



**HAL**  
open science

# Lire et écrire un monde délié : poétiques africaines d'une gouvernance écologique

Emeline Baudet

► **To cite this version:**

Emeline Baudet. Lire et écrire un monde délié : poétiques africaines d'une gouvernance écologique. Littératures. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2020. Français. NNT : 2020PA030103 . tel-03474151

**HAL Id: tel-03474151**

**<https://theses.hal.science/tel-03474151>**

Submitted on 10 Dec 2021

**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.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE  
PARIS 3

ED 120 — Littérature française et comparée  
THALIM (Théorie et Histoire des Arts et des Littératures de la Modernité)

Thèse pour l'obtention d'un doctorat de littérature générale et comparée

Émeline Baudet

**Lire et écrire un monde délié : poétiques africaines d'une  
gouvernance écologique**

Thèse dirigée par Xavier Garnier  
Soutenue à l'Université Sorbonne Nouvelle le 16 décembre 2020

Membres du jury :

M. Mamadou BA, Professeur des Universités, Université Cheikh Anta Diop  
Mme Hélène DJOUFELKIT, Docteur en économie, Agence Française de Développement  
M. Xavier GARNIER, Professeur des Universités, Université Sorbonne Nouvelle  
M. Alexandre GEFEN, Directeur de Recherche au CNRS, THALIM  
Mme Catherine MAZAURIC, Professeur des Universités, Université Aix Marseille  
M. Felwine SARR, Research Professor, Duke University

# Résumé

## **Lire et écrire un monde délié : poétiques africaines d'une gouvernance écologique**

Le roman africain donne à lire et expérimenter différents états de déliaison (écologique, sociale, politique) qui fracturent notre monde. Ces ruptures affectent non seulement les relations inter-personnelles, les spiritualités, les systèmes éthiques, mais aussi le lien à l'environnement. En prenant pour corpus un ensemble d'œuvres majoritairement issues d'Afrique subsaharienne, cette thèse envisage ces expériences de déliaison comme des symptômes de maux plus profonds que les institutions chargées de la gouvernance, qu'il s'agisse des États ou des instances internationales, savent nommer et quantifier, mais peinent à combattre.

Notre hypothèse est que la littérature, par le partage d'expérience qu'elle autorise, est susceptible de recréer du lien là où il a été brisé. À l'échelle de la fiction, ses stratégies narratives et stylistiques mettent en scène des manières de faire du lien au-delà de l'humain. Cette communauté élargie que créent les romans est la pierre angulaire d'une gouvernance écologique fondée sur la prise en compte de toutes les voix et la reconnaissance du rôle joué par l'Histoire et la mémoire. La littérature joue alors un rôle éthique et politique, en invitant les lecteurs et lectrices à participer à ce mouvement de mise en commun d'un sens partagé à travers une nouvelle relationalité.

Mots-clés : Afrique ; écopoétique ; communs ; déliaison ; lien social ; relationalité

## **Abstract**

### **Read and write an unbound world: African poetics of an ecological governance**

African novels allows to read and experience different states of unbinding (ecological, social, political) which tear apart our world. These fractures hamper not only interpersonal relationships, spiritualities, ethical systems, but also our connection to the environment. By taking as a corpus a set of works coming mainly from sub-Saharan Africa, this thesis sheds light on these experiences of unbinding represented in contemporary novels. It shows that they can actually be seen as symptoms of deeper ailments ; if regular institutions in charge of governance, whether states or international actors, are able to name and quantify them, they fail to fight them.

Our hypothesis is that literature, through the sharing of experiences it brings, is likely to recreate the link where it has been broken. At the fictional scale, narrative and stylistic strategies represent ways of creating links beyond the human sphere alone. This extended community that the novels create is the cornerstone of an ecological governance based on the inclusion of all voices and the recognition of the role played by history and memory. Literature therefore plays an ethical and political role, inviting readers to participate in this movement of putting into common a shared meaning through a new relationality.

Key words : Africa ; ecopoetics ; commons ; unbinding ; social cohesion ; relationality

*En mémoire d'Agnès*

# Sommaire

<b>Résumé</b>	<b>2</b>
<b>Sommaire</b>	<b>4</b>
<b>Remerciements</b>	<b>8</b>
<b>Introduction générale</b>	<b>10</b>
Hypothèse de travail	29
Corpus	33
Mouvements de la thèse	34
<b>PREMIÈRE PARTIE : Expériences de la déliaison</b>	<b>37</b>
<b>Chapitre 1. La chaîne brisée de l'Histoire</b>	<b>42</b>
1. Le sacrifice d'Eyia : l'expérience traumatique initiale	44
a) Revoir, revivre. Synesthésie et traumatisme environnemental	44
b) Le traumatisme dans le corps du texte et de la communauté	48
2. Ayané, une héroïne déliée	51
a) L'héritage du passé	52
b) Le refus d'appartenance	53
c) L'errance d'un « être au monde » délié de toute origine	55
d) À la croisée des chemins	57
e) Le choix d'Ayané vers le « dehors », « en-dehors » du monde et du texte	61
3. Requiem pour les transbordés oubliés : les voix des « Exhalaisons »	67
a) Un système de référentialité qui dissimule les déliaisons	68
b) Écrire l'histoire pour relire l'Histoire	71
4. Intertextualité : les voix du gouffre des Aubes écarlates à La Saison de l'ombre	77
a) La Saison de l'ombre	77
b) Des références suggérées : représenter l'étrange étranger	78
c) Le rêve et l'ombre : éclatement des limites spatio-temporelles du roman	80
d) La mémoire a posteriori du gouffre	85
<b>Chapitre 2. Aliénation et lien social</b>	<b>88</b>
1. L'illusion d'un lien réparateur avec le passé : la restauration de l'Histoire	89
a) La séduction du discours d'Isilo	90
b) Délégitimer les excès d'un discours afrocentriste	92
c) Le passé au pied de la lettre	95
d) Quand l'histoire parle de l'Histoire : l'utopie d'un héritage	100
2. Une reproduction aliénante	104
a) Une temporalité brouillée	104
b) Rites et maintien des liens sociaux	111
c) Un imaginaire féministe postcolonial parmi d'autres	116

d) Femmes victimes, femmes complices	119
e) Une communauté brisée, pour le meilleur... ou le pire ?	123
3. Intégrisme et fondamentalisme : l'absolu contre le lien	126
a) Mépris des hommes et fanatisme religieux : de la sérialité à l'Absolu divin	128
b) « Le dit épuise le dire », ou l'hétéronomie aliénante.	131
c) Résister : dire non	134
Conclusion	137
<b>Chapitre 3. Expériences spatiales de la déliaison</b>	<b>138</b>
1. Les nouveaux enjeux du développement urbain : des villes « rurbaines »	139
a) Démographie et urbanisation galopantes : un lien social déstructuré	141
b) Défigurations : des inégalités profondes	146
c) Dérégulations : le poids de l'informel	151
2. Dynamiques migratoires : déstructurer et délier	156
a) Fascination pour un paradis lointain et mépris pour le local	157
b) Sevrage maternel et géographique	161
3. Numérique et dé-territorialisation	165
a) Fascination et aveuglement : De purs hommes	165
b) Affects et numérique	167
4. Des territoires en transformation : changement climatique et déliaison	170
a) Dé-territorialisation et changement climatique, La Belle de Casablanca	170
b) Ensablement	172
c) Inondations	174
Conclusion	177
<b>DEUXIÈME PARTIE : Organisations de la déliaison</b>	<b>179</b>
<b>Chapitre 4. Apartheid et assujettissement</b>	<b>183</b>
1. Ségrégation et déliaison : Cry, the beloved country	186
a) Pourquoi peut-on qualifier ce roman de « libéral »?	188
b) « Jim comes to Jo'burg » et le délitement de la cohésion sociale	190
c) Communautés brisées et criminalité : une interprétation libérale	195
2. Les remèdes (libéraux) à la crise du lien social... et leurs échecs	200
a) La dissonance entre problème socio-politique et réponse métaphysique	201
b) Critique de l'activisme politique	204
c) Un roman tragique ?	209
Conclusion	214
<b>Chapitre 5. Fractures de l'Apartheid. Une lecture écocritique et décoloniale</b>	<b>215</b>
1. Dé-territorialisation : fracture mémorielle dans Tsotsi	218
a) Amnésie et réconciliation : le parcours identitaire du héros	219
b) La redécouverte de soi : altérités humaines...	223
c) ...et altérité animale : la figure symbolique de la « yellow bitch »	228
d) La destruction du milieu de vie : métaphore de la renaissance à soi	231
2. L'illusion d'une assignation identitaire : Nineveh	234

a) Un Apartheid latent	235
b) L'impossibilité d'une assignation géographique et identitaire	238
3. Économie extractiviste et morts-vivants : Zakes Mda	241
a) Extractivisme et Apartheid	242
b) Extractivisme et déliaison du corps social : d'un traumatisme à l'autre	245
c) Zombies et corps-objets	248
d) Restaurer le lien brisé : le symbole de l'élevage des abeilles	251
e) La mise à distance du tragique	253
Conclusion	257
<b>Chapitre 6. Dire la déliaison depuis l'institution</b>	<b>259</b>
1. Écrire la pauvreté instituée	260
a) Pauvreté : une typologie intégrée, de l'assignation à la représentation	262
b) Les formes élémentaires et littéraires de la pauvreté	266
c) D'autres états de pauvreté : une critique postcoloniale	270
d) Quand le consumérisme crée la pauvreté : Zakes Mda, The Whale Caller	275
2. Discours sur la vulnérabilité	278
a) Emmanuel Dongala	279
b) Les figures de la vulnérabilité	282
c) Les discours sur la vulnérabilité : apories et remises en question	285
d) Vers un nouvel ordre humanitaire?	289
3. Nommer le Développement et la déliaison	292
a) Itinéraire d'un concept	294
b) Un lien social imposé : le développement en débat chez Zakes Mda	296
c) De nouveaux noms pour de nouveaux défis	301
<b>TROISIÈME PARTIE : Recomposer, relire et relier</b>	<b>305</b>
<b>Chapitre 7. Pour une société élargie</b>	<b>308</b>
1. Élargir dans le temps	310
a) La « tropicalisation du monde »	311
b) Redevabilités croisées dans la littérature et la cosmologie Innues	314
c) Poésie et culture Mapuche, au pays du « peuple de la Terre »	322
d) La « Palabra » Mapuche, poétique et politique de l'attention	325
2. Élargir dans l'identité générique : au-delà de la binarité nature / culture	327
a) Les dangers d'une « humanisation » forcée des non-humains	328
b) The Heart of Redness : la thèse millénariste du « cattle-killing »...	330
c) ...et la prophétie comme médiation	335
Conclusion	339
<b>Chapitre 8. Expérience(s) littéraire(s) et libération collective</b>	<b>341</b>
1. Politique des émotions	344
a) Martha Nussbaum et « l'art d'être juste »	345
b) Réhabiliter les émotions grâce au « spectateur impartial »	346
2. Histoire et histoires chez Zakes Mda	350
a) D'une intrigue à l'autre : les « nœuds » du récit	351
b) L'expérience herméneutique pour sortir du cercle infernal	358

3. Repenser le développement chez Zakes MDa	360
a) Les Believers : un imaginaire idéologique	362
b) John Dalton : un imaginaire techniciste	364
c) Camagu : l'imaginaire du « commun »	366
4. Espace(s) de la narration : conversation(s)	368
a) Transformer l'Histoire en espace	370
b) Le récit en scène ouverte : lire l'espace textuel de la « cour »	372
c) Lire le temps dans les romans d'Aminata Sow Fall	377
Conclusion	379
<b>Chapitre 9. Nouveaux chemins de la relationalité</b>	<b>381</b>
1. Chemins pour l'Afrique : la galaxie « Afrotopia » et les Ateliers de la Pensée	384
a) Un collectif d'intellectuels afro-diasporiques	385
b) D'un postcolonialisme critique à l'invention de futurs désirables	386
c) Des Ateliers ouverts sur le monde... mais pour quel impact ?	390
2. Chemins de la spiritualité : Felwine Sarr	391
a) Hybridité(s) et relationalité	392
b) « Traces » : restitutions et visages de l'absence	397
3. Relationalité(s) humaine(s). Un afro-futurisme humaniste ?	402
a) Afrofuturisme et humanisme	403
b) L'intrigue de Rouge impératrice	405
c) Décrire la ville : une « cosmo-éthique » relationnelle	407
d) Embrasser l'Histoire et accueillir un « nous-mêmes » apaisé	410
<b>Conclusion générale</b>	<b>413</b>
<b>Annexe</b>	<b>426</b>
<b>Bibliographie générale</b>	<b>441</b>
1. Œuvres littéraires	441
2. Études sur les œuvres	443
3. Sciences sociales et environnementales	452



# Remerciements

On ne consacre pas trois années de sa vie à lire et écrire sur le lien social sans pratiquer ce dernier au quotidien. Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans d'innombrables rencontres et échanges, auxquels les remerciements qui suivent ne cherchent qu'à rendre justice.

On le comprendra en lisant les chapitres qui suivent, aucun lien entre humains ne peut se créer indépendamment du *lieu* qui les abrite et les soutient. Écrire, c'est avant tout une affaire d'environnement et de situation. Je tiens à témoigner du privilège qui fut le mien, durant trois ans, de pouvoir me consacrer à ces travaux sans avoir à me justifier ni à m'épuiser pour d'autres tâches. Je suis consciente de cette chance et souhaite l'offrir, en humble témoignage, à celles et ceux qui en manquent aujourd'hui.

Du soleil et de la chaleur humaine, il y en eut beaucoup dans la région de Kara, au Nord du Togo, où le regard pétillant d'une jeune sœur et camarade normalienne m'aura conduite pendant un an. C'est peut-être à toutes ces belles personnes que j'aurai rencontrées sur place que devraient être destinés en premier lieu ces remerciements. Les collèges Adèle et Chaminade, l'Université de Kara, les marchés d'Atakpamé, Sokodé, Dapaong et Cinkassé, les routes sinueuses de ce pays et ses villages Tamberma les plus reculés, tous auront fait naître en moi ce « désir d'Afrique » que je reconnais sans fausse pudeur. J'y ai découvert la littérature africaine, la chaleur d'une poignée de main et le sourire des regards ensoleillés.

Dans le monde académique, l'Université Sorbonne Nouvelle tient lieu d'institution mère pour cette thèse. La fréquentation des locaux de Censier aura certes été raccourcie en raison de divers impondérables, mais les bureaux 430 auront toujours cette atmosphère accueillante qu'on associe traditionnellement à une « maison ». Je tiens à remercier tous ses locataires. Tout d'abord mon directeur de thèse, pour l'enthousiasme dont il a témoigné dès notre première rencontre à l'égard de ce sujet. L'idée de faire une thèse CIFRE en littérature comparée n'était pas banale, mais Xavier Garnier a tout de suite fait preuve d'une grande confiance dans ce projet réalisé en partenariat avec l'Agence Française de Développement. Ses conseils avisés et son appui pour aplanir les montagnes que s'invente parfois une doctorante trop stressée ont été inestimables.

L'idée folle de m'inscrire en CIFRE n'aurait jamais vu le jour et ne serait jamais devenue réalité sans le soutien inconditionnel ni l'énergie, infinie, déployée par Gaël Giraud, pour qu'enfin soient écrites cette stylistique et cette poétique des communs en littérature. Ses relectures attentives et profondément nourrissantes m'auront ouverte à des horizons jusqu'alors insoupçonnés. Qu'il en soit remercié, de tout cœur.

Cette thèse doit aussi beaucoup aux discussions menées avec de nombreux camarades de Paris III et d'ailleurs : Rémi Astruc, Mamadou Ba, Aline Bergé, Justin Bisanswa, Anne-Laure Bonvalot, Hervé Chaygneaud-Dupuis, Megan Davies, Coudy Kane, Javier Aguirre Ortiz, Serigne Seye, Mark Swilling, et tant d'autres. La participation au séminaire « Penser d'ailleurs » et au groupe de recherches « ZoneZadir » aura éclairé mes recherches en me confrontant à des corpus théoriques extrêmement stimulants, tout en réduisant la fracture existentielle qui sépare, parfois, la chercheuse de son objet et d'une activité militante à son égard. La recherche-action engagée n'aura jamais paru aussi souhaitable ni possible que dans ce cadre.

Roland Barthes, ensuite. Qui aurait cru qu'une littéraire ferait un jour une thèse CIFRE dans le bâtiment éponyme de l'Agence Française de Développement ? Celle-ci m'a offert un cadre de travail exceptionnel, tant du point de vue matériel qu'intellectuel. Sa supervision patiente

et bienveillante a fait d'Hélène Djoufelkit une tutrice de thèse éclairante. Je ne peux que souhaiter que cette expérience initiatique de thèse CIFRE à l'AFD soit suivie de nombreuses autres ; c'est, à ce stade, très bien parti. Ce travail doit aussi beaucoup à Stéphanie Leyronas et sa grande générosité, qui n'aura jamais tant mérité son titre de « Madame communs » de l'AFD. Je n'oublie surtout pas tous les collègues qui ont accepté de relire ou d'éclairer mes écrits : Sarah Botton, Anda David, Nadège Legroux, François Pacquement, Cecilia Poggi, Serge Rabier, Irène Salenson. Qu'ils en soient vivement remerciés, ainsi que toutes celles et ceux qui, au cours de ces trois années, ont contribué à rendre la vie dans ce bâtiment au nom prédestiné pour une littéraire aussi agréable — avec une mention spéciale aux infatigables participants de l'atelier de littérature africaine organisé chaque mois, dont les remarques amicales ont aussi nourri mes recherches.

Cette thèse s'est conçue à Paris et a mûri dans d'autres villes. De Nantes à Dakar, de Temuco à Stellenbosch, de l'Institut d'Études Avancées aux Ateliers de la Pensée et de l'Universidad La Frontera au Sustainability Institute, de multiples rencontres ont éclos sous ces latitudes. Certains chapitres portent encore le parfum des promenades effectuées le long des quais de Loire, sur la corniche dakaraise ou entre les bancs d'un petit jardin botanique, tandis que de nombreuses lignes doivent beaucoup aux crêpes bretonnes et aux mangues ruisselantes de soleil.

Ce n'est pas encore un pays tropical — quoique, changement climatique aidant... —, mais celui de Forges en Seine et Marne abrite un lieu où s'est écrit le plus long de cette thèse. Le Campus de la Transition est un havre de paix où l'on expérimente un mode de vie écologique et heureux ; un compagnonnage de deux années m'aura permis de ré-apprendre la douceur de l'amitié lorsqu'elle est fécondée par un engagement au service de causes communes. À vous, mes amis Campusiens, qui m'avez soutenue, supportée, encouragée, entraînée, épaulée, aimée malgré tous les sacrifices d'un labeur parfois ingrat, je dis merci. À vous, communauté de cœur et d'esprit, je dédie les plus environnementales de ces pages : Alexis, Clément, Cécile, Dorothee, Élaïne, Florence, Hélène B., Hélène L., Hugues, Inès, Jean-Baptiste, Jean-Noël, Rémi C., Rémi V., Tom, Vannak, Xavier de B., Xavier R. et tant d'autres...

Certains auront peut-être la surprise de découvrir leur nom parmi ces remerciements. Parfois, l'aide provient d'un geste innocent et gratuit, un simple regard, dont on ne mesure l'importance qu'à l'effroi qui nous saisit lorsqu'on imagine nos vies sans lui. A toutes celles et ceux qui demeurent inclassables dans leur amitié sincère, je dis merci : Bélinda Missiroli, Camille Jollivet, Antoine Lonnet, Thomas Mainguy, Ariane Merceron-Vicat, Fanny Schmidt.

Ceux qui m'accompagnent de près ou de loin depuis 29 ans désormais, depuis la Charente maritime ou cet autre petit paradis qu'est le bocage verdoyant de Vendée, méritent plus que des remerciements. C'est la promesse que je fais, à vous mes parents, que ce livre-là ne sera pas le dernier.

A trop s'enfermer dans l'intellect, grand est le risque de rompre le lien social ultime, le plus intime : le lien du cœur. A l'instar du large océanique, la tendresse est un horizon de vie qui y remédie, mais qui ne se pratique pas sans guide. C'est dans l'espoir d'être digne de celui-ci que la suite s'écrira, pour que pleuvent « sans cesse / des torrents de tendresse / Pour que règne l'amour / Jusqu'à la fin des jours »...

*Saint Maurice le Girard, 5 octobre 2020.*

# Introduction générale

*Puis un jour, le Silence...  
Les rayons du soleil semblèrent s'éteindre  
Dans ma case vide de sens<sup>1</sup>.*

*After all, what else is an autoclapse but that moment when  
the heart rises up, up, up from the chest, then gets stuck  
in the mouth, a thick red sponge that we gag on? What  
else is an autoclapse but that moment when the heart fails  
—that moment, coming soon, when Ma Taffy will run from  
her verandah and into the street, will fall to her knees  
wanting to shout, Stop! Stop! Stop! But her heart! Her  
useless, useless heart, like a stifling sponge in her  
mouth<sup>2</sup>.*

Il suffit parfois d'un « presque rien » ou d'un « je ne sais quoi » pour sortir de l'indifférence dans laquelle nous plonge une vie quotidienne trop banale. Un petit rien dans l'atmosphère nous alerte sur le silence dans lequel est étrangement plongé un paysage normalement peuplé de voix, de sons et de pépiements. Des récoltes chaque année de plus en plus tardives ou, au contraire, curieusement précoces, indiquent que les mêmes recettes appliquées depuis des décennies ne donnent plus les mêmes résultats. Quelque chose est en train de changer, une influence extérieure se fait progressivement sentir à travers des phénomènes sur lesquels l'individu n'a pas prise.

Puis vient la prise de conscience. Ce qui n'était qu'une transformation lente, presque infime, s'impose alors avec cruauté : trop tard, la mécanique est lancée. Une fois un certain seuil franchi, tout retour en arrière est impossible. L'irréversible glissement vers l'inconnu transforme ce qui nous était familier en « ailleurs », accentuant la prescience d'une catastrophe à venir, inéluctable.

La dévastation que nous observons est d'ordre écologique et se manifeste en littérature. Quoique l'attribution explicite de la cause de ces phénomènes au changement climatique soit encore rare, les œuvres qui témoignent de transformations insidieuses et inquiétantes des paysages sont nombreuses et anciennes. C'est ainsi qu'un étrange sonneur de baleine et sa compagne fantasque, Saluni, constatent avec amertume la disparition progressive des *abalones* le long des côtes sud-africaines<sup>3</sup>. Ces petits coquillages qui se glissent entre les roches, au bord

---

<sup>1</sup> « Celui qui a tout perdu », dans Diop, David. 1956. *Coups de pilon*. Paris: Présence africaine.

<sup>2</sup> Miller, Kei. 2017. *By the rivers of Babylon*. Traduit par Nathalie Carré. Paris: Zulma.

<sup>3</sup> Mda, Zakes. 2005. *The Whale Caller*. London: Viking.

de l'océan, sont victimes autant des transformations de leurs milieux que de l'appétit des hommes qui les braconnent sans vergogne au nom de leurs vertus aphrodisiaques. Les tempêtes sont aussi de plus en plus fréquentes dans la région. L'une d'elles détruit toute une partie d'Hermanus, ville côtière où sont installés les protagonistes, tandis que leur répétition perturbe durablement les repères spatiaux des cétacés qui voient grandir le risque de s'échouer sur le rivage.

Dans un autre roman issu du même pays<sup>4</sup>, l'héroïne Katya Grubbs est une jeune femme dynamique à la tête de l'entreprise de « relocalisation » qu'elle a elle-même créée. A la différence des sociétés classiques qui, lorsque contactées par des particuliers qui souhaitent se débarrasser des nuisibles (rats, insectes, grenouilles, etc.) envahissant leurs jardins et demeures, les détruisent purement et simplement, l'objectif de Katya est de récupérer ces nuisibles pour les déplacer dans des endroits où ils ne gênent pas les activités humains. Recrutée pour « nettoyer » un complexe résidentiel flambant neuf, Katya est finalement submergée par l'invasion de *goggas*, des sortes de petites blattes qui se replient vers les espaces humains à mesure que leurs souterrains naturels deviennent invivables.

Plus nombreux sont les exemples où les bouleversements de ces milieux de vie sont directement attribués aux activités humaines. Ces dernières initient, renforcent et aggravent des perturbations environnementales jusqu'alors inédites, ruinant l'équilibre des sociétés elles-mêmes.

À l'aube de la colonisation, dans une contrée anonyme d'Afrique subsaharienne, Mandala Mankunku est le témoin impuissant de la dérive à laquelle partent son village et ses habitants. Sommés par les Blancs de produire toujours plus de caoutchouc, ils abandonnent les champs et les activités artisanales pour travailler sans relâche et exploiter la forêt dans ses moindres recoins. Celle-ci se met à cacher ses trésors et tendre des pièges aux humains ; les amis d'hier deviennent des ennemis<sup>5</sup>. Dans *La Pluie ébahie*<sup>6</sup>, la sécheresse qui s'abat sur le village nommé Senaller et la bruine mystérieuse qui l'enveloppe en permanence plongent l'ensemble des personnages dans le désarroi et l'inquiétude, eux qui vivaient auparavant en harmonie avec leur environnement. Les maladies se multiplient. Il faudra que s'arrête brutalement l'usine chimique qui fonctionnait à proximité pour que ces phénomènes s'estompent.

---

<sup>4</sup> Rose-Innes, Henrietta. 2011. *Nineveh*. Cape Town: Umuzi.

<sup>5</sup> « On n'avait plus le temps de cultiver le manioc, les arachides ou les ignames car les femmes récoltaient le caoutchouc, on n'avait plus le temps de défricher de nouvelles plantations car les hommes récoltaient le caoutchouc. Pour la première fois le pays de Mankunku connut la famine ! Les tisserands avaient cessé de tisser, les forgerons de forger, les chanteurs de chanter, tout le monde cherchait du caoutchouc. Même leur rapport avec la forêt avait changé : elle leur était devenue hostile car elle ne comprenait pas cette soif de destruction qui les avait soudainement saisis, aussi leur tendait-elle souvent des pièges fatals : des mambas verts surgis brusquement des feuilles d'arbres où ils se cachaient pour foudroyer de leur venin mortel un de leurs compagnons, des épines aux blessures empoisonnées, des ronces traîtresses qui leur arrachaient la peau ou qui les déséquilibraient pour les précipiter dans un fossé inaperçu. Par contre, elle cachait de plus en plus ses fruits comestibles et ses gibiers. De leur côté, ils la haïssaient en même temps qu'ils en avaient peur ». Dongala, Emmanuel. 2018. *Le Feu des origines*. Arles: Actes Sud, p. 104.

<sup>6</sup> Couto, Mia. 2014. *La pluie ébahie*. Traduit par Elisabeth Monteiro Rodrigues. Paris: Chandeigne.

Dans *La Navigation du faiseur de pluie*<sup>7</sup>, plus le héros Tanner et son énigmatique comparse américain descendent vers le sud du Soudan, plus ils se retrouvent mêlés à de sombres trafics, plus la guerre du pétrole fait rage, tandis que les pluies s'intensifient et finissent par noyer toute la fin du roman dans un déluge qui associe dérèglement climatique et convoitises humaines autour des ressources pétrolières. De ces dernières, il est également question au Nigéria, cadre du roman d'Helon Habila *Du pétrole sur l'eau*<sup>8</sup>. Les torchères des grandes compagnies pétrolières brûlent en continu et ravagent les territoires aussi bien que les solidarités de leurs habitants, au nom du profit et des rivalités complices de ces multinationales dépourvues de scrupules.

Le lien entre l'humain et son environnement ne semble donc jamais avoir été aussi distendu, tandis que les dégâts se font sentir avec d'autant plus de virulence dans les sociétés les moins développées économiquement<sup>9</sup>. Ainsi, la catastrophe « naturelle » qui frappe le village Léa, dans *Sahel ! Sanglante sécheresse*, paru en 1981, préfigure les sécheresses de plus en plus fréquentes qui s'abattent sur l'Afrique. Le désordre climatique se transforme alors en cataclysme social, lorsque les récoltes viennent à manquer et que les villageois n'ont plus d'autre choix, pour se nourrir, que de se tourner vers les corps de ceux-là mêmes qui sont morts de faim.

La montée des températures — ou ses chutes drastiques, selon les latitudes — n'est pas le seul symptôme des altérations écologiques qui se produisent aujourd'hui avec de plus en plus d'intensité et de visibilité. Si les hommes savent migrer pour échapper au désastre, la faune et la flore ne peuvent se déplacer assez vite. Quand les températures changent trop brutalement d'une saison à l'autre, les plus faibles ne résistent pas. La biodiversité s'épuise, au premier chef celles qui sont les laborieuses ouvrières de la régénération du vivant : les abeilles meurent et l'on voit déjà venir le jour où il faudra polliniser à la main des champs et des vergers entiers, comme nous invite à l'imaginer Maja Lunde dans *Une Histoire des abeilles*.<sup>10</sup> La disparition subie des tout-petits fait écho à celle des plus grands, provoquée pour des motifs économiques : le braconnage des éléphants d'Afrique était déjà au cœur des *Racines du ciel*, publié en 1956<sup>11</sup>.

On le voit à travers ces exemples, les phénomènes climatiques, en s'aggravant, conduisent à rendre les hommes étrangers à leurs propres terres, à celles-là mêmes qu'ils connaissaient depuis leur plus tendre enfance et qui devient désormais hostile, aride et stérile. Comme s'exclame le narrateur du *Feu des origines*, « Même leur rapport avec la forêt avait changé : elle leur était devenue hostile car elle ne comprenait pas cette soif de destruction qui les

---

<sup>7</sup> Mahjoub, Jamal. 2006. *La Navigation du faiseur de pluie*. Arles: Actes Sud.

<sup>8</sup> Habila, Helon. 2014. *Du pétrole sur l'eau*. Arles: Actes Sud.

<sup>9</sup> Le réchauffement climatique n'est plus une hypothèse, mais bien une certitude dont témoignent aussi bien les rapports d'experts du GIEC que les observateurs habitués à scruter chaque année les massifs glaciers. Les neiges fondent, les océans montent et les chiffres les plus apocalyptiques s'accumulent : +2, +3, +4°C d'ici la fin du siècle, pour les scénarios désormais qualifiés de plus réalistes. On est bien loin des 1,5°C consciencieusement désignés par la communauté internationale en 2015 comme seuil à ne franchir sous aucun prétexte, sous peine de dommages environnementaux et sociaux irréversibles.

<sup>10</sup> Lunde, Maja. 2018. *Une histoire des abeilles*. Traduit par Loup-Maëlle Besançon. Paris: Pocket : Presses de la cité.

<sup>11</sup> Gary, Romain. 1956. *Les Racines du ciel*. Paris: Gallimard.

avait soudainement saisis (...). La confiance entre la forêt et ces hommes qui avaient toujours vécu en symbiose matérielle et spirituelle était rompue, ils s'excluaient mutuellement, les uns étaient devenus parasites de l'autre et vice versa. Ah ! caoutchouc, rouge du sang de tout un peuple !<sup>12</sup> ».

Quand nos espaces les plus familiers sont touchés, survient l'impression que « ce sont les mêmes lieux parcourus depuis toujours, mais ils ne sont plus *les mêmes*<sup>13</sup> ». Cette perturbation intime des lieux que l'on connaît depuis toujours a été baptisée par Glenn Albrecht du nom de « solastalgie<sup>14</sup> ». Comme l'explique le philosophe australien,

Je définis la « solastalgie » comme la douleur ou la détresse causée par une absence continue de consolation et par le sentiment de désolation provoqué par l'état actuel de son environnement proche et de son territoire. Il s'agit de l'expérience existentielle et vécue d'un changement environnemental négatif, ressenti comme une agression contre notre sentiment d'appartenance à un lieu. Il s'agit typiquement d'un trouble chronique, lié à l'érosion graduelle de l'identité créée par le sentiment d'appartenir à un lieu aimé. Il s'agit d'un sentiment de détresse ou de désolation psychologique né de la transformation indésirable dudit lieu. Il est bien différent de la nostalgie anciennement définie comme une souffrance liée à un sentiment de dislocation spatiale causé par l'éloignement physique. La solastalgie est le mal du pays éprouvé alors que vous vivez toujours chez vous dans votre environnement habituel<sup>15</sup>.

La solastalgie est caractéristique de cette déliaison radicale de l'homme vis-à-vis de son environnement, elle-même induite par le réchauffement climatique que confirment rapports, tableaux et graphiques scientifiques les plus récents. Elle est une expérience que l'on peut qualifier d'inédite en raison de ses causes et de l'ampleur qu'elle prend à l'échelle internationale, puisqu'aucun territoire ne sera bientôt épargné, mais ses racines plongent au plus lointain de la souffrance éprouvée par quiconque voit son paysage se transformer sous ses yeux sans pouvoir rien y changer.

Or les dégradations environnementales plongent leurs racines dans une déchirure lointaine. C'est en effet lorsque certains ont cru qu'ils n'avaient rien à voir avec la *nature* et que leur « montée en humanité » ne pourrait se faire que grâce à un éloignement croissant vis-à-vis de tout ce qui rappelle le monde naturel qu'ils se sont cru autorisés à exploiter et piller ce dernier. Leur plus grande victoire était de se croire indépendants et *radicalement différents* de cette nature qui, pourtant, les a enfantés et nourris. Leur plus grande victoire a peut-être été justement d'inventer cette nature, par opposition à une culture qu'ils auraient forgée intégralement et dont ils ne devraient les fruits qu'à leurs propres efforts pour s'éloigner de cette nature. Cette déliaison appartiendrait à l'un des quatre schèmes ontologiques que l'anthropologue Philippe Descola a

---

<sup>12</sup> Dongala, 2018. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>13</sup> Morizot, Baptiste. 2019. « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient ». *Critique* 860-861(1): 168.

<sup>14</sup> L'étymologie de ce mot renvoie au latin *solari*, qui désigne la consolation, tout autant que son envers, la désolation. Le grec *algos* évoque la douleur de la perte.

<sup>15</sup> Albrecht, Glenn. 2020. *Les Émotions de la Terre: des nouveaux mots pour un nouveau monde*. Paris: Les Liens qui libèrent, p. 76.

identifiés parmi les nombreuses sociétés qu'il a étudiées<sup>16</sup>. Nommée naturalisme, dominante en Occident depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle, elle postule une différence de nature, et non plus de degré, entre les humains et les non-humains. Si tous les êtres partagent des propriétés physiques et matérielles universelles, leurs dispositions morales et cognitives sont différentes et justifient ainsi la domination des êtres culturels (les humains) sur la nature, qu'ils ont toute légitimité pour dominer et maîtriser via l'imposition de savoirs et des techniques qui en découlent.

Les analyses de Descola éclairent ces textes littéraires à nouveaux frais en mettant en avant l'anthropologie décoloniale qui les sous-tend. Les écosystèmes de lieux et de personnages présents dans certaines fictions témoignent par exemple de la porosité entre le monde des hommes et celui des animaux. Dans *The Whale Caller*, un sonneur de cor entretient une relation fusionnelle avec une baleine blanche, qu'il nomme Sharisha et qui revient chaque année à Hermanus lors des migrations de cétacés. La complicité nouée entre ces deux êtres est toutefois menacée par la jalousie de la compagne humaine du sonneur, qui ne voit dans cette baleine qu'un vulgaire « poisson ». Ce roman, en explorant les modalités des rapports sociaux entre humains et animaux à la lumière de la situation politique et sociale en Afrique du Sud, pose donc la question de l'existence d'un « monde commun » entre les espèces qui confine à l'animisme ou au totémisme étudié par Descola. La fiction romanesque de Zakes Mda conteste la position naturaliste et invite à questionner la possibilité d'un lien social élargi : les non-humains peuvent-ils faire monde avec les humains ? Quelles sortes de liens peuvent exister avec des êtres qui n'ont pas accès au langage rationnel des humains, ni à leurs « sphères<sup>17</sup> » de justice ou de politique ?

Les contes africains transcrits ou réécrits par Birago Diop<sup>18</sup>, Bernard Dadié<sup>19</sup> ou Ahmadou Hampâté Ba<sup>20</sup> mettent en scène des humains, des animaux et des objets dotés de parole et d'agentivité, bouleversant ainsi les cadres occidentaux issus de la modernité. La littérature y est conçue comme une représentation autant qu'une expérimentation, qui donne à lire et à entendre la parole des autres qu'humains. L'expression d'un sens n'est pas l'apanage de l'espèce humaine. Comme nous y invite Viveiros de Castro à partir d'une ontologie perspectiviste<sup>21</sup>, la fiction nous permet ainsi de voir le monde à hauteur d'animal, de boa, de lapin ou même dealebasse. C'est ainsi que dans *Kétala*, Fatou Diome imagine que les objets d'un modeste appartement se mettent tour à tour à raconter la vie de celle qui a été leur propriétaire, jusqu'à sa morte récente et tragique<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Descola, Philippe. 2015. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

<sup>17</sup> Pour reprendre l'expression du philosophe américain Michael Walzer, *Spheres of justice*, paru en français : Walzer, Michael. 2013. *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>18</sup> Diop, Birago. 1947. *Les Contes d'Amadou Koumba*. Paris: Présence africaine. Ces contes seront suivis d'autres recueils, dont les *Nouveaux contes d'Amadou Koumba* en 1958.

<sup>19</sup> Dadié, Bernard Binlin. 1955. *Le Pagne noir*. Paris: Présence africaine.

<sup>20</sup> Bâ, Amadou Hampâté. 1993. *Contes initiatiques peuls*. Paris: Stock.

<sup>21</sup> Castro, Eduardo Viveiros de. 2009. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Traduit par Oïara Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France.

<sup>22</sup> Diome, Fatou. 2006. *Kétala*. Paris: Flammarion.

Toutefois, les liens peuvent aussi s'établir avec des figures d'altérité qui, humaines, se situent toutefois en décalage avec le monde matériel quotidien. Les relations avec les ancêtres sont au cœur de *The Heart of Redness*, de Zakes Mda encore, tandis que la possibilité d'envisager un lien spirituel avec ceux qui nous ont précédés il y a des siècles, même de manière indirecte, imprègne les trois romans de la *Suite africaine* de Léonora Miano.

\*\*\*

Les expériences littéraires décrites ci-dessus permettent ainsi de mettre en évidence deux constats. Le premier concerne le rôle de la littérature ; la seconde porte sur la nature de ces bouleversements dont celle-ci se fait l'écho. Avant d'en venir à l'énoncé de la problématique à laquelle cette thèse s'efforcera de répondre, nous allons préciser ces deux points. Il s'agira tout d'abord de montrer en quoi la littérature nous confronte à des expériences riches de sens pour comprendre les phénomènes à l'œuvre dans le monde. Nous verrons ensuite que les textes choisis pour notre corpus mettent en évidence une série de déliaisons qui, une fois identifiées, expliquent les crises écologiques et sociales actuelles. Ces dernières, mises en lumière par le terme d'Anthropocène, posent toutefois un défi à la fiction littéraire et ont pu être considérées comme étant impossibles à représenter, ce que nous discuterons.

Le travail de recherches que nous mènerons dans ces pages s'appuie sur un certain parti-pris critique : la littérature nous parle du monde et peut y jouer un rôle<sup>23</sup>. Elle le fait en vertu de sa capacité à imaginer d'autres mondes, fictifs certes, mais qui ne sont pas sans lien avec le monde « réel » dans lequel nous vivons et duquel elle s'inspire en captant ses formes d'expression et de sensibilité, comme on l'a vu dans la lumière qu'elle projette sur les analyses anthropologiques de Descola ou Viveiros de Castro.

Ce travail se rapproche de celui que prônait Michel Foucault à l'égard des « idées » qui peuplent le monde. Le travail de l'essayiste s'apparente à un « reportage d'idées », comme en témoigne ce petit texte du même titre publié en 1978 :

Certains disent que les grandes idéologies sont en train de mourir, d'autres qu'elles nous submergent par leur monotonie. Le monde contemporain, à l'inverse, fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent ou réapparaissent, secouant les gens et les choses. Et cela non seulement dans les cercles intellectuels ou dans les universités de l'Europe de l'Ouest : mais à l'échelle mondiale et, parmi bien d'autres, des minorités ou des peuples que l'histoire jusqu'à aujourd'hui n'a presque jamais habitué à parler ou à se faire écouter.

---

<sup>23</sup> À cet égard, il peut être bon de préciser que cette thèse a été conduite dans le cadre d'un contrat CIFRE financé par l'Agence Française de Développement. Les recherches ont été menées de manière très libre au cours de ces trois années. Les interactions fréquentes menées avec les collègues de la direction « Innovation, Recherche et Savoirs » expliquent le parti-pris délibéré d'avoir une finalité pratique à ces travaux ; en d'autres termes, il s'agissait de réfléchir à la manière dont la littérature romanesque, à son échelle et en vertu de la fécondité qui lui est propre, pouvait nous *parler* du monde et dialoguer, ainsi, avec la littérature de recherche qui est l'outil de travail des professionnels du développement.



Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées que ce que peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles.

Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes<sup>24</sup>.

Remplaçons le termes « idées » par celui de « formes » ou « expressions » de vie, élargissons le spectre des « minorités ou des peuples » à celui des vivants non-humains, et nous en arrivons à l'objet d'un travail littéraire qui ne s'épuise pas dans la recherche de théories mais s'efforce au contraire de redonner corps à ces expressions « plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées » qui se vivent autour de nous. La vitalité de notre monde est aussi ce qui lui permet d'être relié : donner voix et poids à ce qui en est aujourd'hui dépourvu, par omission, insouciance, mépris ou violence, tel est l'objet d'un travail de recherches qui s'enracine dans la prise de conscience d'une multiplicité expressive qu'il est impératif de redécouvrir. Là où dominant l'indifférence et la volonté de faire taire l'altérité, aucune société ne pourra prétendre faire droit à l'ensemble des êtres qui la composent. Dans ces conditions, il n'y a plus de sens à parler de lien social, dès qu'il n'y a pas de consensus ou, à tout le moins, de débat, sur celles et ceux qui devraient ainsi être reliés.

Un autre apport de la littérature, peut-être le plus évident, est le suivant : c'est son rôle expérimental, qui permet de « dérouler et de tester fictivement des choix de société », en tant que « catalyseur de réflexion<sup>25</sup> ». La vertu de la fiction est proprement de nous proposer des hypothèses de société, comme une « expérimentation à moindre risque », « autre manière d'explorer des trajectoires sociotechniques et leurs potentielles implications<sup>26</sup> ». Concernant l'avenir de la planète et de ses habitants, la science-fiction s'est révélée un terreau particulièrement fécond pour cette exploration du champ des possibles techniques et politiques ; la question est cependant de savoir comment les récits dont l'intrigue se situe aujourd'hui ou dans un avenir proche peuvent nous guider dans nos actions présentes, plutôt que de mettre en scène des propositions trop éloignées dans le temps pour être « crédibles » politiquement. C'est tout le sens de notre travail : si le rôle de la science-fiction a déjà été bien documenté et fait

---

<sup>24</sup> Il s'agit du texte n°250 de ses *Dits et écrits*, tome III. Cet article a originellement paru en italien, sous le titre « I « reportages » di idee » (« Les «reportages» d'idées » ; trad. C. Lazzeri), *Corriere della sera*, vol. 103, no 267, 12 novembre 1978, p. 1. Nous remercions Marielle Macé de nous avoir indiqué cette référence féconde lors de son séminaire à l'EHESS en 2018.

<sup>25</sup> Voir la contribution de Yannick Rumpala dans l'ouvrage *Penser l'anthropocène...*, « Sur les ressources de la science-fiction pour apprendre à habiter l'Anthropocène et construire une éthique du futur » ; citations p. 158-159.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 169.

l'objet de nombreuses ressources, en particulier sur le rôle de la « fiction climatique » dite *cli-fi*<sup>27</sup>, celui de textes situant leur intrigue dans le monde contemporain par rapport aux symptômes, caractéristiques et conséquences de l'anthropocène — sur les plans matériel, économique, politique et social — n'a pas encore été suffisamment exploré. Tel est le but de notre recherche.

Nous pouvons alors en venir au second constat effectué à partir des exemples qui précèdent.

Les bouleversements écologiques et sociaux dont témoignent ces œuvres littéraires s'enracinent dans une origine commune — sans être exclusive toutefois. L'Histoire veut que ce soit précisément la civilisation qui postulait cette rupture philosophique des liens entre les humains et les non-humains qui est parvenue à prendre le contrôle politique et économique d'une vaste partie du monde habité. Si tous les peuples n'y ont pas adhéré, refusant de toutes leurs forces de se voir imposer un modèle qu'ils ne pouvaient admettre sans trahir les croyances et les valeurs qui définissaient leur identité, l'imposition s'est avérée brutale et généralisée. Avant que leur monde ne s'effondre, certains ont choisi de le quitter délibérément ; mais pour le suicide d'un Okonkwo<sup>28</sup> ou d'un Yetomane<sup>29</sup>, combien durent assister à la dévastation de leurs terres et de leurs familles ?

En un sens, le regard contrit porté par Djigui Keïta de *Monnè, outrages et défis* sur un village à l'organisation bouleversée par la colonisation française évoque cette solastalgie. Toutefois, si la réaction de ce personnage face à ces bouleversements se résume à une lâcheté passive doublée d'une ambition naïve, crédule et narcissique face aux colonisateurs, telle n'est pas l'attitude d'un autre personnage de roman, Mandala Mankunku, qui s'efforce dans *Le Feu des origines* de rester digne et de « vivre avec » les changements brutaux et colossaux qu'impose la présence européenne sur ses terres natales. La fiction nous invite ainsi à ne pas faire preuve de fatalisme. Des résistances sont possibles, quelle que soit la forme sous laquelle elles se manifestent. Des crises sociales et politiques autrement plus dramatiques en termes de vies humaines se sont déroulées par le passé, sans que l'impuissance ne dominât. Celles qui nous éprouvent aujourd'hui ne devraient donc pas faire exception ; la solastalgie ne conduit pas nécessairement à la paralysie.

Toutes ces expériences de catastrophe et de bouleversement renvoient à un mal plus profond, un dérèglement systématique qui nous indique que quelque chose s'est brisé dans l'ordre habituel du monde. En quoi consistent précisément ces expériences et quelles sont les

---

<sup>27</sup> Sans prétendre à l'exhaustivité, citons D'Avanzo, Charlene. « Climate Fiction as Environmental Education ». *The Bulletin of the Ecological Society of America* 99, n° 4 (1 octobre 2018) ; Johns-Putra, Adeline. « Climate Change in Literature and Literary Studies: From Cli-Fi, Climate Change Theater and Eco-poetry to Ecocriticism and Climate Change Criticism ». *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 7, n° 2 (1 mars 2016): 266-82 ; Trexler, Adam. *Anthropocene Fictions : The Novel in a Time of Climate Change*. Under the Sign of Nature. Charlottesville London: University of Virginia Press, 2015 ; Yusoff, Kathryn, et Jennifer Gabrys. « Climate Change and the Imagination ». *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 2, n° 4 (1 juillet 2011): 516-34.

<sup>28</sup> Le héros de Achebe, Chinua. 2010 [1958]. *Things Fall Apart*. Penguin Books. London.

<sup>29</sup> Dans Goyémidé, Étienne. 1985. *Le dernier survivant de la caravane*. Paris: Hatier.

étapes du parcours affectif, émotionnel et intellectuel qu'elles ont entraîné à leur suite ? Toutes proviennent de différentes formes de *déliasion*, à toutes les échelles. Parce que quelque chose s'est brisé ou bien dans le lien qui unissait une instance à une autre, ou bien dans le fonctionnement interne de l'une d'entre elles, une série de déchirures ont affecté notre monde. Nos mondes.

Le lien à l'Histoire, tout d'abord. Parmi les grandes fractures ayant contribué à forger notre XXI<sup>ème</sup> siècle, l'Apartheid demeure une plaie vive. Pour en appréhender les origines et les présupposés, Alan Paton nous fera faire un saut en arrière dans le temps par rapport à la majorité des œuvres composant notre corpus. Écrit à la fin des années 1940, son roman *Cry, the beloved country* est devenu un tel monument de la littérature sud-africaine et a soulevé des questionnements tellement proches de nos propres réflexions qu'il s'est avéré incontournable pour notre enquête. L'aveu d'un soupçon de partialité à son égard ne justifiera pas tout mais, en raison des parentés thématiques et des divergences diégétiques qu'il a suscitées, l'insertion dans son sillage d'un autre roman sud-africain, *Tsotsi*, a semblé logique dans le cours de la thèse.

Les romans d'Aminata Sow Fall nous plongent dans le quotidien de familles dont le cadre traditionnel se voit menacé ou recomposé par les incertitudes de la modernité. La place des femmes dans le couple, la tentation de l'émigration vers l'Europe, les relations entre les générations, la cohabitation de plusieurs mondes au sein de la même concession et les appétences individuelles dans un secteur professionnel en pleine mutation sont autant de fils conducteurs qui traversent chacune de ses œuvres et concernent directement la question de la re-liaison individuelle dans un monde en crise.

La question de la place des traditions dans une société et du conflit qu'elles peuvent entretenir avec la modernité est au cœur des écrits de plusieurs auteurs. Ahmadou Kourouma, Mariama Bâ, Mohammed Mbougar Sarr, Ken Bugul nous proposent des parcours où les personnages effectuent des cheminements pluriels qui les conduisent tour à tour du rejet des traditions à leur acceptation, voire à leur embrassement passionnel. Le fonds commun qui est en jeu ici, c'est celui du rapport de chaque être à son propre passé, à ses préjugés et à ses remises en question individuelles.

Chez Emmanuel Dongala, nous nous intéresserons à la manière dont un groupe de femmes, des casseuses de pierre aux destins singuliers tous différents les uns des autres, parviennent cependant à s'unir pour faire valoir des revendications de justice sociale. En effet, à travers *Photo de groupe autour du fleuve*, nous suivrons les aventures de Méréana et de ses compagnes de lutte dans un pays en proie à des pesanteurs misogynes et patriarcales. Leur association de femmes témoigne cependant de la possibilité de recréer un lien social horizontal et juste à partir d'un petit groupe et, de là, en direction de la société entière. Dans *Johnny Chien méchant*, c'est le destin croisé d'un enfant soldat et d'une jeune fille victime des exactions commises par des milices hors de tout contrôle qui nous permettra de mettre en lumière les manifestations dégradantes d'un lien social conçu par opposition aux communautés dans lesquelles il est censé se constituer.

Parce que l'indifférence est insoutenable devant ces symptômes, ce travail de thèse se propose ainsi de formuler, à partir des textes littéraires, une réponse politique et collective aux phénomènes qui en sont les causes. Reconnaître la portée politique des expériences transmises par la littérature, relire nos comportements et modes d'action pour s'efforcer de les corriger et d'en imaginer de nouveaux, tels sont les objectifs assumés de ces recherches. En définitive, mettre en pratique des expériences *plus justes*, écologiquement et socialement, à partir de ce que nous enseigne la littérature, telle est la responsabilité qui incombe à celles et ceux qui prétendent à l'expertise en cette matière.

\*\*\*

Cette responsabilité découle aussi de l'impression d'impasse dans laquelle nous sommes aujourd'hui enfermés vis-à-vis de ces multiples crises contemporaines. D'écologique, la dévastation se fait sociale d'un seul mouvement. Les inégalités n'avaient jamais été aussi profondes depuis longtemps entre les plus riches et les plus pauvres, d'un pays à l'autre et en leur sein. Jamais il n'y a eu, dans l'Histoire, une telle conflagration entre enjeux environnementaux et enjeux sociaux. Pour la première fois, l'humanité semble avoir pris le contrôle du destin géologique de la planète, poussant la communauté scientifique à employer le terme d'Anthropocène pour qualifier l'ère de déstabilisation massive dans laquelle nous vivons<sup>30</sup>.

On ne peut radicalement distinguer les facteurs climatiques des facteurs politiques. Ce sont même essentiellement les critiques les plus acerbes de la notion qui le soulignent : en effet, quel est l'Homme dont il est question dans l'*Anthropo*-cène ? Tous les êtres humains vivant actuellement portent-ils la même responsabilité dans les dommages infligés à la planète au titre des activités « humaines » ? La situation contemporaine de dégradation avancée des écosystèmes et de menaces pesant lourdement sur les générations à venir est-elle due aussi bien aux paysans africains qui cultivent la terre de leurs mains, qu'aux industriels occidentaux qui n'ont guère de scrupules à relâcher dans l'atmosphère des gaz toujours plus nocifs ? La réponse est évidemment négative<sup>31</sup>. Philippe Descola attribue ainsi la responsabilité de notre entrée dans l'Anthropocène à « un mode de composition du monde que l'on a diversement appelé, selon les aspects du système que l'on souhaitait mettre en évidence : capitalisme industriel, révolution thermodynamique, technocène, modernité ou naturalisme<sup>32</sup> ». Ainsi, Rémi Beau et Catherine Larrère écrivent que

par sa définition même, l'Anthropocène semble se soustraire aux partages disciplinaires, et en particulier au grand partage entre les sciences de l'homme

---

<sup>30</sup> Au-delà des seules sciences dites « naturelles », c'est bien l'ensemble des champs de recherches qui se retrouvent convoqués, en vertu de l'immense « capacité déstabilisatrice » de l'Anthropocène : si les écosystèmes sont bouleversés, ils entraînent en retour de vastes remises en question de tous les équilibres sociaux et politiques que l'Histoire avait peu à peu instaurés, à commencer par les plus précaires.

<sup>31</sup> Des alternatives sémantiques ont été proposées au terme d'anthropocène, qui mettent chacun l'accent sur une cause différente à la situation de dévastation écologique : Capitalocène, Anglocène, voire Technocène, etc. Voir Bonneuil et Fressoz, 2013. *Op. cit.*, pour un inventaire assez précis de ces concepts.

<sup>32</sup> Voir sa contribution dans *Penser l'anthropocène...*, p. 25.

et les sciences de la nature. (...) C'est ainsi que se dessine le grand récit de la rencontre entre l'histoire sociale des hommes et l'histoire naturelle de la planète<sup>33</sup>.

Mais comment écrire le « récit » de cette « rencontre » ? Comment donner à lire ce qui semble nous dépasser d'une manière inédite ? Parmi les multiples aspects qui distinguent les mutations des siècles passées de celles qui nous concernent aujourd'hui<sup>34</sup>, celui du temps semble jouer un rôle majeur. Ce critère d'une temporalité accélérée et concentrée, permet, selon les mots de Philippe Descola<sup>35</sup>, de distinguer l'anthropisation — à savoir la modification d'origine humaine des écosystèmes — de l'anthropocène à strictement parler. Dans la mesure où les effets provoqués à l'échelle globale ont un impact direct sur les situations locales et où, par conséquent, les sociétés ne sont plus maîtresses des espaces qu'elles ont pu contrôler et dont elles ont géré l'agencement spatial et culturel, l'anthropocène « sonne bien le glas d'une conception moderne du monde et d'un modèle d'action collective qui, pendant deux siècles, ont associé une capacité d'explication à un pouvoir de transformation du réel d'une efficacité indéniable<sup>36</sup> ».

C'est aussi pour cela qu'Amitav Ghosh estime que l'Anthropocène et les changements climatiques engendrés sont irréprésentables dans la littérature romanesque. Selon lui en effet, cette nouvelle ère « représente un défi non seulement pour les arts et les humanités, (...) mais aussi à la culture contemporaine en général<sup>37</sup> ». En effet, le problème n'est pas tellement qu'il est difficile de représenter le changement climatique dans la fiction parce qu'il est difficile à concevoir dans la réalité ; c'est plutôt qu'il est difficile à apprécier dans la réalité, précisément parce qu'il viole les conditions de probabilité qui règnent dans la fiction. En d'autres termes, c'est parce que la fiction peine à s'en emparer qu'il devient difficile d'en parler dans le monde « réel ». C'est ce qui peut expliquer que certains personnages soient si paralysés devant les bouleversements auxquels ils assistent, comme s'ils étaient impossibles. De plus, L'anthropocentrisme du roman pose un problème d'échelle ; la narration dite réaliste se déroule habituellement à l'échelle humaine, qu'il s'agisse de la vie d'un individu, d'un groupe, étalée sur une ou plusieurs générations. Or l'Anthropocène nous confronte à des phénomènes qui sont exclus de la fiction :

---

<sup>33</sup> Beau et Larrère, 2018. *Op. cit.*, p. 8.

<sup>34</sup> D'un point de vue stratégique et géopolitique notamment, ce qui distingue les conflits passés de ceux que nous vivons à l'ère anthropocène, ce sont peut-être trois aspects : tout l'abord, l'aspect dynamique lié au processus de *raréfaction* des ressources, plutôt que l'état statique de *rareté* ; ce dynamisme est consécutif aux dégradations environnementales causées par l'anthropocène. Ensuite, l'aspect nécessairement pluriel et interdépendant de toutes ces crises qui ne peuvent se comprendre indépendamment les unes des autres. Enfin, c'est l'accélération connue par ces mutations environnementales — donc sociales — depuis les deux derniers siècles et ce qui en découle, à savoir les « effets cumulatifs qui forment un système à l'échelle globale », qui permettent de faire de l'Anthropocène une ère spécifique. Voir Valantin, Jean-Michel. 2017. *Géopolitique d'une planète dérégulée. Le choc de l'Anthropocène*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>35</sup> Voir sa contribution « Humain, trop humain? » dans l'ouvrage *Penser l'anthropocène...*, p. 19-35.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>37</sup> Ghosh, Amitav. 2016. *The great derangement: climate change and the unthinkable*. Chicago: University of Chicago Press, p. 9 : « the Anthropocene presents a challenge not only to the arts and humanities, but also to our commonsense understandings and beyond that to contemporary culture in general ». Traduction personnelle.

des phénomènes d'une ampleur planétaire, dont les connexions sont insaisissables du point de vue de l'humain seul, mais nécessaires et justifiées sur le plan scientifique<sup>38</sup>.

Ghosh distingue tout au long de son essai la fiction moderne ou « serious fiction » des autres genres littéraires que seraient le roman gothique, la science-fiction ou la *fantasy*. Il ne s'agit pas d'un jugement de valeur, mais bien du constat que l'anthropocène n'a rien à voir avec le conte<sup>39</sup>. Associer le changement climatique à des œuvres non réalistes reviendrait donc à décrédibiliser les efforts soutenus de la communauté scientifique et écologiste pour en faire accepter la réalité aux yeux des climato-sceptiques. Si l'argument est recevable, on peut toutefois se demander pourquoi Ghosh insiste tant sur ce risque alors qu'il a lui-même écrit de nombreuses œuvres de fiction faisant appel à un onirisme qui n'empêchait pas de prodiguer une critique historique et sociale des événements relatés. Ghosh semble ainsi négliger complètement la capacité des lecteurs à recevoir le texte de manière critique ; qui ne fait pas la distinction, aujourd'hui, entre une œuvre de pure fiction et une autre qui emploie ce registre pour exprimer, par métaphores, une autre réalité ? Cette attention aux sous-entendus, aux images, qui se traduit par la faculté de « lire entre les lignes », est pourtant le pilier sur lequel repose toute la critique de la réception littéraire. En se concentrant uniquement sur les questions qui se posent aux auteurs, Amitav Ghosh évacue donc de manière regrettable et injustifiée tout un pan — fondamental, politique, éthique — de la critique littéraire.

Il faut cependant saluer la contre-attaque ciblant John Updike, qui reprochait à *Cities of Salt* de Abdel Rahman Munif de ne pas accorder suffisamment de place à l'individu, au héros singulier, et de trop privilégier l'action collective de « men in the aggregate<sup>40</sup> ». Ghosh souligne à juste titre que de nombreux auteurs du panthéon littéraire international ont pourtant écrit en effet sur ces « men in the aggregate », pour en tirer estime et reconnaissance. La critique formulée par John Updike a cependant le mérite de mettre l'accent sur un changement de style (on pourrait même parler d'*ethos*) pris par la fiction contemporaine au tournant du siècle, au moment même où se produit cette Grande Accélération que caractérise l'Anthropocène. Ce que John Updike révèle, au travers de sa critique de la trop grande importance accordée à l'action collective, c'est que le roman contemporain de l'Anthropocène se replie de plus en plus sur la seule psyché individuelle. Or cette congruence entre le repli individualiste du roman et la Grande Accélération n'a rien d'une coïncidence fortuite : l'un est peut-être la cause de l'autre. Comme on l'a vu,

---

<sup>38</sup> Un autre aspect problématique pour représenter l'Anthropocène, c'est qu'il apparaît souvent sous la forme de phénomènes d'apparence invraisemblables, tant ils sont démesurés (tornades, cataclysmes, raz-de-marée...) ; or le roman réaliste sur l'alliance habile du probable et de l'imaginaire, ce qui exclut de fait l'invraisemblable. Ainsi, l'intrusion d'un cataclysme aux dimensions « anthropocéniques » dans un roman dit réaliste apparaîtrait comme une faute de style et de goût, introduisant le surnaturel dans un quotidien matériellement banal.

<sup>39</sup> Ghosh, 2016. *Op. cit.*, p. 72-73 : « it is precisely not an imagined "other" world apart from ours ; nor is it located in another "time" or another "dimension". By no means are the events of the era of global warming akin to the stuff of wonder tales; yet it is also true that in relation to what we think of as normal now, they are in many ways uncanny; and they have indeed opened a doorway into what we might call a "spirit world" – a universe dominated by nonhuman voices ».

<sup>40</sup> « Mr. Munif... appears to be... insufficiently Westernized to produce a narrative that feels much like what we call a novel. His voice is that of a campfire explainer [...]. There is almost none of that sense of individual moral adventure – of the evolving individual in varied and roughly equal battle with a world of circumstance – which since *Don Quixote* and *Robinson Crusoe* has distinguished the novel from the fable and the chronicle; *Cities of Salt* is concerned, instead, with men in the aggregate ». John Updike cite p. 76-77.

l'extension de l'ontologie naturaliste a conduit à scinder l'homme de la nature en lui faisant croire que cette dernière pouvait être appropriable et exploitable à merci<sup>41</sup>.

La fiction serait-elle ainsi condamnée à exclure la représentation de l'anthropocène, du fait du tour individualiste pris concomitamment à la Grande Transformation ? C'est ici que nous suivons Amitav Ghosh lorsqu'il déclare que la littérature romanesque a pourtant pour but et pour mission, si nous voulons éviter le désastre écologique et social collectif, de démystifier ces croyances. Il existe des modes de représentations distincts de la seule communication langagière. Comme le signale Eduardo Kohn, les formes qui nous entourent sont dotées de leur propre mode de communication, à l'instar des arbres ; le défi que doivent relever les humains serait de percevoir ces « discours » et de les interpréter. Ces nouveaux réseaux de communication pourraient dès alors s'avérer plus efficace pour représenter l'anthropocène ; ou plutôt, ce dernier pourrait bien se mettre à parler « à travers nous »<sup>42</sup>. Ce rejet du logocentrisme pourrait bien expliquer pourquoi les autres médias, comme la télévision, les films, les arts visuels, s'attellent au changement climatique bien plus que la littérature. En d'autres termes, il s'avère que si l'Anthropocène résiste autant à la fiction littéraire, c'est en raison de sa résistance au langage même ; il en découle que de nouvelles formes hybrides de lecture et d'écriture devront émerger, afin de correspondre pleinement à cette nouvelle ère<sup>43</sup>.

\*\*\*

*Il nous faut de nouveaux noms*. Cela n'est pas qu'un titre de roman<sup>44</sup>, c'est donc aussi tout un programme qui pourrait bien être celui de la fiction littéraire à l'ère Anthropocène. Mais avant de nommer les choses, encore faut-il les comprendre.

Pour caractériser institutionnellement le sentiment d'impasse qui nous étreint, il faudrait en réalité parler d'un déficit d'organisation à l'échelle internationale. Si le changement climatique a un impact direct sur les paysages, les rendant de plus en plus hostiles à la présence des humains, les comportements de ces derniers jouent toutefois un rôle crucial dans leur capacité aussi bien à atténuer les effets de ces catastrophes naturelles qu'à les aggraver. En témoigne une nouvelle fois le roman *Sahel ! Sanglante sécheresse* ; certes, la chaleur écrasante et l'absence de pluies impactent gravement les récoltes et amplifient le risque de famine. Mais cette dernière devient réalité à cause de complicités humaines, qui maintiennent de profondes inégalités de répartition des richesses et orchestrent la raréfaction des ressources par la spéculation, la corruption et le

---

<sup>41</sup> *The Great Derangement*, p. 80-81 : « at exactly the time when it has become clear that global warming is in every sense a collective predicament, humanity finds itself in the thrall of a dominant culture in which the idea of the collective has been exiled from politics, economics and literature alike. Inasmuch as contemporary fiction is caught in this thralldom, this is one of the most powerful ways in which global warming resists it ».

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 83 : « Could it be said, extending Kohn's argument, that this synchronicity confirms that the Anthropocene has become our interlocutor, that it is indeed thinking "through" us? Would it follow, then, on the analogy of Kohn's suggestion in relation to forests, that to think about the Anthropocene will be to think in images, that it will require a departure from our accustomed logocentrism ».

<sup>43</sup> Traduction libre des dernières lignes de la première partie, p. 84.

<sup>44</sup> Bulawayo, NoViolet. 2014. *Il nous faut de nouveaux noms*. Paris: Gallimard.

népotisme. Quand le jeune Boua, lycéen à la ville, retourne dans son village natal de Léa pour passer des vacances, il découvre une terre de désolation. La sécheresse frappe durement toute la région et plonge certains habitants dans la famine et le désespoir : les plus pauvres d'entre eux, c'est-à-dire ceux qui dépendent des réserves accumulées par les commerçants. Eux, à l'inverse, s'enrichissent durant la même période. Ces réserves contiennent autant les récoltes précédentes que les sacs de nourriture distribués par l'aide internationale et réquisitionnés par les autocrates locaux dans un système de corruption généralisée et inique... D'où les interrogations du jeune homme :

Ce qui étonnait ce dernier, c'était la passivité de ses oncles, de la population, devant cette situation insoutenable. Une certaine résignation, comme s'il n'y avait plus d'issue. Bien sûr, tout le pays était frappé par la sécheresse. Mais que devenaient, où avaient alors ces milliers de tonnes de céréales, ces millions de francs de dons qu'annonçaient, à longueur de journée, les radiodiffusions étrangères ? Pour qui l'aide internationale ? Le petit village de Léa l'ignorait. Et il se mourait. On était au début de la saison pluvieuse, mais la pluie, elle aussi, semblait bouger le bourg<sup>45</sup>...

Pour atténuer les effets dramatiques du changement climatique, c'est donc toute l'organisation sociale et économique de production des richesses qu'il faut revoir. Car le constat que fait Boua au sujet de son village natal pourrait être partagé par bien d'autres. Il implique que, quand ce système est en faillite, ce sont une nouvelle fois les plus pauvres qui en font les frais, au profit des plus puissants. Une mauvaise répartition des ressources, qu'il s'agisse de celles que produit une communauté ou de celles qui lui sont apportées de l'extérieur par « l'aide internationale », peut faire mourir un village de famine et de « passivité » face à ce qu'il tient pour inéluctable.

Toutefois, de même que la solastalgie ne conduit pas mécaniquement à l'impuissance, ces inégalités ne devraient pas être considérées comme inéluctables. Tout est question de choix politique entre acteurs. Déjà, dès 1946, Jacques Roumain publiait un roman au titre précurseur et au héros charismatique : dans *Gouverneurs de la rosée*, Manuel revient dans sa terre natale haïtienne après 15 ans d'absence et d'expériences dans les plantations de canne à sucre cubaines. Son apprentissage de la vie communautaire et du communisme le poussent à sensibiliser ses compatriotes aux nouvelles techniques d'irrigation, afin de réorganiser les *coumbites* et d'améliorer le partage des décisions internes. L'exaltation de la fierté nationale et l'appel à l'indépendance autour des productions de la terre sont au cœur de ce texte et en font un classique de la littérature haïtienne engagée, tout autant qu'un roman du terroir<sup>46</sup>.

Cette perspective rejoint celle d'un autre roman, publié quelques années plus tard par Ousmane Sembène. Dans *Ô pays, mon bon peuple !*, Oumar Faye, ancien tirailleur ayant servi et travaillé en France durant quatre ans, décide de rentrer dans sa Casamance natale en compagnie de sa jeune épouse blanche, Isabelle. Il construit sa maison à l'écart du village, puis se met en

---

<sup>45</sup> *Sahel ! Sanglante sécheresse*, p. 21.

<sup>46</sup> Kane, Coudy. 2010. *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du Sénégal*. Dakar: L'Harmattan.



tête de devenir cultivateur, lui qui est issu d'une famille de pêcheurs. Son objectif est de fonder une coopérative entre paysans, afin de se libérer du joug économique imposé par les colons et les grands cultivateurs. Cette entreprise suscite l'opposition des Blancs qui, non contents d'avoir voulu séduire sa femme et de lui reprocher ses prises de position anti-coloniales, finissent par décider sa perte.

Ces deux romans ont en commun de mettre en avant des figures de personnages révolutionnaires. Manuel et Oumar reviennent chez eux après une longue absence et portent ainsi un regard neuf sur des pratiques que les habitants ne peuvent appréhender de manière critique tant ils y sont habitués. La capacité des deux hommes à prendre cette distance constructive se mue alors en proposition politique, qui fait de la terre une richesse en elle-même, terre mère et terre patrie. Dans ces deux romans, la solution à la colonisation et à ses excès consiste en un projet social et politique qui fait de la négociation entre acteurs la base de toute entreprise économique : c'est en effet par la création d'une coopérative, donc par une forme de partage des terres et des richesses qu'elles produisent, que le lien entre habitants peut se reconstruire. Dans un contexte de colonisation politique, ces deux romans proposent donc d'autres manières de partager le pouvoir et les richesses de la terre pour réduire les inégalités et construire davantage de justice sociale.

La nouveauté mise en avant par ces romans, c'est que les défis que leurs personnages prétendent relever, qui sont bien ceux induits par l'Anthropocène, nécessitent d'être traités à des échelles différentes de celles que l'on connaissait jusqu'à présent : les États ne peuvent plus être les seuls en jeu dans ces équilibres d'intérêts, la géopolitique ne peut plus être la seule affaire des grandes puissances. C'est aussi aux communautés que reviennent le pouvoir et la capacité de mobilisation et d'organisation nécessaires pour remédier aux injustices sociales et environnementales. Or c'est précisément ce à quoi nous invitent les réflexions sur la *gouvernance*.

Ce concept s'impose aux États-Unis à la fin des années 1980, à la faveur du tournant pris dans l'économie et la politique vers davantage de flexibilité dans la répartition des tâches sociales et le désengagement progressif de l'État dans les politiques publiques<sup>47</sup>. Là aussi, il fallait « de nouveaux noms » pour qualifier un régime inédit de relations entre les partenaires publics et privés, la société civile et les différentes organisations qui prétendaient désormais jouer un rôle dans les décisions économiques et politiques<sup>48</sup>. La gouvernance est donc avant tout affaire de négociation.

Une interprétation particulière en a été faite pendant les années 1980 par la Banque mondiale et le Fonds Monétaire International. La recherche et l'imposition d'une « bonne

---

<sup>47</sup> Ce virage néolibéral nécessite une redéfinition du contrat qui liait les citoyens à l'entreprise, dans un premier temps ; la *gouvernance* en vient à désigner explicitement le jeu des relations de travail, car elle fut considérée comme « une réponse possible à ce qui a été défini comme une crise de la gouvernabilité. Selon cette thèse, le gouvernement traditionnel, avec sa hiérarchie, les lourdeurs et l'interventionnisme de ses appareils administratifs, n'était plus adapté à un environnement économique, social et culturel qui connaissait des transformations rapides ». *Ibid.*, p. 125-126.

<sup>48</sup> C'est ainsi que « la gouvernance s'inscrit dans la quête permanente du meilleur système politique. Pour la gouvernance, la décision, au lieu d'être la propriété et le pouvoir de quelqu'un (individu ou groupe), doit résulter d'une négociation permanente entre les acteurs sociaux, constitués en partenaires d'un vaste jeu, son terrain pouvant être une entreprise, un État, une organisation, un problème à résoudre ». *Ibid.*, p. 7.

gouvernance » (*good governance*) par les principaux acteurs du développement ont conduit à l'imposition de « trois commandements de l'orthodoxie ultralibérale : l'ouverture des frontières commerciales, la déréglementation des marchés du travail et la privatisation des services publics<sup>49</sup> ». Ces modes d'organisation économique et sociale ressemblent à ceux auxquels s'attaquent Manuel et Oumar, dans les romans cités *supra*, quoique de manière anticipée ; la colonisation conduisait déjà à une marchandisation dérégulée des terres et à l'épuisement des ressources qu'elle produit. Or cette *good governance* a conduit à un tel affaiblissement de l'Etat et des mécanismes de protection sociale que, loin de réduire les taux de pauvreté, elles ont renforcé la vulnérabilité des populations déjà fragiles. Le changement de lexique opéré par la Banque mondiale au tournant des années 2000 témoigne alors de la prise de conscience de ces échecs : en parlant désormais de *good enough governance*, la Banque fait, en quelque sorte, son *mea culpa* et acte l'abandon de cette orthodoxie ultralibérale dans les politiques de développement.

La gouvernance est donc un concept qui signale le retrait progressif de l'État hors des affaires politiques, au profit d'assemblages complexes où les acteurs non-souverains tels que les entreprises, les ONG et la société civile se répartissent les responsabilités dans la gestion des politiques publiques internationales et de développement. Pour que cette gouvernance fonctionne, il faut donc que ces acteurs aient la capacité d'être reliés pour travailler en bonne harmonie, indépendamment des pressions exercées par les États ou des appuis qu'ils peuvent proposer pour favoriser le processus.

Or le point commun à tous les phénomènes de violence et de radicalisation que nous avons décrits plus hauts, c'est précisément la déchirure du lien social qui permettait à ces sociétés de « se tenir » et de faire corps, de manière organique ou mécanique, grâce à la division du travail ou à la distribution des rôles symboliques au sein de la communauté<sup>50</sup>. La définition du lien social, les enjeux de sa conceptualisation philosophique et politique seront abordés tout au long de la thèse ; même s'il se distingue assez finement des concepts de cohésion et d'intégration sociale, tous partagent *a minima* le même souci des caractéristiques économiques et culturelles qui font lien au sein d'une société. La question de la perception individuelle est également fondamentale ; mais même si les indicateurs proposés dans diverses institutions<sup>51</sup> pour mesurer la cohésion ou le lien social ne sont pas exhaustifs et sont toujours soumis à discussion, en vertu de leur subjectivité, aucune société réellement soudée et « liée » ne témoignera d'un sentiment d'inquiétude quant aux menaces qui la traversent. Un jugement négatif sur la nature du lien qui relie les individus ne pourra être trompeur que dans une certaine mesure, irréductible au simple pessimisme des populations ; il est bien plutôt le signal et le symptôme qu'au fond, quelque chose ne va pas bien et a affaibli la qualité du lien social.

---

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

<sup>50</sup> Nous reviendrons sur cette question essentielle de la définition du « lien social » ; notons pour le moment qu'elle s'enracine dans les travaux de Durkheim (Durkheim, Émile. 1960. *De la Division du travail social*. 7<sup>e</sup> édition. Paris: Presses Universitaires de France) puis de Tönnies (Tönnies, Ferdinand. 2010. *Communauté et société*. Traduit par Sylvie Mesure et Niall Bond. Paris: Presses universitaires de France).

<sup>51</sup> L'un des plus élaborés est le Relational Capability Index, mis au point par Gaël Giraud et Cécile Renouard en 2012 et revu en 2015.

Nous en arrivons donc à la pointe du questionnement qui a initié notre enquête. Si, comme nous le constatons aujourd'hui, le monde fait face à de multiples manifestations de déliaison à toutes les niveaux — écologique, ontologique, sociale, politique —, et si la capacité d'apporter des réponses coordonnées à l'échelle internationale pour y répondre fait défaut en elle-même, à cause précisément de ces ruptures de liens, alors nous nous trouvons bien dans une impasse. Au moment même où le lien social serait plus que jamais nécessaire pour établir une réponse politique globale, garantie par une gouvernance efficiente, à ces crises écologiques et sociales multiples, voilà qu'il apparaît comme absent ou déchiré dans d'innombrables domaines.

Dans ce contexte, où puiser les ressources nécessaires à la réparation de ce lien ? Quelle serait une forme de gouvernance capable de *recréer du lien* dans le geste même où elle s'institue ? Et comment la littérature pourrait-elle y jouer un rôle, puisque c'est bien d'elle qu'il s'agit dans ce travail de thèse ?

La recherche en sociologie et politique contemporaines s'interroge à ce sujet depuis quelques années. Parmi ses propositions, l'une d'entre elle a retenu notre attention. Il s'agit du commun. Au pluriel ou au singulier, épithète ou substantif, ce terme fait aujourd'hui beaucoup parler de lui : nombreuses sont les publications, de tous horizons disciplinaires, épistémologiques ou politiques, qui le font apparaître dans leur titre ou au cœur de leur argumentation.

Cette abondance reflète la diversité des significations que peut recouvrir le terme. Le commun permet de mettre en évidence que ce qui fonde l'existence d'une communauté, c'est bien l'existence de liens de réciprocité et d'échanges entre les personnes qui la constituent<sup>52</sup>.

La relation à la propriété est également fondamentale. Le Code Justinien est, dès le VI<sup>ème</sup> siècle, un traité de droit latin qui distingue les *res communes*, choses qui n'appartiennent à personne parce que de caractère inappropriable, et les *res nullius*, choses qui n'appartiennent à personne mais qui pourraient faire l'objet d'une appropriation par un individu quelconque<sup>53</sup>. Ce qui entraîne l'impossibilité pour un tiers de s'approprier une *res communis*, c'est ou bien le fait qu'elle soit renouvelable à l'infini, ou bien le fait qu'elle ne puisse être capturée : l'atmosphère, par exemple, appartient bien à cette dernière catégorie. La catégorie de « bien commun » a ainsi été récemment remise au goût du jour dans les traités de droit pour désigner toutes ces choses qui nous entourent et, malgré leur inappropriabilité, se retrouvent aujourd'hui gravement menacées: la qualité de l'air que nous respirons et la faune des océans sont deux exemples de ces « biens

---

<sup>52</sup> Ainsi, « On en tirera ici cette conséquence que le terme de « commun » est particulièrement apte à désigner le principe politique d'une *co-obligation* pour tous ceux qui sont engagés dans une même *activité*. [...] Nous parlerons d'*agir commun* pour désigner le fait que des hommes s'engagent ensemble dans une même tâche et produisent, en agissant ainsi, des normes morales et juridiques qui règlent leur action. Au sens strict, le principe politique du commun s'énoncera donc en ces termes : « Il n'y a d'obligation qu'entre ceux qui participent à une même activité ou à une même tâche ». Il exclut par conséquent que l'obligation trouve son fondement dans une appartenance qui serait donnée indépendamment de l'activité ». Dardot, Pierre et Christian Laval. 2015. *Commun : essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: la Découverte, p. 23.

<sup>53</sup> Cette distinction s'effectue dans le livre des *Institutes*, publié en français dans : Justinien. *Corps du droit civil*, traduit en français par MM. Béranger fils, Berthelot, Hulot et Tissot. Metz Paris: Behmer et Lamort Rondonneau (1803).

communs » que le lexique du droit cherche à analyser de près pour répondre aux enjeux climatiques contemporains.

C'est dans cette veine qu'il faut retracer une tradition politique qui nous conduit à la dimension concrète du commun comme « activité ». Comme l'écrivent Dardot et Laval,

C'est seulement l'activité pratique des hommes qui peut rendre des choses communes, de même que c'est seulement cette activité pratique qui peut produire un nouveau sujet collectif, bien loi qu'un tel sujet puisse préexister à cette activité au titre de titulaire de droits<sup>54</sup>.

Le droit n'est donc pas le premier garant de la construction d'un sujet collectif. Ainsi, la tradition juridique est insuffisante, à elle seule, pour épuiser la fine pointe de la définition du « commun ». Ce dernier ne peut se réduire à l'approche matérialiste qui fait des « biens communs », au pluriel, l'alpha et l'omega de la recherche sur le commun.

Cette approche par le droit et la politique nous renvoie à la forme plurielle des « communs ». Ces derniers désignent des modes de structuration élaborés par des communautés pour assurer la préservation d'une ressource. Ils ont été étudiés et remis au goût du jour par la politologue américaine Elinor Ostrom, récipiendaire pour ses recherches du prix des sciences économiques de la Banque de Suède en 2009. Dans la *Gouvernance des biens communs*, la politologue brosse un tableau synthétique des caractéristiques communes de ces formes d'organisation économique et sociale, à partir d'exemples observés sur le terrain à l'époque contemporaine et aux siècles passés, des villages de montagne suisses aux territoires japonais en passant par des systèmes de gestion des ressources naturelles en Afrique sub-saharienne<sup>55</sup>. Elle en conclut que les communs se caractérisent par trois instances : une communauté ; une ressource, autour de laquelle se constitue la communauté et qu'elle se donne pour mission de perpétuer ; un ensemble de règles que se donne cette communauté à elle-même pour garantir le bon usage de cette ressource. Comme le souligne Ostrom, les communs ne naissent pas explicitement ; ils sont observables, dès lors qu'un système caractérisé par l'interaction de ces trois instances se constitue d'un même geste. En d'autres termes, ces dernières sont intimement reliées les unes aux autres. La communauté, en particulier, n'existe en tant que communauté qu'à partir du moment où elle se donne ces règles au cours de processus de délibération codifiés par ses membres.

Depuis les travaux d'Ostrom, nombreux sont ceux qui soulignent l'efficacité des communs pour garantir la préservation des ressources naturelles, matérielles ou immatérielles que gèrent les communautés. Celles-ci peuvent être de taille plus ou moins modeste. Si les formes traditionnelles de commun étudiés par Ostrom étaient établies à l'échelle d'un village, les travaux récents sur les communs de l'information, comme les communs numériques que constituent les plateformes Wikipédia ou OpenStreetMap, nous font radicalement basculer au niveau du monde

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>55</sup> Ostrom, Elinor. 2010. *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*. édité par L. Baechler. Bruxelles [Paris]: De Boeck.

entier. Toutefois, tous ces communs ont pour tâche de préserver une ressource, qu'il s'agisse d'un code informatique, d'une connaissance scientifique ou de la faune halieutique d'un étang.

A ce titre, les communs pourraient jouer un rôle fondamental pour atténuer la crise écologique que nous connaissons. Comme on vient de le voir, ils associent l'objectif de protection d'une ressource extérieure, qui fait partie de leur environnement (immédiat ou lointain), à l'exigence d'associer étroitement l'ensemble des parties prenantes. En d'autres termes, les communs permettent de revitaliser le lien social à partir de règles de gouvernance que les communautés se donnent à elles-mêmes.

\*\*\*

Nous pouvons à présent énoncer la problématique qui guidera l'ensemble de notre travail. Si les multiples crises de déliaison appellent une réponse coordonnée et une nouvelle gouvernance qui tienne ensemble les impératifs de justice écologique et sociale, et si les communs semblent être qualifiés pour incarner cette forme de gouvernance, alors *comment créer du commun pour changer en profondeur nos manières de faire société ?* Dans cette tâche aux dimensions politique et philosophique, pourrait-on faire appel à une activité qui les englobe et les ressaisit dans une direction inédite, à savoir la transition écologique vers des manières soutenables d'être de d'agir ?

La perception individuelle de ce qui permet à une société d'être reliée est difficile à percevoir si l'on ne regarde que des indicateurs socio-économiques prétendument objectifs (tels que le taux de croissance, de PIB, d'emploi, d'alphabétisation, d'accès aux services de base, de participation à la vie politique, etc.). Les efforts accomplis pour inventer d'autres modèles d'enquêtes, qui laissent une large place aux indications qualitatives et modèrent les données quantitatives, sont également frustrants dans la mesure où il reposent sur des moyennes, non sur la perception d'individus précisément identifiables. En revanche, la création littéraire est un acte qui ménage par définition toute sa place à l'expression d'une subjectivité particulière : celle de l'auteur bien sûr, mais aussi celle des personnages qui interagissent et proposent des manières de faire société à l'échelle du récit. A l'autre bout de la chaîne, pour ce que l'on pourrait appeler la réception du texte littéraire, l'acte de lecture en lui-même fait également appel à un exercice critique qui, on le verra, selon différents degrés de liberté et d'autonomie, engage intimement la sensibilité de la personne qui s'y emploie.

Ces états de déliaison du monde, qu'ils se manifestent sous leur forme environnementale, géopolitique, sociale ou culturelle, représentent un défi pour l'activité littéraire. Ils en constituent la matière intradiégétique<sup>56</sup>, aussi bien que la texture extradiégétique : le délitement du lien social est l'objet aussi bien de la représentation littéraire, au cœur de l'intrigue, que d'un travail visant à le réparer, dans le geste même où le texte s'écrit, grâce à la production d'une communauté de

---

<sup>56</sup> Genette, Gérard. *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

partage autour de l'objet littéraire<sup>57</sup>. L'enjeu de notre travail est ainsi de mettre en lumière ces deux aspects de la mise en scène du lien social dans un certain corpus textuel : à l'échelle du récit, comment le geste littéraire le représente, l'interprète ou le traduit ; à l'échelle de la lecture, qu'est-ce que ces choix esthétiques et narratologiques engagent quant à la communauté qui reçoit ces textes ? En d'autres termes, dans ce qu'elle dit ainsi que dans la manière dont elle le dit, la littérature a-t-elle quelque chose à voir avec ces communs qui pourraient d'avérer si nécessaire à l'ère Anthropocène ?

## HYPOTHÈSE DE TRAVAIL

Au vu des lignes qui précèdent, nous voyons donc que l'œuvre littéraire, loin de vivre en vase clos, séparée du reste du monde, dans la fiction d'un « art pour l'art » qui exigerait sa coupure radicale d'avec une quelconque forme de réalité, exige, au contraire, de vivre pleinement son insertion et ses capacités politiques *dans* le monde. Dès lors, reprenant les constats effectués au tout début de notre introduction sur la situation du monde à l'époque Anthropocène, nous faisons l'hypothèse que les déliaisons qui surviennent à l'échelle mondiale ne pourront trouver de réponse uniquement dans le vocabulaire, les méthodes et pratiques issues du monde « dominant », occidental et impérialiste. Ce dernier est tenu pour responsable des ravages économiques et environnementaux qui brisent le lien social dans les pays dits des Suds. Les réponses apportées doivent ainsi pouvoir émerger de ces sociétés non-occidentales, qui ont elles-mêmes longuement été les victimes d'un système ne leur laissant aucune capacité d'expression ni d'action autonome (du moins sur la scène économique et géopolitique internationale<sup>58</sup>). Or les littératures dites postcoloniales, qui intègrent un vaste corpus critique et fictionnel, se situent pleinement dans le questionnement et la réinvention de modes de vie plus durables. La représentation des interactions entre les êtres humains et non-humains fait l'objet de stratégies discursives et a commencé d'être étudiée par la critique depuis quelques années, mais la recherche est loin d'avoir été épuisée.

Dans le champ académique littéraire, l'écocritique, discipline ayant émergé et pris son essor en Amérique du Nord à partir des années 1990<sup>59</sup>, peut se définir comme « l'étude du rapport entre la littérature et l'environnement naturel », selon les termes de Cheryll Glotfelty, l'éditrice de l'une des premières anthologies littéraires qui se revendiquent comme écocritiques<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> En ce qui concerne la littérature française contemporaine, on pourra se reporter à Gefen, Alexandre. 2017. *Réparer le monde : la littérature française face au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions Corti.

<sup>58</sup> Les stratégies de résistance à l'impérialisme économique et politique ont, au contraire, été nombreuses dans le champ culturel : pensons bien sûr aux phénomènes littéraire de la Négritude, du panafricanisme, mais aussi du panasiatisme, qui s'est traduit au-delà du strict champ artistique pour gagner la philosophie chinoise d'inspiration confucéenne. Voir sur ce point Brisson, Thomas. *Décentrer l'Occident : les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens et la critique de la modernité*. Paris: La Découverte, 2018.

<sup>59</sup> Voir la synthèse proposée dans BLANC Nathalie, CHARTIER Denis et PUGHE Thomas, « Littérature & Écologie. Vers une éco-poétique », *Écologie & politique*, n° 36, 2008, p.17-28.

<sup>60</sup> GLOTFELTY Cheryll et FROMM (dir.), *The ecocriticism reader*, University of Georgia Press, Athènes & Londres, 1996.

Depuis lors, les manuels et recueils d'articles se sont succédé, mais la plupart ont pour particularité d'avoir été produits sur le continent nord-américain. Plus préoccupant encore, les anthologies publiées ne proposent quasiment que des textes anglophones ou issus d'auteurs américains ou canadiens, sans être spécifiquement des ouvrages de littérature américaine ; pourquoi cette absence retentissante de textes en langue non-anglophone ? Y a-t-il réellement lieu de considérer que seuls les auteurs de langue anglaise se sont véritablement préoccupés d'écrire des textes littéraires où l'environnement tient une place centrale, ou bien cela traduit-il une forme d'indifférence envers les œuvres non-anglophones ? Pire, serait-ce une manière d'approuver ce que sous-entendent certains auteurs<sup>61</sup> pour lesquels la préservation de l'environnement n'est qu'un luxe des pays développés, les autres nations étant trop préoccupées à subvenir à leurs besoins matériels immédiats pour se soucier de la durabilité des modes d'exploitation des écosystèmes dont ils dépendent pourtant<sup>62</sup> ?

C'est pour répondre à ce problème que Rob Nixon professeur sud-africain<sup>63</sup>, a exploré les manifestations de ce qu'il nomme un « environnementalisme des pauvres<sup>64</sup> » dans la littérature. Il s'efforce ainsi de démontrer, à travers des exemples littéraires variés (romans, mémoires, autobiographies, poèmes et essais), que la préservation de l'environnement n'est pas l'apanage des seuls Occidentaux mais bien une réelle préoccupation pour de nombreux habitants du « Sud ». Indra Sinha, Ken Saro-Wiwa, Wangari Maathai sont ainsi ces figures d'intellectuels et d'hommes et de femmes d'action ayant défendu la cause environnementale à la fois dans leur vie et leurs œuvres.

Cependant, si l'ouvrage de Rob Nixon répare l'injustice et le mépris infligés à ces auteurs du Sud par les premiers artisans de l'écocritique, il soulève des questions méthodologiques auxquelles aucune réponse n'a encore été fournie dans le champ littéraire. En particulier, si la prise en considération des littératures anglophones permet d'étendre le corpus initialement restreint au seul continent américain, il laisse dans l'ombre une importante production de langue française, notamment en Afrique, dans les Caraïbes et en Europe<sup>65</sup>.

Les travaux menés par Stephanie Posthumus en particulier visent à combler ce manque à travers l'étude de corpus écocritiques francophones. La chercheuse étudie des corpus issus de la littérature française et francophone des deux derniers siècles pour exhumer l'inspiration écologique qui les sous-tend<sup>66</sup>. L'axe de recherches « EcoLitt », porté par l'Université d'Angers, s'est spécifiquement dédié aux recherches en écocritique dans la littérature française et

---

<sup>61</sup> Pour une illustration de cette thèse, voir notamment Ferney, Alice. 2014. *Le Règne du vivant*. Arles: Actes Sud.

<sup>62</sup> Voir GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALIER Joan, *Varieties of Environmentalism. Essays North and South*, Earthscan, London, 1997.

<sup>63</sup> Citons Ramachandra Guha, Juan Martinez-Alier William Cronon, Giovanna Di Chiro.

<sup>64</sup> Nixon, R. 2011. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

<sup>65</sup> Citons néanmoins cet article de la Revue électronique en ligne « Mots pluriels », daté de 1999: <http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1199index.html>

<sup>66</sup> Voir Posthumus, Stéphanie. *French écocritique: reading contemporary French theory and fiction ecologically*. 2017, et Finch-Race, Daniel A., et Stéphanie Posthumus, eds. *French ecocriticism: from the early modern period to the twenty-first century*. Peter Lang edition, 2017.

internationale, en particulier autour des travaux de Rachel Hermetet, Bertrand Guest et Nathalie Prince, dirigeant plusieurs thèses sur le sujet<sup>67</sup>. Sans prétendre à l'exhaustivité, mentionnons également les travaux de plusieurs chercheurs au sein du département des « Langues, Littératures, Arts et cultures des suds » de l'Université Montpellier 3, et le groupe de recherches « ZoneZadir » qui, réunissant professeurs et jeunes chercheurs français à l'initiative de Xavier Garnier et bien d'autres, se rencontrent régulièrement autour de journées d'études aux thèmes écocritiques<sup>68</sup>. L'existence d'un « genre écologique » est donc de plus en plus questionnée dans la littérature africaine et latino-américaine (à la suite des travaux de Lawrence Buell et Jonathan Bate<sup>69</sup> concernant la poésie).

Notre recherche s'inscrit donc dans la continuité de ceux qui cherchent à réconcilier, en quelque sorte, ce courant de l'écocritique en plein développement avec un autre mouvement, celui des études postcoloniales. Des chercheurs américains ont déjà produit une certaine bibliographie inhérente à ce sujet, comme par exemple Elisabeth Deloughrey, Helen Tiffin et Graham Huggan, avec deux ouvrages majeurs sur la question<sup>70</sup>. Cependant, s'ils ont le mérite de replacer la question écologique dans une perspective postcoloniale, ils cantonnent cette dernière à des analyses d'ordre essentiellement esthétique et thématique, en particulier sur la question du « non-humain ». La dimension fondamentalement politique et militante de ces littératures (par ailleurs non-francophones) est peu mise en avant, ce qui semble regrettable et trompeur au vu des positions adoptées par les théoriciens du postcolonialisme.

Dès les premiers écrits des théoriciens se revendiquant résolument postcoloniaux<sup>71</sup>, puis dans les textes de la pensée décoloniale en Amérique du Sud, une large place a été consacrée au problème épistémologique; comment (ré)inventer une critique littéraire prenant pour objets les œuvres des écrivains des Suds, qui ne reproduise pas le schéma d'interprétation classique hérité de la pensée moderne, à savoir une opposition radicale entre ce qui relèverait des créations humaines, la « culture », et ce qui appartiendrait au contraire au domaine des choses préexistantes à l'humain, la « nature » ? Cette distinction, aujourd'hui remise en cause par le

---

<sup>67</sup> Voir la thèse d'Anaïs Boulard, soutenue en 2016 et intitulée « Un monde à habiter: imaginaire de la crise environnementale dans les fictions de l'Anthropocène ».

<sup>68</sup> Les premières journées « Habiter les lieux » se sont tenues en juillet 2018 au château du Tertre, les secondes « Survivre, revivre dans les lieux traumatisés » à Montpellier.

<sup>69</sup> *The environmental imagination*, 1995; *Romantic Ecology*, 1991 et *The Song of the Earth*, 2000.

<sup>70</sup> Notamment à la suite de HUGGAN Graham et Helen TIFFIN, *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, London, Routledge, 2010; DELOUGHREY Elizabeth & George HANDLEY (dir.), *Postcolonial Ecologies. Literatures of the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Voir aussi, plus spécifiquement sur la littérature des Caraïbes, DELOUGHREY Elizabeth, Renée GOSSON et George HANDLEY, "Introduction", *Caribbean Literature and the environment: between nature and culture*, Elizabeth DELOUGHREY, Renée GOSSON et George HANDLEY (dir.), Charlottesville, University of Virginia Press, 2005.

<sup>71</sup> Pour des raisons de place, nous n'entrons pas dans les détails concernant la naissance et l'institutionnalisation de ce courant critique; on pourra cependant se reporter par exemple au recueil édité par Neil Lazarus, *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, trad. de l'anglais par Marianne Groulez, Christophe Jaquet et Héléne Quiniou (*The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*), Éditions Amsterdam, Paris, 2006 (2004); ainsi qu'à la mise au point consultable en ligne de Djemaa Maazouzi, « Postcolonial(isme) », dans Anthony Glinoe et Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius*, URL : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/54-postcolonialisme>, page consultée le 15 mai 2017.



tournant ontologique de l'anthropologie post-structuraliste, notamment grâce aux travaux fondateurs de Philippe Descola, demeure cependant en vigueur dans de nombreux travaux critiques qui, en reproduisant ce schéma d'analyse issu de l'Occident sur tous les textes, maintiennent un impérialisme épistémique dans le champ de la recherche. Cette situation, dénoncée par exemple par les précurseurs Edward Saïd<sup>72</sup> et Homi Bhabha<sup>73</sup>, devrait au contraire nous interdire de continuer d'appliquer à la littérature africaine des filtres d'analyse tirés d'une interprétation du monde occidental-centrée, qui suppose que l'être humain est ontologiquement distinct de la nature qui l'environne, pour nous conduire vers une déconstruction des critères d'analyse eux-mêmes<sup>74</sup>.

Dans le cadre précis de notre recherche, c'est donc l'expression-même de « ressources naturelles », s'agissant des ressources tirées de la nature qui doit être questionnée. Doit-elle ensuite exclure tous les autres types de ressources ? En dernière analyse, c'est tout le processus de l'analyse écocritique des textes qui pourrait s'en trouver réévalué ; on voit bien que dans le cas de la littérature postcoloniale et décoloniale, les catégories héritées des études nord-américaines, qui établissent une coupure fondamentale entre la nature ou son image — son idole — la plus remarquable, la *wilderness*, et l'être humain, considéré comme envahisseur nuisible, ne sont pas applicables à l'analyse des schèmes de pensée et d'explication du monde.

C'est précisément parce qu'elle permet ce renouvellement fécond des modes de rapport au monde que la littérature « des Suds » nous apparaît comme une possible solution à l'impasse métaphysique dans laquelle s'est engagé l'aspiration occidentale au consumérisme. C'est cette dernière qui est responsable de la ruine des écosystèmes, des ravages économiques et environnementaux qui brisent le lien social dans les pays des Suds. Dans notre effort pour faire émerger de nouvelles dynamiques et de nouveaux liens entre les êtres et les choses, les littératures issues de mondes en crise pourraient bien nous apporter des réponses que les sociétés occidentales ne parviennent pas encore à imaginer.

La littérature a un impact moral et politique. La philosophe américaine Martha Nussbaum, après avoir longuement travaillé avec Amartya Sen sur la notion de justice à l'aune des capacités, s'est tournée vers le champ littérature et artistique. Elle explore, dans ses ouvrages, la manière dont le travail littéraire est un champ d'expérimentation pour l'exercice démocratique.

---

<sup>72</sup> Dans l'ouvrage de référence *L'orientalisme*, puis dans *Culture et impérialisme* par exemple.

<sup>73</sup> Essentiellement dans *The Location of Culture* et *Nation and narration*.

<sup>74</sup> Depuis Derrida et sa défense d'un déconstructivisme post-structuraliste, le champ littéraire s'affirme également comme espace de déconstruction des relations de savoirs et de pouvoir, dans la lignée des travaux de Michel Foucault. Selon lui, si l'on admet que l'histoire et la culture forgent le sous-bassement dans lequel s'inscrivent les textes et qu'elles conditionnent également l'étude des structures sous-jacentes, alors l'étude de ces textes ne peut pas se passer de l'étude de tout le système de savoir qui l'a produit. De nombreux critiques insistent aujourd'hui sur la filiation entre ce post-structuralisme et le postcolonialisme.

Dans *Poetic Justice*<sup>75</sup>, Nussbaum relit plusieurs classiques de la littérature anglo-saxonne (comme ceux de Charles Dickens ou Henry James) en s'interrogeant sur ce que ces romans nous apprennent de la vie politique. En particulier, elle montre comment les lecteurs, confrontés au destin et aux choix des personnages, sont eux-mêmes amenés à faire œuvre d'empathie à leur égard. La littérature est donc politique, ainsi que philosophique ; mais plutôt que de parler simplement du « contenu » des romans — ce qui reviendrait à ne considérer que la « morale de l'histoire » —, Martha Nussbaum s'intéresse au style et à ce qui rend un texte proprement littéraire, le distinguant ainsi du texte philosophique en tant que tel :

How should we write, what words should one select, what forms and structures and organization, if one is pursuing understanding? (Which is to say, if one is, in that sens, a philosopher?) Sometimes this is taken to be a trivial and uninteresting question. I shall claim that it is not. Style itself makes its claim, expresses its own sense of what matters. Literary form is not separable from philosophical content, but is, itself, a part of content — an integral part, then, of the search for and the statement of truth<sup>76</sup>.

Cette recherche de la « vérité » qui se fait jour dans le texte littéraire ne dépend donc pas simplement d'une argumentation rationnelle et logique. Elle passe aussi par un travail au corps sur le style et l'agencement esthétique du texte. Ainsi, l'un des enjeux de notre thèse sera d'explorer la manière dont ces configurations esthétiques ont une portée politique, au regard des sujets et des questionnements qui sont les nôtres et que le début de cette introduction a contribué à mettre en lumière : comment agir face au changement climatique et à tout ce qui « délie » une société ?

## CORPUS

L'objectif qui est le nôtre pourrait faire l'objet de plusieurs thèses en soi, s'il n'était bordé en deux directions, géographique et temporelle. Afin de resserrer notre analyse sur la période contemporaine, nous avons fait le choix de n'étudier que des textes postérieurs aux indépendances africaines des années 1960, nous plongeant ainsi dans des univers romanesques où la question de la construction d'une nation indépendante est le plus souvent au cœur de l'intrigue, entraînant ainsi de nombreux questionnements et critiques sur la gestion des ressources dites « nationales », qu'elles soient naturelles (forêts, eaux, minerais) ou immatérielles (comme la culture, les traditions, la langue, etc.).

Les œuvres que nous avons choisies pour notre corpus ont pour point commun de prendre en compte cette question du lien social, à toutes les échelles. L'étude de leurs stratégies discursives et narratives nous permettra de contester et d'enrichir certains aspects des définitions

---

<sup>75</sup> Voir Nussbaum, Martha Craven. Traduit (de l'anglais *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Beacon Press, 1995) par Solange Chavel, *Climats*, 2015. L'étude plus précise de ses travaux sera l'objet du chapitre 8 de cette thèse.

<sup>76</sup> Dans Nussbaum, Martha Craven. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford university press, 1990, p. 3.

issues de la littérature sociologiques que nous aborderons au fil de l'eau. Certains auteurs ont pour particularité d'aborder cette question dans plusieurs de leurs œuvres, au long d'un cheminement dynamique ; il s'agit d'imprégnations. Pour d'autres, elle intervient de manière plus ponctuelle, lors de traversées, offrant un contre-point intéressant aux discours dominants fournis par les premiers.

## MOUVEMENTS DE LA THÈSE

La thèse se déroule en trois grandes parties, chacune étant précédée d'une introduction détaillée. Le plan qui suit vise à donner les grandes orientations de notre travail, puisqu'un repérage plus précis sera ensuite effectué au sein de chaque partie.

La première s'intéresse aux différentes formes de déliaison qui se manifestent à toutes les échelles de la vie sociale et individuelle. Nombreuses sont les œuvres et variées sont les stratégies employées pour donner à lire ces déliaisons que nous avons identifiées comme étant responsables des crises plurielles de notre monde. Les développements qui précèdent sur la justice environnementale et la répartition de la dette écologique mettent en exergue l'absence de consensus international sur ces questions. Cela renforce la défiance de certaines communautés vis-à-vis de leurs dirigeants et du système en général pour répondre à cette crise du lien ; celle-ci s'en trouve alors renforcée.

Dans le chapitre 1, les liens ont été rompus, dans ce mouvement de l'Histoire, entre ceux-là précisément qui faisaient pourtant face aux mêmes ennemis. *La Saison de l'ombre* nous introduit aux trahisons justifiées par l'avidité et l'appât du pouvoir ; les victimes de la Traite négrière sont bien sûr les esclaves emportés par-delà les océans, les « Transbordés » qui sombrent dans l'Atlantique, mais aussi tous ces êtres rendus ignobles de par leur convoitise et la primauté donnée à leur intérêt personnel sur les solidarités collectives. Les liens intercommunautaires se brisent, entraînant dans leur chute l'espoir que les descendants de ces victimes parviennent à se reconstruire collectivement. *La Suite africaine* de Léonora Miano nous donne ainsi à voir la manière dont le lien intime à l'Histoire a été brisé, entraînant dans sa chute l'aventure de toute une communauté.

Les chapitres 2 et 3 mettront l'accent sur de multiples autres épi-phénomènes qui permettent de qualifier notre monde de délié. Nous verrons que ces déliaisons prennent parfois des apparences trompeuses ; ainsi, certaines pratiques se présentent comme re-liantes, alors qu'elles ne font que masquer ou encourager des déchirures sociales très radicales. Ces dernières peuvent alors concerner la société dans un sens qui s'élargit significativement pour désigner toute forme d'appartenance à un monde commun — ou plutôt, puisqu'il s'agit de déliaison, à un monde en train de se fragiliser. L'expression de solastalgie employée *supra* trouvera alors à s'exprimer dans la manière dont certains paysages évoluent de manière dramatique vers toujours plus d'hostilité envers les humains qui les habitent, alors qu'ils devraient au contraire représenter

des supports et des garants de liaison entre ces humains. C'est lorsque l'environnement, qui doit normalement assurer le premier des liens des hommes sur leurs terres, se dégrade peu à peu, que la déliaison s'amplifie et semble irrémédiable.

Pour tenter de surmonter ce paradoxe et répondre à ces déliaisons, la deuxième partie tentera d'explorer les causes originelles à ce dont ces déliaisons sont les symptômes. Si la première partie s'intéressait aux traumatismes individuels et à leurs conséquences à l'échelle collective, les chapitres suivants prendront le parti critique inverse : où loger ces brisures initiales, si ce n'est pas chez les individus ?

Les chapitres 4 et 5 nous plongeront dans l'Afrique du Sud de l'Apartheid. C'est à cette occasion que nous déborderons légèrement du cadre temporel assigné à notre corpus. Ce décalage nous a paru justifié par la centralité des thèmes abordés dans les œuvres d'Alan Paton et Athol Fugard. Ils permettent d'éclairer les racines économiques et institutionnelles de ce système racial, qui faisait de l'exploitation des corps et des terres le moteur d'une accumulation de richesses à la répartition profondément inégale.

Le chapitre 6 questionnera ensuite les termes employés pour qualifier ces situations de déliaison. Une fois que ses causes auront été davantage mises en lumière dans les chapitres qui précèdent, celui-là pourra inviter à porter un regard décentré sur les problématiques rencontrées dans les pays principalement victimes de la déliaison sociale. Les concepts de développement, de pauvreté et de vulnérabilité seront ainsi examinés à la lumière de ce qu'en disent les textes littéraires romanesques. En confrontant le vocabulaire issu de la littérature sociologique classique à ces derniers, nous pourrons pointer les aspects qui tendent à faire se reproduire ces manifestations de la déliaison au lieu de les réparer.

Dès lors que l'instance du langage aura été perçue dans sa complicité à entretenir la déliaison, des ébauches de réponse pourront survenir. La troisième partie s'intéressera aux manières dont la littérature fictionnelle peut, à son tour, recréer du lien lorsqu'il a été déchiré ; comment fait-elle du commun, contre ces déliaisons ?

Le chapitre 7 conviera à l'extension du domaine du lien social en direction de tout ce qui n'est pas foncièrement humain, ou à tout le moins de ce qui se distingue de l'humain *vivant*. Un détour par des textes originaires du grand nord canadien et des plaines chiliennes nous permettra d'ébaucher une politique et une poétique du *commun*, dans ce que ces œuvres partagent tant du point de vue de leurs images que de leurs manières d'agir *sur* et *avec* les lecteurs.

Le chapitre 8 s'appuiera sur les travaux de Martha Nussbaum pour explorer plus avant cette dimension participative, qui fait de la littérature une expérience éthique essentielle pour la construction d'un projet social et collectif *désirable*. A partir d'une lecture détaillée de la structure d'un roman de Zakes Mda, nous verrons comment la littérature retrouve une fonction performative indispensable pour établir des réseaux de communication et d'émancipation cruciales à l'ère Anthropocène.

Cet espoir de recréation d'un tissu social est également exploré au chapitre 9 à travers l'œuvre de Felwine Sarr, qui appelle à la construction d'un « en-commun » à travers une « politique relationnelle ». Si cette thèse a été déclinée de manière théorique dans plusieurs de ses essais, elle est cependant appliquée dans quelques écrits de fiction. Nous verrons ainsi comment se construit une « poétique de la relation », interprétation récente du Tout-Monde d'Edouard Glissant<sup>77</sup>, dans un versant stylistique et narratif auquel contribuent beaucoup ses réflexions issues des sciences politiques et économiques. La manière dont ces dernières peuvent informer le tissu romanesque sera analysée également pour les œuvres de Zakes Mda et Léonora Miano de nouveau, tous trois ayant pour point commun — mais selon des modalités différentes — de montrer que toute poétique est également profondément politique.

---

<sup>77</sup> Pour un sujet comme le nôtre, il peut paraître incontournable de faire place aux écrits d'Edouard Glissant et à sa conception de la « relation », qu'elle se décline sous l'angle d'une politique ou d'une poétique. Il nous semble que de nombreuses parentés peuvent être tissées entre cet auteur et ceux que nous avons choisi de mobiliser dans notre corpus. Notre choix, partiel et partial, de mettre plus particulièrement en avant des œuvres de fiction d'origine subsaharienne explique d'une part le retrait des écrits de Glissant. Celui-ci est justifié, d'autre part, par l'hypothèse que le concept de « relationalité » en est très proche, et qu'il mérité à ce titre des analyses dédiées.

# PREMIÈRE PARTIE

## Expériences de la déliaison



*Initiation en pays kabiye. Togo, région de Kara, décembre 2015.*

Le lien social désigne l'ensemble des relations sociales qui permettent aux individus de faire société et de se maintenir en tant que telle<sup>78</sup>. Tiré du latin *ligare*, qui signifie « lier », « relier », un lien est, au sens propre, ce qui permet d'établir un rapport d'ordre physique ; la fonction du lien est « d'assembler deux éléments matériels antérieurement séparés, n'ayant pas de connexion, de contact effectif d'ordre naturel<sup>79</sup> ». C'est le résultat d'une volonté consciente de l'agent, non le fruit du hasard. L'analyse du lien social se situe donc en priorité à une échelle micro-sociale et s'intéresse aux relations que tissent des individus entre eux<sup>80</sup>, au sein des sphères constituées par la famille, les amis, le monde professionnel ou, plus largement, l'État<sup>81</sup>. Ainsi, le « lien social » s'entend essentiellement de manière synchronique, pour désigner la capacité d'une société à voir ses membres être « reliés » à une époque donnée. Or afin d'éclairer les expériences de la déliaison que nous avons mises en évidence dans l'Introduction générale, la dimension diachronique du « lien », négligée dans ces définitions, devrait être prise en compte.

En effet, ce lien ne passe pas uniquement par la filiation directe, mais surtout par la transmission d'une chaîne de connaissances, de savoirs, de pratiques spirituelles et de valeurs éthiques qui tissent une communauté donnée. Dans l'Afrique subsaharienne précoloniale, plusieurs personnages sont chargés d'assurer le partage de ces traditions : griots, maîtres spirituels, parents et ancêtres, à travers des pratiques d'apprentissage direct des adultes vers les enfants, mais aussi en de nombreuses occasions de la vie quotidienne qui peuvent être source de sagesse et de savoirs. Notre propos ici est de comprendre comment cette chaîne de transmission qui fonde la cohésion d'une communauté a pu être menacée dans l'Histoire, voire brisée, et comment les textes littéraires se font la trace et l'écho de ces ruptures mémorielles. À rebours de l'idéalisation dont peuvent témoigner certains écrits, soupçonnés de complaisance envers des épisodes de l'histoire du continent africain, en particulier à l'époque coloniale<sup>82</sup>, qui peuvent entretenir une vision exotique de l'Afrique et comme figée dans ses traditions culturelles, nous chercherons à montrer que le thème de la déliaison intervient plus fréquemment que celui de la défense de liens parfois martyrisés et mis en danger au cours des siècles. C'est en commençant par s'intéresser aux expériences d'absence de lien social, ou encore à ses manifestations

---

<sup>78</sup> Paugam, Serge. 2018. *Le Lien social*. Paris : Presses Universitaires de France.

<sup>79</sup> Bouvier, Pierre. 2005. *Le Lien social*. Paris: Gallimard.

<sup>80</sup> Ainsi Paugam (2018) distingue-t-il quatre niveaux où se forment les liens sociaux : le premier est celui des liens de filiation (entre parents et enfants), puis vient le « lien de participation élective » (entre conjoints ou amis que l'on choisit), le « lien de participation organique » (constitué par les relations entre collègues, au travail) et enfin le « lien de citoyenneté » (qui regroupe les membres d'une même entité politique).

<sup>81</sup> En ce sens, elle se distingue de la cohésion sociale qui, lorsqu'elle se traduit par l'anglais *social cohesion*, réfère aux relations tissées à l'échelle macrosociale. Voir Friedkin, Noah E. 2004. « Social Cohesion ». *Annual Review of Sociology* 30:409-25, et Oxoby, Robert. 2009. « Understanding social inclusion, social cohesion, and social capital ». *International Journal of Social Economics* 36:1133-52.

<sup>82</sup> Comme en témoigne la polémique autour de la réception du roman *L'Enfant noir*, publié par le Guinéen Camara Laye en 1953, qui fut l'objet de vives critiques de la part de ses compatriotes africains. Ces derniers lui reprochent d'occulter les drames infligés par les colons et de donner une représentation idyllique de la vie africaine traditionnelle. Mongo Béti est ainsi l'un des plus virulents: « n'a-t-il donc rien vu d'autre qu'une Afrique paisible, belle, maternelle ? Est-il possible que pas une seule fois, Laye n'ait pas été témoin d'une seule petite exaction de l'administration coloniale ? » (cité dans Steemers, Vivan. 2012. « 1. L'Enfant noir : le parrainage des « nègres blancs » de droite ». *Le (néo)colonialisme littéraire*, Paris: Karthala, p. 81).

négatives, que l'on pourra contribuer à élaborer une définition positive de ce dernier, à partir des représentations qui en sont données dans les œuvres littéraires.

Pour mieux comprendre ces représentations d'un « lien social » à travers les siècles, en particulier lorsqu'il est menacé d'être rompu ou déjà déchiré, nous avons choisi de nous pencher dans le premier chapitre sur le roman publié par Léonora Miano en 2009, *Les Aubes écarlates*<sup>83</sup>, dont le sous-titre est « *Sankofa Cry* ». Cette œuvre est le deuxième opus de la trilogie *Suite africaine*, composée également de *L'Intérieur de la nuit*<sup>84</sup> et de *Contours du jour qui vient*<sup>85</sup>, bien que ce dernier roman ait été publié avant celui qui nous intéresse<sup>86</sup>. Au cours de ces trois ouvrages, nous suivons le parcours d'Epa et Ayané, témoins et victimes chacun à leur manière d'un drame atroce qui constitue l'étoffe du premier tome de la trilogie<sup>87</sup>.

Après avoir présenté brièvement l'intrigue de ces romans, nous étudierons donc plus en détail les stratégies narratives mises en œuvre dans *Les Aubes écarlates*, et en particulier l'alternance des chapitres et des instances énonciatives qui les caractérisent, pour montrer qu'elles mettent en lumière une certaine conception du lien social qui repose sur la transmission d'une mémoire entre générations. Or les épisodes de la Traite négrière, du commerce triangulaire et de l'exploitation massive des peuples africains sur leur propre sol et sur d'autres continents brisèrent ces liens, condamnant des millions d'Africains à une mort sur des terres inconnues et à un oubli de la part de leurs sœurs et frères restés en Afrique. Cette rupture de la transmission mémorielle ne fut cependant pas la seule. Le roman de Léonora Miano avance l'idée que la vraie tragédie de la Traite ne repose pas tant dans l'événement lui-même que dans ses conséquences, et en particulier dans l'oubli dont font preuve les « Afrodescendants » vis-à-vis de leurs ancêtres martyrisés. L'absence de sépulture, de « tombeau », qu'il soit physique ou spirituel, conduit à la rupture des liens entre les générations et à la reproduction des tragédies ; cette faute originelle est la cause de leur récurrence et de leur fréquence tragiques à l'époque contemporaine. Dès lors, le roman permet de questionner les réponses apportées par les Africains à ces drames : le recours à la communauté internationale et les demandes de réparations qui lui sont adressées pour payer le prix de la dette due à la Traite permettront-ils vraiment de guérir les blessures du passé ?

Puisque le lien social a été brisé par la Traite et par l'absence de commémoration, ruinant ainsi la continuité diachronique de la mémoire, c'est la possibilité même de l'existence d'un *commun* et d'un lien synchronique au sein des sociétés qui s'effondre. Parler d'un monde *délié*

---

<sup>83</sup> Miano, Léonora. 2009. *Les Aubes écarlates*. Paris: Plon.

<sup>84</sup> Miano, Léonora. 2006. *L'Intérieur de la nuit*. Paris: Pocket.

<sup>85</sup> Miano, Léonora. 2008. *Contours du jour qui vient*. Paris: Pocket.

<sup>86</sup> Nous avons délibérément pris le parti de commencer notre analyse par le deuxième volet de cette suite de trois romans qui, bien qu'ils constituent une fresque cohérente, peuvent néanmoins se lire indépendamment les uns des autres.

<sup>87</sup> Pour notre propos, il nous a semblé ainsi plus pertinent de nous concentrer tout d'abord sur *Les Aubes écarlates*, qui est celui, parmi les trois, qui accorde le plus d'attention dans sa structure générale et dans les moindres détails stylistiques à l'intrication de l'intrigue romanesque avec les événements de la Traite négrière. Nous analyserons plus spécifiquement le drame qui s'est noué dans le premier volet et qui est à la source de toute la *Suite africaine*. Nous nous pencherons alors sur *L'Intérieur de la nuit*, puis sur *La Saison de l'ombre*, roman publié en 2013 qui revient sur certains des épisodes au cœur de l'intrigue de la *Suite africaine*.



dans la littérature, c'est donc commencer par envisager l'hypothèse que cette dernière puisse se faire l'écho des processus de déliaison qui ont marqué l'Histoire et plongé les sociétés contemporaines dans l'aporie d'un monde divisé car héritier de fêlures anciennes et profondes.

Le deuxième chapitre nous confrontera à d'autres formes d'expérience de la déliaison qui ont également à voir avec un certain rapport à l'Histoire. Nous verrons en effet qu'au nom d'idéologies politiques ou religieuses, ou encore de normes sociales bouleversées par l'intrusion coloniale, des propositions ont été avancées pour refaire du lien social là où il avait été déchiré ; or, loin d'être véritablement *reliantes*, ces expériences masquent en réalité des formes de déliaison bien plus radicales que celles qu'elles prétendent résoudre. Autrement dit, il s'agira de comprendre comment ces pratiques reproduisent ou initient des ruptures au sein du corps social tout en prétendant faire l'inverse. Ces phénomènes nous permettront ainsi d'entendre dans quels contextes, fictionnels, le « lien » social ne se comprend que dans son versant étymologiquement *entravant*, aux dépens des vertus émancipatrices dont il est porteur par ailleurs.

Nous reviendrons pour cela sur les discours et les proclamations d'Isilo et de ses frères, une bande de tyrans sanguinaires qui, toujours dans la *Suite africaine* de Léonora Miano, prétendent recomposer l'unité du Mboasu à partir de ses racines historiques. Fondée sur la terreur et alimentée par la haine, l'union qu'ils obtiennent n'est qu'un artifice masquant les causes réelles de la déliaison à l'œuvre dans le pays.

Une autre manière d'organiser la déliaison en affirmant faire le contraire pourra être perçue dans plusieurs romans majoritairement issus de la littérature francophone d'Afrique de l'Ouest qui mettent en scène la confrontation entre les interprétations de la « tradition » et celles de la « modernité ». Le rôle et la place que tiennent les femmes dans les sociétés nous servira d'exemple-phare, à la lumière duquel nous pourrions étudier les contradictions engendrées par ces rivalités engendrées par les rites et attisées par l'Histoire.

Nous nous plongerons enfin dans le phénomène du djihadisme à travers l'étude de *Terre ceinte*. Dans ce roman, Mohamed Mbougar Sarr invite ses lecteurs à assister à la lente capture d'une ville fictive, Kalep, par une armée de fanatiques dévoués à la cause islamiste. Dans la descente aux enfers de ses habitants, c'est la possibilité même d'une révolte et d'une insoumission à ces dogmes oppressants qui apparaît comme étant la seule issue de libération face à l'obscurantisme.

Dans le troisième chapitre, nous envisagerons ces expériences de la déliaison à l'aune de la relation entretenue avec le territoire. Un corpus plus large d'œuvres francophones et anglophones de l'ensemble du continent africain nous confrontera à des problématiques contemporaines rencontrées dans diverses formes de paysage et d'espace en pleine mutation.

L'expansion démographique du continent africain conduit ainsi à une extension urbaine prononcée et rapide ; lorsqu'elle n'est pas contrôlée ni gérée par la puissance publique, elle peut ainsi occasionner de profonds bouleversements dans les équilibres sociaux et les liens qui unissaient jusqu'alors les sociétés. À travers les romans d'Ondjaki, NoViolet Bulawayo et Azza

Filali, nous verrons comment les villes d'Afrique subsaharienne et maghrébine sont confrontées à une hausse criante des inégalités qui fragilise encore davantage des populations déjà vulnérables. Ces trois romans ont en commun d'avoir été publiés récemment et de donner à lire, grâce à la fiction, ces évolutions spatiales aux lourds impacts sur le lien social. Nous aborderons donc ces œuvres uniquement pour ce qu'elles nous disent des dynamiques urbaines en cours, sous le mode de *traversées* plutôt brèves plutôt qu'à l'aide d'analyses de détail menées tout au long de l'intrigue.

Cette expérience de la déliaison sera ensuite abordée sous l'angle des migrations et du dilemme que peuvent rencontrer les personnages face à des conflits de territoire qui les dépassent. Le roman de l'écrivain somalien Nuruddin Farah, *Maps*, nous permettra d'envisager la question de la guerre de l'Ogaden, qui s'est déroulée entre l'Éthiopie et la Somalie à partir de 1977, comme révélatrice des tensions existentielles qui traversent un jeune homme clivé entre deux identités nationales. La rupture du lien social survient alors que la relation au territoire est médiée par des enjeux *géopolitiques* qui engagent des communautés, indépendamment des relations *affectives* qui unissent les personnages entre eux.

Dans ce contexte, le numérique et ses outils introduisent des éléments de complexité qui viennent brouiller les frontières, déjà ténues, qui séparent le monde « réel » du monde fictif. À travers l'exemple d'un autre roman de Mohammed Mbougar Sarr, *De purs hommes*, nous verrons comment la médiatisation qu'offre un certain réseau social et la diffusion, grâce à la vidéo, d'une scène de lynchage particulièrement choquante viennent bouleverser la vie d'un jeune homme ainsi que son rapport à la société. Le numérique apparaît ainsi comme un territoire virtuel qui renouvelle singulièrement la relation que l'on peut avoir avec le monde.

Enfin, cette altération du lien entretenu avec le paysage se fera plus forte et plus visible à mesure que ce dernier est en proie à des bouleversements qui dépassent les humains non plus seulement en tant que communautés, mais en tant qu'espèce singulière. À mesure que le changement climatique se fait plus virulent, les territoires qui abritent normalement nos relations humaines se transforment en ennemis. Nous verrons ainsi comment les territoires en viennent ainsi à être le support d'expériences de déliaison auxquelles la fiction attribue un rôle parfois symbolique, parfois symptomatique, de phénomènes *sociaux* plus profonds<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Lesquels seront l'objet de la deuxième partie de la thèse.

# Chapitre 1. La chaîne brisée de l'Histoire

## Aux origines de la brisure du lien : le gouffre de l'Atlantique dans la *Suite africaine* de Léonora Miano

### ***La trilogie Suite africaine ou le trauma initial***

Cette trilogie publiée par l'autrice camerounaise de 2005 à 2009 nous plonge dans les remous d'un pays d'Afrique subsaharienne imaginaire, le Mboasu, déchiré par la guerre civile. Des bandes de *rebelles* — le terme apparaît toujours en italiques — venus d'un Etat voisin, le Yénépasi, déchirent le pays, en revendiquant la région sud du Mboasu au nom de la parenté identitaire qui unit les peuples des deux côtés de la frontière. L'Etat est par ailleurs en déliquescence, aux mains d'élites corrompues qui se soucient davantage de maintenir leurs privilèges que d'assurer l'intérêt général, et les institutions ne sont plus capables de garantir ni l'ordre, ni la sécurité, ni le fonctionnement des services de base à la population. C'est dans ce contexte que se déroule le premier roman de la trilogie, *L'Intérieur de la nuit*. Il nous entraîne dans le petit village traditionnel d'Eku, situé en pleine brousse, terre d'origine de l'héroïne Ayané qui, parce que née d'un père ayant choisi d'épouser la femme qu'il aimait plutôt que de se marier au village, a toujours été considérée comme la « fille de l'étrangère ». Alors qu'elle y revient des années plus tard, après un long séjour en Occident, pour revoir les siens, elle est témoin d'un drame atroce. Une bande de *rebelles*, qui prétendent réconcilier les Africains avec leur passé, emploient la force pour s'emparer du village et leur imposer une cérémonie prétendument traditionnelle pour retrouver l'esprit de sacré et de spiritualité qui veille en eux. Ces miliciens terroristes capturent un garçonnet, Eyia, le sacrifient, lui coupent les membres et, comble ultime de l'horreur, obligent les villageois à « communier » par la chair de l'enfant et à en manger chacun une part, dans un simulacre d'eucharistie qui ne reproduit en rien le message évangélique. Puis ils reprennent la route, enlevant avec eux neuf autres garçons.

Le roman *Les Aubes écarlates* se déroule à la suite de cette tragédie. Ayané travaille désormais dans un orphelinat créé par sa tante Wengisané et son amie européenne Aïda, situé

dans la capitale du Mboasu, Sombé, et nommé « La Colombe<sup>89</sup> ». Un adolescent vient tout juste d'y être recueilli: il s'agit d'Epa, le grand frère d'Eyia. Le jeune homme avait commencé par suivre volontairement les rebelles, par bravade et par fierté d'être reconnu à sa juste valeur, mais il avait rapidement déchanté en voyant les outrages commis et surtout en assistant à la mort d'Eyia. Dans ce deuxième roman, c'est donc son histoire qui nous est relatée, pour que soit connu des lecteurs le cheminement qui l'a conduit de l'admiration envers les rebelles jusqu'au dégoût et à la haine. Ce faisant, toute une galerie de personnages font ou refont leur apparition au fil des pages ; certains événements présents en filigrane dans le premier ouvrage sont développés, en particulier l'histoire d'Eso, jeune homme défiguré par une balafre en plein visage, qui a été lui-même enlevé alors qu'il n'était qu'un enfant pour être intégré de force dans les rangs des rebelles. Epupa, amie d'Ayané, réapparaît sous les traits d'une jeune femme devenue folle, qui se promène nue dans les rues malgré sa grossesse — qu'elle ignore visiblement — et qui a pour particularité de gagner en importance au long des chapitres : elle tient le rôle principal du tout dernier, dans la mesure où elle parvient à prophétiser le destin de chacun des personnages et à expliciter les liens qu'ils devraient entretenir avec les victimes de la Traite négrière dans le passé, les « transbordés ».

L'intérêt qui est le nôtre pour *Les Aubes écarlates* tient à la manière dont Léonora Miano y repense à nouveaux frais la question de l'héritage douloureux, subi par les Afro-descendants, de la Traite négrière, et la manière dont ce fardeau pèse sur les choix qu'ils font eux-mêmes dans leurs relations les uns avec les autres. La destruction du lien social à travers les siècles abolit toute possibilité de réconciliation pour les Africains contemporains et enferme ces derniers dans un cycle infernal fait de rejet et de mépris de l'autre. C'est ainsi que « la haine du frère » conduit à « la haine de soi<sup>90</sup> » et interdit tout accès à l'apaisement intérieur, condition pourtant nécessaire pour mener une réconciliation à plus grande échelle qui soit gage de paix et de sécurité pour les peuples. C'est donc ce malaise spirituel et la conscience que le rapport avec les traditions du passé se situe dans un registre inapproprié qui sont au cœur de nos analyses.

Dans un premier temps, nous verrons comment l'ensemble des romans composant cette trilogie s'articulent autour d'un traumatisme initial, le sacrifice d'Eyia. Nous verrons ensuite comment cette expérience initiatique renforce les déliaisons inter-personnelles, notamment celle de l'héroïne Ayané vis-à-vis du reste de la communauté villageoise.

---

<sup>89</sup> Le troisième roman de la trilogie, *Contours du jour qui vient*, bien que publié avant *Les Aubes écarlates*, peut se lire indépendamment des deux autres. Il relate le destin de Musango, petite fille recueillie à l'orphelinat « La Colombe » et brièvement évoquée dans le deuxième roman. Elle s'adresse à sa mère, avec laquelle elle a été chassée du domicile parental à la suite de la mort de son père mais qui l'a ensuite abandonnée alors qu'elle était toute petite. Livrée à elle-même dans les rues de Sombé, elle relate la vie qu'elle y mène et les rencontres qu'elle y fait, en particulier dans les milieux des églises évangéliques qui se répandent partout dans le pays et entretiennent des cérémonies occultes et étranges aux yeux de l'enfant. Bien que le roman pose des questions qui ne sont pas sans rapport avec le lien social et le commun, il apparaît toutefois quelque peu en décalage vis-à-vis des autres volets de la trilogie et nous a semblé s'écarter des thèmes qui guident ces derniers. C'est la raison pour laquelle cette œuvre sera moins mobilisée dans notre travail, qui se concentrera davantage sur *L'Intérieur de la nuit* et surtout sur *Les Aubes écarlates*.

<sup>90</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 13.

## 1. LE SACRIFICE D'EYIA : L'EXPÉRIENCE TRAUMATIQUE INITIALE

L'événement fondamental qui tient lieu de péché originel dans cette trilogie est le sacrifice commis par les *rebelles* sur le jeune Eyia. À cet égard, il assure la fonction d'un épisode traumatisant et *de facto* initiatique pour l'ensemble des personnages l'ayant subi, assurant la cohésion de la communauté dans ce partage de douleurs et d'humiliations. C'est à partir de cet événement que va se nouer un destin collectif pour le village aussi bien qu'individuel, pour Ayané.

### a) *Revoir, revivre. Synesthésie et traumatisme environnemental*

Rappelons brièvement les circonstances dans lesquelles il se déroule. Le premier chapitre des *Aubes écarlates* revient, dès les premières pages, sur cet événement au cœur de l'intrigue du roman précédent. Le récit est livré à travers le regard d'Ayané qui, en observant le jeune Epa, recueilli à l'orphelinat La Colombe, se souvient de la nuit tragique :

Une nuit, peu après qu'on avait enterré sa mère, les combattants massés alentour s'étaient présentés aux villageois. Prônant le retour à un âge d'or précolonial, la restauration de liens anciens entre les peuples de cette région du Continent, ils s'étaient longuement adressés aux Ekus. Au milieu de la nuit, à l'heure où les honnêtes gens ne s'aventuraient pas au-dehors, laissant mages et esprits prendre possession du monde, les *rebelles* avaient sacrifié un enfant du village. Par cet acte, ils avaient immolé l'avenir sur l'autel d'un passé dont la trace s'était perdue<sup>91</sup>.

Le sacrifice en tant que tel n'est que brièvement évoqué. Le texte ne reprend pas les détails scabreux des mutilations infligées au corps de l'enfant, auxquelles *L'Intérieur de la nuit* consacrait de longues lignes à plusieurs reprises, dans une douloureuse antienne. On voit donc que l'intérêt principal du narrateur ne se situe pas dans le rappel à strictement parler de l'épisode ; ce qui importe, ce n'est pas tant son déroulé que la charge symbolique dont il était porteur pour les personnages. Les quelques mots qui décrivent le sacrifice sont particulièrement lapidaires dans ce passage. C'est seulement après un long paragraphe d'introspection, au cours duquel Ayané met en parallèle cet épisode tragique avec la « chose obscure [qui] rongait l'âme du Continent<sup>92</sup> » et qu'elle juge responsable de ce crime atroce, que le narrateur revient sur la description du corps d'Eyia :

Ayané soupira, reportant son attention sur le jeune alité. Ce n'était pas lui qui effacerait la nuit d'Éku. Au contraire. Ces événements étaient gravés sur son visage. En le regardant, elle les revivait, entendait les chants comminatoires des combattants, lorsqu'ils avaient fondu sur le village. Ayané se revoyait encore, courant vers la place du village, après le départ des agresseurs. À leur arrivée, elle était assise sur les branches d'un arbre, dont elle n'avait osé descendre que longtemps plus tard. Quand elle s'y était enfin décidée, le cri déchirant d'un enfant l'avait rivée au sol, l'empêchant de voir ce qu'il se passait. Sur la place,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>92</sup> *Loc. cit.*

elle n'avait trouvé que des cadavres. Le corps fendu, démembré et décapité d'un petit garçon, lui avait indiqué d'où émanait le hurlement qui lui avait glacé le sang. Cette vision l'avait ébranlée. Elle avait tenté de savoir ce qui était arrivé exactement. En vain. Chacun des membres de la communauté s'était détourné, refusant de lui répondre<sup>93</sup>.

La focalisation interne met l'accent sur le regard d'Ayané. Le champ lexical de la perception visuelle imprègne tout l'extrait, qu'il s'agisse du regard attentif posé par la jeune femme sur le corps étendu d'Epa, de la manière dont elle se « revoyait encore » à son arrivée au village, de la « vision » qui fut la sienne lorsqu'elle descendit de l'arbre où elle s'était cachée. La vue et la vie sont intimement liées, puis qu'en « le regardant, elle les revivait », ces événements terribles. La vue la replonge dans l'épisode atroce, dont l'aboutissement est donné à la toute fin du paragraphe, accroissant le suspense et la brutalité de la chute. Or l'objet qui concentre toute l'horreur de la scène, le corps du petit garçon sacrifié, n'est finalement pas défini en premier lieu comme ce qui choque le plus Ayané. Dans la phrase « le corps fendu, démembré et décapité d'un petit garçon lui avait indiqué d'où émanait le hurlement qui lui avait glacé le sang », on aurait pu s'attendre à ce que le groupe nominal qui est le sujet effectif du verbe soit en réalité placé en position de complément d'objet direct, dans une tournure indiquant qu'Ayané aurait vu le cadavre et en aurait été choquée. Au contraire, dans sa position de sujet verbal, il passe presque au second rang et contribue plutôt à mettre en relief le « hurlement » qui traumatise Ayané. Ce n'est qu'ensuite que la « vision » provoque effectivement le choc. Or entre « glacé le sang » et « ébranlé », l'effet de gradation est inversé : la première expression implique une violence bien plus forte que la seconde. On voit donc que dans le style même avec lequel l'épisode est décrit à travers le regard de la jeune femme, les attentes du lecteur sont déjouées au moyen de ruptures dans la manière dont on présente l'événement et le choc qu'il lui inflige. Le paroxysme de la scène est déplacé de la vision du cadavre vers le hurlement sinistre.

Ce cri est celui que pousse le petit garçon au moment où Esa, un des hommes du village, est forcé par Isilo de le mutiler en lui prélevant ses parties génitales. La scène est décrite dans le premier roman, avec une insistance toute particulière sur ce hurlement et l'effroi qu'il suscite. C'est précisément à ce moment que les villageois prennent conscience que quelque chose vient de basculer, et que leur vie ne sera plus jamais la même :

Le petit poussa un cri aigu, qui devait s'imprimer à jamais dans la mémoire de chacun. Le hurlement envahit la nuit, grimpa par-delà les collines, sembla atteindre la cime des arbres, et chaque villageois le reçut en plein cœur. De là où elle se trouvait, Ayané sentit son sang se glacer. Elle avait rampé jusqu'au jardin de sa mère, derrière la maison de ses parents, en se demandant où s'enfuir. Au bout d'un moment, elle se trouverait fatalement à découvert. En entendant ce hurlement à la fois guttural et perçant, elle sut qu'elle ne pourrait aller plus loin<sup>94</sup>.

C'est tout l'environnement, aussi bien géographique qu'humain, qui reçoit ce cri. La « mémoire » des hommes, « la nuit » et le paysage, « collines » et « arbres », en sont durablement

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>94</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 119.

imprégnés. Comme en témoigne la personnification à l'œuvre à travers les verbes à l'actif « envahit » et « grimpa », le hurlement est doté d'une vie propre. Métaphoriquement, comme une flèche lancée « en plein cœur », il frappe les habitants au-delà de la seule perception sensorielle et auditive. Or cela brise l'élan d'Ayané : si la fin de cet extrait invite à se représenter la jeune femme en train de chercher à fuir, en se cachant d'une maison à une autre, les derniers mots laissent songer que cette fuite n'est pas uniquement spatiale. Au contraire, le fait d'avoir indirectement été témoin de la scène fait qu'elle « ne pourrait aller plus loin » et qu'au cours de sa vie, jamais la « mémoire » de cet épisode ne s'effacera. Le dépassement et l'oubli ne pourront jamais avoir lieu, confirmant la portée traumatique de l'événement. Tout autre bruit paraît désormais insignifiant, voire inexistant :

Elle n'entendait vraiment rien dans cette nuit qui bruissait à l'accoutumée de toutes sortes de grincements, craquements et sifflements. Les êtres se taisaient parfois, mais les choses ne savaient rien du silence. Un instant, elle songea que peut-être ce cri l'avait rendue sourde. Qu'elle ne pouvait évidemment plus rien entendre, après avoir entendu cela. Comment ne pas chercher à en connaître la provenance et la destination ? Ce cri n'avait pas surgi sans raison. Ce n'était pas par hasard non plus qu'il avait cédé la place à ce silence, à cette abolition de la vie<sup>95</sup>.

Les êtres et les choses se sont tus, dans une absence totale de sons, surnaturelle, qui pousse Ayané à se croire définitivement « sourde ». Sur la nature vivante et animée pèse un silence de plomb qui conduit à « l'abolition de la vie ». Le paysage intérieur, traumatisé, d'Ayané et des villageois, se duplique donc dans l'environnement lui-même, personnifié, comme s'il avait été choqué par la violence du cri. C'est donc toute la communauté des vivants et des non-vivants qui semble ainsi reliée par le vécu du drame, manifesté symboliquement par l'épanchement du cri dans toute la nature environnante.

Lorsqu'Ayané comprend finalement d'où est venu ce cri, en découvrant le corps de l'enfant, peu importe son nom. Sa seule identité sera désormais d'avoir été l'origine de ce hurlement :

Elle ne savait pas qui était cet enfant, mais son nom importait peu. Il était ce hurlement qu'elle entendrait indéfiniment. Ce cri qui ferait de toutes les sonorités de son existence un pathétique bruit de fond. Elle eut un haut-le-cœur<sup>96</sup>.

Tous les autres sons de sa vie seront donc ordonnés à ce cri originel, d'une ampleur infinie. Il remplace tout, y compris le nom du petit garçon. La focalisation interne est cependant porteuse d'une ambiguïté ; le conditionnel présent, qui permet de désigner ici un événement futur dans le passé de la narration, peut toutefois être le résultat de deux points de vue différents. Ou bien il s'agit de la conscience d'Ayané directement, qui s'attend lucidement à être poursuivie toute sa vie durant par le cri. Le pressentiment de ces souffrances à venir provoque alors légitimement la réaction physique de rejet qu'est le « haut-le-cœur ». Ou bien, il peut s'agir d'un narrateur omniscient qui, dans une position de surplomb, impose une vision de long-terme

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 127.

capable de se projeter vers l'avenir d'Ayané. Ce faisant, cette focalisation enferme la jeune femme dans l'impression d'un destin qu'elle ne pourra jamais contrôler et qui lui échappera toujours, précisément à cause de cette scène au rôle désormais initiatique pour chacun des personnages en ayant été le témoin impuissant. À la fin du roman, une autre référence confirme l'enfouissement irrémédiable du cri dans la chair d'Ayané : « Dans le cœur d'Ayané, il ne pouvait y avoir de lumière. Il n'y avait toujours que ce cri, ce corps mutilé<sup>97</sup> ». L'expression restrictive et l'emploi redoublé du déictique, accompagné de l'adverbe « toujours » martèlent l'omniprésence intime, maximale, de ce drame, sa matérialité presque, dans le quotidien de la jeune femme. De ce point de vue, elle se retrouve liée à cet événement, dont le souvenir est inscrit dans sa chair par la remémoration du cri ; on voit donc que cette chaîne nouée au destin des personnages se manifeste aussi bien à l'échelle globale de la narration que des tournures stylistiques de détail. L'événement traumatisant pour Ayané, lié à un lieu précis (le village) et auxquels participent tous les êtres humains et non-humains présents lors de cette scène, sera donc initiatique et marquera à vif le destin de ce personnage au cours des trois romans de la *Suite africaine*.

Le cri continue en effet sa course et pénètre tout, humains et paysages, avant de finir par s'épuiser. Mais ce parcours est distinct du précédent :

Le cri avait fini par s'éteindre, après avoir rebondi de longues minutes durant sur les flancs des collines. Il avait heurté les mottes de terre qui l'avaient envoyé dinguer très haut sur la paroi noire du ciel, lequel l'avait finalement rejeté sur la terre, afin qu'il mourût dans un gémissement sur les lèvres de l'enfant qui s'évanouit<sup>98</sup>.

Il semble désormais être à la merci du paysage, qui le rejette de part et d'autre, comme s'il s'agissait d'un objet maudit dont plus rien, ni personne, ne voulait. La succession des participes « rebondi », « heurté », « envoyé dinguer » puis « rejeté » fait ressortir son caractère désormais passif. On en oublierait presque qu'il s'agit d'un son, qui par définition est dépourvu de substance matérielle tangible. Toute la description de ce cri est là pour faire ressentir le contraire, donnant chair à ce qui est la cause d'un tel traumatisme pour la communauté. L'allitération des dentales dans la première partie de la deuxième phrase accentue la rudesse presque physique du cri et donne à entendre le choc qu'il engendre lorsqu'il « heurt[e] » la terre. En revanche, à la fin de la phrase, la domination des consonnes liquides produit cette fois-ci une impression d'apaisement qui va de pair avec son affaiblissement progressif, son assourdissement. Il n'est alors plus que le « gémissement » d'un enfant martyrisé dont l'évanouissement est le premier pas vers la mort.

Tout au long de ce paragraphe, le lecteur est donc plongé dans le parcours d'un cri qui va du village à la nuit et au paysage environnant, avant de revenir sur terre puis de nouveau au centre du village, au lieu du sacrifice, dans un ample mouvement circulaire qui embrasse toute la

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 120.



scène<sup>99</sup>. À la manière d'une caméra qui suivrait à distance la manifestation matérielle de ce hurlement purement sonore, Ayané et le lecteur sont donc inclus dans l'épisode tragique et ont tous leurs sens mobilisés, aussi bien l'ouïe que la vue et le toucher. Dans cette perspective, le roman met en œuvre et symbolise la déchirure et la déliaison subies par la communauté villageoise, en montrant les déplacements d'analyse et de vécu de toutes ces expériences traumatisantes pour les personnages. Le cri assume à lui seul une bonne part de la charge tragique de la scène et infuse métaphoriquement, comme on l'a vu, l'ensemble du paysage matériel et géographique du village, mais aussi intime et psychologique des personnages. En ce sens, il n'y a pas de traumatisme psychologique sans traumatisme environnemental.

Toutefois, même si l'expérience de ce cri est partagée par tous, elle ne conduit pas mécaniquement à l'acceptation d'Ayané par les villageois dans leur communauté. Loin d'instaurer une communauté de victimes, le traumatisme renforce la déliaison entre les villageois et Ayané, redoublant, à l'échelle des relations interpersonnelles, la rupture entre les générations et les communautés qui est au cœur de la déliaison plus fondamentale que les romans de Léonora Miano cherchent à mettre en lumière.

### **b) Le traumatisme dans le corps du texte et de la communauté**

Dans le passage des *Aubes écarlates*, rappelons que l'origine du cri n'est pas mentionnée immédiatement. Rien ne dit que c'est Eyia qui hurle de douleur ; le lecteur qui découvre la scène est donc plongé dans un mystère épais qui peut se comparer à celui qu'avait vécu Ayané alors que, juchée dans le manguier puis cachée derrière l'une des cases du village, elle n'avait rien vu de ses yeux au moment du sacrifice. L'étude croisée des deux romans permet de dégager une forme de mise en abyme à travers les expériences d'Ayané et des lecteurs. Ces derniers, si du moins ils n'ont lu que *Les Aubes écarlates*, sont placés dans la même situation d'ignorance que la jeune femme dans le roman précédent. Le redoublement de l'expérience trace ainsi entre eux un fil conducteur commun, un effet d'expérience partagée qui traverse le cadre de la fiction proprement dite pour rejoindre le lecteur dans le « monde réel ». Le trouble profond provoqué par le cri de l'enfant déborde l'univers fictionnel pour placer le lecteur dans un sentiment de surprise et d'ignorance qui ménagent un effet de suspense et appellent à la résolution de l'énigme, de la même manière qu'Ayané avait cherché à en savoir davantage en allant rencontrer les villageois.

Or le silence obscur induit par le hurlement n'est pas même résolu ni éclairci par l'échange qu'Ayané tente d'avoir avec le reste de la communauté. La synesthésie du traumatisme ne semble pas garantir le partage d'expériences entre Ayané et les villageois :

---

<sup>99</sup> Cette technique n'est pas sans rappeler la manière dont Kourouma décrit la mort de Fama à la fin des *Soleils des Indépendances* : les échos du coup de fusil tiré par la sentinelle résonnent dans « tout le Horodougou », puis la focalisation se recentre le corps de Fama. Kourouma, Ahmadou. 1995. *Les soleils des indépendances*. Paris: Seuil, p. 192.

Elle sut, comme chacun de ceux qui étaient assis sous les arbres et qu'elle ne voyait pas, que jamais de sa vie elle n'avait eu si peur. Lorsqu'elle se trouvait sur les branches du manguier, à l'abri du feuillage touffu, elle voyait tout ce qui se déroulait, mais c'était un peu comme regarder un film muet sans les sous-titres. Tapie dans l'herbe derrière la case que précédaient d'autres habitations, elle ne voyait plus rien, mais ce cri valait toutes les conversations qu'elle n'avait pas entendues auparavant<sup>100</sup>.

Ayané partage donc ceci de commun avec les villageois qu'ils ont tous subi le cri<sup>101</sup>. Or ce fut le cas selon des modalités bien différentes ; si le degré de participation au crime de la part des autres peut sembler plus élevé, dans la mesure où ils étaient présents directement sur les lieux et ont même été forcés de consommer la chair du garçonnet, celui d'Ayané se limite à une impuissance muette et une ignorance des circonstances du crime qui peuvent la faire passer pour une traîtresse à la communauté. Elle se trouvait déjà perchée dans le manguier au moment où les soldats sont arrivés, et ne peut donc être accusée d'avoir fui délibérément. Mais sa tentative de regagner le village sera freinée, la première fois, par le cri ; et ce n'est qu'après le départ des rebelles qu'elle ira voir ce qui s'est réellement passé. La convergence des deux types de sensations et d'expériences, tout d'abord visuelles lorsqu'elle est dans le manguier, puis auditives lorsqu'elle se cache derrière la maison, conduit à une connaissance de l'épisode qui est bancal parce qu'incomplète.

De plus, la référence à un « film muet sans les sous-titres » peut sembler burlesque, au vu de la teneur tragique de la situation, mais elle souligne aussi l'extériorité dont est victime Ayané vis-à-vis du reste de la communauté. Ayant vécu en France durant de longues années, son univers de références culturelles est bien différent de celui des villageois ; qu'elle compare ainsi, dans une description à la focalisation interne, ce qu'elle vit et ressent à un objet artistique qui est le propre de l'Occident et n'a probablement jamais croisé le regard du moindre des habitants du village, trahit à quel point elle s'est éloignée d'eux au long de sa vie. Même au cœur de cet épisode pourtant initiatique pour tous, comme nous l'avons démontré précédemment, elle mobilise des référents symboliques diamétralement opposés à la culture traditionnelle africaine et demeure donc irrémédiablement coupée des autres Ekus.

En « refusant de lui répondre », alors qu'elle cherche à en savoir davantage que ce qui vient de se produire, les villageois refusent tout dialogue avec celle qui a toujours été considérée comme la « *fillette de l'étrangère*<sup>102</sup> », ainsi que la dénomme Epa dès qu'il sort de son long sommeil à La Colombe. Seule du village à ne pas avoir vécu la scène, à ne pas avoir été forcée de manger de la chair d'Eyia, à ne pas avoir non plus assisté directement au martyre, elle est *de facto* isolée et mise au ban de la communauté. L'origine étrangère de sa mère, Aama, l'avait déjà empêchée de vivre au même rythme que les autres enfants de son âge, et qu'elle avait été exclue des rites et cérémonies traditionnelles qui assurent la cohésion d'une classe d'âge au sein du village, elle est

---

<sup>100</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 120.

<sup>101</sup> Comme cela est rappelé un peu plus loin : « L'enfant avait poussé un cri, un vagissement inversé. Un cri qui disait qu'il emporterait un morceau de chacun de ceux qui le regardaient souffrir et mourir », p. 195.

<sup>102</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 23.

de nouveau écartée de ce qui soude tous les villageois dans un même destin, fût-il aussi tragique. Le roman s'ouvre donc sur un épisode traumatique pour Ayané qui symbolise et redouble l'isolement et l'absence de liens qu'elle entretient avec son village d'origine, une rupture subie dans un premier temps, puis volontairement renforcée par la suite. Nous y reviendrons plus précisément dans la troisième partie de ce chapitre.

Mais avant de développer ce point, signalons qu'il faut attendre plusieurs pages pour que la scène du sacrifice revienne et que d'autres détails soient donnés aux lecteurs, à travers une focalisation différente. Nous sommes désormais dans le deuxième chapitre, « Embrassements », constitué du récit donné par Epa lors de son réveil à l'hospice. Le jeune homme se remémore un entretien avec les trois frères, chefs des rebelles, et s'adresse avec colère à Isilo dont il réproche les pratiques<sup>103</sup> : « *On ne mange pas les gens. On ne les tue pas pour préparer des potions avec leurs os ou leurs viscères !*<sup>104</sup> ». Ce qu'Epa retient de l'épisode, c'est donc la violence inouïe, la violation infligée à une morale qui réproche l'anthropophagie de manière quasi universelle. Cela rejoint le traumatisme éprouvé par les autres enfants enlevés en même temps qu'Epa à l'issue de l'invasion du village par les *rebelles* : « C'était de finir comme Eyia, démembrés, décapités, la cage thoracique fendue en deux, qui les avait effrayés<sup>105</sup> ». Le devenir terrifiant d'un de leurs camarades imprime des images fortes dans l'esprit des petits garçons, qui ne retiennent donc de l'épisode que ce qu'il avait de plus visible : l'accumulation des adjectifs permet en effet de se faire une représentation visuelle du meurtre qui a été commis, indépendamment de sa portée symbolique — cette dernière n'est pas ce qui effraie avant tout les enfants traumatisés. À l'instar de ce qui frappe Ayané, c'est la vision du corps qui cause le choc ; les adjectifs employés pour décrire Eyia sont strictement les mêmes, quoique dans un ordre différent : « décapité, démembré, fendu », comme si la répétition de l'horreur s'incarnait stylistiquement dans le phrasé de la description aussi bien que dans la vision des enfants et d'Ayané, qui en furent tous, chacun selon leur manière d'être présents lors de la scène, les témoins impuissants. La scansion à intervalles réguliers de cette vision scabreuse installe ainsi un *leitmotiv* au long du roman, montrant que l'oubli ne sera jamais possible tant l'horreur continue de hanter la mémoire des personnages qui ont vécu cet épisode. Il serait ainsi illusoire de prétendre en être délivré, malgré les cérémonies de réconciliation et de purification organisées à l'instigation d'Epupa. Or ce traumatisme trouve précisément son origine littérale dans *L'Intérieur de la nuit*, lorsque dès la première description donnée par Ayané du corps d'Eyia, ces termes sont déjà employés : « Il y avait aussi ce corps d'enfant. Fendu en son mitan, décapité, amputé d'une partie de ses membres<sup>106</sup> ». La mémoire blessée d'Ayané et des enfants des *Aubes écarlates* est donc ancrée au fil des romans, transmise

---

<sup>103</sup> Dans les romans de Léonora Miano, tous les dialogues figurent en italiques, malgré la présence de guillemets et de tirets. Nous commenterons ces choix stylistiques, conservés dans les citations que nous faisons de ses textes, plus loin dans le chapitre.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>106</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 138.

par l'usage récurrent des mêmes expressions. Le traumatisme de la psyché, qui intervient de manière cyclique dans l'intrigue, apparaît ainsi, tout d'abord, à travers le traumatisme du texte.

Ce rappel de l'épisode originel s'effectue donc, comme on vient de le voir, à travers trois focalisations différentes. La première se concentre sur Ayané, au sein d'une narration effectuée à la troisième personne. Dans le deuxième chapitre en revanche, c'est Epa qui prend la parole pour raconter son histoire, depuis la scène initiatique jusqu'à son évasion<sup>107</sup>. La troisième occurrence se fait à propos des petits Ekus, dans une narration à la troisième personne qui est proche de la toute première dans la mesure où elle peut s'analyser comme l'interprétation que donne Ayané de l'attitude des enfants. Le roman se plaît ainsi à mêler les voix et les points de vue. Cela est particulièrement visible au long des pages consacrées à l'intrigue centrale, où la focalisation porte tantôt sur Ayané, tantôt sur Epa, tantôt sur Eso ou encore Epupa, mais aussi lors de chapitres liminaires, les « Exhalaisons », qui font intervenir des voix bien plus lointaines que celles qui agissent dans l'intrigue principale, comme nous allons le voir.

Cependant, il convient de s'intéresser d'un peu plus près à la manière dont l'héroïne du roman, Ayané, est décrite dans le premier roman, *L'Intérieur de la nuit*. En effet, de nombreux aspects relatifs à son attitude et à ses réactions dans *Les Aubes écarlates* sont expliqués par l'intrigue et les systèmes référentiels du premier roman. En particulier, comme nous avons commencé de le voir *supra*, Ayané entretient une relation complexe avec les villageois ainsi que son propre passé. C'est ce que nous allons désormais analyser de plus près, à travers l'étude de ses apparitions dans *L'Intérieur de la nuit*.

## 2. AYANÉ, UNE HÉROÏNE DÉLIÉE

Ayané symbolise l'éloignement culturel, perceptible en de nombreux épisodes. La jeune femme, on le sait, a fait ses études en France. Elle en est revenue avec un bagage de références s'appliquant à tous les domaines de la vie quotidienne qui creuse d'autant plus le gouffre initié dans son enfance à cause de l'origine étrangère de sa mère. Ses vêtements sont occidentaux, de même que sa vision du monde est imprégnée de valeurs qui s'opposent parfois frontalement à celles issues du continent africain. L'ensemble de son parcours fait donc d'elle une étrangère, à tous points de vue.

---

<sup>107</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 60-64.

## a) *L'héritage du passé*

Tout commence avec ses parents. Eké, issu du village Tumba la Eku, choisit de contrevenir « aux règles qui avaient toujours régi le clan<sup>108</sup> ». Plutôt que de pratiquer la polygamie et d'épouser des jeunes filles de son village, il était allé chercher une « étrangère » dans la ville voisine de Sombé et de ne jamais se remarier. Le mode de vie qu'ils menèrent tous les deux paraissait étrange aux yeux des villageois ; au lieu d'aller travailler en ville ou de cultiver la terre, Eké fabriquait de petites statuettes qu'il revendait ensuite à Sombé aux touristes. Ce commerce lui rapportait de bons revenus qui lui permettait de « rapporter toutes sortes de choses à Aama : des étoffes rouges, des robes à fleurs, et même des chapeaux<sup>109</sup> », autant d'habits totalement incongrus aux yeux des villageois dont la garde-robe se composait uniquement de tenues traditionnelles, pagnes et robes rustiques. Voilà pourquoi « tout le monde le trouvait bizarre », sans pour autant s'inquiéter outre-mesure, tant que le couple restait inoffensif.

Les choses se compliquent à la naissance de leur petite fille, qu'ils choisissent de faire naître à la maternité plutôt qu'à la maison, où la future mère est normalement entourée de femmes soignantes<sup>110</sup>. Ce nouveau refus des manières ancestrales d'accompagner la naissance achève de convaincre les villageois qu'Eké devait « mépriser les siens<sup>111</sup> ». Le nom que le couple donne à la petite fille n'est pas non plus originaire du village ; or rien, dans la narration, n'indique la signification qu'il peut avoir. Le lecteur partage donc la même incompréhension que les villageois, qui décident qu'il s'agit là de « trois syllabes imprononçables<sup>112</sup> ». Comme le narrateur omniscient, au cours d'une focalisation centrée sur Lé, la doyenne du village, nous l'apprend :

Ses parents, qui s'étaient crus tellement plus intelligents que tout le monde, avaient créé de toutes pièces un nom qui ne correspondait à rien, à aucune appartenance. Ce faisant, ils avaient décrété que leur enfant serait seule à jamais, dans ce monde et dans l'autre. Un nom, d'abord, cela devait avoir un sens. Parce que cela avait une incidence sur le caractère, et sur la destinée. Ensuite, cela devait signifier le sang qu'on avait dans le corps<sup>113</sup>.

Le choix des parents condamne la petite fille à être d'emblée considérée comme une étrangère, que ne relierait aucun lien de signification à la culture d'origine de son père. Ni à une éventuelle culture d'adoption, puisque ce prénom n'est pas davantage présent dans le monde occidental. Elle se retrouve enfermée dans une zone de non-appartenance, « seule » et détachée de tout système de référence et d'appropriation culturelle. Ce que lui lèguent ses parents, c'est donc bien plus qu'une absence de signification quant à son prénom ; c'est « l'étrange et la distance<sup>114</sup> », vis-à-vis de soi-même et des autres camarades de sa classe d'âge. Or de la

---

<sup>108</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>110</sup> Cela rappelle la situation du héros Mankuku dans *Le Feu des origines* d'Emmanuel Dongala, lorsqu'il choisit d'emmener sa femme accoucher à la maternité plutôt qu'à la maison.

<sup>111</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 19.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 36.

nomination à l'identification, il n'y a qu'un pas, et la petite Ayané est vite considérée comme « une sorcière réincarnée, dont la présence annonçait les fléaux les plus cruels<sup>115</sup> », ce que les autres enfants du village ne cessent de lui rappeler à travers des « jeux » consistant à lui rappeler que sa propre mère était aussi considérée comme une « sorcière<sup>116</sup> » par leurs familles.

L'enfance de la jeune fille continue de choquer, elle qui « avait quitté le village pour étudier plus loin, ce qui une fois de plus n'avait absolument pas de sens » et n'est qu'une « idée incongrue<sup>117</sup> ». Ce qu'elle fait ensuite, lors de sa scolarité à Sombé auprès de sa tante Wengisané, puis son départ pour Paris, n'est guère détaillé. Ce qui importe, c'est l'attitude d'Ayané à son retour : « vêtue d'un pantalon et d'une veste en jean », vêtements occidentaux par excellence, ses cheveux non tressés à la manière d'un « buisson sauvage<sup>118</sup> », tout cela confirme le décalage de la culture de la jeune femme d'avec celle de son village originaire. Or quel lien entretient-elle avec ce dernier si, dès le mariage de ses parents, la famille a été mise au ban de la société ? Ayané a très vite la conscience de n'appartenir à aucune culture particulière. Elle est lucide quant à « cette balafre qu'elle trimbalait au-dedans, de n'être de nulle part<sup>119</sup> », de ne pouvoir revendiquer aucun port d'attache auquel se rapporter dans ses recherches identitaires. Le chemin de cette prise de conscience est pavé d'interrogations. Ayané a beau se demander « pourquoi elle n'était pas pétrie de la même glaise » et pourquoi il lui fallait « toujours chercher autre chose et vivre en conflit permanent avec la réalité qui l'entourait<sup>120</sup> » : ce malaise n'est pas uniquement éprouvé au village, mais dans toutes les autres circonstances de sa vie où, qu'il s'agisse de ses études à Sombé ou de son histoire d'amour à Paris, Ayané se sentira comme désaxée par rapport à la norme attendue. L'arrachement à la culture originelle entraîne ainsi un détachement perpétuel, quel que soit le milieu où elle se trouve.

## **b) Le refus d'appartenance**

Dans ces conditions, la lucidité de cette distance subie dès sa naissance devient le prétexte d'une distanciation encore plus marquée. Si ce qui compte avant tout est la « cohésion du groupe<sup>121</sup> » et que ni elle-même, ni ses parents, ne sont en mesure de s'y adapter, alors il n'est même pas la peine de s'efforcer d'intégrer cette communauté. L'indifférence dont témoigne la mère d'Ayané à l'égard des « réunions de femmes » finit par attirer sur sa fille le mépris et la haine des villageois : « on l'avait haïe deux fois plus, de ne même pas tenter de s'intégrer. D'entretenir et

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 24 puis 14.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 39.

de tenir la distance. Et sa fille avait dû subir toutes les manifestations de cette haine<sup>122</sup> ». La distance vis-à-vis de la mère est donc reconduite automatiquement sur sa fille, dans la logique d'une société qui perpétue les traditions sans les questionner. L'absence de liens sociaux avec le reste de la communauté devient comme une pathologie génétiquement transmissible qui devient effective lorsqu'elle est couplée au refus de l'enfant de s'intégrer.

Ce détachement et cette distance éprouvée par la jeune femme, pèsent donc sur ses épaules depuis sa naissance. Or Ayané revient au village pour rester auprès de sa mère, que la mort de son mari a durablement affectée depuis quinze ans et qui se trouve donc déjà mourante. Mais à la surprise d'Ayané, elle refuse que sa fille s'occupe d'elle et préfère rester en compagnie des femmes de la communauté qui l'ont pourtant considérée comme une étrangère toute sa vie. Alors qu'elle s'en ouvre à Lé, cette dernière lui répond :

*Ta mère n'est plus en mesure de décider. Tu es une femme, à présent. Si tu l'aimes, tu lui imposeras ton amour jusqu'à la fin, et tu lui feras comprendre qu'elle n'a plus à se soucier pour toi, que tu es prête à te passer d'elle. C'est encore toi, qui la retiens<sup>123</sup>.*

Ce à quoi Ayané obéit, puisqu'elle revient s'adresser à sa mère en ces termes :

*Laisse-moi t'assister, maman. Accepte-moi à tes côtés. C'est moi qui devrai te laver. Si tu passes de l'autre côté, c'est moi qui devrai enjamber ta tombe la première. Alors, donne-moi ma place. Ne crains rien, je suis prête<sup>124</sup>.*

À travers l'emploi des champs lexicaux de la liaison et de la propriété, on comprend que ce qui retient Aama dans le monde des vivants, c'est l'attitude d'Ayané à son égard : si la mère a détaché la fille de la communauté villageoise, c'est la fille qui retient la mère désormais dans ce village. Pour défaire ce lien, Ayané doit prendre symboliquement la place de sa mère vis-à-vis de son enfant, s'approprier son rôle au moment de la mort pour devenir celle qui se soucie de celle qui l'a enfantée. Le soin est renversé, c'est la fille qui doit désormais en témoigner à l'égard de sa mère. Et paradoxalement, malgré la haine qu'elle éprouve envers Ayané, la doyenne Lé lui livre un conseil qui la place symboliquement encore comme une mère pour elle. Ou plutôt, il s'agit d'un rôle de tiers, capable de juger impartialement de l'attitude qu'il convient d'adopter dans une telle situation. En aidant Ayané à se libérer de sa posture de fille soumise pour devenir une « femme » adulte et responsable, elle permet à la mère et à la fille de se libérer des rôles imposés par la société — et donc à Aama de mourir en paix. Symboliquement, la mort de la mère permet donc à la fille d'exister en tant que femme.

L'écartèlement dont souffre Ayané à cause de son absence de rattachement à une culture propre est perceptible de l'extérieur. C'est ainsi que Wengisané, sa tante et confidente, interprète cette souffrance comme le signe qu'Ayané a été tellement influencée par l'Occident qu'elle n'est

---

<sup>122</sup> *Loc. cit.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 51.

plus capable de « regarder [les Noirs] qu'avec les yeux des autres<sup>125</sup> ». Et de la même manière qu'Ayané avait précédemment comparé l'épisode du sacrifice à un « film muet », utilisant un référentiel culturel occidental, elle reprend l'exemple des « Indiens d'Amérique [qui] ne savaient ni lire ni écrire<sup>126</sup> » au cours de sa dispute avec sa tante. Comme l'écrit Sylvie Laurent,

c'est à l'Amérique comme miroir que se réfère l'héroïne, dont la métonymie est ici la nation des *Native-Americans*. Dans la dialectique entre natifs/autochtones et peuples de la diaspora, soi-même et l'Autre, la présence littérale des textes américains permet à Miano comme à ses personnages d'élargir l'espace du discours<sup>127</sup>.

Le recours à un référentiel occidental que constituent ces « Indiens d'Amérique » permet ainsi d'inscrire dans l'espace de la narration la présence d'un « tiers-espace » qui fragilise encore davantage l'identification d'Ayané à une culture propre. Elevée dans un village du Mboasu dont la mère ne possédait pas les codes et que le père transgressait allègrement et lucidement, formée à l'étranger, puis de retour dans un pays en proie à des déchirements guerriers d'une grande violence, Ayané ne possède plus aucun point de repère auquel se raccrocher. Ce que Sylvie Laurent nomme « espace du discours » est donc dilaté à l'extrême dans ce récit, où aucun lieu d'identification ne permet l'appropriation d'une culture par Ayané.

### **c) L'errance d'un « être au monde » délié de toute origine**

Ce faisant, l'héroïne de *L'Intérieur de la nuit* erre dans une totale incertitude. Comme elle le déclare à Wengisané, elle a « renoncé à toute appartenance<sup>128</sup> ». Or « la distance qu'elle avait choisi de mettre entre elles et les autres l'avait reléguée à la surface des choses. Tout ce temps, elle n'avait fait qu'effleurer l'Afrique, la supposer... Et se refuser à elle<sup>129</sup> ». Ce rejet de la terre d'origine se justifie aussi par la conscience qu'a Ayané de l'existence de « ténèbres (...) plus épaisses en Afrique qu'ailleurs » : le *topos* d'une Afrique mythique, terre de sorcellerie et d'exactions barbares, empreint donc aussi la mentalité de la jeune femme. Or le fait d'avoir vécu la tragique nuit des Ekus, s'il renforce, paradoxalement, en partie cette conviction, n'abolit pas totalement en revanche le désir qu'a Ayané de mieux comprendre ce continent. Il la place dans une situation d'entre-deux bien plus difficile à supporter encore, entre son désir de retourner en France pour achever sa thèse et obtenir son diplôme, et la tentation de rester plus longtemps au Mboasu pour apprivoiser sa culture d'origine. En effet, au sujet de son retour en France, Ayané s'interroge :

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>127</sup> Laurent, Sylvie. 2011. « Le « tiers-espace » de Léonora Miano romancière afropéenne (Leonora Miano's "Third space") ». *Cahiers d'Études Africaines* 51(204):775.

<sup>128</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 204.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 206.



Que lui apporterait-il comme certitude, et comment lui permettrait-il d'être au monde moins douloureusement ? Pour le moment, il n'y avait que ces deux boules noires qui s'entrechoquaient dans sa poitrine, se livrant une bataille résolue : l'Afrique et elle. Bien sûr, elle aimait l'Afrique. Et qui pourrait ne pas l'aimer ? Tous ceux qui avaient vu cette terre avaient voulu la posséder. La difficulté, c'était les gens. Ces gens qui étaient aussi elle-même et dont elle ne parvenait pas à s'approcher, sur lesquels son regard était toujours celui d'une étrangère. Ces gens qui étaient partout, puisque cette terre était bel et bien habitée, puisqu'elle était le premier habitat de l'homme. Ces gens qui n'étaient que le produit de l'espace qui avait façonné leur être profond, et qui n'existaient comme ils le faisaient que parce qu'ils étaient des Africains... Par ailleurs, il ne lui avait encore jamais été donné de rencontrer des personnes auprès desquelles elle ne se sentît pas étrangère. Viscéralement différente<sup>130</sup>.

Cet extrait mérite d'être cité en entier, car il nous fait entrer dans la psyché d'une héroïne écartelée entre deux mondes. La définition d'un « être au monde » qui lui permettrait de faire droit à son amour instinctif, primaire, pour l'Afrique, se heurte à la réalité de celles et ceux qui l'habitent. Ayané introduit ainsi une distinction entre « cette terre » et « ces gens » ; le déictique, affectueux dans le premier cas, colore la phrase d'une tonalité bien plus ambiguë dans le second. L'anaphore rythme le paragraphe et commence dans une définition positive des individus, « qui étaient », à travers un attribut qui qualifie l'identité humaine qu'Ayané et les Africains ont en partage. Elle poursuit avec un détournement du sens du verbe « être », déplaçant la qualification depuis l'identité physique à strictement parler vers la localisation de ceux dont il est question, comme le montre l'adverbe « partout ». La caractéristique essentielle des Africains n'est donc plus tellement d'être en eux-mêmes des individus dotés de particularités significatives, mais d'habiter un lieu, une terre. L'identité est inséparable d'une appartenance territoriale précise. Mais l'anaphore s'achève par une structure restrictive, redoublée dans la proposition suivante, et réduit, dans le prolongement de la phrase précédente, l'identité des Africains à leur seule présence sur un lieu. Ce qui résulte donc de cette description des relations complexes qui unissent Ayané à sa terre d'origine est un sentiment mêlé de mépris et de fausse sincérité. L'usage d'une expression toute faite telle que « elle était le premier habitat de l'homme » laisse entendre qu'Ayané reprend à son compte des discours entendus par ailleurs, et que son discours plus intime ne cesse d'être pollué par des influences extérieures, par exemple françaises.

L'explication de l'étrangeté d'Ayané sur cette terre d'Afrique, que tout prédisposerait normalement à « aimer », repose donc sur l'affirmation que ce sont les « gens » qui posent problème. Mais l'amour mis en avant dans la pensée d'Ayané à propos de l'Afrique est justifié par le désir d'appropriation, de possession, que chacun éprouverait en la voyant. Cela fait référence aux entreprises de colonisation, passées et contemporaines, lors desquelles l'appropriation passe davantage par le maintien de liens commerciaux — le néo-colonialisme — que par la maîtrise politique directe des territoires. L'expression ironique associe donc sur le même plan amour et désir de possession, ce qui vide le premier de son authenticité et de sa sincérité. Dénaturé, l'amour est remplacé par la convoitise, faisant du continent africain une proie plutôt que l'objet d'un sentiment véritablement désintéressé, dépourvu d'enjeux économiques.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 207-208.

Or l'entre-deux dans lequel erre Ayané est loin de lui apporter l'indépendance qu'elle recherchait en quittant l'Afrique et « ces gens » à l'égard desquels elle s'était toujours sentie « étrangère », « viscéralement différente ». Bien au contraire, ce trouble, redoublé par la tragédie d'Eku, la lie plus intimement encore à ce passé : « tout d'un coup il lui apparaissait qu'elle n'était plus libre, qu'elle ne pourrait l'être tant que cet écheveau qui ne cessait de croître et de s'épaissir en elle n'aurait pas été démêlé<sup>131</sup> ». Le champ lexical du lien textile parcourt la phrase, enchaînant Ayané dans les filets d'une mémoire douloureuse parce que non acceptée par la jeune femme.

#### **d) À la croisée des chemins**

À cette dernière s'offrent alors « trois voies (...), chacune jonchée d'épines et de plantes vénéneuses ». On pourrait rapprocher cette situation d'une parabole présente dans l'Évangile de Marc où le croyant est confronté à une alternative entre deux types de chemins, l'un s'ouvrant par une porte étroite mais conduisant au Bien, l'autre par une porte large mais conduisant à la « perte<sup>132</sup> ». Cette parabole de la « porte étroite » se retrouve également chez Luc en des termes légèrement différents<sup>133</sup>, et toutes deux trouvent leur inspiration dans le livre du prophète Isaïe de l'Ancien Testament, qui dépeint la transformation d'un paysage aride en terre de réjouissances et de fécondité lorsque viendra le Seigneur<sup>134</sup>.

Il n'est pas si surprenant qu'Ayané emploie ce type d'images et de paraboles, très imprégnées de la morale chrétienne ; il faut se souvenir qu'elle a vécu le début de sa scolarité dans un internat catholique, « chez les sœurs du Perpétuel Secours », qui « pratiquaient méthodiquement l'injure et les châtiments corporels, ces derniers ayant généralement pour but d'extirper des jeunes filles cet excès de sensualité dont elles avaient hérité, du simple fait de leur naissance tropicale<sup>135</sup> ». On devine donc qu'Ayané a dû subir des châtiments justifiés par le respect d'une austérité chrétienne qui bridait toute « sensualité » jugée incompatible avec la

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p.209.

<sup>132</sup> « Entrez par la porte étroite. Large, en effet, et spacieux est le chemin qui mène à la perte, et il en est beaucoup qui s'y engagent; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie, et il en est peu qui le trouvent. Méfiez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous déguisés en brebis, mais au-dedans sont des loups rapaces » (Matthieu 7, 13-15). Ecole biblique et archéologique française. 1998. *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Ed. du Cerf.

<sup>133</sup> Dans Luc 13, 22-30. Par exemple: « Lutte pour entrer par la porte étroite, car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne pourront pas » (Luc 13, 24). Elle enseigne que la voie qui mène vers la « Vie » n'est pas facile à trouver ni à suivre, et que par conséquent bien peu d'individus peuvent l'emprunter jusqu'au bout. Elle s'oppose ainsi à l'ouverture du chemin qui mène à la « perte », bien plus accessible de prime abord. L'accessibilité du chemin est donc inversement proportionnelle à la qualité morale de la vie qui attend celui qui s'y engage.

<sup>134</sup> « Alors se dessilleront les yeux des aveugles, et les oreilles des sourds s'ouvriront. Alors le boiteux bondira comme un cerf, et la langue du muet criera sa joie. Parce qu'auront jailli les eaux dans le désert et les torrents dans la steppe. La terre brûlée deviendra un marécage, et le pays de la soif, des eaux jaillissantes; dans les repaires où gîtaient les chacals on verra des enclos de roseaux et de papyrus. Il y aura là une chaussée et un chemin, on l'appellera la voie sacrée; l'impur n'y passera pas; c'est Lui qui pour eux ira par ce chemin, et les insensés ne s'y égareront pas. Il n'y aura pas de lion et la plus féroce des bêtes n'y montera pas, on ne l'y rencontrera pas, mais les rachetés y marcheront *La Bible de Jérusalem*, Isaïe 35, 5-9.

<sup>135</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 34.

lecture des Evangiles. Comme l'indique la narratrice de *L'Intérieur de la nuit*, à propos de deux jeunes filles croisées sur son chemin,

Dans leur tribu bantoue du centre de l'Afrique, la virginité n'avait rien de sacré. Les mœurs étaient simples et les petits ne se demandaient plus passé l'âge de six ans, comment on faisait les enfants<sup>136</sup>.

Ces propos se présentent comme une précision d'ordre ethnographique, de la part d'une narratrice s'efforçant de justifier les raisons pour lesquelles elle-même avait subi certains châtements dans son enfance. C'est ainsi qu'elle explique que les Bantus ne considéraient pas la virginité comme devant être nécessairement préservée jusqu'au mariage, et n'hésitaient pas à éduquer les jeunes filles à la sexualité, voire à la maternité, avant de prendre un époux. On comprend dès lors que les sœurs occidentales aient cherché à lutter contre des pratiques qui ne pouvaient être que scandaleuses aux yeux de la morale chrétienne traditionnelle.

Enfin, toujours à propos de l'emploi de cette métaphore évangélique, soulignons qu'elle participe toujours de la distance qui éloigne Ayané des siens : à l'instar de ses vêtements occidentaux ou de la mention du « film muet » ou des « Indiens d'Amérique », cet univers référentiel est irrémédiablement l'indice d'un rattachement culturel qui n'a rien à avoir avec l'Afrique traditionnelle. Au moment même où Ayané se trouve en plein dilemme existentiel sur les orientations de vie qui s'offrent à elle, sa manière de les formuler et de se les représenter est encore imprégnée d'un cadre de références qui l'éloigne un peu plus des siens et prouve qu'elle se situe dans un entre-deux particulièrement sensible à toutes les influences extérieures. Cela ne peut qu'ajouter à la confusion, et prouve ainsi l'inanité de prétendre trouver sa propre place dans la définition d'une identité qui se voudrait pure et authentique.

Parmi ces chemins, l'un est attrayant, agréable et souple sous les pas, mais il conduit à ce qui peut s'apparenter à l'enfer ; l'autre, parcouru d'embûches et de pierres, conduit cependant à la « sainteté ». La route spirituelle qui y mène ne peut effectivement être simple et aisée, puisqu'elle implique de lutter en permanence contre des tentations qui ne sont que des manifestations des forces du Malin. *A contrario*, la route qui offre une apparence lisse et belle dissimule en réalité les traîtrises dont use le Malin pour inciter l'individu au péché, à la faute. Ce lieu commun de la littérature chrétienne moralisante invite donc les fidèles à discerner toujours le bien du mal non en fonction de l'apparence que prennent les choses de la vie, mais à partir du but ultime qu'ils se fixent concernant cette dernière. Or Ayané pourrait bien se situer à ce genre de croisée des chemins, à la différence qu'aucun d'entre eux n'offre d'apparence véritablement attrayante. Or, si rien ne les distingue à première vue,

c'était ce vers quoi elles menaient qui les différenciait. La première route était celle du déni de sa proximité avec ce peuple qui l'avait autant rejetée qu'elle l'avait méconnu. Elle conduisait à une tour d'ivoire tapissée d'amertume. Il y aurait toujours ce sentiment d'être agressée lorsqu'elle se trouverait parmi

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 38.

eux, et l'impossibilité absolue de faire confiance à d'autres, puisqu'elle n'avait pas pu se fier aux siens<sup>137</sup>.

Cette première voie est celle dans laquelle Ayané s'était jusqu'alors toujours enfermée. L'ignorance de son peuple, aux sens subjectif et objectif, la méconnaissance qu'elle entretient à leur sujet et le rejet dont ils font preuve à son égard, la conduisent au « déni », à la négation des liens qu'ils ont en commun. C'est le vocabulaire de la déliaison qui domine de nouveau, dans un contexte où la perte de lien social repose sur la défiance mutuelle et l'absence d'empathie envers les autres. Cette route négative conduit à la solitude d'une « tour d'ivoire » qu'Ayané aurait l'illusion d'avoir choisie plutôt que subie, redoublant son « amertume » de rester perpétuellement « l'étrangère » vis-à-vis du clan. On pourrait cependant élargir l'analyse en montrant que la solitude d'Ayané est en fait le résultat d'une déliaison complète vis-à-vis du reste du monde, puisque cette impossibilité « absolue » traduit, étymologiquement, le détachement total de l'héroïne à l'égard de tous, y compris les siens.

La deuxième voie, à l'opposé,

était un pas vers ces inconnus familiers, un pas sincère, dénué de mesquinerie et d'idées préconçues, qui viendrait faire connaissance et non pas prendre en défaut. Celle-là aussi était longue et rude, conduisant sinon à l'acceptation, du moins à la compréhension et au respect. Elle lui semblait plus ardue que la première parce qu'elle consistait à apprendre une grammaire psychique qu'elle aurait dû posséder<sup>138</sup>.

Le champ lexical de la connaissance parcourt le texte. Plus précisément, il s'appuie sur un imaginaire de la naissance, du renouveau et d'un apprentissage neuf qui ouvre à la possibilité d'une existence en commun. La « grammaire psychique » fait référence aux fondamentaux de tout savoir, puisque toute création de communauté passe par l'établissement d'un langage. Les adjectifs « sincère » et « dénué » font entendre la nudité de l'action commandant ce pas en avant, puisque la sincérité désigne l'attitude « d'une personne qui exprime ses véritables pensées, ses véritables sentiments<sup>139</sup> ». C'est donc dépourvue des apprêts du mensonge ou de la dénégation qu'Ayané envisage d'aller vers les siens.

Cette attitude peut être rapprochée de ce que Giorgio Agamben qualifie de « vie nue ». Pour le philosophe italien, qui reprend et prolonge les analyses déployées par Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme*<sup>140</sup>, une « vie nue » désigne celle des individus soumis à un état d'exception, un statut d'exilé hors de l'Etat<sup>141</sup>. Or loin d'être la conséquence d'un acte accompli en-dehors de tout cadre de droit, ce sont précisément les normes juridiques qui permettent cette sortie volontaire hors du droit. C'est donc la violence de la souveraineté étatique qui produit cette « vie nue », souveraineté qui déborde le seul terrain législatif pour s'étendre à toutes les

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

<sup>139</sup> Dans le *Trésor de la Langue Française informatif*, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/sincere>, consulté le 2 janvier 2020.

<sup>140</sup> Arendt, Hannah. 1998. *Les Origines du totalitarisme*. Paris: Seuil.

<sup>141</sup> Agamben, Giorgio. 1997. *Le Pouvoir souverain et la vie nue. Homo sacer I*. Paris: Seuil.

dimensions de la vie sociale, y compris dans la définition la plus personnelle de l'individu. Ce dernier, lorsqu'il est consacré dans sa « vie nue », devient alors *homo sacer*, exclu *de jure* de la sphère politique qui rassemble les humains. Ce statut, qui plonge ses origines dans la Rome antique, est cependant reproduit à l'époque contemporaine à travers les situations traversées par les exilés, les déportés, en particulier des camps de concentration<sup>142</sup>, mais aussi les migrants, que leur voyage établi hors des normes juridiques internationales prive de tout soutien de droit<sup>143</sup>. La prétention de l'Etat à vouloir contrôler même ce qui ressort de la vie la plus intime de chaque individu, à savoir son positionnement identitaire, bouleverse ainsi en retour ce dernier.

Ce détour par la philosophie d'Agamben permet d'introduire l'idée que la position d'Ayané entretient des parallèles avec celles d'autres peuples à travers l'Histoire. Ce faisant, l'héroïne est de nouveau comparée à d'autres individus qui l'éloignent de sa culture originelle. Le texte porte ainsi la trace intime de ces allers-retours incessants entre l'appartenance et la séparation, puisque l'oxymore des « inconnus familiers », introduit par le déictique, reconduit cette fois-ci la proximité étrange et ambiguë qu'entretient Ayané avec les siens.

La troisième voie, pour finir,

semblait faire fi de tout, et menait à un monde d'illusions. Elle prétendait que les choses étaient telles qu'elles devaient être, qu'un être humain n'était en aucune façon tenu de reconnaître une terre, un peuple et des racines, même pour leur tourner le dos. Il n'y avait rien à admettre, ni à refuser. Il n'y avait qu'à fermer les yeux. Sur cette voie, le genre des êtres et leur culture, tout cela était mis de côté au profit d'une identité supérieure qui n'était en réalité qu'un manque de substance<sup>144</sup>.

Autre manière de se référer au déni, cette voie repose sur les « illusions » et le faux-semblant. Le champ lexical de l'apparence et du simulacre domine, même s'il se trouve désamorcé au moment même où il s'énonce : la « préten[tion] » est démasquée, comme le confirment aussi l'expression « en réalité » et l'accusation du « manque de substance » qu'elle entraîne. Or cette illusion est celle d'un détachement absolu, au sens étymologique, qui permet à l'humain d'exister en-dehors de toute appartenance culturelle. L'attitude n'est pas celle d'une adhésion, ni même d'une opposition à un système culturel dont on ne se sentirait pas proche ; elle est celle du refus, pur et simple, de la négation et de la négativité, comme le soulignent l'expression « ferme les yeux », l'adjectif « aucune », l'adverbe « rien », la conjonction « ni » et le recours à la restriction. L'imaginaire à l'œuvre cette fois-ci est celui d'une société où toutes les cultures pourraient exister en s'ignorant, puisque ce qui les justifie, le sentiment d'appartenance éprouvé par les humains à leur endroit, serait de fait nié<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> Voir Agamben, Giorgio. 2003. *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris: Payot & Rivages.

<sup>143</sup> Voir par exemple Agier, Michel. 2002. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion.

<sup>144</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 210.

<sup>145</sup> L'interprétation du multiculturalisme qui prolonge l'utopie libérale d'une société d'individus déliés, ignorants les uns des autres, et nie la nécessité du rattachement à une identité collective dont les fondements seraient politiques, religieux ou culturels, s'inscrit dans cette lignée.

### e) **Le choix d'Ayané vers le « dehors », « en-dehors » du monde et du texte**

Or l'épisode tragique traversé par Ayané au cours du roman entre en contradiction totale avec ce monde d'illusions. L'attitude des *rebelles*, conduits par Isilo, en s'inscrivant dans la logique de la restauration d'une époque traditionnelle et d'une spiritualité fantasmées, s'oppose complètement à un mépris des racines identitaires. Elle prétend au contraire « restaurer » un passé rêvé, « lorsque l'Afrique était encore l'Afrique et qu'il ne lui venait pas cette honte d'elle-même qui l'a réduite à n'être plus rien que la fosse septique du monde<sup>146</sup> ». De ce point de vue, ce que prône Isilo ne s'inscrit dans aucune des trois voies envisagées par Ayané mais, plutôt, s'envisagerait comme la défense forcenée d'un culturalisme fondé sur le communautarisme, nous y reviendrons dans le prochain chapitre. Mais n'est-ce pas précisément ce qui conduit au désastre ? Le récit, asséné par Isilo aux villageois prisonniers, de l'Histoire de l'Afrique depuis ses origines mythiques, ce « cours magistral, truffé de références historiques et ésotériques », n'est-il pas considéré comme un ensemble de ce qui ne sont que des « histoires dénuées de sens<sup>147</sup> » ? Quoi qu'il en soit, l'attitude très violente d'Isilo rend d'autant plus inefficace et infondé l'espoir d'une société qui reposerait sur un « manque de substance » et un déni des autres. Elle montre que le chef des rebelles a beau lutter contre la tentation moderne, néolibérale, d'une vie dans un monde où les liens sociaux ne seraient pas assurés, il le fait au prix de détournements majeurs de l'Histoire et d'une interprétation culturaliste rigoriste qui réifie les traditions africaines au lieu de les laisser s'incarner dans le dynamisme du présent. Nous verrons au chapitre 2 comment cette lecture littérale de l'Histoire se manifeste dans ses discours et, plus largement, dans d'autres circonstances auxquelles la littérature a donné voix.

Dans ces conditions, le choix d'Ayané s'envisage comme une décision existentielle qui met en perspective son propre parcours identitaire avec celui du reste des Afrodescendants, confrontés à cette errance entre plusieurs mondes. A l'introspection succède alors le temps de la sortie hors de soi, de la confrontation à ce qui l'entoure :

Ayané commençait à faire son choix et songeait en se séchant qu'il serait peut-être bon d'accepter la proposition de Wengisané, et de s'installer chez elle un mois ou deux. Et puis, il était temps de mettre le nez dehors.

Dehors, il y avait les gens et la partie d'elle-même dont elle ignorait tout. Dehors, il y avait les raisons pour lesquelles elle vivait en équilibre sur un fil de plus en plus ténu, les raisons qu'elle ignorait de la douleur qui l'habitait depuis si longtemps. Le moment était venu de savoir pourquoi elle avait mal<sup>148</sup>.

L'épanalepse de l'adverbe « dehors » scande le paragraphe, qui fait de nouveau intervenir la référence à ces « gens » par rapport auxquels Ayané se sent si étrangère. Or la focalisation interne, qui permet de suivre au plus près le parcours mental de la jeune femme, semble indiquer qu'un détachement est en train de se produire par rapport à l'indifférence qu'elle avait jusqu'alors

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 210.

toujours éprouvée vis-à-vis des gens de son village. La solennité d'une expression telle que « le moment était venu » indique que le choix, qu'Ayané « commen[ce] » tout juste à faire, est en réalité en passe d'être fait. La reconnaissance de l'ignorance dans laquelle elle a vécu, du mépris, est le premier stade de la prise de conscience de cette « douleur » qui l'habite et qu'elle cherche désormais à affronter. D'un point de vue narratif, il semble donc que l'énoncé des trois voies qui s'offrent à Ayané ouvre la porte à un choix qui serait celui de l'ouverture vers ce « dehors » toujours refoulé. La première voie, celle du déni, est celle qui conduit à la douleur. La troisième, au mépris, à un monde d'illusions stériles. Ne reste alors que la deuxième qui, même si elle paraît « longue et rude » et « plus ardue que la première », est pourtant celle qui laisse place à l'espoir. Mais qu'est-ce qui assure que la deuxième voie sera bel et bien celle que choisira Ayané ? Comment le roman peut-il nous assurer, stylistiquement et dans la stratégie narrative mise en place par Léonora Miano, que le choix du « dehors » sera bien celui d'Ayané ?

La rencontre finale avec Epupa, jeune femme que « les livres (...) ont rendue folle<sup>149</sup> » à l'université où elle étudiait l'Histoire, semble aller en ce sens et confirmer cette hypothèse. La reconnaissance implicite que les causes de ses souffrances sont à chercher dans cette direction, dans un passé qui cache la « complicité<sup>150</sup> » originelle des peuples à l'égard de la Traite négrière, délivre une des clés du roman. Le ton solennel d'Epupa peut paraître grotesque au vu de son apparence dévastée, presque comique :

On eût dit Erzulie elle-même, présentant son visage rouge, sa face violente. Elle marchait de long en large, crachant à terre et éructant, menaçant l'intrépide qui persistait à vouloir passer par là. Sa robe était aussi rouge que le crayon à l'aide duquel elle avait redessiné ses sourcils totalement rasés, et son rouge à lèvres débordait tout autour de sa bouche<sup>151</sup>.

Dans la mythologie vaudoue, Erzulie est une déesse à l'aspect délibérément féminin, qu'elle revêt afin d'attirer à elle les hommes aussi bien que les femmes. Déesse de l'amour, elle apparaît sous différents noms : Erzulie-Fréda, Erzulie Dantor, Erzulie-gé-rouge<sup>152</sup>. Ces trois manifestations ont pour point commun de parler de l'amour, sous la forme de la passion ou de la luxure, mais c'est peut-être Erzulie-gé-rouge qui semble la plus proche de ce à quoi peut ressembler Epupa, la « red-eyed militant of fury and vengeance<sup>153</sup> ». Cependant, le destin d'Erzulie nous emmène bien au-delà d'une seule anecdote mythologique. Comme le démontre Joan Dayan,

In her varying incarnations, her many faces, she bears the extremes of colonial history. Whether the pale and elegant Erzulie-Feda or the cold-hearted, savage Erzulie-gé-rouge, she dramatizes a specific historiography of women's experience in Haiti and throughout the Caribbean. (...).

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>152</sup> Sur l'histoire de ce personnage, voir Dayan, Joan. 1994. « Erzulie: A Women's History of Haiti ». *Research in African Literatures* 25(2):5-31.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 5.

Erzulie thus goes beyond false dichotomizing, as she prescribes and responds to multiple and apparently incoherent directives. She takes on the garb of femininity — and even speaks excellent French — in order to confound and discard the culturally defined roles of men and women<sup>154</sup>.

La mention de ce personnage mythologique, à l'orée de la description d'Epupa, remplit ainsi plusieurs fonctions narratives. Tout d'abord, elle dresse un portrait physique surprenant de la jeune femme, associée alors à une divinité vengeresse où la couleur rouge est omniprésente et déborde de partout, y compris sur ses lèvres. Nous retrouverons une référence importante à la couleur rouge de la robe d'Epupa dans le deuxième volet de *Suite africaine, Les Aubes écarlates*. L'aspect « incongru<sup>155</sup> » d'Epupa est ainsi présent dès la première mention du personnage, dans le premier roman, instaurant une continuité évidente dans le portrait physique et psychique de la « folle ». Le premier « dehors » auquel fait face Ayané est donc, littéralement, le « dehors » du texte, via l'instauration de liens entre les différents romans qui composent la trilogie de Léonora Miano. Erzulie incarne ainsi une de ces figures de l'altérité à laquelle se confronte Ayané en permanence.

De plus, la mention d'Erzulie place Epupa dans une lignée, celle de femmes que l'existence hors des siècles et de l'Histoire des hommes dote d'une intuition perçante et d'une capacité à communiquer avec des forces spirituelles inconnues. Les paroles d'Epupa, loin de l'assimiler seulement à une insensée, font d'elles au contraire une prophétesse. Mais le mépris dont elle est l'objet est cause de souffrances, elle qui, comme Cassandre dans la tragédie grecque, est condamnée à parler sans jamais être entendue : « Si tu savais comme ça fait mal... Mais pourquoi ils n'écoutent pas... pourquoi ils me marchent dessus sans me voir<sup>156</sup> ? », ainsi qu'elle le murmure en pleurant à Ayané. Ce faisant, la narration tisse une trame faite d'intertextualité et de références croisées entre toutes ces femmes prophétesse que les voix masculines font taire de force et méprisent. Le « dehors » dont il est question ici, c'est celui, plus largement, d'un multiculturalisme mythologique qui fait converger des références aussi bien tirées de l'Antiquité grecque que de la spiritualité vaudoue, rassemblées dans le devenir d'un personnage féminin, Epupa, incarnation de l'Afrique noire subsaharienne.

Troisièmement, comme le souligne Joan Dayan dans l'extrait ci-dessus, la fonction d'Erzulie est de désamorcer toute dichotomie entre les choses et les êtres que la vision occidentale du monde laisse toujours derrière elle. La distinction des genres, qui oppose hommes et femmes, en fait partie ; l'apparence résolument féminine d'Erzulie, redoublée presque jusqu'à la caricature dans l'accoutrement d'Epupa, peut entrer en contradiction avec le port de bijoux réservés à des divinités masculines, aussi bien qu'avec son attitude de furie vengeresse à

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>155</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 221: « Epupa s'avança, plus incongrue que jamais. Son teint très clair, sa robe rouge à volants, ses ballerines de la même couleur, leur petit nœud délicat, tout tranchait avec la population féminine d'Eku ».

<sup>156</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 213.



l'autorité toute mâle et incontestable<sup>157</sup>. Son attirance bisexuelle brise ainsi les codes hérités de la colonisation qui impliquent qu'hommes et femmes devraient être radicalement opposés, physiquement et psychologiquement. Or chez Epupa, ce même contraste est à l'œuvre, d'autant plus qu'elle est « enceinte de trois mois environ<sup>158</sup> », confirmant ainsi sa féminité incontestable. Cependant, son attitude de folle « égarée » la place aux marges de la société et des frontières rassurantes entre les genres. Son nom même porte la trace d'une féminité contestée, puisqu'Epupa « n'est pas un nom de femme<sup>159</sup> » selon le gardien de l'hôtel où a dormi Ayané. Le « dehors » figuré par cette marginalisation est ici celui de l'indistinction biologique, qui brise les codes imposés par la dichotomie occidentale.

Quatrièmement et point le plus important pour notre propos, Erzulie, ancêtre mythique et figure de la résistance haïtienne face à la colonisation européenne, incarne finalement le pouvoir des femmes dans la lutte contre l'invasion occidentale. Ainsi que Joan Dayan cherche à le démontrer,

the rituals associated with Erzulie, and the often contradictory images she evokes, re-enact for a community, not granted a voice, a knowledge of the past (...) Erzulie help[s] us to work through and reconstruct a history of women that is simultaneously an inquiry into the language of conquest, a revelation of the terms of mastery<sup>160</sup>.

Le rôle d'Erzulie s'inscrit ainsi dans l'histoire d'une « communauté », ce qui la différencie d'emblée d'Ayané. Elle véhicule une « connaissance du passé » et une « histoire de femmes » qui parlent aussi des luttes de pouvoir et de « domination ». La mobilisation narrative de cette référence mythologique lui confère ainsi une portée métaphorique. Mais dans le cas d'Epupa, la référence à Erzulie revient à reproduire, à un second niveau, chez la jeune femme les capacités de transfert symbolique dont la déesse vaudoue est porteuse. C'est Epupa qui en vient alors à incarner cette capacité de brouillage des genres et des catégories narratives et historiques. En conséquence, la référence à cet épisode mythique de la colonisation haïtienne au cœur du roman offre à ce dernier la projection vers un nouveau « dehors », qui n'est plus seulement celui du mythe, mais celui de l'Histoire. Or cette Histoire est cause de souffrances, car d'oubli et de mépris, en raison d'une « faute » originelle qu'il est temps de reconnaître. Le lien tissé dans la narration se fait alors à un ultime niveau, confirmé par les propos d'Epupa que l'on ne peut à aucun moment soupçonner d'incohérence :

*Confessons la faute ! Prenons-en notre part. Je le dis et le redis ! Il est temps de reconnaître que nous avons participé à notre propre saignée... Si nous n'admettons pas les noirceurs du passé, saurons-nous nous défaire de celles qui nous étreignent encore si vigoureusement ? Voici ce jour nos fils en route pour la*

---

<sup>157</sup> Comme l'écrit Joan Dayan, « she also wears the rings of Damballah, the white snake-god of the sweet waters, and Agoué-Taroyo, the god of the sea who is figured as white. Though a woman, Erzulie vacillates between her attraction for the two sexes. She holds her servitors in between two irreconcilables: in between the supposedly antithetical constructions of masculinity and femininity », *op. cit.*, p. 6.

<sup>158</sup> Miano, 2006. *Op. cit.* p. 213.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>160</sup> Dayan, 1994. *Art. cit.*, p. 7.

*guerre. Voici qu'une fois de plus, et sans prendre la mer, ils sont privés d'amour et de lumière.*

*Tandis que nous quémardons la culpabilité de l'Occident, à qui nos enfants demanderont-ils réparation ?*<sup>161</sup>

La boucle est ainsi bouclée. La référence littérale à « la culpabilité de l'Occident » confirme que la mention d'Erzulie ne devait rien au hasard, mais préparait le terrain pour l'introduction de la colonisation. Or si, dans le cas d'Erzulie, ce système référentiel pouvait sembler apaisé, en raison de l'adoration dont la déesse est l'objet, considérée comme une héroïne en lutte, la chaîne est brisée en ce qui concerne Epupa. Elle est ce personnage qui met précisément au jour la brisure de l'Histoire, l'oubli tragique dont font preuve les peuples Africains à propos de leur passé relégué dans le déni. L'attitude soumise qui consiste à les voir « quémard[er] la culpabilité de l'Occident » (comme Epa ou Isilo) les éloigne de ce qui devrait être une action réellement réparatrice, à savoir la reconnaissance de la « faute » originelle de la complicité de certains peuples africains dans la Traite et l'accomplissement d'une purification conséquente. Les derniers mots du roman, qui se termine par une scène où Ayané et Epupa crient de concert en s'étreignant, ne peuvent que faire remonter à la mémoire du lecteur le « cri » épouvantable du petit Eyia lors de son sacrifice. Le cri, manifestation élémentaire du son, dépourvu d'intention significative, à la limite de l'humain, rappelle cette brisure symbolique qui a fait basculer l'histoire de tout un village dans une nuit peuplée d'ombres. La rupture de l'Histoire africaine, imposée par la Traite, trouve alors son écho dans la répétition de ce cri, symbole et manifestation de la rupture dans la banalité des jours à Eku. Erzulie est ainsi le *medium* littéraire qui met en évidence l'enchevêtrement de ces systèmes brisés, agissant comme le référent symbolique pivot autour duquel convergent toutes les interprétations du « dehors » que nous avons mentionnées précédemment. Symboliquement, en faisant le choix de s'y diriger, Ayané ouvre la possibilité d'une réconciliation avec ce qui a causé ces ruptures.

Pour conclure, on voit donc que les stratégies narratives et en particulier les systèmes d'intertextualité à l'œuvre dans le roman *L'Intérieur de la nuit*, bien qu'ayant pour rôle, en apparence, d'assurer des liens entre des références qui privilégient l'interculturalité et le métissage symbolique, fonctionnent cependant de manière opposée. Ils mettent au jour la *déliation* tragique qui traverse aussi bien l'intrigue principale (le sacrifice d'Eyia), l'intrigue secondaire (le rapport d'Ayané avec son propre passé), que l'intrigue sous-jacente à toutes celles-là, qui est la brisure non réparée de la Traite négrière. C'est elle qui est effectivement à la racine des déchirures subséquentes traversées par les peuples Africains, comme le roman le met en évidence au moyen du microcosme exemplaire que représente le village de Tumba La Eku. Dans ce contexte, Ayané représente une héroïne véritablement *déliée*, que ce soit de manière délibérée ou par choix, par refus de se confronter aux blessures du passé.

---

<sup>161</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 213.

La *déliasion* d'Ayané n'est pas une fin en soi. C'est une manière d'éclairer une autre manifestation de la rupture des liens, à une échelle plus vaste. C'est à une analyse des stratégies narratives qui la mettent en œuvre que nous en venons désormais, afin d'éclairer la manière dont la brisure du lien, au cœur de l'intrigue romanesque de cette *Suite africaine*, est incarnée significativement dans le style même du texte. L'écriture de Léonora Miano est également, comme nous allons le voir, hachée, brisée, et ne prétend certes pas assurer de fonction de réparation et de re-liaison des communautés. L'horreur du sacrifice originel d'Eyia constitue, en ce sens, le point d'achoppement de toute morale et l'impossibilité de tout pardon ; de la même manière que la scène revient régulièrement dans le roman<sup>162</sup>, de même, un autre épisode de l'Histoire scandale avec d'autant plus de force l'ensemble de l'intrigue. Or s'il ne se déroule pas dans le même contexte spatio-temporel du Mboasu contemporain, il entretient avec ce dernier de nombreuses parentés. Cet épisode, c'est précisément, comme on l'a vu, celui de la Traite négrière et, en particulier, de la disparition dont furent victimes les déportés africains vers d'autres continents. L'exil et la traversée de l'Atlantique constituent donc métaphoriquement l'origine de la brisure du lien dont sont victimes Ayané et son village, ainsi que ce « gouffre » à travers lequel furent plongés nombre de femmes et d'hommes innocents, destinés à devenir les esclaves de Blancs à l'autre bout du monde. À cet égard, l'anthropologue David Graeber explique que le propre de l'esclavage est de déraciner les victimes de tout système de relations sociales, pour les inscrire dans une situation de dépendance totale à un seul être, le propriétaire :

pour rendre quelque chose vendable dans une économie humaine, il faut d'abord l'arracher à son contexte. C'est ce qui se passe avec les esclaves, ces gens volés à la communauté qui a fait d'eux ce qu'ils sont. Étrangers dans la nouvelle communauté, les esclaves n'avaient plus ni père, ni mère, ni parenté d'aucune sorte. C'est pour cela qu'on pouvait les acheter, les vendre ou même les tuer : parce que la *seule* relation qu'ils avaient était celle qui les liait à leur propriétaire<sup>163</sup>.

L'esclavage constitue ainsi une modalité de « relations humaines » qui ne ressemble à aucune autre ; détachés de toute communauté, les esclaves sont comme des disparus qui existent en-dehors de tout cadre relationnel. La seule manière dont leurs propriétaires s'adressent à eux repose sur la violence et la menace, ils sont coupés de toute « relation morale contraignante<sup>164</sup> » parce que coupés des activités rituelles et symboliques nécessaires pour l'équilibre de leur communauté d'origine et, enfin, se retrouvent dans une « situation d'avitissement total » due au fait qu'ils ont beau être vivants, leur soumission (certes forcée) à un tiers les prive de toute capacité d'agir librement et moralement. David Graeber associe cela à la perte d'honneur et de dignité dont sont victimes les esclaves, et donne l'exemple d'un guerrier Mandé qui, captif, en choisissant une vie d'esclave plutôt que le suicide, « doit admettre qu'il sera désormais traité en être entièrement méprisable ». En ce sens, la manière dont les « transbordés » reviennent s'adresser aux mères et aux femmes du village dans les rêves peut s'étudier à l'aune

---

<sup>162</sup> Parfois avec les mêmes termes, comme nous l'avons vu avec les expressions employées au sujet d'Ayané et des enfants Ekus, avec ces trois adjectifs qui décrivent de manière récurrente le cadavre du petit garçon.

<sup>163</sup> Graeber, David. 2013. *Dettes : 5000 ans d'histoire*. Paris: Les Liens qui Libèrent, p. 179.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 208. Toutes les citations suivantes sont tirées de la même page.

du phénomène des « morts-vivants », dans la spiritualité vaudou ou africaine. Comme l'écrit David Graeber encore,

Les récits d'épouvante des Tiv où des hommes sont morts mais ne le savent pas, ou bien sont tirés de leurs tombes pour aller servir leurs meurtriers, et les histoires haïtiennes de zombies jouent, semble-t-il, sur cette horreur inhérente à l'esclavage : l'esclave, en un sens, est un mort-vivant.

L'esclave vit donc perpétuellement dans un entre-deux ; ce n'est plus le monde des vivants, mais ce n'est pas complètement non plus celui des morts, dans le sens où, détachés des rites funéraires aussi bien que des processus mémoriels, ils errent dans une zone qui ne les qualifie plus spécifiquement de manière positive. Ils ne sont définis que par la négation, l'absence, la déliaison absolue du reste de l'humanité. Or c'est précisément dans *Les Aubes écarlates* que ces disparus reprennent la parole pour se faire entendre depuis les limbes dans lesquels ils croupissent, pour tisser les liens permettant d'expliquer les événements contemporains du Mboasu. L'écoute de ce qu'ils disent est ce qui va désormais retenir notre attention.

### **3. REQUIEM POUR LES TRANSBORDÉS OUBLIÉS : LES VOIX DES « EXHALAISONS »**

Le roman fait alterner différentes strates narratives. Chacun des quatre chapitres principaux, qui relatent l'intrigue principale à travers la voix d'Epa, d'Ayané ou d'Epupa, est précédé de quelques pages liminaires, intitulées « Exhalaisons », dans lesquelles se font entendre les voix des « transbordés », les esclaves africains disparus dans l'abîme de l'Atlantique lors de la Traite négrière. La postface nous éclaire sur le sens à donner à ces passages: « Les exhalaisons des transbordés sont l'air que nous respirons, nous tous, tant que nous ne leur avons pas fait droit<sup>165</sup> ». Or comme le signale le préfixe trans-, le propre de ces « transbordés » n'est-il pas de créer des liens entre les mondes, celui des vivants et celui des morts, en assurant le passage de l'un à l'autre ? Un passage qui permet d'aller au-delà de la frontière dressée par la mort physique des individus ?

Ces quelques pages, à l'orée des chapitres où s'expriment les personnages de la trame narrative principale, sont constituées de paragraphes de longueurs variables et adressés à un destinataire imaginaire, à la deuxième personne. En voici un exemple, tiré de l'« Exhalaison » initiale : « *Peut-être nous entendras-tu, toi dont la conscience ne cesse de remuer l'intangible*<sup>166</sup> ». Cette adresse est porteuse de recommandations quant à l'attention que ce destinataire, que l'on peut supposer être le lecteur, doit accorder aux paroles. Ainsi, « *ne crains pas de comprendre, de*

---

<sup>165</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 260.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 11.

*rapporter notre propos* », est redoublé par une deuxième incantation, quelques pages plus loin : « *Ne crains pas de comprendre, de rapporter notre propos*<sup>167</sup> ». Dans la dernière « Exhalaison », de nouvelles paroles confirment que les discours de ces « transbordés » sont bien adressés aux lecteurs contemporains : les impératifs « *Comprends ce que nous disons* » et « *Sache*<sup>168</sup> » agissent comme des rappels qui, presque en conclusion du roman, viennent assurer la portée de ce dernier. En ce sens, la première « Exhalaison » pose le cadre du contrat de lecture qui lie le narrateur au destinataire : le premier prend ici la forme d'un collectif de voix s'exprimant au nom des « transbordés », s'adressant directement, par la deuxième personne, à un individu de statut peut-être fictif. Il appartient ensuite au lecteur réel de s'identifier ou non à ce destinataire.

Notre propos sera ici d'étudier ces prises de paroles lointaines, exhumées d'un passé refoulé dans *Les Aubes écarlates*. Nous commencerons par analyser la manière dont les stratégies référentielles qui parcourent le roman tissent une toile complexe où les « liens » ne sont qu'apparents et dissimulent en réalité des fractures profondes, que ce soit pour la narration ou pour l'intrigue. L'inclusion des dialogues et des prises de parole des personnages dans le texte est également spécifique à la plume de Léonora Miano, véhiculant ainsi des modalités de création ou de déchirure des liens qui s'inscrivent dans le projet poétique global de ces romans qui est, selon notre hypothèse, de représenter la *déliaison*. Nous en viendrons ensuite à l'étude de ces « Exhalaisons » en les considérant une par une, toutes les quatre, pour en décrire le contenu et le lien qu'elles entretiennent avec le reste de l'intrigue.

### **a) Un système de référentialité qui dissimule les déliaisons**

De même que pour *L'Intérieur de la nuit*, le roman *Les Aubes écarlates* est riche en références à l'histoire africaine, explicites et implicites. Il convient donc de démêler cet écheveau pour distinguer ce qui relève de la suggestion de ce qui est clairement signalé comme référence à des objets ou des êtres issus du monde réel. Cela nous permettra ainsi de distinguer un système de référentialité qui travaille véritablement à créer des liens entre le monde fictif du roman et le monde « réel », d'un ensemble de stratégies qui, fondamentalement, ne font qu'amplifier l'écart entre ces deux mondes.

Le cri à l'œuvre dans les « Exhalaisons » est celui des disparus de la Traite, tous les Africains déportés vers d'autres horizons que l'anonymat empêche d'accéder à la mémoire transmise par les vivants restés sur le continent africain. Or ce dernier est systématiquement désigné avec une majuscule, le Continent, ce qui permet d'établir une distinction entre le référent

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 179 et 180.

fictif du roman, un continent africain qui serait uni ou à tout le moins doté d'une portée symbolique puissante, et le référent réel, le continent africain que nous connaissons aujourd'hui. Dans la lignée de la création des pays imaginaires que sont le Mboasu et le Yénépasi, Léonora Miano intègre donc dans ces romans des univers symboliques qui rappellent les référents réels, tout en maintenant une distanciation critique et évocatrice pour les lecteurs. Le chemin parcouru d'un roman à l'autre est révélateur à cet égard ; dans *L'Intérieur de la nuit*, « l'Afrique » est désignée en tant que telle, tandis que dans *Les Aubes écarlates*, la périphrase « le Continent » remplace systématiquement toutes ces occurrences. Qu'il s'agisse des termes employés par les personnages ou des expressions qui apparaissent au niveau du récit, le terme « Afrique » n'apparaît plus jamais. Les deux seules occurrences se situent dans des notes de bas de page rédigées par l'auteure. La première précise le sens d'un terme de consonance africaine, qui surgit au détour d'une comparaison : « nous étions entassés à l'arrière comme des sacs de *makabo*, une cargaison de marchandise<sup>169</sup> ». Le mot *makabo* désigne une plante, définie comme « *Xanthosoma sagittifolium*, tubercule introduit en Afrique au XIX<sup>ème</sup> siècle à partir de la Caraïbe. Le mot *makabo* est un pluriel, en langue douala du Cameroun. Le singulier en est : *dikabo* ». Cette note peut surprendre ; quel est l'intérêt, pour la compréhension de l'intrigue, d'entrer dans autant de détails linguistiques, qui relèvent de la grammaire d'une langue, le douala, dont le rôle, au demeurant, est marginal dans le récit ? S'il est logique d'apporter des précisions sur la nature des *makabo*, nécessaires pour mieux comprendre la portée de la comparaison, la présence du mot latin et les détails grammaticaux semblent plus accessoires. Sauf si l'on considère qu'ils participent de l'instauration d'une référence exotique, aux yeux de lecteurs occidentaux peu familiers de la langue douala. Quoi qu'il en soit, la mention du continent « Afrique » signale ici que l'on sort de l'histoire et que l'on passe au niveau de la narration, pour reprendre les catégories d'analyse du récit définies par Gérard Genette<sup>170</sup>. La fonction de cet aparté est de sortir les lecteurs de l'intrigue principale pour les replonger dans l'Histoire réelle du continent, qui est peut-être aussi la leur.

Cette hypothèse se confirme si l'on se reporte à la seconde occurrence du mot « Afrique », qui intervient cette fois-ci à la fin du roman au sujet d'une autre expression, employée par une des « femmes d'ombre » que rencontre Epupa : « *N'aurais-tu pas aussi de la pulpe de ketmi ?*<sup>171</sup> ». La note qui lui est associée précise alors : « *Hibiscus trionum*. Dans l'ancien temps, l'hibiscus était utilisé en Afrique pour faire du shampoing ». On voit donc que, de la même manière que pour la première note, la fonction de cette phrase est d'apporter une explication de type scientifique, savant, comme en témoigne l'usage du latin, et doté d'une profondeur historique. Moins précis que le « XIX<sup>ème</sup> siècle », que désigne cet « ancien temps », si ce n'est une vague époque passée, dont l'intérêt ne réside pas tant dans l'historicité précise de la référence que dans son pouvoir d'évocation et de suggestion d'un monde que tout conduit à considérer comme révolu ? En

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>170</sup> Genette, Gérard. 2014. *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>171</sup> *Les Aubes écarlates*, p.243.

d'autres termes, la fonction de ces deux mentions de « l'Afrique » est de projeter les lecteurs dans une période de l'Histoire que les usages des deux objets considérés, les *makabo* et le *ketmi*, signalent comme irrémédiablement lointains et tombés dans l'oubli. Ce faisant, la narration met en évidence une nouvelle forme de brisure et de rupture, cette fois-ci entre les époques, à partir de référentiels situés alternativement dans la fiction et dans le monde réel.

Plus largement, le roman fourmille de références à une culture d'Afrique subsaharienne que les notes de bas de page citées ci-dessus ainsi que de nombreuses autres permettent d'identifier comme étant celle du Cameroun. Il s'agit par exemple de « l'examen probatoire à la fin de la classe de première<sup>172</sup> » typique de ce pays qu'obtient Isango ; du sens du mot « fréquenter » qui, dans l'usage intransitif, signifie « aller à l'école<sup>173</sup>, bien que d'autres pays aux populations francophones d'Afrique subsaharienne emploient ce terme avec le même sens<sup>174</sup> (ainsi au Togo, au Sénégal, au Tchad...). Il s'agit encore d'un « proverbe douala du Cameroun<sup>175</sup> », dont la version en langue originale est intégrée à la note, ou enfin de la traduction de « jouer la vie<sup>176</sup> », définie comme « Expression camerounaise : mener une vie de bâton de chaise ». Tous ces exemples permettent donc de situer le pays du Mboasu dans une région qui se veut proche de l'Afrique centrale, aux parentés explicites avec le Cameroun. Les nombreuses lectures effectuées pour préparer la rédaction du roman, tirées d'ouvrages croisant de nombreux systèmes de référence culturelles au sein de l'Afrique subsaharienne (le Bénin, la descendance des Égyptiens, etc.), n'empêchent donc pas qu'*in fine*, l'intrigue se déroule dans un contexte privilégié culturellement par l'auteur.

La fonction de ces notes de bas de page est donc complexe. Elle crée un effet de distanciation, à la manière de ce que théorise Bertold Brecht par le *Verfremdungseffekt*, qui met à distance le monde symbolique africain et le dissèque froidement ; la folklorisation des cultures « nègres » par les Occidentaux participe de la violence qu'ils infligent à la culture africaine. C'est en ce sens que Valentin-Yves Mudimbe, dans la lignée des travaux d'Edward Saïd sur l'orientalisme et l'exotisme colonial<sup>177</sup>, a forgé l'expression de « bibliothèque coloniale<sup>178</sup> », pour désigner l'ensemble des discours coloniaux portant sur les peuples colonisés. L'Afrique est ainsi décrite, mise en mots et en images, de manière à la réinventer selon une rationalité purement occidentale. L'identification des Afrodescendants à leurs propres racines culturelles, linguistiques par exemple, en est alors d'autant plus compliquée, comme si la Traite se poursuivait d'une autre manière, symbolique, médiée par l'appareil paratextuel du roman.

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>174</sup> Voir l'entrée « Fréquenter » dans Racelle-Latin. 1988. *Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire*. Paris, France: Edicef, p.156.

<sup>175</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>177</sup> Saïd, Edward W. 1997. *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil.

<sup>178</sup> Ou « colonial library »: Mudimbé, Vumbi Yoka. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington Indianapolis: Indiana university press, p.188.

## b) *Écrire l'histoire pour relire l'Histoire*

Dans ce contexte, si le traitement stylistique renforce la déliaison d'avec le monde « réel », quelles autres expériences le roman propose-t-il pour mettre en mots et en images la fêlure originelle ayant initié la rupture entre les générations ? L'étude de l'insertion des « *Exhalaisons* » dans le reste du roman, qui représentent les prises de parole des « transbordés », va nous permettre de clarifier la nature de cette déliaison fondamentale.

La première occurrence des « *Exhalaisons* », au seuil du roman, pose les premières fondations de principes qui guideront l'ensemble de ces passages. Elle signale en particulier que l'épisode traumatique principal pour les sociétés africaines contemporaines n'est pas la Traite négrière en elle-même. L'événement est déjà bien connu ; l'objet du roman n'est pas d'en rappeler une nouvelle fois les détails et les péripéties. Il est à peine résumé, en une phrase lapidaire prononcée par ces voix anonymes : « *On nous arracha à la terre de nos pères, au ventre de nos mères. Sais-tu encore : qui, quand et comment ? Oui. Bien entendu*<sup>179</sup> ». En quelques mots, tout est dit ; l'important est bien désormais d'affronter ce qui suit : « *Alors, n'en disons rien. D'ailleurs, il n'est plus temps, et peu nous importe* ». À rebours d'une pensée postcoloniale qui ferait de la reconnaissance de la légitimité de la réparation son objectif majeur, qui s'appesantirait sur les ravages de la Traite, ces phrases liminaires mettent l'accent au contraire sur la souffrance endurée par ces disparitions oubliées et le poids qu'elles font désormais peser sur l'Afrique d'aujourd'hui.

Ces êtres à la voix brisée sont dépourvus de qualificatifs. Plusieurs phrases les définissent uniquement par des tournures négatives : « *Nous ne sommes pas la sève. Nous ne sommes pas l'eau. Nous ne sommes même plus le sang*<sup>180</sup> ». Une phrase positive est rédigée au passé simple, « *Nous fûmes tout cela* », qui renvoie d'emblée la possibilité d'une identité à l'époque passée, non plus présente. La qualification désormais se veut intransitive ; de même que ces morts de la Traite n'ont pas reçu de sépulture, n'ont pas la possibilité d'être dignement honorés par les vivants du continent, mais demeurent « *suspendus sans être accrochés* », comme « *le vent (...) entre ciel et terre* », ils ne peuvent simplement qu'être : « *nous sommes* ». Leur être au monde se limite à une durée, une existence que rien ne caractérise sinon le seul fait d'être là, d'être une trace impalpable sur laquelle il n'est pas même possible de poser un nom ni une voix. En d'autres termes, l'impossibilité d'être rattachés à un espace-temps défini interdit aux « transbordés » d'avoir le moindre ancrage à un *lieu* précis : c'est de cette absence que survient, presque logiquement, la rupture du *lien*.

---

<sup>179</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>180</sup> *Loc. cit.*



C'est là l'origine de la fracture entre les mondes, entraînée par la Traite négrière, qui a ainsi brisé le lien entre les générations du passé et celles du présent — et donc de l'avenir. Ce qui manque et cause le désespoir des disparus, c'est précisément la reconnaissance de leur disparition, qui devrait être symbolisée par des rites :

*« Les usages de nos peuples ont prévu ce cas. La mise en terre symbolique des corps perdus. À la suite des disparitions qu'on soupçonnait sans retour, une tombe était creusée. En son fond, un tronc d'arbre était jeté. Au-dessus, on énonçait prières et incantations, afin que l'Unique trace une route aux défunts. C'est cela que nous cherchons, que nous ne trouvons pas. Le lieu à partir duquel nous devons pénétrer dans l'autre monde<sup>181</sup> ».*

Le thème de la route, du lieu, de l'espace dans lequel se meuvent ces disparus revient régulièrement dans ces passages liminaires. La recherche de la « route » vers le monde de la mémoire, l'obtention d'un « tombeau inexistant » est ce qui guide les revendications de ces voix, qui alternent lamentations et injonctions :

*« Qu'il soit fait clair pour tous que le passé ignoré confisque les lendemains.*

*Qu'il soit fait clair pour tous qu'en l'absence du lien primordial avec nous, il n'y aura pas de passerelle vers le monde.*

*Qu'il soit fait clair pour tous que la saignée ne s'est pas asséchée en dépit des siècles, et qu'elle hurle encore, de son tombeau inexistant.*

*Qu'il soit fait clair pour tous que rien ne sera reconstruit, chez ceux qui n'assurèrent pas notre tranquillité (...)*

*Nous sommes les cieux obscurcis qui s'épaississent inlassablement, tant qu'on ne nous a pas fait droit<sup>182</sup> ».*

Ce que réclame la « saignée » est donc l'exercice d'une justice élémentaire, d'un « droit », sans lequel le présent ne pourra jamais espérer obtenir de reconstruction ni de réparation vis-à-vis des drames passés. En revanche, la recréation d'un « lien primordial », au sens de ce qui passe avant tout le reste, donnera l'élan nécessaire pour que surgissent les « lendemains ».

La deuxième occurrence de ces « *Exhalaisons* » dans le roman nous éclaire un peu plus sur la portée symbolique de ces voix naufragées. L'oubli des disparus s'assimile ainsi à une appropriation rétrospective de l'avenir : tant que leur mémoire ne sera pas honorée, il y aura confiscation du futur et de ses possibles. Car la « *mémoire proscrite, la honte muette*<sup>183</sup> » conduisent à l'absurde désespoir des peuples contemporains. Un portrait en est décliné à travers une longue suite d'anaphores, qui rappellent des versets de l'*Apocalypse de Jean* ou de l'Évangile de Luc :

*« Voici : vos jours plongés dans la nuit sans fin qui nous fut offerte.*

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 36.

*Voici : les limites physiques qui furent les nôtres ne sont plus. Nous nous déployons au-delà de notre espace originel, franchissant les lacs, petits et grands.*

*Voici : nos fureurs sont la folie du jour. Elles musellent le faible, dépouillent le petit peuple, consolident le pouvoir des tyrans, écrasent des nouveau-nés dans des mortiers, déchirent le sexe, le ventre des femmes.*

*Voici : nos arrière-petits-fils naissent au fond d'une nasse.*

*Voici : ils se jettent à l'eau, pensant trouver un rivage opportun.*

*Voici : on les arrache à la forêt, au sentier menant à la source, à la natte du sommeil.*

*Voici : de faux prophètes leur tracent des voies mortifères.*

*Voici : ils sont armés pour conduire des assauts contre eux-mêmes, et chaque crime commis est un suicide pernicieux.*

*Voici : ils sont abandonnés après avoir été le jouet des malfaisants<sup>184</sup> ».*

Cette énumération produit une hypotypose sur le plan temporel, où le destin des naufragés est décliné comme au cours d'une fresque à la solennité religieuse<sup>185</sup>. Puisque la mémoire des disparus n'est pas parvenue jusqu'aux vivants, c'est donc en leur montrant des images du passé qu'ils pourront se faire connaître d'eux. Dans la gradation rythmique et symbolique de la troisième occurrence de l'anaphore, « *Elles musellent le faible, dépouillent le petit peuple, consolident le pouvoir des tyrans, écrasent des nouveau-nés dans des mortiers, déchirent le sexe, le ventre des femmes* », l'asyndète finale fait culminer les atrocités commises sur les peuples par les tyrans et permet de renvoyer directement à l'intrigue principale du roman, reliant ainsi les « Exhalaisons » au destin des protagonistes Epa ou Ayané.

Une autre anaphore prolonge alors la précédente, filant la métaphore de la vue à travers une suite de synecdoques qui désignent les naufragés uniquement par leurs yeux :

*« Nos yeux qui voulaient regagner le village.*

*Nos yeux rebelles, privés de nourriture, pendus, jetés par-dessus bord.*

*Nos yeux récitant leur généalogie pour préserver l'identité, jusqu'à en perdre la raison.*

*Nos yeux appelant la tribu, le clan.*

*Nos yeux chantant à voix basse l'amour perdu maintenant.*

*Nos yeux psalmodiant mille sorts jetés au navire, afin qu'il rebrousse chemin.*

*Nos yeux de mal de mer.*

*Nos yeux qui n'avaient pas appris à nager.*

*Nos yeux, aujourd'hui, entre ciel et terre, grands ouverts, vitreux<sup>186</sup> ».*

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

<sup>185</sup> Les écrivains bibliques s'expriment en effet avec la même manière de mettre les scènes de la vie du Christ ou ses recommandations morales sous les yeux des lecteurs, comme en témoignent les anaphores traduites par « Et voici : ... », « Voici... » ou « Vois : ... » dans le Nouveau Testament, traductions du grec « καὶ ἰδοὺ ». Voir par exemple dans l'Évangile de Luc, 1.31: « Voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils... » et 1.36: « Et voici qu'Elizabeth, ta parente, vient, elle aussi, de concevoir un fils... ». Plus éloquents sont certains passages de l'Apocalypse de Jean, 1.7: « Voici, il vient avec les nuées ; chacun le verra, même ceux qui l'ont transpercé, et sur lui se lamenteront toutes les races de la terre », ou encore 2.10: « Ne crains pas les souffrances qui t'attendent : voici, le Diable va jeter des vôtres en prison pour vous tenter, et vous aurez dix jours d'épreuve ». Dans *Ecole biblique et archéologique française*. 1998. *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Ed. du Cerf.

<sup>186</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 37-38.

Ces phrases nominales, ponctuées d'asyndètes, offrent un rythme saccadé à ces descriptions et rendent d'autant plus palpable l'impossibilité pour les naufragés d'exercer un pouvoir agissant. Leur impuissance à résister aux injustices qui leur ont été infligées est mise en scène par l'absence de verbe principale dans chacune des phrases ; la récurrence du participe présent scande les propositions et permet d'insuffler un peu de vie, mais sans que les sujets (i.e. « *nos yeux* ») ne semblent directement responsables de ces actions. Leur incapacité physique à résister et à contrer le destin que leur réservaient les organisateurs de la Traite négrière se double ainsi d'un surinvestissement dans le champ lexical de la vue, de la démonstration (au sens étymologique) de toute l'horreur de l'événement. La perte de l'*agency* des victimes de l'esclavage est donc signifiée stylistiquement par l'absence de verbe à l'actif et d'action réalisée en propre par des sujets conscients. Ce faisant, le roman de Léonora Miano s'inscrit dans un corpus de textes littéraires africains postcoloniaux qui repensent la manière de conjuguer l'action et l'identité des victimes de la Traite. Comme l'écrit Simone Bignall, dans l'introduction d'un ouvrage consacré à la critique des théories postcoloniales sur l'*agency* :

Guiding this work is a conviction that ontology shapes agency, while practice provokes thought. That is, understandings about the nature of selfhood and worldly reality inflect theories of action and capacity and in turn, these theories have corresponding effects upon the material and communal practices they inform<sup>187</sup>.

La perte de l'identité, détruite par la Traite, engendre ainsi l'incapacité d'agir et menace l'*agency* ontologique en régime postcolonial. La négation de l'individu dans son être au monde est ainsi doublement subie par les « naufragés » : victimes, une première fois, de la Traite et réduits en esclavage, ils font de nouveau les frais d'une incapacité de commémoration de la part des peuples contemporains, donc ceux qui pourraient précisément leur construire un tombeau, ne fût-ce que mémoriel. Comment faire mémoire, en effet, en l'absence des corps ?

Une dernière anaphore conclut cette occurrence d'Exhalaisons et prolonge le style religieux et incantatoire des voix naufragées. Cette fois-ci, c'est le pouvoir des sorciers, des personnages théoriquement les plus puissants dans l'imaginaire traditionnel, capables de nombreux exploits envers le monde naturel et surnaturel, qui apparaît insignifiant et dépourvu de toute efficacité :

« *Le pouvoir des sorciers ne nous fut d'aucun recours. Pourtant, ils commandaient aux éléments. Pourtant, ils plantaient la folie dans les esprits. Pourtant, ils parcouraient le monde à tire-d'aile. Pourtant, ils faisaient se dresser les morts. Pourtant, ils nourrissaient l'affamé dans son sommeil. Pourtant, ils détenaient la clé des mondes parallèles. Pourtant, ils se changeaient en lions, en panthères... Ils ne purent rien*<sup>188</sup>. ».

---

<sup>187</sup> Bignall, Simone. 2010. *Postcolonial Agency: Critique and Constructivism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 16.

<sup>188</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 38.

La récurrence de l'adverbe « Pourtant » scande ce paragraphe et accentue l'impuissance des sorciers, faisant douloureusement contraster les espoirs qui reposaient en eux et le souvenir de leurs pouvoirs traditionnels avec l'absence totale de secours à l'égard des victimes. En cinq syllabes, la dernière phrase conclut violemment ce passage liminaire dans une sécheresse et une concision brutales. Le chapitre qui s'ensuit immédiatement, « Embrasements », est celui dans lequel le jeune Epa prend la parole pour raconter son histoire, depuis son enlèvement au village par les milices de *rebelles* jusqu'à son évasion finale. La tonalité particulièrement sombre et tragique, qui fait vivre le quotidien d'enfants soldats entraînés contre leur gré à commettre des crimes et des injustices sur des victimes innocentes, est donc d'emblée appelée par les propos des naufragés. Les malédictions qu'ils prophétisent en raison de l'oubli qu'ils ont eux-mêmes subi se matérialise ainsi immédiatement dans le devenir des protagonistes de l'intrigue principale.

La troisième occurrence de ces pages « Exhalaisons » intervient à la fin de la prise de parole d'Epa, pour introduire le chapitre nous replongeant dans le présent de la narration, au moment où la focalisation se situe à nouveau sur Ayané et les habitants de l'orphelinat tenu par Aïda. Plus brève, cette occurrence a un statut hybride ; si elle permet de retracer quelques aspects des événements subis par les victimes de la Traite, elle offre également des éléments de caractérisation de ces derniers. À ce titre, les échos avec les autres passages du roman sont plus nombreux ; la phrase initiale, « *Nous avons marché en file indienne, nos gardes ouvrant et fermant la marche*<sup>189</sup> », résonne directement avec ce qu'ont vécu Epa et les enfants soldats, eux aussi contraints de marcher durant des kilomètres sous la garde de leurs bourreaux. Ainsi, le destin des naufragés et celui des enfants sont clairement liés et mis en perspective à travers les siècles et les voix narratives du roman. La communauté qui se crée entre les victimes, qu'il s'agisse de la Traite ou des folies des fanatiques contemporains, est une communauté d'*absence de liens*.

Dès lors, dans un effet de retournement et de renversement des destins collectifs des « transbordés » et des enfants Eku, comment considérer la violence et la perversité de ces derniers contre des membres de leur propre communauté ? L'un des exemples les plus frappants est le meurtre du vieux chef commis par Epa, au cours de la cérémonie sacrificielle organisée par Isilo. Ces violences ne seraient-elles pas rendues possibles précisément par l'absence de sépulture offerte aux disparus de la Traite ? La vengeance, pourrait-on dire, de ces derniers, ne consisterait-elle pas en la reproduction d'une forme de violence injuste perpétrée par les enfants contre leurs propres parents<sup>190</sup> ? En ce sens, la rupture des liens sociaux entre les générations serait la conséquence du péché originel que manifeste la rupture des rites d'hommages traditionnels aux morts.

Les événements relatés dans le passé sont ensuite plus distants ; la marche vers la côte, l'approche des navires et les rassemblements de prisonniers arrachés à des milieux divers concernent seulement les naufragés et ont moins de rapport avec les mésaventures des enfants

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>190</sup> Cela nous renvoie aux malédictions proférées par les âmes des morts non-enterrés dans les rites vaudous ; leur errance entre vie et mort et l'absence d'un lieu fixe de repos sont souvent considérés dans ces spiritualités comme la cause de déséquilibres sociaux ultérieurs.

soldats. L'Histoire, si elle semble ainsi se répéter d'un siècle à un autre, n'est cependant jamais tout à fait la même.

Cependant, les naufragés ne se situent pas seulement dans les limbes du passé. Leur voix et leur conscience se projettent vers le futur, comme si une capacité de clairvoyance leur avait été conférée :

*« L'Histoire ne sait nous nommer, qui ne passâmes pas le milieu, emmurés dans l'impensable de la traversée. Les musées qui présentent les trop rares archives de ces temps, offrent à la vue du visiteur, l'image exacte de l'entassement à fond de cale. Nous connaissons cela, mieux que quiconque, mais nous savons aussi l'indescriptible. L'intraçable. L'irreprésentable<sup>191</sup> ».*

La référence aux musées, aux archives, est tenace ; ces derniers agissent comme des traces vivantes et des témoignages de ce qu'ont vécu les naufragés, mais ne présentent qu'une image partielle de ce qui fut subi. La représentation des cales, des navires, des conditions effroyables dans lesquelles se firent les traversées de l'Atlantique, ne peut être qu'imparfaite et incomplète. Or c'est justement pour remédier à cette injustice et à l'incomplétude de ces représentations que s'élèvent les voix des naufragés : « *l'indescriptible. L'intraçable. L'irreprésentable* », cette part d'obscur dans le sévice, est bien ce qui est au cœur du drame vécu. Faire justice à cet oubli, réparer la « *dette envers soi-même, qui ne peut être remise* », voilà bien le rôle et la fonction que s'assignent les voix des transbordés vis-à-vis des générations présentes et futures.

Le roman pose donc la question de la relation qui unit les peuples africains au « souvenir » de ce qu'ils ont vécu dans le passé. À cet égard, même si l'Histoire africaine n'a pas commencé avec la Traite négrière, cet événement est désormais indispensable pour comprendre le présent de l'Afrique. Or ses victimes sont tombées dans l'oubli, à cause de l'absence de sépulture : « Pas de monuments, en l'absence de stèles érigées par les Africains vivants pour rappeler le Passage du milieu. Pas de batailles, pas de martyrs, hors du souvenir de la cale et des noyés... Et si les morts qui ne sont pas morts étaient une puissance agissante, comment se rappelleraient-ils à nous ?<sup>192</sup> ». Rappeler cette « puissance agissante », imaginer la manière dont elle pourrait se manifester aujourd'hui, tel est peut-être le rôle des voix naufragées qui interviennent régulièrement au cours des « Exhalaisons ». Ce faisant, elles retissent le lien entre les victimes du passé et les protagonistes de l'intrigue principale, démontrant que sans ces liens, sans ce souvenir, il est impossible pour l'Afrique de se sortir du désespoir, de l'impuissance et de l'auto-destruction révélée par les destinées des enfants-soldats ou d'Isilo. Or ce lien n'a rien à voir avec l'aliénation à laquelle conduisait l'interprétation rigoriste des traditions passées et d'une pseudo-culture « authentique », comme le prônaient Isilo et ses frères. Au contraire, ces liens-là, sur le plan narratif, introduisent un nouveau genre de relation entre les protagonistes.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 259.

Comment s'effectuent ces liens et ces « passages » entre victimes de la Traite passée et protagonistes contemporains de l'intrigue ? C'est ce que nous allons étudier désormais, à partir des pistes déjà évoquées dans les pages qui précèdent. Pour cela, il faut se reporter à un autre roman publié par Léonora Miano, *La Saison de l'ombre*, dans lequel les voix des « transbordés » trouvent leur origine. L'intertextualité à l'œuvre entre ces deux romans permettra de nous éclairer sur ces « Exhalaisons » et le rôle qu'elles jouent dans la poétique de la déliaison, que nous cherchons à explorer au fil de ces pages.

#### **4. INTERTEXTUALITÉ : LES VOIX DU GOUFFRE DES AUBES ÉCARLATES À LA SAISON DE L'OMBRE**

##### **a) *La Saison de l'ombre***

Publié en 2013, ce roman nous plonge dans un continent africain peu à peu déchiré par la colonisation. Une tragédie vient de frapper le village du clan des Mulongo, situé en pleine brousse et isolé du reste du monde lors de la saison des pluies. Douze hommes manquent à l'appel : dix jeunes gens et deux adultes. À la suite d'un « grand incendie », qui a ravagé une partie des cases, tous ont disparu, laissant toute la population dans le désarroi face à un événement inexplicable. Les dix mères, écrasées de chagrin, doivent cependant quitter leur demeure et habiter toutes ensemble dans la même case, « un lieu clairement circonscrit<sup>193</sup> » qui empêchera la malédiction de se répandre dans tout le village. En cas de désastre, la tradition veut que les personnes soient ainsi « accusées de sorcellerie, bannies du clan<sup>194</sup> ». Or l'ancienne, Ebeise<sup>195</sup>, dont le fils Musima n'a pas été enlevé et reprend la charge de Ministre des Cultes assuré par son père, tout en maintenant la continuité des rites traditionnels et des relations avec les esprits des ancêtres, pressent que les femmes ne sont pas des coupables auxquelles une sentence aussi injuste devrait s'appliquer. Tandis que le clan se divise sur le sort à réserver à ces femmes, l'une d'entre elles, Eyabe, refuse son destin et décide de partir à la recherche de son fils. Le chef du clan, Mukano, convaincu que ces disparitions ont à voir avec leurs voisins Bwele, se met en route dans leur direction. Le roman retrace ainsi l'itinéraire de ces personnages, qui va conduire Eyabe jusqu'à la côte, là où « la terre prend fin », et l'océan, « le territoire qui commence là, en bordure du monde, et qui est entièrement constitué d'eau<sup>196</sup> ». Son intuition lui indique que c'est là qu'ont disparu les fils du clan Mulongo.

---

<sup>193</sup> Miano, Léonora. 2015. *La Saison de l'ombre*. Paris: Pocket, p. 12.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>195</sup> Nous reprenons la graphie des noms proposée dans le roman; de nombreux prénoms féminins qui se terminent par la lettre « e » voient effectivement cette dernière être soulignée, comme pour marquer phonétiquement l'existence d'une voyelle distincte du « e » conventionnel. Il en va ainsi d'Eyabe, Ebeise, Njole...

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 134.

Au cours d'un voyage éprouvant, elle parvient enfin au village des « Côtiers », les Isedu<sup>197</sup>. Elle apprend de la bouche de Mukudi, l'un des jeunes hommes disparus, que tous ont été enlevés par les Bwele pour servir de monnaie d'échange avec les Isedu. Ces derniers commercent en effet depuis peu avec des étrangers venus de l'océan, des « hommes aux pieds de poule », qui exigent d'être approvisionnés en hommes et femmes de bonne constitution physique et sont prêts à leur offrir en échange des armes miraculeuses et des étoffes précieuses. Sans cela, les étrangers envahiraient le territoire des Côtiers et soumettraient toute la population. Ce trafic d'esclaves pousse alors les Isedu à chercher des proies de plus en plus loin dans les terres ; s'entendant avec les Bwele, en échange de leur sécurité, ces derniers leur promettent de s'approvisionner dans les villages environnants. C'est ainsi qu'ils ont lancé un raid sur le clan des Mulango, pour kidnapper et asservir les jeunes gens. Le sort réservé aux hommes capturés est désormais connu : les « étrangers venus de pongo », c'est-à-dire du Nord, réduisent les victimes en esclavage et les emmènent avec eux, chargés dans les cales de leurs navires.

Au moment où Eyabé découvre tout cela, un nouveau raid est lancé par les Bwele contre le clan des Mulongo. Tous les individus valides sont enlevés, les vieillards et les enfants, assassinés. Réchappées par miracle de ce drame, Ebeise l'ancienne et Ebusi, mère de Mukudi, s'enfuient dans la forêt profonde. Egarées, enlisées dans des sables mouvants, elles sont en passe de sombrer dans les marais mais sont recueillies *in extremis* par un peuple qui s'y est réfugié pour échapper aux razzias des Bwele. Il s'agit de la terre de Bebayedi, « pays que se sont donné ceux qui ont échappé à la capture<sup>198</sup> ». Elles y retrouvent alors Mukudi et Eyabé, qui ont réussi à s'enfuir de la côte. Le roman s'achève sur une promesse, la floraison d'une petite fleur partout dans les marais, qui symbolise la possibilité d'une transmission mémorielle du nom des disparus aux vivants rescapés et à leurs descendants.

## **b) Des références suggérées : représenter l'étrange étranger**

Ce roman est donc celui des disparus de la Traite négrière. Or jamais ce terme n'apparaît. En choisissant de narrer les événements d'un point de vue strictement interne à celui des personnages, Léonora Miano poursuit ainsi l'entreprise littéraire entamée dans *Les Aubes écarlates*. Puisque le roman est écrit du point de vue de populations indigènes, que la colonisation n'a pas encore touchées au point de modifier leurs systèmes de références et leur vocabulaire, le registre métaphorique hante toute l'œuvre, créant un univers de désignations symboliques qu'il appartient aux lecteurs de déchiffrer. L'enjeu de l'écriture littéraire et de donner

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 239.

à voir et à entendre ce prisme de représentation, théoriquement intact<sup>199</sup> : telle est du moins l'ambition des romans s'efforçant de reconstituer les modes de représentation pré-coloniaux. Il s'agit ainsi

de déployer une palette d'expériences individuelles et collectives à travers lesquelles se nouent des liens complexes, ambivalents ou contradictoires entre deux sociétés mises en contact quotidiennement dans le cadre contraint du rapport colonial<sup>200</sup>.

Retrouver, derrière les descriptions physiques par exemple que proposent les personnages, les éléments du monde réel ainsi désignés, fait donc partie d'un jeu qui court tout au long du roman. Les « hommes aux pieds de poule » font bien sûr référence aux Occidentaux, ainsi distingués parce que « sur les jambes, ils portent un habit qui leur confère des allures de poulets, d'où ce nom d'"hommes aux pieds de poule" que leur a donné la populace du pays côtier<sup>201</sup> », comme l'explique un chasseur Bwele à Mutango, frère du chef du clan Mulongo. Leur navire est décrit comme « une immense pirogue bardée d'étoffes destinées à emprisonner le souffle du vent », tandis que les fusils ou armes à feu, sont vues comme des « armes cracheuses de foudre, capables de tuer à distance<sup>202</sup> ».

Cette stratégie narrative n'est pas neuve en littérature ; nombre de romans cherchent ainsi à représenter la manière dont les Occidentaux ont pu être perçus à leur arrivée, dans toute l'étrangeté de leur comportement et des objets qui les accompagnaient<sup>203</sup>. Cela fait partie des ces *topoi* qui donnent à voir la rencontre brutale entre deux mondes qui, avant même de savoir se parler, ont suscité curiosité réciproque, étonnement ou rejet. Dans *Le Feu des origines*, Emmanuel Dongala fait décrire l'arrivée des Européens depuis l'Océan par les rumeurs villageoises en ces termes : « Ils sont venus dans de grandes baleines soufflant de la fumée, ils ont surgi de sous l'océan où habitent les esprits<sup>204</sup> ». L'imaginaire des navires pareils à des monstres marins capables de défier les flots parcourt le roman, tandis que celui de leurs « armes extraordinaires qui crach(ent) le tonnerre » reprend une description classique. La blancheur de la peau soulève également bien des questions. Dans *Things fall Apart*, la couleur de la peau des étrangers évoque

---

<sup>199</sup> Cela rejoint le courant de l'exotisme littéraire, qui vise à reconstituer la pureté et l'authenticité d'une culture indigène, pour le plaisir de lecteurs Occidentaux vis-à-vis desquels cette dernière représente l'étrangeté de ce qui est lointain et inaccessible. Pierre Loti est l'un des premiers écrivains à en proposer une interprétation littéraire. Pierre Segalen le définit quant à lui comme une « esthétique du divers ». Voir Segalen, Victor. 1999. *Essai sur l'exotisme et Textes sur Gauguin et l'Océanie : une esthétique du divers*. Paris: Librairie générale française. La notion fera cependant l'objet de vives critiques, considérée comme un masque servant à dissimuler des stratégies d'appropriation politique et culturelle servant les intérêts des dominants (anciens colons), à travers une curiosité instrumentalisée ; voir ainsi Steemers, Vivan. 2012. *Le (néo)colonialisme littéraire*. Editions Karthala.

<sup>200</sup> Merle, Isabelle. 2001. « Rencontre(s) coloniale(s) ». *Genèses* 43(2):2.

<sup>201</sup> Miano, 2015. *Op. cit.*, p. 80.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>203</sup> Voir Chevrier, Jacques. 1998. *Les Blancs vus par les Africains*. Lausanne: Favre.

<sup>204</sup> Dongala, Emmanuel. 2018 (1987). *Le Feu des origines*. Paris: Actes sud, p. 65.



tantôt la « couleur de la craie », tantôt celle des « lépreux<sup>205</sup> », tantôt celle des « albinos<sup>206</sup> ». Les véhicules sont quant à eux comparés à des « chevaux de fer<sup>207</sup> ». Ces images traduisent la fascination éprouvée par les Africains à l'arrivée des Occidentaux ; le choc de la rencontre a ainsi imprégné de nombreuses œuvres de littérature africaine d'expression francophone. Il ne faut donc pas se leurrer, car

ne voir dans les romanciers les plus récents que l'avènement d'un authentique roman africain dégagé des influences coloniales est un effet d'optique dont il ne faut pas être dupe. La colonisation et son singulier prolongement en Afrique sont le ciment du roman francophone. D'une certaine façon, le roman né de la colonisation ne parle que de ça, n'existe que par ça et pour ça<sup>208</sup>.

Les auteurs désamorcent ainsi les illusions d'exotisme et de retour à une littérature « authentique » qui donnerait à voir le point de vue des Africains dépourvu de tout filtre culturel étranger. La colonisation est au cœur de toute l'Histoire africaine depuis des siècles, influençant logiquement les systèmes de représentation littéraires qui s'y pratiquent.

Nous ne reviendrons pas plus longuement sur ce thème de la littérature de la rencontre, qui a fait l'objet déjà de plusieurs études<sup>209</sup> ; signalons simplement que Léonora Miano, de ce point de vue, s'inscrit dans une tradition dont elle peut reprendre certains codes mais en détourner d'autres. C'est ce à quoi nous allons nous intéresser maintenant, en revenant à la polyphonie et aux phénomènes d'intertextualité que *La Saison de l'ombre* met particulièrement en évidence.

### **c) Le rêve et l'ombre : éclatement des limites spatio-temporelles du roman**

La structure de ce roman est plus classique que celle des *Aubes écarlates*. On n'y trouve plus ce mouvement de balancier entre les discours des « transbordés », dans les « Exhalaisons », et les narrations à la focalisation interne des autres chapitres qu'ils encadrent. Mais cela ne signifie pas pour autant que les voix des disparus se sont absentes de *La Saison de l'ombre* ; simplement, elles interviennent non plus dans ces zones parallèles à l'intrigue principale que constituent les « Exhalaisons », mais au cœur des péripéties narratives. Si elles se font plus rares,

---

<sup>205</sup> Achebe, Chinua. 2010 [1958]. *Things Fall Apart*. London: Penguin, p. 69-70: « It is like the story of white men who, they say, are white like this piece of chalk, » said Obierika. He held up a piece of chalk, which every man kept in his obi and with which his guests drew lines on the floor before they ate kola nuts. "And these white men, they say, have no toes."

"And have you never seen them?" asked Machi.

"Have you?" asked Obierika.

"One of them passes here frequently," said Machi. "His name is Amadi."

Those who knew Amadi laughed. He was a leper, and the polite name for leprosy was "the white skin ».

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>207</sup> *Loc. cit.*, « he was riding an iron horse ».

<sup>208</sup> Bonn, Charles et Xavier Garnier. 1997. *Littérature francophone 1 : Le roman*. Paris: Hatier AUPELF-UREF, p.247.

<sup>209</sup> Voir en particulier la thèse soutenue en 2012 par Jean-Stanislas Wamba, « L'écriture de la rencontre Afrique-Occident. Les espaces de l'intersubjectivité et le problème de la traduction dans le roman francophone africain ».

c'est aussi parce qu'elles se manifestent à travers des adresses directes aux femmes qui sont les victimes secondaires de l'enlèvement de leurs enfants. Ces derniers leur parlent, en particulier dans leurs rêves, considérés comme les lieux intermédiaires de la réalité qui donnent accès à une connaissance transcendant les limites spatio-temporelles :

L'instant dévolu au rêve s'aborde avec la solennité d'un rituel. Le rêve est un voyage en soi, hors de soi, dans la profondeur des choses et au-delà. Il n'est pas seulement un temps, mais aussi, un espace. Le lieu du dévoilement. Celui de l'illusion parfois, le monde invisible étant aussi peuplé d'entités maléfiques<sup>210</sup>

Le rêve est un « temps », un « espace », un « lieu ». La multiplicité des expériences auxquelles il donne accès doit donc être prise au sérieux comme un mode de connaissance légitime, malgré le danger de faire face à une « illusion » maléfique. Dans de nombreuses sociétés traditionnelles, le rêve est effectivement considéré comme un *medium* privilégié pour entrer en contact avec des forces, des esprits ou des puissances qui dépassent la condition mortelle. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais signalons que chez les Mapuche, peuple autochtone vivant du Chili à l'Argentine, le rêve a également cette fonction de « moyen de connaissance privilégié<sup>211</sup> », qui permet une connexion avec la réalité et en particulier avec l'Histoire. Rêve et histoire des hommes vont de pair dans une « croisée des chemins de savoirs » qui mènent à l'agencement de « connaissances Mapuche spécifiques ». Cela sera particulièrement visible dans la poésie de Leonel Lienlaf, artiste et activiste Mapuche qui a la particularité de mettre au cœur de ses textes les pratiques traditionnelles de son peuple, qu'elles soient spirituelles, politiques ou artistiques. Le rêve peut enfin incarner une dimension de la réalité plus « réelle » que le sommeil : chez les Aborigènes Warlpiri, en Australie, ce sont les « êtres de l'espace-temps du Rêve [qui] rêvent l'existence des hommes et des femmes à la peau noire qui depuis des millénaires parcourent le désert ». Fécondées par eux, les femmes Warlpiri ont enfanté les « filles et les garçons gardiens de cette terre », pour lesquels un « nom et un chant de Rêve (...) lui donnent la mémoire de la terre<sup>212</sup> ». L'ancrage matériel et territorial du rêve donne ainsi accès à une dimension supérieure de la réalité, un invisible capable cependant de révéler ce que cache le temps ordinaire de la vie.

Dans le roman de Léonora Miano, cette idée revient à plusieurs reprises, qui reprennent en écho le passage cité ci-dessus. Il en va ainsi pour Mutimbo, un des anciens qui ont été enlevés lors de la nuit de l'incendie : « Il est capital de faire les rêves adéquats. Le rêve est une réalité<sup>213</sup> ». Cette dernière ne se limite donc pas au domaine des choses et des événements tangibles, matériels. Elle intègre en son sein l'ensemble des manifestations spirituelles qui permettent le dialogue avec des formes surnaturelles. Le rêve n'est donc pas un luxe, une expérience surrogatoire qui a cours lors des nuits et n'entraîne pas de conséquence pour qui ne rêverait pas

---

<sup>210</sup> Miano, 2015. *Op. cit.*, p. 14-15.

<sup>211</sup> Dans Calderón Le Joliff, Tatiana et Edith Mora Ordoñez. 2015. *Afpunmapu fronteras borderlands : poética de los confines Chile-México*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, p.69.

<sup>212</sup> Glowczewski, Barbara. 1989. *Les Rêveurs du désert : aborigènes d'Australie, les Warlpiri*. Paris: Plon, p.9-10. Du même auteur, voir *Rêves en colère : alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*. Paris: Plon, 2004.

<sup>213</sup> Miano, 2015. *Op. cit.*, p. 141.

dans son sommeil. Bien au contraire, les échecs du rêve sont révélateurs de troubles à venir. C'est ce qu'exprime Mutango, frère du chef des Mulongo, qui n'est pourtant pas aussi versé dans les affaires spirituelles que peuvent l'être les anciens ou la doyenne des femmes, Ebeise. Alors qu'il vient d'être hébergé dans le village des Côtiers, dans la demeure du chasseur Bwemba qui l'y a conduit, le profond sommeil qui caractérise sa nuit ne parvient pas à chasser le trouble qui l'étreint au réveil, en raison de l'absence de rêve :

L'homme a dormi comme un nouveau-né, adossé à un flanc de la maison, sa gibecière dans les bras. Il a sans doute fait un rêve, peut-être plusieurs. Tout s'est effacé. Mauvais signe. Chez lui, on pense que celui qui ne rêve pas a cessé de vivre<sup>214</sup>.

Le style haché de ce paragraphe, fait de phrases courtes et de propositions séparées par de fréquentes virgules, préparent le chemin à l'énoncé d'une sagesse populaire qui est signe de mauvais présage. Effectivement, l'inquiétude de Mutango est prémonitoire : dans la journée, il sera capturé par les hommes de la reine Njanjo et réduit en esclavage à son service. Un mauvais rêve ou l'absence de rêve est donc l'annonce d'une situation de désordre, où « le chaos a pris place » et « rien ne se fait plus selon les règles<sup>215</sup> ».

Or lorsque les mères, Eyabe et Ebusi en premier lieu, rêvent que leurs enfants s'adressent à elles dans la nuit, la clarté traditionnellement associée au rêve — sa clairvoyance — ne se manifeste pas. Bien au contraire, comme le déclare la mère de Mukudi, Ebusi :

*La nuit dernière, j'ai rêvé. Quelqu'un est venu me voir. Tout était si sombre que je n'ai pas pu voir son visage. Pourtant, je suis certaine d'avoir reconnu la voix de mon premier-né. Il voulait quelque chose. Je n'ai pas entendu. Il semblait si faible...*<sup>216</sup>

La certitude prime sur le doute et l'ombre qui dissimule le visage de celui qui vient la visiter. La faiblesse de l'adolescent, le trouble qui empêche Ebusi d'entendre distinctement ses propos, redoublent l'éloignement. La séparation physique d'avec son clan et sa mère se matérialise donc dans le rêve par l'aspect « sombre » qu'il revêt. De plus, le dialogue ne s'accomplit pas sereinement entre la mère et son fils disparu, puisqu'elle ne l'a « pas entendu ». Ses mots lui échappent et se perdent dans l'ombre. En ce sens, la fonction de reliance qu'accomplit normalement le rêve ne s'effectue pas dans ce cas précis. La reprise du motif du rêve dans le roman de Léonora Miano ne participe donc pas, ici, d'une stratégie classique de mise en contact qui serait source de connaissances entre les vivants et les disparus, mais ne fait que renforcer la distance qui les sépare. Le rêve, s'il ne la construit pas directement, est bien ce qui permet à la déliaison de se manifester et de devenir perceptible pour les personnages.

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 41.

Ce motif du rêve résonne ainsi fortement avec celui de l'ombre. Une de ses manifestations les plus évidentes se perçoit dès le début du roman, dans cette « chose » qui s'est répandue au-dessus de la case où toutes les mères ont été rassemblées, alors que vient à peine de se lever une « Aube fuligineuse » qui donne son titre au chapitre :

La chose est visible de loin. La femme pointe le doigt en direction de la case où sont regroupées celles dont on n'a pas revu les fils. Une brume épaisse plane au-dessus de l'habitation. Si une telle curiosité existait, on pourrait la décrire comme une fumée froide. Cette opacité prolonge la nuit autour de la demeure, quand le jour s'est levé, à quelques pas de là. Mère et fils regardent. Rompant le silence, Musima balbutie : *Crois-tu qu'il s'agisse d'une manifestation de leur douleur ?* Elle hausse les épaules : *Si nous voulons en avoir le cœur net, il faut les interroger. Et nous devons agir avant que Mutango ne saisisse là l'occasion de mettre le monde sens dessus dessous.* Ils échangent à nouveau un regard. Faut-il aller observer la chose de plus près ? La masse fuligineuse semble s'être figée au-dessus de la case, mais elle pourrait bien fondre sur quiconque voudrait l'examiner. Ils hésitent. Au bout de quelques instants, Ebeise se résout à s'avancer vers le lieu où sont logées celles dont on n'a pas revu les fils<sup>217</sup>.

La diversité des expressions employées pour décrire cette ombre révèle le trouble des personnages et la difficulté ressentie pour mettre des mots sur ce qui n'est pas seulement une vision, mais aussi une sensation. Tour à tour dénommée « chose », « brume épaisse », « curiosité », « fumée froide », « opacité » et « masse fuligineuse », l'ombre semble cumuler des attributs suggérant la froideur et l'obscurité. Un peu plus loin, elle sera désignée explicitement comme « noirceur » et « endroit exact où le jour rencontre la nuit ». Cette dernière expression confirme donc que cette ombre est avant tout un point de bascule, une zone où les contraires se mêlent pour symboliser la rencontre de mondes opposés. Une ombre en plein jour, n'est-ce pas l'image de l'incursion de l'étrange dans la vie quotidienne ?

Le titre du roman, de ce point de vue, met en évidence la récurrence de ce motif de l'ombre. Outre l'extrait précédemment cité, qui introduit le thème et donne une description visuelle de sa principale manifestation, d'autres occurrences impliquent les dimensions symboliques et métaphoriques de l'ombre. Cette dernière, qui porte le nom de « Mwititi » dans la langue douala, est qualifiée de « trompeuse<sup>218</sup> ». Eyabé déclare ainsi que « *l'ombre est tout ce qui nous reste. Elle est ce que sont devenus les jours* » lorsqu'on l'interroge sur la cause de cette masse fuligineuse au-dessus de la case. Selon Ebeise, l'ancienne, « l'ombre est aussi la forme que peuvent prendre nos silences<sup>219</sup> ». L'inclusion du pronom possessif déplace ainsi la notion de responsabilité vers les humains, dont l'action est susceptible d'engendrer cette part d'ombre. La cause n'en est donc pas due uniquement à des forces surnaturelles, mais l'Histoire humaine, à travers ses « silences », peut entraîner collectivement l'obscurité des consciences.

Cette hypothèse est confirmée lorsque Mutango, qui trahit les siens pour aller chez les Bwele, sent la présence autour de lui d'une ombre dans la forêt nocturne :

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 36.

Il y a aussi l'ombre, cette ombre qui n'est pas la nuit, qui frémit au cœur de l'obscurité nocturne. Elle est glacée. Tout est vivant en ce lieu. Tout, excepté cette ombre. Ceux qui la composent, car elle charrie une légion, appartiennent désormais à une autre dimension. Ils content une aventure dont Mutango écoute attentivement le récit, découvrant qu'il ne se destine pas uniquement à lui. En cet instant précis, il est possible que d'autres reçoivent ces propos. L'homme accorde toute son attention à ceux qui se disent désormais prisonniers du pays de l'eau<sup>220</sup>.

Le lien s'établit donc progressivement entre l'apparition de l'ombre et la disparition des fils premiers nés, les « prisonniers du pays de l'eau ». Le rythme de nouveau très saccadé de cette phrase est mimétique de l'angoisse éprouvée par le personnage, conscient qu'il est en train de vivre une expérience glaçante. Si la forêt fourmille d'êtres vivants, à l'instar de ce que décrit la spiritualité animiste traditionnelle<sup>221</sup>, l'ombre est cependant la seule chose qui représente la mort, le froid, l'absence de vie. Mais elle n'est pas une entité unique ; elle est « légion », se faisant le canal d'expression de toute une multitude d'êtres disparus dans l'oubli<sup>222</sup>. Ces êtres parlent à travers l'ombre, comme en témoigne le champ lexical du « récit », d'une « aventure » et de « propos » qui s'adressent peut-être à « d'autres » qu'à Mutango. Ce faisant, l'ombre est la manifestation d'une expression collective dont les destinataires sont multiples, au sein de la narration proprement dite (les Mulongo, les mères éprouvées), mais aussi en son dehors : les lecteurs ne peuvent-ils participer de ces « autres » dont l'écoute attentive est ce qui permettra de réparer la fracture mémorielle subie par les victimes de la Traite ?

Un dernier épisode confirme que la portée de l'ombre dépasse le lieu symbolique de l'intrigue du roman. Eyabé, recueillie dans le village de Bebayadi, se souvient de cette ombre et tient ces propos intérieurement :

Ce n'est pas uniquement au-dessus de la case de celles dont les fils n'ont pas été retrouvés, que l'ombre s'est un temps accrochée. L'ombre est sur le monde. L'ombre pousse des communautés à s'affronter, à fuir leur terre natale. Lorsque le temps aura passé, lorsque les lunes se seront ajoutées aux lunes, qui gardera la mémoire de toutes ces déchirures ? À Bebayedi, les générations à naître sauront qu'il avait fallu prendre la fuite pour se garder des rapaces. On leur dira pourquoi ces cases érigées sur les flots. On leur dira : *La déraison s'était emparée du monde, mais certains ont refusé d'habiter les ténèbres. Vous êtes la descendance de ceux qui dirent non à l'ombre*<sup>223</sup>.

La quadruple occurrence de « l'ombre » dans cet extrait lui permet de prendre une dimension autre. Elle ne désigne plus seulement la « masse fuligineuse » spatialement identifiée au-dessus de la case des femmes, mais la métaphore d'un drame qui s'étend sur « le monde ». Le futur antérieur déploie dans le temps cet agrandissement des limites spatiales, mimant ce déplacement vers l'avenir historique aussi bien que géographique de la manifestation de l'ombre.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>221</sup> Pour une manifestation littéraire de cette spiritualité, voir Effa, Gaston-Paul. 2015. *Le dieu perdu dans l'herbe : l'animisme, une philosophie africaine*. Paris: Presses du Châtelet. Nous y reviendrons.

<sup>222</sup> Songeons à un verset de Marc, 5-9, où un esprit malin déclare à Jésus : « Légion est mon nom, car nous sommes beaucoup ».

<sup>223</sup> Miano, 2015. *Op. cit.*, p. 144.

Bebayadi représente alors une forme de résistance, de ceux qui « *dirent non* » à cette invasion de l'obscurité sur la surface du monde. Les divisions, les migrations évoquées dans cet extrait peuvent certes se rapporter au destin des Mulongos et des peuples côtiers, chassés de leurs terres et poussés à l'exil à cause de la Traite, mais aussi les peuples qui connaissent ces situations dramatiques aujourd'hui en Afrique. La prose de Léonora Miano prend ici une ampleur qui la fait sortir du cadre spatio-temporel de l'intrigue principale du roman ; elle s'étend et, par un effet de rappel, replonge le lecteur tout d'abord dans l'intrigue de *L'Intérieur de la nuit* puis dans le monde contemporain qui est celui du lecteur. Les guerres, les exils et les massacres subis par le continent ces dernières années se trouvent ainsi annoncés, peut-être même justifiés et expliqués, par cette « ombre » répandue « sur le monde ».

L'étude des manifestations du rêve et de l'ombre dans le roman de Léonora Miano nous conduit donc à affirmer qu'elle participe d'une écriture de la déliaison, qui renforce le sentiment d'étrangeté imprégnant cette œuvre dans laquelle « rien ne se déroule selon les règles<sup>224</sup> » depuis que les étrangers venus de Pongo ont mis en place le commerce de la Traite avec les populations côtières. En tant que zone de rencontre entre les mondes, le rêve est précisément ce qui symbolise la communication hésitante et intermittente entre vivants et disparus. Au début du roman, personne n'a la certitude que les jeunes gens sont morts. Certaines mères sont au contraire intimement persuadées qu'ils continuent de vivre, en particulier Ebusi, qui entre en transe au souvenir de son « premier-né ». Dès lors, la narration porte la trace de cette incertitude, haletant entre représentations lumineuses et manifestations de l'obscurité. Au fil des pages, de plus en plus d'indices sont cependant donnés quant à la destinée des jeunes gens. C'est lorsqu'Eyabé se rend auprès de l'océan qu'elle « entend comme jamais encore » « la voix de son premier-né (...) dans les rugissements de l'eau<sup>225</sup> ». Or ce qui devient clair pour elle le devient également pour les lecteurs qui, dans une sorte de boucle de rétroaction, deviennent également en mesure de *faire le lien* entre *La Saison de l'ombre* et les autres romans, dans un processus de mise en abyme intertextuelle. Comment et sous quelles modalités ce lien est-il tissé ?

#### **d) La mémoire a posteriori du gouffre**

Plusieurs indices nous permettent de relier l'intrigue de ce roman à celle des *Aubes écarlates* où, comme nous l'avons vu, les « Exhalaisons » se font l'écho de voix disparues dans le passé et qui réclament qu'on leur témoigne une reconnaissance salvifique. Or il est désormais permis d'identifier ces voix comme étant celles des jeunes hommes Mulongo arrachés à leur village et condamnés à l'esclavage. Dans la première occurrence des « Exhalaisons », ils se définissent comme ceux qui sont « suspendus sans être accrochés<sup>226</sup> », dans l'errance, dans l'entre-deux et l'indéfini ; c'est bien ainsi qu'Eyabé les perçoit, eux qui, une fois embarqués sur le

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>226</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 11.

navire devant les conduire au pays des hommes blancs, se sont « jetés par-dessus bord », tous « volontaires, unis<sup>227</sup> », pour échapper à ce destin. Tous, sauf Mukudi qui, dès leur enlèvement, se laisse mourir en refusant de s'alimenter. Trop faible par la suite pour poursuivre le périple, il sera débarqué à terre, après la mort de ses camarades. La mémoire et le souvenir de ces derniers ne cessent de le hanter :

L'aventure de ses frères, il la connaissait, n'avait aucun désir de la partager avec quiconque. Elle était son fardeau, s'étirait dans sa mémoire pendant les six périodes fractionnant la journée des vivants. Cela le poursuivait en permanence. Le chant. La chute des corps dans l'eau. Les sanglots rauques du vieux Mundene. Et lui. Lorsque tous ces événements se produisaient, il était trop faible pour ressentir quoi que ce soit<sup>228</sup>.

La fréquence des phrases nominales ainsi que la double asyndète des premières phrases laissent percevoir cette mémoire désormais hachée par le remords, zébrée d'images qui reviennent sans repos chez Mukudi et le dissuadent de vouloir la « partager » avec qui que ce soit. Paradoxalement, c'est justement parce qu'il est le seul à avoir survécu qu'il peut, grâce au récit qu'il en donne à Eyabe, transmettre cette mémoire. Et l'indice sémantique permettant de faire ce lien, c'est l'usage d'un mot plutôt rare qui ponctue l'intrigue des trois romans de Léonora Miano : quand Mukudi parle de cette « ennéade de jeunes gens<sup>229</sup> », on ne peut pas ne pas penser à « l'ennéade de garçons arrachés à Eku<sup>230</sup> », lointains descendants de ces « transbordés » originels. Or quand on sait qu'Isilo avait littéralement réclamé au chef du village « deux ennéades<sup>231</sup> » de ses fils, le lien trans-historique apparaît de manière incontestable. Cette « ennéade », groupe de neuf personnes, est donc le fil conducteur qui relie le destin des neuf Mulongo ayant péri en mer aux neuf petits Ekus enlevés par Isilo et les *rebelle*s. C'est à travers eux que la grande Histoire impose sa marque sur la petite histoire dont l'intrigue du roman est la synecdoque révélatrice ; les neuf Mulongos sont en effet les emblèmes du destin partagé par des milliers d'Africains victimes de la Traite.

Il est alors légitime de se demander si l'intertextualité à l'œuvre dans les trois romans de Léonora Miano, caractérisée par la reprise de motifs parallèles tels que le rêve et l'ombre, comme on l'a vu, ainsi que par la répétition de termes et d'expressions identiques (l'ennéade, la description du corps martyrisé d'Eyia à travers les yeux d'Ayané, la récurrence de son cri), n'aurait pas pour fonction d'assurer précisément une fonction de liaison entre ces textes. Par conséquent, elle assurerait également le rôle de mise en écho et en perspective des destins singuliers des personnages avec ceux des victimes de la grande Histoire de la Traite. La mémoire brisée du « gouffre », des « transbordés » oubliés par leurs propres communautés, serait en fin de compte réparée par la mise au jour de communautés d'expériences sensibles entre les personnages d'une part et les lecteurs d'autre part. Nous avons vu que ces derniers étaient

---

<sup>227</sup> Miano, 2015. *Op. cit.*, p. 215.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>230</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 194.

<sup>231</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 82.

effectivement placés dans la position de certains protagonistes, comme Ayané, par la manière dont les événements se dévoilaient à eux. De plus, le destin d'Eyabe dans *L'Intérieur de la nuit* peut sembler propre à réconcilier les voix des disparus avec celle des survivants ; la communauté de Bebayadi, où elle se réfugie avec Ekusi et Ebeise l'ancienne, a précisément pour tâche de transmettre cette mémoire par le récit.

Or il est difficile de conclure à cette capacité reliante, justement parce que la chaîne de transmission s'est brisée. Malgré l'espoir qui domine à la fin du roman, par le rôle que s'approprient les femmes rescapées du désastre des Mulongo, force est de constater que le destin se répète et que l'histoire, d'une certaine manière, est devenue aussi « cyclique<sup>232</sup> » que la vie, ponctuant « l'inlassable répétition des nuits<sup>233</sup> ». De ce point de vue, l'absence de lien entre le passé et le présent n'engendre qu'une histoire qui se répète, qui bégaie, condamnée à tourner sur elle-même et à en voir les plus atroces manifestations se reproduire sans cesse.

À l'issue de ce parcours au sein des œuvres de Léonora Miano, il apparaît donc que dans la *Suite africaine*, le lien s'est irrémédiablement brisé dans l'Histoire, sombrant avec elle dans le « gouffre » de la Traite. Ce faisant, il a entraîné la rupture d'une chaîne mémorielle, cette dernière n'assurant plus sa fonction de transmission. À la place, c'est une conception cyclique de l'Histoire qui a émergé. Comment peut-on alors analyser cette dernière à l'aune de la représentation d'un autre type de lien, un lien qui n'est pas libérateur mais bel et bien aliénant car entravant l'action du présent dans les rets d'une mémoire enfermée en elle-même ? Quand la croyance en la restauration du passé prédomine, le lien ne devient-il pas un obstacle à la libération des individus d'aujourd'hui ? C'est ce que nous allons désormais examiner, en explorant les manifestations de cette illusion de la restauration des liens passés dans les œuvres d'autres auteurs contemporains.

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>233</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 85



# Chapitre 2. Aliénation et lien social

## Les illusions totalitaires et aliénantes de la libération

Dans le premier chapitre, les deux romans composant la *Suite africaine* ainsi que *La Saison de l'ombre* nous ont permis d'ébaucher ce qui peut s'apparenter à une poétique de la déliaison. Nous avons vu qu'à l'échelle singulière des protagonistes aussi bien qu'à celle, collective, des communautés qu'ils représentaient, mais encore à celle méta-fictionnelle des lecteurs, la déliaison pouvait s'écrire à travers des stratégies narratives reposant sur des échos et des intertextualités brisées. En effet, le drame historique que représente pour le continent africain la Traite négrière, qui impliquait la complicité active de certains peuples africains contre leurs congénères, a plongé les individus dans une « ombre » qui n'a pas fini de s'étendre « sur le monde<sup>234</sup> ». L'Afrique contemporaine a hérité de ce fardeau qu'est une mémoire blessée, oublieuse de ceux qui l'ont construite au fil des siècles.

Cependant, ces romans nous ont également permis de croiser le discours de personnages qui, sans prendre part à la Traite eux-mêmes, en reproduisent certains des présupposés. Le trio de frères sanguinaires qui se piquent de conquérir le Mboasu pour recréer un Etat africain uni, Isilo, Isango et Ibang, prêchent ainsi une vision du continent qui ne pourrait être lui-même qu'à la condition de renouer avec ses racines. Or quelle est la forme que devrait prendre cette activité de re-liaison? Si la brisure du lien mémoriel ruine toute possibilité de cohésion sociale pour l'avenir, toute re-liaison est-elle mécaniquement souhaitable ? Peut-on envisager des manières de faire du « lien » qui ne soient nullement sociales ni collectives, mais qui enferment au contraire les individus dans une histoire cyclique qui serait tout sauf libératrice ? Quels sont les motifs et les comportements considérés comme garants de lien social qui, en réalité, entravent les communautés et les aliènent à une norme extérieure ?

Telles sont les questions que nous nous poserons au cours de ce deuxième chapitre. La première forme que prend cette aliénation à une référence extérieure s'appuie sur l'illusion de la restauration. Nous commencerons par revenir sur les interventions d'Isilo et ses frères dans les romans de Léonora Miano pour mettre en lumière la manière dont leur volonté exprimée de refaire du lien s'appuie sur un programme stylistiquement littéral de retour à des sources anciennes. Cette illusion de recourir à la tradition pour libérer les vivants ne fait que reconduire à l'aliénation de ces derniers. Nous reviendrons aussi sur la place occupée par les modèles de personnages historiques dans la fiction. Ces derniers véhiculent une conception de l'Histoire et de la libération des communautés qui, parce qu'elle n'émane pas de ces communautés elles-mêmes, a par

---

<sup>234</sup> Miano, Léonora. 2015. *La Saison de l'ombre*. Paris: Pocket, p. 144.

conséquent une fonction émancipatrice discutable. C'est ce que nous verrons à travers l'exemple d'Epa, jeune homme faisant partie de l'ennéade des enfants enlevés à Ekus dans *L'Intérieur de la nuit* et dont nous suivons le parcours dans *Les Aubes écarlates*.

La deuxième forme de reconduction des normes sociales qui pourra s'avérer aliénante pour les communautés repose sur la reproduction d'un ensemble de traditions et de rites du passé. Cette reproduction conduit les personnages qui en sont victimes à être les agents passifs de comportements sociaux dont ils ne peuvent assumer la responsabilité, puisque celle-ci leur est extérieure. Nous verrons que la fiction littéraire met en scène ces schèmes de reproduction et en fait la cause de traumatismes pour ces personnages.

Enfin, la troisième forme, extrême, prise par cette illusion émancipatrice, concerne les manifestations d'un dogmatisme intransigeant à l'œuvre dans les croyances religieuses. Nous nous pencherons sur l'œuvre récente de Mohammed Mbougar Sarr pour étudier la manière dont l'aliénation, cette fois-ci, ne s'exerce pas tant à l'égard du passé que d'une doctrine. Dans *Terre ceinte*, l'auteur sénégalais nous plonge dans une ville soumise par des djihadistes qui font régner la terreur et répriment les êtres et les cœurs. Le terrorisme est ainsi la manifestation poussée à son extrême d'un désir de reliance des hommes avec des textes sacrés qu'une lecture littérale dénature et vide de leur substance, entraînant des ruptures sociales d'autant plus violentes qu'elles se répètent inlassablement sans qu'on en voie l'issue. La prétention à l'unité du corps social s'effectue ainsi dans la déliaison totale des individus les uns d'avec les autres, à cause du respect à *la lettre* de dogmes que les « intégristes » considèrent comme incontestables. Cette troisième partie se présentera donc comme l'application d'un cas d'étude concret de ce que les deux premières parties tendront à mettre en évidence.

## **1. L'ILLUSION D'UN LIEN RÉPARATEUR AVEC LE PASSÉ : LA RESTAURATION DE L'HISTOIRE**

Dans *L'Intérieur de la nuit*, Isilo apparaît comme le porte-parole d'une stratégie de reconquête du Mboasu qui passe par le ralliement des communautés à un discours de réconciliation avec elles-mêmes et leur passé. C'est pour la recreation d'une « union (...) spirituelle<sup>235</sup> » entre les peuples descendants du même ancêtre, Ewo<sup>236</sup>, mais désormais séparés entre plusieurs pays (le Mboasu et le Yénépasi) qu'une cérémonie particulièrement cruelle est nécessaire, capable de retisser entre les villageois des liens que les colons ont détruits au cours de l'Histoire. Dans les différentes interventions d'Isilo, les justifications apportées à la recreation de ces liens perdus empruntent tour à tour des tonalités épiques, historiques, philosophiques et

---

<sup>235</sup> Miano, Léonora. 2006. *L'Intérieur de la nuit*. Paris: Pocket, p. 81.

<sup>236</sup> Sa généalogie en est donnée dans *Ibid.*, p. 77.

spirituelles. Notre hypothèse est qu'à travers ces différents registres, le discours repose en réalité sur un seul présupposé, qui est une lecture littérale du passé et de ceux qui l'ont constitué.

### **a) La séduction du discours d'Isilo**

Dans l'intrigue de *L'Intérieur de la nuit*, l'un des témoins qui permet de jauger l'effet produit par les mots d'Isilo est le jeune Epa. Très vite, l'adolescent entend ses propos avec « émotion<sup>237</sup> », et éprouve l'intuition que « Enfin, il allait se passer quelque chose, justice serait rendue à son peuple ». Dans un long paragraphe au style indirect libre, il dénonce l'inertie des villageois et leur incapacité à maintenir des liens entre eux, puisqu'ils préfèrent s'exiler pour travailler en ville plutôt que protéger leurs femmes, laissées à elles-mêmes pour entretenir le village. Celui-ci court alors « à sa ruine ». Les hommes portent la responsabilité d'avoir « permis à leur force de s'étioler » et d'être désormais « le peuple le plus délaissé du pays ». Epa considère également que le chef actuel, Eyoum, est en réalité un vieillard dont jamais la famille « n'aurait dû avoir le commandement » : ce sont les colons qui, bouleversant « l'équilibre social » du pays, lui ont transféré une autorité qui aurait dû revenir aux ancêtres de la vieille Io. Leur seule légitimité reposait alors dans leurs pouvoirs de « féticheurs », qui avaient fait craindre aux villageois des « représailles surnaturelles » en cas de désobéissance. Pour Epa, l'arrivée d'Isilo et le renversement d'Eyoum apparaissent alors comme des bonnes nouvelles qui restaureront un ordre des choses que la colonisation a brisé.

Or cette « flamme intérieure<sup>238</sup> » et cette « fougue » sont bien vite repérées par Isilo, qui pressent qu'il « saurait bien [les] faire brûler à son avantage, le moment venu ». L'instrumentalisation du jeune garçon — et des autres villageois — par le seigneur de guerre est donc un objectif qui sera constamment au cœur de ses discours. Il donne ainsi à ces derniers une coloration scientifique, au cours de ce qui s'apparente à une démonstration apparemment rigoureuse.

En effet, Isilo puise tout d'abord aux sources d'un panafricanisme historique :

il avait imaginé le concept d'un empire continental, fédération d'entités fondées selon l'appartenance ethnique – les nations bantoue, soudanienne, couchitique et les autres, appelées, une fois reconstituées, à se rejoindre dans un ensemble transnational, permettant au Continent de parler d'une seule voix<sup>239</sup>.

Mais ce type de discours historique change bientôt de ton, lorsqu'Isilo défend l'hypothèse de l'existence d'un ancêtre unique à tous les peuples du Mboasu et du Yénépasi, « Ewo » :

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 78-79, pour cette citation et les suivantes.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 80-81 pour cette citation et les suivantes.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 57.

*descendant direct de Sekenenrê Taa, pharaon dont l'existence fut dissimulée à la multitude, à cause de l'incontestable noirceur de sa carnation. L'Égypte était peuplée de nègres, et tant qu'il en fut ainsi, elle éclaira le monde*<sup>240</sup>.

La lignée pharaonique des populations africaines et, inversement, l'origine « nègre » des Égyptiens proviennent des théories de l'histoire sénégalais Cheikh Anta Diop qui, dans les années 1950, initie un courant afrocentriste qu'il légitime par des arguments de nature historique<sup>241</sup>. Si ce discours fait toujours débat dans la communauté scientifique, son influence sur les leaders politiques et indépendantistes a été considérable, puisque l'historien offrait une relégitimation objective de la culture et, partant, de l'identité noires. Or son propos est ici totalement détourné par Isilo, puisqu'il en fait la cause d'une théorie du complot : la couleur de peau du pharaon aurait été la raison pour laquelle l'Histoire africaine, la vraie, aurait été cachée aux Africains, car jamais les Blancs n'auraient accepté de reconnaître que la culture des Noirs ait pu avoir la même origine que celle des Égyptiens, tant admirés en Occident pour l'art et l'architecture<sup>242</sup>.

Le discours d'Isilo tourne ensuite au mysticisme et à la paranoïa la plus totale, achevant de crucifier l'œuvre de Cheikh Anta Diop sur l'autel du fanatisme :

Tous les grands prophètes de leurs livres saints sont venus jusqu'ici, boire aux sources de ce savoir et aider leurs peuples à grandir, pour ourdir ensuite contre nous la machination séculaire dont le seul et unique but est de nous cacher à nous-mêmes qui et ce que nous sommes. Abraham fut instruit par Hermès le trois fois grand. Moïse vécut longtemps en Égypte où il acquit la sagesse qui lui permit d'entrer en contact avec le divin, afin de guider son peuple. Quant à Jésus, ils ne nous ont jamais dit où diable il se trouvait, de douze à trente ans... Tout ça, pour que vous ne preniez jamais conscience de votre valeur et des trésors autres que matériels conservés ici, en Afrique, par la volonté de Dieu<sup>243</sup>.

La mention simultanée des pharaons égyptiens et des « grands prophètes » des religions monothéistes, dans la lignée de l'ancêtre fondateur des peuples subsahariens, met ainsi Histoire et religion sur le même plan et dans le même régime de vérité légitimante. L'opposition qui irrigue son discours entre le « ils », dont on ne sait jamais qui désigne précisément ce pronom, mais dont on peut imaginer qu'il s'agit des Blancs, et le « nous », permet ainsi à Isilo de dessiner en creux le portrait d'une communauté qui ne devrait qu'à elle-même sa propre Histoire. Comme l'écrit l'historien François-Xavier Fauvelle à propos de l'afrocentrisme tel qu'il s'est répandu dans les universités nord-américaines,

Ainsi se trouve fondée une anthropologie du Noir comme tel (« africain » par définition mais qui, le plus souvent, s'ignore). Or, non seulement ce discours n'a rien à envier à l'essentialisme réducteur qui était déjà celui du racisme européen, mais il constitue en outre une négation des processus historiques. (...) Par la magie des mots, le terme de « Noir » ou d'« Africain » (...) suffirait ainsi à créer l'illusion d'une africanité a-historique, comme si les métissages ou les

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>241</sup> Diop, Cheikh Anta. 1965. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence africaine.

<sup>242</sup> Edward Saïd fait précisément de cette admiration occidentale pour l'Égypte l'un des fondements de l'orientalisme. Voir Saïd, Edward W. 1997. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Nouv. éd. augm. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>243</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 93-94.

acculturations ne devaient jamais empêcher les hommes d'être ce que la nature  
les a faits pour toujours ?<sup>244</sup>

Or cet essentialisme est bien ce vers quoi tend le discours d'Isilo, qui dénie à l'Afrique tout héritage culturel qui lui serait extérieur. Le métissage est un obstacle à une revendication de pureté identitaire qui est justement l'argument mis en avant par le chef des rebelles pour justifier l'invasion du Mboasu. Ainsi, la récupération et le détournement d'un afrocentrisme initialement défendu par Cheikh Anta Diop renforce la légitimité d'une opposition sectaire entre un « eux » et un « nous », c'est-à-dire entre des communautés dont les échanges n'auraient donné lieu qu'à des violences, des manipulations et des tromperies.

Ces quelques phrases de François-Xavier Fauvelle permettent également d'attirer l'attention sur le vocabulaire à tonalité prophétique d'Isilo. Le champ lexical de la « magie », de « l'illusion », confirme le mélange des genres opéré par le chef des rebelles, qui convoque sur le même pied d'égalité les prophètes religieux et le personnage mythique d'Hermès « trois fois grand » ou Trismégiste. Ce dernier est le nom donné à une figure syncrétique helléno-égyptienne rassemblant les caractéristiques des dieux Thot et Hermès. La légende en fait même l'auteur d'un corpus de textes dont se réclament les alchimistes, depuis l'Antiquité grecque jusqu'à la Renaissance<sup>245</sup>. Qu'il soit convoqué sur le même plan qu'Abraham et Jésus, pour ne citer qu'eux, confirme ainsi le manque de rigueur dont fait preuve Isilo. Ce ne sont que des figures qui, dans une énumération rapide, lui servent de prétextes pour démontrer la « valeur » spirituelle du peuple africain. Or cette valeur est vue sous l'angle d'une accumulation désarçonnante de noms qui ne représentent rien pour les villageois, qui n'y entendent que des « histoires dénuées de sens<sup>246</sup> ». La force du discours d'Isilo serait de reposer sur le seul pouvoir évocateur de cette accumulation, à travers l'emphase dont il fait preuve ; mais même cet effort est un échec, puisque les références religieuses et culturelles qu'il invoque ne sont pas connues de son auditoire. Ainsi, comme le confirme Jean-Pierre Dozon à propos de l'afrocentricité nord-américaine et de son audience dans les sociétés occidentales, « On est dans le religieux, la prophétie et le discours performatif comme en témoigne exemplairement l'ouvrage de Molefi Kete Asante *Afrocentricity*<sup>247</sup> ». L'afrocentricité militante et la fougue d'Isilo ont donc ceci de commun, qu'ils reposent tous deux sur un usage performatif et non symbolique du langage. Ce n'est pas tant le sens des mots qui importe que la puissance qui leur est conférée, indépendamment des référents qu'ils mobilisent.

## **b) Délégitimer les excès d'un discours afrocentriste**

---

<sup>244</sup> Fauvelle-Aymar, François-Xavier. 2002. « Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités ». *L'Homme. Revue française d'anthropologie* (161):78.

<sup>245</sup> Voir Audureau, Florian. 2019. « Trismégistos. Circulation et contextes d'un nom divin ». *Revue de l'histoire des religions* Tome 236(3):475-506. En particulier l'interrogation de l'historien : « On est en droit de se demander si l'hermétisme savant n'a pas plutôt fourni tardivement un refuge et un espace de légitimation et de théorisation à de multiples pratiques devenues de mauvais aloi dans le paradigme des monothéismes », p. 479.

<sup>246</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 94.

<sup>247</sup> Pigenet, Michel et Danielle Tartakowsky. 2006. « Vues d'Afriques ». *Sociétés & Représentations* n° 22(2):86.

L'intérêt de l'analyse des discours d'Isilo est ainsi de mettre au jour le glissement qui s'effectue entre l'afrocentrisme, initié par les militants indépendantistes et l'inspiration des textes de Cheikh Anta Diop, et l'afrocentricité, son interprétation qui s'est développée plus particulièrement sur les campus nord-américains à la fin du XX<sup>e</sup> siècle<sup>248</sup>. Isilo est lui-même décrit comme un ancien étudiant d'Histoire à Sombé, que la rumeur qualifie de « perclus de contradictions », preuve d'une pensée aux prémisses erronées. Ayané se souvient ainsi qu'il « militait au sein d'un groupuscule d'étudiants nationalistes et fervents afrocentristes<sup>249</sup> », et que ses émotions, froides à l'égard des autres humains, s'échauffaient seulement à la mémoire de « certaines figures historiques telles que Shaka ou Soundiata », héros de grands épisodes historiques — amplifiés par la légende et l'épopée — de luttes pour l'indépendance de peuples africains. Ce détail conduit ainsi à penser qu'Isilo ne vit que dans un univers peuplé de figures mythiques, à des lieues de l'histoire quotidienne des hommes communs, pour lesquels il n'éprouve aucune empathie.

L'ironie du récit donné par Isilo au sujet de l'Histoire africaine est toutefois qu'il conduit à dénaturer le projet originel de l'afrocentricité. Selon Yala Kisukidi et Pauline Guedj,

« Les propositions afrocentriques ne constituent pas une simple négation, ou une inversion des savoirs européens-eurocentrés, leur substituant des textes et des écritures qui prennent pour centre une Afrique matricielle. Elles ne s'attachent pas uniquement à déconstruire les critères de l'*objectivité* et les prétentions à la « neutralité scientifique » qui accompagnent et masquent les phénomènes d'injustice épistémique liées au colonialisme. Elles interrogent, au cœur même de la production du savoir et à partir d'elle, la manière dont s'ordonnent et se reconfigurent les rapports politiques de pouvoir et les lignes de partage épistémique qui les soutiennent (vrai/faux ; véracité/mensonge ; exactitude/erreur). La question de la production du savoir est de part en part une question politique<sup>250</sup>.

Le projet épistémique et politique de l'afrocentricité réside ainsi dans la relégitimation de savoirs sur l'Afrique d'une manière qui n'est pas dogmatiquement opposée à celle que défend l'*épistémé* occidentale. Bien au contraire, il réintroduit de la complexité dans une pensée qui fonctionnait de manière binaire. Or Isilo revient à ce mode de raisonnement schématique, dans une caricature de pensée qui se prétend scientifique tout en s'élaborant uniquement sur des dogmes et des considérations mystiques, comme en témoignent ses discours suivants (p.95-6).

Le projet poétique de ce passage est de délégitimer non pas l'afrocentrisme en tant que tel, mais les excès auxquels conduit une certaine interprétation. Cela passe par la représentation d'Isilo un véritable personnage de comédie, dont le dogmatisme et la folie idéologique entrent en conflit avec les objectifs originels de l'afrocentrisme et l'espoir qu'il suscite chez ses partisans. Dans les prises de parole d'Isilo, aux manquements de méthode évoqués ci-dessus s'ajoutent les

---

<sup>248</sup> Voir la présentation qui est donnée de ce terme dans l'introduction d'un numéro de *Tumultes* entièrement consacré aux « Afrocentricités » : Guedj, Pauline et Nadia Yala Kisukidi. 2019. *Tumultes* n° 52(1).

<sup>249</sup> Miano, 2006. *Op. cit.*, p. 90 pour ces citations.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 9.

effets de la drogue qu'il prend pour tenir et combattre la fatigue. Cela lui donne « l'air de planer<sup>251</sup> », tandis que lui-même a le sentiment d'avoir davantage de « clairvoyance » et un « état de conscience élevé » lui permettant de « considérer le monde d'un regard divin », se tenant « de l'autre côté des perceptions vulgaires<sup>252</sup> ». Le décalage est donc fort entre ce qu'il croit gagner en lucidité et l'image de folie qu'il dégage. Les conséquences de l'hallucination commencent en effet à être perçus par Epa, la vieille Io et les autres villageois, qui ne comprennent décidément pas ce que leur veut cet homme issu d'une « hydre trycéphale » (le trio des frères) qui se plaît à s'écouter parler et pour laquelle « son épopée était une intarissable source de ravissement », au détriment de son public, ennuyé, qui n'y voit qu'une « comédie<sup>253</sup> ». Dans le roman, Isilo est ainsi dépeint comme un personnage grotesque, qui conjugue une verve grandiloquente à un manque total d'appréciation de l'auditoire auquel il s'adresse.

Le décalage entre le sérieux qu'il met à composer son discours et l'absence de réaction chez les villageois, qui n'y comprennent rien, provoque un effet de distanciation ironique. Au lieu de recevoir avec respect l'accumulation des noms de prophètes (Abraham, Moïse, Jésus, etc.), les villageois « ne comprenaient pas comment des hommes avaient pu en porter de si laids<sup>254</sup> »; la vieille Io « avait étouffé quelques bâillements », cherchait à savoir « où ils vouaient en venir exactement », se moquait totalement « du trois fois grand et des rives du Nil » et se demandait pourquoi, alors qu'elle-même était chez elle au Mboasu et que ces « gens trouvaient l'Égypte si magnifique », ils n'y retournaient pas<sup>255</sup>. Le sens de toute cette comédie lui échappe totalement. En revanche, du point de vue des lecteurs, Isilo apparaît bel et bien comme un personnage de farce, ubuesque, d'une ambition démesurée et en décalage complet d'avec l'état d'esprit des villageois : s'il cherche à « bâtir un monde », ces derniers ne comprennent pas « pour quelle raison on était venu les priver de leur repas du soir<sup>256</sup> ». Tandis que l'un se place dans la lignée des prophètes nés pour révolutionner le monde, les autres demeurent, aux yeux des frères, prostrés dans les préoccupations quotidiennes d'une vie banale dont rien, pas même les discours les plus enflammés, ne semble les faire dévier.

Or c'est peut-être au niveau de cette discordance entre l'ambition révolutionnaire d'Isilo et le public auquel il s'adresse, qui n'est composé que de femmes, d'enfants et de vieillards — rappelons que tous les hommes valides sont partis travailler en ville —, que peut être livrée une des clefs conduisant à ces effets de détournement grotesque. Alors que le village bascule petit à petit dans le drame et que s'installent tous les éléments d'une tragédie à venir, ce décalage de ton provoque une rupture de l'illusion référentielle. La distanciation qui s'effectue vis-à-vis de l'intrigue permet de surimposer au portrait d'Isilo les images de célèbres dictateurs dont le ridicule n'égalait que la cruauté. Idi Amin Dada en Ouganda, le général Mobutu au Zaïre ou encore

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 76-78.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 98-99.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 96-97.

l'empereur Bokassa en République Centrafricaine sont tous ces « Ubu tropicaux<sup>257</sup> » qui ont contribué à durablement traumatiser les territoires sur lesquels ils régnaient. Selon Xavier Garnier, dans les œuvres de littérature postcoloniale qui tournent en ridicule le pouvoir de ces dictateurs sanguinaires,

La stratégie grotesque ne consiste pas pour ces écrivains à rire du pouvoir, ou à montrer que le pouvoir est risible, mais à faire apparaître la démesure de ce pouvoir dans un pays ridiculement petit, auquel personne ne croit. Le récit épouse alors une dynamique centripète qui tente de maintenir la zone traumatique dans l'enceinte d'un territoire. L'esthétique grotesque naît lorsque la zone traumatique a pris tout l'espace du territoire et s'est emparée de toutes ses institutions<sup>258</sup>.

La stratégie littéraire de l'enfermement du pouvoir dictatorial sur un territoire minuscule au regard des moyens qu'il proclame mettre en œuvre pour y parvenir est bien celle qui est conduite ici dans le roman de Léonora Miano. Isilo a beau rêver de conquête et de grandeur, il ne fait que s'adresser aux habitants d'un tout petit village perdu dans la brousse du Mboasu. Ce contraste entre sa grandiloquence, toute rhétorique, et les préoccupations intellectuelles et politiques des villageois est à l'origine de cet effet grotesque. On peut ainsi lire en filigrane ce passage comme un témoignage de la conscience d'un traumatisme historique<sup>259</sup>, transposée des sociétés subsahariennes vers les communautés fictives du roman, dans une « zone traumatique ». Si cet épisode semble humoristique à la première lecture, il ne conduit en réalité qu'à faire mieux ressurgir tout le potentiel dramatique de la scène par rapport au reste de l'intrigue à venir. En effet, ce grotesque ne dure qu'aussi longtemps que la capacité d'action d'Isilo est circonscrite au village : dans le roman suivant, *Les Aubes écarlates*, tout sentiment de grotesque s'épuise à mesure que les troupes de rebelles parviennent à envahir le Mboasu et à semer le chaos sur leur passage, y compris dans la grande ville de Sombè. Le traumatisme n'est alors plus circonscrit dans un espace restreint ; en se déployant, il confère une plus large audience au trio des chefs et fait perdre l'envie de les considérer seulement comme de ridicules personnages.

### **c) Le passé au pied de la lettre**

Revenons à l'épisode du sacrifice à proprement parler. Les *rebelles* immolent un enfant au nom de cérémonies qu'ils prétendent nécessaires pour rapprocher les villageois de leur passé, de leurs racines, de leur *spiritualité* traditionnelle. Le thème du lien est donc présent dès le seuil du

---

<sup>257</sup> Garnier, Xavier. s. d. « Lire/écrire les espaces traumatisés ». Consulté le 23 janvier 2020 (<http://www.mouvement-transitions.fr/index.php/intensites/litterature-et-trauma/sommaire-de-litterature-et-trauma/1660-n-14-x-garnier-lire-ecrire-les-espaces-traumatises>).

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> Cela rejoint les réflexions de Walter Benjamin sur la tragédie de la première Guerre mondiale et de ses conséquences sur les anciens combattants, revenus « plus pauvres en expérience communicable ». Le trauma de la guerre conduit à un appauvrissement du langage et à une « pauvreté en expériences-de-l'humanité », qui bouleverse nécessairement l'ordre et le style des récits qui en sont faits. Voir Benjamin, Walter. 2000 (1972). *Expérience et pauvreté*. Dans *Œuvres II*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris:Gallimard, p. 365. Dans le cas des romans de Léonora Miano, ce traumatisme passe par une subversion du langage vers le grotesque.



roman. Mais ce lien prôné par les rebelles n'a aucun rapport, dans la forme qu'il prend, avec un lien social capable de garantir l'adhésion des villageois à un mode de vie en commun qui satisfasse les besoins du quotidien. Ce lien est au contraire du registre de l'entrave et de la privation de liberté, comme l'une des significations du mot latin dont il est issu peut en témoigner. En effet, *religare*, c'est « relier » en deux sens bien différents : créer des liens et des occasions de faire du commun ensemble, certes, mais aussi retenir, enchaîner, entraver. Dans le paragraphe qui nous intéresse, le champ lexical qui domine conduit ainsi plutôt à envisager les conséquences funestes de tels liens qui se prétendent réparateurs. Le sacrifice et l'immolation du jeune garçon sont *de facto* l'origine d'un sacrifice bien plus vaste, qui englobe l'avenir même des Ekus, condamnés à vivre avec le souvenir de cette tragédie et à en porter la honte à jamais.

Or cette capacité à transgresser la morale la plus élémentaire du présent au nom de prétendues traditions qu'il faudrait renouveler et remettre au goût du jour, c'est l'absence de trace écrite et donc de fixation dans des règles qu'on ne peut remettre en cause qui en seraient l'origine. Dans son témoignage, Epa, au cours d'une conversation avec Isilo, l'un des membres de la fratrie qui s'est arrogé le droit de créer les milices de rebelles pour prendre le contrôle du Mboasu, critique avec lucidité les torsions que ces trois frères ont infligées aux « traditions »:

Il avait bidouillé un truc qu'il appelait pompeusement *spiritualité*, faisant passer ses pratiques malsaines pour la manière dont nos ancêtres concevaient leurs rapports avec les sphères invisibles. Tu vois, c'est en partie en cela que réside notre tragédie. Nos pères n'ont pas inscrit leur pensée sur du papier, la laissant voler au vent pour arriver jusqu'à nous. Il est donc facile, pour des manipulateurs, d'entraîner des foules dans le mensonge<sup>260</sup>.

La définition donnée par Isilo de la « spiritualité » n'est donc fondée que sur sa propre folie meurtrière, qu'il justifie par le recours à l'interprétation libre de ces rites ancestraux. Or en l'absence de trace écrite, ces « manipulateurs » ont toute latitude pour imposer aux peuples, par la menace et la violence, leur propre version de ces coutumes. À cela, Epa ne peut opposer que le « bon sens<sup>261</sup> » qui n'a rien à voir avec l'éducation scolaire et pour laquelle il n'y a pas « besoin de lire » pour savoir qu'on « ne mange pas les gens. On ne les tue pas pour préparer des potions avec leurs os ou leurs viscères ». Face à cette réplique fondée sur la conscience d'une humanité qui partage partout la même morale élémentaire de refus de l'anthropophagie, la réponse d'Isilo ne peut être qu'issue de la violence et du rejet, justifiant la gifle qu'il administre à Epa.

Le recours à la tradition peut donc se faire de deux manières, *a fortiori* lorsqu'elle n'est pas écrite mais seulement transmise par les ancêtres de manière orale. D'une part, à travers l'interprétation d'Isilo et des seigneurs de guerre, qui n'hésitent pas à l'instrumentaliser pour la plier à leurs propres fins ; d'autre part, via celle d'Epa et de la sagesse du bon sens, qui reconnaît la malléabilité des coutumes comme une force et non comme une contrainte. La question de la lettre est alors fondamentale : une analyse littérale de ces coutumes, qui ne cherche pas à en

---

<sup>260</sup> Miano, Léonora. 2009. *Les Aubes écarlates*. Plon. Paris, p. 62.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p.63.

comprendre la teneur mais plutôt à en reproduire mécaniquement les pratiques, en d'autres termes une analyse qui ne laisse pas de place au libre-arbitre ni à l'herméneutique critique de chaque individu, sera du côté de l'entrave et de la mise aux fers des hommes dans un passé clivant. Comme en témoigne de nouveau Epa, citant un proverbe eku (qui est en fait une traduction d'un propre douala issu du Cameroun<sup>262</sup>),

*Aux anciens, Nyambey<sup>263</sup> a accordé une longue vie. Aux jeunes, il a donné une longue vue.*

Pour moi, cet adage résume la pensée non écrite de nos anciens. Il signifie que nos pères savaient qu'il y avait un temps pour tout. Ils nous ont légué des coutumes adaptables. Dans leur sagesse, ils comprenaient qu'il ne leur appartenait pas de décider pour nous, ignorant quelle existence nous mènerions. Se sachant faillibles, ils nous ont laissé une éthique. Une vision du monde. Le devoir de solidarité. L'hospitalité. Le respect de la nature. La foi en la vie. Pour moi, être un Continental, c'est vivre cela. Ce n'est pas perpétuer des actes dont le motif s'est perdu dans le fond des âges<sup>264</sup>.

La sagesse d'Epa est ici de distinguer ces deux manières d'interpréter les traditions. Dans ce passage, qui peut sembler contradictoire avec l'autre cité plus haut, l'absence d'écriture est une force et une qualité des anciens, qui n'ont ainsi pas voulu encombrer leurs descendants de règles rigoristes qu'il faudrait appliquer à la lettre. Au contraire, c'est une « éthique », une « vision du monde », un « devoir de solidarité » qui ont été transmis ; à charge aux Afrodescendants de décider, en bonne conscience, de la manière dont ces principes doivent être appliqués. À rebours d'une interprétation fixiste d'Isilo et de ses frères, qui fondent leurs actions sur la « perpétuation » d'actes désormais absurdes car dépourvus de raison d'être à cette époque, Epa reconnaît la « sagesse » pratique de ses « pères » qui fondent leurs actions sur l'adaptation aux temps et aux situations. Puisqu'il y a « un temps pour tout », le bon sens est d'avoir conscience de la singularité de chaque contexte pour ne pas reproduire mécaniquement et systématiquement les actions et pensées qui ne sont pertinentes qu'à un moment donné.

C'est dans ce contexte qu'il est possible de comprendre le titre du roman de Léonora Miano. Quelles sont en effet ces « aubes écarlates », quelle est leur signification ? Un passage issu du témoignage d'Epa permet de lever ces interrogations. Alors qu'Eso, autre jeune Eku arraché à son village il y a des années pour servir d'enfant-soldat, est pris de jalousie à l'égard d'Epa, qui semble s'être immédiatement attiré les bonnes grâces d'Isilo alors que lui-même n'a jamais manqué de loyauté envers ce chef cruel, lui reproche de manquer de courage, Epa repasse dans son esprit les événements de la journée et les sévices qu'il est obligé de subir avec

---

<sup>262</sup> Cf la note de bas de page rédigée par l'auteure elle-même, dans laquelle elle présente également la version douala de ce proverbe. Cette manière d'inclure dans le récit des éléments textuels ou symboliques issus de la culture contemporaine du Cameroun ou d'autres pays d'Afrique subsaharienne est un procédé récurrent chez Léonora Miano, dont elle fera ainsi largement usage dans son dernier roman paru en 2019 chez Grasset, *Rouge impératrice*. Pour une étude de ce dernier, voir le dernier chapitre de cette thèse.

<sup>263</sup> Nyambey est le dieu Créateur de tous les êtres et les choses, selon la cosmogonie douala du Cameroun.

<sup>264</sup> Miano, 2009. *Op. cit.*, p. 70.

ses camarades Ekus. Le sentiment d'une « plongée dans l'absurde<sup>265</sup> » l'emporte et, face à l'horreur d'être confronté sans relâche à ces enlèvements d'enfants, il s'écrie :

Depuis combien de temps nos jeunes gens sont-ils kidnappés pour être précipités dans le néant ? C'est notre main elle-même qui les y pousse. Les autres ne viennent que profiter de nos désordres. C'est nous qui avons installé les ténèbres dans nos cieux. Il ne se lève plus, sur nos terres, que des aubes écarlates. Elles ne précèdent pas le jour, ne faisant que ponctuer l'inlassable répétition des nuits<sup>266</sup>.

Difficile alors de ne pas songer à « l'éternel retour du même » déployée par la philosophie nietzschéenne, en particulier dans l'aphorisme 341 du *Gai savoir* :

Le poids formidable. — Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières ! »

Ce « poids formidable » éclaire ici le désespoir d'Epa. L'expression « l'inlassable répétition des nuits », qui ne sont plus que des occurrences de désespoir est porteuse d'une ambiguïté temporelle : ces nuits désignent-elles littéralement les périodes nocturnes, ou bien s'agit-il d'une métaphore pour les périodes diurnes qui, à force de convoier souffrances et massacres, en reprennent aussi la noirceur symbolique? Les « ténèbres » des cieux sont ainsi à entendre au sens métaphorique, d'autant plus fort que les responsables en sont ceux qu'Epa désigne par un « nous » accusateur. Ce sentiment de culpabilité, s'il est absent de la pensée nietzschéenne, est toutefois au cœur de cette dernière en raison de son caractère répétitif et éternel. Les « aubes écarlates » qui ne se lèvent plus que pour éclairer les désastres de chaque jour qui passe désignent ainsi le poids de la responsabilité des Ekus et du peuple d'Epa, qui reproduisent sans le savoir les mêmes drames, jour après jour.

Dans le récit d'Epa, la dernière phrase que nous venons de citer vient clore un long passage de dialogue entre lui-même et Eso. S'ensuit une pause, puis un nouveau paragraphe s'ouvre sur les mots suivants : « Alors que le soleil étirait les pans rouges de sa robe dans un ciel encore brouillé de nuit, nous sommes arrivés au campement<sup>267</sup> ». Le motif de la lueur rouge du réveil revient ainsi immédiatement dans la narration, confortant les propos d'Epa qui ne voyait que du rouge au lever du jour. Or ce thème du rouge et, singulièrement, de la « robe rouge », au sens littéral et non seulement au sens métaphorique de la robe céleste, intervient en écho à la fin du roman. Epupa, jeune femme enceinte d'un inconnu, est dotée de talents de prophétesse ; elle est

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>266</sup> *Loc. cit.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 85.

capable de lire le destin de chaque être, dans ce qu'il a vécu aussi bien que dans ce qu'il devra vivre un jour. C'est elle qui révèle à Eso qu'il a été victime d'un enlèvement, que sa mère est morte mais que son devoir est désormais d'aider les petits enfants Ekus à retourner chez eux. C'est elle encore qui intime à Epa de suivre les ordres qu'il reçoit de son frère lors des rêves qu'il fait la nuit. Elle enfin qui annonce à Ayané que son ancien mari, Louis, la cherche partout. Elle fait ainsi constamment planer « un parfum d'au-delà » à La Colombe<sup>268</sup>, parfum qu'il peut être difficile de supporter et dont Ayané éprouve le besoin de « se préserver ». Mais ces dons secrets de vision lui permettent aussi de se mettre en contact avec les esprits surnaturels qui vivent aux côtés des personnages ; c'est sur son impulsion qu'une cérémonie de purification et de réconciliation sera menée dans le village d'Ayané. En préparation de cette cérémonie et après s'être échappée de l'hôpital où Ayané l'avait conduite afin de se faire examiner, Epupa s'était mise à errer dans les rues. Là, « l'enfant à naître s'était adressé à elle, en quelque sorte, dans un langage sans paroles qu'elle avait pourtant décrypté<sup>269</sup> ». Il l'avait conduite à un fleuve, près duquel un arbre portait accroché dans ses branches une « robe rouge<sup>270</sup> ». Cette dernière est désignée comme une « étoffe de cruor » par les voix de « femmes sans visage et sans nom », puis comme « armure » par l'enfant, et Epupa reçoit l'ordre de s'en vêtir pour préparer la cérémonie.

Toute la fin du texte tisse alors la métaphore de la rougeur du jour et de la robe, en lien avec l'Histoire du Continent et de la Traite. Car si Epupa est un jour devenue folle, quittant ses études d'Histoire pour se mettre à errer nue dans les rues, c'est à la suite d'une rencontre avec un des livres qu'elle étudiait :

La veille, il n'y avait rien eu d'extraordinaire. Elle avait seulement passé la journée à lire un énième livre sur le commerce triangulaire, entendant, à mesure qu'elle en tournait les pages, le lourd silence du Continent sur le sort des razzisés. Quelque chose s'était soudain enflammé dans sa tête, ouvrant, sous ses jambes flageolantes, une immense zone de turbulences. C'était cet espace qu'elle avait occupé, jusqu'à ce que l'enfant s'adresse à elle<sup>271</sup>.

C'est alors à ce moment qu'est livrée une des clés permettant de réconcilier les peuples acteurs de ces tragédies avec leur passé, brisant ainsi la chaîne ininterrompue de ces « aubes écarlates ». L'origine de ces liens aliénants avec la tradition, ou plutôt la fausse interprétation qui en est faite, littérale, destructrice et barbare, au long des discours d'Isilo et de la haine que répandent les *rebelles* partout sur leur passage, c'est bien le défaut de *lien* avec le drame originel de l'Afrique, à savoir la Traite négrière. La « zone de turbulences » que traverse Epupa, c'est le processus de conscientisation que quelque chose s'est joué dans le passé, qu'une brèche s'est ouverte qui n'a jamais été comblée et que la blessure infligée aux Africains et à leurs descendants ne s'est jamais cicatrisée. Le fil rouge de la métaphore qui parcourt le roman, celui de ces rougeoiements à l'aube qui appellent le perpétuel retour du même et de leur cortège de tragédies, c'est bien celui de la Traite et du « gouffre » qu'il a créé entre les peuples du Continent et les

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 246 pour cette citation et les suivantes.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 247.

occidentaux, mais aussi entre les Afrodescendants eux-mêmes, qui n'ont pas su honorer la mémoire de leurs pères et de leurs frères emportés sur les navires de l'Atlantique.

L'erreur d'Epa, séduit par les discours fallacieux d'Isilo, a donc été de croire en la nécessité d'une interprétation littérale des traditions passées. Ce faisant, c'était la seule reconduction des brisures lointaines qui donnait sa teneur aux actions présentes. Mais dans ces conditions, le *lien* ne peut être qu'aliénant et consister en « une entrave au jour qui vient ». C'est dans cette interprétation rigoriste et mortifère du passé, d'un passé idéalisé, glorifié et totalement dénué de sa substance véritable, qu'Isilo et les siens se sont enfermés, les conduisant à adopter des actions terroristes sur leurs contemporains. Or la structure du roman *Les Aubes écarlates* a pour fonction, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, de mettre au jour cette aliénation en en dévoilant les origines profondes. Elle le fait principalement grâce à la mise en dialogue de voix narratives distinctes, qui permettent d'éclairer les discours des protagonistes principaux par les mots et les actions de leurs ancêtres « transbordés » lors de la Traite négrière.

#### **d) Quand l'histoire parle de l'Histoire : l'utopie d'un héritage**

Lorsqu'il s'agit de faire dialoguer les protagonistes, la question se pose de savoir comment la grande Histoire s'insère dans l'histoire fictive. Dans le roman de Léonora Miano, cette technique intervient par petites touches. Rares sont les référents réels directement cités ; l'auteur préfère habituellement écrire par métaphores, désignant ainsi l'Afrique par le terme de « Continent » (systématiquement avec une majuscule) ou bien inventant des lieux imaginaires comme les pays du Mboasu et du Yénépasi.

Or il existe quelques scènes lors desquelles sont convoqués des personnages réels. Dans le chapitre « Embrassements », qui voit Epa prendre la parole pour raconter son histoire, nous assistons à la présentation des trois frères qui ont pris la tête des rebelles. Epa est alors repéré par Isilo, qui le prend sous son aile. S'ensuivent de longues conversations entre eux, au cours desquelles ils présentent alternativement leur vision du Continent sur le long-terme. Dans l'un de ses passages, Epa nourrit de profonds espoirs en la venue de nouveaux héros, capables de marcher sur les traces des hommes politiques africains qui ont su œuvrer, en leur temps, pour la justice et la paix. Lors des nombreux meetings auxquels il assiste, à Sombé, les discours d'Isilo séduisent le jeune homme :

J'y entendais des choses que j'avais toujours pensées. Cela me donnait l'illusion que nous aurions, nous aussi, nos libérateurs. Nos terres avaient engendré des Nkrumah, des Lumumba, des Sankara, des Mandela. D'autres viendraient achever leur œuvre, ramasser les miettes de nous que l'Histoire a laissées s'éparpiller à terre. Ils sauraient les rassembler, les refaçonner, nous restituer notre dignité. Ils nous donneraient une monnaie continentale. Ils transformeraient nos matières premières sur place, afin que nous ayons autre chose à offrir au monde que des ressources brutes, que d'autres nous renvoient

après les avoir modelées à leur guise. Nos libérateurs n'accepteraient pas que nous soyons de simples consommateurs, jamais des concepteurs. Ils sauraient nous réinventer, faire de nous des Continentaux modernes. J'avais cru très fort en Isilo avant de faire sa connaissance, pensant qu'il était de cette race d'hommes<sup>272</sup>.

Le profil de ces « libérateurs » permet de balayer l'ensemble de l'Afrique subsaharienne. Leurs convictions panafricanistes s'enracinent dans des convictions philosophiques qui, dans le cadre par exemple du « consciencisme » développé par Kwame Nkrumah, cherchent à dépasser les particularismes pour mettre en valeur la présence d'universalismes spécifiquement africains. Le penseur et homme politique ghanéen conçoit ainsi la notion de développement à la lumière d'un certain égalitarisme matérialiste, qui lui fait écrire que « le consciencisme philosophique cherche à favoriser le développement de l'individu, mais de telle manière que les conditions du développement de tous deviennent celles du développement de chacun ; c'est-à-dire de telle sorte que le développement individuel n'introduise pas des différences qui sapent la base égalitaire<sup>273</sup> ». À rebours d'une conception capitaliste du développement qui justifie l'exploitation de la matière pour servir les intérêts d'une classe privilégiée, le socialisme défendu par Nkrumah prône une utilisation juste des ressources qui puisse profiter à l'intérêt général.

Or l'instrument privilégié de la lutte contre le colonialisme, obstacle principal à cet égalitarisme, consiste en l'instauration d'une éducation fédératrice pour le peuple qu'elle unit ; elle pourra ainsi revitaliser la lutte, comme action positive, et elle « l'équipera d'une conception régénératrice du monde et de la vie, lui forgera des liens solides de continuité avec notre passé, et l'assurera de liens avec l'avenir<sup>274</sup> ». La question d'une chaîne de liens entre le passé et l'avenir est donc essentielle dans la pensée de Nkrumah et s'établit sur la base du socialisme conçu comme libérateur pour les peuples africains, dans la lignée d'une tradition spirituelle spécifiquement africaine. Pierre fondatrice de tout son programme politique et éthique, cette dernière est la seule parmi les influences culturelles qui traversent le continent à s'avérer véritablement émancipatrice pour celui-ci.

Cependant, si ces idéaux garantissent la pérennité de systèmes philosophiques et spirituels stables à travers les âges, les institutions qui leur donnent corps et chair ne doivent à aucun prix rester rigides. Dynamiques, elles dépendent du contexte dans lequel elles naissent. Comme l'écrit Nkrumah, « les institutions sont bourrées de pragmatisme<sup>275</sup> », à l'instar du régime juridique dans lequel lois et décrets remplissent des fonctions différentes, ce qui permet à ces derniers de mettre en pratique les premières avec flexibilité critique et adaptation aux situations. Les règles éthiques à l'œuvre dans le consciencisme ont le même rôle, puisqu'elles

ne sont pas permanentes, mais sont fonction du stade atteint par l'évolution historique d'une société, de sorte que, cependant, les principes cardinaux restent saufs. Une société ne modifie pas son éthique en modifiant simplement ses lois. Pour transformer son éthique, il lui faut changer ses principes. Ainsi,

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>273</sup> Nkrumah, Kwame. 1964. « Le "consciencisme" ». *Présence Africaine* 1(XLIX) : 26.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 23.

pour qu'une société capitaliste puisse devenir socialiste, il lui faut modifier son éthique. Tout changement dans l'éthique est révolutionnaire<sup>276</sup>.

Or si l'on en revient aux *Aubes écarlates*, on voit que l'attitude d'Isilo et Ibanga est bien loin de celle que prône Kwame Nkrumah. Sa souplesse dans l'exercice des règles et des institutions qui garantit ce qui constitue les vrais principes éthiques, gardiens de la droiture d'une culture traditionnelle, est bien éloignée de la lecture littérale que les trois frères font de la « spiritualité » traditionnelle. Le consciencisme philosophique refuse en effet toute prescription morale qui serait aliénante à l'égard de ceux qui l'exercent, ce dont se moquent les chefs des rebelles. Si leur lecture de la tradition ne fait que renforcer un lien entravant entre un passé idéalisé, tronqué, déformé, et un présent privé de futur car dépourvu de cap qui soit viable, celle de Nkrumah se situe à leur opposé. Elle privilégie la libération individuelle et collective dans l'exercice de normes et d'institutions qui seraient au service des individus présents, en vertu de principes éthiques qui les dépassent mais qui se trouvent justifiés en tant que tels. En ce sens, Epa peut bel et bien revendiquer une filiation spirituelle et politique vis-à-vis du panafricanisme défendu par Nkrumah. Le dialogue établi entre ce dernier et le personnage de roman illustre ainsi la référentialité ici à l'œuvre entre différents aspects de l'Histoire réelle et universelle. L'auteur dessine un lien qui traverse les strates textuelles : en imaginant un monde où un jeune garçon prendrait pour héros des grands personnages ayant véritablement existé dans la réalité, elle nous invite à élargir le spectre des référents pouvant être abordés dans la fiction. Mais un pas supplémentaire est franchi, lorsqu'est intégrée l'interprétation singulière que chacun des personnages fictifs énonce au sujet de ces héros réels : celle d'Isilo et celle d'Epa sont ainsi bien différentes, et cet écart est une mise en abyme de ce que la réalité peut également apporter de surprises dans la manière dont chacun reçoit l'histoire de ces grands hommes.

Les quatre figures convoquées par Epa permettent ainsi de balayer les grandes étapes de la libération du continent africain, à travers les destins singuliers d'individus représentatifs des luttes menées par les Africains pour se libérer du joug colonial et de ses conséquences tardives. Mais si l'on en revient au paragraphe cité au tout début de cette sous-partie, il est intéressant de rappeler les verbes employés par Epa pour désigner la manière dont ces « libérateurs » pourraient agir pour le bien de l'Afrique. On peut en effet se poser la question de savoir comment s'effectuerait cette libération, et sous quelles conditions. Selon les termes d'Epa, il s'agirait de « rassembler » les « miettes de l'Histoire » pour « les refaçonner », « restituer » la « dignité » africaine et, finalement, « réinventer » le peuple africain, en vue de façonner des « Continentaux modernes<sup>277</sup> ». Le point commun de tous ces verbes est de commencer par le préfixe « re- » : or le propre de cette particule est de désigner quelque chose qui advient de nouveau, qui n'est pas *inouï* au sens étymologique du terme mais qui est bien plutôt dans l'esprit d'un redoublement d'un objet déjà existant. Ainsi, plutôt que d'inventer une nouvelle Afrique, ne s'agit-il pas, dans l'esprit du jeune homme, de faire retour à une version certes améliorée, mais passée, du

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 61 pour cette citation et les suivantes.

Continent ? Cela s'inscrit parfaitement dans la lignée des discours d'Isilo, assimilés par Epa qui est alors « encore sous son emprise ». Physiquement et métaphoriquement, le garçon ne s'est donc pas encore « libéré de ce bras passé autour de [s]es épaules ». On voit donc qu'il reproduit à son insu l'imaginaire de la restauration, prôné par le trio dans ses discours. De ce fait, la libération qu'il appelle de ses vœux ne peut être que tronquée, car si elle devait s'effectuer dans ces conditions, elle ne ferait que reproduire l'aliénation du Continent vis-à-vis d'une norme qui lui est extérieure. Même si Epa ne souscrit pas aux thèses les plus farfelues d'Isilo, en particulier ses élucubrations métaphysico-théologiques matinales d'afrocentrisme, on voit donc qu'il reprend à son compte certains de ses sous-entendus.

La finesse du roman de Léonora Miano est ainsi d'intégrer dans l'architecture même de son ouvrage l'échec d'une entreprise historique de « restauration ». Dans la toile de la fiction, le sacrifice commis par les *rebelles* au nom d'une prétendue « réconciliation » avec le passé n'aboutit qu'à un nouveau traumatisme, symbolisé par la perte des enfants Ekus et le propre malaise d'Epa. Or à l'échelle supérieure, représentée par le travail du lecteur, on comprend que l'attitude de ce dernier vis-à-vis d'Isilo agit comme une synecdoque pour l'échec de toutes les entreprises politiques menées au nom de la libération du continent et qui n'ont abouti qu'à une reconduction des inégalités passées ou, au pire, à des systèmes dictatoriaux dépendant de puissances étrangères. Ainsi, dès lors que tout mouvement de libération se réclame d'un processus de « restauration », fût-il symbolique, mythique ou historique, il ne mène en réalité qu'à l'imposition de nouveaux liens qui n'ont rien de libérateurs, mais qui affirment et redoublent l'aliénation vis-à-vis d'autrui. Le bras passé par Isilo autour des épaules d'Epa symbolise ainsi cet enfermement dans un cycle clos et nocif pour les espoirs du continent. L'étreinte physique est une analogie simple pour désigner toute emprise étrangère sur l'Afrique, dès lors que cette dernière ne se rêve que par rapport à un passé qu'il lui faudrait reconquérir ou reproduire.

Dès lors, on comprend que derrière la brisure du lien mise en lumière avec force par Léonora Miano dans *Les Aubes écarlates* et *La Saison de l'ombre*, qui repose sur le gouffre de la Traite négrière et la rupture des liens mémoriels qu'elle a entraînée, se dessine un autre type de dommage infligé aux liens, plus perfide encore, car plus sournois. Ce danger qui pèse sur le lien social, c'est bien celui de *passer pour être brisé*, alors qu'il n'est en fait que *l'imposition de liens plus aliénants encore*. Car l'étude des discours d'Isilo et de la fascination perverse qu'ils exercent sur leur public, dont le jeune Epa, symbole d'une jeunesse africaine en perte de repères et assoiffée d'espoirs et de libération, montre bien qu'ils ne conduisent en réalité qu'à la création de nouvelles entraves qui, sous l'apparence de justifications culturelles et identitaires, reposent en réalité sur une interprétation faussée du sens donné à l'Histoire. Les romans de Léonora Miano désamorcent ainsi l'illusion de la restauration à l'œuvre chez les *rebelles*, car ils montrent toute l'aliénation renouvelée qu'ils entraînent vis-à-vis de quiconque choisit de s'y consacrer. La lecture littérale qu'ils donnent du passé et des personnages mythiques qui le peuplent confère ainsi à ce dernier une valeur de norme légitimante, qui devrait orienter toute action future en fonction de



l'idéologie qu'elle prescrit. Plutôt que l'absence de liens, ce sont donc bien des liens problématiques qui entravent ici le futur et l'espoir du continent africain.

## 2. UNE REPRODUCTION ALIÉNANTE

Au-delà de l'illusion qu'il serait possible de « restaurer » un passé idéalisé, magnifié aux yeux de ceux qui défendent cette position, existe celle qu'il serait nécessaire de maintenir certaines traditions dans le présent afin de garantir la continuité et l'identité d'une communauté à travers les âges. Ce maintien se manifeste par des activités très concrètes, qui ancrent dans le présent des souvenirs et des attitudes plus anciennes, grâce à des gestes, des rites, des postures. Nous allons commencer par étudier les sous-jacents à ces entreprises de reproduction des liens sociaux, en particulier à l'aune du rapport au passé et des configurations temporelles à l'œuvre dans la narration, du côté de ceux qui exercent ou défendent ces rites. Puis nous verrons comment la perception individuelle, du côté de celles et ceux qui subissent ces pressions, conduit à une perception radicalement différente de la nature des liens sociaux qui en découlent véritablement. Enfin, nous nous pencherons sur les conséquences entraînées sur les individus par les différentes procédures de reproduction représentées par les romans.

### a) *Une temporalité brouillée*

Dans *Les Soleils des Indépendances*, le héros Fama est le dernier descendant d'une lignée princière, les Doumbouya du Horodougou. Il vit dans la frustration d'avoir été dépouillé de ses privilèges une première fois lors de la colonisation, lorsque les Blancs ont choisi son cousin Lacina plutôt que lui-même pour occuper la place de chef canton qui lui revenait (bien qu'il ait été ensuite « destitué » et « honni<sup>278</sup> »), et une deuxième fois lors des Indépendances, puisque ses choix stratégiques se sont révélés mauvais et contraires à la poursuite d'un négoce financièrement lucratif. Mais le narrateur souligne combien le comportement actuel de Fama est indigne de son rang princier et signale une déchéance matérielle aussi bien que morale. En effet, alors que Fama est « né dans l'or, le manger, l'honneur et les femmes ! Éduqué pour préférer l'or à l'or, pour choisir le manger parmi d'autres, et coucher sa favorite parmi cent épouses », il est devenu un véritable « charognard<sup>279</sup> » qui écume les cérémonies de funérailles pour se nourrir gratuitement aux frais des organisateurs. Pire, ce « Totem panthère faisait bande avec les hyènes<sup>280</sup> ». Dans le premier chapitre, son altercation avec un griot, qui lui reprochait son déshonneur, n'achève-t-elle pas d'en faire un prince déchu qui se « prostitu[e] dans la mendicité,

---

<sup>278</sup> Kourouma, Ahmadou. 1995 [1970]. *Les Soleils des indépendances*. Paris: Seuil, p.23.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 11.

la querelle et le déshonneur ? Fils de chien plutôt que de caste !<sup>281</sup> ». Cette insulte suprême marque une fin de non-retour pour Fama, réduit à se battre pour faire respecter un honneur dont rien dans sa vie ne peut témoigner.

Or une manière pour lui de se défendre est de parler de « l'abâtardissement des Malinkés et de la dépravation des coutumes<sup>282</sup> » et plus largement de rejeter la responsabilité de cet avilissement sur les Indépendances. Ces dernières sont personnifiées à plusieurs reprises, transformant cette suite d'événements politiques sur le continent africain en une seule force agentive. Alors que Fama descend dans la mosquée, un violent orage déverse sur la ville des trombes d'eau qui ne peuvent s'écouler, car

les Indépendances ici aussi ont trahi, elles n'ont pas creusé les égouts promis et elles ne le feront jamais ; des lacs d'eau continueront de croupir comme toujours et les nègres colonisés ou indépendants y pataugeront tant qu'Allah ne décollera pas la damnation qui pousse aux fesses du nègre. Bâtards de fils de chien ! Pardon ! Allah le miséricordieux pardonne d'aussi malséantes injures échappées à Fama dans la mosquée<sup>283</sup> !

La faute en revient aux Indépendances en elles-mêmes, plutôt qu'aux dirigeants ayant pris le pouvoir lors de ce moment historique. L'avalanche d'insultes à leur endroit n'est qu'une occurrence parmi d'autres des multiples imprécations dont Fama ne se prive jamais à l'égard de tout et de tous ceux qu'il juge responsables de sa misère présente. En s'abattant sur l'Afrique telles une « nuée de sauterelles<sup>284</sup> », ces Indépendances, nouvelle plaie d'Egypte, ont définitivement ruiné les espoirs du héros de retrouver un jour le rang qu'il tenait jadis.

Les circonstances vont cependant lui offrir l'opportunité de retrouver cette gloire passée, du moins le croit-il. Lorsque lui parvient l'annonce de la mort de son cousin Lacina, Fama décide de retourner au village pour accomplir les funérailles et les formalités traditionnelles. Or dès le début de son voyage, Fama se comporte en héritier princier, faisant fi des bouleversements sociaux apportés par les Indépendances. Ainsi, en dépit des récriminations du « Délégué du syndicat national des transporteurs » qui, lors du départ d'un convoi de camions en direction du Horodougou, lui demande de monter dans le premier véhicule et non dans celui de son choix, c'est-à-dire celui de son ami Ouedrago, Fama n'en fait qu'à sa tête : il « menaça le délégué et injuria tout le monde, le délégué et le syndicat de tous les bâtards, leur père et la mère des Indépendances<sup>285</sup> ». Son attitude révèle la haute estime qu'il a de lui-même et qui lui permet de se comporter ainsi en maître, malgré le ridicule de la situation. De la même manière, un autre épisode témoigne de cette inadéquation entre les illusions de Fama sur son rang et sa position réelle. Alors qu'il arrive en camion à la frontière séparant la Côte des Ebènes de la « République socialiste de Nikinai », un douanier lui demande sa carte d'identité, provoquant la colère du héros :

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 82.

Là, Fama piqua le genre de colère qui bouche la gorge d'un serpent d'injures et de baves, et lui communique le frémissement des feuilles. Un bâtard, un vrai, un déhonté de rejeton de la forêt et d'une maman qui n'a sûrement connu ni la moindre bande de tissu, ni la dignité du mariage, osa, debout sur ses deux testicules, sortir de sa bouche que Fama étranger ne pouvait pas traverser sans carte d'identité ! Avez-vous bien entendu ? Fama étranger sur cette terre de Horodougou ! Fama le somma de se répéter. Le petit douanier gros, rond, ventru, tout fagoté, de la poitrine aux orteils, avec son ceinturon et ses molletières, se répéta calmement et même parla de révolution, d'indépendance, de destitutions de chefs et de liberté. Fama éclata, injuria, hurla à ébranler tout le poste des douanes. Heureusement le chef de poste était Malinké, donc musulman, et à même de distinguer l'or du cuivre. On calma Fama avec les honneurs et les excuses convenables.

- C'est le descendant des Doumbouya.
- Je m'en f... des Doumbouya ou des Konaté, répondit le fils de sauvage de douanier.

Fama, suant et essoufflé, fit semblant de n'avoir rien entendu et embarqua<sup>286</sup>.

La prise à témoin d'un public imaginaire révèle l'indignation de Fama. Dépassant les bornes tout comme les cadres de la narration, il s'agite et se démène, exhibant une indignation dont la violence est proportionnellement inverse à celle dont fait preuve le douanier, d'un calme retentissant. La longue phrase décrivant son apparence physique intègre une gradation rythmique dans les adjectifs et expressions employées, donnant à entendre la détermination inamovible d'un agent respectueux des consignes avant tout le reste. Ce douanier, de la même manière que le syndicaliste rencontré précédemment, incarne l'ordre nouveau des Indépendances et la stabilité d'une administration insensible aux arguments culturels et aux petits arrangements entre amis. Cette froideur mécanique se reflète dans le comportement impassible de l'agent, qui ne cherche pas à comprendre mais seulement à appliquer des ordres reçus depuis sa hiérarchie. Son vocabulaire est celui qui traverse la période des Indépendances ; les mots renvoient à des grands concepts politiques et philosophiques qui s'appliquent sans distinction à tous les individus, à l'échelle de la nouvelle nation. Ainsi, l'énervement de Fama face à un individu qui ne tient pas compte de son statut est le même, dans les deux cas, qu'il s'agisse du syndicaliste ou du douanier. La résolution en est cependant différente, puisque s'il en vient à la menace physique dans le premier, il se contente de s'enfuir comme si de rien n'était dans le second, marque d'une humiliation intime à laquelle il ne peut rien répondre. Ces deux exemples marquent l'impossibilité pour Fama d'entretenir un vrai dialogue avec les représentants des Indépendances : la discussion n'est pas possible, car les termes de l'échange ne sont *de facto* pas les mêmes. Sans lexique commun, il ne peut y avoir de discussion raisonnée, d'autant plus que Fama s'avère prompt à l'échange physique et à l'agitation plutôt qu'à la prise de parole.

L'insulte suprême pour Fama est en effet d'être considéré comme un « étranger » sur ce qu'il considère comme « ses » terres, dans « son » pays sur lequel règne sa famille depuis des

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 101.

générations. Son retour dans le Horodougou est empreint de nostalgie et de bienveillance à l'égard du territoire de son enfance. Les souvenirs de ses « cavalcades » passées ressurgissent,

et son cœur se réchauffait des matins de son enfance. De partout surgissaient des bruits, des odeurs et des ombres oubliés, même un soleil familial sortit et remplit la brousse. Son enfance ! son enfance ! Dans tout il la surprenait, la suivait là-bas très loin à l'horizon sur le coursier blanc, il l'écoutait passer et repasser à travers les arbres, la sentait, la goûtait<sup>287</sup>.

Sa traversée du Horodougou aboutit à une véritable synesthésie. La mémoire renaît dans le paysage et s'incarne dans les moindres détails, donnant l'illusion au héros de voir son enfance se matérialiser devant ses yeux. Le passé semble prêt à ressurgir, provoquant même des illuminations chez Fama, d'autant plus douloureuses qu'elles doivent être mises en perspective avec la situation actuelle des Indépendances : « De son intérieur sortirent des accents, les accents célébrant la puissance de sa dynastie, le courage de ses valeureux aïeux. À un virage il entendit leurs cavalcades montant à l'assaut des pouvoirs bâtards et illégitimes des présidents de la République et du parti unique<sup>288</sup> ». L'aversion constante qu'il éprouve à l'égard de ce nouveau régime lui fait décrire le monde présent comme « terrible, changeant, incompréhensible », fonctionnant à l'aide de codes que Fama n'est pas mesure, parce qu'il le refuse, de décrypter.

Or le retour à la réalité est d'autant plus brutal que l'espoir de retrouver une terre natale intacte s'est manifesté avec force. Dans le Togobala de son enfance, rien ne reste des souvenirs qu'il en avait :

En vingt ans le monde ne s'était pourtant pas renversé. Et voilà ce qui existait. De loin en loin une ou deux cases penchées, vieilles, cuites par le soleil, isolées comme des termitières dans une plaine. Entre les ruines de ce qui avait été des concessions, des ordures et des herbes que les bêtes avaient broutées, le feu brûlé et l'harmattan léché<sup>289</sup>.

Les deux dernières phrases, purement nominales, abolissent toute dynamique : la description donne à voir un paysage figé dans la misère et la sécheresse, où la possibilité même d'un développement dans le temps disparaît avec l'absence de verbe actif. Lorsque Fama croit enfin retrouver un « repère » en la présence d'un baobab, ce dernier porte les cicatrices du passage du temps : « Il avait peiné, était décrépiti lui aussi ; le tronc cendré et lacéré, il lançait des branches nues, lépreuses vers le ciel sec, un ciel hanté par le soleil d'harmattan et par les vols des vautours à l'affût des charognes et des laissées des habitants se soulageant derrière les cases<sup>290</sup> ». La personnification du baobab en vieillard l'assimile à la figure de Fama lui-même, de tout et tous ceux qui se sont dégradés au cours du temps.

On voit donc que Fama revêt ici la figure d'un individu qui, parce qu'il n'accepte pas l'évolution politique de son pays et continue de vivre dans un passé idéalisé et source de gloire

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 103.

pour lui, ne parvient pas non plus à avoir de dialogue avec ceux qui incarnent cette modernité (le syndicaliste, le douanier). Pour lui, l'issue de ce brouillage des temporalités ne peut donc être que la mort. À la fin du roman, c'est en effet parce qu'il refuse de reconnaître l'existence du poste frontalier entre les deux Etats et la nécessité de posséder des papiers qu'il perd la vie. Passant outre les ordres du garde Vassoko, Fama, « prince du Horodougou<sup>291</sup> », traverse solennellement le pont qui sépare la désormais République du Nikinai de la Côte des Ebènes :

Un Doumbouya, un vrai, père Doumbouya, mère Doumbouya, avait-il besoin de l'autorisation de tous les bâtards de fils de chiens et d'esclaves pour aller à Togobala ? Évidemment non. Fama, le plus tranquillement du monde, comme s'il entraînait dans son jardin, tira la porte et se trouva sur le pont. Il redressa sa coiffure, replia les manches de son boubou et fièrement, comme un vrai totem panthère, marcha vers l'autre bout du pont. Après quelques pas, craignant que tous ces enfants de la colonisation et des Indépendances n'identifiaient son départ à une fuite, il s'arrêta et cria à tue-tête comme un possédé : « Regardez Fama ! Regardez le mari de Salimata ! Voyez-moi, fils de bâtards, fils d'esclaves ! Regardez-moi partir<sup>292</sup> ! »

Dernier acte de bravoure avant la fin, cette traversée se fait avec la même attitude qu'un prince en son royaume, en son « jardin » pour reprendre l'image ironique du romancier. Mais ce calme impérial n'est que temporaire, car l'orgueil reprend vite le dessus et pousse Fama à s'adresser à tous les passants « comme un possédé ». Ultime pied de nez à l'ordre établi par les Indépendances, cette interpellation révèle cependant comment le personnage a pu évoluer, notamment vis-à-vis de Salimata : celle dont il a partagé la vie durant de longues années, lui infligeant l'humiliation d'une seconde épouse, est finalement érigée en pièce maîtresse de son couple. Fama renverse effectivement de manière tout à fait inattendue l'expression habituelle qui pousse une femme à se définir par rapport à son mari. Si se déclarer « mari de Salimata », et même « mari légitime de Salimata<sup>293</sup> », est l'objet d'un très grand honneur pour Fama, c'est bien qu'il a fini par comprendre la valeur de cette femme qui n'a cessé de se sacrifier pour lui. Cette expression de son amour et de son admiration pour elle témoigne donc du chemin parcouru au fil du roman, instituant Fama en défenseur de la cause des femmes, ce dont il aurait été incapable au tout début.

Cela est d'autant plus paradoxal qu'il incarne, dans le même temps, le refus viscéral de se plier aux nouvelles normes des Indépendances : lorsqu'il choisit de sauter dans l'eau plutôt que de se voir arrêté sur le pont, il signale l'incapacité pour lui de vivre à une époque qui ne lui reconnaît plus de privilège. Mais ce saut indique aussi l'impossibilité de retrouver le passé, un Togobala identique à celui qu'il connaissait dans son enfance. Métaphoriquement, le geste de Fama sous le pont est une plongée dans l'entre-deux, un choix qui est un refus avant tout autre chose, mais qui n'est pas pour autant un choix positif vers une situation qu'il pourrait déterminer : rien, aucun futur viable ne peut s'offrir à un personnage irrémédiablement condamné à vivre entre deux mondes que tout oppose. Sa mort dans l'ambulance qui devait le conduire à Togobala souligne ironiquement comment Fama aura connu, jusqu'au bout, l'échec, y compris

---

<sup>291</sup> Soleils, p. 190.

<sup>292</sup> Soleils, p. 190.

<sup>293</sup> Soleils, p. 191.

l'impossibilité de parvenir à son souhait le plus cher de s'éteindre dans le village de ses ancêtres. Comme l'écrivent Jean Ouédraogo et Saidou Alcény Barry dans un petit ouvrage consacré à l'étude de ce roman, Fama peut être considéré

comme un inadapté à ce nouveau monde et un homme qui s'accroche à des mirages, refusant la société dans laquelle il vit. Il est le symbole d'une Afrique traditionnelle définitivement révolue. Sa mort est par conséquent la mort de ce monde ancien<sup>294</sup>.

En définitive, Fama incarne l'impossibilité d'appartenir non pas à un monde plutôt qu'à un autre, mais bien à aucun des deux : trop ancré dans le passé pour accepter le présent, tout à fait lucide sur la dégradation de ce qui lui était jadis familier, mais aussi conscient de ses erreurs passées et prêt à remettre en cause certains de ses comportements, comme le montre l'exemple du renversement de situation vis-à-vis de Salimata. Ce faisant, Fama est condamné à mourir dans un entre-deux, métaphorique et géographique, qui révèle rétrospectivement son incapacité à créer des liens sociaux durables avec son entourage. Il meurt dans la solitude, comme un individu quelconque et non comme le « dernier des Doumbouya ». Le tout dernier paragraphe du roman, qui renvoie aux funérailles se succédant indéfiniment dans les générations à venir, clôt la boucle ouverte au tout début par la mort de Koné Ibrahima qui, lui aussi, « avait fini<sup>295</sup> ». La sépulture d'Ibrahima dans la ville moderne constituait une entorse à la tradition ; on comprend dès lors pourquoi Fama n'aura de cesse de vouloir être inhumé dans son pays natal, pour réparer cette déviation<sup>296</sup>. Mais à cause de cet ultime échec, le destin de Fama s'inscrit ainsi dans un cycle qui le désingularise et le déshistoricise, ironie tragique pour un personnage qui ne vivait que pour affirmer précisément son statut exceptionnel. La déchéance n'est pas uniquement morale, elle est donc aussi historique : avec l'ère des Indépendances, une lignée entière de princes peut s'éteindre sans que cela provoque le moindre remous dans l'Histoire. Ce faisant, le roman *Les Soleils des Indépendances* met en scène l'échec de toute attitude qui voudrait se fonder sur la reproduction de l'Histoire à l'identique dans le temps présent.

Toutefois, le parti-pris critique qui a été adopté jusqu'à présent et qui consiste à faire de Fama un anti-héros répétant les échecs sur tous les plans peut être nuancé par une autre hypothèse, qui fait de ce personnage un individu parmi d'autres, ballotté par les événements, impuissant et désincarné ; comme le souligne Xavier Garnier, « Fama n'a rien du prince déchu victime d'un processus historique qui le dépasse. Il n'est pas étranger aux intrigues urbaines et il a floué tout autant qu'il s'est fait flouer. Fama est un individu parmi d'autres, son titre de prince, ses prières à Allah, ces imprécations contre les bâtardises sont de simples attributs d'un citadin que tous perçoivent, et sa femme la première, comme « vidé ». On pense à ces silhouettes des romans urbains de Balzac, celle de Ferragus par exemple, qui ont dépensé toute leur énergie et

---

<sup>294</sup> Ouédraogo, Jean, et Saidou Alcény Barry. 2013. *Ahmadou Kourouma. Les soleils des indépendances*. Paris: Honoré Champion, p. 94.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>296</sup> Voir l'analyse qui en est donnée par Jean Ouédraogo dans l'introduction à l'ouvrage collectif paru en 2010, *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*. Paris: L'Harmattan.

restent là, au milieu de la ville, comme des coquilles vides, épuisées et éteintes<sup>297</sup> ». La lecture géocritique ainsi proposée de l'œuvre de Kourouma permet de questionner une vision trop noire du destin du personnage, et d'en faire tour à tour un manipulateur en certaines circonstances et un manipulé en d'autres, en fonction des bouleversements subis par les environnements citadin et rural sur lesquels il a de moins en moins prise au fil du roman. C'est en ce sens que s'y jouerait une « priorité de l'espace sur le temps<sup>298</sup> », qui permet de repenser la notion d'événement à partir non plus des dualités ville/village, ou modernité/tradition, qui recourent celle qui distingue la « bâtardise<sup>299</sup> » du monde légitime, mais à partir de la dualité entre le monde visible et le monde invisible (ou extraterritorial). L'ambivalence entretenue par le romancier entre ces multiples systèmes d'opposition permet ainsi de requalifier bon nombre d'épisodes non plus en échecs pour Fama mais, avec une interprétation nuancée, en accomplissement de prophéties. C'est ainsi que le trajet final accompli par Fama, blessé, dans l'ambulance, peut s'apparenter à la cavalcade majestueuse au cours de laquelle il rêve de parcourir le Horodougou sur un fabuleux « coursier blanc<sup>300</sup> »...

Or au-delà du cas singulier de Fama, la recomposition des rapports sociaux due aux bouleversements provoqués par les mouvements de colonisation puis de décolonisation sur les jeux de pouvoir se manifeste à travers le destin de nombreux personnages de roman, en lien avec les rites. En effet, tout un pan de la littérature africaine s'inscrit dans la représentation d'une polarité qui oppose l'Afrique dite « traditionnelle » à des composantes issues de la « modernité », en particulier celle qu'a entraînées la colonisation occidentale à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle et dont la légitimité normative est fortement questionnée<sup>301</sup>. Cependant, les textes ne seront pas considérés uniquement sous l'angle de leur littérarité, en négligeant les qualités esthétiques propres à chaque œuvre ; comme l'écrit Jean Ouédraogo, citant Isaac Bazié, il s'agira de ne pas se « laisser prendre au piège du 'primat de la référentialité directe et quasiment du témoignage'<sup>302</sup> ». C'est la raison pour laquelle nous ne chercherons pas à étudier les rites et les traditions en tant que tels, mais nous focaliserons sur la manière dont ils sont présentés du point de vue des personnages et toujours vis-à-vis de leurs conséquences sur le lien social, fil directeur de nos travaux.

Outre le classique roman de Kourouma, nous nous pencherons sur deux autres textes de Mariama Bâ et Aminata Sow Fall. Le point commun entre les personnages de ces romans est de partager la conscience d'un décalage temporel : s'ils vivent au XX<sup>ème</sup> siècle, leur schéma de

---

<sup>297</sup> Garnier, Xavier. 2013. « Ville, village et brousse : lecture géocritique des "Soleils des indépendances" ». P. 79-92 in *Sous les « Soleils des indépendances » : à la rencontre d'Ahmadou Kourouma*, édité par S. Patron. Paris: Université Paris Diderot.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p.88.

<sup>299</sup> Comme s'exclame Fama à de nombreuses reprises pour qualifier tout ce qui ne rentre plus dans sa perception traditionnelle, c'est-à-dire d'avant les Indépendances, du monde. *Les Soleils des Indépendances*, p. 11 par exemple et à de nombreuses autres occurrences.

<sup>300</sup> *Les Soleils des Indépendances*, p. 171.

<sup>301</sup> Garnier, Xavier. 2009. « Modernités littéraires en Afrique : injonction ou évidence ? » *Itinéraires. Littérature, textes, cultures* (2009-3):89-101.

<sup>302</sup> Ouédraogo, Jean. 2010. *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*. Paris: L'Harmattan, p.8.

pensée est hérité d'une période bien plus ancienne. Cela entraîne une confusion des registres temporels, dans la mesure où le passé vient s'incruster dans le présent. Ou plutôt, c'est *leur* interprétation de la manière dont le passé devrait être mis en œuvre dans le présent qui occasionne une rupture temporelle : ces personnages sont comme des héritiers fantômes du passé qui ne peuvent être à leur place dans l'époque contemporaine.

## **b) Rites et maintien des liens sociaux**

Le sociologue Serge Paugam identifie, pour chacun des types de liens sociaux (les liens de filiation, les liens de participation élective, les liens de participation organique et les liens de citoyenneté), des formes de protection et des formes de reconnaissances auxquelles ils donnent accès<sup>303</sup>. Par exemple, les enfants reçoivent une protection matérielle très forte de la part de leurs parents lorsqu'ils sont petits, de même qu'une forme de reconnaissance affective essentielle à leur bien-être psychologique. Le fait de savoir qu'ils peuvent « compter sur » leurs parents est garant de leur sécurité. Cette certitude fonde la confiance que les enfants éprouvent à l'égard de leurs parents et vice-versa, ces derniers pouvant s'attendre à être pris en charge, une fois âgés et parvenus en situation de dépendance, par leurs descendants. Cette confiance vis-à-vis des autres personnes, qu'elles soient proches (dans les cercles électifs de famille, d'amis) ou plus lointaines (cercles professionnels, citoyens), est alors fondatrice de la cohésion d'une société dans son ensemble.

Les rites peuvent faire partie des moyens permettant de maintenir ces liens de confiance. Ils occupent une place significative dans la littérature d'Afrique subsaharienne. Comme le souligne Yves Dakouo, ils font partie intégrante de la société africaine et constituent à ce titre un « paradigme explicatif du comportement des individus dans la société et des personnages dans les œuvres de fiction<sup>304</sup> ». Les rites ont donc une fonction particulière dans le maintien du lien social, qui peut s'évaluer à l'aune de considérations religieuses, mais pas uniquement. Leur fonction anthropologique n'est effectivement pas seulement spirituelle : elle est aussi politique, dans la mesure où la ritualisation est un moyen de « régler les rapports entre ce qui est donné dans l'existence humaine et ce qui paraît la dépasser<sup>305</sup> ». Ce faisant, elle implique de manifester des rapports hiérarchiques de plusieurs ordres : d'une part, entre l'homme et « ce qu'il ne peut maîtriser », un « numineux » sacré qui appartient au domaine du surnaturel ; d'autre part, entre les hommes eux-mêmes, puisque comme certains d'entre eux sont garants du respect des rites, une nécessaire hiérarchie sera établie entre ceux-là et les autres, auxquels s'appliquent les normes qu'ils édictent. La dimension politique est donc bel et bien présente ; la configuration des rapports sociaux, qu'elle s'effectue au nom de principes religieux ou au nom des équilibres socio-

---

<sup>303</sup> Paugam, Serge. 2018. *Le Lien social*. Paris: Presses Universitaires de France.

<sup>304</sup> Dakouo, Yves. 2010. « Chapitre 5. Les pratiques rituelles dans Les Soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma ». in *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*. Editions Karthala, p. 112.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 113.



économiques, conduit toujours fondamentalement à des organisations sociales et politiques qui engagent la communauté dans son ensemble. Envisager les rites dans cette dimension élargie et renouvelée, c'est donc reconnaître qu'ils participent, à leur manière, à l'étendue de liens sociaux, eux-mêmes garants du lien social global dont les nombreuses déliaisons contemporaines ont été abordées dans l'Introduction générale.

Or certains de ces rites particulièrement présents et actifs dans les sociétés africaines contemporaines font l'objet de vives critiques, en particulier de la part de la « communauté internationale » et des institutions politiques et médiatiques qui s'en font le relais. L'indignation est particulièrement vive à l'égard des mutilations génitales qui, touchant 200 millions de femmes dans le monde selon l'UNICEF<sup>306</sup>, entraîne de lourdes séquelles sur les plans sanitaire et psychologique. Certes, il s'agit là d'un exemple paradigmatique fréquemment mis en avant pour illustrer le pire aspect des rites traditionnels ; il sert fréquemment d'instrument pour dénoncer les communautés et les personnes qui le pratiquent, sans que son rôle symbolique ne soit examiné avec rigueur. Ces mutilations génitales peuvent être classées en quatre catégories, selon l'Organisation Mondiale de la Santé, en fonction de la pratique effectuée sur le corps féminin<sup>307</sup>. Elles vont de l'ablation de certaines parties génitales à l'infibulation, partielle ou totale, du sexe féminin. Ces mutilations sont pratiquées dans l'ensemble du continent, certaines étant davantage localisées que d'autres<sup>308</sup>.

Le « repassage des seins » est un autre type de mutilations qui consiste à empêcher la poitrine des jeunes filles de se développer, à l'aide de bandages, de pressions exercées sur les seins, voire de brûlures volontaires<sup>309</sup>. Particulièrement douloureuses et traumatisantes, ces pratiques effectuées principalement au Cameroun, au Togo et en Guinée sont justifiées par la crainte des familles de voir leurs filles être séduites ou violées par des hommes<sup>310</sup>. La perspective de faire face à des grossesses prématurées effraie autant pour les conséquences physiologiques qui attendent les mères, dont le corps est encore trop jeune pour enfanter, que pour les coûts matériels et financiers liés à l'éducation des enfants au sein de famille déjà très pauvres. Plutôt que d'agir sur le contrôle du désir masculin et sur sa dangerosité, c'est alors une nouvelle fois le corps féminin qui est l'objet de violences. L'opprobre et la culpabilisation se déplacent ainsi des hommes, dont le désir est normalisé, vers les femmes, condamnées à vivre avec un corps meurtri car jugé responsable des violences qui pourraient lui être infligées par les hommes. Pratiquer le repassage des seins sur sa propre fille, c'est donc, pour une mère, espérer garantir en quelque sorte qu'elle ne sera pas victime de la folie des hommes et qu'elle parviendra à l'âge adulte sans

---

<sup>306</sup> UNICEF. 2020. « Female Genital Mutilation (FGM) ». *UNICEF DATA*. Consulté le 29 septembre 2020 (<https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/>).

<sup>307</sup> Organisation Mondiale de la Santé. 2020. « Mutilations sexuelles féminines ». Consulté le 9 octobre 2020 (<https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>).

<sup>308</sup> Ainsi l'infibulation, davantage pratiquée en Afrique de l'Est, tandis que l'excision s'étend principalement à l'ouest de la bande sahélienne.

<sup>309</sup> Bangré, Habibou. 2006. « Cameroun : une campagne contre le « repassage » des seins ». *Afrik.com*. Consulté le 9 octobre 2020 (<https://www.afrik.com/cameroun-une-campagne-contre-le-repassage-des-seins>).

<sup>310</sup> GAMS. 2016. « Le “repassage des seins” au Cameroun ». *Fédération GAMS*. Consulté le 9 octobre 2020 (<https://federationgams.org/2016/03/16/le-repassage-des-seins-au-cameroun/>).

avoir été violée, donc prête pour le mariage avec un homme qui la prendra intacte. C'est donc s'efforcer de donner toutes les chances à sa fille de faire partie de la société à sa majorité, tandis qu'une grossesse prématurée la condamnerait à l'exclusion et à la honte — même si celle-ci est la conséquence d'un viol.

On voit alors que le rite imposé par une société est intimement lié aux pressions qui s'exercent sur certains de ses membres. Les développements à venir dans les pages qui suivent s'efforcent ainsi de nuancer l'idée selon laquelle les rites feraient l'objet d'une perpétuation ininterrompue pour de seuls motifs liés à la continuité des traditions. L'enjeu est plus complexe et lié à la cohésion de la société dans son ensemble, à ce qui permet aux groupes qui la constituent de se tenir ensemble, quel qu'en soit le prix. Nous allons voir comment un exemple littéraire permet de mettre en lumière les dilemmes posés par ces pratiques rituelles par rapport au lien social et à la manière de le maintenir dans des sociétés bouleversées ; il ne s'agira bien évidemment pas de les réhabiliter, mais de les comprendre à travers le filtre de la représentation littéraire et des questionnements stylistiques qu'elles soulèvent.

Prenant l'exemple paradigmatique de l'excision, telle qu'elle est représentée dans *Les Soleils des indépendances*, Yves Dakouo distingue la pratique, c'est-à-dire la « série d'actes sociaux ordonnés et normalisés, du « rite », le « programme de purification susceptible d'exorciser les effets pervers de 'la malformation originelle' de la femme<sup>311</sup> ». Il montre que dans la narration de Kourouma, ce qui est présenté comme un rite théoriquement purificateur et garant de la fertilité féminine et de l'harmonie sociale, s'avère en réalité contre-productif : il débouche sur un double traumatisme pour Salimata, d'ordre psychique et physiologique. En effet, il conduit la pauvre femme à la panique dès qu'il s'agit d'avoir des rapports sexuels avec un autre que son mari Fama<sup>312</sup>, puisqu'elle revit constamment la scène de la violence originelle infligée à son corps. Cette violence est par ailleurs redoublée par le viol subi peu de temps après dans la case du féticheur Tiékoura, chargé de la soigner. La persistance du traumatisme dans la mémoire de Salimata se donne à lire dans la structure narrative du roman. Les chapitres 3 et 4 retracent en effet le destin de la jeune femme depuis cet épisode traumatisant de l'excision jusqu'à sa fuite avec Fama, parallèlement à la description d'une journée ordinaire de Salimata, depuis son réveil dans la case jusqu'à la vente de ses plats au marché. Les deux époques s'entrecroisent constamment, donnant à voir la rémanence inévitable de l'événement passé dans chaque scène de la vie quotidienne présente. Une première description de la scène traumatisante est donnée au tout début du chapitre 3, alors que Salimata s'éveille à peine :

Le matin à sortir ! comme les autres ! ce ne sera pas le jour où Salimata se dira, me voilà grosse ! Sa tête gronda comme battue, agitée par un essaim de souvenirs. L'excision ! les scènes, ses odeurs, les couleurs de l'excision. Et le viol ! ses couleurs aussi, ses douleurs, ses crispations.

---

<sup>311</sup> Dakouo, Yves. 2010. *Op. cit.*, p. 129.

<sup>312</sup> Y compris si ces rapports semblent désirés, comme lorsque elle-même et le marabout Abdoulaye entament un « rite de séduction » (Dakouo, 2010) dans un chapitre ultérieur.

Le viol ! Dans le sang et les douleurs de l'excision, elle a été mordue par les feux du fer chauffé au rouge et du piment. Et elle a crié, hurlé<sup>313</sup>...

Les exclamations qui ponctuent ce premier épisode reviendront systématiquement à chacune de ses occurrences. Programmatique, ce passage annonce les thèmes qui imprégneront ensuite toutes les futures occurrences de la scène de l'excision, en particulier la couleur « rouge », du sang et de la douleur, qui baigne l'environnement de Salimata à chaque fois qu'elle se remémore la scène. Mais quelques lignes plus loin, juste après ce souvenir, Salimata reprend conscience dans le monde réel, piquée par une punaise : la blessure de l'insecte survient comme un écho lointain, amoindri mais réel, de la douleur initiale du « fer chauffé au rouge et du piment », entraînant ensuite une chaîne de souvenirs :

À ce point, une punaise du lit piqua Salimata à la fesse, elle la rechercha jusque sur les pieds et les épaules de Fama, la rattrapa du côté des oreillers et l'écrasa. Entre ses doigts une puanteur d'excrément se colla. Vilaine bête ! elle rejeta la couverture ; il faisait chaud. Les ronflements de Fama remplissaient la pièce. Elle repensa encore à son excision, à ses douleurs, à ses déceptions et à sa maman<sup>314</sup>...

La réalité lui donne ainsi l'occasion de repenser sans arrêt au passé et à la violence du choc. Même après s'être rendormie, le souvenir revient tourmenter Salimata sans relâche, rompant la séparation nette entre le rêve et la réalité :

Elle referma la porte, se recoucha, pour dormir le petit reste de la nuit.

Quand Salimata se releva, dans le champ de l'excision, le soleil était arrivé au-dessus des têtes, deux matrones l'assistaient<sup>315</sup>.

Seul le changement de paragraphe signale que le sommeil a succédé à la veille. Le texte en lui-même joue sur l'ambiguïté des temporalités, puisque le verbe « se relever » ne désigne pas le fait que Salimata se réveille de nouveau, dans le temps présent, mais bien qu'elle se lève physiquement après l'excision, dans le passé. Les jeux stylistiques et narratifs de ce genre sont fréquents dans les deux chapitres, confirmant bien que Salimata ne cesse de revivre nuit et jour un épisode traumatisant et handicapant pour le reste de sa vie de femme.

En effet, le véritable drame de Salimata, ce qui la hante jours et nuits et l'empêche de mener une vie heureuse aux côtés de l'homme qu'elle aime, au-delà de la violence de l'excision, c'est bien sa supposée infertilité. Le fait même qu'elle soit incapable de concevoir avec Fama, au-delà de la possibilité que ce soit ce dernier qui souffre en réalité de stérilité, montre que l'incapacité de « reproduction » sexuée découle du traumatisme initialement causé par la cérémonie de l'excision. En ce sens, c'est donc la reproduction mécanique de ce rituel à la violence inouïe qui entrave le potentiel reproducteur de la jeune femme. Voilà pourquoi, selon Yves Dakouo, l'excision telle que représentée chez Kourouma joue le rôle d'une « métaphore de

---

<sup>313</sup> *Les Soleils des Indépendances*, p. 33.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 37.

l'auto-destruction de l'Afrique<sup>316</sup> ». Chez Salimata, les relations de confiance et de sécurité envers les hommes sont définitivement brisées, ce qui l'empêche d'avoir une sexualité épanouie. Cette impossibilité entraîne celle de donner la vie : en ce sens, métaphoriquement, la reproduction mécanique et cruelle des rites entrave la reproduction sexuelle. Dans le roman de Kourouma, on voit donc qu'une société ne peut se régénérer si elle entretient un rapport étouffant et aliénant à l'Histoire.

D'autres types de rites peuvent cependant entraîner de profondes ruptures sociales, alors qu'ils semblent théoriquement avant tout servir à recréer du lien entre les individus. Parmi ces actions dont la reproduction semble garantir la cohésion sociale, figure l'organisation des funérailles et des rites de veuvage en l'honneur des défunts. Dans certains romans se déroulant dans des pays d'Afrique de l'Ouest, au Sénégal par exemple, ces funérailles constituent des épisodes narratifs vis-à-vis desquels l'instance narratrice dispense un message parfois réprobateur. Dans *Une si longue lettre*, publié en 1979, Mariama Bâ dresse le portrait sans concession d'une société patriarcale sénégalaise qui considère les femmes comme des variables d'ajustement dans la vie de famille et l'équilibre financier de la société<sup>317</sup>. Le roman prend la forme d'une lettre adressée à son amie Aïssatou par la narratrice, Ramatoulaye, qui vient de perdre son époux, Modou Fall. Le chagrin de l'héroïne ne peut toutefois tempérer son indignation face à des pratiques qui déposèdent les épouses et les livrent, sans protection, à l'avidité de leur belle-famille, malgré les sacrifices consentis par le passé pour assurer leur bien-être. En effet, il leur revient d'organiser des funérailles matériellement grandioses, quelle que soit la véritable condition financière du foyer, afin de témoigner aux yeux de tous générosité et abondance. Sans cela, les épouses courent le risque de passer pour des ingrates ou des infidèles :

C'est le moment redouté de toute Sénégalaise, celui en vue duquel elle sacrifie ses biens en cadeaux à sa belle-famille, et où, pis encore, outre les biens, elle s'ampute de sa personnalité, de sa dignité, devenant une chose au service de l'homme qui l'épouse, du grand-père, de la grand-mère, du père, de la mère, du frère, de la sœur, de l'oncle, de la tante, des cousins, des cousines, des amis de cet homme.

La longue énumération fait de tous les membres de la famille élargie, plus ou moins proches de l'homme décédé, les nouveaux propriétaires de l'épouse éplorée. Sa propre « personnalité », son identité morale, est l'objet d'une appropriation collective qui s'apparente davantage à un pillage en règle qu'à une entreprise de consolation. Le sacrifice des biens est total, lors d'une cérémonie de plusieurs jours qui donne accès à « une foule bourdonnante, accueillie dans ma maison dépouillée de tout ce qui peut être volé, de tout ce qui peut être détérioré ». L'hypocrisie de la cérémonie est patente, de même que sa dangerosité : ruiner les épouses en faveur de leur belle-famille est synonyme de déchéance sociale pour les premières, alors que la responsabilité de la mort de l'époux ne repose nullement sur elles.

---

<sup>316</sup> Dakouo, Yves. 2010. *Op. cit.*, p. 130.

<sup>317</sup> Bâ, Mariama. 1983 [1979]. *Une si longue lettre*. Abidjan: Nouvelles éditions africaines.

L'humiliation ne s'arrête cependant pas là ; alors que Ramatoulaye est la première épouse et la mère de douze enfants, elle se voit dépossédée de la majorité de ses biens par sa belle-famille, à l'avantage de sa co-épouse Binétou, de vingt ans sa cadette. C'est l'indignation et l'ardeur de sa fille qui la poussent à se battre pour réclamer son dû légitime. À cette critique de funérailles obscènes qui ne font que réveiller l'avidité des autres membres de la famille, s'adjoint celle d'une polygamie encouragée dans les normes sociales au nom du bien-être de l'époux et de son droit à « posséder » plusieurs épouses, tout comme on parlerait de biens matériels.

### **c) Un imaginaire féministe postcolonial parmi d'autres**

La critique de ces pratiques traditionnelles, telle qu'elle apparaît dans les romans d'Ahmadou Kourouma et de Mariama Bâ, ne peut toutefois se passer elle-même d'une distanciation analytique accordant une grande place au décentrement. Il serait, en effet, trop facile de condamner unilatéralement des pratiques sociales au prétexte qu'elles seraient jugées arriérées et patriarcales du fait même de leur enracinement culturel dans une société donnée. Autrement dit, on court un risque à donner toute la place à une critique issue d'un certain bord, à ne cesser de stigmatiser l'excision, les cérémonies de veuvage et la polygamie, ainsi qu'à renvoyer ces pratiques à leur origine proprement et uniquement *africaine*, par opposition à des « valeurs » occidentales de libération et d'émancipation (ou d'*empowerment*) de la femme qui, pour être réellement libre et émancipée aujourd'hui, devrait tourner le dos à ces rituels considérés comme passésistes et aliénants. Ce risque, c'est celui de défendre un « féminisme civilisationnel », selon les mots de Françoise Vergès. Comme elle l'écrit,

Les femmes racisées sont acceptées dans les rangs des féministes civilisationnelles à la condition qu'elles adhèrent à l'interprétation occidentale du droit des femmes. Aux yeux de leur idéologie, les féministes du Sud global restent inassimilables car elles démontrent l'impossibilité de résoudre en termes d'intégration, de parité et de diversité les contradictions produites par l'impérialisme et le capitalisme. Le féminisme contre-révolutionnaire prend alors la forme d'un fémonationalisme, d'un fémo-impérialisme, d'un fémo-fascisme, ou de *marketplace feminism* (féminisme du marché). Ces féminismes qui n'ont pas toujours les mêmes arguments et représentations trouvent cependant un point de convergence : ils adhèrent à une mission civilisatrice qui divise le monde entre cultures ouvertes à l'égalité des femmes et cultures hostiles à l'égalité des femmes<sup>318</sup>.

La pression épistémologique exercée par l'Occident dans d'autres circonstances se manifeste également dans les luttes féministes en tant que telles. Il n'y a pas *un* féminisme, mais plusieurs manières d'être *féministe*, dont les présupposés théoriques divergent assez radicalement selon qu'ils émanent de luttes situées dans le Nord ou dans le Sud global<sup>319</sup>.

<sup>318</sup> Vergès, Françoise. 2019. *Un féminisme décolonial*. Paris: La Fabrique, p. 80.

<sup>319</sup> De nombreux travaux s'intéressent à cette diversité pratique et conceptuelle des féminismes, de l'*Africana feminism* aux revendications de *Voz de la mujer*. Voir les nombreuses contributions de l'ouvrage collectif dédié aux études postcoloniales sur le genre et le féminisme, ainsi que son introduction générale: Verschuur, Christine *et al.* 2010. *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Graduate Institute Publications. Genève: L'Harmattan.

Comme le souligne encore Françoise Vergès, deux types d'oppressions peuvent en effet s'exercer sur les femmes : certaines par la culture, d'autres par les structures. Les premières sont apparentées à des pratiques culturelles, affaires de « mentalités », tandis que les secondes concernent plus globalement les structures politico-économiques garanties par un certain capitalisme globalisé :

Le capitalisme n'a aucune hésitation à faire sien le féminisme *corporate* (celui qui demande l'intégration dans leur monde) ou le discours des droits des femmes d'après lequel les inégalités entre femmes et hommes sont une question de mentalités, de manque d'éducation plutôt que de structures oppressives. Non pas que la transformation des mentalités et qu'une éducation antiraciste et antisexiste soient négligeables, loin de là, mais il faut dénoncer l'obstination à ne pas admettre qu'il s'agit de structures, que sans racisme le capitalisme racial s'effondre et avec lui tout un monde construit sur l'invisibilisation, l'exploitation, la dépossession<sup>320</sup>.

Or le fait de mettre systématiquement l'accent sur ces oppressions culturelles invisibilise celles qui se manifestent à travers les réseaux de domination capitaliste. À trop souligner les premières, on court ainsi le risque de passer à côté de celles qui ont des conséquences sociales et économiques collectives, tout aussi injustes et ancrées dans le temps long<sup>321</sup>. La dimension politique de la lutte s'efface dans le même temps. Bien sûr, il ne s'agit pas de remettre en cause la légitimité des luttes contre des oppressions héritées de pratiques anciennes qui ne cessent d'infliger des blessures physiques (dans le cas des mutilations féminines) et psychologiques (les mêmes, ainsi que pour les pratiques de polygamie par exemple) à l'heure actuelle. Cependant, à trop porter le regard sur ces pratiques, et à considérer les oppressions subies par les femmes africaines uniquement à travers leur prisme, est perdue la possibilité d'avoir une lecture globale des enjeux d'un féminisme contemporain « décolonial ».

Si l'on prend acte de l'existence de multiples niveaux de pressions s'exerçant sur les femmes, la question se pose alors de savoir quelles sont leur historicité et l'influence qu'ils ont pu avoir les uns sur les autres. La colonisation a beau avoir introduit un capitalisme prédateur en Afrique, qui a brisé de nombreux équilibres de pouvoir et asservi la population présente sur le continent-même, il serait utile de comprendre son impact effectif sur les rites et les traditions qui l'ont précédées. En d'autres termes, c'est bien l'histoire de l'Afrique avant la colonisation qu'il faudrait écrire<sup>322</sup>, afin de comprendre dans quelle mesure les inégalités constatées aujourd'hui dans le jeu des relations entre les femmes et les hommes en sont les héritières. La colonisation n'est pas partie de rien ; les mutilations génitales, les structures patriarcales et les oppressions exercées sur les femmes pré-existaient à l'imposition coloniale. Cette dernière les a renforcées, y compris indirectement. Car elle ne s'est pas exercée uniquement sur les femmes ; elle a touché

---

<sup>320</sup> Vergès, 2019. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>321</sup> Ce qui avait été déjà souligné dans Ogundipe-Leslie, Molar. 1994. *Re-Creating Ourselves: African Women & Critical Transformations*. Trenton: Africa World Press.

<sup>322</sup> A l'instar du projet historique, anthropologique mais aussi militant de Cheikh Anta Diop, dans *Nations nègres et culture* notamment.

l'ensemble de la population africaine, féminine et masculine<sup>323</sup>. En affaiblissant le pouvoir des hommes africains, en les privant des attributs symbolique et politiques qu'ils détenaient auparavant, l'emprise coloniale a ouvert la nécessité pour eux de renforcer le pouvoir qui leur restait sur d'autres êtres, en l'occurrence les femmes<sup>324</sup>. La perte de virilité imposée par les Blancs sur les hommes Noirs *via* la servitude et les humiliations a bouleversé l'ensemble des équilibres sociaux. Ahmadou Kourouma a dépeint cette prédation européenne sur les pouvoirs symboliques africains dans *Monnè, outrages et défis*<sup>325</sup>, roman qui met en scène la déchéance progressive de Djigui Keïta, roi de Soba, confronté à l'invasion coloniale et à sa perte progressive de pouvoir malgré son refus obstiné de l'admettre et toutes les ruses dispersées par le narrateur dans le texte<sup>326</sup>. Cet affaiblissement des masculinités pourrait ainsi avoir conduit, *in fine*, à renforcer la minoration des femmes. La précaution de Françoise Vergès à vouloir réintroduire l'existence d'une pression spécifiquement capitaliste et politique dans le jeu des dominations exercées sur les femmes doit donc être complétée par la prise en compte de son historicité. Elle nuance le clivage trop schématique qui opposerait une situation pré-coloniale idéale à un état de domination coloniale (et postcoloniale) et capitaliste forcément oppressant pour les femmes.

Revenons aux deux romans pris en exemples ci-dessus. Difficile en effet d'en faire les vecteurs d'un féminisme civilisationnel. Dans *Les Soleils des indépendances*, Salimata n'a pas seulement le rôle d'une victime. Certes, elle est un de ces « personnages-mémoire<sup>327</sup> », dont l'expérience romanesque déborde le cadre fictionnel en raison des blessures qui lui sont infligées et dont la mémoire se manifeste de manière récurrente, par exemple lorsqu'elle se remémore la scène de l'excision. Mais le trait de son caractère qui lui attire finalement la sympathie la plus grande des lecteurs, c'est son invincible indocilité. Quels que soient les coups que lui infligent les hommes, Salimata les dépasse ou les renvoie. Après le viol subi dans la case de Tiékoura, elle refuse successivement les deux hommes qu'on veut lui imposer pour mari et décide de s'enfuir avec Fama. Lorsque ce dernier choisit malgré ses avertissements de prendre une deuxième femme et ramène la jeune Mariam, Salimata ne respecte pas la tradition qui voudrait que chacune des co-épouses ait droit à un certain nombre de nuits avec son époux : elle sabote

<sup>323</sup> Il est intéressant de remarquer que c'est le processus inverse, à savoir la vague des indépendances, qui a aussi provoqué de forts bouleversements, comme en témoignent les mésaventures de Fama dans *Les Soleils des indépendances*. Voir nos développements *supra* dans la sous-artie « a) Une temporalité brouillée ».

<sup>324</sup> Les travaux de Françoise Héritier sur les « valences différentielles des sexes » et ses causes lointaines permettent d'éclairer la constitution de ces masculinités traditionnellement dominantes dont la colonisation a affaibli le pouvoir de pression sociale exercée sur les femmes. En d'autres termes, la situation des femmes doit aussi se comprendre à partir de ce que vivent les hommes. Comme elle l'a écrit, « Le point aveugle de l'anthropologie se situe dans le questionnement du statut du masculin... et plus précisément du masculin adulte... la virilité adulte dont on ne parle pas ». En remettant en cause cette virilité adulte, la colonisation a bouleversé les équilibres sociaux qui lui pré-existaient, mais n'a pas créé de toutes pièces les conditions de la domination masculine. Voir Héritier, Françoise. 2009. *Une pensée en mouvement*. Paris: Odile Jacob, p. 386.

<sup>325</sup> Kourouma, Ahmadou. 1998. *Monnè, outrages et défis*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>326</sup> Pour une étude des stratégies stylistiques et narratives qui mettent en scène toutes ces ruses, en particulier par le truchement de la figure du traducteur, voir Le Quellec Cottier, C. 2008. « Le romanesque africain sous le signe de la ruse : *L'étrange destin de Wangrin* d'Hampaté Bâ et *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma ». *Études de Lettres* 1(279):103-18.

<sup>327</sup> Bonnet, Véronique. 2006. « Histoires du féminin, discours au féminin dans l'oeuvre d'Ahmadou Kourouma ». *Études françaises* 42(3):111.

systématiquement toutes les nuits de Mariam et Fama et contraint ce dernier à abandonner ses prérogatives de mari polygame. Il n'a d'autre choix que de dormir seul, les deux femmes sur une natte séparée. Enfin, à l'issue de la détention de Fama, Salimata n'assiste pas à son retour : peut-être s'est-elle enfuie avec son marabout Abdoulaye, comme le suggère son ami Bakary, le seul à s'être rendu à la prison pour recueillir Fama. Tous ces exemples font de Salimata une femme certes victime de nombreuses injustices infligées par des traditions aliénantes, mais certainement pas une personne soumise et résignée. Bien au contraire, c'est « sa part d'indocilité, de fantaisie et de révolte » qui la rend aussi attachante. Comme le souligne Véronique Bonnet, « Tout se passe comme si la tradition et son cortège d'injonctions mémorielles était contredite par l'action volontariste des femmes ; s'esquisse alors une autre construction de la mémoire<sup>328</sup> ».

Si le terme de « féminisme » doit s'appliquer avec précaution<sup>329</sup>, concernant des littératures africaines francophones, en raison de la difficulté méthodologique d'éviter de parler depuis un « centre » vers une périphérie<sup>330</sup>, à tout le moins peut-on examiner le rôle que joue la reproduction de certaines pratiques, telle qu'elle est perçue par les personnages féminins, dans le maintien des liens sociaux. Ces pratiques peuvent s'envisager sous l'angle des inégalités existant entre femmes et hommes dans la vie sociale, politique et économique, car elles permettent d'aborder ces enjeux avec un regard plus apaisé. Par-delà les clivages idéologiques qui associent les combats féministes à une kyrielle de revendications que toutes les femmes ne partagent pas nécessairement sur la planète, l'existence d'inégalités structurelles dans la constitution du lien social est en effet une réalité observée sur de très nombreux terrains<sup>331</sup> et permet de rassembler les entreprises d'émancipation féminine autour d'objectifs communs. Comment l'attitude des personnages de nos romans permet-elle alors de remettre en cause ces inégalités ou, à tout le moins, de les travailler pour assurer aux femmes une « valence<sup>332</sup> » la plus proche possible de celle des hommes ? Comment les femmes se positionnent-elles dans ce jeu social qui s'appuie sur la reproduction des inégalités pour maintenir une certaine forme de lien social ?

#### **d) Femmes victimes, femmes complices**

Dans le roman de Mariama Bâ, les femmes n'ont pas toutes le beau rôle, et nombre d'elles participent de la reproduction de ces pressions que d'aucunes jugent oppressantes. En effet, *Une si longue lettre* laisse une place importante à toute une galerie de personnages secondaires qui, en contre-point du récit de Ramatoulaye, dessinent le portrait d'une société complexe et clivée

---

<sup>328</sup> Bonnet, 2006, p.113.

<sup>329</sup> Voir les distinctions théoriques données dans l'introduction de Carol Boyce Davies à l'ouvrage qu'elle a coordonné avec Anne Adams Grave, *Ngambika: Studies of Women in African Literature*. Trenton: Africa World Press, 1986.

<sup>330</sup> Nkealah, Naomi. 2016. « (West) African Feminisms and Their Challenges ». *Journal of Literary Studies* 32(2):61-74.

<sup>331</sup> Héritier, Françoise. 2002. *Masculin/Féminin*. Paris: Odile Jacob.

<sup>332</sup> J'emprunte ce terme à l'anthropologue Françoise Héritier, à travers ses travaux sur la « valence différentielle des sexes ». Voir les deux premiers chapitres dans Héritier, 2002. *Ibid.*



entre tenant.e.s de traditions anciennes et personnages en quête d'émancipation. Un exemple en est donné par Tante Nabou, une vieille femme qui cherche à éduquer sa propre nièce, la petite Nabou, de la manière la plus traditionnelle qui soit, afin d'en faire une épouse soumise envers l'homme qu'elle cherche à lui faire épouser, son fils Mawdo. Ce dernier est pourtant déjà marié à l'amie et correspondante épistolaire de Ramatoulaye, Aïssatou, mais la classe sociale de cette première épouse n'est pas du goût de la vieille Nabou, pour laquelle les noces de son fils avec une « bijoutière » représentaient une déchéance sociale. Pour cela, le projet de la tante est de faire « de cette enfant une autre moi-même ». Elle incarne ainsi le désir de « reproduction », au sens littéral, de son propre caractère, à des fins de préservation de ce qu'elle juge convenable pour l'harmonie sociale : des noces entre époux de même rang social. L'éducation de la petite Nabou a donc pour objectif d'en faire une épouse soumise, conforme au modèle idéal que se fait la tante d'une « bonne » épouse, sans prendre en compte la souffrance infligée au couple heureux que formait déjà Mawdo avec Aïssatou.

Cette perfidie est semblable à celle manifestée par Dame Belle-mère, mère de la toute jeune Binétou, qui la jette dans les bras de Modou alors qu'elle a l'âge de la fille que celui-ci a eue avec Ramatoulaye, simplement pour des questions matérielles. Prête à tout pour retrouver son rang, son époux et sa dignité, elle n'hésite pas à opprimer une autre femme, Ramatoulaye. Dans le roman de Mariama Bâ, les femmes sont donc tout autant les victimes des oppressions exercées par les hommes et un certain conservatisme des traditions, que les proies de machinations montées par des femmes pour assurer leurs privilèges financiers. En ce sens, il n'y a pas de naturalisation morale : la femme, dans les romans de l'écrivaine, n'est pas un être foncièrement naïf ni innocent, tandis que l'homme incarnerait toujours des défauts patriarcaux. Au contraire, en rendant les femmes capables des mêmes machinations que les hommes, Mariama Bâ abolit la possibilité d'une critique féministe qui lui reprocherait un essentialisme moral et genré. Comme l'écrit Médoune Guèye, « En dépeignant la réussite des personnages féminins tels que la mère du mari ou la mère de la co-épouse, Bâ souligne que la responsabilité des torts de la polygamie est partagée. (...) Ainsi, la critique de M. Bâ ne s'arrête pas au niveau de la responsabilité des hommes dans les méfaits de la polygamie, elle se distingue par sa portée sociale, sans exclusion de la responsabilité féminine<sup>333</sup> ».

Qu'en conclure sur le rôle que joue la reproduction de ces traditions sur le lien social, d'où qu'émane ce conservatisme ? On voit qu'il est le jeu de personnages masculins aussi bien que féminins, manière de renvoyer les deux sexes dos à dos sans idéaliser l'un plus que l'autre. Or la conscience que les femmes africaines font face à de multiples oppressions, que la critique contemporaine qualifierait d'intersectionnelles<sup>334</sup>, a été mise en évidence par Molaria Ogundipe-Leslie, citée par Carol Boyce Davies :

---

<sup>333</sup> Guèye, Médoune. 1998. « La Question du féminisme chez Mariama Bâ et Aminata Sow Fall ». *The French Review* 72(2):312.

<sup>334</sup> Voir une synthèse transdisciplinaire et historique de ce concept dans Lénéel, Pierre et Virginie Martin. 2012. « La contribution des études postcoloniales et des féminismes du "Sud" à la constitution d'un féminisme renouvelé: vers la fin de l'occidentalisme? » *Revue Tiers Monde* (209):125-44.

She makes the point (extending Mao-Tse Tung's "mountain on the back" metaphor) that African women have additional burdens bearing down on them: 1) oppression from outside (foreign intrusions, colonial domination etc.); 2) heritage of tradition (feudal, slave-based, communal, 3) her own backwardness, a product of colonization and neo-colonialism and its concomitant poverty, ignorance etc.; 4) her men, weaned on centuries of male domination who will not willingly relinquish their power and privilege; 5) her race, because the international economic order is divided along race and class lines; 6) her self<sup>335</sup>.

Parmi les six points mis en évidence figurent les enjeux culturels, économiques et politiques, repris dans des études féministes plus récentes ; mais surtout, la question du « soi », de la propre tendance des femmes à devoir dépasser les oppressions qu'elles s'infligent à elles-mêmes, est peut-être la plus cruciale. C'est ce qui explique que dans *Une si longue lettre*, Ramatoulaye, pourtant femme d'expérience et éduquée, se plie à la coutume de la polygamie. L'intériorisation de la nécessité de maintenir ces traditions pour conserver le lien social est telle qu'elle se refuse à demander le divorce, comme le lui conseillent ses amies proches et sa propre fille Daba.

Cette « responsabilité des torts<sup>336</sup> », si elle se manifeste *de facto* par la reproduction des mêmes pratiques par les femmes et les mères, dont elles ont été victimes jadis, sur leur fille, leur nièce ou leur sœur, peut toutefois être nuancée par la liberté effectivement à ces femmes de s'en émanciper. Les exemples qui précèdent montrent que la place réservée à celles qui refuseraient volontairement de sortir des règles imposées par ce jeu social est considérablement amoindrie, voire se résumerait à une exclusion définitive de la société. La reproduction des oppressions par les femmes sur les femmes obéit alors à un intérêt vital, peut-être inconscient, de se maintenir dans les relations qui s'exercent entre hommes et femmes. Cet intérêt est notamment d'ordre financier. Les pressions instaurées par le patriarcat permettent à certaines d'en tirer de substantiels bénéfices, qui les invitent ainsi à participer *volontairement* à la servitude imposée sur leurs consœurs. Dans le roman de Mariama Bâ, l'attitude de la vieille Nabou qui cherche à tout prix à marier sa nièce à Mawdo, au détriment de sa première épouse Aïssatou, est justifiée par le désir de retrouver un rang social supérieur à celui qu'Aïssatou offrait à son mari. Le mariage de son fils avec une jeune femme de rang élevé bénéficie ainsi à toute la famille, ce dont Nabou est bien consciente.

On voit ainsi que la ruse du patriarcat est comparable, d'une certaine manière, à celle du capitalisme. Il transforme ses victimes en complices, par le jeu d'intérêts spécifiques (matériels, honorifiques) qu'il est seul à pouvoir leur assurer et qui garantiront qu'elles sauront le perpétuer si elles veulent se maintenir dans le jeu social. La pression est donc double : reproduire les inégalités femmes-hommes, dans le cas qui nous occupe, permet donc non seulement de ne pas être exclues des dynamiques sociales et de ne pas être marginalisées, mais aussi d'en tirer des avantages substantiels. C'est d'une certaine manière pour leur bien, et pour celui de leurs

---

<sup>335</sup> Davies, Carol Boyce et Anne Adams Graves. 1986. *Ngambika: Studies of Women in African Literature*. Trenton: Africa World Press, p. 7.

<sup>336</sup> Guère, 1998. *Loc. cit.*

descendants, que ces femmes continuent d'être complices d'un système qui leur fait subir de fortes pressions par ailleurs.

Dans ces conditions, c'est de la jeune génération que pourra provenir le salut. Dans *La Grève des Bàttu* d'Aminata Sow Fall, Lolli, fidèle épouse de Mour, se plie à tous les caprices de ce dernier malgré ses incartades pour le rendre heureux. Car « sa mère le lui avait enseigné, et toutes les tantes, les oncles, les parents proches ou éloignés lui avaient répété les mêmes litanies de recommandations le jour de son mariage, puis la nuit où elle devait rejoindre le domicile conjugal, enfin, en toute occasion<sup>337</sup> ». Soumise à ce qu'on lui a enseigné, Lolli craint les malédictions qui résulteraient de sa désobéissance. Mais lorsqu'un soir, Mour lui annonce qu'il prendra une deuxième épouse, la réaction de Lolli est violente : « elle a perdu tout contrôle parce qu'elle pouvait s'attendre à tout, sauf à cela. Elle qui avait tout encaissé et qui pensait que c'était fini, le temps des souffrances et des coups inattendus, elle ne peut pas recevoir cette nouvelle charge. En d'autres temps, oui, elle aurait pu supporter, elle aurait enregistré l'événement avec indifférence, mais maintenant 'les temps ont changé, mon gars'<sup>338</sup> ». Or, c'est la fréquentation des messages passés par les féministes « à la radio, dans les meetings, dans les cérémonies familiales », et surtout l'insistance et l'engagement de sa fille Raabi, militante convaincue, qui lui ouvrent les yeux sur l'indignation légitime que peut faire ressentir sa situation<sup>339</sup>. Voici venu le temps de l'émancipation des femmes qui, en refusant de se soumettre à l'injustice, ne contribuent pas à briser les liens sociaux, mais à en recréer d'autres, adaptés aux enjeux contemporains de solidarité entre elles-mêmes, qu'elles soient militantes, amies, sœurs, mères ou filles.

De ce point de vue, si la reproduction conservatrice de pratiques oppressantes pour les femmes ne conduit qu'à l'aliénation de toute une société à un passé conservateur, c'est la critique et la libération de ces entraves qui conduisent à une prise de conscience élargie de multiples oppressions. En effet, l'expression « les temps ont changé » intervient dans la bouche de Lolli, mais aussi dans celle de Mour lui-même, à propos des mendiants qu'il souhaite chasser de la Ville : au début du roman, il explique au Serigne que désormais, les porteurs de *Bàttu* ne peuvent plus mendier car ils entraveraient le « destin de notre pays » et en particulier son « essor touristique et économique<sup>340</sup> ». De manière ironique, la même expression sert donc à qualifier aussi bien le désir d'émancipation féminine que l'injonction à un développement économique qui,

---

<sup>337</sup> Fall, Aminata Sow. 2001. *La grève des Bàttu*. Paris: Le Serpent à plumes, p. 54.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>339</sup> Il est toutefois remarquable que la polygamie connaisse depuis quelques années un regain de faveur de la part de jeunes femmes sénégalaises éduquées. Devenir la deuxième épouse d'un homme plus âgé qu'elles permet d'assurer une sécurité matérielle à laquelle elles n'auraient pas accès avant de nombreuses années, ainsi qu'une liberté de mouvement et de temps plus importante. Mais une fois encore, si cette pratique est considérée comme source d'émancipation pour la jeune femme, elle s'effectue au détriment de la première épouse, rarement consultée sur le deuxième mariage. Sa colère, sa peine et sa déception envers le mari ne suffisent pas à empêcher des noces qui, en fabriquant des « émancipées », les transforment en victimes. Voir Kane, Coumba. 2018. « Au Sénégal, la polygamie ne rebute plus les femmes instruites ». *Le Monde*. Consulté le 11 octobre 2020 ([https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/05/11/au-senegal-la-polygamie-ne-fait-plus-peur-aux-femmes-instruites\\_5297654\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/05/11/au-senegal-la-polygamie-ne-fait-plus-peur-aux-femmes-instruites_5297654_3212.html)).

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 39.

*in fine*, se bâtit sur le dos des plus pauvres — et se révèle irréalisable, entraînant la chute de Mour. La conception de la modernité qui en ressort a donc deux visages : dans le cas de Mour, elle doit s'effectuer à l'encontre des mendiants, donc en brisant les liens de solidarité qui existaient naguère dans la Ville — les mendiants recevaient une aumône en échange de prières pour le bien-être de leurs donateurs ; mais elle se révèle alors irréaliste, car moralement inadmissible dans une société incapable de vivre sans le recours aux croyances et prophéties traditionnelles qui ont précisément besoin des mendiants pour se réaliser. Cette rupture de la reproduction d'une tradition, accomplie au nom de l'égoïsme d'un fonctionnaire ambitieux, est donc condamnée à sa perte : elle ne conduit qu'à la brisure de liens sociaux. En revanche, dans le cas de Lolli, le fait de briser le cycle de la polygamie — ou, à tout le moins, d'en comprendre l'injustice et de la contester : Lolli ne divorce pas... —, se révèle au contraire créatrice de nouveaux types de liens.

### **e) Une communauté brisée, pour le meilleur... ou le pire ?**

L'opposition souvent mise en scène dans la littérature entre traditions et modernité peut donc être repensée à nouveaux frais, quand les enjeux du postcolonialisme et d'un féminisme intersectionnel recoupent ceux de la lutte plus ancienne contre la présence coloniale et les normes culturelles et sociales qu'elle a imposées avec la présence des colons. Dans ces romans, l'Occident et ses pratiques sociales apparaissent comme une menace contre laquelle résister ; le maintien des traditions pouvait faire figure d'actes de résistance. Mais se faisant, le lien social ne tient pas *per se*, il se construit uniquement par opposition à des forces qui lui sont extérieures. Au risque de tenir le rôle individuel pour secondaire, dépassé, tandis que seule compte la cohésion de l'ensemble. L'individu est ainsi écrasé par la force des responsabilités qui pèsent sur lui, dont celle de maintenir des pratiques et des traditions considérées comme essentielles à la définition identitaire d'une communauté.

C'est ainsi que s'exprime le dilemme auquel font face la Grande Royale et le Chevalier dans *L'Aventure ambiguë*, de Cheikh Hamidou Kane. Dans une société en pleine mutation, confrontée aux coups de boutoir de la colonisation, faut-il envoyer les enfants à l'école « des Blancs », au risque de les voir oublier les coutumes traditionnelles? Le chef des Diallobé est conscient de sa responsabilité dans le destin collectif :

Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais, apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? Je voulais vous demander : peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie ? (...) Si je ne dis pas aux Diallobé d'aller à l'école nouvelle, ils n'iront pas. Leurs demeures tomberont en ruine, leurs enfants mourront ou seront réduits en esclavage. La misère s'installera chez eux et leurs cœurs seront pleins de ressentiments...<sup>341</sup>

---

<sup>341</sup> Kane, Cheikh Hamidou. 1998 [1961]. *L'Aventure ambiguë*. Paris: 10-18, p. 45.

Le choix du Chevalier sera donc lourd de conséquences pour l'ensemble de la communauté. Le développement, mais l'oubli et la menace culturelle, d'un côté ; la survie identitaire, mais la misère et la mort, de l'autre. Or la décision d'envoyer ou non les enfants à l'école doit s'incarner, de manière significative, afin de matérialiser l'engagement du chef de manière irréfutable et convaincante pour les autres familles. Cela commence donc par son propre fils, Samba Diallo. Ce dernier se retrouve ainsi au cœur d'un dilemme éthique et politique vis-à-vis duquel il n'a pas son mot à dire. Tout au long du roman, le parcours de Samba est celui d'un être déchiré entre ses racines et l'éducation nouvelle qu'il reçoit, qui l'éloigne de plus en plus de ce et de ceux qui l'avaient formé dans son enfance. Alors qu'il était un garçon particulièrement apprécié du Maître, qui voyait en lui un disciple spirituellement très éveillé, son séjour en Europe le rend dubitatif face à ces croyances et le plonge dans l'incertitude quant à son futur. La certitude qui avait poussé le chef à sacrifier son destin au nom de la survie de la communauté n'est même plus garantie : « Nous ne vivons plus. Nous sommes vides de substance et notre tête nous dévore. Nos ancêtres étaient plus vivants. Rien ne les divisait d'eux-mêmes<sup>342</sup> ».

Ce qu'éprouve intimement Samba Diallo, c'est donc la conscience d'une division d'avec soi-même, à travers l'éloignement spirituel et culturel de sa communauté vis-à-vis de leurs traditions. La « fascination de ces signes et de ces sons qui constituent la structure et la musique<sup>343</sup> » de la langue occidentale, se mue en haine contre ceux qui, comme il l'explique à Adèle, « s'interposèrent et entreprirent de me transformer à leur image. Progressivement, ils me firent émerger du cœur des choses et m'habituaient à prendre mes distances du monde<sup>344</sup> ». Une hallucination lui fait alors apparaître le visage du Maître des Diallobé, comme dans un rêve ; la souffrance de Samba provient du fait d'être gagné par les « ténèbres », de ne plus brûler « au cœur des êtres et des choses<sup>345</sup> ». Même revenu dans son village natal, pour le décès du Maître, il reconnaît ne plus croire, être perdu dans la moindre de ses assurances :

Je ne crois pas, comme tu me l'avais appris quand j'étais enfant, qu'Azraël, l'ange de la mort, eût fendu la terre en dessous, pour venir te chercher. Je ne crois pas qu'en bas, sous toi, il y ait un grand trou par lequel tu t'en es allé avec ton terrible compagnon. Je ne crois pas... je ne crois plus grand-chose, de ce que tu m'avais appris. Je ne sais pas ce que je crois. Mais l'étendue est tellement immense de ce que je ne sais pas, et qu'il faut bien que je croie<sup>346</sup>...

La répétition incantatoire des négations, à peine bousculée par les injonctions du Fou présent aux côtés de Samba, plonge ce dernier dans des ténèbres spirituelles. Mais le geste du Fou, qui assassine brutalement Samba alors que ce dernier refuse de lui promettre qu'il priera, convertit ces ténèbres symboliques en mort physique. Symboliquement, c'est donc l'éloignement de ses racines et la souffrance engendrée par la rupture des liens avec les siens, y compris avec son patrimoine spirituel, qui le condamnent à la mort, définitivement.

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 184-185.

Dans ce contexte, la capacité des traditions à exercer un pouvoir reliant entre les êtres est particulièrement problématique. Au motif de préserver la survie matérielle de la communauté, menacée par les destructions de la colonisation, le Chef et la Grande Royale condamnent Samba Diallo à un exil intérieur qui le coupe de tout lien spirituel avec eux. Ce sacrifice, aussi nécessaire a-t-il pu paraître, montre toutefois comment le destin individuel du jeune garçon est repoussé au second rang, derrière celui de tout un village<sup>347</sup>. La reproduction des traditions semble toutefois condamnée à l'échec, dans un cas comme dans l'autre : ou bien, si elle est maintenue, elle fait courir le risque au village de dépérir ; ou bien, lorsqu'elle est menacée d'être brisée par l'éloignement spirituel des enfants, elle ne peut plus s'exercer sans conduire à sa perte le malheureux exilé. L'envergure de *L'Aventure ambiguë* est donc d'avoir mis en scène ce dilemme impossible à résoudre autour du maintien des traditions dans le contexte menaçant de la colonisation. Ce faisant, le roman ne prétend pas délivrer de solution : il se clôt sur la mort de Samba Diallo, victime des tragiques injonctions auxquelles est soumise une communauté en pleins bouleversements.

On voit donc que la soumission à des systèmes de croyances et de traditions héritées du passé est loin de garantir la stabilité culturelle et politique d'une communauté, confrontée à des dilemmes éthiques particulièrement nets dans le cas de *L'Aventure ambiguë*. La réussite consécutive au choix de reproduire ou non ces systèmes dépend de la personne qui les éprouve et, surtout, de ses conséquences sur le lien social. Ce dernier se retrouve fréquemment brisé, ce qui semble mener à une conception particulièrement tragique de l'Histoire, telle que considérée dans les romans étudiés.

Envisageons désormais une autre manière de considérer ces traditions. Elles peuvent parfois être qualifiées de soumission, dans certains contextes, à une norme extérieure qui décourage significativement toute capacité d'émancipation de la part de la communauté concernée. Nous allons voir en effet comment une certaine lecture littérale des textes religieux cette fois-ci, à la différence des théories politiques et afrocentristes qui nous occupaient dans les romans de Léonora Miano, ainsi que l'interprétation conséquente de tout un mode de vie, entraînent également l'imposition d'un référent extérieur à la société et la déliaison conséquente du corps social au nom, paradoxalement, d'une prétendue unité du corps. Au même titre que l'illusion de la restauration à l'identique d'une identité passée ou de sa reproduction dans des contextes ambigus, celle de la possibilité d'une application littérale de certains dogmes à la réalité

---

<sup>347</sup> Dans un ordre d'idées similaires, le roman *Le Revenant* d'Aminata Sow Fall met également en scène le destin d'un jeune homme confronté à des injonctions contradictoires qui le dépassent. Pour assurer le bien-être matériel de son foyer et de sa famille, il est poussé à des malversations financières qui provoquent, *in fine*, sa chute. Les caprices de la collectivité, dans ce contexte, ne sont donc satisfaits qu'aux dépens du sens éthique individuel du héros. Ce dernier, une fois sorti de prison, sera considéré comme inexistant et impuissant aux yeux de tous ceux qui ont involontairement provoqué sa déchéance. Son ultime remède, pour exister de nouveau à leurs yeux, sera de mimer sa propre mort. Fall, Aminata Sow. 1976. *Le Revenant*. Dakar: Nouvelles éditions africaines.

est porteuse d'une destruction implicite du lien social pour la communauté concernée — et bien au-delà.

### 3. INTÉGRISME ET FONDAMENTALISME : L'ABSOLU CONTRE LE LIEN

Pour étudier ce phénomène, tous les textes que nous avons choisi d'étudier intègrent la représentation de manifestations extrêmes de cette allégeance à un corpus dogmatique bien précis. C'est ce qui nous permet de parler d'*intégrisme*, terme qui désigne « l'attitude de conservatisme intransigeant dans une religion, un parti, un mouvement<sup>348</sup> ». Forgé au début du XX<sup>ème</sup> siècle dans le contexte de la religion catholique, le mot est aujourd'hui couramment employé, parfois sans recul critique ni historique, pour désigner le djihadisme, dont la présence dans la sphère médiatique s'accroît à mesure que les défis sociaux qu'ils représentent sont interprétés comme se multipliant à l'échelle internationale. Comme toute forme de radicalisation, le djihadisme est le produit d'une « articulation entre une idéologie extrémiste et une logique d'action violente<sup>349</sup> », au cours de laquelle un individu aliène son libre-arbitre à l'interprétation de principes tirés de textes et de normes idéologiques, en l'occurrence celles de l'Islam. Cette interprétation n'admet pas de remise en question ni de critique : elle entraîne alors un système de domination sur une destinée individuelle — et souvent collective. Dans ce chapitre, le djihadisme et ses représentations dans la littérature sont ainsi vus comme un cas d'étude particulier, aux implications importantes pour notre projet de description des ruptures des liens sociaux, qui ne prétend nullement épuiser l'ensemble des phénomènes regroupés sous le terme d'intégrisme ou de radicalisation<sup>350</sup>.

Le djihadisme émerge sur la scène internationale dans le contexte de la guerre en Afghanistan, dès 1979<sup>351</sup>. Cependant, il s'agit de la manifestation géopolitique d'un concept issu de l'islam sunnite, qui repose sur le djihad et les deux interprétations qui en sont données. Comme l'écrit Abdelasiem El Difraoui, le mot dérive d'une racine sémitique signifiant « faire un effort<sup>352</sup> ». Il existe deux types de djihad : le « grand djihad » concerne l'effort spirituel accompli à titre individuel pour « devenir un meilleur être humain et un meilleur croyant », tandis que le « petit djihad » désigne « le combat armé, offensif dans de rares exceptions, mais dans la grande

---

<sup>348</sup> Entrée « Intégrisme » dans ATILF - CNRS, et Université de Lorraine. « Trésor de la Langue Française Informatisé ». *Trésor de la Langue Française Informatisé*. Consulté 25 août 2020 (<http://www.atilf.fr/tlfi>).

<sup>349</sup> Châteauneuf-Malclès, Anne. 2016. « La sociologie de la radicalisation : entretien avec Farhad Khosrokhavar — Sciences économiques et sociales ». *Sciences Economiques et Sociales - ENS Lyon*. Consulté 25 août 2020 (<http://ses.ens-lyon.fr/articles/la-sociologie-de-la-radicalisation-entretien-avec-farhad-khosrokhavar-291659>).

<sup>350</sup> Voir en particulier les analyses fines sur la radicalisation et ses différents courants, dont le djihadisme n'est qu'une branche : Khosrokhavar, Farhad. 2014. *Radicalisation*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

<sup>351</sup> Guidère, Mathieu. 2015. « Petite histoire du djihadisme ». *Le Débat* n° 185(3):36-51.

<sup>352</sup> Difraoui, Abdelasiem El. 2016. *Le djihadisme*. Paris: Presses Universitaires de France, « Que sais-je? ».

majorité des cas défensif<sup>353</sup> ». Dans l'islam chiite et soufi, cette distinction est approfondie ; le djihad « majeur » désigne donc « l'effort des âmes », et le « djihad mineur » celui des « corps<sup>354</sup> ». On voit donc que la quête spirituelle se situe à la racine de ce qui deviendra, par la suite, une conquête militaire accomplie au nom de la foi. Le djihadisme se donne certes le djihad comme justification spirituelle et source théorique, mais la part de violence qui l'accompagne ne vient pas du texte coranique à strictement parler. De plus, comme le montre Matthieu Guidère, le djihadisme en tant que tel n'est pas né au XX<sup>ème</sup> siècle ; l'épisode afghan représente plutôt le point culminant, parce que le plus visible depuis l'entrée de la modernité et des réseaux de communication à distance, d'une chaîne de pratiques dont la théorisation idéologique a été effectuée dès les premiers califats du VII<sup>ème</sup> siècle<sup>355</sup>. Enfin, comme l'indiquent Ladan et Roya Boroumand, le djihadisme tel qu'il se manifeste dans le terrorisme est même la conséquence d'une confluence d'inspirations théoriques et idéologiques qui remontent au marxisme et à la critique du modèle libéral du nationalisme<sup>356</sup>. Dans ce contexte, parler de djihadisme comme d'une œuvre de foi serait accorder un grand crédit à ceux qui le professent, au détriment des réalités historiques qui l'ont vu émerger sur la scène internationale.

C'est en tenant les deux bouts du fil conducteur que représente la quête spirituelle de rapprochement intime avec ce qui est considéré comme sacré que nous aborderons cette troisième partie. L'histoire internationale contemporaine nous confronte régulièrement à des manifestations d'intégrisme et de fanatisme de toutes sortes. Ce qui retiendra notre attention dans les analyses à venir ne concerne pas tant le déroulé géopolitique et historique de l'intégrisme, que le rapport au langage et au monde qu'il engage. Loin de ne se présenter que comme un rapport exclusif aux textes religieux et à l'idée de divinité qui en découle, ces phénomènes reposent en effet sur une ontologie langagière qui entraîne, par la suite, une conception particulière du lien entre individus. Par l'illusion d'un langage transparent, qui abolit l'opacité singulière des mots et des choses, l'idéologie radicale prétend rassembler tous les individus dans une entité globale et unique. Il impose l'idée d'une reliance fondamentale entre les hommes que le texte sacré justifie et explique. Mais dans le même temps, le fanatisme cherche dans le texte et dans la divinité l'assouvissement d'un absolu qu'il juge incompatible avec, et entravé par, le contact avec les hommes. Les personnages fanatiques, tels qu'ils sont représentés dans le roman de Mbougar Sarr, en se tournant exclusivement vers Dieu, méprisent le monde des humains. À leur échelle, l'aspiration à une liaison intime et unique avec l'instance divine nécessite donc de rompre d'avec certaines pratiques sociales, tout en exigeant des hommes qu'ils en fassent de même vis-à-vis d'activités qui créent du lien entre eux, en particulier celui que le dogme n'hésitera pas à qualifier d'impie ou de satanique.

---

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> Guidère, Matthieu. 2015. « Petite histoire du djihadisme ». *Le Débat* n° 185(3):36.

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> Boroumand, Ladan, et Roya Boroumand. 2002. « Terror, Islam, and Democracy ». *Journal of Democracy* 13(2):5-20.



### **a) Mépris des hommes et fanatisme religieux : de la sérialité à l’Absolu divin**

*Terre ceinte* nous plonge dans la ville de Kalep, ville imaginaire d’Afrique subsaharienne tombée aux mains d’un groupe de djihadistes, la Fraternité. Comme le souligne Florian Alix, Kalep évoque phonétiquement aussi bien Kidal qu’Alep et nous renvoie donc à des épisodes récents de l’histoire contemporaine<sup>357</sup>. L’auteur indique par ailleurs que c’est en entendant parler d’un couple condamné à mort au Mali pour avoir eu des relations hors mariage, ce qui est considéré comme un adultère par les djihadistes, qu’il a eu l’idée d’écrire ce roman. C’est d’ailleurs la représentation d’un épisode de ce genre qui ouvre le récit. Les scènes du livre peuvent donc renvoyer à des situations géopolitiques qui ont eu cours ou se déroulent toujours dans certaines régions encore dominées par ces groupes terroristes, qu’il s’agisse du Nord du Mali ou du Proche-Orient, gangréné par les troupes de l’Etat islamique qui resurgissent par vagues et déstabilisent les équilibres socio-politiques depuis 2006<sup>358</sup>.

Les représentations physiques des djihadistes renvoient ainsi les lecteurs à un imaginaire désormais bien connu grâce aux médias et aux nombreuses images qui nous parviennent de ces groupes terroristes, en particulier celles qu’ils publient eux-mêmes sur les réseaux sociaux à des fins de propagande pour contourner les systèmes établis<sup>359</sup>. Le portrait du djihadiste contient un certain nombre de traits caractéristiques, comme autant de clichés permettant d’identifier immédiatement l’identité « intégriste » du personnage. Au premier rang de ces traits figurent le turban et la barbe noire. Les descriptions d’Abdel Karim, chef de la police de la Fraternité, font ainsi fréquemment référence à ladite barbe noire et à son regard tout aussi sombre. La petite Rokhaya, fille de Ndey Joor et Malamine, qualifie plus généralement les membres de la confrérie de « personnes avec des turbans et des armes<sup>360</sup> », montrant que son regard d’enfant ne retient immédiatement que ces deux indices les plus caractéristiques de leur identité. À titre de comparaison, dans le roman *Les Intranquilles*, du Tunisien Azza Filali, une scène décrit une assemblée de fidèles auxquels s’adresse un prédicateur d’un mouvement radical. La composition du public n’est jamais précisée mais, de manière quasi humoristique, les hommes présents lors de ce prêche ne sont désignés que par leur barbe : « des barbes sans nom » éloignent le prédicateur de l’entrée de la salle, « les fidèles pointaient des barbes effarouchées » ou bien « les barbes frémirent et leurs poils se dressèrent, drus<sup>361</sup> ». Cette personnification métonymique prive les individus de toute singularité, en leur assignant une identité collective qui repose sur des traits révélateurs et génériques. Peu importe leur histoire ou leurs sentiments personnels ; c’est le rattachement aux symboles de l’intégrisme qui sert désormais uniquement à les qualifier. Eux-mêmes ne sont que des identités réifiées, interchangeable, dénuées de personnalité. Dans le

---

<sup>357</sup> Alix, Florian. 2015. « Mohamed Mbougar Sarr. *Terre ceinte* ». *Afrique contemporaine* 256(4):158.

<sup>358</sup> Raufer, Xavier. 2017. « L’État islamique, objet terroriste non identifié ». *Le Débat* 193(1):102-16.

<sup>359</sup> Daguzan, Jean-François. 2017. « L’état islamique (DAESH) une menace militaire relative pour une menace politique majeure ». *Maghreb - Machrek* 233-234(3):25.

<sup>360</sup> Mbougar Sarr, Mohamed. 2018. *Terre ceinte*. Paris: Présence africaine, p. 226.

<sup>361</sup> Filali, Azza. 2014. *Les intranquilles*. Tunis, Tunisie: Elyzad, p. 230-231.

*Testament de Nicolas* de Bessora, la radicalisation du narrateur se manifeste également par le fait qu'il se laisse pousser la barbe, au grand dam de sa petite sœur Salomé<sup>362</sup>.

Tout aussi exemplaire est la transformation physique que subit Ismaïla, le grand frère de Rokhaya, qui se convertit progressivement à l'islamisme le plus radical alors qu'il n'est encore qu'un adolescent :

Sa transformation physique, solidaire de son âme, s'accrut : dans ses yeux fatigués, apparut une inquiétante lueur ; il se laissa pousser la barbe, et ses maigres épaules s'affaissèrent. Il commença à ne plus se vêtir que de longues tuniques qui le recouvraient jusqu'aux chevilles, et le faisaient ressembler à quelque fantôme. Il ne riait plus<sup>363</sup>.

La métamorphose physique d'Ismaïla va de pair avec la conversion intérieure à un monde de silence, d'études et de tourments qui ne cessent de le traverser. Le jeune homme s'enferme de plus en plus dans sa chambre. L'éloignement d'avec ses proches, ses parents et sa famille au premier chef, est radical ; lors des rares dialogues qu'il entretient encore avec eux, lorsqu'il y est poussé, son vocabulaire est systématiquement truffé de références à Allah et de prières. Lorsque son père Malamine l'interroge sur les raisons qui le poussent ainsi à s'éloigner d'eux et à se renfermer sur lui-même, Ismaïla adopte un langage convenu, formel, calme, qui tranche d'avec le ton plus familier et désespéré de son père :

- Serais-tu le seul à ne pas remarquer que tu es en train de te détruire ? Ta mère et moi ne pouvons plus supporter cela. On ne peut plus rester sans rien faire, alors que tu meurs peut-être lentement, enfermé dans ta chambre. Regarde-toi. Ton état. Ton corps, tes habits. Tu sembles... Tu sembles mort...
- Ce n'est pas vrai, mon père...
- Ismaïla, comment oses-tu... ?
- Je te prie de ne pas m'interrompre, mon père. Je te respecte, comme je respecte toute créature de Dieu sur terre, mais Dieu nous a commandé de dire la vérité, et ce que tu dis n'est pas la vérité<sup>364</sup>.

Ce qui ressort de ce bref échange entre père et fils est l'éloignement radical de ce dernier vis-à-vis de ses proches, qui ne sont plus considérés à travers le lien intime qui relie tout enfant à ses parents, mais à travers la seule inclusion générale et dépersonnalisante dans le règne des créatures de Dieu. Le lien unique qui fait qu'un fils éprouve des sentiments uniques et non-reproductibles à l'égard de son père a ici disparu ; Malamine n'est plus qu'un homme parmi les hommes, et c'est uniquement pour cette raison qu'il est respecté par Ismaïla, pas parce qu'il est son père.

Il s'enferme alors dans un discours de prédicateur. Or c'est grâce à ce prêche que, soudainement, Ismaïla « sembl[e], en cet instant, être revenu à la vie, mais à une vie autre, animée

---

<sup>362</sup> Bessora. 2016. *Le Testament de Nicolas*. La Margouline.

<sup>363</sup> *Terre ceinte*, p. 265.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 269.

par d'autres feux<sup>365</sup> ». La mort sociale du jeune homme, dénoncée par le père, est le prix à payer pour qu'un renouveau spirituel anime ce fils, désormais passionné par une autre dimension de l'existence qu'est le rapport à un absolu divin. La conscience du déchirement familial et de l'incongruité d'un rapprochement excessif avec l'Islam radical excède alors Malamine, qui gifle son fils et achève symboliquement de sceller la déchirure familiale :

- Pardonne-moi, Ismaïla, je...

- Je t'ai pardonné au moment où tu as levé la main. J'ai prié pour toi car je sais ce qui t'anime. La colère, l'instrument de Sheïtan, nous guette chaque jour à chaque moment, et il est difficile d'y résister, sauf à bâtir en soi une citadelle que Dieu protège.

Il s'arrêta, tourna son visage vers le ciel, ferma les yeux et sembla dire une prière. Les ombres commençaient à s'allonger sur le sol. Lui, restait là, à le regarder, comme s'il ne le reconnaissait pas. Était-ce son fils ? Où était son fils, celui avec lequel il se promenait ? Où était-il parti ? Quand était-il parti ? Pourquoi ne l'avait-il pas retenu ? En le regardant à ce moment précis, ainsi tourné vers le ciel, il avait eu l'impression qu'il l'avait déjà perdu<sup>366</sup>.

Perdu aux yeux de son père, Ismaïla a en effet quitté le monde des hommes dans lequel les émotions, la tendresse et l'amour filial créent des liens uniques et singuliers entre les êtres. Comme le souligne Malamine, ce n'est pas tant la religion que les sacrifices qu'une dévotion extrême implique qui lui sont reprochés : « Je ne remets pas en cause ta dévotion. C'est une voie noble, et si ton cœur t'incline à suivre cette voie, je n'ai aucun droit de m'y opposer. Mais si l'amour de Dieu doit te faire oublier l'amour des tiens, devenir dévot est un crime. Aimer Dieu, c'est aimer les hommes, et non se séparer d'eux<sup>367</sup> ». La création d'un lien privilégié avec Dieu, total et absolu, se paie donc au prix fort : celui d'un détachement tout aussi radical du monde des hommes, d'une déliaison absolue d'avec celles et ceux qui aident à construire l'identité et l'histoire d'un individu.

Dans le monde du radicalisme, les hommes ne sont donc que les représentants d'une série désincarnée, dépourvus de caractères propres et de liens familiaux et affectifs qui, si l'on se rappelle la typologie de Serge Paugam, constituent les deux premiers cercles de relation caractérisant le lien social. En rejoignant la Fraternité, Ismaïla et les autres convertis acceptent donc de gagner « une famille, une nouvelle entité communautaire où la construction de leur identité prendrait un autre tour<sup>368</sup> ». Quelles sont alors les manifestations, dans le langage et la manière de voir ses relations avec le monde et le reste des hommes, de cette identité particulière, fondée sur un intégrisme décrit d'une manière qui ne se contente pas d'en rapporter les clichés mais en explore les paradoxes et les contradictions ?

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 272-273.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 291.

**b) « Le dit épuise le dire », ou l'hétéronomie aliénante.**

Ce qui caractérise la parole de ces personnages fanatisés, c'est l'idée que « le dit épuise le dire<sup>369</sup> » : c'est ainsi que Gérard Sfez désigne un mode de compréhension des textes dans lequel le filtre de l'herméneutique n'est pas considéré comme nécessaire. Cette croyance en la possibilité d'une lecture littérale des textes rejoint alors celle que nous avons évoquée plus haut dans l'attitude d'Isilo, mais aussi dans celle des intégristes. Pour ces derniers, les mots peuvent rendre parfaitement compte de la réalité qu'ils désignent. Ils sont comme transparents, au sens où ce que dit le texte doit nécessairement exister dans le monde, sans filtre. Cela revient à faire des mots de purs transmetteurs de sens, des outils bruts de médiation qui n'apportent rien de plus que leur rôle de désignation de la réalité. Dès lors, la vertu poétique ou critique d'un texte n'est pas reconnue comme essentielle, puisque cela reviendrait à admettre qu'il est possible de créer du sens nouveau à partir des mots eux-mêmes, indépendamment de ce à quoi ils réfèrent.

Cette capacité poétique intrinsèque repose en effet sur un présupposé, stylistique et langagier, dont les soubassements confinent à l'ontologie. La poésie travaille à partir de l'opacité inhérente au réel et aux êtres qui le peuplent ; c'est parce qu'il y a de l'opaque, quelque chose qui se refuse à la transparente immédiate des mots aux choses, qu'il est possible de créer poétiquement et d'interpréter, par l'activité herméneutique, des discours qui parfois nous « résistent ». Or dans l'intégrisme, la lettre du texte sacré, qu'il s'agisse d'un texte religieux comme le Coran ou d'un corps de doctrines politiques émanant de théoriciens fanatisés, se doit d'être absolument et parfaitement respectée. Ce qui justifie cette lecture littérale des textes, c'est donc l'illusion d'une « pureté » de l'être, qui peut se manifester pleinement et sans fard. La dévotion totale à l'égard du Coran et le mépris des hommes qui découlent de cette illusion conduisent ainsi les intégristes à considérer le langage comme inutile, du moins lorsqu'il est exprimé singulièrement par des individus.

Dans *Terre ceinte*, c'est cette volonté d'imposer l'inutilité du langage qui révolte le plus Malamine et ses amis militants du *Rambaaj*. Dès le début du roman, le jeune Idrissa s'interroge sur les objectifs de la Fraternité, alors qu'il assiste à l'exécution du couple :

Idrissa pensa qu'il était au fond inutile de parler, mais il savait que cette pensée était peut-être la plus grande victoire de la Fraternité : arriver à faire croire aux gens que parler était inutile, et qu'elle pouvait parler, à leur place, mieux exprimer leur pensée, dans son propre langage. Et en les dispensant de parler, elle les dispensait aussi de penser. Tout régime autoritaire grandit ainsi : parce qu'il réussit à faire de l'illusion de l'inutilité de la communication, de la paresse devant le langage, une vertu individuelle et collective. (...) la propagande parvient (...) à faire croire à ceux à qui elle s'adresse que cette extinction de leur voix est une heureuse nécessité. Ces derniers se taisent parce qu'ils ne jugent plus nécessaire de parler, tant tout leur paraît évident et clair. Rien, bien sûr, n'est clair en réalité, et l'idéologie sourd, s'épaissit, s'épanouit dans l'illusoire limpidité des faits. Idrissa le savait, mais continuait à se taire. L'inutilité l'emportait et, avec elle, la Fraternité<sup>370</sup>.

---

<sup>369</sup> Sfez, Gérard. 2019. *Lyotard. La partie civile*. Paris: Éditions Michalon.

<sup>370</sup> *Terre ceinte*, p. 36-37.

Le succès de la Fraternité, c'est donc bien d'imposer l'idée que toute parole est interchangeable et que peu importe qui l'énonce, la réalité qu'elle cherche à désigner sera toujours la même. Or ce qui touche au langage finit par s'étendre à la pensée dans son ensemble ; l'indépendance et l'esprit critique sont délégitimés, et toute activité qui s'efforcerait d'épaissir la réalité en montrant son indéniable opacité est requalifiée en acte de décadence. Les arts, parmi lesquels la musique, la danse et l'iconographie sont désormais vus comme des manifestations certes quotidiennes mais condamnées par l'Islam. C'est pour cela que Kalep, centre d'art et d'histoire, est devenue « une de ces villes qui, au nom de la modernité, s'enfonçait dans la plus affreuse des luxures<sup>371</sup> ». Les efforts d'Abdel Karim, ce qu'il considère comme son « sacerdoce<sup>372</sup> », c'est donc d'éradiquer toute activité créatrice voire, pire, tout désir chez les habitants de la ville de s'adonner aux arts. Lieux de rassemblement non cultuels, théâtres et restaurants sont fermés, poussant par exemple les habitués du célèbre bar Jambaar à la clandestinité.

Le narrateur insiste ainsi sur le soin avec lequel Abdel Karim remplit son devoir, au point d'être « gouverné par l'idée du Devoir » et d'en être « son incarnation même », « le Devoir fait chair<sup>373</sup> », et de voir « toutes ses actions, toutes ses pensées, enfin, sa vie tout entière » tendues « entre ces deux impératifs : le Service, la Punition<sup>374</sup> ». C'est par exemple pour cela qu'il condamne trois de ses hommes à avoir la main tranchée, pour les punir d'avoir fouetté Ndey Joor alors qu'ils n'étaient pas en droit de le faire. Selon les termes d'Alioune, qui assiste à la scène, « ce n'était pas seulement une mascarade. Il y avait une volonté réelle de rendre la justice, et pas simplement de procéder à un simulacre de justice<sup>375</sup> ». C'est ainsi que le chef fait régner la terreur et le respect de la Loi, à n'importe quel prix.

Toutefois, l'attitude d'Abdel Karim, personnage le plus emblématique d'un radicalisme dangereux, comme on le comprend désormais, n'est pas dépourvue d'ambiguïté. À l'instar d'Ismaïla, qui se convertit par passion et étudie de près le texte coranique, le chef

n'était pas un de ces fanatiques musulmans médiocres dont le seul argument était impartial, arbitraire, autoritaire, fondé sur une interprétation littérale du Coran, elle-même dénuée d'une véritable réflexion théologique et philosophique. Il n'avait pas choisi de servir la Loi fondamentale par mimétisme ou parce qu'on lui avait ordonné de le faire<sup>376</sup>.

Bien au contraire, c'était un « fanatique intelligent », à la « précision clinique<sup>377</sup> » dans ses choix et les ordres qu'il donne à ses hommes. S'il défend à tous l'exercice d'une libre pensée, il semble cependant lui-même prêt à s'y adonner, dès lorsqu'il s'agit du texte coranique. Dans un

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 125.

long passage qui décrit l'extase et la jouissance ressenties lors de la lecture régulière de ses versets, Abdel Karim est présenté comme particulièrement sensible à la *poésie* du texte :

...il ressentait le Coran (...), il comprenait tout, et ce splendide poème que Dieu avait inspiré pour sauver les Hommes, lui révélait à chaque nouvelle lecture le secret de la foi, et lui indiquait la voie du Salut. (...) il lui semblait que des significations nouvelles, s'y étaient formées entre temps, avaient germé parmi ces merveilles<sup>378</sup>...

L'activité herméneutique qu'il interdit aux habitants de Kalep lui est ainsi réservée, presque privatisée parce que médiée par le texte saint ; les « significations nouvelles » qui surgissent au fil de ses lectures et de ses méditations remettent ainsi en cause le paradigme d'une transparence totale du réel au texte, puisque ce dernier se révèle perméable à l'Histoire. En reconnaissant que le lecteur Abdel Karim est capable d'être traversé par autant d'émotions, elles-mêmes soumises à des variations et à un certain dynamisme temporel, cette attitude affaiblit ainsi la conception rigide de l'interprétation la plus orthodoxe du texte.

Il peut alors sembler paradoxal que dans le même individu soient conciliées la brutalité la plus extrême envers les hommes, qui passe par une application insensible de la Loi, et les possibilités d'éprouver des extases à travers un texte aux vertus somme toutes qualifiées de littéraires, le Coran. Cela va à rebours de l'image d'un fanatique toujours insensible, froid et mécanique dans l'application du règlement, que l'on retrouve dans d'autres textes, comme dans *Les Intranquilles* d'Azza Filali par exemple. Or ce paradoxe est levé si l'on considère qu'il y a en réalité deux mondes coexistants, qui jamais ne se croisent, mais qui s'ordonnent au contraire de manière hiérarchique : le monde divin, absolu, objet de jouissance, exigeant la soumission la plus totale, qui se trouve ainsi radicalement séparé du monde d'hommes mouvants et victimes de l'Histoire et de leurs passions, qui de ce fait doit être contrôlé par les armes de l'idéologie aussi bien que de la violence physique. La prétention à unir l'ensemble du corps des hommes dans un mouvement de soumission au texte et aux lois coraniques masque alors la déliaison tout aussi absolue des hommes entre eux et à l'égard d'un monde poétique contingent.

L'entreprise littéraire qui consiste à dire le fanatisme, le djihadisme, se heurte alors à un défi : comment donner une voix, attribuer des mots, à ceux qui prétendent que la vérité s'épuise dans les mots ? Comment l'activité littéraire, qui repose sur les images, la médiation du style, la recherche d'une herméneutique singulière, peut donner à lire et à entendre ce qui prétend se passer de médiation ? Il peut paraître contradictoire de chercher à représenter ce qui et ceux qui, par définition, s'opposent à toute représentation indirecte du monde. Les procédés stylistiques et narratologiques courent le risque de paraître inadaptés et artificiels : en voulant respecter le principe de représentation, qui serait ici une représentation de ce qui n'admet pas la représentation — et donc qui n'admet pas d'être représenté —, ils n'incarnent pas cette « forme-sens » que serait une œuvre littéraire incarnant véritablement ce qu'elle décrit.

---

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 171.

Le roman de Mbougar Sarr est une proposition littéraire qui vise à répondre à ce dilemme en intégrant plusieurs manières de prendre la parole. Les personnages directement touchés par les violences des djihadistes y ont des échanges directs. De manière caractéristique, le roman procède par échanges épistolaires. Les mères des deux jeunes gens exécutés au début du roman, Aïssata et Sadobo, entretiennent une correspondance tout au long de l'histoire, permettant au lecteur de suivre à travers le filtre de leur conscience telle qu'elle se manifeste dans leurs lettres les événements perçus et relatés par d'autres personnages. Ainsi, après que Ndey Joor a été victime d'une agression de la part de trois djihadistes, Aïssata relate ce qui s'est passé après la perte de conscience de la jeune femme<sup>379</sup>. La narration passe donc d'un point de vue à l'autre et permet d'éviter une focalisation zéro<sup>380</sup> centrée autour d'un narrateur omniscient. Au contraire, on suit systématiquement le regard des personnages : autour de Ndey Joor lorsqu'elle est consciente puis, une fois l'héroïne évanouie, la narration s'arrête et laisse la place à la lettre d'Aïssata qui prend le relais sur la scène. Cela accentue ainsi la pluralité des regards au sein du roman. De même, lorsqu'Ismaïla traverse sa conversion avec difficultés, la focalisation est externe. Plutôt que de se plonger directement dans la psyché du jeune homme, en pleins tourments, la narration décrit ce qu'il ressent à partir des impressions laissées dans l'esprit de ses parents, donc de leur point de vue, et des dialogues qu'il entretient avec eux. Un dernier passage concerne plus spécifiquement la perception qu'avait Abdel Karim d'Ismaïla, après que ce dernier a rejoint les rangs de la Fraternité.

Ce détour par les dialogues, fréquents, qu'ils soient directs ou indirects (lorsqu'il s'agit plutôt de la confrontation de plusieurs points de vue au sein du même personnage), est ainsi une réponse apportée au défi de la représentation d'un irreprésentable. Dans le roman, Mbougar Sarr recrée de la pluralité, du dialogue, là où l'extrémisme abolit la conversation en se focalisant sur la conversion la plus extrême à ses dogmes. La focalisation externe, par ailleurs, permet d'éviter au romancier de devoir reproduire la « tempête sous un crâne » qui agite Ismaïla, donnant à lire ses déchirements intérieurs à travers le regard et les mots de ceux qui l'entourent.

### **c) Résister : dire non**

Ce détour par la pluralité du dialogue n'est cependant pas qu'une stratégie littéraire. Plus fondamentalement, on pourrait y lire la mise en abyme d'une volonté de résistance qui, loin de se limiter à l'histoire relatée, s'exécute également à l'échelle du récit.

Le thème de la résistance intervient à plusieurs reprises dans le roman. Elle se veut essentiellement résistance à l'oppression exercée par les djihadistes, quels que soient les personnages concernés ou les stratégies adoptées. Or dans un contexte où la terreur semée par la Fraternité repose sur la croyance en la transparence du langage et sur la soumission à un

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>380</sup> Genette, Gérard. 2014. *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.

dogme unique, à l'écrasement des individualités au profit de la communauté des fidèles, la résistance consiste à faire l'inverse. C'est-à-dire à créer de la confusion, de la division, bref à remettre de la pensée libre et critique. Résister, c'est dire non au fanatisme, c'est une négation qui n'est pas négativité, mais refus d'essentialiser ce qui est donné. Cela passe alors par l'expression de la diversité, dans la pluralité des formes qu'elle peut manifester. Pour résister, il n'est pas forcément nécessaire de dire « non » avec des mots : cela peut se faire par le corps, par l'attitude de l'être tout entier tourné vers le refus de se voir imposer une identité sériee déshumanisante. En effet, les mots ne peuvent prétendre épuiser la totalité des significations prises par le réel, ni même ce dernier. Il faut donc passer par du non-verbal pour s'exprimer.

Plusieurs exemples de ces formes de résistance sont donnés au fil du roman. Celle des femmes, tout d'abord. En premier lieu, Ndey Joor, mère et épouse combative dans l'ombre de son mari médecin. Après son agression, elle lui affirme cependant : « elle avait été fière de dire non à sa manière, sans renier les valeurs qu'elle partageait avec lui, et que si c'était à refaire, elle ferait exactement la même chose car lui, de son côté, prenait des risques<sup>381</sup> ». Or l'attaque dont elle a été victime est due au fait qu'elle est apparue sur le pas de la porte sans son voile ; même interpellée par les soldats, elle a refusé de le mettre sur ses cheveux, provoquant l'altercation et la flagellation sauvage de la part des trois hommes. Son refus est donc symbolique du refus des femmes de se voir imposer ce qui peut être perçu comme une privation de liberté, dans ce contexte très précis d'un djihadisme militaire, à savoir le port du voile.

Sadobo, quant à elle, résiste à son mari. Islamiste par conviction, il lui interdit d'organiser une sépulture digne au corps de son fils exécuté. Mais elle refuse de voir le corps abandonné dans le désert. Elle est alors battue par son mari, comme elle l'écrit à Aïssata dans sa lettre : « il m'a frappée parce que je me suis opposée à lui. Parce que je lui ai tenu tête. Parce que je lui ai dit non. J'ai refusé qu'on le jette dans le désert, je vous jure que j'ai refusé, de toutes mes forces. Il m'a demandé de me taire, j'ai refusé, il m'a frappée<sup>382</sup> ». A seulement quelques pages d'intervalle, les deux formes de résistance de Ndey Joor et Sadobo se complètent symboliquement : l'une protège sa liberté de femme, l'autre sa tendresse de mère. Toutes les deux font de ces valeurs des impératifs qui transcendent les lois imposées par des hommes excluant de leur système de référence le moindre lien affectif et social. L'amour et la tendresse gratuite sont bien, en ce sens, des valeurs de résistance qui s'opposent à la déshumanisation des djihadistes.

Une autre forme de résistance particulièrement significative consiste en la création du journal *Rambaaj* dont le nom, aux dires de ses fondateurs, désigne un mauvais esprit qui suscite de la division. Or

N'était-ce pas, métaphoriquement, symboliquement, ce qu'ils souhaitent faire avec ce journal ? Dénoncer la barbarie et semer le doute dans l'esprit des habitants du Bandiani ? Être, d'une certaine façon, des *diabolos*, désirant

---

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 118.



*séparer* le peuple de ce qui l'oppressait ? Ils seraient des *rambaaj* sans le mensonge<sup>383</sup>.

Prenant à rebours la stratégie de division des terroristes, les amis du *Rambaaj* suscitent également des divisions, mais cette fois-ci pour une noble cause : éloigner le peuple de ses oppresseurs, pour lutter contre les divisions que les membres de la Fraternité font régner entre les individus eux-mêmes. La prise de conscience que veut susciter le journal clandestin vise donc à raviver la flamme d'un lien et d'une résistance détruits par la répression.

Enfin, une autre forme de résistance encore passe cette fois-ci non plus seulement par la reconnaissance des sentiments humains ni par la création d'un esprit critique conscientisant, mais par la mémoire. Elle s'incarne dans les propos d'Alioune, jeune médecin et ami de Malamine, qui défend l'idée d'une certaine immortalité de la mémoire de la ville :

La mémoire de la ville, faite de ce qu'elle avait été, de ses bruits anciens, de la rumeur des pluies d'il y avait cinq ans, des rires qui y avaient fusés, des odeurs qui y avaient planées. Ces choses-là, l'*avoir-été* de Kalep, son souvenir, ne disparaîtraient jamais, du moins, tant que les habitants refuseraient de les oublier. Le vrai combat, selon lui, se situait là, et s'était toujours situé là<sup>384</sup> (...).

Combattre et résister, cette fois-ci, c'est refuser que tout ce qui créait la singularité chaude et vivante de Kalep soit détruit, c'est-à-dire oublié. Or cela repose entièrement dans la capacité des habitants à pratiquer cette mémoire ; en substance, c'est donc le royaume même de l'esprit qui est œuvre de résistance et, de ce fait, rendu inaccessible aux djihadistes :

Que ces lieux existent encore ou non n'était pas essentiel ; ce qui, par contre, était plus fondamental, c'était qu'ils demeurent ou se reconstituent toujours dans un paysage mental dont tout homme, individuellement, selon sa singulière expérience et ses souvenirs intimes, constituait la peinture, les couleurs, les odeurs, le panorama. Toute guerre semblait dès lors être pour Alioune, en même temps qu'une résistance à une machine qui souhaitait rien tant que créer l'oubli, une lutte contre sa propre tentation intérieure à l'oubli. Chaque fois qu'il se promenait dans la ville et qu'il se souvenait des temps anciens, il se sentait envahi par le sentiment qu'il résistait autrement mieux que par les armes ou la révolte directe<sup>385</sup>.

La caractéristique de Kalep est d'être peuplée d'individus singuliers ; chaque regard qu'ils portent sur la ville est distinct, contribuant à faire émerger un « paysage mental » unique et résolument inaccessible et indestructible. De ce fait, la « guerre » n'est pas un combat armé entre forces physiques : c'est aussi un combat contre sa propre tendance à l'oubli, à la lassitude, voire à l'acceptation de l'inacceptable. Il s'agit dès lors de maintenir ou de recréer un lien entre les individus grâce à cette mémoire commune. Pour Alioune, ce lien passe par la déambulation dans une ville déserte dans le temps présent, mais toujours habitée des multiples mémoires qui s'y sont exercées.

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

## CONCLUSION

Au cours de ce chapitre ont été explorées différentes illusions théoriques qui, au nom d'une prétendue libération individuelle et collective, instaurent des pratiques et des « états de vie » qui ne font en réalité que renforcer l'élimination individuelle et la déliaison sociale. Des discours prétendument libérateurs d'Isilo aux prêches fondamentalistes qui encouragent la relation absolue avec le divin, au détriment du monde des hommes, ces textes et ces pratiques défendent en réalité une vision du « lien » qui est avant tout *aliénante*, plutôt que *reliante*. Les textes que nous avons étudiés, en mettant en avant ce paradoxe et cette supercherie, contribuent ainsi à désamorcer le projet conservateur ou radicaliste. La littérature a donc le pouvoir de démasquer ces expériences de déliaison cachées derrière l'apparence et les proclamations de reliaison.

En outre, les textes littéraires proposent des pistes de libération pour les personnages impliqués dans ces réseaux aliénants. Cela passe par diverses formes de résistance, évoquées dans la toute dernière partie. Le renforcement du lien mémoriel figure parmi ces pistes, en tant qu'il garantit la cohésion sociale immatérielle et reste, de ce fait, inaccessible aux extrémistes. Dès lors, il convient d'explorer plus attentivement cette dimension mémorielle qui, lorsqu'envisagée du point de vue de l'espace, élargit considérablement les possibilités de créer du lien. Si, pour Alioune de *Terre ceinte*, la survie du lien social et de la mémoire passe aussi intimement par le maintien d'un lien dans l'espace, qu'est-ce que cela nous dit du rapport au territoire dans un projet de gouvernance écologique et poétique qui serait véritablement re-créateur de lien ? Et par contraste, qu'est-ce qu'un rapport problématique au territoire pourrait entraîner comme conséquences en termes de rupture du lien social ?

# Chapitre 3. Expériences spatiales de la déliaison

## L'en-deçà du lien social : quand le territoire trouble et délie.

Les deux chapitres précédents ont permis d'explorer les manifestations de la déliaison à l'aune de deux questionnements centraux. Dans le premier, celui du rapport à l'Histoire : il s'est révélé aliénant et oppressant lorsqu'il n'est pas conçu de manière ajustée comme retour critique sur le passé. Dans le deuxième, celui de l'imposition de liens faussement libérateurs : nous avons vu que des discours et attitudes prêchant une certaine interprétation de la libération pouvaient en réalité s'avérer aliénants. Or, ce caractère presque mensonger du lien, qui se donne l'apparence de favoriser la reliance alors qu'il ne fait que l'entraver ou la compromettre en réalité, n'est pas réservé à l'extrémisme ni à la radicalisation idéologique. Il s'articule également à un certain rapport à l'espace et au territoire. En tant que lieu de vie limité, défini par des modes d'appropriation<sup>386</sup> culturelle et politique, propice aux interactions entre espèces humaines et non-humaines, le territoire assure une fonction de reliance. C'est autour de lui que les individus peuvent se rassembler en communautés de vie, d'expérience et de culture. En ce sens, il constitue un « en-deçà », une base nécessaire sur laquelle se bâtit la cohésion d'un groupe humain. Le territoire semble donc, de par ses qualités d'appropriabilité par ses habitants et de mise en cohérence d'un système de représentations<sup>387</sup>, incarner la matérialisation environnementale d'une certaine forme de cohésion sociale.

Or il n'en va pas toujours ainsi. De la même manière que certains discours politiques séduisent par leurs promesses de cohésion, mais entravent en réalité l'émancipation individuelle et collective, de la même manière, le territoire peut donner l'illusion d'assurer cette fonction de reliance tout en effectuant précisément l'inverse. L'objet de ce chapitre sera d'étudier certaines manifestations environnementales au cours desquelles le territoire est responsable de formes particulières de déliaison, qu'il s'agisse des manières de l'habiter, des conséquences induites par le fait d'en changer, ou des transformations subies par le territoire en conséquences de pressions externes — en particulier lorsqu'elles sont dues au changement climatique. En prendre conscience permettra d'établir, *a contrario* et dans la suite de cette thèse, les modalités d'une gouvernance écologique qui puissent mettre en œuvre une réelle reliance multidimensionnelle.

---

<sup>386</sup> Ainsi que le définit la géographe Maryvonne Le Berre, citée dans Paquot, Thierry. 2011. « Qu'est-ce qu'un « territoire » ? » *Vie sociale* N° 2(2):23-32.

<sup>387</sup> Selon Claude Raffestin, cité dans Elissalde, Bernard. 2017. « Territoire ». *Hypergéogéographie*. Consulté 26 août 2020 (<http://www.hypergeo.eu/spip.php?article704>).

Ce chapitre abordera donc diverses expériences de la déliaison, sur le plan de la relation à l'espace et à l'environnement. Une première partie abordera des enjeux contemporains liés à l'extension urbaine ; à ce phénomène démographique et économique, qui explose depuis quelques années en Afrique subsaharienne, est effectivement accordée une place grandissante dans les œuvres de fiction récentes. Nous verrons cependant que cet espace construit par l'activité humaine n'est pas forcément synonyme de lien et peut au contraire initier, voire aggraver, des formes de déliaison sociale et environnementale.

La deuxième partie abordera les déplacements opérés d'un espace à un autre et la manière dont ces dynamiques migratoires, internes et externes au continent africain, déstructurent les réseaux d'échanges et de transports hérités des indépendances. Seront ensuite analysées les différentes formes prises par ces expériences de déliaison sociale et spatiale dans la traversée des frontières, quelles qu'elles soient.

La troisième partie nous fera faire ensuite un pas de côté pour aborder les espaces expérientiels de la déliaison. Nous verrons comment, au niveau poétique à proprement parler, les auteurs utilisent des images empruntées à l'expérience environnementale et spatiale pour décrire les sensations plus intimes de la déliaison. Ces images constituent des « lieux psychiques de la déliaison » qui sont autant d'indices et de traces fécondes stylistiquement et politiquement d'une poétique écologique et de la recherche d'une gouvernance ajustée aux enjeux contemporains.

## **1. LES NOUVEAUX ENJEUX DU DÉVELOPPEMENT URBAIN : DES VILLES « RURBAINES »**

Si l'étude des villes et des dynamiques urbaines en Afrique subsaharienne a longtemps souffert d'un désintérêt majeur de la part des géographes français, jusqu'aux années 1970, c'était en raison d'un postulat épistémologique aujourd'hui remis en cause. En effet, la survalorisation d'une Afrique « traditionnelle », par conséquent rurale, au détriment d'une Afrique moderne et urbanisée, a conduit sociologues et géographes à mener leurs analyses à travers un « paradigme rural dominant<sup>388</sup> ». Les villes étaient considérées à partir d'un vocabulaire emprunté à celui des villages, enracinant la vision d'une Afrique figée dans un paysage uniquement rural. Depuis les années 1970, les études se sont toutefois diversifiées pour couvrir de nombreux sujets auparavant négligés, de l'urbanisme à l'étude des classes sociales urbaines. L'imaginaire exotique cède la place à la volonté de « montrer une Afrique dynamique, ouverte sur le monde et sur ses changements et créatrice<sup>389</sup> ». Le foisonnement d'une vie culturelle qui s'exerce essentiellement dans les villes est de plus en plus diffusé dans le public francophone, pour donner à voir la diversité des pratiques artistiques et des courants qui y émergent. Les

---

<sup>388</sup> Fournet-Guérin, Catherine. 2011. « Les villes d'Afrique subsaharienne dans le champ de la géographie française et de la production documentaire : une géographie de villes « fantômes » ? » *L'Information géographique* Vol. 75(2):52.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 61.

photographes, comme Malick Sidibé à Bamako, sont les témoins de « l'émergence d'une classe moyenne urbanisée<sup>390</sup> », offrant au monde des scènes de vie africaine qui tranchent sur la vie rurale qu'on associe majoritairement à certains pays comme le Mali. Les études sur les arts au pluriel qui témoignent de la diversité des pratiques culturelles se multiplient<sup>391</sup>, tandis que des numéros spéciaux de la revue *Africultures* évoquent tour à tour la photographie<sup>392</sup>, la bande dessinée<sup>393</sup>, le théâtre au féminin<sup>394</sup>, etc.

Cependant, cette diversification omet certains secteurs essentiels de l'économie africaine. En se concentrant majoritairement sur la représentation des activités informelles (scènes de marché, transports, etc.), les études françaises en géographie manquent les « classes moyennes et supérieures, qui pourtant construisent les discours sur les villes, polarisent les échanges avec l'extérieur et constituent le moteur du changement social dans les villes d'Afrique<sup>395</sup> ». C'est pourtant autour de ces enjeux que les phénomènes démographiques et urbains sont les plus riches en bouleversements aujourd'hui.

Qu'en est-il, par contraste, en littérature ? L'Afrique s'urbanise à grands pas. Plus de 50 % de sa population devrait vivre en ville dès 2037, tandis qu'elle constituera un quart de la population mondiale en 2050<sup>396</sup>. Cette croissance ne se réalisera pas uniquement dans les villes les plus grandes mais, aussi, dans le monde encore rural : l'urbanisation touchera essentiellement les villes moyennes et les gros bourgs, ce qui permet de qualifier l'Afrique de demain de « rurbaïne<sup>397</sup> ». La rapidité de la croissance démographique, essentiellement due à la fécondité plutôt qu'à l'exode rural ou aux migrations inter- et intra-étatiques, soulève ainsi de nombreux défis à l'ampleur inédite jusqu'à présent. Par conséquent, notre étude s'intéressera à la représentation littéraire du fait urbain tel qu'il se caractérise aujourd'hui, à la différence d'un *topos* littéraire qui, pour redoubler l'opposition entre tradition et modernité, a consisté à idéaliser le monde rural au détriment d'un monde urbain<sup>398</sup> considéré comme source de tous les maux<sup>399</sup>. Cette opposition multidimensionnelle renforce le « retard » attribué au continent africain et, dans le même temps, fournit matière aux écrivains pour se positionner dans le champ littéraire : en

---

<sup>390</sup> Werner, Jean-François. 2002. « Photographie et dynamiques identitaires dans les sociétés africaines contemporaines ». *Autrepart* n° 24(4):21-43.

<sup>391</sup> Par exemple dans le numéro d'*Africultures*, 2005. Où va la création artistique en Afrique francophone ? *Africultures* 2005/4 (n° 65).

<sup>392</sup> *Africultures*. 2012. Perspectives africaines en photographie *Africultures* 2012/2 (n° 88).

<sup>393</sup> *Africultures*. 2011. Comment peut-on faire de la BD en Afrique ? *Africultures* 2011/2 (n° 84).

<sup>394</sup> *Africultures*. 2015. Théâtres d'Afrique au féminin *Africultures* 2015/3 (n° 103-104).

<sup>395</sup> Fournet-Guérin, *op.cit.*, p. 62.

<sup>396</sup> UN/DESA (Nations unies, Department of Economic and Social Affairs). 2017. *World Population Prospects. The 2017 Revision*. Nations unies : New York.

<sup>397</sup> Salenson, Irène. 2020. « L'Afrique de demain sera rurbaïne ». p. 57-76 in *L'économie africaine 2020, Repères*. Paris, p. 58.

<sup>398</sup> La liste des œuvres littéraires dont l'intrigue est bâtie totalement ou en partie sur cette opposition serait trop longue ici, mais citons *Ville cruelle* de Mongo Béti, *La pièce d'or* de Ken Bugul...

<sup>399</sup> Konaté, Doulaye. 2008. « Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse des réalités africaines ». P. 95-109 in *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, édité par A. B. Konaté. Paris: La Découverte.

effet, ce « supposé "retard" fait partie de la modernité de ce continent, il est consubstantiel à son type de modernité, c'est sur le fond de ce "retard" que les écrivains vont souvent travailler<sup>400</sup> ».

Notre approche sera différente de ce *topos* littéraire, en ce que nous nous concentrerons résolument sur les villes, qu'elles soient gros bourgs, métropoles et mégapoles. Elles constituent des lieux centraux dans les mutations démographiques et économiques africaines contemporaines et manquent encore d'analyses dans le champ littéraire. Pour aborder une gamme plus vaste de situations socio-démographiques, notre corpus s'étendra au contexte nord-africain, pour inclure Casablanca (dans *La Belle de Casa*, de Jean Bofane) et Tunis (vue par Azza Filali dans les *Intranquilles*, déjà cité dans le deuxième chapitre). Nous commencerons par dresser le portrait de villes et de mégapoles dont l'expansion territoriale et démographique a été trop rapide pour qu'elle soit accompagnée d'une amélioration des infrastructures donnant accès aux services de base. Par conséquent, le risque est grand de voir un lien social se fragiliser, puisqu'il ne peut plus s'appuyer sur des ressources durables pour se maintenir. Cela entraîne une défiguration du tissu urbain : des inégalités profondes entre classes sociales, comme nous le verrons dans un deuxième temps, ainsi qu'un renforcement des secteurs informels en parallèle de l'économie officielle, troisième temps de notre parcours urbain.

### **a) Démographie et urbanisation galopantes : un lien social déstructuré**

Si l'on reprend les Objectifs du Développement Durable (ODD) proposés par l'ONU en septembre 2015 comme feuille de route pour l'atteinte en 2030 de conditions de vie durables pour les sociétés des Nordes aussi bien que des Suds, on constate que la situation urbaine entre de plain-pied dans l'agenda du développement international. L'ODD 11 est ainsi consacré aux « villes et communautés durables<sup>401</sup> » ; la fonction transversale qui caractérise les ODD ne concerne donc pas ici un secteur ni un thème, mais un type particulier de territoire qui demeure, « au plan statistique, le moteur du développement par excellence<sup>402</sup> ». Cependant, si les défis soulevés par une croissance hors de contrôle mettent en danger cette capacité de développement, ils font des villes des lieux idéaux d'expérimentation et d'innovation pour « mettre en pratique des idées orientées vers le futur, utilisées pour forger les actions du présent<sup>403</sup> ». Les villes, laboratoires du développement de demain<sup>404</sup> ? Pour comprendre comment la littérature pourrait jouer un rôle dans cette prise de conscience et l'élaboration de solutions de la part d'une

---

<sup>400</sup> Garnier, Xavier. 2009. « Modernités littéraires en Afrique : injonction ou évidence ? » *Itinéraires. Littérature, textes, cultures* (2009-3):89-101.

<sup>401</sup> United Nations. s.d. « Objectif 11 : Faire en sorte que les villes et les établissements humains soient ouverts à tous, sûrs, résilients et durables ». *Développement durable*. Consulté le 7 avril 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/cities/>).

<sup>402</sup> Dans le chapitre de Catherine Paquette consacré aux villes durables: Caron, Patrick, et Jean-Marc Châtaigner. 2017. *Un défi pour la planète: les objectifs de développement durable en débat*. Marseille: IRD Éditions, p. 150.

<sup>403</sup> Swilling, Mark. 2020. *The Age of Sustainability. Just Transitions in a Complex World*. London, New York: Routledge, p. 141. Traduction personnelle depuis l'anglais.

<sup>404</sup> Simone, Abdou Maliqalim, et Edgar Pieterse. 2017. *New Urban Worlds: Inhabiting Dissonant Times*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.

multitude d'acteurs (des entrepreneurs aux multinationales en passant par les politiques publiques), commençons par étudier la représentation de la « fonction sociale du sol<sup>405</sup> » dans le roman de l'Angolais Ondjaki, *Les Transparents*<sup>406</sup>.

L'intrigue se déroule exclusivement à Luanda. La mégapole angolaise fait partie des villes qui devraient dépasser les dix millions d'habitants en 2050<sup>407</sup>. Capitale d'un pays ravagé par une guerre civile intense, immédiatement consécutive à la guerre d'indépendance menée contre le Portugal de 1961 à 1975, Luanda porte les cicatrices d'un conflit aux origines idéologiques extérieures à l'Angola, puisque jusqu'aux années 1990 et l'écroulement de l'empire soviétique, le pays est un des « théâtres du conflit Est-Ouest en Afrique australe<sup>408</sup> ». L'affrontement des trois grands mouvements indépendantistes, le Mouvement Populaire de Libération de l'Angola (MPLA), l'Union Nationale pour l'Indépendance Totale de l'Angola (UNITA) et le Front National de Libération de l'Angola (FNLA), possède des causes aussi bien ethniques que sociales et politiques. Le fait que le MPLA soit composé d'une élite urbaine et éduquée, proche d'un « nationalisme progressiste et marxiste<sup>409</sup> » et accusée d'être une « caste au pouvoir<sup>410</sup> » s'accaparant les biens publics au détriment de la frange plus fragile des militants indépendantistes, lui aliène une partie de la population, qui soutient l'UNITA plus démocratique. À cela s'ajoute une rivalité ethnique, le MPLA étant composé de métisses, tandis que l'UNITA revendique une origine noire africaine supposément garante de son authenticité culturelle.

Le roman d'Ondjaki nous plonge dans ces déchirements à chacune de ses pages. Les phrases s'enchaînent selon un rythme torturé. Si la ponctuation est grammaticalement correcte au sein des paragraphes, en revanche aucun point final ne vient séparer la dernière phrase d'un paragraphe de la suivante. Il n'y a pas non plus de majuscule, sauf pour les noms propres, ce qui brise les conventions tant en matière de grammaticalité de l'expression que de symbolique : même en début de phrase, le premier mot n'a pas de raison de se distinguer davantage que les autres, pourrait-on dire. L'ensemble perturbe ainsi les attentes des lecteurs, leur faisant expérimenter un style d'écriture torturé mais particulièrement fluide et continu, puisque rarement stoppé par les points. La vie s'écoule d'un paragraphe à l'autre sans cet espace de pause privilégiée que représentent les points, et l'on est happé dans un rythme soutenu d'un bout à l'autre du roman. Dans la mesure où l'intrigue se déroule dans une capitale ayant connu les affres de la guerre civile, on peut émettre l'hypothèse que cette absence de point souligne l'impossibilité pour les habitants de véritablement se mettre en pause, eux aussi, pour guérir de leurs blessures ; la précarité et les difficultés quotidiennes continuent à transformer la vie banale en opérations de survie renouvelées.

---

<sup>405</sup> Salenson, 2020. *Op. cit.*, p. 67.

<sup>406</sup> Ondjaki. 2015. *Les Transparents*. Paris: Éditions Métailié.

<sup>407</sup> Salenson, 2020. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>408</sup> Koné, Amadou. 2018. « La persistance du conflit angolais entre 1991 et 2002 ». *Monde(s)* 13(1):177.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>410</sup> Marchal, Roland et Messiant, Christine. 1997. *Les chemins de la guerre et de la paix*. Editions Karthala, p. 172

Plus précisément dans l'intrigue, les déchirements dus à la guerre civile se reflètent dans le lieu autour duquel gravitent tous les personnages : un vieil immeuble, haut de sept étages, dramatiquement délabré. De ce bâtiment qui « respirait comme un être vivant »,

il fallait connaître ses secrets, les particularités utiles ou désagréables de ses courants d'air, le fonctionnement de ses vieilles canalisations, les marches d'escaliers et les portes qui ne donnaient sur rien. de nombreux malfaiteurs avaient expérimenté dans leur chair les effets de ce maudit labyrinthe avec ses passages secrets qui avaient leur propre autonomie, et tous ses habitants avaient à cœur de respecter chaque recoin, chaque mur et chaque dessous d'escalier<sup>411</sup>

La description de l'immeuble personnifié donne ainsi à voir un ensemble architectural composite, mystérieux et truffé de pièges, que seuls les habitués des lieux connaissent suffisamment bien pour les éviter. Au rez-de-chaussée, un trou laisse apparentes des canalisations, permettant à l'eau de s'écouler à l'air libre et d'être éventuellement récupérée par les habitants. Tout l'intérêt du bâtiment réside dans sa capacité à « accueillir ceux qu'il avait décidé d'accueillir<sup>412</sup> », comme s'il avait « sa propre volonté<sup>413</sup> ». Ce qui est « peut-être un monde » regroupe ainsi une telle diversité de familles et d'individus qu'il représente comme un petit écosystème en soi qui, par métonymie, donne à voir une tranche de la vie angolaise et de son Histoire récente.

L'immeuble abrite en effet quantité de souvenirs, d'anecdotes et de secrets, qui accentuent le mal-être des personnages et contribuent à renforcer la déliaison vis-à-vis de leur passé. A l'image d'un pays dévasté par la guerre, les habitants de l'immeuble sont les dépositaires d'une mémoire collective qui s'incarne chaque fois différemment. Ainsi GrandMèreKunjikise (*sic*), habitée par le refrain d'une chanson qu'elle fredonnait durant la guerre. Ainsi Odonato, dont la nostalgie, la *saudade*, concerne la disparition d'une Luanda passée, dont il ne parvient plus à retrouver les traits à l'époque présente. Dans une longue énumération rythmée par les souvenirs des habitudes et des activités de jadis, Odonato se remémore la ville qui était alors un « presque désert urbain où la nourriture manquait<sup>414</sup> » mais où « les conversations étaient bénies par la brise du petit matin », où la débrouille, la solidarité et l'épuisement joyeux dans des fêtes durant jusqu'au bout de la nuit donnent au vieil homme l'impression d'une vie somme toute heureuse. L'arrivée de la technologie et de ses outils, comme « les cédés » ou les « ème-pé-trois », n'a pas apporté davantage de bonheur que les vieux tourne-disques qui faisaient danser les souterrains de Luanda. Toutefois, ce qui fait le plus souffrir Odonato est la conscience de la place grandissante prise par l'argent dans les relations humaines. Tout est marchandisé, au point que le seul fait de demander un verre d'eau aujourd'hui à son voisin fait l'objet de soupçons. Cela le conduit à considérer la ville comme un désert, malgré la densification urbaine :

---

<sup>411</sup> Ondjaki. 2015. *Les Transparents*. Paris: Éditions Métailié, p. 16-17.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 152 pour cette citation et les suivantes.



il voulut imaginer que la ville était un désert ouvert et, bien qu'il fût entouré de bruits et de tant d'immeubles, l'idée lui parut avoir un sens, un sens très clair

qu'est-ce que, après tout, un endroit rempli d'êtres humains si peu concernés les uns par les autres ? qu'est-ce qu'un endroit plein de voitures conduites par des gens seuls cherchant à bousculer le temps et à maltraiter les autres pour arriver plus vite chez eux et n'y retrouver que leur propre solitude ? qu'est-ce qu'un endroit plein d'effervescence et de festivités et d'enterrements regorgeant de nourriture, si on ne peut plus frapper à la porte de quelqu'un pour demander un verre d'eau ou la permission de se reposer un instant sous l'ombre fraîche d'un figuier ?<sup>415</sup>

Ce qu'il met ici en lumière, c'est la déliaison généralisée qui règne entre les habitants : indifférence, individualisme et égoïsme dominant, laissant les gens dans une « solitude » intime. Le regret de la fraternité de jadis, éprouvée durant les luttes pour l'indépendance, se teinte alors du marxisme revendiqué par Odonato ; il est fier de se déclarer « un élément de ce peuple ! le peuple angolais<sup>416</sup>... », à la valeur de laquelle il accorde une grande importance. Or l'union de ce peuple, de ces gens soudés ensemble, solidaires et généreux, a disparu avec la transformation de la ville, qui replie les habitants sur eux-mêmes et les oppose les uns aux autres.

Cette *saudade* s'exprime aussi dans le présent ; elle est renforcée par la conscience de l'immense pauvreté du pays et par sa propre impuissance face à la tragédie d'une misère grandissante. C'est chez ce personnage que le dilemme entre la conscience de la tragédie et son caractère inacceptable est le plus fort, au point de l'incarner dans sa chair. Odonato commence par refuser de manger : ce « jeûne social<sup>417</sup> » est, selon lui, l'expression de son « mal-être national<sup>418</sup> ». Car, en ne mangeant pas, Odonato permet à ses enfants d'augmenter leurs propres portions de nourriture<sup>419</sup>. Son jeûne a donc des origines sacrificielles à l'égard de sa propre famille. Par ailleurs, alors que sa femme Xilisbaba l'invite à aller de l'avant et à garder espoir, Odonato demeure dans le regret aigu d'un passé douloureux, dans la conscience intime de ce qui est laid dans la société et dans l'immeuble, car « il est temps que nous regardions en face ce qui ne va pas<sup>420</sup> ». Odonato oppose à la charité la fierté de travailler et de gagner sa vie : « j'en avais assez de manger grâce à une main amie. je voulais manger grâce à la main de mon gouvernement, mais pas comme mangent ceux qui nous gouvernent, je voulais manger grâce au fruit de mon travail, de ma profession<sup>421</sup> ». Toutes choses qui lui sont interdites, en raison de la faible activité économique du pays.

La transparence d'Odonato, qui donne son titre au roman, renvoie alors au phénomène social d'invisibilisation des catégories les plus pauvres. Ce dénuement les rend invisibles aux yeux du gouvernement et des instances de pouvoir. Comme l'explique Odonato à Xilisbaba, « la

---

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 236.

vérité est bien plus triste, Baba ; nous ne sommes pas transparents parce que nous ne mangeons pas... nous sommes transparents parce que nous sommes pauvres<sup>422</sup> ». Le roman d'Ondjaki est donc celui de tous les membres de cette classe sociale abandonnée, désœuvrée et conduite à s'abandonner à de petits trafics, plus ou moins sérieux, pour survivre ; le fils d'Odonato, Ciente, se trouve ainsi mêlé à des réseaux de drogue et de cambriolage qui finissent par causer sa mort et accentuer brutalement la transparence de son père.

Un dernier exemple donnant à voir le délitement de la cohésion au sein de la ville concerne le rapport des humains avec l'environnement urbain et la manière dont ce dernier devient un obstacle à leur propre développement. L'un des personnages centraux est un Facteur qui, depuis des années, réclame aux services publics le droit d'obtenir une motocyclette pour effectuer ses tournées de courrier plus facilement. Il envoie des dizaines de lettres à toutes les autorités concernées mais ne reçoit pas de réponse avant la fin du roman. Or symboliquement, ce courrier de réponse finit enfin par lui parvenir alors qu'il est confronté à un autre problème : en voulant rentrer chez lui, il découvre un jour que l'entrée de sa maison lui est rendue inaccessible à cause d'une montagne de déchets s'entassant devant sa porte, des « détritiques accumulés depuis des années ». Le Facteur s'assied alors pour contempler le spectacle :

il respira profondément, décryptant les odeurs diverses, il se laissa envahir par une étrange tristesse, une douleur qui était en même temps une profonde *saudade* de sa maison et la peur de ne plus jamais réussir à y arriver, il pourrait faire le tour de l'immense tas, mais ce serait un très grand tour, ce n'était pas tant l'impossibilité de retrouver son foyer qui le bouleversait, c'était plutôt l'offense que la ville et les ordures proféraient contre sa personne, l'empêchant d'emprunter le chemin habituel, la même voie terrestre, sale et bizarre, mais un sentier qui était un peu le sien, et alors triste, muet à l'intérieur, il s'assit sur un tronc *cambuta*, posa son sac à ses pieds et se mit à lire la seule lettre officielle, qui lui était adressée<sup>423</sup>

L'impuissance du Facteur à regagner son logis se double donc d'une grande nostalgie à l'idée d'en être privé, elle-même accentuée par l'impression que c'est la ville qui se ligue contre lui et lui porte personnellement « offense ». Loin d'être un cadre de vie épanouissant, favorisant des « communautés durables » comme le prescrit l'ODD 11, la ville fait ici figure d'ennemie. Les infrastructures et, surtout, les services publics qui devraient garantir à chacun des conditions d'existence dignes et saines, brillent ici par leur absence, voire par leur agressivité : c'est parce qu'il n'y a pas d'organisation dédiée à l'évacuation des déchets que le Facteur est ainsi privé d'accès à son propre domicile. Or il n'est pas anodin que ce soit précisément au moment où le Facteur ressent le plus fortement cette agression, qu'il reçoit enfin la lettre lui annonçant le refus des autorités de lui accorder cette motocyclette. Les services publics sont ainsi vus à travers le filtre de leur incurie et de leur mépris envers les individus qui travaillent et donnent de leur corps pour effectuer une mission d'intérêt général pour l'ensemble de la ville. Ce tas d'ordures signifie alors bien plus que le seul amoncellement de détritiques :

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 328.

il laissa tomber la lettre, dans la boue où trempaient ses pieds, et, le menton appuyé sur ses deux mains, se mit à observer le tas d'ordures comme il ne l'avait jamais regardé, lentement, promenant son regard sur l'entassement de déchets, ses contours incroyables et son expansion en hauteur et en largeur, la diversité de ses couleurs, l'équilibre dégoûtant de ses odeurs, qui évoquait un dinosaure endormi, ou un géant aux jambes croisées, ou une fleur tordue, ou un arbre tombé, des figures plus ou moins humaines, ou des êtres à peu près vivants, dans ce qui était une stupéfiante accumulation de ce que les gens jettent soit parce qu'ils n'en veulent plus, soit simplement parce que cela sent mauvais

cet amoncellement de choses inutiles et pourries empêchait le Facteur d'arriver chez lui

et bercé par les rythmes plus paisibles de sa respiration transpirante, l'homme décida de rester là, en somnolant, dans l'attente d'une intervention de ce qu'on nomme le temps<sup>424</sup>.

Tous ces déchets, ces choses abandonnées par les gens, représentent comme la manifestation matérielle du dégoût qui cible des habitants eux-mêmes considérés comme le rebut de la société. La « diversité de ses couleurs », les multiples « figures plus ou moins humaines » et les images que peuvent évoquer ces ordures renvoient, métaphoriquement, à la diversité sociale et culturelle des habitants de Luanda, en particulier de l'Immeuble. Cette scène consiste ainsi en la confrontation des exclus de la société, des marginaux, des laissés-pour-compte du développement et de l'urbanisation anarchique de la ville, avec la preuve matérielle et concrète des dysfonctionnements des services urbains qui contribuent à faire de Luanda une cité dangereuse et inhospitalière même pour ceux qui y résident et travaillent depuis des années. Le Facteur, à l'instar de ces « choses inutiles et pourries », est négligé dans son activité professionnelle ; qu'on lui refuse le droit d'entrer dans sa maison peut alors être interprété comme révélant le déni profond qui lui est infligé par la société tout entière, remettant en cause son droit le plus élémentaire à l'existence et au logement. Face à cette désillusion, il n'y a donc plus d'autre espoir que la résignation : la dernière phrase prend acte de l'abandon du personnage dans sa lutte pour une cause qu'il estimait juste et qui le faisait se battre, à savoir l'obtention d'une motocyclette, et consacre la faillite de l'action collective. En outre, la présence remarquable du fait de sa rareté d'un point final signifie stylistiquement cette pause du Facteur, tombé *en arrêt* devant l'indécence de la réponse épistolaire et l'accumulation des détritiques devant sa maison. Goutte d'eau qui fait déborder un vase déjà bien rempli d'injustices multiples, cet abandon soudain d'un personnage caractérisé au long du roman par sa ténacité marque ainsi, d'une certaine manière, à travers la fin du sous-épisode que représente l'histoire du Facteur au sein de l'intrigue générale, la fin de l'espoir.

## **b) Défigurations : des inégalités profondes**

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 329-330.

L'exemple des *Transparents* d'Ondjaki nous a fait entrer d'emblée dans un monde urbain où le lien social est remis en cause à différents niveaux, en particulier à cause de la diversité des classes sociales qui s'y côtoient, sans solidarité. Réparties en zones géographiques étanches, elles font de la ville un patchwork surprenant, assemblage de populations hétérogènes. Ce cloisonnement des mondes peut être le moteur de l'intrigue lorsque, pour une raison accidentelle, un des personnages d'une certaine classe sociale rencontre le chemin d'un autre, dont l'origine lui est opposée. C'est ce qui se passe dans le roman de la Nigériane Chibundu Onuzo, *La Fille du roi araignée*. Son allure de roman policier et la prééminence de l'intrigue amoureuse pourraient rendre surprenant le fait d'inclure ce texte dans notre corpus, mais la place qu'il accorde à la représentation de la capitale nigériane et le faisceau symbolique qui l'accompagne rendent cette mise en perspective intéressante pour ses contrastes.

À Lagos, un jeune homme vend des glaces aux automobilistes le long des artères principales de la ville et se débat pour nourrir sa mère et sa jeune sœur à l'aide du maigre produit de ses ventes. Il rencontre un jour Abike Johnson, fille d'un homme d'affaires dont la fortune est immense quoique d'origine douteuse. Les deux jeunes gens s'éprennent l'un de l'autre, au fil de leurs rendez-vous, et s'invitent mutuellement dans chacun de leur monde. Des zones résidentielles cossues aux habitats informels, le portrait de deux Lagos se dessine ainsi en creux au fil du roman. Par exemple, le colporteur invite Abike à se promener au marché de Tejuosho, moderne plateforme de vente dans lequel le héros aimerait acheter un stand lorsqu'il sera riche ; il trouve alors « incroyable<sup>425</sup> » que son amie n'y ait encore jamais mis les pieds, alors que c'est l'un des lieux les plus célèbres de la ville. À Surulere, autre quartier bouillonnant de la capitale, Abike se comporte en étrangère venue « d'ailleurs ». Elle ne connaissait pas ces quartiers, ce qui pousse le colporteur à lui demander si elle est « certaine de vivre à Lagos<sup>426</sup> ».

À l'inverse, lorsqu'elle l'invite chez elle, il ne peut qu'être décontenancé par l'étalage des richesses qui y sont conservées et par l'ampleur du domaine particulier dans laquelle elle réside : piscine, serre, arbres gigantesques dans un jardin régulièrement arrosé et savamment entretenu, sans parler de la demeure elle-même. L'intérêt principal de la description de ce palace de plus de trente pièces réside précisément dans la stratification sociale qui y a été sciemment organisée ; les habitants sont répartis par aile, en fonction de leur statut social, et ne peuvent donc pas se croiser les uns les autres. Les frères d'Abike vivent ainsi dans des pièces séparées et ne voient presque jamais leurs sœurs. L'accès au bureau du magnat est réservé à une élite, Abike elle-même ne s'y rendant qu'une fois par semaine, le mercredi soir, pour accéder à son père en privé. Les domestiques, enfin, sont relégués dans un sous-sol aux couloirs mal éclairés ; « les femmes à gauche, les hommes à droite<sup>427</sup> », selon une configuration où « chaque chambre, impeccable, était la copie conforme de la précédente, et chaque occupant portait le même uniforme ». L'organisation spatiale de la demeure reproduit donc la hiérarchie sociale et le prisme de

---

<sup>425</sup> Onuzo, Chibundu. 2014. *La Fille du roi araignée*. Paris: les Escales, p. 106.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 113 pour cette citation et la suivante.

domination économique d'une élite qui l'accompagne. Le peuple des domestiques est relégué dans l'obscurité et les souterrains, loin des regards des maîtres, et se retrouve dépossédé de son identité, chacun portant un uniforme qui le rend identique aux autres et réduit son individualité à sa seule fonction sociale de serviteur. De plus, la séparation entre hommes et femmes implique un célibat forcé qui entretient le contrôle des maîtres sur la fonction reproductive des domestiques, impliquant ainsi une logique de « biopouvoir<sup>428</sup> » qui montre que la logique politique de domination s'exerce sur les corps avant tout. Ce roman offre ainsi un tableau contrasté de deux Lagos qui, vivant l'une à côté de l'autre, ne se rencontrent qu'à travers le destin singulier du couple hétérogène formé par Abike et le colporteur. Les visites réciproques que ces deux jeunes personnes se rendent ne font que confirmer l'ambivalence et l'étrangeté d'une ville clivée par les inégalités.

Ce rapport de domination au sein d'une même ville peut aussi être la conséquence d'un héritage historique et des choix faits aux différentes étapes d'un développement économique qui renforce les inégalités au lieu de les abolir. Un autre roman nous permettra de saisir l'historicité inhérente au devenir de tout paysage urbain. Dans *Il nous faut de nouveaux noms*, NoViolet Bulawayo nous plonge dans la vie colorée et débordante d'énergie d'une bande d'enfants vivant dans un bidonville du Zimbabwe. La narratrice est une petite fille, Chérie, qui nous donne accès à son monde à travers son regard naïf, heureux et parfois décontenancé par une réalité qu'elle ne comprend pas. La ville dans laquelle se déroule la première partie de l'intrigue du roman n'est jamais citée, mais elle contient plusieurs quartiers aux fonctions et aux allures très spécifiques. Le bidonville où Chérie réside est ironiquement surnommé Paradise et se caractérise par la prégnance d'un habitat informel : baraques en tôle, accès à l'eau et jeu des enfants, etc. Nous y reviendrons plus en détail dans la sous-partie suivante. Notons dorénavant que Paradise s'oppose presque trait pour trait au quartier de Budapest, dans lequel ont vécu Chérie et sa famille auparavant. Là-bas, c'est le « vrai » qui caractérise tout le mobilier et l'urbanisme, comme le relate l'enfant :

Avant, on avait un chez nous et on était heureux. C'était une vraie maison en brique, avec une cuisine, un salon et deux chambres. Avec des vrais murs, des vraies fenêtres, des vrais planchers et des vrais portes et une vraie douche avec des vrais robinets avec de la vraie eau qui coulait et des vraies toilettes où on pouvait s'asseoir pour faire ce qu'on avait à faire. On avait des vrais canapés et des vrais lits et des vraies tables et une vraie télé et des vrais vêtements. Tout vrai<sup>429</sup>.

La longue énumération qui voit s'enchaîner une suite d'objets et de composantes de la maison à un rythme très rapide dresse, par opposition, le portrait d'un logement désormais insalubre et factice. Pourtant, la maison n'est « vraie » que parce qu'elle donne accès aux services essentiels, pas parce qu'elle serait significativement luxueuse. Cette liste d'objets permet ainsi de comprendre quels sont les biens véritablement essentiels pour la vie de Chérie : ce sont

---

<sup>428</sup> Foucault, Michel. 1976. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*. Tome I. Paris: Gallimard.

<sup>429</sup> Bulawayo, NoViolet. 2014. *Il nous faut de nouveaux noms*. Paris: Gallimard, p. 67.

justement ceux-là que son regard d'enfant saisit avec nostalgie, maintenant qu'elle en est privée et qu'elle ne peut que les regretter sans pouvoir espérer les obtenir de nouveau.

Le bidonville de Paradise incarne cet enfermement dans la misère. C'est peut-être ce qui justifie que des bulldozers soient un jour envoyés pour raser le quartier, soudainement et violemment. La narratrice, Chérie, raconte la scène avec toute la naïveté crue de son regard d'enfant :

Alors les camions qui transportent les policiers arrivent, ils ont leurs fusils et leurs matraques, et nous on se met à courir pour aller se cacher dans les maisons, mais ça ne sert à rien de se cacher parce que les bulldozers ils commencent à tout raser tout raser partout et nous on hurle on hurle on arrête plus. Les papas lèvent les bras en l'air comme les femmes et ils disent des paroles de colère et ils donnent des coups de pied dans les pierres. Les femmes, elles hurlent le nom des enfants pour savoir où on est et elles attrapent des affaires dans les maisons : des assiettes, des vêtements, une bible, à manger, tout ce qu'elles peuvent attraper, tout, elles l'attrapent<sup>430</sup>.

L'irruption des bulldozers et des policiers bouleverse tout, dans un épisode qui rappelle des scènes de guerre. Pourtant, le registre des émotions est relativement peu présent ; Chérie décrit ce qui se passe sans parler de ses propres sentiments, comme pour conférer une atmosphère d'irréalité à la scène. Les répétitions de « tout raser » et de « on hurle », l'utilisation d'un vocabulaire simple et récurrent, permettent cependant d'entendre la panique en cours dans la ville. L'apogée du drame survient lorsqu'une des femmes, Nomviyo, arrive à la hâte depuis un autre quartier de la ville et retrouve son bébé resté à la maison, enfoui sous les décombres. Rien ne semble pouvoir arrêter la tragédie d'un pays qui tue ses propres enfants, de manière inexplicable, puisque nulle justification n'est donnée quant à l'irruption des bulldozers. Certes, la focalisation interne sur Chérie interdit d'apporter des éléments de réponse qu'un enfant de dix ans ne pourrait connaître ; mais cela renforce d'autant plus le sentiment d'absurdité et de fatalité face à une misère qui semble indéracinable.

Pourtant, dans d'autres quartiers, la situation est bien différente. À Budapest, la narratrice relate une autre scène de destruction, qui constitue comme l'envers de celle que nous venons de voir. Il s'agit cette fois-ci d'une maison cossue, habitée par un couple de Blancs âgés ; ils sont interpellés par une troupe de manifestants Noirs réclamant « L'Afrique aux Africains<sup>431</sup> » et sont sommés de quitter leur domicile, désormais considéré comme propriété de la nation zimbabwéenne. Comme le dit un membre de la troupe, « c'est comme ça maintenant, tu sais. C'est les temps qui changent. Peut-être qu'un jour tu comprendras qu'il faut qu'on en passe par là<sup>432</sup> ». Cela solde ainsi la conscience d'une Histoire en plein bouleversement, où le processus de décolonisation s'achève dans la violence et la destruction. La maison des Blancs est saccagée,

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 119.

dévastée. Chérie et ses amis assistent à la scène et décident de rentrer dans cette demeure après le départ de la troupe :

À l'intérieur, l'air froid nous tombe dessus et on met nos mains sur nos bras nus, on a la chair de poule. On regarde autour de nous, surpris.

Pourquoi il fait froid comme ça ici alors que dehors il fait trop chaud? Sbhô dit à voix basse, mais personne lui répond, ce qui veut dire qu'on sait pas. Tout est en vrac autour de nous, tout est cassé. Des fauteuils, la télé, la grosse radio, les belles choses qu'on connaît pas. On reste là au milieu du désastre ; personne le dit mais on est déçus par ce gâchis qui a pas de sens, comme si c'étaient nos affaires à nous qu'ils avaient saccagée<sup>433</sup>.

Le contraste entre les deux mondes est saisissant : la climatisation, le mobilier, les objets de loisir dressent le portrait d'une maison qui s'oppose presque trait pour trait à celles dans lesquelles vivent les enfants du bidonville. Voilà les « vraies », les « belles choses » dont ils sont privés ; or l'absurde est de voir ces objets de désir être détruits par les manifestants en colère. Le saccage de cette belle demeure constitue ainsi le contre-point de celui qui a été subi à Paradise ; dans les deux cas, un comportement sauvage et inexplicable conduit à la destruction absurde et cruelle de biens qui racontaient l'histoire de toute une vie. Le roman montre ainsi qu'en touchant aussi bien les Blancs riches que les Noirs pauvres, le saccage fait de la ville un lieu qui n'est jamais sûr. Personne n'est à l'abri d'un déchaînement de violence. Paradoxalement, les inégalités entre des conditions de vie diamétralement opposées se trouvent ainsi résorbées dans ces agressions aveugles.

Un troisième quartier contribue à dessiner le patchwork d'une ville moderne en pleine ébullition. Il s'agit de Shanghai, lieu de « folie pure<sup>434</sup> » où se concentrent d'innombrables chantiers de construction d'infrastructures modernes. Les ouvriers qui y travaillent sont tous Chinois, ce qui donne ainsi son nom au quartier et reflète l'emprise grandissante de la Chine dans le secteur du bâtiment de certains pays d'Afrique subsaharienne au nom du projet grandiose de Nouvelles Routes de la Soie<sup>435</sup>. Les investissements dans des secteurs-clés de l'économie africaine font effectivement partie de la stratégie chinoise d'extension de ces nouvelles « routes de la soie » qui, progressivement, remplacent les circuits commerciaux hérités de la colonisation européenne. Le roman donne ainsi à lire un des traits les plus caractéristiques de l'évolution urbaine et économique du pays depuis une dizaine d'années. Cependant, ce quartier de Shanghai, loin de représenter une opportunité économique pour des classes populaires et privées d'accès aux services de base, sera réservé à une élite. Les futurs bâtiments seront en effet constitués de magasins de luxe, dans un immense centre commercial inaccessible aux plus démunis. Seul exemple de tout le roman où une entreprise de construction est décrite, il est cependant caractéristique qu'il ne s'agisse pas d'un projet d'amélioration de l'accès du plus

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>435</sup> Voir Hugon, Philippe. 2010. « Les nouveaux acteurs de la coopération en Afrique ». *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement* (1):99-118 et Rolland, Nadège. 2015. « La nouvelle Route de la soie. Les ambitions chinoises en Eurasie ». *Politique étrangère* Automne (3):135.

grand nombre à des conditions de vie plus favorables, mais bien d'un projet d'enrichissement et de développement qui s'adresse avant tout aux classes moyennes et aisées. Les inégalités et injustices qui sévissent dans le pays ne pourront donc être résolues dans cette entreprise. Le roman souligne ainsi que l'ambition de croissance de ces pays, lorsqu'elle s'exerce sans tenir compte des classes sociales les plus pauvres, ne peut être qualifiée de véritablement inclusive, à rebours de ce que recommande pourtant l'ONU dans l'ODD 8<sup>436</sup>.

C'est ce paradoxe d'une croissance qui laisse sur le côté ceux qui en auraient le plus besoin qui est souligné, de manière indirecte, par Chérie, lorsqu'elle décrit les chantiers sous l'angle de la force et de la terreur :

il y a des machines qui soulèvent des trucs dans leurs mâchoires terrifiantes, des machines qui fendent la terre en deux, des machines qui écrasent des rochers, des machines qui crachent des nuages de fumée, des machines qui repassent le sol<sup>437</sup>.

Que peut représenter, pour des enfants, un chantier dont le résultat ne changera rien à leur mode de vie puisqu'il sera toujours trop éloigné de leurs préoccupations immédiates ? Un monde d'acier et de machines, titans des temps modernes ; de nouveau, le contraste est fort entre cette activité de constructions grandiose, et le fond de destructions violentes, comme en témoigne le champ lexical du monstrueux dans ce court extrait, sur lequel elles se déroulent. Ce qui s'apparente à des grues, des bétonnières et des instruments de terrassement est vu comme des entités monstrueuses qui détruisent dans le même temps qu'elles bâtissent la ville moderne. Mais en construisant, elles ne font que renforcer les inégalités à l'œuvre dans une ville qui, selon les quartiers, offre à ses habitants le dénuement le plus extrême ou les richesses les moins égalitaires.

### **c) Dérégulations : le poids de l'informel**

Les romans abordés dans les paragraphes qui précèdent ont permis de mettre en lumière l'injustice inhérente à un certain paysage urbain de l'Afrique subsaharienne contemporaine. Loin d'avoir résolu le problème de l'accès aux services essentiels, l'urbanisation galopante a au contraire renforcé la visibilité des inégalités qui séparent ceux qui peuvent profiter d'une croissance rapide et se rapprocher de modes de vie occidentaux, jugés plus confortables, de ceux auxquels cette opportunité est irrémédiablement refusée. La proximité physique et géographique de ces deux mondes que tout oppose est plus forte en milieu urbain, enjeu central dans les romans étudiés. La question de l'écologie et d'un développement sain d'un point de vue social et environnemental n'est d'ailleurs même pas posée dans ces romans.

Quels sont pourtant ces services essentiels, ainsi que les droits attenants, qui permettraient de qualifier les conditions de vie des individus de décentes ? Avoir l'eau potable,

---

<sup>436</sup> Nations Unies. 2020. « Objectifs de Développement Durable ». *Développement durable*. Consulté 10 avril 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/>).

<sup>437</sup> *Il nous faut de nouveaux noms*, p. 48.



des sanitaires, des meubles et de quoi se vêtir au quotidien, sont autant de droits que l'ONU considère comme devant être accessibles à l'ensemble de la population sur terre et qui sont ainsi inclus dans la liste des Objectifs du Développement Durable<sup>438</sup>. L'accès à une eau propre et à un système d'assainissement efficace (ODD 6), à une bonne santé et au bien-être (ODD 3) et à des infrastructures de base dans le domaine des transports et de l'électricité (ODD 9) est ainsi inexistant dans le bidonville de Paradise, tel qu'il est décrit dans *Il nous faut de nouveaux noms*. Sans parler des autres droits fondamentaux, tels que le fait de pouvoir se nourrir en quantité et en qualité suffisantes (ODD 2), d'avoir accès à l'éducation (ODD 4), en bref d'avoir une vie au-dessus du seuil de « pauvreté » (ODD 1), défini en termes économiques et quantitatifs par le PNUD et la Banque mondiale à un revenu d'1,90\$ par jour et par personne<sup>439</sup>. Ce seuil est par ailleurs très discuté<sup>440</sup>, en particulier par l'anthropologue et spécialiste du développement Jason Hickel<sup>441</sup>, car il est considéré comme bien trop bas pour permettre un réel épanouissement individuel. Certains économistes plaident en faveur d'une réévaluation de ce taux à 7,40\$ par jour et par personne<sup>442</sup>, qui pourrait même être fixé à 10 ou même 15\$<sup>443</sup>.

Pourtant, à lire le roman de NoViolet Bulawayo, on comprend que la pauvreté est multidimensionnelle et ne peut se réduire à la seule question du revenu journalier ; elle dépend d'un ensemble de facteurs qui se mesurent quantitativement mais aussi et surtout qualitativement. L'accès aux ressources et aux services de base en fait partie. Plus largement, c'est la capacité même à pouvoir se projeter dans un futur où l'équité serait mieux respectée, où s'ouvrirait la perspective d'une amélioration des conditions de vie, qui définit la pauvreté ou non. Amartya Sen et Martha Nussbaum qualifient de « capacités » ces ressources matérielles et immatérielles (éducation, droits), qui rendent possible l'exercice des droits humains. C'est une chose d'accorder le droit de vote à une population ; si les individus ne peuvent l'exercer, en raison de contraintes variées, alors ce droit reste purement formel. Dans le cas du roman *Il nous faut de nouveaux noms*, les enfants ont beau rêver de s'évader et de vivre un jour dans une « vraie » maison, la misère profonde dans laquelle ils sont plongés les rend « incapables » d'accomplir ce rêve. En ce sens, l'horizon apparaît comme bouché, et les espoirs de changement se retrouvent brisés les uns après les autres. Cette incapacité à instaurer du dynamisme dans l'Histoire, un horizon d'évolution, est peut-être ce qui caractérise, fondamentalement, la pauvreté : une absence de capacités qui entrave l'acquisition des ressources les plus fondamentales pour vivre dignement.

---

<sup>438</sup> La liste est donnée sur United Nations, Sophie. s. d. « Objectifs de développement durable ». *Développement durable*. Consulté 10 avril 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/>).

<sup>439</sup> World Bank. 2018. *Poverty and Shared Prosperity 2018: Piecing Together the Poverty Puzzle*. Washington, DC: World Bank.

<sup>440</sup> Woodward, David. 2015. « Incrementum Ad Absurdum: Global Growth, Inequality and Poverty Eradication in a Carbon-Constrained World ». *World Social and Economic Review* 2015(No 4, 2015):43.

<sup>441</sup> Hickel, Jason. 2019. « Bill Gates Says Poverty Is Decreasing. He Couldn't Be More Wrong | Jason Hickel ». *The Guardian*, janvier 29.

<sup>442</sup> Hickel, 2019. *Ibid.* Voir aussi Hickel, Jason. 2017. *The Divide. A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions*. London: Penguin Random House.

<sup>443</sup> Samman, Edited Emma, Lant Pritchett, Stephan Klasen, Sabina Alkire, Amanda Lenhardt, et Emmanuel Letouzé. 2013. « Eradicating Global Poverty: A Noble Goal, but How Do We Measure It? » *Development Progress Working Paper* n.2.

Ce sont les quartiers construits de façon non réglementaire qui abritent les plus fortes proportions de populations pauvres et de travailleurs informels. Dans le monde du travail, on estime que les travailleurs sont majoritaires dans le secteur informel et constituent les deux tiers des emplois occupés<sup>444</sup> dans tout le continent africain, du Maghreb à l'Afrique subsaharienne, avec de fortes disparités d'un pays à l'autre<sup>445</sup> : de 50 % en Afrique du Sud, jusqu'à 88 % en RCI<sup>446</sup>. La prédominance est plus large dans le domaine agricole et le commerce de détail. Parce que le marché du travail formel est insuffisant pour absorber l'ensemble de la main d'œuvre disponible, de nombreux réseaux fondés sur le contact entre personnes et les recommandations réciproques se développent. Opérations de débrouille, petites combines et astuces<sup>447</sup> se multiplient pour assurer un revenu quotidien toujours incertain car chaque fois dépendant d'opportunités aléatoires. C'est ainsi ce qui domine dans le roman de Jean Bofane, *La Belle de Casa*. Dans la médina de Casablanca, le héros ne peut trouver de travail ; il monte ainsi son propre projet de séduction à distance, qui fait des sites de rencontre sur Internet un outil de travail essentiel et original.

C'est toutefois le secteur du foncier qui subit aujourd'hui les restructurations les plus profondes et lourdes de sens. Il pose en effet la question de la possibilité de s'appropriier des terres, dans une logique d'accaparement qui, jusqu'à l'arrivée des colons européens, représentait une aberration aux yeux de nombreuses cultures subsahariennes<sup>448</sup>. Il est caractéristique que l'informalité soit aujourd'hui caractérisée par l'absence à la fois d'autorisation officielle délivrée par l'Etat pour construire les bâtiments, et de titre de propriété pour les personnes qui les habitent. Ces critères qui mettent l'accent non pas sur l'absence d'État, mais sur les stratégies mises en place pour le contourner, dévoilent ainsi la distance qui sépare les conceptions juridiques occidentales de la propriété des réalités rencontrées sur le terrain dans ces pays. Dans le processus d'extension urbaine, de nombreux quartiers précaires et informels sont considérés comme des obstacles à la financiarisation des terrains. Il est en effet impossible d'acheter une terre si elle n'a pas de propriétaire ; la logique est donc d'imposer, de manière brutale, un titre de propriété à ce qui était traditionnellement laissé libre et vacant sur le domaine commun<sup>449</sup>. Les

---

<sup>444</sup> Salenson, Irène. 2020. « L'Afrique de demain sera rurale ». P. 57-76 in *L'économie africaine 2020, Repères*. Paris, p.68.

<sup>445</sup> Durand-Lasserve, Alain. 2014. « Partir de la réalité de la ville informelle. Propos recueillis par Sarah Moatti ». *Alternatives économiques* 334(4) [En ligne] Consulté le 26 août 2020. (<https://www.alternatives-economiques.fr/partir-de-realite-de-ville-informelle/00048493>)

<sup>446</sup> Medina, Leandro, Mr Andrew W. Jonelis, et Mehmet Cangul. 2017. *The Informal Economy in Sub-Saharan Africa: Size and Determinants*. International Monetary Fund.

<sup>447</sup> Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome donne à lire la vie quotidienne sur l'île sénégalaise de Niodor et toutes ces petites actions de débrouille qui renforcent, d'une certaine manière, le lien social sur l'île. Cela se voit notamment dans le chapitre d'ouverture et les combines imaginées par les uns et les autres pour assister à tout prix aux matchs de foot diffusés à la télévision. Plus généralement, l'ensemble de la vie sur l'île est rythmée par les travaux quotidiens qui, eux aussi, s'ancrent dans un contexte informel, comme le relate Madické.

<sup>448</sup> Bayart, Jean-François, Ibrahima Poudiougou, et Giovanni Zanoletti. 2019. *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest: des empires à la nation*. Paris, France: Karthala, Agence française de développement.

<sup>449</sup> Pour une étude des pluralités des régimes juridiques d'appropriation foncière, voir Le Roy, Étienne. 2011. *La terre de l'autre: une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*. Paris: LGDJ.

entrepreneurs immobiliers regardent donc avec gourmandise ces terrains qui leur permettraient d'accéder à de fortes plus-values<sup>450</sup>, s'ils étaient valorisés et construits. Dans le roman *La Belle de Casa*, ce phénomène d'achat compulsif de vieilles maisons est mis en valeur ; les investisseurs s'accaparent progressivement des pans entiers de quartiers traditionnels afin de les « rénover » pour les rendre plus accessibles et plus attrayants pour les touristes, et donc rentables. Cette nouvelle manne financière, cependant, de la même manière que le centre commercial du roman de NoViolet Bulawayo, ne peut s'élaborer qu'au détriment des populations les plus pauvres ; chassées de leurs maisons, ces dernières se réfugient dans les abords de la ville, désormais caractérisés par la surpopulation et l'insalubrité. Les grands travaux de l'Avenue Royale à Casablanca ont ainsi poussé 60 000 personnes, aux revenus faibles ou modestes, à déménager vers des quartiers plus éloignés du centre et moins chers<sup>451</sup>. Dans le roman de Jean Bofane, *La Belle de Casa*, cela se vérifie pour les projets de la riche Farida ; elle possède plusieurs immeubles, occupés par des migrants venus de toute l'Afrique subsaharienne qui paient de faibles loyers. Son ambition est de tout vendre à un riche investisseur. Malheureusement, les choses bougent très lentement du côté de l'État et ses projets sont contrariés :

L'idéal aurait été que le quartier fasse l'objet d'un plan d'urbanisme plus vaste mais, pour l'instant, rien ne bougeait du côté des pouvoirs publics. Dans ce marasme, Saqr al-Jasser était apparu avec des propositions d'achat, un projet, et là Nordine devait activer ses méninges un peu plus efficacement : il s'agissait de faire déguerpir les locataires au plus vite pour que les bulldozers puissent se mettre en action. Lorsque la loi ne le permet pas, il faut bien avoir recours à des gens comme Nordine Guerrouj. Le Saoudien Al-Jasser exigeait des terrains débarrassés de leurs constructions pour y bâtir un complexe de luxe comprenant hôtel cinq étoiles, salle de congrès, mall, zone piétonne, mais, pour obtenir les autorisations afférentes, il fallait prouver que les immeubles étaient abandonnés et que plus personne n'y habitait. Nordine était chargé de faire en sorte que cela se produise sans provoquer trop de vague<sup>452</sup>.

Ce paragraphe concentre l'essentiel de la problématique du foncier dans les villes en pleine rénovation d'Afrique subsaharienne mais aussi du Maghreb, dans le cas de Casablanca. Les habitants de ces immeubles sont considérés comme des obstacles à la réalisation de projets lucratifs par Al-Jasser et ses sbires. Pourtant, ce sont

des irréductibles du quartier, des familles qui étaient là depuis des générations, comme les Azzouz. D'autres avaient été abandonnés en vue de spéculation mais, très vite, la nature ne supportant pas le vide, des migrants s'étaient mis à les squatter, ne laissant aucun espace vacant. C'étaient des gens – hommes, femmes et enfants – de toutes nationalités venus de plus au sud<sup>453</sup>.

---

<sup>450</sup> Comme l'écrit Irène Salenson dans le chapitre déjà cité : « La prédominance des quartiers précaires, qui accueillent en moyenne les deux tiers de la population urbaine d'Afrique subsaharienne, est souvent perçue comme une contrainte [Kessides, 2005]. En effet, les terrains occupés sont soustraits au marché foncier formel, ce qui ne permet pas de réaliser des plus-values », p. 66.

<sup>451</sup> Berry-Chikhaoui, Isabelle. 2010. « Major Urban Projects and the People Affected: The Case of Casablanca's Avenue Royale ». *Built Environment* 36(2):216-29.

<sup>452</sup> Bofane, In Koli Jean. 2018. *La belle de Casa*. Arles: Actes Sud, p. 68-69.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 113 pour cette citation et les suivantes.

La problématique du racisme peut ainsi être ici interprétée comme une réaction de rejet à l'égard de populations qui entravent les projets immobiliers d'Al-Jasser et de Farida, car elles sont trop pauvres pour payer des loyers suffisamment élevés. Il ne s'agit donc pas d'un phénomène qui serait lié intrinsèquement à la « race » de certaines populations étrangères, mais bien plutôt aux conséquences socio-économiques qu'elles entraînent pour les plus ambitieux de Casa. Toutefois, le cynisme de Farida est d'autant plus fort qu'elle a conscience des difficultés traversées par ces habitants : « Dans un univers n'obéissant à aucune loi, parmi une population ayant bravé l'impitoyable désert, prête à affronter l'océan et la tempête, il fallait rien de moins qu'un agent immobilier aussi retors qu'un Guerrouj ». Son homme de main, Nordine Guerrouj, devra donc être capable de dissuader, par la menace, ces personnes qui lui « pourrissent la vie » de rester plus longtemps dans ses immeubles, en les faisant « déguerpir ». L'État et les pouvoirs publics sont en effet jugés incapables de soutenir les investisseurs dans leurs ambitions, et ces derniers se retrouvent donc réduits à employer les grands moyens, l'intimidation et la violence, pour chasser les habitants gênants hors de leur domicile. Comme le souligne Al-Jasser, « les lois étaient mal faites dans ce pays » ; l'éviction n'est pas une option, ce qui ne laisse le choix qu'à la violence dans une jungle urbaine où tous les coups sont permis.

Dans ce contexte, le lien social — même s'il ne s'agit pas de l'idéaliser, la marginalité de certains groupes sociaux n'est pas une nouveauté — qui peut unir les habitants d'un même quartier est sacrifié sur l'autel des investissements et de la financiarisation croissante du paysage urbain. La transformation esthétique de ce dernier illustre ainsi l'impact de la mondialisation et de son versant néo-libéral jusque dans les villes du Sud global<sup>454</sup>. Cela ne peut se faire qu'avec la complicité des élites économiques et des pouvoirs publics, quitte à prendre la forme d'un « autoritarisme globalisé<sup>455</sup> ». Koenraad Bogaert souligne ainsi le rôle de la « starchitecture » dans ces entreprises de rénovation urbaine: il ne s'agit pas tant d'esthétique que de *pouvoir*. Bâtir des monuments et des avenues résolument tournées vers la modernité, le luxe et des commodités destinées à un public riche et d'origine étrangère, tout cela illustre combien la « starchitecture est la matérialisation esthétique ultime de la manière dont le grand capital prend les commandes de la ville<sup>456</sup> ».

Dans ce contexte, peu importe que des solidarités se soient établies entre populations issues de diverses origines, toutes sont considérées comme des entraves au développement économique de la ville ; or ce dernier ne profite qu'à une minorité d'ambitieux et de nantis, capables de contourner les lois et règles de l'État pour favoriser leur seule ambition. Le paradoxe est que l'existence de cette minorité aisée est considérée par les autorités publiques et les élites économiques comme une source de croissance économique et de création d'emplois

---

<sup>454</sup> Leyronas, Stéphanie, Matthieu Boche, et Émeline Baudet. 2020. « L'Afrique redécouvre les communs : une lecture des enjeux fonciers ruraux au Mali ». In *L'économie africaine 2020*. Paris: La Découverte, p. 77-94.

<sup>455</sup> Bogaert, Koenraad. 2018. *Globalized Authoritarianism: Megaprojects, Slums, and Class Relations in Urban Morocco*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

<sup>456</sup> Bogaert, 2018. *Ibid*. Traduction personnelle de « Starchitecture is the ultimate aesthetic materialization of how capital is taking over the city », p.151.

(notamment dans la construction)<sup>457</sup>, donc comme une opportunité pour que les richesses engendrées par leurs activités profitent à l'ensemble du corps social<sup>458</sup>. Néanmoins, c'est tout le paysage urbain qui porte la trace de ce conflit entre désir de lien social d'une part et avidité de l'autre : refoulées aux marges de la ville, les populations ne pourront reconstruire leurs réseaux qu'à grand-peine.

En conclusion de ce premier temps, nous voyons que les bouleversements qui touchent aujourd'hui le tissu urbain d'Afrique subsaharienne et du Maghreb sont loin de résoudre les inégalités déjà existantes. D'une certaine manière, ils les renforcent, en accentuant le gouffre entre classes sociales, parfois entre minorités elles-mêmes. Le lien social est abîmé lorsque l'envie, la jalousie, la rancœur de certains personnages à l'égard d'autres plus privilégiés qu'eux se transforment en actions violentes pour les chasser ou abolir leur fortune. C'est ainsi que la demeure du couple de Blancs dans *Il nous faut de nouveaux noms* est soumise à un pillage violent et systématique. Or les dynamiques démographiques et urbaines contemporaines ne sont pas uniquement liées au paysage urbain. Elles concernent également « l'entre-deux » ; lorsque tant d'inégalités et d'injustices règnent dans un lieu donné, sans que ne soit ouverte la possibilité de voir la situation s'améliorer, ne reste que le départ comme ultime solution. C'est ce que nous allons examiner à présent.

## **2. DYNAMIQUES MIGRATOIRES : DÉSTRUCTURER ET DÉLIER**

Si la question du lien social s'est entendue jusqu'à présent dans le fait d'habiter les espaces, ces derniers ont été majoritairement représentés comme de tels repoussoirs qu'ils deviennent la cause de vastes mouvements de populations. Inégalités et conditions de vie dégradées poussent en effet les habitants à quitter ces lieux pour en trouver de plus favorables ailleurs. Nous allons ainsi aborder ces questions de migrations telles qu'elles sont représentées dans la fiction littéraire, en particulier à travers le filtre des imaginaires et des perceptions, individuelles et collectives, des espaces fuis. Le rejet de conditions de vie et d'habitat est parfois extrême, au point que des personnages sont prêts à tout faire pour les quitter et aller vers un ailleurs souvent idéalisé. Cela s'effectue cependant au détriment de la reconstruction d'un lien social local et historiquement situé. Nous finirons par décrire quelles réponses sont appelées par ces crises, quelles nouvelles traversées de frontières sont convoquées, à partir des reconfigurations d'un lien social renouvelé et appelé à s'exercer dans de nouvelles conditions.

---

<sup>457</sup> Comme en témoignent plusieurs rapports, notamment : OCDE. 2016. *Perspectives économiques en Afrique 2016. Villes durables et transformation structurelle*. Paris: OCDE. Voir aussi African Development Bank. 2018. *African Economic Outlook 2018*. Abidjan: African Development Bank.

<sup>458</sup> Cette croyance dans la théorie libérale du « ruissellement » est très discutable, non seulement pour les pays en développement mais aussi pour les pays développés. Pour une réfutation mathématique de cette théorie, voir Giraud, Gaël, et Matheus Grasselli. 2019. « Household Debt. The Missing Link between Inequality and Secular Stagnation ». *Journal of Economic Behavior & Organization*.

### a) *Fascination pour un paradis lointain et mépris pour le local*

Les phénomènes migratoires sont au cœur de nombreuses œuvres récentes de littérature africaine subsaharienne. Parmi les plus anciennes de notre corpus, ces dynamiques se produisent à différentes échelles. Elles concernent dans un premier temps l'exode rural et la tentation de fuir la pauvreté au village en gagnant les grandes villes ; nous verrons, dans *Cry, the Beloved country*<sup>459</sup>, abordé plus spécifiquement au chapitre 6, que ce phénomène particulier à l'Afrique du Sud des années 1940 a conduit à la fragilisation du lien social et à la création de grands centres urbains dérégulés car étendus bien trop rapidement pour que des services publics puissent y être associés. Plus récemment, Ken Bugul a décrit dans *La Pièce d'or*<sup>460</sup> la lente déréliction de la ville de Birlane, vidée de ses habitants et de son dynamisme au profit de Yakar, située plus à l'ouest. Nous sommes ici dans le cas de migrations économiques internes aux pays africains qui, selon les chiffres de la Banque mondiale et de l'OCDE, sont très concentrées ; à titre d'exemple, en 2017, « 80 % des migrants internationaux résidant en Afrique de l'Est, centrale ou de l'Ouest avaient pour origine cette même région », soit presque 20 millions de personnes<sup>461</sup>. Cela représente plus de la moitié (53 %) des migrants africains, toutes destinations confondues<sup>462</sup>. Sous la plume de Ken Bugul, ces départs font partie de la malédiction qui frappe Birlane :

À Birlane et ailleurs dans le pays, tout continuait à se dégrader et les gens abasourdis par cette malédiction des années soixante ne réagissaient plus. Ils étaient là et, un jour, par un matin très tôt, quand les autres dormaient encore ou pensaient partir, ils s'en allaient un à un et ne revenaient plus. Ils disparaissaient vers l'ouest, vers Yakar<sup>463</sup>.

L'impuissance et la léthargie dominant dans une ville qui se vide de sa jeunesse et de sa force de travail ; la déréliction d'un mode de vie qui ne séduit plus et ne parvient plus à retenir ses habitants fait du départ vers Yakar une fatalité mystérieuse, au cours de laquelle s'effacent les individus qui ne reviennent plus jamais. Or à Yakar, la situation est loin d'être idéale. La population s'y entasse, dans des conditions de vie insalubres, réduite à la mendicité ou à de petits travaux à peine rémunérateurs. La montagne d'ordures qui s'accumulent à côté de la ville matérialise ainsi la fabrication de déchets de tous ordres qui, symboliquement, renvoient à ces déchets humains que sont les nouveaux habitants de Yakar.

Le roman de Ken Bugul donne également à voir une certaine fabrique des imaginaires : comment la nouvelle élite au pouvoir, au lieu de « motiver des hommes pour travailler le pays », ne fait que leur « donner envie de partir<sup>464</sup> ». L'instrument de ce changement d'idéal et d'imaginaire

---

<sup>459</sup> Paton, Alan. 2002. *Cry, the Beloved Country*. London: Vintage Classics.

<sup>460</sup> Bugul, Ken. 2005. *La pièce d'or*. Paris: Ubu.

<sup>461</sup> D'Aiglepierre, Rohen, Anda David, et Gilles Spielvogel. 2020. « La migration africaine ». P. 95-109 in *L'économie africaine 2020, Repères*. Paris, p.96.

<sup>462</sup> D'Aiglepierre et al., 2020. *Ibid.*, p.97.

<sup>463</sup> Bugul, 2005. *Op.cit.*, p. 22.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 108.

est la télévision, qui fait rêver les habitants d'ailleurs lointains, les déracinant chaque jour un peu plus de leur terre d'origine et les projetant vers l'ambition de faire partie, un jour, de ces heureux émigrés :

la télévision diffusait de la musique ou des programmes venus d'ailleurs avec des vitrines achalandées de nourritures et d'autres bonnes choses de la vie, des paysages qui faisaient rêver comme la Toscane fertile avec ses collines ondulantes. Et les gens voulaient aller où tout brillait. Ceux qui n'avaient pas les moyens regardaient la télévision chez les voisins ou grâce au système D. Il fallait payer pour regarder la télévision dans une cour bondée, avec des batteries de voitures trafiquées pour la source d'énergie. Ayant fait baver le peuple, plus qu'un bébé en poussée de dents, devant les images du Nord, la télévision passait de la musique pour les saouler, avec des fesses qui faisaient le ventilateur au son du ndombolo, du coupé-décalé, du zougoulou, du mbalax, du mapouka. Et dans leur sommeil perturbé par des sommiers rouillés, sous des toits de fortune qui risquaient de s'effondrer, ils rêvaient du Nord<sup>465</sup>.

Le Nord apparaît comme un lieu où se concentrent d'innombrables merveilles et délices dont les habitants de Yakar ne perçoivent pas le caractère idéalisé. La télévision est ainsi un média qui abrutit et saoule les gens d'images de magazine, venues « d'ailleurs », au détriment de l'investissement dans le pays d'origine. Les paysages de la Toscane, qui n'ont pas grand-chose à voir avec ceux d'Afrique subsaharienne, attirent inévitablement des populations privées des ressources même les plus essentielles. Ce programme de stimulation des imaginaires, même déréglés, vers un ailleurs idéalisé, sert à masquer le véritable projet de la nouvelle élite au pouvoir, qui est l'accaparement des ressources et des terres et l'installation dans un mode de vie luxueux en contradiction totale avec le dénuement du reste de la population : « pendant ce temps, dès que les nouveaux occupants s'installaient dans leurs palais et leurs bunkers, ils oublièrent les promesses faites au peuple. Ils ne pouvaient pas les tenir et ne tenaient pas à les faire. C'était du mépris à l'état pur ». Ainsi, le Nord apparaît comme un nouvel eldorado qui sert à « faire baver le peuple » en lui faisant oublier son propre état et en le plongeant dans une léthargie politiquement neutre, démobilisante, sans danger pour une élite qui peut continuer à s'enrichir sans craindre que le peuple se révolte un jour contre lui.

Dans un autre roman, *Le Baobab Fou*, Ken Bugul avait fait ainsi état de la fascination exercée par l'Occident, mais cette fois-ci sous l'angle de l'autobiographie :

Je parlais.

Les autres restaient.

Je parlais très loin. Je m'arrachais pour tendre vers le Nord.

Le Nord des rêves, le Nord des illusions, le Nord des allusions,

Le Nord référentiel, le Nord terre promise<sup>466</sup>.

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 108-109 pour cette citation et les suivantes.

<sup>466</sup> Bugul, Ken. 2010 [1994]. *Le Baobab fou*. Paris: Présence africaine, p. 39.

L'Occident, le Nord, exerce un magnétisme irrésistible sur les gens du Sud ; c'est le nouveau « référentiel » par rapport auquel se règlent les comportements et les espoirs de réussite, bouleversant ainsi les imaginaires comme on l'a vu dans *La Pièce d'or. Avec Riwan ou le chemin de sable*<sup>467</sup>, ces deux romans explorent le cheminement intérieur qui conduit la narratrice à émigrer à Bruxelles pour ses études avant de rentrer au pays pour retrouver les siens et se relier à ses traditions originelles. Le parcours sera long et douloureux, et seules la quête spirituelle et la rencontre avec le Serigne dans *Riwan* permettront à Ken de s'ancrer à nouveau dans son terreau natal.

Cette fascination pour l'ailleurs, qui a pour corollaires le dégoût et le mépris de sa terre d'origine, est également au centre du roman de Fatou Diome, *Le ventre de l'Atlantique*. L'Europe est ce continent idéalisé qui attire les hommes nés sur l'île de Niodior, dont le jeune Madické. Lors de ses appels téléphoniques avec sa sœur Salie, qui vit en France depuis plusieurs années, il ne cesse de la supplier de le faire venir chez elle. L'image qu'il a de ce pays est celle d'un « paradis », où « on ne peine pas, on ne tombe pas malade, on ne se pose pas de questions : on se contente de vivre, on a les moyens de s'offrir tout ce que l'on désire, y compris le luxe du temps, et cela rend forcément disponible<sup>468</sup> ». Le parcours de certains personnages ayant réussi à émigrer et se constituer un petit pécule en France tient lieu d'exemple paradigmatique d'ascension sociale : il en va ainsi du propriétaire de la télévision devant laquelle se groupent les enfants de Niodior au moment des matchs de football. Celui qui est surnommé « l'homme de Barbès<sup>469</sup> » se constitue un petit pécule qui lui permet de revenir comme un nanti sur son île et de devenir « l'emblème de l'émigration réussie », pour lequel la richesse matérielle se double bientôt d'une reconnaissance locale et d'un grand respect de la part des autres insulaires.

Pourtant, tous les parcours n'ont pas mené à autant de succès. L'exemple de Moussa offre un contre-point tragique à cet attrait démesuré pour l'occident. Comme de nombreux autres jeunes hommes de sa génération, Moussa rêvait de devenir footballeur professionnel et d'être recruté par un grand club international. Il finit effectivement par être repéré par un « chasseur de talents<sup>470</sup> » et gagne la France, rejoignant les rangs du « bétail sportif à évaluer ». Mais Moussa est incapable de se distinguer par ses talents sportifs ; l'expérience est un échec et le jeune homme est expulsé du pays après un séjour en prison. De retour sur l'île, il se heurte à la méchanceté des habitants, déçus d'avoir investi dans un poulain qui a échoué à engranger les richesses de la terre promise européenne. Méprisé de tous, Moussa passe ses journées chez l'instituteur et contemple l'océan :

La marée montait. Les vagues de l'Atlantique frappaient, astiquaient la mangrove, mais, malgré leur insistance, elles n'arrivaient toujours pas à donner à la boue l'éclat du sable blanc des rives ensoleillées. La marée montait. Avec elle,

---

<sup>467</sup> Bugul, Ken. 1999. *Riwan ou Le chemin de sable*. Paris: Présence africaine.

<sup>468</sup> Diome, Fatou. 2005. *Le ventre de l'Atlantique*. Éditions Anne Carrière, p. 43.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 96 pour cette citation et la suivante.



le bruit des vagues qui charriaient la fange. La marée monta. La brise, comme à l'accoutumée, se répandit, nauséabonde, sur tout le village<sup>471</sup>.

Tout au long du passage, une métaphore semble être filée ; le fracas des vagues contre l'île, aux rivages ensoleillés mais boueux, pourrait bien désigner les attaques de cet Occident qui ne cesse de fasciner les insulaires et de leur faire mépriser leur propre île. Mais dans le cas de Moussa, la montée de la marée peut aussi symboliser le mépris des habitants à son encontre, lui qui est accusé d'avoir trahi les espoirs considérés comme égoïstes par la narratrice que tous avaient placés en lui. La puanteur de la brise, c'est peut-être la méchanceté latente qui s'étend progressivement sur le village, excluant Moussa d'une île qui se replie sur elle-même et n'accorde aucun pardon pour l'échec. C'est aussi, progressivement, la montée de rumeurs qui l'accusent de « pratiques malsaines » avec l'instituteur, justifiant que les deux se tiennent « à l'écart de la communauté<sup>472</sup> ». Dans un contexte où la marginalité est durement réprimandée par le corps social, Moussa devient la victime facile d'une vindicte populaire d'autant plus violente qu'elle demeure latente et sourde :

La marée monta de plus belle. Bientôt la palissade imbibée d'eau eut du mal à tenir debout sur la boue. Lentement, mais inexorablement, elle se mit à ployer. Moussa pouvait l'entendre murmurer : « Atlantique, emporte-moi, ton ventre amer me sera plus doux que mon lit. La légende dit que tu offres l'asile à ceux qui te le demandent<sup>473</sup> ».

La légende de cet homme impuissant qui aurait offert sa honte à l'océan en choisissant de s'y noyer volontairement fascine Moussa ; à son tour, il subit la violence des rumeurs populaires, qui monte de manière irrépressible et emporte tout sur son passage, y compris la vie du jeune homme. L'image d'une île battue par les flots de l'Atlantique, qui représente cet ailleurs tant désiré parce qu'idéalisé, offre alors à l'histoire de Moussa la valeur d'une parabole. C'est ce désir d'ailleurs qui le détruit en dernière analyse, en tant qu'il révèle l'avidité tellement forte des insulaires envers ce mode de vie européen, qu'ils sont prêts à sacrifier ceux des leurs qui s'efforcent d'y parvenir sans y réussir. La pression et la revanche du corps social envers l'instituteur et Moussa, soupçonnés d'homosexualité, témoignent par ailleurs du renfermement de cette communauté qui rejette violemment ceux qui vivent à ses marges.

Dans ce contexte, le lien social est oppressant à l'extrême. Moussa ne peut apprendre à aimer de nouveau sa terre natale non seulement parce qu'elle est dénigrée et considérée comme terre de pauvreté, mais surtout parce que les autres insulaires lui interdisent toute forme de retour parmi eux ; il a trahi l'image de félicité qu'ils s'étaient construite et aboli la distance entre ce qui n'est qu'un mirage et la réalité d'une émigration aussi douloureuse que dangereuse<sup>474</sup>. La

---

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 110 et suivantes pour les citations.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>474</sup> La littérature sociologique et démographique sur les migrations de retour est en forte expansion. Citons deux travaux complémentaires pour l'étude de migrants d'origine subsaharienne : Cassarino, Jean-Pierre. 2007. *Migrants de retour au Maghreb. Réintégration et enjeux de développement*. San Domenico di Fiesole: European University Institute. Robert Schuman Centre for Advanced Studies ; Flahaux, Marie-Laurence. 2009. « Migrants de retour au Maghreb. Réintégration et enjeux de développement ». Université Catholique de Louvain.

fascination pour le paradis lointain, lorsqu'elle se paie du prix d'une déliaison aussi radicale vis-à-vis des siens, ne peut donc entraîner que la mort des individus qui s'y risquent, mais aussi la fragilisation extrême de la communauté tout entière, consumée par un désir dont l'objet est inaccessible et irréel.

## **b) Sevrage maternel et géographique**

Les dynamiques migratoires qui fragilisent ou brisent le lien social ne se limitent pas à celles qui seraient effectuées par choix, dans le cas des migrations économiques par exemple, même si l'idée même de choix pourrait être nuancée par la gravité des conditions de vie réservées aux aspirants à la migration. Pour nombre d'entre elles, les individus quittent leur terre d'origine en raison de pressions politiques qui remettent en question leur droit à l'existence, avant même de porter atteinte aux conditions de vie matérielles.

Dans le cas du roman *Territoires*, traduit de l'anglais *Maps* et publié par le Somalien Nuruddin Farah, la destructuration du lien social au sein des communautés est la résultante des dommages infligés aux territoires eux-mêmes. En retour, ces fractures géopolitiques se lisent et se traduisent dans les corps, martyrisés et sujets à des traumatismes récurrents. Nous allons voir que les liens qui existent entre les deux personnages principaux peuvent être éclairés par toute une série de considérations géopolitiques, dont ils sont la métaphore et la métonymie.

Au début des années 1970, dans la province éthiopienne de l'Ogaden, le Somali Askar est recueilli tout bébé par Misra, une jeune femme éthiopienne qui a fait le choix de s'installer dans cette province située aux marges de l'Ethiopie mais peuplée majoritairement de Somalis<sup>475</sup>. Il vit une enfance heureuse et fusionnelle avec sa mère adoptive, comme s'il était le « prolongement du corps de Misra », en faisant « partie de l'ombre qu'elle projetait ». Il se considère même comme « l'espace qui entourait la géographie de son corps<sup>476</sup> ». Cette relation intime qui fait d'Askar un « troisième sein » ou une « troisième jambe » pour Misra s'interrompt brutalement lors de la circoncision du garçon, qui en fait un homme, au prix de souffrances inouïes :

C'est un territoire si horrible, le territoire de la douleur. Et je le traversai seul — sans penser à Misra (...).

La douleur en elle-même, je le découvris bien vite, n'était pas un problème. Je pouvais m'en accommoder, je pouvais résider sur son territoire. Mais il y avait le problème de l'espace. Car la douleur non seulement définissait mon état d'esprit, mais aussi mes mouvements. Je ne pouvais avoir de contacts physiques avec personne, pas même Misra. Je devins le seul occupant du lit. (...)

J'étais citoyen de cette terre de douleur, on m'en avait donné le passeport et je ne pouvais envisager le moment où il allait expirer, ce qui le remplacerait ou dans quel pays me transporterait cette violente envie de partir d'elle, ni sur quels

---

<sup>475</sup> Gascon, Alain. 1990. « La guerre comme rite géographique : l'exemple de la corne de l'Afrique ». *Cultures & Conflits* (01).

<sup>476</sup> Farah, Nuruddin. 1995. *Territoires*. Paris: le Serpent à plumes, p. 144.

rivages cette envie m'abandonnerait. Dans le territoire de la douleur, il y avait une incertitude certaine, pensai-je, qui rend problématique tout avenir en dehors de ses frontières<sup>477</sup>.

L'intérêt de ces citations réside dans la métaphore géographique établie par Askar. Son expérience intime de la douleur est pensée en termes d'espace et de déplacements, consacrant la solitude du personnage dans cette épreuve. C'est la première fois qu'il est séparé aussi radicalement de Misra et forcé d'apprendre à vivre sans elle. Cet éloignement est redoublé par le désir qu'il éprouve de quitter ce territoire de douleur, de s'exiler symboliquement hors de ses frontières. Physiquement éloigné de Misra, Askar doit aussi apprendre à s'éloigner métaphoriquement de la souffrance qui le ronge intérieurement. La solitude, renforcée par l'incertitude de ne pas savoir où aller métaphoriquement, contribuent ainsi à isoler Askar dans un *no man's land* intérieur où la douleur de la circoncision agit paradoxalement comme une force de rappel à son propre corps mais d'éloignement vis-à-vis du reste du monde. Le rite initiatique, qui symbolise l'accomplissement de l'adulte dans ce corps d'enfant, nécessite donc d'en passer au préalable par une phase de radicale séparation et de rupture des liens avec l'être (Misra) qui lui est le plus cher au monde.

Or un troisième niveau de séparation apparaît à l'échelle globale, dont la douleur d'Askar est la révélatrice par métonymie. Si l'étymologie de la circoncision renvoie à la coupure de ce qui est « autour », le jeune garçon va expérimenter une autre forme de coupure radicale vis-à-vis du reste du monde et autour de lui. En effet, après la séparation intime liée à la perte du prépuce, après celle qui lui est imposée vis-à-vis de Misra, survient celle qui voit un territoire devenir l'objet de revendications conflictuelles. Parallèlement à cet événement privé qu'est la circoncision d'Askar éclate en effet la guerre entre l'Ethiopie et la Somalie au sujet de l'Ogaden, province éthiopienne peuplée de Somaliens et revendiquée par la Somalie quelques années après son accession à l'indépendance<sup>478</sup>. La situation pour Misra est intenable, car elle est accusée de sympathie et de trahison avec la cause éthiopienne. Pour Askar, cette guerre achève de rompre le lien fusionnel entretenu avec Misra ; elle fait de l'Ethiopienne une étrangère en terre majoritairement somalie, d'une part, en la sommant de choisir un camp entre son pays d'origine et celui qu'elle a adopté des années auparavant mais auquel elle ne s'est pas complètement assimilée. Son accent, notamment, l'empêche de prononcer correctement certaines lettres somalies et la désigne immédiatement comme potentielle ennemie en terre étrangère. Les autres villageois se méfient d'elle ; ne pourrait-elle être une espionne à la solde des Ethiopiens ?

Cette atmosphère de défiance, qui se déploie dans la ville et à l'école d'Askar, éloigne ainsi celui-ci de sa mère adoptive. D'autant qu'il a désormais une autre mère, la Somalie :

Ce qui importait, se disait-il, c'est que maintenant il était enfin un homme, qu'il était totalement détaché de la figure maternelle de Misra, enfin sevré. Dans sa quête d'un objet de substitution, il en avait trouvé une autre, la Somalie, sa

---

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 168-171.

<sup>478</sup> Hagmann, Tobias. 2014. *Talking Peace in the Ogaden: The Search for an End to Conflict in the Somali Regional State in Ethiopia*. Rift Valley Institute.

mère patrie. C'était comme si un événement qui avait commencé dans la douleur d'un rite s'était achevé dans la joie d'une meilleure connaissance de lui-même : il s'accrochait au sein nourricier d'une mère commune, qui lui appartenait à lui comme aux autres. Une mère généreuse, aux multiples seins, aux multiples bouts de seins, une mère qui se donnait en abondance et exigeait en échange sa loyauté, loyauté envers un idéal, allégeance à une idée, celle de nation — ni plus ni moins. Et son esprit tourmenté trouva le calme à la minute où il descendit les mêmes marches que tous les autres, pour aller à la rencontre de cette mère commune, pour être serré dans les bras de ces joyeuses retrouvailles, être nourri à ce sein et être ami assisté dans sa redécouverte : celle de ce besoin, au fond de son cœur, d'une figure maternelle collective<sup>479</sup>.

Le remplacement de la figure maternelle humaine par celle, géographique et idéologique, de la « mère patrie », achève le processus de sevrage initié par le rite de la circoncision. Les retrouvailles avec cette nouvelle mère lui font également gagner l'adhésion de la communauté tout entière, faisant de cette mère une « figure maternelle collective » qu'il partage avec les autres Somalis. Si, dans le cadre de la douleur éprouvée à la suite de la circoncision, nous avons vu qu'Askar avait d'une certaine manière territorialisé son corps en en faisant le réceptacle d'émotions s'inscrivant dans la métaphore d'une géographie, d'un espace à dominer, le processus est ici inversé : c'est à l'espace de la Somalie qu'est conférée l'image de la mère et de la femme, à travers une personnalisation filée tout au long du paragraphe. Cette mère aux « multiples seins, aux multiples bouts de seins », dotée de caractéristiques physiques mettant en exergue sa fécondité partagée, permet à Askar de s'identifier comme membre d'un collectif, dont il avait toujours été privé en raison de son adoption par Misra l'étrangère. Rejoindre ce groupe doit donc se payer de la fin de sa relation fusionnelle avec Misra, pour laquelle il est impossible de partager la ferveur populaire envers la Somalie en raison de son origine éthiopienne.

Cependant, la nouvelle « mère » d'Askar exige sa « loyauté » et son « allégeance » à quelque chose qui n'a rien de physique : la « nation ». Ce terme, qui finit par être si apprécié d'Askar, renvoie paradoxalement à une structure dont les fondements sont avant tout politiques et idéologiques : le concept de nation, hérité des Lumières occidentales, est étranger en terre africaine. Il véhicule l'idée d'une appropriation d'un territoire par un groupe d'individus qui seraient suffisamment homogènes culturellement pour qu'un contrat social puisse s'établir entre eux et justifier la construction d'une société commune. Or sur un continent où les ethnies, les langues et les cultures foisonnent, l'implantation du concept de nation ne peut se faire qu'avec une certaine violence idéologique, comparable au caractère « imaginaire » de la référence nationale, pour reprendre l'expression de Benedict Anderson<sup>480</sup>. L'imposition d'une communauté « nationale », sur un territoire profondément divisé entre cultures et peuples différents, aux intérêts parfois divergents (du pastoralisme au nomadisme par exemple, dans le rapport aux terres),

---

<sup>479</sup> Farah, 1995. *Op. cit.*, p. 182.

<sup>480</sup> La raison pour laquelle Benedict Anderson parle de la nation comme étant « imaginée » (*imagined*) repose sur le fait que ses membres ne peuvent pas tous se connaître, mais *font comme s'ils* faisaient partie de la même communauté : « It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion ». Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London ; New York: Verso, p. 6.

apparaît ainsi comme le reliquat d'un impérialisme philosophique et politique<sup>481</sup>. La crise qui secoue l'Ogaden révèle ainsi la fragilité d'un tel idéal : l'appartenance multiple d'un même territoire, déchiré entre deux nations, prouve combien les Etats éthiopien et somalien reposent sur une conception de la nation qui ne peut faire consensus chez des populations culturellement plurielles. C'est ce qui fait dire à Garth Myers que « Farah appartient à un groupe émergent de romanciers Africains postcoloniaux qui créent ce que John Marx nomme la 'fiction des États faillis'<sup>482</sup> ». Ce thème des « Etats faillis<sup>483</sup> », s'il renvoie aux faiblesses internes à chaque Etat, montre aussi combien le projet même d'Etat-nation est étranger à cette réalité d'une Afrique de l'Est déchirée par les conséquences de la colonisation et des restructurations territoriales qui s'ensuivent — ou plutôt, des déstructurations qu'elle imposa.

Qu'Askar quitte sa mère (humaine) adoptive pour une nouvelle mère « imaginaire », dont l'existence même est l'héritage du colonialisme, est donc lourd de sens. S'il se sent plus vivant, plus proche d'une communauté d'expérience et de destin en rejoignant le nationalisme somalien, c'est au détriment de celle qui lui a permis de vivre physiquement durant les premières années de sa vie. Le rejet de Misra au profit de l'adhésion à un enthousiasme national et politique apparaît comme particulièrement cruel. Il oppose le sentiment d'appartenance collective nécessaire au jeune homme pour se construire, bien que fictif et imaginaire, au sentiment de tendresse fusionnelle qui lui a permis d'exister en tant qu'enfant. Le rite de passage à l'âge adulte est donc doublement déchirant. Il abandonne non seulement une partie de son passé, mais aussi le lien le plus fort et le plus humain qu'il avait jusqu'à présent, au profit de ce qui n'est qu'une idéologie. Le sevrage affectif, symboliquement matérialisé par le sevrage géographique de l'Ogaden, représente ici une destruction de liens territoriaux et physiques qui s'avèrera bouleversante pour Askar. En ce sens, le lien le plus intime, celui qui unit une mère à son fils, apparaît en conflit avec celui qui unirait une mère politique, la nation, à ses enfants, les Somalis. Le dilemme psychique est tel qu'il ne pourra se résoudre que par la mort de l'une de ces deux mères adoptives, ce qui aura finalement lieu avec l'assassinat barbare de Misra, à la fin du roman.

Les dynamiques migratoires, qu'elles soient expérimentées physiquement et territorialement sous la forme des mouvements clandestins de population d'une île sénégalaise vers une Europe idéalisée, ou plus intimement, dans le cas d'Askar, par un sevrage forcé d'avec sa mère humaine adoptive au profit d'une entité irréelle mais à la symbolique maternelle, la Somalie, entraînent ainsi une déstructuration profonde dans les liens sociaux existants. Les migrants se retrouvent coupés tout aussi bien de leur milieu d'origine que de celui dans lequel ils espèrent parvenir. Leur différence leur est toujours rappelée avec force par ceux qui s'estimeraient les seuls occupants légitimes du territoire envié. Dans ce contexte, comment s'écrit la relation des individus aux espaces géographiques dans lesquels ils évoluent, d'un point de vue littéraire et

---

<sup>481</sup> Hagmann, Tobias, et Benedikt Korf. 2012. « Agamben in the Ogaden: Violence and Sovereignty in the Ethiopian-Somali Frontier ». *Political Geography* 31(4):205-14.

<sup>482</sup> Myers, Garth Andrew. 2011. *African Cities: Alternative Visions of Urban Theory and Practice*. London New York: Zed Books, p. 140. Je traduis de : « Farah belongs with an emerging cadre of postcolonial African novelists creating what John Marx (2008: 597) calls 'failed state fiction' ».

<sup>483</sup> Expression empruntée au vocabulaire des Nations Unies

métaphorique ? Cette partie nous a permis d'entrevoir le lien intime que Fatou Diome et Nuruddin Farah traçaient entre destinée individuelle et avenir collectif et territorial ; nous allons désormais approfondir cette intuition en examinant cet autre type de « lieux » que constituent les espaces numériques, dans lesquels se manifestent les expériences matérielles de la séparation.

### 3. NUMÉRIQUE ET DÉ-TERRITORIALISATION

On ne pourrait aujourd'hui parler d'espace sans aborder la question de l'espace numérique qui, par définition, permet de mettre en lien sur des plateformes digitales des individus séparés dans la réalité. Cependant, la nature de ce lien est discutable. À partir de l'exemple d'un roman de Mbougar Sarr, nous verrons que ce nouveau type de territoire s'avère plus déliant et déstructurant que ce qu'il semblait indiquer.

#### a) *Fascination et aveuglement : De purs hommes*

Dans la continuité des considérations précédentes, la traversée des frontières s'entend de multiples manières dans les œuvres. Si la dimension géographique et physique est la plus prégnante, la traversée peut cependant s'entendre également dans un sens métaphorique qui met en relief l'existence de nouveaux territoires, de nouveaux espaces que la (post-)modernité place au cœur des vies quotidiennes. L'espace auquel nous voulons plus particulièrement nous attacher désormais est l'espace virtuel, le territoire numérique ouvert par l'intégration de plus en plus forte des réseaux sociaux et des moyens de communication à distance dans les sociétés africaines.

Ces nouvelles technologies apparaissent déjà dans plusieurs romans, *a minima* en contrepoint de l'intrigue principale et en support de certains épisodes narratifs auxquels elles contribuent à donner tout leur sens. C'est par exemple le cas dans un roman publié en 2018 par Mbougar Sarr, *De purs hommes*<sup>484</sup>. Tout commence par la diffusion d'une vidéo montrant le lynchage d'un cadavre extrait de sa tombe dans un cimetière musulman. Ces quelques images deviennent rapidement virales sur le réseau téléphonique WhatsApp. La vie triste et fatiguée d'un jeune professeur de lettres, Ndéné Gueye, est bouleversée le jour où sa petite amie lui montre à son tour cette fameuse vidéo. Choqué, Ndéné va mener son enquête sur le passé de cet homme, retrouver sa famille et notamment sa mère, pour chercher à comprendre ce qui a pu pousser une foule à commettre un tel acte. Il découvre vite que la victime était soupçonnée d'être un « goor-jigéen », un « homme-femme » en wolof. Ce terme désigne une activité qui, si elle était jadis reconnue dans la société sénégalaise<sup>485</sup>, a été peu à peu associée à l'homosexualité, pratique

---

<sup>484</sup> Mbougar Sarr, Mohamed. 2018. *De purs hommes*. Paris: Philippe Rey.

<sup>485</sup> Broqua, Christophe. 2017. « Góor-jigéen : la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) ». *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales* (9):163-83.

alors fortement stigmatisée et considérée un crime avec encore plus de violence homophobe de la part de ceux qui le réprouvent depuis quelques années<sup>486</sup>. Or, si cet homme est bel et bien homosexuel, les lois islamiques interdisent d'enterrer son corps dans un cimetière musulman. La violation de ces règles explique que son cadavre ait été sorti avec violence de sa tombe et gravement mutilé par une foule en colère et fanatisée. Ndéné découvre ainsi la violence d'une société hermétique et intolérante face à l'homosexualité, considérée comme une importation de l'Occident selon les dires mêmes de certains personnages.

Mais avant d'en venir à cette conception des rapports entre Occident et société sénégalaise tels qu'ils sont perçus par cette dernière, en particulier à travers le filtre de l'homosexualité, il faut préciser comment Ndéné est rapidement captivé par la vidéo :

La vive lumière de l'écran me brûla les yeux quelques secondes alors qu'elle manipulait le téléphone à quelques centimètres de nos visages Et plus rien, bientôt, ne fut visible, sauf l'écran. — Nous filons la métaphore de notre époque. Époque d'aveuglement généralisé, où la lumière technologique nous éclaire moins qu'elle ne nous crève les pupilles, plongeant le monde dans une nuit continue<sup>487</sup>...

« Lumière » produite technologiquement, « aveuglement » ; « brûl[er] les yeux », « crev[er] les pupilles », « nuit continue »... Autant d'expressions qui montrent la violence de l'impact qu'exerce l'image numérique sur le spectateur et son effet d'attraction, liée à toute absence de distanciation. Comme l'écrit le philosophe Byunh-Chul Han : « La perception visuelle d'images numériques opère comme une contagion, une affection, un contact immédiat entre l'image et l'œil. C'est en cela qu'elle est obscène. Elle est dépourvue de toute distance *esthétique*<sup>488</sup> ». Et en effet, deux images ne cessent de hanter Ndéné les jours suivants : le visage tuméfié et le sexe obscur du cadavre, qu'il tente de reconstituer à partir de ses souvenirs et surtout de son imagination :

Folie. Ou hallucination. Je n'avais vu la vidéo qu'une fois, plus de dix jours auparavant, en pleine nuit, enivré de plaisir sexuel et d'odeurs de tabac. Je ne comprenais pas, même si la vidéo était revenue plusieurs fois dans mes discussions et pensées, même si ce cadavre exhumé me poursuivait, me hantait presque, je ne comprenais pas comment j'en étais arrivé à voir si clairement le visage et le sexe de cet homme. Avais-je une si grande faculté d'imagination ? Étais-je plus bouleversé que je ne le pensais par cette vidéo ? Et si ces images n'étaient qu'illusions, pourquoi étaient-elles précisément celles-là : le sexe et le visage ? Pourquoi pas sa main ? Pourquoi pas son ventre, ses genoux, son cou ? Pourquoi son visage et son sexe<sup>489</sup> ?

Pour mettre en perspective cette fascination morbide, qui repose sur la remémoration lancinante de cette vidéo que Ndéné n'a vue qu'une seule fois, il est possible de faire un détour par la distinction établie par Roland Barthes entre *studium* et *punctum*. Ces deux mots désignent

---

<sup>486</sup> Awondo, Patrick, Peter Geschiere, Graeme Reid, Alexandre Jaunait, Amélie Le Renard, et Élisabeth Marteu. 2013. « Une Afrique homophobe ? » *Raisons politiques* n° 49(1):95-118.

<sup>487</sup> Mbougar Sarr, 2018. *Op. cit.*, p. 9.

<sup>488</sup> Han, Byung-Chul. 2016. *Sauvons le beau : l'esthétique à l'ère du numérique*. Arles: Actes sud, p. 60.

<sup>489</sup> Mbougar Sarr, 2018. *Op. cit.*, p. 69.

les affects provoqués par des images sur le spectateur. Ainsi, le *studium* désigne « l'application à une chose, le goût pour quelqu'un, une sorte d'investissement général, empressé, certes, mais sans acuité particulière<sup>490</sup> » : au spectateur d'observer attentivement, d'avoir une vision globale de la scène, de s'imprégner du contexte pour pouvoir s'y plonger tout entier. Dans le roman de Mbougar Sarr, il pourrait s'agir du cadre nocturne du cimetière dans lequel se déroule le lynchage ; il retient l'attention de Ndéné d'une manière diffuse, comme le ferait un cadre contextuel qui contribue à plonger l'atmosphère dans la morbidité et l'indécence.

En revanche, le *punctum*, c'est « cette blessure, cette piqûre », « qui part de la scène comme une flèche et vient me blesser<sup>491</sup> ». C'est un détail, un élément frappant. L'image du cadavre et les deux détails du visage et du sexe relèvent de ce concept, en ce qu'ils marquent durablement l'esprit de Ndéné. Cependant, l'ensemble de la vidéo du lynchage s'impose comme un *punctum* qui ne permet pas de faire la part entre une vision globale, réfléchie, volontaire, et ce qui est ressenti comme une forme d'obsession agressive par Ndéné. Or ce choc se produit lors de la découverte initiale de la vidéo ; après cela, c'est tout l'imaginaire de Ndéné qui s'en retrouve hanté, comme phagocyté par des images dont il peine à reconstituer les contours exacts mais qui lui reviennent durablement comme autant de fragments.

Ce à quoi nous aide la distinction de Roland Barthes, c'est à mettre en évidence la nature différenciée des émotions ressenties par Ndéné. Dans un cas, lorsqu'il est fasciné par la vidéo comme s'il éprouvait un *studium*, il est pris par le désir d'en savoir davantage sur l'homme lynché ; il est donc actif, volontaire et entreprenant dans sa recherche. En revanche, lorsque cette même fascination prend la tournure du *punctum*, par le souci qui l'attire vers le détail que sont le visage et le sexe de l'homme, Ndéné se sent tout entier habité par ces images, au point de perdre goût et aspiration pour le reste du monde autour de lui. Il est « blessé » par ce qu'il voit, atteint métaphoriquement dans sa propre intimité. En d'autres termes, Barthes nous permet de comprendre que le rapport à l'image, dans le contexte particulier du numérique, peut s'envisager de deux manières ; l'une, positive, stimule et renforce l'activité de celui qui l'éprouve, tandis que l'autre l'enferme dans la passivité et l'étranglement de l'obsession.

## **b) Affects et numérique**

Ndéné prend vite conscience du pouvoir aliénant de cette fascination. Pour en être délivré, il demande alors à son amie Rama de lui renvoyer la vidéo, afin qu'il puisse la revoir à sa guise et remplacer le *punctum* de l'obsession par un *studium* neutre et libérateur. Mais il se prend à craindre la découverte des vraies images, après les avoir tant fantasmées :

---

<sup>490</sup> Barthes, Roland. 1980. *La chambre claire : note sur la photographie*. Paris: Gallimard-Seuil, coll. « Cahiers du cinéma », p. 50.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 88.



Au moment d'ouvrir la vidéo que Rama venait de m'envoyer, j'ignorais ce qui pouvait m'effrayer le plus : que les représentations que je m'étais faites du visage et du phallus de l'homme soient vraies, ou qu'elles ne le soient pas. Dans le premier cas, cela signifiait que j'étais incapable de les oublier, qu'elles m'avaient marqué, qu'elles me hantaient, qu'elles m'obsédaient. Dans le second cas de figure, cela voulait dire que je désirais qu'elles ressemblent à mes fantasmes<sup>492</sup>.

L'imaginaire de Ndéné est hanté. Or ce travail d'imagination, qui repose sur le voilement de l'image « vraie » car semi-oubliée, est ce qui crée véritablement la beauté et l'érotisation du texte ; Ndéné peut essayer de se représenter ses images comme il le souhaite, mais il les rêve avant tout. Ce passage et l'expérience de Ndéné reposent ainsi sur une esthétique du voilement, du désir troublé, de la médiation imaginaire de la réalité qui pousse *in fine* le héros à s'interroger sur la nature des sentiments qu'il éprouve envers cet homme : pourquoi est-il secrètement, inconsciemment fasciné ? Ce n'est qu'après avoir reçu le lien vers la vidéo que Ndéné peut alors comparer l'idée obsédante qu'il se faisait du visage et du sexe de l'homme avec la « réalité » : « J'ai regardé la vidéo des dizaines de fois, jusqu'à la nausée. Chaque fois, le même haut-le-cœur me secouait au moment où le cadavre était tiré de la tombe ». Et il cherche volontairement à faire « un arrêt sur image » pour zoomer et voir de plus près les détails de ces images dont le souvenir l'a hanté depuis plusieurs jours. L'esthétique du voilement cède alors la place à la pornographie, à la consommation d'images transparentes sur la réalité, qui ne voilent plus rien mais au contraire exposent, mettent à nu les hommes et les choses, sans le détour de la métaphore ni de la médiation esthétique.

Pour expliquer ce phénomène, Byung-Chul Han ajoute un concept au couple *studium / punctum* de Barthes : l'affect, caractéristique selon lui d'une esthétique numérique. Plus rapide que le discours, l'affect est entièrement dans la stimulation, l'excitation, le déclenchement d'un plaisir immédiat qui n'a plus rien à voir avec l'érotisation lente et symbolique permise par le langage et dont le roman a donné à entendre la profondeur alors que Ndéné était torturé par le souvenir imprécis de ces images. Comme l'écrit le philosophe coréen,

Le numérique est un *médium de l'affect*. Les affects sont plus rapides que les sentiments ou les discours. Ils accélèrent la communication. *L'affectum* n'a pas la patience nécessaire au *studium* et n'est nullement sensible au *punctum*. Il lui manque le silence éloquent, le mutisme *sémantiquement chargé* qui distingue le *punctum*. *L'affectum crie et excite*. Il ne fait qu'exciter et stimuler, sans l'intermédiaire d'aucun langage, pour déclencher un plaisir immédiat<sup>493</sup>.

L'affect expose et impose les images sans lier, il interdit le détour par la métaphore, la métonymie et la narration. Byung-Chul Han commente aussi que cela s'effectue à la différence de « la tâche de l'écrivain, qui est de métaphoriser le monde, c'est-à-dire de le *poétiser*. Sa vision poétique met à nu les liaisons cachées qui existent entre les choses. La beauté est un événement relationnel ». Dans la diffusion virale de la vidéo, nulle narration, nulle proposition de dévoilement

---

<sup>492</sup> Mbougar Sarr, 2018. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>493</sup> Han, 2016. *Op. cit.*, p. 60.

d'un lien entre les êtres, si ce n'est celui de la violence et de l'intolérance. Or la fascination de Ndéné pour la vidéo et le goût qu'il éprouve à la visionner des dizaines de fois témoignent du fait qu'elle ait été partagée de manière virale sur les réseaux sociaux ; comment expliquer cet engouement pour une scène aussi morbide, si ce n'est par le sentiment de plaisir macabre qu'elle a suscité sur la toile ? Le numérique, en révélant la fascination morbide d'une société pour le lynchage du cadavre d'un homme soupçonné d'homosexualité, en dévoile ainsi le caractère conservateur et extrêmement violent. On voit donc que le roman nous montre comment le numérique, par la vision solitaire de cette vidéo virale, bouleverse le rapport à l'apparence et à la beauté ; en exposant les images sans la médiation de l'imaginaire, dans l'immédiateté de l'affect, il porte atteinte au dialogue qui permet à une société de faire communauté. La vidéo est transmise sans aucun intermédiaire, elle est exposée brutalement sur la scène sociale et ne peut donc qu'engendrer frustrations et discriminations chez ceux qui la visionnent.

En ce sens, le numérique s'inscrit au sein de ces nouvelles frontières qui, lorsqu'elles ne sont pas accompagnées de dialogue entre ceux qui en font usage, peuvent fragiliser le lien social. Il est un territoire, au sens où il s'inscrit dans un espace circonscrit par la capacité d'être connecté à un réseau, mais c'est sa capacité d'appropriabilité qui pose question. En effet, il remplace la médiation de l'interprétation esthétique par la brutalité de l'immédiateté, prolongeant l'illusion déjà évoquée au chapitre précédent de la transparence de certains outils de communication : de la même manière que les fanatiques de *Terre ceinte* croient en l'inutilité du langage et cherchent à en bannir l'usage, la prolifération de ces vidéos dénuées de mises en contexte renforce encore plus la fascination pour des objets que l'on croit pouvoir appréhender sans la médiation du langage humain. Dans le roman de Mbougar Sarr, non seulement le lien est fragilisé dans les relations interpersonnelles, mais il est même foncièrement remis en cause dans son essence même : il s'efface au profit de l'illusion de la suffisance de l'image et de l'*affectum* dans la création des rapports sociaux. En ce sens, la capacité du numérique à territorialiser — c'est-à-dire créer du lien au sein d'un, et grâce à, un territoire spécifique — semble ténue. Si territoire il y a, il s'agit en tout cas d'un territoire littéralement déconnecté d'un environnement matériel, qui éloigne les habitants les uns des autres. L'ambiguïté du numérique semble donc d'avoir l'apparence d'un territoire sans en remplir la fonction. S'il donne l'impression de relier les individus grâce aux outils de captation d'images et de transmission rapide d'objets numériques, il les extrait, en revanche, de leur environnement, fragilisant ainsi leur capacité à se relier entre eux.

## 4. DES TERRITOIRES EN TRANSFORMATION : CHANGEMENT CLIMATIQUE ET DÉLIAISON

L'écopoétique, la géopoétique et la géocritique constituent trois mouvements critiques et littéraires qui lient intimement espaces géographiques et espaces littéraires<sup>494</sup>. Malgré des racines historiques et épistémologiques distinctes, elles se rapprochent grâce à l'accent porté sur les enjeux environnementaux de protection des espaces naturels. Comme l'affirme Kenneth White,

La géopoétique est une théorie-pratique transdisciplinaire applicable à tous les domaines de la vie et de la recherche, qui a pour but de rétablir et d'enrichir le rapport Homme-Terre depuis longtemps rompu, avec les conséquences que l'on sait sur les plans écologique, psychologique et intellectuel, développant ainsi de nouvelles perspectives existentielles dans un monde refondé<sup>495</sup>.

La dimension politique et militante n'est donc jamais loin, les textes qui associent territoires géographiques et enjeux sociaux dans une « théorie-pratique » pouvant également être porteurs de ces revendications écologiques. Pour mettre en évidence la convergence de ces aspects poétiques et politiques, nous procéderons à l'étude croisée de quelques œuvres passées et récentes de la littérature africaine qui se rejoignent dans l'importance accordée à l'environnement comme milieu de vie exerçant une influence profonde sur le destin des personnages. C'est ce qui explique qu'en dépit de leurs origines géographiques variées, nous avons choisi de placer ces romans sur le même plan d'analyse. Cela nous fera voir que les territoires géographiques sont l'objet de transformations rapides et croissantes, notamment dues au changement climatique et à l'exacerbation de phénomènes dits naturels, que la fiction romanesque tend précisément à poétiser. Force des vents, inondations ou progression du désert : tous ces lieux représentent des systèmes écologiques où s'exerce l'influence des activités humaines, de manière désormais de plus en plus directe. C'est à l'étude de cet impact que sera consacrée cette dernière partie, dans l'idée que tous ces territoires qui, jadis, participaient de la liaison (humaine, environnementale, sociale), se retournent désormais contre leurs habitants : le dérèglement climatique, en ce sens, participe de cette déliaison (réciproque et étendue aux autres écosystèmes non-humains) du territoire d'avec celles et ceux qui l'habitent.

### a) *Dé-territorialisation et changement climatique, La Belle de Casablanca*

Ce territoire du numérique, en tant que lieu reconfiguré (parmi d'autres) de la société contemporaine, fait également son apparition dans *La Belle de Casa*. L'un des personnages principaux, Sese, jeune immigré congolais, monte un petit commerce de séduction à distance pour les riches (et solitaires) femmes occidentales. Face caméra, il enchaîne les flatteries et

---

<sup>494</sup> Pour une étude comparée de ces trois mouvements, voir Bouvet, Rachel. 2013. « Géopoétique, géocritique, écocritique: points communs et divergences », 28 mai 2013, Université d'Angers.

<sup>495</sup> White, Kenneth. 2008. « La Géopoétique ». *L'Institut International de Géopoétique*. Consulté 1<sup>er</sup> octobre 2020 (<http://www.kennethwhite.org/geopoetique/>).

opérations de réconfort contre lesquelles ces femmes sont prêtes à le soutenir financièrement. Sese enchaîne baratins et fausses promesses et parvient ainsi à « arrondir la fin de son mois<sup>496</sup> », même s'il brise les cœurs dans le même temps. Cependant, il existe certaines limites à ses pratiques ; s'il n'a aucun scrupule à désespérer celles qu'il séduit, il ne se résout pas pour autant à entrer en érection face caméra : « Et ma pudeur, alors ? Demander de telles choses au moment où j'avais juste besoin d'une petite aide matérielle et n'étais pas encore prêt à passer, comme ça, directement, au sexe numérique<sup>497</sup> ». La réciprocité et la transparence que l'on pourrait associer à toute relation amoureuse sont ici vidées de leur substance ; face caméra, l'excès de mots à la sincérité crédible selon les femmes, mais inexistante de la part de Sese, remplace les vrais sentiments humains. Comme dans *Terre ceinte*, l'affect mis en évidence par Byung-Chul Han détruit les relations humaines fondées sur l'authenticité et les remplace par l'illusion d'une transparence inhérente des mots aux choses qui, en réalité, ne fait que masquer leur opacité et leur hypocrisie.

Après sa rencontre avec Ichrak, Sese parvient toutefois à convaincre la jeune femme de se joindre à lui et lui propose d'utiliser son charme et sa beauté pour séduire des hommes occidentaux par vidéo interposée. La belle n'a qu'à se pencher au-dessus de la caméra et, au moment où la pauvre victime parvient « au bord de l'apoplexie<sup>498</sup> », Sese prend une capture d'écran et coupe l'image. L'amour est virtualisé, le sexe est marchandisé et sert de support à un chantage affectif et financier vis-à-vis d'Occidentaux en mal de sensualité. Métaphoriquement, les frontières terrestres que les migrants d'Afrique subsaharienne ne peuvent franchir sont balayées par les réseaux numériques. Comme en écho au désir d'Occident qui draine des milliers de candidats à la migration vers l'Amérique du Nord puis l'Europe, à l'instar de Sese, le désir des Occidentaux eux-mêmes est attisé et manipulé par caméras interposées. Dans chaque cas, l'objet du désir a beau être inaccessible, il conduit à des tractations et une marchandisation fortement rémunératrices pour ceux qui s'y consacrent.

Un dernier élément au sujet de ce roman nous amènera à faire le lien entre la mise en évidence de ces territoires psychiques et les forces de la nature qui peuvent s'exercer vis-à-vis des individus. Au fil des chapitres, le personnage qui tient lieu de médiateur entre ces personnages et les désirs incandescents qu'ils éprouvent (désir d'ailleurs, désir de richesse, désirs amoureux de femmes et d'hommes) n'est pas humain. Il s'agit d'un vent, le fameux Chergui qui souffle du Sud au Nord et balaie les frontières terrestres que les humains ne peuvent franchir, dans toutes les directions. Ce vent qui s'abat sur la ville de Casablanca provoque le trouble chez ses habitants, dans leur désir et leurs sentiments :

Chergui avait maintenant toutes les possibilités de mener une action décisive pour faire mouvement. Il ne s'était que trop attardé sur la ville. La population, déjà soumise à rude épreuve, ne tiendrait plus longtemps et nul ne savait ce

---

<sup>496</sup> Bofane, 2018. *Op. cit.*, p. 184.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 101.

qu'il pouvait encore advenir. On avait constaté une augmentation fulgurante du nombre de femmes frappées d'hystérie à Bourgogne, Ain Chock et Sbata. Le pourcentage d'hommes ayant pété les plombs avait bouleversé toutes les statistiques dans toutes les zones mais surtout à Mohammadia et Sidi Moumen. Malgré ces constats alarmants, le quartier Derb Taliane restait celui ayant payé le tribut le plus lourd depuis que le vent venu du Sahara avait été piégé et contraint de tourner au-dessus de la métropole. Après les morts tragiques d'Ishrak et de l'ami d'Abdoulaye, à quoi pouvait-on encore s'attendre<sup>499</sup> ?

Le vent est personnalisé, doté d'une force d'action et d'un pouvoir d'attraction et de séduction qui bouleverse les équilibres émotionnels et conduit au crime. À la mort d'Ishrak, qui confère au roman une dimension d'enquête policière, n'est apportée une réponse que partielle et décevante. Plutôt qu'assassinée, la jeune femme aurait en réalité été victime d'une tragique circonstance du destin : propulsé par le vent, c'est un simple câble métallique qui aurait soudainement frappé Ishrak et provoqué sa mort, lui donnant l'apparence d'avoir eu la gorge tranchée. Ce coup du « mektoub », du hasard malheureux, confère ainsi aux forces naturelles la vertu d'agents à part entière. Les agissements humains sont concurrencés par d'autres acteurs contre lesquels ils ne peuvent lutter. Or cette influence du vent Chergui, outre son rôle perturbateur sur la société humaine, permet aussi de mettre en relief les incohérences qui secouent cette dernière et les réseaux de désir qui s'y développent. En brisant les frontières entre monde naturel et monde des hommes, le roman *La Belle de Casa* propose ainsi une surprenante écologie des relations qui matérialise, dans le vent, les liens sociaux construits par les hommes, qu'ils soient émotionnels ou destructeurs.

## **b) Ensablement**

Nous abordons ici les phénomènes naturels qui ont la submersion pour point commun. Dans les romans que nous avons plus particulièrement choisi de mettre en avant, l'intrigue est polarisée par la présence progressivement de plus en plus marquée d'un événement naturel ou climatique qui vient accompagner en parallèle, et finalement engloutir, ce que vivent et ressentent les personnages.

Dans *Le Jeune homme de sable*<sup>500</sup>, William Sassine fait le portrait d'Oumarou, jeune homme contestataire des injustices commises dans le pays par la caste dirigeante à laquelle appartient son père. Il se réfugie dans l'alcool et les rêves, notamment lors de la longue scène qui ouvre le roman et nous plonge dans un univers halluciné fait de chimères et de représentations infernales dans lesquelles se perd le « moi » du héros éponyme. Le seul élément capable de le ramener à la réalité, c'est la musique mélancolique jouée par le vieux Bandia sur sa cora. Or ces scènes d'hallucinations nocturnes ne s'estompent pas avec le jour. Toute la ville où vit Oumarou est en effet victime d'une terrible sécheresse, au cours de laquelle un soleil harassant s'abat sur les hommes, les bêtes et les lieux. Règne alors une atmosphère de profonde léthargie et

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 202-203.

<sup>500</sup> Sassine, Williams. 1979. *Le jeune homme de sable*. Paris: Présence africaine.

d'impuissance généralisée, dans laquelle les tentatives de mobilisation et de contestation à l'encontre du régime semblent condamnées à l'avance par manque de soutien populaire. Dans ce contexte, les sens d'Oumarou sont extrêmement affûtés, et il en vient à accuser le soleil de faire régner cette sécheresse affaiblissante : « Jusqu'au bout des nerfs, il éprouvait la lente descente du soleil derrière le lit du fleuve mort qui ceinturerait la ville<sup>501</sup> ». La désolation qui envahit la ville se manifeste donc à la fois symboliquement dans la chaleur écrasante du soleil et concrètement dans l'absence de réaction face aux injustices du régime. Par conséquent, cette paralysie de la population est ressentie par Oumarou avec une grande violence ; mais sa propre indignation ne se traduit pas en acte, toute son énergie se perdant dans ses hallucinations nocturnes au cours desquelles les mots et le langage mettent en évidence la force des revendications existentielles et de la rébellion du personnage.

Toutefois, la sécheresse a des causes identifiables qui ne correspondent pas au tableau noir dressé au début du roman par Oumarou. On s'aperçoit alors progressivement que si ces raisons avaient été prises en compte plus tôt par les acteurs concernés, des réponses auraient peut-être pu être apportées :

Tout le monde l'a vu avancer, et tout le monde l'a laissé avancer. Elle ne résulte ni d'une catastrophe naturelle, ni d'une situation imprévisible. Beaucoup de gens pensent avec raison que tout ceci est l'aboutissement du développement des villes aux dépens des campagnes, des privilèges d'une minorité, des profits des sociétés étrangères et de leurs alliés locaux avec pour conséquence la substitution des cultures commerciales aux cultures vivrières, l'écrasement de la paysannerie sous l'impôt sans que l'État lui donne rien en échange, la désintégration des circuits de production, d'échange et de solidarité traditionnels, la négligence systématique d'une politique d'infrastructure routière des zones non « rentables » en faveur du commerce international, la prétendue imprévoyance des experts et des planificateurs. On aurait dû arrêter depuis longtemps les spéculations sur les grains, pas maintenant que les greniers des commerçants féodaux sont remplis ; on aurait dû organiser des stocks, prévoir des secours, au lieu de tendre la main aux puissances impérialistes coupables, qui dans un geste de générosité calculée et tardive, envoient des secours dérisoires, compensation ridicule du pillage de nos matières premières et de nos ressources humaines<sup>502</sup>.

Ces mesures économiques, qui proviennent d'une mise en situation de dépendance impulsée par l'Etat lui-même et reposent sur la privatisation des ressources et des moyens de production, la négligence du monde rural dans le processus de « développement », la mise en marche forcée de l'ensemble de l'économie en direction d'une mondialisation dérégulée, bref, sur la destruction du tissu productif et commercial local, sont donc jugées directement responsables de la stérilité des terres et de l'impossibilité pour la population de reprendre la main sur ses ressources. L'événement naturel que représente la sécheresse, lié à la forte chaleur, n'apparaît alors que comme un élément multiplicateur de risques, qui sert à masquer les causes véritables, économiques et politiques, du désastre qui s'abat sur la ville. C'est ainsi ce qu'Oumarou parvient

---

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

à mettre en valeur, entre deux hallucinations et au cours de discussions avec son ancien proviseur, Tahirou, qu'il continue de fréquenter fidèlement.

Le jeune homme est ainsi clivé entre la conscience de cette léthargie individuelle et collective et son désir d'action héroïque de renversement d'un système dans lequel il a perdu toute confiance. Son père est un notable corrompu, parmi d'autres, qui contribue à maintenir cette situation inique ; le dégoût d'Oumarou à son égard est cependant rendu paradoxal par la protection dont il bénéficie grâce aux faveurs de son père. Alors que le jeune homme participe à des manifestations d'opposition, arrêté avec d'autres camarades, il est le seul à échapper à la prison grâce à l'influence de son père. Cette dissonance culpabilisante pour Oumarou, qui se perçoit comme un traître et un privilégié bénéficiant *de facto* d'un système auquel il se dit opposé, ne peut alors trouver d'échappatoire que dans la fin du système en question, ou bien dans celle d'Oumarou. Les deux finiront par se produire : poussé au parricide, Oumarou est condamné au bannissement et à la mort dans le désert. Mais cette fin consacre l'envahissement final du soleil et du sable autour de la ville, submergée par cette léthargie dont elle ne pouvait se défaire.

Dans le roman, le paysage intérieur d'Oumarou, qui est celui d'une grande détresse face au dilemme ressenti entre un sentiment d'impuissance et le besoin de se révolter pour construire sa propre identité indépendamment de celle que veut lui imposer son père, est ainsi symbolisé par l'avancée inébranlable d'un désert omniprésent qui finit par encercler complètement la ville. Pour reprendre le concept qui est au cœur de notre démarche, on pourrait ainsi dire que l'apathie populaire, qui se traduit par l'absence de révolte contre les injustices du système politique, agit ainsi comme un révélateur de la déliaison sociale infligée à la population. En l'absence d'entraide, tout est condamné à finir submergé sous une chaleur et un désert qui abolissent définitivement la possibilité même d'avoir une société reliée. Le paysage naturel du désert, ici, agit donc davantage que comme un symbole ou une métaphore pour la léthargie individuelle ou collective : il en est le révélateur.

### **c) Inondations**

Dans un autre roman, publié par le Soudanais Jamal Mahjoub, le personnage principal est également confronté à une traversée intérieure qui se matérialise par la traversée géographique d'un pays, le Soudan, du Nord au Sud. *La Navigation du faiseur de pluie*<sup>503</sup> relate ainsi le parcours initiatique de Tanner, vingt-cinq ans, qui, élevé au Royaume-Uni, décide de tout quitter pour retrouver le pays natal de son père. Ce voyage a donc une forte portée identitaire :

L'idée de voyager au Soudan avait germé dans son esprit au cours de l'année précédente. Il avait le sentiment que ce projet comblerait le vide qu'il avait toujours senti dans une partie de lui-même. Ce projet prit une telle envergure

---

<sup>503</sup> Mahjoub, Jamal. 2006. *La Navigation du faiseur de pluie*. Arles: Actes Sud.

qu'il finit par recouvrir tout ce qui avait semblé manquer dans sa vie jusque-là. Sans énergie auparavant, il avait désormais un objectif. Découragé, il avait trouvé de l'espoir. Au demeurant, cette perspective présentait un avantage : s'il devait retourner dans son pays d'origine (en fait il voyait cela plutôt comme un voyage vers le lieu d'un conflit intérieur), il lui fallait tout d'abord rencontrer le seul homme qui pourrait l'éclairer sur ce qu'il y trouverait une fois sur place [son père]<sup>504</sup>.

Ce retour au pays des origines marque ainsi la réconciliation de Tanner avec toute une partie de son histoire dont il s'était volontairement coupé. Sur fond de guerre civile entre le Nord et le Sud du pays, déchiré entre les forces gouvernementales situées autour de la capitale (au Nord) et les mouvements rebelles et indépendantistes du Sud, le roman relate ainsi le combat intérieur du héros lui-même pour renouer avec ses racines dont il a été privé depuis trop longtemps depuis un pays étranger.

Tanner est employé ainsi dans l'entreprise Sutrol, dirigée par un certain Geoffroy Thompsom. Prospections pétrolières, enquêtes, logistique, systèmes de transport routier... Ses activités sont assez variées et confuses. Un jour, l'occasion se présente à lui d'aller mener l'enquête dans le Sud du pays, pour vérifier la sécurité de certaines exploitations détenues par l'entreprise Sutrol<sup>505</sup>. Si le roman s'ouvre dans une ville du Nord densément peuplée, toute la seconde partie consiste alors en cette descente vers le Sud du pays qui est aussi une traversée du désert et de vastes zones inhabitées, brûlées par le soleil. Plus le héros et son étrange compagnon de voyage, Gilmour, un Américain trempant dans des affaires mystérieuses, vont vers le Sud, plus le sable devient un élément omniprésent et envahissant de l'intrigue. Dès les premières pages d'ailleurs, le héros fait un rêve prémonitoire où le sable lui fait perdre tous ses repères :

Le sable était partout. Il y avait eu rien, et puis soudain ce sable partout. Son corps était totalement enfoui dans la couche de sable, sable, haletant, ondoyant. Ce n'était pas du sable ordinaire, mais un sable animé d'un esprit, d'une âme, d'une personnalité, d'une présence. Il fut pris par surprise ; il ne savait plus depuis combien de temps il était ainsi prisonnier. Il se rendit compte qu'il perdait le sens de l'orientation, la perception de l'espace et de ses contraintes. Devant lui il ne pouvait plus rien voir. Il trébucha, incapable de marcher. La notion du temps et de l'espace le quitte. Il n'avait plus la moindre sensation ni la moindre notion de la frontière entre ciel et terre<sup>506</sup>.

L'alternance entre temps du passé et temps du présent de l'indicatif illustre ce brouillage des repères temporels. La deuxième phrase s'ouvre comme dans un pastiche de la création du monde dans la Genèse : sauf qu'au lieu d'indiquer la présence de quoi que ce soit, cette phrase détourne au contraire l'attention vers le néant qui environne le narrateur. Toutefois, de ce « rien » jaillit un sable « animé », personnifié : l'environnement naturel n'est donc pas ici seulement le contexte au sein duquel se déroule l'intrigue, il est une partie intégrante de cette intrigue et s'assimile à un personnage à part entière. Le rêve du héros annonce les errements de la suite du

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>506</sup> *La Navigation*, p. 17.



roman, au cours duquel il lui faudra se perdre géographiquement pour retrouver un sens à son identité et à sa présence au Soudan.

Son parcours est toutefois l'inverse de celui entrepris par de nombreux habitants du désert, qui « émigraient vers les villes, chassés par la misère, la guerre et la sécheresse<sup>507</sup> ». La crise qui frappe le sud du pays s'explique en effet par la conjonction de plusieurs facteurs, en particulier socio-économiques : la corruption, qui gangrène le pays, conduit à la détention de ressources alimentaires vitales par certains grands propriétaires qui spéculent sur le prix des céréales et condamnent les habitants à la misère. Ces réserves de nourriture, destinées à une exportation plus rémunératrice, dévoilent ainsi une nouvelle fois les dommages causés par une économie tournée vers l'accaparement de richesses dans un système mondialisé, au détriment des populations civiles locales. Tout le parcours de Tanner servira de témoignage, qui met en valeur le déchirement du pays entre le Nord et le Sud, l'économie mondialisée et la misère, les forces gouvernementales et les groupes de rebelles qui errent dans le désert. La société soudanaise, ainsi géographiquement et socialement clivée, est traversée de part en part dans cette descente symbolique vers le Sud qui, comme on l'a vu ci-dessus, est aussi un retour symbolique vers le passé et les racines de Tanner.

Mais c'est paradoxalement la surabondance de l'eau qui caractérise toute la fin du roman : la sécheresse désertique laisse la place aux inondations brutales et continues qui noient l'intrigue et les personnages eux-mêmes sous un déluge de pluies. Il est possible de faire contraster cet extrait avec un petit texte de Foucault, qui nous rappelle alors que dans le monde occidental, « la raison a longtemps appartenu à la terre ferme. Île ou continent, elle repousse l'eau avec un entêtement massif : elle ne lui concède que son sable. La déraison, elle, a été aquatique depuis le fond des temps et jusqu'à une date assez rapprochée<sup>508</sup> ». Or l'une des manières de traiter la folie a longtemps été d'infliger aux malades psychiatriques des traitements qui reposaient justement sur l'eau, sous forme de douches violentes ou de bains. Il s'agissait de guérir le mal par le mal, d'une certaine manière. Certes, ce qui est mis en avant par Foucault s'inscrit dans sa réflexion sur l'histoire de la folie dans les sociétés occidentales et peut donc sembler très éloigné du contexte soudanais de guerre civile et de déchirement intérieur qui en résulte pour le personnage principal de notre roman. Cependant, le rapprochement effectué par le philosophe français est pertinent en ce qu'il justifie notre hypothèse d'une symbolique à l'œuvre dans les éléments naturels : l'eau, dont l'omniprésence irrigue toute la fin du roman, est ainsi métaphoriquement ce qui cause le désastre et ce qui le répare, dans le récit global de l'aventure soudanaise mais aussi au niveau intime de la psyché du héros. En ce sens, l'eau est ce qui relie Tanner à l'histoire collective de son pays, bien que cette histoire soit celle d'une double déliaison : dans le territoire, marqué par le clivage géographique et socio-économique entre le Nord et le Sud, et chez Tanner en personne, tiraillé entre son aspiration à se réconcilier avec son pays et sa

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>508</sup> « L'eau et la folie », dans Foucault, Michel, et Jacques Lagrange. 2001. *Dits et écrits I, 1954-1988*. édité par D. Defert et F. Ewald. Paris: Gallimard, p. 268.

conscience qu'en vérité, cet espoir est vain et dangereux à l'heure où le Soudan se déchire et semble basculer dans la folie meurtrière des hommes.

Les deux composantes, sable et eau, sont comme les deux facettes d'une même pièce. Tous deux représentent la capacité de certains éléments du monde naturel à envahir l'espace mental et psychique des personnages, comme des symboles de phénomènes se déroulant sur d'autres registres. Sable et eau enlissent le personnage principal de la même manière qu'ils ont envahi l'ensemble de la société soudanaise, en révélant les fractures et l'impossibilité tragique d'avoir un jour une réconciliation pérenne. Dans ce contexte, si le lien social est brisé de l'intérieur, il apparaît même comme étant de plus en plus recouvert par le désert et la pluie, comme un voile qui s'efforcerait de masquer des réalités difficilement acceptables par la société — au premier chef par le héros lui-même.

## CONCLUSION

Ce chapitre a exploré différentes manières de considérer le lien social et la déliaison au prisme de catégories environnementales, telles que la fiction donne à les voir dans des romans contemporains d'Afrique subsaharienne. La représentation littéraire des enjeux ayant émergé récemment au sujet de l'urbanisme, de la démographie et de l'accès aux services essentiels, nous offre ainsi un tableau contrasté par rapport aux études sociologiques qui émanent de grandes institutions internationales sur ces mêmes sujets. Les romans font effectivement intervenir des notions de poétique qui s'avèrent tout aussi politiques que celles qui découlent d'une littérature spécialisée dans le monde du développement.

D'une manière générale, toute cette première partie a contribué à dresser les différents états de déliaison qui peuvent se manifester dans ces romans. La question du trauma et d'un rapport mal ajusté à l'Histoire, qui aliène le futur au nom d'un passé idéalisé ou inconnu, a pour conséquence de freiner la possibilité d'un dynamisme, d'une énergie créatrice qui permettrait aux sociétés de continuer à vivre et à évoluer. D'une certaine manière, c'est le concept même d'émergence qui est bloqué par la déliaison, qui est l'absence de liens entre les individus d'une même époque mais aussi l'absence de liens d'une génération à une autre. En revanche, le deuxième chapitre a mis en lumière l'existence de liens qui se sont avérés finalement plus nocifs que l'absence de liens en tant que telle : ceux qui reposent sur l'illusion d'une restauration ou d'une reproduction à l'identique de gestes passés, ceux qui exaltent un rapport au langage fondé sur la littéralité, et enfin ceux qui condamnent tout simplement ce même langage au nom d'une prétendue transparence des mots aux choses, tous contribuent à penser que la déliaison, *in fine*, ne repose pas tant sur l'absence de liens que sur la prééminence de liens mal ajustés, aliénants et destructeurs pour la cohésion sociale.

Cette première partie aura donc été fondée sur les différentes expériences de déliaison qui, à l'échelle de l'Histoire, des discours pseudo-libérateurs qui débouchent finalement sur des horreurs, ou de relations ambivalences à l'espace, permettent de décrire une certaine épreuve de la violence à l'œuvre dans les sociétés déliées de la fiction romanesque.

Cela dit, les causes à ces phénomènes de déliaison ou d'aliénations par des liens nocifs n'ont pourtant pas encore été présentées de manière structurée. C'est précisément l'objet de la prochaine partie, que de comprendre comment cette expérience, tout d'abord conçue sur le mode intime du trauma (individuel et collectif), se manifeste désormais depuis un regard extérieur et institutionnel qui attribue à ces violences des racines économiques et géopolitiques. Plutôt que d'envisager la déliaison du point de vue du vécu, nous allons désormais nous pencher du côté de tout ce qui concerne l'institution et l'organisation même du lien social. Cette position ne souffre pas, mais elle gère, elle calcule ; c'est le rôle de cette raison à l'œuvre dans la liaison et la déliaison que nous allons désormais explorer, en partant principalement d'œuvres de littérature sud-africaine.

# DEUXIÈME PARTIE

## Organisations de la déliaison



*District Six Museum, Cape Town. Juillet 2018. Citation sur le mur : « It struck me that our history is contained in the homes we live in, that we are shaped by the ability of these simple structures to resist being defiled » Achmat Dangor, *Kafka's Curse*.*

Les œuvres étudiées dans la première partie nous ont permis de lire et d'entendre des expériences intimes qui ont trait à la déliaison, qu'elle se manifeste à l'échelle individuelle ou collective. Il est ressorti de ces analyses que le sentiment de déliaison sociale qui pouvait être perçu ne relevait pas tant d'une absence totale de liens, que de l'imposition de liens de nature aliénante. La norme extérieure de laquelle dépendaient ces liens pouvait consister en une injonction de nature religieuse, politique ou idéologique, et entraîner ainsi toute une communauté sans lui laisser l'ouverture d'une remise en cause.

Cette imposition de liens n'est pas toujours le fait d'un groupe d'individus ; Isilo et ses sbires dans la *Suite africaine* de Léonora Miano, les djihadistes dans *Terre ceinte*, tous ont pour point commun de se situer en marges des systèmes institutionnels, en particulier étatiques. Ils proposent ainsi des formes d'organisation socio-politiques qui ne relèvent pas des structures dites traditionnelles par lesquelles peuvent être mis en place des programmes d'assistance aux populations. Or les États ont longtemps été les opérateurs privilégiés de politiques visant à améliorer le bien-être des individus ; la mise en place d'un « État social » a ainsi été au cœur des revendications politiques qui ont parcouru les pays d'Europe à la faveur des avancées obtenues lors de la révolution industrielle, et dont les retombées inégales ont entraîné des mobilisations populaires et ouvrières fortes<sup>509</sup>.

En Afrique subsaharienne, le rôle de l'État n'a cependant pas été comparable à ceux du monde occidental, en raison de l'héritage historique et de la construction progressive des « États-nations » sur le modèle de la philosophie politique européenne. Un État, cependant, l'Afrique du Sud a la particularité d'avoir été en position de colonisé aussi bien que de colonisateur dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, induisant ainsi un rapport de domination ambivalent sur celles et ceux qu'il prétendait régir. Les enjeux de lien et de cohésion au sein de la société ont donc eu la spécificité d'être portés par une institution politique jeune et profonde par une grave crise de légitimité. Cela pose alors des questions de représentations et de positionnement du sujet de celui qui s'en empare qui s'avèrent inédites et fructueuses dans le cadre de notre recherche : il s'agit en effet d'une des manifestations les plus extrêmes d'un phénomène d'institutionnalisation du lien social — et surtout de son délitement — vécu au XX<sup>ème</sup> siècle.

Ce pays est, toujours aujourd'hui, considéré comme l'un des plus développés du continent en termes d'infrastructures, d'industrie et de PIB. C'est aussi celui qui s'est attiré le regard bienveillant des milieux bancaires et financiers, grâce à l'application rigoureuse d'une orthodoxie néolibérale dès la sortie de l'Apartheid par Nelson Mandela et les chefs d'Etat lui ayant succédé<sup>510</sup>. Pourtant, c'est aussi celui qui connaît le plus fort taux d'inégalités, avec des écarts préoccupants entre les populations Noires et les populations Blanches en termes de taux de chômage, de richesses et d'accès aux services de base. Le pays se trouve ainsi dans un « état

---

<sup>509</sup> Noiriel, Gérard. 2019. *Une histoire populaire de la France : de la guerre de Cent Ans à nos jours*. Marseille: Agone.

<sup>510</sup>>Listre, Jean-Pierre. 2004. « La puissance du système bancaire sud-africain : prélude à un leadership continental ou parenthèse étonnante ? » *Afrique contemporaine* n° 210(2):119-43.

intermédiaire<sup>511</sup> » au sortir de l'Apartheid qui montre bien l'ampleur des réformes à conduire pour achever de guérir les blessures causées par le régime.

Les œuvres littéraires que nous allons aborder dans les deux premiers chapitres de cette deuxième partie ont pour point commun d'aborder, à l'aune du lien social, les questionnements identitaires et sociaux qui ont divisé le pays. Le parcours que nous allons suivre nous permet ainsi d'effectuer une plongée dans un contexte culturel et économique ciblé. Ces deux chapitres peuvent ainsi être considérés comme des cas d'études spécifiques qui mettent en lumière les contradictions et les enjeux du développement d'un pays riche en ambiguïtés, plus de vingt-cinq ans après l'abolition de l'Apartheid.

Le troisième temps de notre réflexion sera plus généraliste et reviendra sur quelques mots souvent associés, dans la recherche académique, aux conséquences ou aux causes de la déliaison sociale. Notre hypothèse est qu'il s'agira en réalité non pas tant de données objectives induites par des situations de fragilité de la cohésion, que de perceptions subjectives impliquées par le regard occidental sur des terrains qu'il n'appréhende qu'avec un biais moral et affectif étant loin de prévaloir dans les pays concernés. Ce vocabulaire, issu de la pratique et de la théorie du développement, est lui-même l'objet d'une forte critique dans les œuvres littéraires, même si cette dernière ne se présente pas en tant que telle. Notre démarche consistera plutôt à lire et à repérer, dans les textes, les thèmes et les stratégies stylistiques et narratives qui mettent en évidence le caractère fortement situé des approches liées au développement dans les pays du sud global. Notre corpus sera ainsi volontairement plus éclaté entre différentes aires géographiques, afin de croiser les regards tout en montrant les points de convergence — et de divergence — entre ces différentes œuvres.

D'une manière générale, l'intention de cette deuxième partie est de déplacer la focale des individus vers les institutions et les systèmes qui organisent la déliaison, aux sens dynamique et structurel, ou bien cherchent à restaurer le lien social à travers leurs propres lunettes idéologiques. Comment la déliaison et le lien social peuvent-ils avoir été le fait de volontés collectives, organisées et structurées, en Afrique du Sud notamment ? Au-delà des traumatismes et des affects singuliers, que nous avons présentés dans la première partie, nous chercherons à montrer comment les sociétés dans leur ensemble, telles qu'elles sont représentées dans les textes littéraires, perçoivent leur rôle en matière de cohésion et peuvent critiquer celui qui est joué par des institutions qui leur sont extérieures. En d'autres termes, nous verrons que les *expériences* de la déliaison vues dans les chapitres qui précèdent sont en réalité des *symptômes* de pratiques et de phénomènes qui trouvent leur origine dans les sociétés humaines.

Nos analyses auront aussi pour fil directeur de prendre en compte la question écologique dans ces textes, à travers le corpus théorique qui s'est constitué récemment autour de l'écocritique et de l'écopoétique<sup>512</sup>. Notre hypothèse est effectivement que si la déliaison a pu

---

<sup>511</sup> Vircoulon, Thierry. 2004. « Introduction thématique. Dix ans de nouvelle Afrique du Sud, à la jonction de l'économique et du social ». *Afrique contemporaine* 210(2):9.

<sup>512</sup> Voir Introduction générale.

être aussi forte dans certaines sociétés, c'est en particulier parce qu'elle s'est fondée sur une déconnexion radicale des individus d'avec leur environnement. Même si elle a pris la forme d'un déchirement social violent, c'est *in fine* le rapport des humains à l'ensemble des mondes vivants et non-vivants qui a été traumatisé, engendrant ainsi des ruptures affectives et collectives irréparables. Le paradoxe est qu'en voulant agir précisément sur ce levier du rapport à l'environnement, les institutions internationales et les concepts qu'elles mobilisent — tel que le développement durable — ne font que renforcer ces fractures, en accroissant la distanciation entre les sociétés et leur capacité à se réapproprier leurs ressources.

# Chapitre 4. Apartheid et assujettissement

## L'institution à la source du trauma : l'Apartheid comme assujettissement rationalisé de l'intime (1)

Le présent chapitre et le suivant auront pour particularité de se concentrer sur des textes issus d'une aire géographique précise, l'Afrique du Sud. De la même manière que les œuvres étudiées dans la première partie concernaient majoritairement des paysages littéraires et sociaux d'Afrique de l'Ouest, ce qui impliquait de prendre en compte l'héritage historique omniprésent que constituait la Traite négrière, celles vers lesquelles nous allons désormais nous tourner nous invitent à prendre du recul pour faire intervenir un autre type d'imaginaire, lui aussi impliqué par l'Histoire particulière de ce pays. Pour mieux appréhender ce dernier, il nous a paru indispensable de proposer quelques jalons au sujet de l'histoire politique et énergétique sud-africaine, car nous verrons que ces deux aspects sont intrinsèquement liés et irriguent une bonne partie du contexte culturel des textes que nous allons ensuite étudier. Ces quelques paragraphes vont ainsi dégager la spécificité du rôle de l'État et de la mise en coupe réglée de l'ensemble de la société qu'il a entraînée à partir des années 1940, dont nous verrons qu'ils ont eu des impacts considérables sur la qualité du lien social pour les populations concernées.

### ***Politique énergétique et Apartheid***

Ce phénomène s'incarne dans le régime d'Apartheid, mis en place en Afrique du Sud en 1948 au lendemain de la victoire du Parti Nationaliste aux élections législatives. Basé sur la division raciale du pays et sur la non-mixité, qu'il s'agisse des zones résidentielles, divisées entre celles qui étaient exclusivement réservées aux Blancs et celles qui étaient conçues pour abriter les travailleurs noirs, les Bantoustans ou *townships*, ou qu'il s'agisse de l'inégale répartition des droits civiques entre les habitants du pays, les Noirs étant globalement dépourvus de toute capacité de participation à la vie politique officielle du régime, l'Apartheid a profondément modelé le pays en achevant de briser les structures pré-coloniales que les Néerlandais et les Britanniques avaient déjà lourdement menacées au cours du siècle précédent lors de la conquête impérialiste du territoire. La rupture du lien social a été savamment orchestrée pour servir un projet avant tout



économique<sup>513</sup>. En effet, pour que la croissance sud-africaine puisse décoller, dans les années 1940-1950, les élites ont fait le choix de développer prioritairement les infrastructures dédiées à l'exploitation des minerais (or, charbon) comme source d'énergie et de revenus<sup>514</sup>, ce qui s'est traduit par des investissements massifs dans les mines situées à l'Est et au sud du pays. Le système et la croissance économiques du pays ont ainsi reposé sur ce « Complexe Minerais-Energie<sup>515</sup> » durant des décennies, n'étant remise en cause que depuis quelques années<sup>516</sup> à la faveur de la crise écologique et de la nécessité de se tourner vers des sources de richesse moins nocives pour l'environnement... et la société.

En effet, toute politique énergétique entraîne fondamentalement une politique sociale et vice-versa. À partir de ses travaux sur la « démocratie du carbone<sup>517</sup> », l'historien américain Timothy Mitchell a démontré qu'à chaque mode d'exploitation énergétique était associée une certaine vision du contrat social et politique unissant les décideurs aux travailleurs. Les choix effectués par les élites industrielles et financières à propos de l'exploitation des ressources énergétiques étaient certes guidés par les contraintes matérielles liées aux propriétés physiques des matériaux (qu'il s'agisse du charbon ou du pétrole), ils entraînaient une manière à chaque fois très spécifique de « faire société » avec cette ressource. Par exemple, l'exploitation du charbon au XIX<sup>ème</sup> siècle dans les bassins houillers européens a conduit à une forte concentration à la fois de la production énergétique et de la main d'œuvre qui s'y consacrait, donnant à cette dernière un pouvoir d'action et de contrôle inédit. Selon Mitchell, l'émergence des revendications ouvrières en faveur d'un État social plus fort et plus protecteur (pour les conditions de travail, des hausses de salaires, des caisses de retraite) est précisément liée à la capacité des travailleurs de faire pression sur le patronat en bloquant la production énergétique à la source, c'est-à-dire directement dans les mines. Les grèves conduites au cours du siècle et si fortement représentées dans les arts et la littérature témoignent de la force de ces mouvements sociaux. *A contrario*, l'exploitation du pétrole au cours du XX<sup>ème</sup> ne permet pas la même mobilisation des ouvriers. Autant celle du charbon se fait de manière dendritique, avec un tronc facile à contrôler, autant les réseaux pétroliers se caractérisent plutôt par leur fluidité et leur disposition en « grilles » : la production et surtout le transport de la matière sont organisés à travers un réseau d'oléoducs automatisés, ou bien par voie maritime, qui ne permettent pas aux ouvriers d'en bloquer

---

<sup>513</sup> Anton Lowenberg a ainsi construit un modèle mathématique fournissant « an explicitly economic explanation of apartheid institutions », prouvant que le projet de ce régime n'avait rien d'irrationnel. Voir Lowenberg, Anton D. 2014. « An Economic Model of the Apartheid State ». *Economic History of Developing Regions* 29(2):146-69. Mats Lundahl a quant à lui passé en revue les différents modèles économiques inspirés de la tradition libérale néoclassique, de celle qui repose sur les biens publics et enfin du courant s'intéressant à la définition efficace des salaires, sous l'Apartheid. L'objectif est d'identifier les sources théoriques ayant inspiré le modèle économique de ce régime ainsi que sa mise en pratique. Voir Lundahl, Mats. 2014. « Some stepping stones in the economic modelling of apartheid ». *Economic History of Developing Regions* 29(2):126-45.

<sup>514</sup> Freund, Bill. 2009. « The Significance of the Minerals-Energy Complex in the Light of South African Economic Historiography ». *Transformation* (71):3-25.

<sup>515</sup> *Ibid.*

<sup>516</sup> Valiani, Salimah. 2018. *The Future of Mining in South Africa: Sunset or Sunrise?* Woodmead, Johannesburg: Mapungubwe Institute for Strategic Reflection MISTRA.

<sup>517</sup> Mitchell, Timothy. 2013. *Carbon democracy: le pouvoir politique à l'ère du pétrole*. Paris: la Découverte.

l'approvisionnement. Les rassemblements et les grèves en vue de revendications sociales et politiques ne peuvent donc être aussi efficaces qu'au temps du charbon.

Dans le cas de l'Apartheid, l'industrialisation de l'Afrique du Sud s'est faite à partir des ressources disponibles sur le sol national, comme mentionné *supra*, à savoir l'or et le charbon. Dans les années 1930-1940, le parti nationaliste afrikaner a mené une politique sociale tournée vers les ouvriers Blancs peu qualifiés pour leur donner du travail dans les mines et créer ainsi les conditions d'une classe sociale moyenne capable d'absorber, sur le marché intérieur, une partie de la production industrielle du pays. Il s'agissait ainsi de stimuler la demande pour stabiliser l'offre<sup>518</sup>. Or il était difficile d'offrir à tous les travailleurs un salaire aussi élevé. C'est alors que la question raciale s'est ajoutée à ces choix économiques, puisque les propriétaires et exploitants miniers Blancs ont privilégié les ouvriers Blancs (et leur pouvoir d'achat) au détriment des ouvriers Noirs. Ils ont ainsi recouru à toute une architecture juridique pour justifier les différences de salaires entre ces deux catégories de travailleurs, afin que soit permise l'exploitation des Noirs à un coût considérablement plus faible. En effet, pour qu'une main d'œuvre puisse être aussi bon marché, privée de droits politiques et cantonnée dans des zones tout entières tournées vers la préservation des intérêts et des privilèges des Blancs, il fallait une justification théorique solide. L'Apartheid visait précisément à faire des Noirs des individus « inférieurs » aux Blancs d'un point de vue racial, donc légitimement exploitables et corvéables à merci. Comme l'ont démontré Keith Hart et Vishnu Padayachee<sup>519</sup>, dans leur étude qui retrace l'évolution du capitalisme sud-africain au cours des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles, l'émergence du complexe minier et énergétique est intimement lié à la ségrégation raciale, cette dernière étant une condition nécessaire au développement du premier. Mais si l'on considère ces événements à la lumière des dynamiques mondiales concomitantes, comme les deux guerres mondiales et la succession de crises et de récessions économiques, on s'aperçoit que le développement du capitalisme sud-africain s'est fait en réaction, de la part des Nationalistes Afrikaners, à la domination de l'économie par les Anglo-Américains. L'Apartheid se voulait donc une réponse non seulement politique et économique, mais aussi patriotique à une forme de colonisation intérieure subie par l'industrie Afrikaner de la part des investisseurs étrangers.

Ces développements rapides sur l'histoire économique et politique de l'Afrique du Sud nous permettent de poser le contexte dans lequel s'est développée une idéologie « libérale » qui, juste avant la mise en place de l'Apartheid, prétendait réconcilier la nation et retisser le lien social ; c'est en effet la faillite de ce dernier qui était tenue pour responsable des crises politiques en cours dans le pays. Nous le ferons à partir du roman d'Alan Paton, *Cry, the Beloved Country*, publié en 1946. Nous sortirons alors légèrement du cadre temporel choisi pour notre corpus, puisque nous serons bien en amont de la période qui a vu surgir la majorité des indépendances

---

<sup>518</sup> Freund, 2009. *Ibid.*

<sup>519</sup> Dans Hart, Keith et Vishnu Padayachee, 2013. « A history of South African capitalism in national and global perspective ». *Transformation*. 81/82:55-85.

en Afrique subsaharienne<sup>520</sup>. Mais la puissance d'inspiration de ce roman a été telle que nombre des ouvrages postérieurs s'en sont inspirés pour le saluer, le reprendre ou remettre en question ses présupposés. De plus, au-delà de la seule trame idéologique du roman, ce dernier déploie une vraie réflexion sur la représentation en littérature des phénomènes sociaux, et en particulier de ceux qui concernent la cohésion sociale. Il a donc semblé particulièrement intéressant de faire entendre la manière donc le lien social pouvait être défendu et porté par une institution, en l'occurrence la pensée libérale, que nous définirons au cours de la première partie de chapitre à partir de ce qui en est représenté dans le roman. Elle a prévalu à une certaine époque dans le contexte particulier de l'Afrique du Sud, en contre-point des autres voix lues et étudiées au cours de notre travail. Nous montrerons ainsi quelle interprétation est donnée par le roman d'Alan Paton à propos des problèmes sociaux causés par une politique de ségrégation raciale bien antérieure à l'Apartheid, que ce régime ne fera qu'amplifier et renforcer à des fins de productivité économique.

La deuxième partie sera ensuite consacrée aux solutions que cette vision, portée par Alan Paton à partir de sa propre expérience professionnelle et sociale, peut proposer pour refaire le lien là où il est déchiré. Si elles permettent de répondre à certains des enjeux traversés par un pays en pleine quête identitaire, elles courent cependant le risque de ne pas apporter suffisamment de réponses aux crises profondes que traverse la société sud-africaine, car elles reposent sur une dissonance fondamentale entre la nature des problèmes et des crises traversées et celle des réponses apportées. Nous verrons ainsi comment la stratégie narrative du roman permet de mettre en évidence les insuffisances de cette pensée « libérale » qui, à partir de présupposés philosophiques, en vient à construire l'image d'un corps social finalement trop clivé et démobilisé pour être capable de retisser du lien en son sein. Une certaine critique de l'activisme politique irrigue le roman, s'opposant frontalement à des conceptions du lien social évoquées précédemment qui font au contraire de l'engagement au service d'un projet commun de société le socle indispensable à la recherche d'une cohésion sociale globale.

## 1. SÉGRÉGATION ET DÉLIAISON : *CRY, THE BELOVED COUNTRY*

*Cry, the beloved Country*<sup>521</sup> est un des monuments incontournables de la littérature sud-africaine. Premier roman d'Alan Paton, écrit sous le coup d'une vive émotion, il le propulse au rang des auteurs désormais classiques. Pourtant, avant la rédaction de cette œuvre, Alan Paton ne se destinait pas à l'écriture. Né en 1903 à Pietermaritzburg, dans la province du Natal, il se

---

<sup>520</sup> Les études postcoloniales concernent *a priori* des textes rédigés après l'accession à l'indépendance. Cependant, dans le cas d'une « situation postcoloniale », qui se place du point de vue du sujet analysant, la perspective peut s'étendre dans le temps pour inclure une époque certes antérieure aux mouvements de libération, mais intéressante quant aux transitions qu'elle a dû engager par la suite.

<sup>521</sup> Paton, Alan. 2002 [1948]. *Cry, the Beloved Country*. London: Vintage Classics.

consacre à l'enseignement. En 1935, il devient le directeur du Diepkloof Reformatory for Young Offenders, une institution chargée de ré-éduquer les jeunes (principalement Noirs) délinquants. C'est dans cette institution qu'il est sensibilisé aux problèmes de pauvreté et que les rencontres avec certains de ces jeunes nourrissent peu à peu son inspiration pour le futur roman. Ce dernier, rédigé lors d'un long voyage d'Alan Paton en Europe, au Canada et aux États-Unis, publié tout d'abord à New York en 1948<sup>522</sup>, connaît immédiatement un succès retentissant : adapté au cinéma dès sa sortie puis jusqu'en 1996, réédité à de nombreuses reprises, vendu à plus de 15 millions d'exemplaires en 1988 lors de la mort d'Alan Paton<sup>523</sup>, il a même fait l'objet en 2003 d'un épisode du « Book Club », la série télévisuelle d'Oprah Winfrey dans laquelle ont participé de nombreuses vedettes des mondes politique et artistique (comme Bill Clinton, Alicia Keys<sup>524</sup>...). C'est dire à quel point le roman d'Alan Paton peut être considéré comme « hypercanonique », pour reprendre l'expression d'Andrew van der Vlies. L'histoire même de ses diverses publications et rééditions, d'un pays à un autre, sous forme abrégée ou intégrale, est révélatrice : van der Vlies s'intéresse ainsi aux réseaux

de production et de consommation *dans* les sociétés postcoloniales, mais aussi aux configurations dans la nature transnationale de la culture littéraire et de son identité dans un monde globalisé, au trafic d'un capital symbolique à *travers* les frontières qui se révèle plus perméable et contingent que ce qui est conventionnellement admis<sup>525</sup>.

On comprend ainsi que ce roman a d'une certaine manière été fondateur pour la culture littéraire sud-africaine ; qu'elle suscite admiration, critique ou rejet, l'œuvre d'Alan Paton a marqué un jalon essentiel vis-à-vis duquel les auteurs suivants ne pouvaient pas esquisser d'avoir à se positionner. Il en va ainsi de tout classique de la littérature : l'étude des essais, des critiques et même des interventions médiatiques réalisées à son sujet est tout aussi révélatrice de l'état d'esprit d'une société et de ses intérêts que l'œuvre en tant que telle. Or dans notre cas, il est particulièrement significatif que le roman d'un homme Blanc du milieu du XX<sup>ème</sup> siècle continue d'exercer une influence aussi forte dans les manuels scolaires et dans la production télévisuelle et cinématographique<sup>526</sup>, témoignant ainsi de la fascination provoquée — et orchestrée — sur une population « arc-en-ciel » post-apartheid<sup>527</sup>.

---

<sup>522</sup> Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism, p. 51.

<sup>523</sup> Van der Vlies, Andrew. 2006. « 'Local' Writing, 'Global' Reading, and the Demands of the 'Canon': the Case of Alan Paton's *Cry, the Beloved Country* ». *South African Historical Journal* 55(1):20-32.

<sup>524</sup> Barnard, Rita. 2006. « Oprah's Paton, or South Africa and the Globalization of Suffering ». *Safundi* 7(3):1-21.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 21. Traduction personnelle, l'auteur souligne.

<sup>526</sup> Foley, Andrew. 1998. « "Considered as a Social Record": A Reassessment of "Cry, the Beloved Country" ». *English in Africa* 25(2):63-92.

<sup>527</sup> Hogan, Patrick Colm. 1992. « Paternalism, Ideology, and Ideological Critique: Teaching "Cry, the Beloved Country." (Practicum on Teaching Postcolonial Literatures) ». *College Literature* 19(3):206-11.

### a) Pourquoi peut-on qualifier ce roman de « libéral »?

Cette question est fondamentale, car la critique littéraire et politique a souligné à de nombreuses reprises<sup>528</sup> combien l'intérêt du roman résidait dans sa manière de donner à lire une interprétation « libérale » de la crise sociale traversée par l'Afrique du Sud durant les dernières années précédant la mise en place de l'Apartheid. Le concept provient de la philosophie anglo-saxonne des Lumières et place la liberté humaine comme principe fondamental, à la fois comme vision d'une société désirable politiquement et moralement, opposant ainsi les « hommes libres » aux autres<sup>529</sup>. Pourtant, il n'aurait été véritablement mis en pratique qu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle, selon l'historien Edmund Fawcett<sup>530</sup>. Or le libéralisme dont il est question dans notre roman se distingue de celui qui est au cœur des débats concernant la transition écologique et l'adoption de nouveaux modèles économiques plus respectueux des écosystèmes humains et naturels et qui est au cœur des critiques portées dans les œuvres écopoétiques. Ce libéralisme-là, plus proche du néolibéralisme, se distingue de la philosophie libérale introduite par John Locke, Adam Smith ou Alexis de Tocqueville, et que le théoricien en philosophie politique Alan Ryan définit comme un libéralisme « classique » d'orientation essentiellement politique. Ses traits caractéristiques reposent sur l'intervention minimale de l'État, le maintien d'une loi forte qui interdit tout pouvoir arbitraire et discrétionnaire, ainsi que la force des contrats privés qui protège la propriété individuelle et l'entente libre entre citoyens<sup>531</sup>.

Surtout, si ce libéralisme classique défend une version minimaliste de la puissance publique, c'est au motif de la préservation du libre-arbitre individuel et de l'exercice personnel de la morale. La priorité étant de maintenir la propriété privée et la possibilité de l'échanger ou de la vendre, l'ensemble du système politique devait être conçu afin de protéger ces libertés<sup>532</sup>. Comme le souligne Willie Thompson, aussi bien la tournure arbitraire de la puissance publique que la défiance d'une partie de la population non propriétaire constituent des « interférences » dont les libéraux se méfient particulièrement, car elles désacralisent et mettent en danger la propriété privée. Certes, il est difficile de rassembler en une seule définition synthétique autant d'attributs et de courants de pensées qui, quoique parents à certains égards, entretiennent néanmoins des dissimilitudes profondes. Comme l'écrit Ryan, il faudrait parler de « libéralismes » plutôt que *du* libéralisme<sup>533</sup>. Ce qui permet de faire d'Alan Paton un écrivain *libéral* est toutefois la méfiance dont il témoigne fréquemment à l'encontre de tout pouvoir absolutiste et des masses

---

<sup>528</sup> Par exemple dans Morphet, Tony. 1996. « Stranger Fictions: Trajectories in the Liberal Novel ». *World Literature Today* 70(1):53-58.

<sup>529</sup> Singh, Nikhil Pal. 2014. « Liberalism ». *Keywords for American Cultural Studies, Second Edition*, édité par B. Burgett et G. Hendler. New York University Press, p. 153.

<sup>530</sup> Son ouvrage est l'un des plus achevés sur l'étude du libéralisme politique depuis deux siècles ; Fawcett, Edmund. 2018. « Introduction: The Practice of Liberalism ». *Liberalism, The Life of an Idea, Second Edition*. Princeton University Press. Il distingue ainsi quatre phases, autour desquelles le courant libéral s'est progressivement implanté dans le monde occidental puis au-delà.

<sup>531</sup> Ryan, Alan. 2012. « Liberalism ». *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, p. 24.

<sup>532</sup> Thompson, Willie. 2011. « Liberalism ». *Ideologies in the Age of Extremes, Liberalism, Conservatism, Communism, Fascism 1914-1991*. Pluto Press, p. 29.

<sup>533</sup> Ryan, 2012. *Op. cit.*

considérées comme ignorantes, ainsi que l'infini respect qu'il éprouve à l'égard de la loi, lorsque celle-ci émane d'une autorité légitime et s'appuie sur la morale pour bâtir les contours d'une société « libre<sup>534</sup> ». C'est-à-dire, une société dans laquelle les individus sont libres d'exercer leur jugement et leurs facultés créatrices sans se contraindre mutuellement.

Puisant à la source philosophique que sont les textes de Kant ou Mill, le libéralisme considéré comme une « doctrine à destination des individus » cherche ainsi à mettre en valeur et exprimer tout le potentiel de ces derniers : « The essence is that individuals are self-creating, that no single good defines successful self-creation, and that taking responsibility for one's own life and making of it what one can is itself part of the good life as understood by liberals<sup>535</sup> ». Cela implique que pour mener une vie bonne, les individus doivent être capables de faire des choix par eux-mêmes. Pas n'importe quel choix, bien sûr, car les crimes et les injustices demeurent répréhensibles, mais à tout le moins des choix de vie qui témoignent de leur humanité et de leur responsabilité individuelle.

Nous verrons ainsi que le roman d'Alan Paton rend explicites ces caractéristiques en mettant en scène des personnages toujours confrontés à des choix. Leur entrée dans l'âge adulte de la responsabilité et de la sagesse correspond ainsi au moment où ils prennent des décisions cruciales pour leur vie, sortant ainsi d'un état de dépendance — financière, morale, spirituelle — qui les maintenait dans un état symbolique d'enfance.

Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, la doctrine libérale dominait le monde politique occidental. Les États-Unis, tout juste auréolés de leur entrée victorieuse dans la Première Guerre mondiale, établissent progressivement leur assise économique et financière. Idéologiquement, les Quatorze points du président Wilson installent les valeurs libérales en paradigmes d'un monde libéré des atrocités de la guerre<sup>536</sup>. En Afrique du Sud, si la dynamique est similaire à ses débuts et voit les Libéraux acquérir une présence politique et intellectuelle incontestable, l'élan est néanmoins brisé après la Seconde Guerre mondiale. En effet, la victoire des Nationalistes aux élections de 1948 et la défaite conséquente des Libéraux brisent les espoirs politiques portés dans les années 1940 par des intellectuels Blancs, dont Paton faisait partie, qui entretenaient une approche politique et économique fondée sur la recherche de meilleurs droits pour les Noirs. Ils voyaient en effet dans le délitement du lien social la cause de nombreux problèmes de criminalité traversés par le pays, essentiellement dans les grands centres rapidement industrialisés et urbanisés. Le roman de Paton, s'il s'inscrit dans ce courant, possède en outre comme qualité d'aborder cette question sociale et raciale en lien avec l'environnement et les paysages dans lesquels évoluent les personnages. Or cette proposition politique s'incarne dans un projet littéraire qui, tour à tour, utilise et détourne un certain nombre de codes génériques, ce qui permet de considérer *Cry, the Beloved Country* non seulement comme un « document social sud-africain d'une grande

---

<sup>534</sup> Il déclare avoir été élevé pour « respecter, presque révéler, la loi » : cité dans Black, Michael. 1992. « Alan Paton and the Rule of Law ». *African Affairs* 91(362):53.

<sup>535</sup> Ryan, 2012. *Op. cit.*, p. 35-36.

<sup>536</sup> Rosenblatt, Helena. 2018. « Liberalism Becomes the American Creed ». *The Lost History of Liberalism, From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton University Press, p. 246.

importance » mais aussi comme « œuvre de *littérature*<sup>537</sup> », en dépit des critiques stylistiques qui lui reprochent sa naïveté ou son excès de sentimentalisme. Dans ce contexte, le roman peut se prêter à une véritable analyse écopoétique, comme en témoigne sa mobilisation dans de récents travaux de recherches en écocritique consacrés à des corpus africains<sup>538</sup>.

Nous verrons donc comment cette interprétation « libérale » de la situation sociale sud-africaine se manifeste dans le roman. Nous commencerons par montrer comment Paton écrit un roman initiatique qui défie les codes du genre picaresque « *Jim comes to Jo'Burg* » pour mieux mettre en valeur la désunion de la cohésion sociale et les brisures qui en découlent à l'échelle du pays aussi bien que de la cellule familiale. Nous mettrons ensuite en évidence les stratégies poétiques et stylistiques qui permettent d'incarner les principes politiques et éthiques au cœur d'une certaine interprétation du libéralisme, à l'aune duquel Paton analyse les problèmes socio-économiques en Afrique du Sud.

### **b) « *Jim comes to Jo'burg* » et le délitement de la cohésion sociale**

Le roman d'Alan Paton est considéré comme l'un des plus célèbres représentants du courant littéraire « *Jim comes to Jo'burg* ». Nommé d'après un film du même titre sorti à la fin des années 1940<sup>539</sup>, ce mouvement embrasse toutes les productions littéraires et cinématographiques qui relatent l'arrivée à la ville de personnages Noirs issus d'un monde rural et pauvre. Johannesburg est effectivement l'épicentre d'un immense bouleversement démographique qui voit plusieurs millions de personnes quitter leur milieu rural d'origine pour trouver du travail dans un centre urbain alors en pleine extension du fait de l'essor industriel qui la caractérise. Stephen Gray<sup>540</sup> distingue quatre phases dans cet accroissement démographique, qui vont de l'arrivée des premiers migrants ruraux dans les pourtours de la ville à l'instauration d'une « ségrégation urbaine » qui interdit aux Noirs d'habiter dans le centre-ville, désormais réservé aux Blancs. Cela conduit alors à l'expansion des futurs *townships* autour de la ville, voire à 20 kilomètres de distance (pour Soweto), dans lesquels s'entassent familles et travailleurs dépossédés de tout bien matériel aussi bien que de tout droit politique.

La première œuvre référencée par Gray dans ce courant littéraire a été publiée en 1908. Il s'agit du roman *Leaven: A Black and White Story*, dans lequel l'auteur, Douglas Blackburn, décrit

---

<sup>537</sup> Voir le chapitre d'Andrew van der Vlies, « *Whose Beloved Country? Alan Paton and the Hypercanonical* », publié dans Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism, p. 135. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>538</sup> En particulier dans Caminero-Santangelo, Byron. 2014. *Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology*. Charlottesville London: University of Virginia Press.

<sup>539</sup> Gray, Stephen. 1985. « Third World Meets First World: The Theme of "Jim Comes to Joburg" in South African English Fiction ». *Kunapipi* 7(1):61-80.

<sup>540</sup> *Ibid.*

les tribulations de Bulalie, qui s'enfuit de sa région d'origine, le Natal, pour expérimenter diverses formes d'exploitation coloniale au long de son parcours. Il finit par atteindre les mines de Johannesburg, qui n'apparaissent que comme un « pas supplémentaire dans le système colonial britannique de gestion du travail<sup>541</sup> ». Cependant, d'emblée, c'est là que le héros fait l'expérience des travers qui caractériseront ensuite le mode de vie urbain : trafic d'alcool, prêts usuriers, paris et prostitution. Les romans suivants accentuent cette tendance à faire de Johannesburg un lieu de mauvaise vie dans lequel tous les protagonistes qui s'y réfugient sont finalement condamnés à sombrer. Les remèdes à ces maux peuvent être associés à des réponses portées par la classe politique Afrikaner au pouvoir à cette époque. Qu'il s'agisse de mesures sociales visant à « retribaliser<sup>542</sup> » les migrants pour le sortir de la ville funeste, ou bien d'initiatives privées de charité, toutes incarnent une forme de paternalisme qui rejoint les préoccupations économiques et politiques de ce qu'on peut qualifier de libéralisme. Ce dernier n'est pas sans rappeler les propositions socio-politiques formulées et mises en œuvre par la bourgeoisie européenne lors de la Révolution industrielle, dont certains romanciers comme Zola ou Dickens ont montré les travers ainsi que les limites<sup>543</sup>. De la même manière, sous la plume de ces romanciers Blancs, la figure du patron Blanc bienveillant et généreux, qui favorise la confiance mutuelle (« trusteeship ») malgré les roueries de ses employés Noirs, est souvent tenue à distance et parodiée pour sa naïveté.

Cependant, avant le roman d'Alan Paton, les figures de « Jim » consistaient essentiellement en migrants ruraux naïfs et rustres, que Nadine Gordimer dans son essai consacré à la littérature noire sud-africaine qualifie de « Dick Whittington<sup>544</sup> » africains. Cette figure du folklore britannique, qui a connu un grand succès dans la littérature populaire depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle jusqu'à l'ère victorienne, renvoie à la capacité individuelle de grimper l'échelle sociale (et matérielle) en partant de rien, à l'aide de sa seule débrouillardise<sup>545</sup>. Dick, l'enfant en haillons qui vit dans les rues de Londres, finit par en devenir le maire. Leurs aventures sont picaresques et souvent teintées d'ironie, tant sont grandes la déroute et la surprise de ces personnages perdus dans la (trop) grande ville. Dans *Cry, the Beloved Country* en revanche, nulle trace d'humour ni d'aventure initiatique bon enfant. Le « Jim » de l'histoire n'est pas le protagoniste principal, qui n'est autre qu'un pasteur Noir de l'Église anglicane, le *mFundisi* (Père ou Révérend) Stephen Kumalo. C'est pour retrouver son frère, sa sœur et son fils, échoués dans Johannesburg, que cet homme d'Église se lance dans un périple inouï vu son grand âge. Dans ce roman, les Jims sont donc des personnages secondaires, dont nous ne suivons les aventures qu'à travers celles de Kumalo, avec lequel il est donc plus facile de s'identifier. Or Kumalo, en un

---

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>542</sup> Voir le chapitre de Peter Blair « The liberal tradition in fiction », dans Attwell, David et Derek Attridge. 2012. *The Cambridge History of South African Literature*. Cambridge New York: Cambridge University Press, p. 481.

<sup>543</sup> Pour la critique du paternalisme dans les compagnies minières tel que représenté dans *Germinal*, voir Missemer, Antoine. 2013. « Structures et pratiques économiques dans l'œuvre d'Émile Zola. L'exemple de *Germinal* ». *Æconomia* (3-4):617-44.

<sup>544</sup> Gordimer, Nadine. 1973. *The Black interpreters: notes on African writing*. Johannesburg: Spro-Cas Ravan, p. 9.

<sup>545</sup> Parrinder, Patrick. 2004. « "Turn Again, Dick Whittington!": Dickens, Wordsworth, and the Boundaries of the City ». *Victorian Literature and Culture* 32(2):407-19.



sens, incarne aussi la naïveté de tous les Jims « classiques » : dès son premier voyage en train depuis son village de Ndotsheni (dans la province du Natal) jusqu'aux abords de Sophiatown, il ne cesse de s'étonner des merveilles monstrueuses, au sens hugolien, de la métropole. Cela permet ainsi à l'écrivain de décrire Johannesburg à travers les yeux d'un vieil homme fatigué que tout étonne et horrifie. A son arrivée, la ville s'offre à lui dans une apparence d'immense « confusion<sup>546</sup> » : « the buildings are endless, the buildings, and the white hills, and the great wheels, and streets without number, and cars and lorries and buses ». L'accumulation saccadée des constituants immobiles et dynamiques du paysage court ainsi sur plusieurs paragraphes, tandis que la focalisation interne permet de ressentir la panique de Stephen, débordé par tout ce qu'il voit : « Railway-lines, railway-lines, it is a wonder. To the left, to the right, so many that he cannot count (...). Stations, stations, more than he has ever imagined ». La répétition de ces termes marque ainsi la sensation d'écrasement d'un homme par un paysage qu'il ne comprend pas, parce que cela dépasse l'entendement : « it is too much to understand ». D'emblée, notre héros apparaît donc comme étant débordé par les événements ; sa « naïveté<sup>547</sup> » initiale, révélée par la manière dont il est arnaqué par un jeune homme inconnu qui lui soutire un pound dès son arrivée à la gare contre la promesse (évidemment non tenue) de lui procurer un billet de bus, fait de Stephen un « Jim » qui, à défaut de commettre lui-même les méfaits qui guettent tous les nouveaux migrants à Johannesburg, va les expérimenter cruellement en en devenant soit le témoin, soit la victime.

En effet, les trois membres de la famille qu'il recherche incarnent, successivement, une des facettes de cet avilissement moral que Kumalo — et Paton à travers lui — attribuent à la ville. Le roman s'ouvre sur une lettre qu'il reçoit à son domicile. Elle lui a été envoyée par un autre homme d'Église, Theophilus Msimangu, qui l'avertit que sa sœur Gertrude Kumalo est « très malade<sup>548</sup> » (« *very sick* »). Stephen Kumalo comprendra au fil de son voyage qu'elle vit en réalité de prostitution et de trafic d'alcool, et qu'elle a donné naissance à une petite fille qu'il décidera de recueillir à la fin du roman. Le personnage féminin de Gertrude incarne donc deux des facettes de la déchéance morale associées à la ville, que sont la marchandisation de son propre corps et la vente de produits illicites. Un autre aspect est incarné par le propre fils de Stephen, Absalom, petit bandit tout juste âgé de 19 ans qui se retrouve acculé à tirer sur un homme Blanc, Arthur Jarvis, dont il voulait cambrioler la maison avec deux camarades. Le brigandage et le meurtre, surtout lorsqu'il apprend qu'il a été commis par son propre fils, redoublent le désespoir de Stephen. Le dernier pilier de la « chute » urbaine concerne alors son frère, John Kumalo, qui, depuis son arrivée à Johannesburg, s'est certes impliqué dans un activisme politique prêt à défendre les droits des Noirs, mais a surtout acquis une réputation de riche homme d'affaires désireux de faire valoir ses propres intérêts, même au détriment de ceux de sa propre famille. Éloigné géographiquement de cette dernière, il s'en détache aussi affectivement ; cette rupture

---

<sup>546</sup> Paton, 1948. *Ibid.*, p. 17-18 pour cette citation et les suivantes.

<sup>547</sup> Gray, 1985. *Ibid.*, p. 74.

<sup>548</sup> Paton, 1948. *Ibid.*, p. 10.

des liens intra-familiaux va à l'encontre d'une tradition de solidarité et de soutien mutuel que met fréquemment en valeur la littérature africaine.

Nous retrouvons ainsi les trois « Jims » que les romans du genre « Jim comes to Jo'Burg » placent au cœur de leur intrigue, mais de manière inversée : n'étant plus les personnages principaux du roman, ils apparaissent comme autant de figures et de contre-points vis-à-vis desquels Stephen peut se positionner. La moralité de ce dernier n'est jamais remise en question, lui qui apparaît comme le défenseur impitoyable d'une conduite de vie strictement en accord avec ce qu'il prêche face à ses paroissiens. Seule sa découverte naïve de l'immense complexe urbain le rapproche des figures précédemment évoquées dans les autres romans de ce courant littéraire.

Dans un article déjà cité, Stephen Gray souligne qu'après Alan Paton, même si d'autres auteurs se saisissent de ce genre pour aborder la question d'un exode rural vers Johannesburg, le phénomène social est en lui-même désormais mieux connu. Il laisse moins de prises à la surprise que peuvent éprouver les personnages<sup>549</sup>. C'est la raison pour laquelle la description de la mégapole est bien moins centrale dans un roman publié plus tardivement, *Tsotsi*, d'Athol Fugard, qui relate les aventures d'un jeune gangster, un « tsotsi » qui a perdu tout souvenir de son identité réelle, en errance dans Sophiatown. Ce quartier de Johannesburg est célèbre pour avoir été l'un des seuls espaces où les Noirs étaient autorisés à accéder à la propriété<sup>550</sup> ; les lois de l'Apartheid les en ont effectivement empêchés à la fin des années 1940. Dans la décennie suivante, ce quartier d'une vive effervescence a surtout été l'épicentre du mouvement politique et artistique de la « Sophiatown Renaissance<sup>551</sup> », comparable à la Harlem Renaissance des années 1920 aux États-Unis, qui a notamment vu la naissance d'une revue militante, *Drum*, dans laquelle étaient publiés de nombreux artistes Noirs. Le quotidien à Sophiatown, la présence de nombreux théâtres et scènes musicales où le jazz et le blues occupaient la vedette, mais aussi la réalité de la surpopulation (40 000 personnes dans un quartier conçu pour 14 000), la violence et des crimes en tout genre qui rendaient la vie particulièrement incertaine et dangereuse, sont au cœur de poèmes et de textes devenus par la suite des classiques. À titre d'exemple, l'écrivain Es'kia Mphahlele y a publié ses premières œuvres, lui qui deviendra par la suite l'un des auteurs Noirs les plus reconnus d'Afrique du Sud<sup>552</sup>.

Il est donc intéressant de suivre le destin de ce quartier à travers les évolutions qui en sont données dans les deux romans, *Cry, the Beloved Country* et *Tsotsi*, que nous étudierons plus précisément au chapitre suivant. Si, dans le premier, Sophiatown apparaît comme un immense complexe urbain où règnent la déperdition et l'avilissement moral — pour reprendre le vocabulaire

---

<sup>549</sup> Gray, 1985, *op. cit.*: « the South African novel that deals with urbanism can no longer treat Johannesburg as a strange, new phenomenon, as most of its characters are now born there and living there — its history is now their past », p. 77.

<sup>550</sup> Hannerz, Ulf. 1994. « Sophiatown: the view from afar ». *Journal of Southern African Studies* 20(2):181-93.

<sup>551</sup> Bailey, Julius et Scott Rosenberg. 2016. « Reading twentieth century urban black cultural movements through popular periodicals: a case study of the Harlem Renaissance and South Africa's Sophiatown ». *Safundi* 17(1):63-86.

<sup>552</sup> Voir le chapitre qui lui est consacré dans Masilela, Ntongela. 2014. *The Historical Figures of the New African Movement*. Trenton, New Jersey: Africa World Press.

normatif utilisés dans les paroles du Révérend Stephen Kumalo —, dans le second, ce n'est plus tant son côté surprenant qui est mis en valeur que la relation entretenue par le jeune héros avec son environnement et la manière dont cela va influencer sa propre quête identitaire. Nous reviendrons dans ce chapitre sur les liens qui unissent le devenir initiatique de Tsotsi au destin politique de la ville.

Quant à savoir si ce roman peut être comparé au *Bildungsroman* de la tradition littéraire européenne, la réponse n'est pas simple. Certes, à la différence des autres « Jims » et notamment des membres de sa proche famille, Stephen Kumalo accomplit un parcours moral de rédemption. Sa foi, fragilisée à de multiples reprises face aux turbulences de Johannesburg et aux malheurs auxquels il est confronté sans relâche, parvient finalement à triompher de ces fragilités et s'en trouve renforcée à la fin du roman. Lors de l'ultime scène de veillée et de prières, avant l'aube qui verra son fils exécuté, Stephen se remémore son périple et tous les personnages croisés depuis la réception de la lettre, dans une longue énumération ponctuée de « And » : « And the girl, (...) And there was Jarvis (...), And now for all the people of Africa<sup>553</sup>... ». La bonté et la générosité de Msimangu et Jarvis, puis du petit-fils de ce dernier, l'espoir du Révérend de sauver la jeune compagne de son fils (« the girl ») en la prenant sous son aile, tous ces sentiments coïncident avec une espérance renouvelée en l'avenir. Alors que le soleil se lève enfin sur les montagnes, Stephen communique symboliquement et se plonge dans la prière : « [he] took out the heavy maize cakes and the tea, and put them upon a stone. And he gave thanks, and broke the cakes and ate them, and drank of the tea. Then he gave himself over to deep and earnest prayer, and after each petition he raised his eyes and looked to the east<sup>554</sup> ». L'aube coïncide donc à la fois avec l'exécution de son fils et avec la venue d'un jour nouveau pour l'Afrique du Sud et ses habitants. Le périple à Johannesburg n'aura pas été l'occasion d'une déchéance morale mais bien de retrouvailles ultimes avec son fils, dans la foi et l'espoir d'un monde nouveau.

La critique Rita Barnard souligne que, dans le cas des romans du genre « Jim comes to Jo'Burg », la comparaison avec le *Bildungsroman* européen n'est pas aisée. En effet, malgré des parentés dans le choix thématique de la représentation d'une industrialisation et d'une urbanisation rapides, les personnages des romans sud-africains n'atteignent jamais véritablement l'objectif que se fixent ceux des romans européens, à savoir « to become a fully developed 'person'<sup>555</sup> ». En effet, pour que ce soit le cas, il faudrait que le héros « exerce les droits permis par une formation sociopolitique particulière et, dans le même temps, soit désireux de souscrire 'librement' à ses normes ». Or, dans le cas de « Jim comes to Jo'Burg », cela est impossible, car « la ville africaine ne devient jamais un lieu d'émancipation », tant les centres urbains demeurent des lieux de violence et d'oppression des communautés noires par les Blancs. Les « Jims » qui arrivent en ville peuvent au mieux espérer décrocher un emploi qui leur permette de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille, au moins pour un temps, mais il ne peut nullement s'agir

---

<sup>553</sup> Paton, 1948. *Ibid.*, p. 235.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>555</sup> Barnard, Rita. 2008. « Tsotsis: On Law, the Outlaw, and the Postcolonial State ». *Contemporary Literature* 49(4), p. 547 pour cette citation et les suivantes ; traductions personnelles.

d'une ascension sociale certaine et définitive. La vie reste essentiellement précaire<sup>556</sup>. Par conséquent, les romans oscillent entre deux extrêmes : des péripéties « picaresques » qui ne viennent jamais à terme, dans lesquelles les protagonistes enchaînent les mésaventures sans pour autant voir leur statut social ni politique s'améliorer significativement, ou bien, une interprétation tragique de « la version conservatrice et urbanophobe du genre pastoral ». En résumé, soit le personnage sombre dans la ville et se retrouve happé dans une dynamique qui lui fait perdre sa moralité, soit il parvient à s'en détacher et à quitter ce lieu de perdition pour se retrouver « à sa place » dans son milieu rural d'origine.

Dans le cas du roman d'Alan Paton, le choix semble clairement se porter sur le second cas de figure. Mais le retour à Ndotsheni n'est pas un retour au point de départ, ce n'est pas une fuite devant les difficultés rencontrées à Johannesburg qui sanctionnerait l'échec du personnage à s'insérer dans un système qui le dépasse. Au contraire, ce retour succède à une forme de réconciliation spirituelle avec son fils, comme on l'a vu, mais aussi avec son peuple, à travers un nouveau départ politique pour Stephen Kumalo, bien décidé à s'atteler à la tâche de la « restauration » de Ndotsheni. Ainsi, à l'inverse de ce qu'exprime Rita Barnard pour les autres romans « Jim comes to Jo'Burg », *Cry, the Beloved Country* pourrait bien s'apparenter à un roman initiatique, *a minima* pour Stephen Kumalo, désormais conscient et prêt à accomplir son devoir de guide moral pour le village.

Il est donc possible de conclure cette sous-partie sur l'idée qu'en renouvelant le genre de « Jim comes to Jo'Burg », le roman d'Alan Paton ne fait pas que s'inscrire dans un mouvement littéraire qui le précédait ; il initie un nouveau genre qui place la réflexion sur le devenir social de l'Afrique du Sud vu à travers un prisme libéral au centre d'un programme politique et poétique inédit. Nous allons à présent étudier la manière dont le projet littéraire d'Alan Paton renouvelle ainsi la « question sociale » sud-africaine, au détriment de la « question raciale », à partir de la place qu'il accorde dans son roman aux représentations du lien social — et surtout à ses fragilités, à l'aune d'une interprétation libérale donnant paradoxalement davantage de poids au rôle des individus qu'à la société dans son ensemble.

### **c) Communautés brisées et criminalité : une interprétation libérale**

Dès le début du roman, l'origine et la cause des problèmes socio-économiques et en particulier de la criminalité urbaine sont associées à la déliaison communautaire. Stephen Kumalo décrit en ces termes la situation sociale de Ndotsheni :

He told them too of the *sickness of the land*, and how the grass had disappeared, and of the dongas that ran from hill to valley, and valley to hill; how

---

<sup>556</sup> Comme en témoigne une nouvelle d'Es'kia Mphahlele, « Mrs. Plum », dans laquelle une jeune femme est recrutée comme domestique dans la maison d'une femme blanche, militante pour les droits des Noirs. Elle observe autour d'elle le *turn-over* des personnels domestiques noirs, renvoyés chez eux à la moindre « incartade ». Voir Mphahlele, Ezekiel. 1967. *In Corner B*. Nairobi: East African Publishing House, p.164-208.

it was a land of old men and women, and mothers and children; how the maize grew barely to the height of a man; *how the tribe was broken, and the house broken, and the man broken*; how when they went away, many never came back, many never wrote any more. How this was true not only in Ndotsheni, but also in the Lufafa, and the Imhlavini, and the Umkomaas, and the Umzimkulu. (...) So they all talked of *the sickness of the land, of the broken tribe and the broken house*, of young men and young girls that went away and forgot their customs, and lived loose and idle lives<sup>557</sup>.

La « maladie de la terre » est donc d'emblée associée à la maladie du corps social, qui consiste en une « tribu brisée ». La stérilité de la terre provoque un exode rural massif qui vide également la population de ses forces vives, puisque seules des personnes âgées, des femmes et des enfants peuplent désormais le village. Cette situation n'est toutefois pas le propre de Ndotsheni mais, comme le signale l'accumulation des toponymes, elle se rencontre en de nombreuses autres contrées. De plus, la répétition des mêmes expressions à la fin du paragraphe cité redouble, comme en une litanie douloureuse, la conscience accrue des personnages de faire face à des difficultés réitérées. Tout est brisé, la communauté et, symboliquement, la « maison » ou le foyer qui, dans le cas de Stephen, résonne bien sûr avec le délitement de sa propre famille. Il s'agit d'ailleurs d'un seul espoir, celui que Gertrude puisse rentrer à la maison, pour que le Révérend se dise que la tribu est enfin « reconstruite »: « One day in Johannesburg, and already the tribe was being rebuilt, the house and the soul restored<sup>558</sup> ». La mission que se fixe Stephen est ainsi de reconstruire ce qui a été brisé, « broken », quelle que soit l'échelle à laquelle cela se joue : « he could try to rebuild what had been broken<sup>559</sup> », que ce soit le couple entre Absalom et la jeune fille, les divisions sociales entre Blancs et Noirs, mais aussi entre Noirs eux-mêmes. D'une manière générale, le vocabulaire de la destruction, en particulier par le participe « broken », qui apparaît à plus de trente reprises dans le roman, imprègne l'ensemble de l'œuvre. C'est bien contre cette hydre aux manifestations tragiques que luttent les personnages, chacun à son niveau.

Justement, la responsabilité de cette déliaison de la « tribu » est d'emblée attribuée aux Blancs. Dans un passage célèbre, Msimangu s'exclame:

The tragedy is not that things are broken. The tragedy is that they are not mended again. The white man has broken the tribe. (...) It suited the white man to break the tribe, he continued gravely. But it has not suited him to build something in the place of what is broken<sup>560</sup>.

Cette analyse sera confirmée quelques pages plus tard, cette fois-ci sous la plume d'un autre personnage du roman, Arthur Jarvis. Fils de James Jarvis, un grand propriétaire terrain Afrikaner dont le domaine agricole est tout proche de la paroisse de Stephen Kumalo, il est tragiquement et involontairement assassiné par le fils de Stephen lors d'une tentative de

---

<sup>557</sup> Paton, 1948. *Ibid.*, p. 21-22. Je souligne.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 25.

cambrilage ayant mal tourné. Ironie du sort, Arthur était un intellectuel engagé, sociologue et fervent défenseur de la cause des Noirs. Après sa mort, son père retrouve certains de ses articles en cours de rédaction, dans lesquels il faisait état de la situation sociale sud-africaine et en particulier de la déliaison du corps social et des communautés. Arthur Jarvis déplore ainsi « the disintegration of native community life », la « destruction of a tribal system », le fait enfin qu'un « whole people deteriorates, physically and morally<sup>561</sup> ». Cependant, à la différence de Stephen ou Msimangu, Jarvis n'emploie pas le terme « broken ». Les expressions « disintegration », « destruction » et « deterioration » apparaissent comme des concepts plus complexes, plus abstraits, qui semblent correspondre davantage à son lexique de sociologue. À l'inverse, « broken » fait partie d'un vocabulaire courant et simple, qui renvoie aussi bien à des réalités matérielles triviales (lorsqu'il s'agit d'objets « cassés ») qu'à la métaphore d'un corps social déchiré.

Cette différence de lexique d'un personnage à un autre peut être questionnée. Traduit-elle une forme de condescendance de l'auteur à propos du mode d'expression des Noirs, bien moins élaboré et conceptualisé que celui employé par des individus Blancs ? L'abstraction et l'utilisation de nuances pour décrire ces réalités sociales seraient-elles réservées aux Blancs ? Le vocabulaire des Noirs serait-il, au contraire, cantonné à une expression efficace des réalités qu'il désigne, de manière à les rendre accessibles à tout une partie de la population qui n'aurait pas la capacité de comprendre des images complexes ? Autant de questions qui soulignent l'existence d'une nouvelle frontière entre les Blancs et les Noirs, sous la plume d'Alan Paton : le langage. Chaque communauté est ainsi dotée d'un sociolecte qui, aussi bien pour le niveau de langage employé que pour la complexité et l'abstraction de ses expressions, reconduit un clivage qu'il est difficile de ne pas appréhender en termes normatifs. On pourrait croire, en effet, que Paton établit ainsi une hiérarchie conceptuelle et épistémologique entre le vocabulaire conceptuel des Blancs et l'autre, plus imagé et symbolique, des Noirs. Néanmoins, il faut souligner qu'en tant qu'homme d'Eglise, Stephen Kumalo est appelé à prêcher devant des foules pour lesquelles les expressions métaphoriques seront plus parlantes que des concepts sociologiques. C'est peut-être ainsi l'ensemble du discours de Kumalo, y compris en-dehors de ses activités de pasteur, qui est imprégné de ces colorations d'inspiration évangélique.

Dans le même passage, Arthur Jarvis distingue ce qui était « permissible » de ce qui ne l'était pas, en procédant par une suite de dichotomies qui opposent la responsabilité inconsciente de l'homme Blanc du passé à celle, consciente donc coupable, de l'homme Blanc d'aujourd'hui. Par exemple, l'emploi d'une main d'œuvre non qualifiée était « permissible » autrefois, parce que le travail n'exigeait aucune compétence particulière ; en revanche, désormais, « it is not permissible to keep men unskilled for the sake of unskilled work<sup>562</sup> ». Il était permis, également, de construire des « compounds » pour les travailleurs et d'en éloigner leurs familles, car

---

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 126-127.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 126.

It was permissible as an experiment, in the light of what we knew. But in the light of what we know now, with certain exceptions, it is no longer permissible. It is not permissible for us to go on destroying family life when we know that we are destroying it. (...)

It is permissible to develop any resources if the labour is forthcoming. (...) It is not permissible to add to one's possessions if these things can only be done at the cost of other men. Such development has only one true name, and that is exploitation. It might have been permissible in the early days of our country, before we became aware of its cost, in the disintegration of native community life, in the deterioration of native family life, in poverty, slums and crime. But now that the cost is known, it is no longer permissible. (...)

It was permissible to allow the destruction of a tribal system that impeded the growth of the country. It was permissible to believe that its destruction was inevitable. But it is not permissible to watch its destruction, and to replace it by nothing, or by so little, that a whole people deteriorates, physically and morally<sup>563</sup>.

Ces phrases sont fondamentales pour comprendre l'enjeu du discours d'Arthur Jarvis : la responsabilité des Blancs qui ont détruit la cohésion sociale des communautés noires dans le passé, à l'époque de la colonisation, est dépourvue de tout jugement moral, car ils ont fait cela ou bien en connaissance de cause mais dans l'optique d'un bien commun supérieur (la croissance du pays, le développement industriel, la création de bassins d'emplois), ou bien dans l'ignorance et dans une attitude « expérimentale » qui les dédouane de toute culpabilité. Ce qu'ils ont fait par le passé ne compte pas, car ils avaient beau être responsables, ils ne sont pas jugés coupables selon Jarvis. De plus, le « vieux système tribal » avait beau être plein de « violence », de « sauvagerie », de « superstition » et de « sorcellerie », il n'en était pas moins un « système moral » qui faisait tenir la société<sup>564</sup>. En le détruisant, les Blancs ont brisé tout un équilibre, ce qui a eu pour conséquence d'entraîner un délitement moral au sein des communautés noires : le « prix à payer » pour cette exploitation croissante et incontrôlée des ressources (l'or et le charbon essentiellement), ce sont la déliaison sociale, « la pauvreté, les bidonvilles et la criminalité ». Par conséquent, ce qui est l'objet d'étude privilégié d'Arthur Jarvis, à savoir la criminalité des Noirs, apparaît comme une conséquence indirecte d'une forme de criminalité établie par les Blancs, involontairement. Les Noirs ne sont pas des criminels par nature. Ils le sont devenus parce que l'homme Blanc les y a poussés :

Our natives today produce criminals and prostitutes and drunkards, not because it is their nature to do so, but because their simple system of order and tradition and convention has been destroyed. It was destroyed by the impact of our own civilization<sup>565</sup>.

On ne peut donc être plus clair quant à la responsabilité blanche dans la destruction des communautés noires et quant à la déchéance morale des Noirs qui en a été la conséquence. De ce point de vue, les écrits d'un Arthur Jarvis fictif rejoignent les analyses de l'auteur Alan Paton. En tant que Directeur du Diepkloof Reformatory, sa confrontation permanente avec de jeunes

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>565</sup> *Loc. cit.*

criminels a nourri sa réflexion sur les causes de cette délinquance. Paton a ainsi régulièrement publié dans la revue *Society and the Offender*, et a même écrit, juste avant de partir pour son périple autour du monde en 1946, un article intitulé « Who is really to blame for the crime wave in South Africa<sup>566</sup> ». Le roman donne donc à lire un message qui, à travers les écrits d'Arthur Jarvis, traduit la vision libérale portée par l'auteur lui-même.

Alan Paton, membre actif du Parti Libéral sud-africain, s'est effectivement exprimé à diverses reprises sur sa perception du libéralisme, en particulier en Afrique du Sud. Par rapport aux autres interprétations et manifestations de ce courant dans le monde, avec lesquelles il entretient des racines communes, le libéralisme sud-africain a néanmoins pour spécificité d'entretenir un intérêt puissant pour les questions de « justice raciale<sup>567</sup> ». Cela impliquait ainsi que des politiques différenciées soient mises en place, afin de garantir la stabilité économique d'une classe moyenne noire éduquée, au fil d'une urbanisation contrôlée<sup>568</sup>.

Or la fine pointe de cette vision consiste à rendre l'homme Blanc conscient de son devoir et de sa responsabilité dans la crise sociale. Il ne suffit pas de prendre acte de la rupture effective de la cohésion sociale. Les Blancs ont désormais pour mission de « guérir », parce qu'ils ne peuvent plus l'ignorer, et de réparer ce qui a été détruit : « Our civilization has therefore an inescapable duty to set up another system of order and tradition and convention<sup>569</sup> ». Ce « devoir » auquel nul ne peut échapper est donc celui auquel s'attelle Arthur Jarvis puis, après sa mort, son propre père. Converti par les écrits de son fils, ce vieil homme se donne pour mission de prendre la relève et d'œuvrer, à son tour et à sa mesure, à la restauration de ce que son peuple a brisé dans les communautés noires. En cohérence avec la vision libérale qui est celle d'Alan Paton, le roman exhibe ainsi de multiples portraits d'hommes Blancs généreux et dévoués envers les Noirs qui incarnent d'une certaine manière ce « devoir de réparation ». Qu'il s'agisse du conducteur Blanc qui prend John et Msimangu en stop dans sa voiture pour les conduire à Sophiatown, du jeune bénévole qui travaille à la mission de redressement des jeunes par laquelle est passée Absalom, du Père Vincent qui aide Stephen dans la quête de son fils, de l'avocat qui choisit de défendre gratuitement ce dernier, d'Arthur Jarvis bien sûr qui lutte pour comprendre la situation sociale des Noirs, de son propre père qui se consacrera à revitaliser Ndotsheni ou encore de son jeune fils qui, malgré son jeune âge, fera preuve d'une grande compassion à l'égard des familles Noires qui n'ont pas les moyens d'acheter du lait pour leurs enfants, tous incarnent alternativement la bienveillance, la pitié et un certain paternalisme à l'égard des Noirs. Comme l'écrit Stephen Watson, Alan Paton « uses this figure of the *good white* — the liberal hero

---

<sup>566</sup> Cité par J. Alvarez-Pereyre dans Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism, p. 11. Voir aussi, dans le même ouvrage, la contribution de Carol Iannone, p. 60.

<sup>567</sup> Cité dans Everatt, David. 2009. « The Liberal Party of South Africa ». *The Origins of Non-Racialism, White opposition to apartheid in the 1950s*. Johannesburg: Wits University Press, p. 127.

<sup>568</sup> Everatt, 2009. *Ibid.*

<sup>569</sup> Paton, 1948. *Ibid.*, p. 127.



(Arthur Jarvis), who is destroyed by the harsh South African reality — as a representative figure who atones through his death for the collective guilt of the whites<sup>570</sup> ».

Dans ce contexte, quelle image le roman propose-t-il des Noirs ? Ces derniers ne devraient-ils pas être les premiers acteurs de la restauration de leurs communautés ? Tant s'en faut ; *Cry, the Beloved Country* les présente comme des êtres trop passifs, fragiles, vulnérables ou aveugles (« blind<sup>571</sup> ») pour s'en sortir par eux-mêmes. De nouveau, cela est en accord avec la vision libérale portée par Alan Paton. Pour détailler ce point, nous pouvons en venir désormais aux solutions proposées dans le roman pour remédier à la déliaison communautaire et aux maux traversés par l'Afrique du Sud.

## 2. LES REMÈDES (LIBÉRAUX) À LA CRISE DU LIEN SOCIAL... ET LEURS ÉCHECS

Le roman d'Alan Paton, on vient de le voir, se fait l'écho de préoccupations politiques qui ont traversé toute la pensée libérale du début du siècle. En accord avec cette interprétation des facteurs causant la déliaison du pays, la destruction de la « tribu » africaine, les remèdes mis en avant dans le texte s'inscrivent dans cette même ligne de pensée. Ce sont essentiellement les personnages d'Arthur Jarvis et de Msimangu qui expriment ces hypothèses, renforçant l'impression que le roman donne voix à toutes les communautés — Noirs et Blancs semblent dotés de la même capacité à s'exprimer dans le roman. Mais ce n'est qu'une apparence. Nous allons voir comment les « solutions » proposées à ces problèmes découlent en réalité d'une vision poétique des rapports sociaux qui, lorsqu'elle est lue à l'aune de la critique postcoloniale, peut s'avérer problématique, car elle entraîne potentiellement des comportements dépolitisants. En cela, elle entre en contradiction avec la nature des problèmes identifiés par l'auteur comme étant à la racine de la crise. Ces solutions, centrées sur l'individu, sa moralité et ses initiatives personnelles, créent en effet comme une *dissonance* vis-à-vis de ce qui avait été identifié comme des problèmes socio-politiques dans le roman. Nous détaillerons cela dans les paragraphes qui suivent. Puis, nous verrons comment le roman distille l'idée, à travers le personnage de John Kumalo, que l'activisme politique n'est ni un remède suffisant, ni une solution souhaitable pour réparer l'harmonie sociale : de nouveau, le libéralisme politique d'Alan Paton se manifeste ici, mais cette fois doublé d'un réflexe de défense que l'on peut interpréter comme une réponse colonialiste, promue par un Blanc qui se fait aussi le porte-parole de sa propre communauté, à son corps défendant. C'est effectivement la peur qui pousse de nombreux libéraux à se méfier de tout militantisme politique Noir. Nous verrons ainsi que la complexité des émotions et des sentiments à l'œuvre dans le roman s'explique partiellement par le filtre du genre tragique, quoi que cette thèse ait pu faire l'objet de critiques. Néanmoins, une des vertus du roman est

---

<sup>570</sup> Watson, Stephen. 1982. « *Cry, the Beloved Country* and the Failure of Liberal Vision ». *English in Africa* 9(1), p. 39-40.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 80.

d'interroger profondément le sens et la signification des émotions dans le régime de l'action politique.

### **a) La dissonance entre problème socio-politique et réponse métaphysique**

D'emblée, il faut noter que la critique littéraire s'est souvent montrée sévère à l'égard des propositions politiques du roman. L'exemple le plus virulent en est donné par Stephen Watson, dont les écrits s'inscrivent dans une orientation marxiste tout à fait classique, selon d'autres critiques plus nuancés à l'égard d'Alan Paton<sup>572</sup>. Il n'en demeure pas moins que certains aspects soulevés par Watson mettent en lumière une certaine « dissonance » interne au roman qu'il est tout à fait pertinent de relever. Selon lui, l'enjeu idéologique du roman est, comme on l'a vu, de faire du délitement social la cause de la criminalité et de la corruption morale. En revanche, ce qui est présenté comme un problème social et sociologique, à la fois dans les mots de Msimangu et d'Arthur Jarvis, pourrait tout simplement être résolu par une solution d'ordre personnel, intime voire métaphysique : l'amour<sup>573</sup>. En effet Msimangu, dès le début du roman, dote l'amour d'une force bien plus puissante que tout autre manifestation de violence, car selon lui, « parce qu'un homme aime, il ne recherche pas le pouvoir, et c'est pour cela qu'il en a<sup>574</sup> ».

Or selon Watson, ce recours à ce qui s'apparente à une morale des bons sentiments est le symptôme d'une idéologie libérale et chrétienne, qui fait de la rédemption par l'amour la solution à toutes les crises, y compris celles issues d'une situation socio-politique injuste. Toujours d'après l'historien, l'amour est insuffisant pour sauver l'Afrique du Sud : les ruptures sociales sont si marquées qu'il est impossible en faire reposer un programme politique seulement sur la bienveillance et l'amour réciproque des hommes les uns envers les autres. En d'autres termes, pour reprendre les catégories de liens sociaux proposés par Serge Paugam, les affinités de filiation et d'élection ne peuvent se substituer aux liens de citoyenneté qui engagent l'ensemble du corps social. Que l'amour soit mis en avant et présenté comme une solution évidente crée donc une sorte de dissonance cognitive pour le lecteur, confronté à l'irrationalité d'une solution posée en des termes complètement opposés à ceux du problème qu'il prétend résoudre. En se détournant progressivement des racines sociologiques du problème de délitement social pour se concentrer sur les combats intérieurs des personnages principaux, sur la souffrance qu'ils doivent affronter et dépasser, le roman confère ainsi une place primordiale à un imaginaire libéral qui s'avère impuissant à résoudre les désastres qu'il a lui-même causés, puisque maximisant le bien-être individuel au détriment d'une prise en compte globale des phénomènes sociaux. L'éthique libérale, en étant davantage tournée vers les personnes qui composent la société plutôt que vers

---

<sup>572</sup> Comme Andrew Foley, dans Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism, p.90.

<sup>573</sup> Watson, 1982. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>574</sup> Paton, 1948. *Ibid.*, p. 37.

cette dernière, renforce ainsi la prévalence de la sphère intime sur celle, collective, qui est pourtant garante de son épanouissement et de son équilibre.

Plus généralement, le champ lexical du mystère et du secret parcourt l'ensemble du roman. Le doute métaphysique qui étreint Stephen Kumalo culmine au chapitre 10, alors qu'il essuie échec sur échec dans la recherche de son fils :

Who indeed knows the secret of the earthly pilgrimage? Who indeed knows why there can be *comfort in a world of desolation*? Now God be thanked that there is a beloved one who can lift up the heart in suffering, that one can play with a child in the face of such misery. Now God be thanked that the name of a hill is such music, that the name of a river can heal. Aye, even the name of a river that runs no more.

Who indeed knows the secret of the earthly pilgrimage? Who knows for what we live, and struggle, and die? Who knows what keeps us living and struggling, while all things break about us? Who knows why the warm flesh of a child is such comfort, when one's own child is lost and cannot be recovered? Wise men write many books, in words too hard to understand<sup>575</sup>.

L'accumulation des tournures interrogatives et l'anaphore en « Who » transforment ce passage en monologue intérieur, la « tempête sous un crâne » d'un homme blessé et brisé par les malheurs qui touchent sa famille. Sa quête spirituelle est l'ancrage qui lui permet de tenir le cap face à l'adversité agressive de Johannesburg ; quand les mots ou les livres sont insuffisants pour répondre à ses doutes, parce que « trop difficiles à comprendre », ce sont la prière et un refuge dans la pratique spirituelle qui pourront permettre à Stephen de trouver la consolation.

Rappelons le sous-titre de l'ouvrage, « A Story of Comfort in Desolation ». Les angoisses de Stephen Kumalo, avant même la crise sociale du pays, sont bien au cœur du projet romanesque. C'est en ce sens que la réponse métaphysique est plus *radicale*, au sens étymologique, que la réponse politique, car c'est elle qui permet de remonter à la racine des souffrances du personnage principal. Le roman multiplie donc les exemples de « réconfort » permettant à Stephen Kumalo de trouver un répit intérieur au long de sa quête, qui le confronte *de facto* à une sorte de chute aux Enfers dont l'aboutissement est la condamnation à mort de son fils unique. Le terme « a story » peut alors s'entendre dans un sens paradigmatique de parabole soumise au lecteur, pour lui permettre de puiser dans cette histoire fictive les ressorts nécessaires à affronter ses propres craintes. L'intertexte est riche de références à d'autres récits exemplaires de ce genre, essentiellement bibliques. Songeons par exemple à la parabole du fils prodigue, rapportée chez Luc 15, 11-32 : le jeune homme qui avait quitté le foyer paternel et ruiné son héritage en peu de temps est finalement accueilli les bras ouverts par son père, car son retour marque le début de sa rédemption et de sa réconciliation avec lui. Voilà pourquoi le père va jusqu'à sacrifier un bœuf pour fêter ses retrouvailles, à l'indignation de son frère aîné qui, lui, est fidèlement resté pour travailler aux côtés de son père sans se voir célébré avec autant de faste. Comme lui explique son père, l'amour ne se mérite pas, ni ne se mesure pas au travail accompli,

---

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 56-57. Je souligne.

mais à la force de la conversion intérieure : en revenant au foyer, son jeune fils témoigne d'un véritable parcours intérieur que n'a pas vécu son frère aîné. Il en va de même dans le roman d'Alan Paton. Son fils sombre dans la délinquance et la déchéance, mais il finit paradoxalement par se rapprocher de son père dans ses tout derniers jours. En effet lors de leur première rencontre, alors qu'Absalom est emprisonné pour le meurtre d'Arthur Jarvis, il se tient comme insensible, dépourvu d'expression, et n'ose pas regarder son père sans les yeux. En revanche, au fil de leurs rendez-vous, il se détend progressivement et prend peu à peu la mesure de ce qui lui arrive, finissant enfin par exploser en larmes et parler de ses sentiments à son père. Sa « peur de mourir » se lit dans son attitude physique : Stephen perçoit son corps se ressaisir, se remettre à vivre, à s'émouvoir. Malgré la douleur et la peine éprouvées par la conscience de vivre ses derniers instants en compagnie de son fils, il ne peut s'empêcher de se réjouir intérieurement de le retrouver spirituellement, intimement, authentiquement. Cette réconciliation peut se comparer à celle de la parabole biblique, puisque dans les deux cas, un fils vient retrouver son père — physiquement ou intérieurement.

On comprend donc que ce qui importe aux yeux de Stephen, c'est le parcours spirituel d'Absalom. La conversion intérieure du jeune homme et sa rédemption se manifestent dans son désir enfin exprimé de mener une vie sage et « rangée ». La condamnation à mort empêchera cette dernière de se réaliser, mais son âme est considérée comme guérie pour Stephen. Rien n'aurait été pire que de le voir mourir sans avoir pris conscience de ses péchés. Or symboliquement, cette rédemption s'incarne à travers le personnage de sa petite amie, toute jeune fille à peine sortie de l'enfance qui attend un enfant d'Absalom. Elle aussi a vécu une vie de misère et a progressivement sombré dans une forme de déchéance, aux yeux de la morale publique, en tombant enceinte aussi jeune d'un homme auquel elle n'était pas mariée. Stephen Kumalo décide malgré tout de la prendre sous son aile. Il organise le mariage entre les deux jeunes gens, en prison, et adopte aussitôt la jeune mariée qui devient comme sa propre fille. En la ramenant à Ndotsheni, il lui fait promettre de mener désormais une vie bonne : à travers elle et l'enfant auquel elle donnera vie, c'est comme si Absalom lui aussi était pardonné et prêt à vivre une vie plus conforme à une certaine notion de la morale. La réparation du lien et la guérison de la « tribu brisée » pour Stephen passent donc, symboliquement, par la rédemption à l'échelle de sa propre famille. C'est cela même qui le comble intérieurement et lui redonne espoir. La restauration du village de Ndotsheni intervient dans un second temps, laissé ouvert par le romancier. Tel n'est pas l'objet de cette œuvre qui, comme on le comprend désormais, donne principalement à lire les effets d'une crise à l'échelle très locale de la famille de Kumalo plutôt qu'à celle, globale, d'une nation.

Or en mettant l'accent sur cette quête métaphysique, le roman transforme le « pèlerinage terrestre » de Kumalo à travers Johannesburg en événement avant tout symbolique. Ce qui compte, c'est le salut individuel de ce personnage et de ses proches. Dans ce contexte, comment sont considérés l'avenir collectif et la restauration d'une nation ? La dissonance soulignée par Stephen Watson permet ainsi de mettre le doigt sur une autre critique qui a pu être

adressée au roman de Paton, à savoir la forte défiance de son personnage principal à l'encontre de l'engagement politique, et en particulier celui des Noirs.

## **b) Critique de l'activisme politique**

Alan Paton était un fervent chrétien et un fervent libéral<sup>576</sup>. Qu'il s'agisse de religion ou de doctrine politique, ces deux engagements ont pour point commun de valoriser chaque vie individuelle comme étant singulière et digne<sup>577</sup>. Elles mettent en avant les droits individuels ainsi que les vertus singulières, dont font partie la force morale et la capacité de résilience, au détriment des activités politiques qui risquent de menacer l'intégrité de ces droits et de l'autonomie individuelle. Le collectif est ainsi entouré de suspicion, comme en témoigne la méfiance à l'égard de John Kumalo, politicien corrompu qui flatte les foules et suscite des grèves qui n'engendrent que violence et désordres publics.

L'analyse des termes employés pour décrire la manière dont John s'adresse au public est éloquente. La représentation du langage permet de mettre en scène une hiérarchisation des discours tenus par les personnages<sup>578</sup>. Elle donne chair à la critique d'Alan Paton contre la mobilisation politique et au risque qu'elle entraîne de diviser davantage les individus. Les propos de John Kumalo, lorsqu'il s'adresse à la foule ou à son propre frère, le rabaisent et l'animalisent. De manière récurrente, sa voix est comparée au mugissement d'un taureau : « There was a change in his voice, it became louder like the voice of a bull or a lion<sup>579</sup> », « They say he speaks like a bull, and growls in his throat like a lion, and could make men mad if he would<sup>580</sup> », « Yes, the bull voice was there, loud and confident<sup>581</sup> », quand il n'est pas lui-même associé à un taureau : « The angry veins stood out on the great bull neck<sup>582</sup> », « He is feeling better, the big bull man<sup>583</sup> », « The bull veins stood out again on the bull throat<sup>584</sup> ». Le langage, qui est considéré dans la philosophie politique classique<sup>585</sup> comme l'aboutissement de l'humanité, le garant de sa rationalité et de sa capacité à former un corps politique, est paradoxalement ici présenté comme l'instrument de sa déchéance. La manière qu'a John de discourir en fait un individu bestial, menaçant, qui n'a rien à voir avec la délicatesse et le tact d'un Arthur ou d'un James Jarvis. À

---

<sup>576</sup> Voir la notice qui lui est consacrée dans Attwell, David et Derek Attridge. 2012. *The Cambridge History of South African Literature*. Cambridge New York: Cambridge University Press.

<sup>577</sup> Watson, 1982. *Op. cit.*

<sup>578</sup> Voir le chapitre de David Medalie « A Corridor shut at both ends » dans Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism, en particulier p.69-70.

<sup>579</sup> Paton, 1948. *Op. cit.*, p. 34.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>585</sup> Dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau par exemple, à partir de la philosophie politique aristotélicienne.

l'inverse, les discours de Msimangu, comme le prêche qu'il délivre dans sa paroisse d'Ezenzeleni, s'opposent presque terme à terme à ceux d'un tribunicien :

For it was not only a voice of gold, but it was the voice of a man whose heart was golden, reading from a book of golden words. And the people were silent, and Kumalo was silent, for when are three such things found in one place together?<sup>586</sup>

Ainsi, Msimangu est pourvu d'une « voix d'or », qui exprime les pensées issues d'un « cœur d'or » et les « paroles d'or » de la Bible. Le même individu conjugue les trois qualités, ce qui, d'une certaine manière, le déshumanise aussi mais pour l'élever, au contraire, au statut de messenger divin, d'ange. Aucune mention n'est faite, au long de la description, de son attitude corporelle. Seule sa voix est prise en compte, qui est comme désincarnée de l'enveloppe physique de Msimangu. Tandis que le portrait de John le rabaisse constamment à cause de détails physiques péjoratifs, comme les veines de ses tempes ou de son cou qui se gonflent, les mains qui se serrent puissamment sur ses cuisses, celui de Msimangu l'élève et le détache du monde des humains — et des animaux — pour le rapprocher de celui des anges. Cela conforte alors une nouvelle fois la prévalence de la morale chrétienne, au détriment de l'engagement politique, dans le roman d'Alan Paton. Le seul personnage qui s'efforce de fournir de vraies propositions politiques, John Kumalo, voit donc ses prises de position être systématiquement dévaluées par les autres personnages, en particulier Stephen et Msimangu, pour la simple raison que John est considéré comme « corrompu ». Comme le résume Watson, « because John Kumalo is not a good man, his politics are not good<sup>587</sup> ». La politique est donc, chez Watson, tout entière conditionnée par la vertu individuelle.

Pourtant, lorsque John harangue la foule pour l'inciter à réclamer davantage de droits sociaux, en particulier pour obtenir des salaires plus élevés, eu égard aux richesses importantes tirées du commerce de l'or et du charbon que se partagent les Blancs, il ne fait que réclamer justice. Rien de révolutionnaire ni d'extravagant dans ce qui s'apparente à l'exigence d'une justice sociale élémentaire, dans la répartition des fruits d'un labour fourni majoritairement par les travailleurs Noirs :

We do not ask for what cannot be given, says John Kumalo. We ask only for our share of what is produced by our labour. New gold has been found, and South Africa is rich again. We ask only for our share of it. This gold will stay in the bowels of the earth if we do not dig it out. I do not say it is our gold, I say only that we should get our share in it. It is the gold of the whole people, the white, and the black, and the coloured, and the Indian. But who will get the most of this gold?<sup>588</sup>

Les propos sont mesurés, précis : grâce à la répétition de l'adverbe « only », John tempère ce qui pourrait être interprété comme des revendications extrêmes. Il ne fait que réclamer une

---

<sup>586</sup> Paton, 1948. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>587</sup> Watson, 1985. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>588</sup> Paton, 1948. *Op. cit.*, p. 158.

« part » légitime des richesses produites, tout en reconnaissant que ces dernières doivent être partagées entre tous. Or la répartition est bien loin d'être équitable :

We know that we do not get enough, Kumalo says. We ask only for those things that laboring men fight for in every country in the world, the right to sell our labour for what it is worth, the right to bring up our families as decent men should<sup>589</sup>.

L'obtention de conditions de vie décentes est donc à comprendre à la fois au sens matériel, mais aussi au sens moral. C'est précisément parce que les Noirs ne reçoivent pas suffisamment de moyens pour vivre convenablement que certains d'entre eux tombent dans une misère non plus seulement économique mais aussi psychique. De plus, le combat des Noirs sud-africains n'est pas isolé. C'est celui de tous les travailleurs « de chaque pays du monde », lorsqu'ils sont confrontés à l'injustice de conditions de travail dégradantes et oppressantes. John ne fait que réclamer justice, mais une justice qui n'est pas destinée à rester un concept théorique. Elle doit s'incarner dans des pratiques, se concrétiser par des mesures identifiables et immédiatement perceptibles. Ce n'est pas tout de réclamer des *droits*, encore faut-il que ceux-là soient exercés. Or dans la situation dans laquelle se trouvent les travailleurs auxquels s'adresse Kumalo, il s'agit de recevoir de meilleurs salaires, quitte à employer les grands moyens pour obtenir satisfaction : l'appel à la grève générale n'est donc pas un luxe de politiciens, ni de démagogues soucieux de leurs seuls intérêts, mais bien un outil, un moyen de pression permettant de traduire un principe de justice en une justice *de facto* :

All we ask is justice, says Kumalo. We are not asking here for equality and the franchise and the removal of the colour-bar. We are asking only for more money from the richest industry in the world. This industry is powerless without our labour. Let us cease to work and this industry will die. And I say, it is better to cease to work than to work for such wages<sup>590</sup>.

John Kumalo donne ainsi à entendre la voix d'une minorité Noire éduquée qui pense l'oppression subie en termes raciaux et sociaux, pas uniquement moraux. Dans ses discours, les principes de philosophie politique ne restent pas abstraits : ils cherchent à s'incarner dans des pratiques quotidiennes, où l'action collective de la grève est considérée comme une réponse légitime à une situation de crise, non une crise supplémentaire et en apparence injustifiée.

Cela s'oppose ainsi à l'attitude de son frère Stephen. Le premier croit aux pouvoirs de la mobilisation politique et populaire, arguant que les hommes doivent agir par eux-mêmes lorsque la situation l'exige. Le Révérend, au contraire, s'en remet à Dieu et aux prières, militant pour une conversion intérieure capable de remédier aux troubles causés dans la société. Mais dans le roman, les capacités du seul homme Noir qui s'attelle véritablement à proposer une solution politique aux problèmes sociaux qui traversent le pays sont délégitimées, au profit de la rigueur morale et spirituelle de Stephen Kumalo et de Msimangu. Pourquoi cette défiance, alors que,

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p.159.

<sup>590</sup> *Loc. cit.*

comme on vient de le voir, le contenu en tant que tel des propos de John Kumalo n'a rien d'extrême ?

Les causes à cette méfiance de Paton envers l'activisme politique Noir ne sont peut-être cependant pas à chercher dans l'excès de naïveté sentimentale que lui reproche Watson. Elles sont plutôt à chercher du côté d'une crainte farouche de voir le pays sombrer dans la violence et l'anarchie. Ce n'est pas parce que Paton décrit John Kumalo de manière si négative qu'il est hostile à toute forme d'engagement politique. Il faut donc nuancer la critique de Watson et souligner combien, en vérité, Paton a peur du radicalisme et de la violence potentiellement tapis dans les personnages représentés par John. Car c'est bien ce danger latent du débordement qui est constamment présent dans les discours de John, en particulier dans cette scène d'appel à la grève. L'une des scènes du roman est ainsi consacrée à une de ses harangues, dont est témoin Stephen, qui joue ainsi le rôle de narrateur. L'effet de ses propos sur la foule est évocateur : « For the voice has magic in it, and it has threatening in it, and it is as though Africa itself were in it. A lion growls in it, and thunder echoes in it over black mountains. (...) For here is a voice to move thousands<sup>591</sup> ». Comme se le disent les policiers qui surveillent la foule, « this man is dangerous ». En observant la réaction de la foule, qui se dresse progressivement et s'éveille aux propos de John, le même policier exprime sa peur :

« And here the great voice growls in the bull throat. A wave of excitement passes through the crowd. The policemen stand more alert, except those who have heard this before. For they know that this Kumalo goes so far and no further. What if this voice should say words that it speaks already in private, should rise and not fall again, should rise and rise and rise, and the people rise with it, should madden them with thoughts of rebellion and dominion, with thoughts of power and possession? Should paint for them pictures of Africa awakening from sleep, of Africa resurgent, of Africa dark and savage? It would not be hard to do, it does not need a brain to think such words. But the man is afraid, and the deep thundering growl dies down, and the people shiver and come to themselves<sup>592</sup>.

Or cette peur est celle de nombreux Blancs, dont faisait partie Paton, qui craignent le retour d'une Afrique sauvage, indomptée, obscure. John Kumalo incarne précisément la figure de ces hommes capables de réveiller les foules et de les manipuler pour les faire se rebeller et pourquoi pas leur faire prendre goût au pouvoir et à la domination. C'est la peur de Blancs actuellement détenteurs du pouvoir qui craignent de s'en voir déposséder par une foule démente et hors de contrôle. Cette réaction a pu être théorisée par Frantz Fanon dans le cadre de ses écrits sur la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, analysée depuis le point de vue postcolonial comme étant celle du colon et du colonisé<sup>593</sup>. Parce que ce dernier est indispensable à la réussite économique de ceux qui l'exploitent, il provoque un double mouvement de crainte et

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 157-158.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>593</sup> Fanon, Frantz. 1975. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.



de fantasme, qui en exacerbent la prétendue brutalité sous la forme de l'animalité pour mieux s'en distinguer<sup>594</sup>.

Ce chapitre peut ainsi être lu en écho à un autre passage du roman, dans le chapitre 12 de la première partie, au cours duquel une foule de voix collectives prennent la parole au sein de la narration pour énoncer leurs propres angoisses. Ce chapitre s'ouvre sur une phrase prophétique et programmatique : « Have no doubt it is fear in the land. (...) There are voices crying what must be done, a hundred, a thousand voices. But what do they help if one seeks for counsel, for one cries this, and one cries that, and another cries something that is neither this nor that<sup>595</sup> ». Par la suite, cinq paragraphes se succèdent pour faire intervenir à chaque fois un petit dialogue entre voix singulières, lesquelles ne referont plus jamais leur apparition dans le roman. Ces dialogues tournent autour de préoccupations liées à l'augmentation de la criminalité, appellent à une présence policière renforcée, réclament des mesures de sécurité plus dissuasives à l'encontre des Noirs, ou encore relatent une anecdote sur le manque de confiance que l'on peut avoir à l'égard de ses domestiques...

Ces voix sont présentées en écho à un autre passage encore, du chapitre 9 du même livre, où cette fois-ci un collectif de voix noires vient témoigner de la brutalité, de la violence et de la misère de la vie quotidienne dans les *townships*. Le manque de moyens, d'argent, de logement, de formations professionnelles, d'accès aux soins... Toutes ces difficultés liées à une Johannesburg trop rapidement et inégalement développée présentent donc un panorama de la vie des Noirs en contre-point duquel les voix collectives blanches offrent une ironie tragique. C'est parce que les premières supportent des conditions si douloureuses que les secondes s'enferment dans la peur et le déni. Cette stratégie stylistique et poétique permet ainsi à Alan Paton de présenter tout le dilemme social et politique de son pays, et surtout l'étendue des divisions qui parcourent la population. De cette manière, il peut paraître illogique que le discours de John Kumalo, qui s'efforce de proposer des solutions politiques concrètes à cette crise, soit autant délégitimé. Mais la peur de la révolte et du chaos, qui prévaut dans la communauté blanche, permet d'expliquer la défiance inébranlable d'un auteur blanc et libéral à son encontre.

En conclusion de ce sous-chapitre, on comprend qu'Alan Paton considère la déliaison sociale comme reposant sur des conflits entre groupes, Blancs et Noirs, qui seraient forcément de nature politique. De plus, selon lui, le conflit est nécessairement improductif et dangereux, car il peut toujours menacer de sombrer dans la révolte et la guerre ouverte. Il s'efforce donc de gommer toute dimension conflictuelle au profit d'une réconciliation moralement salvatrice pour chacun des personnages. Le consensus imprégné de morale chrétienne auquel il appelle est-il suffisant pour résoudre les injustices et les profondes inégalités sociales causées par l'Histoire des Blancs ? Quelle solution proposer, selon Paton, qui ne se focalise pas uniquement sur des

---

<sup>594</sup> Fanon, Frantz. 1959. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero ; sur la violence et la manière dont l'animalité est appropriée par les colonisés eux-mêmes comme geste nécessaire d'émancipation, voir notamment Renault, Matthieu. 2009. « Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon ». *Cahiers Sens public* n° 10(2):133-45.

<sup>595</sup> Paton, 1948. *Op. cit.*, p.67-68.

relations entre groupes, trop conflictuelles, mais qui au contraire donnent tout leur poids aux relations interpersonnelles, en particulière à l'aune de critères moraux et spirituels ? L'insistance portée aux relations éthiques ne risque-t-elle pas d'occulter les relations politiques ? L'étude de la part tragique du roman nous permettra de mettre en lumière le rôle des émotions dans le roman et la vie éthique et politique qui le sous-tend.

### **c) Un roman tragique ?**

L'un des traits les plus frappants du roman est sa propension à accorder une très large place à l'équilibre spirituel et émotionnel des personnages, on l'a vu dans le cas des chemins de rédemption tracés par Stephen et sa famille. Cela se manifeste stylistiquement à l'aide d'un recours fréquent au vocabulaire du tragique. Le terme même de « tragédie » revient souvent dans la bouche des hommes d'Eglise, comme Stephen Kumalo et Msimangu. Ce dernier, dans l'un des passages les plus célèbres du roman, analyse ainsi la situation sud-africaine :

The tragedy is not that things are broken. The tragedy is that they are not mended again. The white man has broken the tribe. And it is my belief — and again I ask your pardon — that it cannot be mended again. But the house that is broken, and the man that falls apart when the house is broken, these are the tragic things<sup>596</sup>.

Ce qui s'apparente à une crise socio-politique est donc décrit en termes de « tragédie ». Toutefois, pour qualifier une situation de « tragique », il faut que cette dernière ne soit pas tant la résultante d'actions humaines concertées et rationnelles que celle de forces qui dépassent justement les hommes, face auxquelles toute lutte s'avère vaine et inefficace. Dans la tragédie grecque classique<sup>597</sup>, un monde de lois divines, toutes-puissantes, s'exerce sur les hommes sans que ces derniers puissent seulement les comprendre ni même en avoir conscience. Les pièces de Sophocle représentent ainsi nombre de héros et d'héroïnes en prise avec un destin qu'ils ne peuvent comprendre ; d'emblée, on sait que la célèbre malédiction lancée contre Œdipe à ses parents, Laïos et Jocaste, finira par se réaliser, quoi que ces derniers puissent faire pour s'y soustraire. Il existe ainsi une forme d'hétéronomie entre deux régimes de lois : celui des hommes, incarné par la Loi, la raison, la politique ; et celui des Dieux, du destin, qui demeure toujours inaccessible aux mortels. D'où la prévalence du « secret » et du mystère, que nous avons relevée précédemment ; si elle peut s'entendre dans un sens chrétien, pour désigner ce mystère de la grâce divine qui s'exerce chez les hommes de foi, elle peut aussi s'exercer dans le sens profane de la tragédie ancienne. Or dans le roman d'Alan Paton, les tribulations de Stephen Kumalo dans Johannesburg, qui court de déconvenue en déconvenue, peuvent s'entendre sous le registre du

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>597</sup> De plus, le tragique est intimement lié au registre des émotions ressenties par les personnages. Selon Aristote, la conscience du tragique naît chez le spectateur (ou le lecteur) à l'issue d'un processus qui fait naître en lui un sentiment de terreur et de pitié ; c'est la catharsis, forme de purification des émotions négatives. Se confronter à une situation tragique permet aux individus d'évacuer en eux-mêmes la crainte et la terreur. Aristote. 2011. *La poétique*. édité par T. Todorov. Paris: Éditions du Seuil ; voir le chapitre 6 consacré à la définition de la tragédie.

tragique : quoi que fasse ce vieil homme, il ne pourra empêcher de découvrir la vérité, à savoir que son fils a tué un homme Blanc.

Pourtant, même si le roman abonde en références intra-diégétiques à la « tragédie » ou à des situations « tragiques », peut-on le qualifier en lui-même de roman tragique ? Pour qu'il y ait tragédie, il faudrait que deux régimes de loi et de fonctionnement social s'opposent : celui des hommes et celui des dieux, ou du moins d'un destin, d'une Loi qui dépasse le monde de la rationalité humaine. On pourrait considérer que le monde judiciaire, tel que représenté dans le roman, incarne cette seconde facette. En effet, lors du procès d'Absalom Kumalo, avant que le Juge n'énonce les faits qui ont conduit le jeune homme à tirer sur Arthur Jarvis par peur et par accident, la Loi est présentée comme une entité absolue que rien ni personne ne peut remettre en cause ni interpréter à sa guise. Tout un cérémonial décrit le comportement que les hommes doivent adopter lorsqu'ils se présentent à la Cour. Une succession de phrases commençant par « you may not » contribuent à faire de ce lieu un sanctuaire sacré, temple de la Loi, dans lequel le rituel manifeste la supériorité implacable de Celle qui les gouverne. De plus, le Juge est le représentant terrestre de cette Loi, qui prime sur tout, y compris ce qui pourrait être interprété par les hommes comme la justice :

The Judge does not make the Law. It is the People that make the Law. Therefore if a Law is unjust, and if the Judge judges according to the Law, that is justice, even if it is not just<sup>598</sup>.

Tout est dit dans cette phrase lapidaire. D'emblée, elle prépare le lecteur (et le public dans la salle du procès) à un jugement dur, inflexible, qui écarte toute circonstance atténuante permettant d'expliquer le crime d'Absalom. Peu importe qu'il ait tiré involontairement, par erreur ou par crainte : le résultat est qu'il a tué un homme, qu'il s'agit donc d'un meurtre, et que le prix à payer en est inévitablement la condamnation à mort.

Or cette interprétation de la Loi, qui se voudrait une incarnation d'une Justice transcendante, émanant d'un monde supérieur à celui des hommes, ne tarde pas à s'effondrer. Car le paragraphe suivant fait s'effondrer ce monde feutré de la Loi impersonnelle :

It is the duty of a Judge to do justice, but it is only the People that can be just. Therefore if justice be not just, that is not to be laid at the door of the Judge, but at the door of the People, which means at the door of the White People, for it is the White People that make the Law<sup>599</sup>.

Une Loi écrite par les hommes Blancs peut-elle incarner cette Justice transcendante ? Ce sont eux qui la font, dans leur intérêt, souligne le texte. En effet, derrière ces hommes, la répétition de « the People » avec une majuscule fait du peuple une hypostase souveraine qui prévaut même sur la figure divine. Mais bien loin de s'adresser à l'humanité tout entière, l'expression ne désigne que ceux qui font la Loi — à savoir les Blancs. Dès lors, l'illusion selon

---

<sup>598</sup> Paton, 1948. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 136-137.

laquelle la Loi serait radicalement différenciée du monde des hommes s'écroule totalement. Il n'y a pas deux mondes, mais bien un seul et unique monde humain, dans lequel certains d'entre eux — les Blancs — ont pris le pouvoir et la légitimité de faire valoir leur régime de Loi sur tous les autres — les Noirs. Ainsi, parler de « tragédie » nous détourne du véritable enjeu corrélé au système judiciaire. Ce qui est présenté comme relevant du « mystère » et de la « tragédie » occulte la réalité politique d'une loi inhumaine, faite par et pour des Blancs.

Pourtant, les émotions — et en particulier les émotions « tragiques » — ne peuvent être mises de côté pour la seule raison qu'elles masquent les enjeux véritablement politiques de justice raciale. Ces émotions jouent un rôle important dans la poétique du roman. Elles contribuent à créer une communauté empathique qui transcende les frontières de race et de classe. Ainsi, la souffrance que partagent Stephen Kumalo et James Jarvis, à travers le destin tragique de leur fils – Absalom est le meurtrier d'Arthur – les rapproche au fil des chapitres. En cela, la relation qui unit ces deux hommes frappés par le malheur peut se comparer à celle qui, dans le chant XXIV de *l'Illiade* d'Homère, rapproche Achille de Priam. C'est pour récupérer le corps d'Hector, retenu par Achille dans le camp des Grecs, et lui offrir une sépulture décente, que le vieux roi Troyen entreprend, de nuit, la traversée inouïe du camp Grec. Il prend ainsi tous les dangers pour supplier le héros grec de lui rendre le cadavre de son fils. Au cours de leur entrevue, Priam accomplit alors l'action incroyable de prendre la main du meurtrier de son fils : « O Achille, crains et respecte les dieux, prends pitié de mon sort en songeant à ton vieux père, et pense que j'ai fait ce qu'aucun mortel n'a fait sur cette terre : j'ai porté à mes lèvres la main du meurtrier de mon fils<sup>600</sup> !... ». Réciproquement, à la fin de leur entrevue, Achille « prend la main droite du vieillard pour achever de dissiper ses frayeurs<sup>601</sup> ». L'aède tisse ainsi une relation faite de respect et d'admiration réciproques entre ces deux héros que tout devrait opposer, si ce n'est la souffrance qu'ils partagent chacun de leur côté face à la mort de l'être aimé, Hector ou Patrocle. Le texte souligne combien ce geste de prendre la main de son ennemi est difficile à accomplir : mais la douleur est la plus forte et rapproche ces deux hommes, liés désormais par un serment de respect mutuel.

Or une expression du roman d'Alan Paton fait écho à ce geste inouï : « This thing is not lightly done ». Elle intervient<sup>602</sup> ainsi lors de la première rencontre de James Jarvis et Stephen Kumalo, alors que le premier ne connaît pas encore l'identité du second. Il souhaiterait aider le vieil homme à se relever mais, s'il lui a déjà rendu sa canne, tombée à terre, l'effort de lui prendre la main par exemple n'est pas chose facile :

But his first effort failed, and he sat down again, and continued to tremble.  
Jarvis would have helped him, but such a thing is not so lightly done as picking

---

<sup>600</sup> Homère. 1843. *Illiade* XXIV, v.503-506. Traduction d'Eugène Barette, Paris : Lavigne.

<sup>601</sup> *Ibid.*, v.671-672.

<sup>602</sup> Sa toute première apparition se situe au chapitre 8, lorsqu'un homme Blanc prend Stephen et Msimangu en stop dans sa voiture. Stephen sourit à la vue de cette action bienveillante accomplie par un Blanc : « Kumalo's face wore the smile, the strange smile not known in other countries, of a black man when he sees one of his people helped in public by a white man, for such a thing is not lightly done », Paton, 1948. *Op. cit.*, p. 47.

up a stick; then the old man pressed his hands again on the steps, and lifted himself up<sup>603</sup>.

Plus tard dans le roman, alors que Stephen se rend dans la montagne pour prier durant l'exécution de son fils, il croise James et laisse échapper quelques larmes devant lui :

And because he spoke with compassion, the old man wept, and Jarvis sat embarrassed on his horse. Indeed he might have come down from it, but such a thing is not lightly done<sup>604</sup>.

Les deux personnages finissent ensuite par se séparer et échangent quelques dernières salutations d'adieu ; pour Stephen Kumalo, « Indeed there were other things, deep things, that he could have cried, but such a thing is not lightly done<sup>605</sup> ». Ainsi, notre interprétation serait de lire une parenté entre la rencontre d'Achille et Priam et celles de ces deux hommes, Noir et Blanc, que leur drame va rapprocher de manière inédite dans l'histoire sud-africaine.

Mais il est aussi possible de considérer le mystère et la densité de cette expression, « such a thing is not lightly done », à la lumière d'une autre de ses manifestations, dans un contexte tout aussi dramatique. Le procès d'Absalom vient d'avoir lieu et la sentence de mort a été prononcée ; la foule quitte le palais de justice, mais le jeune homme Blanc qui avait aidé Stephen à retrouver son fils sort de la file des Blancs pour soutenir le vieil homme :

They come out of the Court, the white on one side, the black on the other, according to the custom. But the young white man breaks the custom, and he and Msimangu help the old and broken man, one on each side of him. It is not often that such a custom is broken. It is only when there is a deep experience that such a custom is broken. The young man's brow is set, and he looks fiercely before him. That is partly because it is a deep experience, and partly because of the custom that is being broken. For such a thing is not lightly done<sup>606</sup>.

La « deep experience » dont il est ici question, c'est la condamnation à mort d'Absalom. La « coutume », c'est la séparation entre les Blancs et les Noirs, coutume qui s'entend dans le sens d'une habitude prise par les communautés de se déplacer séparément. Or dans ce passage, c'est précisément la conscience du drame intime traversé par Stephen qui pousse le jeune homme à briser cette tradition pour le consoler. Le désir d'apporter un réconfort passe avant la ségrégation raciale imposée dans les esprits, expérience inouïe soulignée par la récurrence de cette expression « not lightly done » lors des scènes les plus denses émotionnellement du roman. Il est alors possible d'identifier cette phrase comme un marqueur qui souligne, à chaque occurrence, la manière dont des émotions vont précisément pousser les personnages à dépasser les séparations sociales et raciales qu'ils subissent pour se rapprocher dans une communauté de consolation, pour atténuer les effets de la souffrance qui leur est infligée. Ce que suggère Paton, c'est donc que le dépassement en politique du conflit entre Noirs et Blancs se fait par la médiation des émotions individuelles.

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>605</sup> *Loc. cit.*

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 174.

On comprend dès lors que, dans le roman d'Alan Paton, la solution la plus forte présentée comme remède à la rupture du lien social n'est pas tant d'ordre politique qu'émotionnelle. C'est parce que les personnages sont capables d'empathie et d'authenticité dans leurs actions, qu'ils peuvent mettre ces dernières en accord avec ce qui les submerge intérieurement. Cela nous permet ainsi de revenir sur le débat dont nous avons brièvement esquissé les termes au tout début de ce chapitre : Watson reprochait à Paton de faire preuve de sentimentalisme et d'une naïveté excessive en faisant de « l'amour » le remède à la crise socio-politique. Cette dissonance métaphysique entre les problèmes et les solutions proposées faisait perdre au roman toute crédibilité, selon lui, et le faisait sombrer dans une forme de « mystification<sup>607</sup> ». Le roman noierait le lecteur sous le flot d'émotions qui le détournent des véritables causes des souffrances endurées par les personnages. L'identification « purement émotionnelle » du lecteur avec le personnage lui fait donc perdre de vue la nécessité d'un militantisme politique<sup>608</sup>. Or nous pouvons relire cette critique à la lumière des analyses stylistiques précédentes mais aussi du débat sur le rôle que peuvent jouer les émotions dans la vie publique. La critique Rita Barnard souligne que, si les émotions et la place prépondérante donnée à l'intime de Stephen Kumalo peuvent être interprétées comme dépolitisantes<sup>609</sup>, elles conduisent néanmoins à l'instauration d'une communauté interprétative et empathique du lecteur avec les personnages<sup>610</sup>, renforçant la capacité du roman à œuvrer pour une « global consciousness » raciale et politique à l'échelle du globe. Dans ce contexte, la récurrence de l'expression « this thing is not lightly done » et la transgression de la ségrégation raciale qui se manifeste dans le rapprochement de Stephen et James Jarvis témoignent de la capacité et de l'efficacité d'une reconstruction à l'échelle individuelle d'un lien brisé à l'échelle sociale.

Ainsi, « l'amour » salvateur dont il est question pour Stephen Kumalo n'est pas un sentiment mièvre ; c'est une force, le « désir de créer une société juste et d'y vivre<sup>611</sup> », l'espoir que tous les hommes, Blancs et Noirs, œuvrent de concert pour le bien commun de l'Afrique du Sud. Cette vision est bien celle de l'homme libéral et chrétien qu'était Alan Paton. L'idée qu'une rédemption soit possible grâce à la compassion et au respect réciproques conjugue la toute-puissance conférée par le libéralisme à la morale individuelle et la croyance chrétienne en la rémission des péchés. De plus, l'action concrète et conjugquée de Stephen et de Jarvis ouvre un horizon d'espoir pour l'avenir. Ainsi, ce dernier alloue à la restauration agricole des terres de Ndotsheni de gros moyens financiers et humains, notamment par le recrutement d'un agronome Noir qui viendra enseigner les "bonnes pratiques » en matière de culture et de fertilisation aux

---

<sup>607</sup> Watson, 1982. *Op. cit.*, p. 32.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>609</sup> Barnard, Rita. 2006. « Oprah's Paton, or south Africa and the Globalization of Suffering ». *Safundi* 7(3):1-21.

<sup>610</sup> C'est le sens des analyses proposées par Martha Nussbaum quant au rôle des émotions pour l'éducation démocratique. Voir Nussbaum, Martha Craven. 2011. *Les émotions démocratiques : comment former le citoyen du XXIe siècle ?* Paris: Climats. Nous y reviendrons dans la troisième partie de la thèse.

<sup>611</sup> Voir le chapitre d'Andrew Foley, « Considered as a Social Record”: A Reassessment of *Cry, the Beloved Country* », dans Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism, p. 83-110.

habitants de la paroisse. Une preuve symbolique de cette entente nouvelle en est donnée lorsque, à la fin du roman, la pluie se remet à tomber après des semaines de sécheresse, juste au moment où les deux hommes communient ensemble dans l'église<sup>612</sup>. Une nouvelle fois, preuve en est donnée que loin de dénigrer toute action pratique, le roman d'Alan Paton en fait au contraire l'aboutissement de la morale spirituelle de son histoire. Il peut s'agir d'un effort de charité individuelle de la part de James et cette action peut apparaître insignifiante au regard des enjeux colossaux de réconciliation et de reconstruction sociale qui sont nécessaires à l'échelle du pays, il n'en reste pas moins qu'au niveau très local, l'aide de James Jarvis est un pilier de la restauration future de Ndotsheni.

## CONCLUSION

En 2000, Alan Putnam<sup>613</sup> analyse la société américaine contemporaine et identifie les marqueurs sociologiques permettant d'en mesurer la cohésion. Il propose alors une typologie des liens sociaux en fonction de l'échelle à laquelle ils se manifestent. Le sociologue distingue ainsi la capacité à faire du lien à l'échelle inter-personnelle (le « bonding »), à l'échelle inter-communautaire (le « bridging ») et enfin à l'échelle de l'Etat et de la mise en lien des communautés avec les institutions nationales (le « linking »). Dans le cas de *Cry, the Beloved Country*, il est évident que le lien a été rompu aux trois échelles. Les individus sont d'ores et déjà dans un mode de vie anticipant la ségrégation, l'ambition et la corruption dominant la vie politique (par le biais du personnage de John Kumalo) et entravent donc l'instauration d'une relation de confiance des citoyens vis-à-vis d'une institution qui s'avère elle-même injuste (pensons au caractère « injuste » de la Loi, raciale et discriminante). Or dans le roman d'Alan Paton, une des clés de la restauration du lien social s'effectue principalement à l'échelle individuelle et spirituelle. C'est à partir des individus que sera « reconstruit » ce qui a été jadis brisé ou détruit, à savoir cette « broken tribe » sud-africaine. C'est ce qui explique que les stratégies que l'on pourrait qualifier de « bonding » soient aussi fortement présentes dans l'ensemble du roman, la relation entre James Jarvis et Stephen Kumalo étant exemplaire à cet égard.

Cependant, cette analyse d'une restauration de la cohésion sociale à partir des seuls liens interpersonnels est loin de faire l'unanimité. D'autres œuvres littéraires, vers lesquelles nous allons désormais nous tourner, explorent cette question de la reconstruction d'une société unie à partir des ruines laissées par l'Apartheid d'une manière bien différente. Ces textes ont pour point commun, selon notre hypothèse, de pouvoir être analysés à partir d'une lecture écopoétique, dans la mesure où ils lient étroitement les fractures provoquées par l'Apartheid à un certain rapport à l'environnement et au paysage. En retraçant les diverses modalités selon lesquelles se manifestent ces fractures, la visée du chapitre suivant est donc de proposer une critique écopoétique de la déliaison sociale.

---

<sup>612</sup> Paton, 1948. *Op. cit.*, p. 208.

<sup>613</sup> Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.

# Chapitre 5. Fractures de l'Apartheid. Une lecture écocritique et décoloniale

## L'institution à la source du trauma : l'Apartheid comme assujettissement rationalisé de l'intime (2)

Le chapitre précédent a permis de faire les premiers pas dans la littérature sud-africaine, à partir du roman d'Alan Paton. Nous allons poursuivre l'exploration de quelques textes issus de ce même pays, mais en avançant dans le temps et en prenant l'écocritique pour grille de lecture épistémologique. Cette discipline qui a émergé et pris son essor en Amérique du Nord à partir des années 1990<sup>614</sup> peut se définir comme « l'étude du rapport entre la littérature et l'environnement naturel », selon les termes de Cheryll Glotfelty<sup>615</sup>, l'éditrice de l'une des premières anthologies littéraires qui se revendiquent comme écocritiques. Depuis lors, les manuels et recueils d'articles se sont succédé, mais il a fallu plusieurs années pour que les corpus de textes étudiés sortent du domaine strictement anglo-saxon et s'ouvrent à des littératures issues des pays du Sud. Ce n'est qu'avec les travaux du sociologue Juan Martinez Alier, qui défendait un « écologisme des pauvres », et ceux de Rob Nixon, qui dénonçait les manifestations d'une « slow violence » environnementale s'attaquant aux plus vulnérables sans offrir la visibilité d'autres catastrophes plus médiatiques, que la lumière a progressivement été portée sur les actions et les revendications de militants écologistes du Sud. Cela permet de remettre en cause le préjugé que l'écologisme, entendu comme défense et préservation de l'environnement, serait l'apanage des Occidentaux<sup>616</sup>.

Or comme nous l'avons vu dans l'introduction du chapitre précédent, l'Apartheid est avant tout un système économique d'exploitation des ressources naturelles. Le développement de l'industrie sud-africaine s'est fait grâce à l'extraction intensive du charbon dans les mines. Mais cette dynamique s'est poursuivie au-delà de l'abolition de l'Apartheid, au point qu'au début des années 2000, l'ensemble du réseau électrique est toujours dépendant de la production de charbon à plus de 90 %<sup>617</sup>. Cette situation pousse ainsi le pays à repenser intégralement sa politique énergétique, à l'heure où l'Accord de Paris signé en 2015 et les *National Determined*

---

<sup>614</sup> Voir la synthèse proposée dans Blanc, Nathalie, Denis Chartier, et Thomas Pughe. 2008. « Littérature & écologie : vers une éco-poétique ». *Ecologie politique* 36(2):15-28..

<sup>615</sup> Glotfelty, Cheryll, et Harold Fromm. 1996. *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: University of Georgia Press.

<sup>616</sup> Voir l'Introduction générale.

<sup>617</sup> Voir Burke, Matthew J., et Jennie C. Stephens. 2018. « Political Power and Renewable Energy Futures: A Critical Review ». *Energy Research & Social Science* 35:78-93. Pour un état des lieux du système électrique et énergétique sud-africain depuis l'abolition de l'Apartheid, voir WWF. 2017. *Renewable Energy: Facts and Futures*. WWF.



*Contributions*, les feuilles de route établies par chaque pays signataire pour respecter ses engagements en vue de la réduction des émissions de CO<sub>2</sub>, imposent à l'État sud-africain de décarboner massivement son économie<sup>618</sup>. Or cette transition énergétique nécessite, d'une part, de développer les énergies renouvelables sur l'ensemble du territoire, en particulier grâce à la construction de panneaux solaires photo-voltaïques, et d'autre part, de fermer les centrales à charbon qui emploient jusqu'à présent une main d'œuvre majoritairement noire et peu qualifiée<sup>619</sup>. Afin que la réduction des émissions carbonées ne se fasse donc pas sur le dos des plus vulnérables, en les privant de travail, de salaire et d'accès à des conditions de vie décentes, cette transition doit être « juste » d'un point de vue social aussi bien qu'écologique<sup>620</sup>. On comprend, dès lors, que protection de l'environnement et enjeux de justice sociale sont profondément liés. Qu'est-ce que l'étude des fictions littéraires peut alors nous apprendre sur ces défis, dans un contexte où au respect des intérêts écologiques et sociaux s'adjoint la prise en compte de l'héritage colonial de l'Apartheid ?

En effet, pour se maintenir et s'accroître, ce régime a eu besoin de s'appuyer sur une idéologie raciste pouvant légitimer une certaine inégalité prétendument *naturelle* entre les hommes. L'inscription de cette inégalité dans les institutions législatives et politiques du pays a donc conduit à l'instauration d'une stricte ségrégation entre les Noirs ou *natives*, les *coloured* ou *Indian* et les Blancs. L'une des premières conséquences de cette séparation a été de répartir les populations sur des zones géographiques d'habitation et de travail en fonction de leur couleur de peau, les bantoustans, puis de leur attribuer des droits civiques et des droits d'accès différenciés aux services de base. De plus, l'Apartheid a donné droit de cité à une idéologie de la déliaison apte à se manifester dans tous les domaines de la vie quotidienne, y compris dans les rapports inter-individuels des hommes et des femmes, quelle que soit la race à laquelle ils sont assignés. Or un tel régime de déliaison systématisé a été pensé et inscrit dans des espaces géographiques bien définis. Les *townships*, les bantoustans, les villes minières et les banlieues pavillonnaires représentent autant de lieux physiques dans lesquels les institutions racistes se sont développées pour s'en nourrir — parce qu'elles ont précisément conduit à les instaurer. Mais l'inscription dans ces espaces peut précisément être analysée à la lumière des récits psychanalytiques de traumatisme et de troubles post-traumatiques, qui associent souffrances psychiques et émotionnelles à des lieux où règnent instances de rupture et dominations plurielles.

Nous allons donc successivement aborder ces manifestations de la déliaison de l'Apartheid dans les rapports des individus à leur environnement, sous l'angle de la rupture ou de la dé-territorialisation, dans trois romans d'origine sud-africaine. Nous montrerons tout d'abord que la rupture d'avec l'environnement, provoquée et manipulée sous le régime d'Apartheid, entraîne une fracture mémorielle. Cette dernière est symbolisée dans l'inconscient du personnage

---

<sup>618</sup> Parr, Ben, Mark Swilling, et Don Henry. 2018. « The Paris Agreement and South Africa's Just Transition ». *Melbourne Sustainable Society Institute Briefing Paper* 10:13.

<sup>619</sup> Burke, Matthew J., et Jennie C. Stephens. 2018. « Political Power and Renewable Energy Futures: A Critical Review ». *Energy Research & Social Science* 35:78-93.

<sup>620</sup> Swilling, Mark. 2020. *The Age of Sustainability. Just Transitions in a Complex World*. London, New York: Routledge.

principal du roman d'Athol Fugard, *Tsotsi*, publié en 1979. Le contexte géographique de notre étude dans la première partie sera le *township*, espace symbolique et social qui est au cœur de la mise en œuvre de la politique discriminante de l'Apartheid. Nous nous concentrerons ensuite dans un autre type d'espace, hérité lui aussi de ce régime et en pleine expansion dans l'Afrique du Sud contemporaine, que sont les résidences de luxe réservées aux Blancs, les *gated communities*. Le roman d'Henrietta Rose-Innes, *Nineveh*, nous plongera ainsi dans une intrigue où la cohabitation entre les espèces humaines et non-humaines a une portée symbolique que nous comparerons à la situation de ségrégation organisée durant l'Apartheid. Enfin, le troisième espace que nous envisagerons se situe à la frontière de plusieurs mondes. Dans une région rurale, un scandale touchant les communautés conservatrices blanches va ébranler la rigidité des règles édictées par la morale Afrikaner. Les générations nées après ce scandale portent la trace de ces traumatismes historiques, et l'enjeu du roman de Zakes Mda, *The Madonna of Excelsior*, est précisément de montrer comment les personnages peuvent assimiler ou refuser ce fardeau.

Le choix de ces trois œuvres répond à des critères aussi bien esthétiques que critiques. Il y a bien entendu nombre d'autres espaces que nous aurions pu étudier dans ce chapitre, mais ces trois-là nous ont semblé intéressants à plusieurs titres. Ils témoignent en effet de l'inscription pérenne des structures institutionnelles de l'Apartheid dans l'environnement aussi bien que dans la psyché des individus. Les trois romans explorent en effet de façon minutieuse les liens complexes entre la relation au monde des héros et héroïnes et leur propre intériorité, blessée et fracturée par le traumatisme historique de la ségrégation, qu'ils aient eux-mêmes subi cette dernière ou qu'ils descendent de générations l'ayant infligée à d'autres. De plus, ils permettent d'appréhender les enjeux urbains et ruraux et sont à l'œuvre en Afrique du Sud depuis la fin de l'Apartheid, ce qui permet de décroiser les corpus majoritairement mobilisés dans le cadre de l'écocritique<sup>621</sup>. À rebours du mythe de la wilderness<sup>622</sup>, qui ne voit la « nature » que dans des espaces dépourvus d'êtres humains, nous souhaitons ici élaborer une poétique écologique qui tient ensemble tous les espaces, humains et non-humains, dans leur pluralité et leur complexité historique et géographique<sup>623</sup>. Enfin, à ces deux strates se rajoute celle des enjeux socio-culturels ; comme énoncé *supra*, une transition écologique juste ne peut faire l'économie de penser aussi les conséquences sur les populations les plus pauvres des bouleversements rendus nécessaires par les contraintes écologiques.

---

<sup>621</sup> Ce que font également Stéphanie Posthumus, Greg Garrard ou encore Huggan et Tiffith. Voir Huggan, Graham, et Helen Tiffin. 2010. *Postcolonial ecocriticism: literature, animals, environment*. London: Routledge.

<sup>622</sup> Les philosophes spécialisés sur les interactions entre l'homme et l'environnement retracent l'histoire de ce phénomène à travers un corpus de textes qui s'étend des premiers écrivains romantiques européens aux défenseurs d'une nature « pure » nord-Américains, comme Thoreau. Voir entre autres Larrère, Catherine, et Raphaël Larrère. 2015. *Penser et agir avec la nature: une enquête philosophique*. Paris, France: Editions de la Découverte ; Garrard, Greg. 2012. *Ecocriticism*. 2nd ed. Abingdon, Oxon: Routledge ; Beau, Rémi. 2019. « Une perspective philosophique sur la durabilité forte. Pour un écocentrisme relationnel ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* (Vol. 10, n°1).

<sup>623</sup> Pour une étude parue récemment et centrée sur l'espace caribéen, voir Ferdinand, Malcom Djama. 2019. *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris: Seuil.

## 1. DÉ-TERRITORIALISATION : FRACTURE MÉMORIELLE DANS *TSOTS/*

Ce qui caractérise l'Apartheid au premier chef, c'est la violence inouïe qui a été exercée sur les corps, les esprits et les écosystèmes dès son instauration. La violence est idéologique car elle divise le corps social et instaure une hiérarchie discriminante<sup>624</sup>. Au cours de l'Apartheid et en raison des lois promulguées<sup>625</sup> dès l'accession du Parti Nationaliste au pouvoir, en 1948, le pays natal s'apparente *de facto* à un territoire étranger pour les Noirs. Ceux qui sont effectivement qualifiés de *natives* ou, terme particulièrement insultant, de *kaffirs* ou « cafres<sup>626</sup> », sont interdits de résidence dans les zones blanches. Il leur faut être titulaire d'un permis spécial, permis de travail ou de séjour, pour aller venir d'une zone (urbaine, résidentielle) à une autre, les bantoustans. Les *townships* sont ces sortes de bidonvilles, espaces informels ou non, dans lesquels s'entassent les travailleurs Noirs et leurs familles la nuit, tandis que la plupart d'entre eux travaillent dans les mines ou dans les luxueuses résidences des Blancs durant la journée. Rares sont les cas où les domestiques, par exemple, sont invités à résider dans la maison de leur maître. C'est pourtant le cas dans la nouvelle déjà citée d'Eskia Mphahlele, « Mrs. Plum », où la protagoniste éponyme offre à sa jeune femme de ménage (et dame de compagnie) le gîte et le couvert dans sa propre demeure. Or l'étrangeté de cette situation exceptionnelle est justement mise en avant par l'auteur pour justifier le caractère libéral (quoique problématique par ailleurs) et progressiste de la vieille dame, fervente défenseuse des droits des Noirs, qui n'hésite pas à dispenser des cours de lecture et de sensibilisation politique à ses domestiques. La nouvelle met ainsi en relief la haine qu'éprouve la jeune femme Noire à l'égard de cette charité libérale et paternaliste qui dissimule une sourde hypocrisie à l'égard des autres membres de sa communauté.

Le reste du temps, la ségrégation est très strictement respectée : les Noirs sont concentrés dans les bantoustans, ces régions réparties sur 13 % du territoire national progressivement dotées d'une autonomie politique et économique qui prive, *de facto*, les Noirs de la nationalité sud-africaine. À l'intérieur de ces bantoustans, la vie quotidienne des communautés se déroule dans les *townships*, centres urbains qui disposent de leurs propres commerces, de leurs réseaux d'entraide et d'influence, de leurs écoles... Pour s'assurer du respect de ces divisions raciales et territoriales, les contrôles policiers sont fréquents dans toutes ces zones et particulièrement violents. Ils incarnent la brutalité de la Loi des Blancs à l'égard de populations

---

<sup>624</sup> Le terme même d'Apartheid désigne le fait de séparer, de « mettre à part ». Voir Okolo, Chukwudum Barnabas. 1984. « Apartheid As Unfreedom ». *Présence Africaine* 129(1):20-37.

<sup>625</sup> Fauré, Marie, et Magali Bailliot. 2015. *L'Afrique du Sud divisée au temps de l'apartheid: Quand la ségrégation a force de loi*. Cork: 50 Minutes.

<sup>626</sup> D'origine arabe, ce terme est utilisé par les Britanniques au XIX<sup>ème</sup> siècle pour désigner les Xhosa et autres ethnies natives du territoire. Mais il prend progressivement une connotation insultante et est désormais massivement rejeté par les Sud-Africains noirs. Voir Jaspán, M. A., et B. Nomvete. 1955. « On the Use of the Terms "Kaffir," "Native," and "Bantu" ». *Science & Society* 19(4):343-45.

que rien ni personne ne peut défendre *légalement* vis-à-vis de ces mêmes instances<sup>627</sup>. Ils illustrent cette revendication du monopole de la violence légitime que Max Weber attribue à l'État et, par extension, ils conduisent à faire de cette violence un aspect paradigmatique de la relation à l'État.

C'est cette brutalité intrinsèque qui sert de contexte au roman d'Athol Fugard, *Tsotsi*<sup>628</sup>. Le propre de ce roman est de mêler intimement le devenir singulier et identitaire du héros à l'avenir du *township* de Sophiatown, haut-lieu de la culture noire sud-africaine jusqu'au début des années 1950. Nous commencerons par faire le portrait du héros à travers son parcours identitaire, qui le mène de l'amnésie totale à la redécouverte de son histoire à travers une succession de rencontres inattendues avec des êtres qui agissent comme des symboles pour le jeune Tsotsi. Nous verrons ainsi que cette réconciliation avec son propre passé se fait principalement grâce à la découverte et au soin improvisé d'un bébé abandonné par sa mère et offert à Tsotsi de manière inattendue. Nous verrons enfin comment cet équilibre mémoriel précaire s'achève dans les ruines de la destruction du *township*, confirmant le rôle essentiel de l'environnement géographique dans la construction psychologique des personnages.

### **a) Amnésie et réconciliation : le parcours identitaire du héros**

Le héros du roman est Tsotsi, jeune homme d'une vingtaine d'années dont l'identité réelle n'est pas connue au début du roman. Le nom Tsotsi dérive en effet d'un terme d'argot qui signifie « bandit » ; ce n'est donc pas un marqueur identitaire singulier, mais un qualificatif générique qui, d'emblée, assimile le héros à une classe bien particulière d'individus. Sa singularité en est effacée, puisqu'il n'est pas tant « Tsotsi » qu'un *tsotsi* parmi d'autres. Ce nom lui a été attribué alors qu'à la suite d'un choc, donc la nature véritable sera dévoilée *infra*, le petit garçon qu'il était<sup>629</sup> est frappé d'amnésie et se retrouve à errer dans la ville, livré à lui-même, avant de rejoindre les rangs d'une bande d'autres orphelins forcés tout comme lui de vivre de débrouille et de rapines. Tous ensemble, ils se taillent alors une réputation de petits brigands dont la violence, en s'accroissant et en s'amplifiant avec l'âge, n'a d'égale que la misère dans laquelle ils sont plongés collectivement.

Dans la lignée de ce qui a été étudié *supra* à propos de la tragédie à l'œuvre dans le roman d'Alan Paton<sup>630</sup>, nous pouvons dire que le jeune Tsotsi est lui aussi, d'une certaine manière, dans une situation tragique. La sienne n'est pas d'avoir affaire à des dilemmes

---

<sup>627</sup> Fauvelle-Aymar, François-Xavier. 2016. *Histoire de l'Afrique du Sud*. Paris: Éditions Points.

<sup>628</sup> Barnard, Rita. 2008. « Tsotsis: On Law, the Outlaw, and the Postcolonial State ». *Contemporary Literature* 49(4): 541-72.

<sup>629</sup> Fugard, Athol. 1979. *Tsotsi*. Canongate. Edinburgh.

<sup>630</sup> Voir chapitre précédent.

insurmontables, ni d'être confronté à une situation où, quoiqu'il fasse, il aurait à subir une situation plus douloureuse encore. Bien plutôt, la tragédie de Tsotsi est de vivre sans histoire, de ne pas connaître son identité. Territoire et mémoire sont intimement mêlés. Il vit ainsi constamment dans une obscurité, une « darkness » que nul ne se risquera à éclaircir s'il ne veut subir la colère de Tsotsi. Lorsqu'un des amis de sa bande, Boston, lui pose la question de son nom, Tsotsi ne peut réagir autrement qu'avec violence. Il le roue de coups et le laisse presque pour mort, tant le questionnement de Boston a brisé un tabou en lui. Un autre ami, Die Aap, avait pourtant prévenu Boston :

Die Aap told Boston how much Tsotsi hated questions about himself and how no one knew anything about him except that he was the hardest, the quickest, the cleverest that had ever been and that once somebody had tried to find out something and he was dead<sup>631</sup>.

Tsotsi n'est donc pas qualifié par son identité ni par ses sentiments, mais par son attitude et sa violence : l'accumulation des superlatifs le compare ainsi à une machine, une entité déshumanisée qui obéit à l'instinct avant tout. En une seule phrase, longue mais saccadée, le portrait de Tsotsi est saisi sur le vif, dans l'instantanéité qui le caractérise dans les premiers chapitres du roman. Incapable d'éprouver des sentiments, le jeune homme n'est vu qu'à travers ce en quoi il excelle : semer la mort, comme en témoigne la dernière phrase de cet extrait.

Or la haine qu'éprouve Tsotsi à l'encontre de tous ceux qui le questionnent est explicitée au cours d'un long passage qu'il vaut la peine de citer en entier :

Tsotsi hated the questions for a profound but simple reason. He didn't know the answers... neither his name, nor his age, nor any of the other answers that men assemble and shape into the semblance of a life. (...) Tsotsi didn't know because he had never been told, and if he had once known he no longer remembered, and his not knowing himself had a deeper meaning than his name and his age. His own eyes in front of a mirror had not been able to put together the eyes, and the nose, and the mouth and the chin, and make a man with a meaning. His own features in his own eyes had been as meaningless as a handful of stones picked up at random in the street outside his room. He allowed himself no thought of himself, he remembered no yesterdays, and tomorrow existed only when it was the present, living moment. He was as old as that moment, and his name was the name, in a way, of all men<sup>632</sup>.

La récurrence des négations dans ce passage dresse un portrait en négatif du jeune homme. Aucune phrase ne le définit positivement, toutes ne font que mettre en valeur ce qu'il ne connaît pas, ni ne sait faire. Les propres traits de son visage, lorsqu'il se regarde dans un miroir, lui apparaissent « dépourvus de signification », désagrégés, comme s'il était incapable de composer une identité, ne serait-ce que physique, avec un assemblage de caractéristiques séparées prises « au hasard ». De ce fait, Tsotsi ne vit que dans le présent, sans une Histoire qui pourrait lui conférer une certaine densité d'existence : c'est la déliaison qui le caractérise, une décomposition due à l'impossibilité pour lui de créer du sens à partir de son vécu. Cela peut

---

<sup>631</sup> *Ibid.*, p.16-17.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p.20-21.

également être lu à l'aune de la philosophie lacanienne, telle que présentée dans les travaux de Denis Vasse. Dans son ouvrage *La Chair envisagée. La génération symbolique*, le psychanalyste et prêtre jésuite développe l'idée que le visage et le corps humain dans leur ensemble constituent des mémoriaux de l'histoire d'un individu et la promesse de son avenir<sup>633</sup>. Quand l'articulation d'une histoire devient précisément impossible, en raison d'un traumatisme individuel ou collectif, le corps est alors désarticulé, comme démembré. La « chair envisagée », de ce point de vue, ne se réduit pas au corps humain comme constituant physique de l'identité de l'individu ; elle est inséparable de ce qui est vécu, expérimenté ou subi par le personnage. Privé de son passé, le corps de Tsotsi est ainsi désarticulé, délié car dépourvu d'un enracinement dans un « soi » qui lui serait antérieur.

Par analogie, le portrait du jeune homme dessine celui de la société sud-africaine tout entière, particulièrement de celle qui est condamnée à vivre dans les *townships*. Lieux sans mémoire ancienne ni densité historique, ils ne peuvent que délier les personnes qui y survivent. L'individu n'est alors qu'une occurrence parmi d'autres, son nom est celui « de tous les hommes ». Dépourvu d'identité propre, il n'est qu'un *tsotsi* au sein d'une ville où errent tant d'autres *tsotsi* anonymes. Le destin singulier de notre Tsotsi fait alors figure de symbole pour le devenir collectif de toute une communauté brisée car violentée.

C'est plus tard dans le roman que la véritable cause de l'amnésie de Tsotsi est dévoilée. Elle nous plonge dans les racines politiques et idéologiques de l'Apartheid, liant ainsi histoire intime du héros et devenir collectif de tout un peuple opprimé. Dans le *township* de Sophiatown, les descentes policières étaient fréquentes : elles visaient à vérifier que les habitants étaient bel et bien titulaires de ces permis de séjour et de mobilité d'une zone à une autre, en raison de la politique de ségrégation qui divisait les communautés au temps de l'Apartheid. La famille du petit Tsotsi était donc soumise, comme les autres, à la peur de voir surgir un jour une cohorte de militaires armés jusqu'aux dents et chargés de faire respecter l'ordre, c'est-à-dire le principe radical de séparation entre Noirs et Blancs<sup>634</sup>. Or c'est justement au cours de l'une de ces expéditions policières, violentes, que la mère du petit garçon, dont on apprend alors qu'il s'appelait David, est brutalement enlevée et jetée dans un fourgon. La violence du choc est telle que l'enfant en perd la mémoire. La transformation de David en « tsotsi », se fait donc à l'issue d'une manifestation brutale et aveugle de la puissance policière qui incarne la violence de l'Apartheid. C'est parce que sa mère est victime d'une « relocalisation » forcée que le garçon perd son identité ; la déclinaison sur le plan symbolique de la violence de la ségrégation territoriale se manifeste donc dans le psychisme du garçon à l'échelle la plus intime et pourtant vulnérable.

À la toute fin du roman, les retrouvailles du jeune homme avec lui-même permettent de justifier cette thèse de l'intime intrication de la conscience de son identité propre avec le territoire. Au terme d'un parcours initiatique ponctué de rencontres avec différents personnages, Tsotsi finit par se souvenir de son nom : David Madondo. Ce « flash » mémoriel intervient à l'issue d'un

---

<sup>633</sup> Vasse, Denis. 1988. *La Chair envisagée: la génération symbolique*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>634</sup> Okolo, 1984. *Art. cit.*

processus semblable à une anamnèse, au cours duquel Tsotsi apprend à « ressentir<sup>635</sup> » et à éprouver des émotions à l'égard d'individus vis-à-vis desquels, auparavant, il n'éprouvait que haine. Ces retrouvailles ne sont pas soudaines mais préparées au fil du roman. En effet, elles interviennent à la fin d'une séquence composée de différentes interactions avec les autres personnages. Le tout premier événement en est ainsi une dispute avec l'un des membres de sa bande, Boston. Lors d'une scène particulièrement violente, ce dernier est passé à tabac par Tsotsi car il avait osé lui poser des questions sur son passé et son absence de mémoire, mettant à nu la vulnérabilité et la susceptibilité de Tsotsi.

Intérieurement secoué par l'épisode, le jeune homme roue de coups son camarade de rapines, puis erre dans les rues de Sophiatown. Il finit par s'arrêter au pied de « bluegum trees », de grands eucalyptus qui s'élancent au-delà des toits du *township* :

When he reached the trees (they were about twenty), he slipped quietly to the middle and stood for a moment quite still, noticing for the first time that there was a slight breeze. The moonlight lay around him in pools, splashing over roots and dry leaves, mobile as quicksilver as the treetops moved gently and their shadows shifted on the ground. The wind was just a whisper among the leaves and branches creaked intermittently with dry, complaining sounds. Tsotsi drew in a deep breath. The air was damp and drenched with heavy scent of the bluegums. His eyes, opened wide, mirrored the cataracts of light splashing around him. He was content and stood like that a long time until his legs throbbed and he remembered he was tired<sup>636</sup>.

Un calme étrange se dégage de cette scène de contemplation. Le personnage que l'on croyait insatiable de violences et de brutalité se révèle prêt à l'écoute, disposé à une forme de méditation silencieuse qui tranche d'avec l'activité environnante et sa propre agitation intérieure. Tsotsi trouve l'apaisement grâce à l'attention qu'il porte calmement aux arbres, au léger bruit du vent dans les feuillages qui l'entourent et le protègent. Or le jeune homme est habité par une profonde « obscurité », gouffre existentiel et mémoriel, comme en témoignent les lignes suivantes :

When he thought of himself inwardly, Tsotsi thought of darkness. Inwardly there was darkness, something like the midnight hour, only more obscure. At night when he lay on his bed it was almost one continuum of obscurity, as dark without as within, the separation being his flesh. Sleep was the moment when it happened, when he merged and everything was black. He never dreamed. This did not disconcert him, provided he lived according to a set of tried and tested rules<sup>637</sup>.

L'obscurité, la nuit, l'ombre, l'absence de rêve : autant de signes qui l'éloignent du monde humain de l'Histoire et d'une dynamique expérientielle. On est alors frappé du contraste que provoque la vue de ces arbres, dans le passage cité précédemment : la « clarté de la lune » se réverbère tout autour, des reflets de « mercure » les agitent, tandis que le regard de Tsotsi reflète la « lumière » qui s'étend aux alentours. Si lui-même n'est qu'oubli, ombre et incertitude,

---

<sup>635</sup> Ainsi lorsqu'il s'adresse à Boston et lui explique, plusieurs jours après son agression, « I felt you ». Fugard, 1979. *Op. cit.*, p. 201.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

l'environnement lui apporte cette clarté qui, métaphoriquement, lui ouvrira progressivement les yeux sur sa propre identité. Mais cela ne va pas de soi, car parmi les « règles » que se donne Tsotsi figure celle de ne jamais poser de question sur cette identité brisée :

never to disturb his inward darkness with the light of a thought about himself or the attempt at a memory. He was not only resigned to not knowing about himself, he didn't want to know anything. This was an instinctive caution in Tsotsi to leave well alone<sup>638</sup>.

Le refus de savoir et le déni de sa propre aptitude à vivre dans le temps de l'Histoire le maintiennent dans une obscurité sur laquelle personne n'a le droit de lever le voile, au risque de subir le même sort que Boston<sup>639</sup>. Mais les *bluegum trees* ne sont pas des humains et, à ce titre, ne peuvent être soupçonnés de questionner sciemment Tsotsi. Il est révélateur que le chemin de vie que s'apprête à suivre ce personnage, ce sont des éléments non-humains, du monde naturel, qui vont progressivement l'y conduire. C'est donc une altérité essentielle, une altérité envisagée à la lumière de la division entre humains et non-humains, qui constitue le premier pas vers la reconstitution de son identité.

La suite du texte va effectivement le détromper et remettre en cause cette règle existentielle. À peine assis sous les arbres, Tsotsi regrette aussitôt de s'être arrêté car l'image de Boston roué de coups et défiguré surgit dans sa mémoire. Mais au lieu de reprendre sa route, ce qu'il aurait pu faire car il n'était pas épuisé au point de devoir rester immobile, il choisit finalement de rester : « he picked up the silken thread of the chances that were to lead him a strange way<sup>640</sup> ». Ce chemin étrange, ce sera celui des retrouvailles progressives avec le monde des hommes et des sentiments, comme en témoignent les épisodes suivants.

### **b) La redécouverte de soi : altérités humaines...**

Ce processus s'achève par une découverte inattendue. Alors qu'il est plongé dans ses réflexions à l'ombre des *blue gumtrees*, il entend s'approcher une jeune femme. Il vient discrètement à sa rencontre, sans encore trop savoir ce qu'il recherche en venant vers elle : « he didn't know what he has going to do but his fingers flexed at his side. His hands were ready<sup>641</sup> ». On imagine toutefois que la violence entrera prochainement en jeu, que ce soit pour violer cette inconnue ou la dépouiller de ses biens. Mais à peine Tsotsi l'a-t-il plaquée contre un arbre qu'un cri se fait entendre et le pousse à lâcher prise ; la jeune femme en profite pour se dérober et, parce qu'elle était déjà paniquée pour de toutes autres raisons, lui lance à la figure la boîte à

---

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>639</sup> Lorsque Boston reçoit la visite inattendue de Tsotsi, à la fin du roman, il se rend compte que quelque chose a changé chez son ancien agresseur. La lumière commence à percer sous l'obscurité qui l'étreignait auparavant : « Boston looked at Tsotsi carefully. Was it the light, was it his eyes? There were lights in those eyes. Where there had been darkness there was something like light », *ibid.*, p. 202.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 40.



chaussures qu'elle tenait serrée contre elle avant de s'enfuir soudainement. Or dans cette boîte est caché un bébé, décrit dans les termes suivants :

Tsotsi had found himself looking at a face that was small and black and older than anything he has ever seen in his life: it was lined and wrinkled with an age beyond years<sup>642</sup>.

D'emblée, la collusion entre les âges et les moments de la vie est au cœur de la description de ce petit être. Cette indétermination entre celui qui est au tout début de sa vie et la symbolique du vieillissement et de l'absence d'âge qui le caractérisent revient quelques pages plus loin :

This small, almost ancient, very useless and abandoned thing was the beginning of a man. It had legs and arms, a head and a body, but even when he allowed for that, he still could not see how this would one day straighten out, smooth and shape itself into manhood<sup>643</sup>.

Le petit être, cette « chose abandonnée » qui s'offre à lui est « le commencement d'un homme » ; tout en lui appelle à se développer, à grandir et à « se transformer en humain ». Or quoique tout juste né, le bébé est déjà « presque vieux » : à travers lui, c'est l'Histoire de l'humanité qui se déploie, de la naissance à la mort. C'est l'exact inverse de Tsotsi, homme sans âge ; le bébé concentre au contraire tous les âges<sup>644</sup>.

Or cette incomplétude du nourrisson est justement le signe d'une promesse et d'un avenir. Par conséquent, cela ouvre la possibilité d'une histoire, d'une ligne du temps tendue entre un passé oublié et un futur à écrire. Cela résonne fortement avec la propre histoire de Tsotsi. Plutôt que de l'abandonner, le garçon décide de s'en occuper sans que le lecteur ne sache vraiment les motifs qui ont poussé Tsotsi à faire ce choix. En effet, le chapitre se clôt sur la découverte du bébé dans la boîte ; dans les premières pages de celui qui lui succède, on voit Tsotsi acheter du lait concentré dans une boutique, mais sans savoir combien de temps exactement s'est déroulé entre les deux scènes. Cette ellipse narrative renforce alors le mystère qui imprègne le roman et l'histoire singulière de ses personnages ; elle montre qu'il y a de l'inexplicable dans les gestes de Tsotsi, qui agit pour des raisons demeurées étrangères à la conscience des lecteurs. La question du « pourquoi » s'occuper de ce bébé surgit quelques pages plus loin, lors d'un moment de dialogue intérieur à Tsotsi :

'But why man ?' — and how did he answer that. Ja, why? Himself asking himself now. Why? he turned and looked back at the baby.

No time for that now. The question was where. Where could he take it<sup>645</sup>.

---

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>643</sup> *Tsotsi*, p. 49.

<sup>644</sup> On peut faire le rapprochement avec la nouvelle de Francis Scott Fitzgerald, publiée en 1922, qui présente un exemple de réversion du temps. Dans « L'Étrange Histoire de Benjamin Button », Benjamin naît avec les traits d'un vieillard, et il ne cessera paradoxalement de rajeunir au fur et à mesure de son existence. Fitzgerald, Francis Scott. 2008 [1922]. *L'étrange Histoire de Benjamin Button*. Paris: Pocket.

<sup>645</sup> Fugard, 1979. *Op. cit.*, p. 51-52.

La question est ainsi immédiatement évacuée au profit d'une nouvelle, en apparence plus urgente et importante aux yeux de Tsotsi : savoir où mettre ce bébé en sécurité durant la journée, les cris de ce dernier risquant d'attirer l'attention des autres habitants sur la cahute du jeune homme et donc de les mettre tous deux en danger. Or cette évacuation brutale de la question en réalité la plus profonde, parce que faisant appel à l'identité et au discernement intérieur de Tsotsi, montre que ce dernier n'est pas encore prêt à se laisser travailler intimement par une recherche qui mettrait à nu sa propre vulnérabilité. En refusant de comprendre les causes qui l'ont poussé à recueillir ce bébé, Tsotsi ouvre ainsi la voie à la prise de conscience par lui-même (et donc par les lecteurs) qu'il peut être atteint par le monde extérieur et qu'il lui est sensible, comme perméable, en dépit de ce que son attitude et ses propos bravaches cherchent à asséner.

On comprend donc que ce choix, celui de s'occuper d'un petit être caractérisé par sa vulnérabilité et sa dépendance, marque le premier de toute une série de renoncements aux pratiques dont le jeune bandit était naguère coutumier. Symboliquement, c'est grâce au détour par cet « autre » radical que le jeune bandit pourra s'éveiller à la conscience de lui-même et retrouver son identité. Or cet éveil passe par la recomposition d'une identité, la formation d'un « sens » qui lui manquait jusqu'à présent et qui le rattache au « réel » :

He could hold this baby in his hands. It was real now, and it was the beginning of three strange days and it was still with him and crying and wanting milk and things. Its function that moment went beyond giving him a hold on an actual moment of the living, urgent present. He had become the repository of Tsotsi's past. The baby and David, himself that is, at first confused, had now merged into one and the same person<sup>646</sup>.

Devenant ainsi le « dépositaire » du passé de Tsotsi, dont on apprend à cette occasion qu'il s'appelle David, le bébé lui permet de se réinsérer dans une dynamique historique qui inclue toutes les dimensions du temps, le passé aussi bien le présent et le futur. Le lecteur n'en sait encore pas davantage sur l'histoire du jeune homme, pas plus que lui-même probablement ne peut à ce moment se remémorer ; ce ne sont que des bribes qui s'offrent soudainement à notre compréhension. Cependant, l'altérité envisagée sous le mode de la temporalité constitue un second pas essentiel vers la réconciliation avec lui-même, un pas crucial qui va se répéter au fil du roman puisque c'est en s'exerçant à préserver la vie de ce nourrisson que Tsotsi va progressivement s'humaniser, jusqu'au stade ultime, comme nous allons le voir.

Une autre rencontre va permettre à Tsotsi de franchir un nouveau seuil fondamental. Un jour où il erre dans la ville à la recherche de quelque rapine, il finit par repérer un homme handicapé. Toute la scène est décrite en réalité du point de vue de cet homme, prénommé Morris, dont le lecteur suit l'expérience à travers une focalisation interne dont l'usage sera unique dans le roman à l'égard d'un personnage autre que Tsotsi. C'est ainsi que tout le parcours de Morris est retracé, de ses longues heures d'attente et de mendicité dans la rue au refuge qu'il va chercher dans un débit de boissons et à la rencontre finale (et douloureusement attendue) entre les deux protagonistes. Mais alors que Tsotsi se décide à agresser Morris pour lui dérober son argent, il est

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 175.

submergé par l'émotion à sa vue et lui laisse finalement la vie sauve. Pourquoi ? Parce que cet homme, qui lui était encore inconnu au début de la scène, Morris Tshabalala, éprouve une telle crainte à la vue du bandit, une telle frayeur de perdre la vie, que Tsotsi le ressent et cherche à comprendre *pourquoi* un homme peut ainsi avoir peur de mourir et, par contraste, ressentir un tel désir de vivre malgré son terrible handicap. Tsotsi admet ainsi qu'il éprouve un certain « feeling » pour Morris ; comme il le lui dit, « He did care. (...) He had felt for his victim<sup>647</sup> ». Il faut noter l'usage intransitif du verbe « to care ». Qu'a-t-il ressenti ? On ne le sait pas. Mais c'est tout l'intérêt du seul sentiment que de s'exercer gratuitement, sans objet, de manière indéterminée. Ce « feeling » est déjà en soi un énorme bouleversement pour Tsotsi qui, jusqu'à présent, n'avait jamais *ressenti*, tout court. Une suite de mots viennent alors compléter et décrire ce sentiment, encore mystérieux : « Sympathy », « seeing », « a sense of space », « he wanted to see himself<sup>648</sup> ». Ils décrivent le désir naissant chez Tsotsi d'apprendre à éprouver, à comprendre et, enfin, à se regarder lui-même dans une glace, non plus comme un assemblage hétéroclite de traits dépourvus de sens, mais comme un individu doté d'une Histoire, d'une mémoire et donc d'une personnalité propre. Morris incarne ici une altérité existentielle, un homme lui aussi doté d'une histoire qui a donc tout à perdre en perdant la vie.

Il en va de même, quelques pages plus loin, lors de la rencontre de Tsotsi avec Miriam, une jeune femme jusqu'alors inconnue qu'il rencontre près de la fontaine à eau et qu'il va choisir comme mère nourrice adoptive. Si Tsotsi fait tout d'abord preuve de violence en s'adressant à elle, puisqu'il la menace physiquement pour l'obliger à allaiter le bébé, la générosité de Miriam le bouleverse tout aussi fortement. Elle finit en effet par accepter de donner le sein au bébé et de lui offrir des médicaments, puis va s'enquérir régulièrement de ses nouvelles et va même proposer de le garder avec elle au motif qu'elle saurait comment prendre soin de lui au quotidien. Mais le soin qu'elle prodigue ne s'arrête pas au nourrisson, puisqu'il s'étend à Tsotsi lui-même. Bien que leur première rencontre ait été marquée par la violence et la menace, Miriam finit par être fortement intriguée par ce jeune bandit bien plus fragile qu'il n'y paraît. Elle identifie qu'il recèle en lui une blessure originelle qu'il a subie dans son enfance et qui est la cause de son amnésie actuelle. Elle lui fait ainsi comprendre que c'est en creusant la piste des sentiments qu'il finira par se réconcilier avec lui-même. Comme le narrateur omniscient le précise, « There had been no precedents in his days for feeding a baby or sparing a man's life. But now the experience of it had become his, an indelible part of his being, as he sat there<sup>649</sup>... ». Tsotsi acquiert peu à peu des expériences de vie, de la mémoire, des souvenirs : voilà ce qui va constituer progressivement son identité. Il prend chair, métaphoriquement, grâce à la confrontation de toutes ces altérités (non-humaine, temporelle, existentielle), qui l'enrichissent et font de lui une personne singulière. Le jeune homme est donc prêt à se réconcilier avec lui-même et avec la part de son passé que le traumatisme avait enfouie, loin derrière lui.

---

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 119.

Ce que ces êtres partagent tous les trois (le nourrisson, Morris et Miriam), c'est une forme de vulnérabilité intrinsèque. Tous sont sans défense, ne serait-ce que lors de leur première rencontre avec Tsotsi, que ce dernier place d'emblée sous le signe de la violence. Or c'est précisément cette impuissance face à la force de Tsotsi qui finit par renverser la hiérarchie instaurée : alors que sa violence à lui pourrait les blesser ou les tuer, leur vulnérabilité finit par se retourner contre lui. Il se laisse toucher précisément par ce qui est sans défense et exposé nu à la brutalité irrationnelle qu'il dirige contre tout ce qui l'entoure, y compris contre lui-même. De plus, le nourrisson répète, à son corps défendant, le traumatisme initial de Tsotsi : l'abandon. En ne le rejetant pas à son tour, mais en lui fournissant au contraire un soin et une sollicitude dont lui-même a été privé dans son enfance, Tsotsi exorcisme son propre traumatisme. Il montre ainsi que l'avenir n'est pas condamné à la répétition du même, fût-ce d'une génération à l'autre, mais qu'il reste à l'inverse toujours la possibilité d'une ouverture et d'une rédemption. Le bébé agit ainsi comme un médiateur et un rédempteur entre la fêlure originelle du jeune homme et la volonté retrouvée d'agir sur son destin plutôt que de le subir.

C'est pourquoi il est désormais possible de comprendre pourquoi Tsotsi-David est désireux d'en savoir davantage sur lui-même. L'obscurité qui l'envahissait auparavant et lui interdisait de se poser la moindre question sur son histoire cède la place à une impulsion, une volonté inédite de laisser la lumière se faire jour en lui. Ainsi, lors d'une discussion avec Miriam, la jeune femme à laquelle il s'est adressé pour allaiter le bébé et qui lui demande pourquoi il désire à ce point garder l'enfant alors qu'elle pourrait tout aussi bien s'occuper de lui, il lui répond :

'What are you going to do with him?' [Miriam]

'Keep him.'

'Why?'

He threw back his head, and she saw the shine of desperation on his forehead as he struggled with that one mighty word. Why, why was he? No more revenge. No more hate. The riddle of the yellow bitch was solved - all of this in a few days and in as short a time the hold on his life by the blind, black, minute hands had grown tighter. Why?

'Because I must find out', he said<sup>650</sup>.

La « vengeance » et la « haine » s'effacent au profit d'un désir de « savoir », de comprendre d'où il vient. Les images qui surgissent progressivement en lui (comme celles de la chienne aux yeux jaunes, voir *infra*) ne constituent encore que les pièces séparées d'un puzzle ; or Tsotsi pressent que c'est grâce à ce bébé qu'il pourra le reconstituer et en faire jaillir la cohésion. C'est désormais ce petit être humain qui le « tient » car, comme le dit le narrateur, « He felt the tiny, moist hold with a palpitating heart. He had a name for his experience at that moment. He was 'feeling for the baby'. He remembered the cripple again<sup>651</sup> ». Le bébé concentre toutes ces

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 127.

expériences de vie ; c'est lui qui en assure la cohérence, qui fait le lien entre les personnages aussi éloignés que sont Tsotsi lui-même, Boston, Miriam et Morris Tshabalala. C'est donc du moment que Tsotsi prend conscience de ce caractère « reliant » avec tous les autres individus qu'il s'éveille à la possibilité d'être lui-même « relié » aux autres et, par conséquent, à lui-même. En d'autres termes, la re-liaison à soi-même ne peut se faire sans le détour de toutes ces formes d'altérité que nous avons décrites jusqu'ici. Nous allons désormais y ajouter deux autres formes de relations à « l'autre », qui concernent cette fois-ci des êtres vivants non-humains ou des lieux. Nous verrons, dans la prochaine sous-partie, que le détour par l'autre que représente l'animal et en particulier le chien, instaure une mise en relation plus vaste que celle qui concerne Tsotsi et un seul être. Elle s'étend à l'ensemble de la société Noire sud-africaine dans le contexte de l'Apartheid. Dans la sous-partie suivante, nous nous concentrerons sur la relation à l'altérité présentée par l'environnement et la conscience d'habiter un lieu, tout aussi fondamentales dans la construction d'un « soi » capable de faire mémoire sur lui-même et de s'intégrer à une communauté élargie d'existants.

### **c) ...et altérité animale : la figure symbolique de la « yellow bitch »**

Nous avons vu que les rencontres de Tsotsi avec l'altérité humaine faisaient droit à une grande pluralité de figures et de parcours. Mais cette complexité s'étend au monde animal et à l'un de ses représentants les plus forts symboliquement dans la société sud-africaine : le chien. En effet, l'un des premiers chocs émotionnels que ressent le Tsotsi adulte dans le roman et qui va remettre en question son assurance et son indifférence à l'égard de sa propre amnésie concerne une chienne aux yeux jaunes. Cette figure apparaît à plusieurs reprises, mais la toute première se situe chronologiquement juste après la découverte du bébé. Alors que Tsotsi va le cacher hors de sa propre cahute, il se plonge de nouveau dans un abîme de réflexions sur le sens à donner à l'aventure que constitue sa rencontre avec le bébé. Il repasse dans sa mémoire la scène de son agression sur la jeune femme, puis la manière dont celle-ci lui a lancé la boîte, et enfin sa propre surprise à la découverte du bébé qui y était caché. C'est alors que :

Suddenly, very sharply, and with more pain than he had ever felt before in his life, light stabbed his darkness and he remembered.

The memory was of a dog, a bitch, a yellow bitch, and he knew definitely that it came crawling towards him, he thought possibly in great pain, but certainly crawling. [...] Then, just when it was certain that something was going to happen, the image blurred and faded and his darkness rolled in<sup>652</sup>.

Les ténèbres intérieures qui habitent Tsotsi depuis un certain épisode de son enfance se déchirent soudainement et laissent apparaître cette figure lumineuse qu'est une chienne en souffrances. Le choix de la couleur de son pelage n'est pas anodin : « yellow » renvoie à une forme de clarté et de lumière qui contraste avec l'obscurité mémorielle dans laquelle Tsotsi est

---

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 57.

immergé. À l'amnésie totale succède la certitude de tenir enfin un événement tangible dans sa mémoire, comme en témoigne l'expression « he knew definitely ». C'est la première fois que Tsotsi peut enfin recomposer un bout de son histoire, même si cela ne dure qu'un instant. Ce dernier est soudainement doté d'une intensité inouïe qui dépasse tout ce qu'il a pu ressentir jusqu'à présent :

A yellow bitch, crawling, in pain... nothing had ever been as sharp in its effect on him, no pain, no pleasure, no event in the years since that certain moment when he had found himself alive and inwardly a darkness, keeping it that way until the blue gum trees when out of the past he knew nothing about, and had wanted to know nothing about, had come a yellow bitch, crawling, in great pain<sup>653</sup>...

La répétition de la même expression pour désigner cette chienne au pelage doré, qui souffre en se traînant vers lui, agit comme la remémoration lancinante de la même scène dans l'esprit de Tsotsi. Après des années d'oubli, le fait de tenir enfin un événement procure une sensation inédite et incommensurable, incomparable par rapport à ses peines et bonheurs passés. Et cela suscite en lui le souhait de se souvenir de tout le reste de sa vie. Lui qui n'avait *jamais* été curieux, « he had *never* been curious<sup>654</sup> », désire enfin avoir les réponses, « He wanted the answers, he wanted the answers », à toutes ces questions qu'il avait refusé de se poser jusqu'à présent. Or ce qui a déclenché ce changement d'attitude et cette re-connaissance mémorielle, dans le triple sens de redécouverte d'un savoir enfoui tout en lui, de quête en terrain inconnu et de revitalisation d'une légitimité accordée par autrui à sa propre existence, c'est bien la rencontre avec le bébé et la reconnexion que cela a immédiatement suscitée vis-à-vis de la chienne. Comme l'exprime le narrateur, « the two were tied up together, somehow, the baby and the dog<sup>655</sup> ». Tout en confirmant le rôle primordial du nourrisson dans le processus d'anamnèse, car c'était son talisman, « that was his talisman, his touchstone<sup>656</sup> », la conjonction des deux êtres conduit à faire l'hypothèse de leur complémentarité existentielle.

La figure du chien dans la culture sud-africaine est loin d'être neutre ; il ne s'agit pas d'un animal comme les autres. Athol Fugard a choisi là un exemple paradigmatique d'un des symboles de l'Apartheid et de la domination blanche sur le pays. Certes, dans l'imaginaire et par conséquent dans nombre d'œuvres littéraires sud-africaines, la condition animale sert de métaphore pour désigner la condition des peuples opprimés. Comme l'écrit Laura Wright,

The use of the animal as metaphor for subjected groups of individuals is prevalent in literature that explicates the plight of the oppressed, a fact that supports a reading of the animal body as a locus of oppositional thinking, the foundational example of all subsequent forms of human othering<sup>657</sup>.

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 59 pour cette citation et les suivantes. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>657</sup> Wright, Laura. 2013. *Writing Out of All the Camps: J.M. Coetzee's Narratives of Displacement*. Routledge, p. 25.

Au sein de cette condition animale, le chien se distingue et joue un rôle particulièrement symbolique. En tant qu'animal isolé, pouvant être abandonné ou maltraité, le chien représente tous ces opprimés laissés en marge du développement industriel du pays, à savoir les Noirs, auxquels est infligé un traitement comparable à celui qui peut être réservé aux animaux et en particulier aux chiens. Comme eux, les Noirs qui travaillent au service des Blancs dans leurs maisons (cuisine, ménage, entretien des bâtiments, etc.) vivent au cœur de la société blanche, sans pourtant en partager les fruits. De la même manière, à mi-chemin entre l'animal sauvage et l'homme, le chien domestique partage le foyer et vit dans une intimité avec les humains, qui lui confère un statut de témoin privilégié de leurs faits et gestes<sup>658</sup>. Il existe donc une proximité métaphorique entre le statut des Noirs et celui des chiens, ce que souligne la fiction d'Athol Fugard. Nombreuses sont les occurrences dans le roman où le comportement des habitants du *township* est comparé à celui des chiens, par exemple à propos de Tsotsi et de ses compagnons bandits. Selon les dires d'un des personnages, ils errent dans les rues de Sophiatown et « sont des chiens (...), des chiens fous. Ils mordent leurs propres congénères » (« They're dogs (...), mad dogs. They bite their own people<sup>659</sup> »). Dans ce contexte, si le souvenir de la chienne au pelage doré permet à Tsotsi de se rappeler un fragment de son passé, c'est aussi parce qu'il partage avec elle une proximité symbolique : tous deux sont des êtres réduits à la marginalité et à une forme de clandestinité vis-à-vis du reste du monde, qui appellent sur eux la violence des dominants. La chienne est battue parce qu'elle représente un être inférieur par rapport aux humains, Tsotsi est considéré comme un bandit dangereux exclu du reste de la société humaine (blanche) parce qu'il est Noir et délinquant. Ou bien jugé délinquant *parce que* Noir. Dans les deux cas de figure, la chienne et Tsotsi vivent dans les marges d'un monde qui les assigne à une position d'infériorité sans qu'ils puissent y résister autrement que par la violence.

Toutefois, la relation est plus ambivalente et ne se réduit pas à un seul aspect de cette figuration symbolique. Dans l'Afrique du Sud des années 1950, le chien peut tenir un double rôle : dans les maisons des Blancs, il représente ou bien l'animal de compagnie dont la famille prend soin et qui est parfois mieux nourri que les domestiques Noirs, ou bien le chien de garde dont la fonction est précisément d'éloigner ces derniers par la violence et la peur<sup>660</sup>. La police blanche est également dotée de chiens dangereux, lâchés sur les Noirs dans les townships lors de fréquentes expéditions supposées faire régner l'ordre. Dans ce contexte, on comprend que le chien ait un statut privilégié et presque supérieur à celui des Noirs, puisqu'ils sont justement les opérateurs de la discrimination infligée symboliquement et matériellement à ces derniers.

De plus, dans le roman *Disgrace* de John Maxwell Coetzee, publié en 1999, soit seulement quelques années après l'abolition de l'Apartheid, une expédition punitive est menée par trois jeunes gens Noirs contre Lucy Lurie. Cette jeune femme, blanche, vit en marge de la société dans

---

<sup>658</sup> Woodward, Wendy, et Erika Lemmer. 2014. « Figuring the Animal in Post-apartheid South Africa ». *Journal of Literary Studies* 30(4):1-5.

<sup>659</sup> Fugard, 1979. *Op. cit.*, p. 94.

<sup>660</sup> Heffelfinger, Elizabeth, et Laura Wright. 2011. *Visual Difference: Postcolonial Studies and Intercultural Cinema*. Peter Lang, p. 50-51.

une ferme isolée et y tient notamment un refuge pour les chiens abandonnés. Lors de l'attaque, les individus la violent, attaquent son père et, avant de partir, tuent tous les chiens présents dans le refuge d'une balle dans le crâne. Ce carnage (qualifié de « massacre<sup>661</sup> » par Lucy) peut aussi être analysé comme une forme de revanche sur ces animaux qui évoquent la domination infligée par les Blancs sur les Noirs, sentiment toujours vivace plusieurs années après la fin de l'Apartheid<sup>662</sup>. Dans le cas de *Tsotsi*, la souffrance qui étire la chienne et que le héros perçoit brutalement dans son souvenir incarne ainsi toute la violence qui s'est abattue sur la population Noire, médiatisée dans le processus mémoriel par la figure de l'animal battu. Une nouvelle fois, que la chienne soit ce personnage qui permet au jeune homme de retrouver pied dans l'océan de sa mémoire perdue apporte la preuve de l'intériorisation puissante qui est au cœur de la violence des *townships* : son passé en miettes ne commence à se recomposer qu'à partir d'un épisode sanglant et symbolique de la domination exercée sur les Noirs. Cette dernière est donc vécue intimement dans la chair et dans la mémoire du héros, soulignant la connexion forte entre le processus de reconstitution ou de re-liaison à soi et l'exorcisation de la fracture sociale induite par l'Apartheid. Le traumatisme collectif, ainsi intériorisé par Tsotsi dès sa plus tendre enfance et enfoui au plus profond de sa mémoire, ne se révèle à l'âge adulte que par la médiation d'une figure qui n'est *autre* que parce qu'elle n'est pas humaine, mais avec laquelle il forme une communauté de souffrances et d'oppression. C'est précisément parce qu'elle symbolise, d'une certaine manière, son double, son frère de souffrance, que la chienne au pelage doré peut aider Tsotsi à se remémorer son passé. Avec le nourrisson, tous trois incarnent ainsi des êtres fragiles, vulnérables, marginalisés et jugés incomplets et inférieurs par rapport aux normes de la société dominante. Leur rencontre, y compris de manière non-simultanée à différents moments de l'intrigue, est ce qui permet alors au héros Tsotsi de construire cette communauté empathique lui donnant enfin accès à son intériorité brisée. Le détour par l'autre, humain comme non-humain, est donc finalement garant de la découverte puis de la reconquête d'un soi martyrisé.

#### **d) La destruction du milieu de vie : métaphore de la renaissance à soi**

Or c'est précisément au moment où cette anamnèse a lieu, à la suite des différents épisodes de remémoration progressive que nous venons d'évoquer, au moment donc où Tsotsi redevient le David qu'il était jadis, que le héros meurt de manière tragique. En effet, pour éviter de laisser le nourrisson toute la journée chez lui, il avait décidé de le cacher dans une des ruines qui caractérisent les nombreuses zones désaffectées du *township*. Mais il apprend que des grues sont en train de détruire méthodiquement tous les bâtiments délabrés qui constituent la ville de Sophiatown pour « assainir » les lieux, selon le mot des autorités locales. Bien entendu, la zone où il avait caché le bébé est concernée ; c'est ainsi qu'en se précipitant dans les ruines assaillies

---

<sup>661</sup> Coetzee, John Maxwell. 2001 (1999). *Disgrâce*. Paris: Seuil, p. 140.

<sup>662</sup> Woodward, Wendy. 2001. « Dog stars and dog souls: The lives of dogs in *Triomf* by Marlene van Niekerk and *Disgrace* by J.M. Coetzee ». *Journal of Literary Studies* 17(3-4):90-119.



par les grues pour récupérer le nourrisson avant qu'il ne soit trop tard, il meurt enseveli sous l'effondrement du bâtiment. Le roman se clôt sur ce double drame, où les deux protagonistes meurent sous les coups de boutoir de machines envoyées là pour mettre au pas une population considérée avec hostilité par ce gouvernement d'Apartheid.

Toutefois, cette scène finale et douloureuse peut recevoir une autre lecture sur le plan symbolique. En effet, la destruction de Sophiatown a été voulue par les Blancs pour briser l'élan culturel et économique que commençait de connaître cette ville<sup>663</sup>. Ce *township* était effectivement devenu le cœur battant de la vie culturelle alternative et politique des Noirs, depuis le début des années 1950<sup>664</sup>. Or c'est précisément l'éradication injuste de cette incarnation architecturale de la ségrégation raciale qui permet la renaissance du héros sous les traits d'une jeune homme généreux et prêt à se sacrifier pour la vie d'autrui. La destruction du *township* coïncide avec la renaissance de son identité et de son individualité en tant qu'humain prêt à sauver une vie, qui prend le pas sur la machine à tuer qu'était ce bandit insensible au début du roman. La mort symbolique de cette identité nocive est marquée par la destruction de l'environnement dans lequel elle était née, à cause des lois iniques qui y avaient été mises en place. La fragmentation identitaire, la perte de mémoire et l'absence d'Histoire que subissait alors Tsotsi sont symboliquement réparées par la démolition du *township*.

Cela permet alors de présenter une autre caractéristique de l'Apartheid. Cette déterritorialisation qui éloigne les Noirs d'un espace auquel pourrait s'associer une identité construite a pour contrepoint un détachement du sens même de l'Histoire et des dynamiques qui lui sont liées. Grâce au roman *Tsotsi*, on comprend que l'Apartheid construit la fiction d'une vie « hors-sol<sup>665</sup> », hors de tout cadre géographique ou temporel fixe. L'Histoire s'y reconduit sans laisser place à une quelconque innovation, sans que la possibilité d'une évolution et d'une sortie hors des injustices et des drames quotidiens y fasse jour. Selon les mots de la critique Rita Barnard, l'Apartheid est présenté comme un « agent of reification, grotesque deformation, and suspension<sup>666</sup> ». Et c'est bien pour cela que Tsotsi est privé de toute identité mémorielle ; happé dans la vie du *township*, sans lien avec qui que ce soit au sein de sa famille, il ne peut se définir comme une *personne*. Il n'est que fragments, multiplicité, éclats de vie qu'il ne parvient pas à relier à l'aide d'une continuité de sens. Sa vie n'est faite que de brigandages, de meurtres dans les trains et de conflits avec une police locale dont le rôle est de surveiller une population dépourvue de droits citoyens.

---

<sup>663</sup> Il en va de même pour le cosmopolite District Six de Cape Town, dont les habitants ont été chassés dans les années 1970. Un musée a été inauguré dans le centre ville pour commémorer son histoire ; la photo qui figure au début de la deuxième partie de la thèse a été prise dans ses murs.

<sup>664</sup> Hannerz, Ulf. 1994. « Sophiatown: the view from afar ». *Journal of Southern African Studies* 20(2):181-93.

<sup>665</sup> Selon l'expression employée par Bruno Latour pour qualifier les imaginaires politiques contemporains qui, dépassant l'opposition classique entre conservatisme et progressisme, instaurent la fiction d'une existence déconnectée du système Terre. Latour, Bruno. 2017. *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.

<sup>666</sup> Barnard, Rita. 2008. « Tsotsis: On Law, the Outlaw, and the Postcolonial State ». *Contemporary Literature* 49(4), p. 555.

Ainsi, comme l'écrit aussi Rita Barnard, tandis que les Blancs jouissaient de droits civiques complets, les Noirs des milieux urbains étaient « directement confrontés à une bureaucratie raciste et centralisée. Ils étaient convertis en individus sérialisés, au sens où ils recevaient des certificats de naissance, des titres de séjour, leurs mariages et leurs divorces étaient enregistrés et leurs biens et leurs taxes étaient régulés. Mais tout en étant soumis aux lois nationales, ils étaient complètement exclus de ses privilèges et d'une citoyenneté dispensatrice de droits<sup>667</sup> ». Or les populations Noires sud-africaines ne pourront réclamer de droits civiques tant que leur identité ne sera pas assurée. C'est précisément la raison pour laquelle le roman *Tsotsi*, d'une certaine manière, peut être comparé au roman d'initiation européen, le *Bildungsroman* ; le héros part à la conquête de son destin en s'efforçant, parmi les bribes de souvenirs qui lui reviennent partiellement en mémoire, de tirer le fil lui permettant d'écrire son histoire et de se dire, à la fin, « Je m'appelle David Madondo ». En ce sens, la dé-territorialisation provoquée par l'Apartheid n'est donc pas seulement géographique, mais aussi historique. Ce régime prive les individus d'un point d'ancrage mémoriel et environnemental ainsi que de toute capacité à en réclamer, en raison de l'absence de reconnaissance juridique qui devrait précéder cette prise en main identitaire.

Pour conclure sur le roman d'Athol Fugard, soulignons que le héros Tsotsi-David y accomplit un parcours initiatique qui, en se déroulant sur le fond historique du régime d'Apartheid, permet de délivrer un message fort et intemporel (sans pour autant faire figure de roman à thèse) sur le besoin qu'a tout individu de s'entourer de liens. C'est parce que notre héros en est dépourvu au début du roman, traumatisé par la violence de la ségrégation et de ses conséquences sociales, qu'il sombre dans le déni de sa propre identité et dans un isolement irréconciliable avec toute vie sociale. Or le remède à cette amnésie, c'est la reconstruction d'un lien à travers la fréquentation d'une multiplicité d'altérités qui éclairent le chemin de Tsotsi vers une re-liaison intime à son passé. En d'autres termes, le lien social (grâce au bébé, Morris et Miriam) et le lien avec le monde naturel (qu'il s'agisse de la scène des *bluegum trees* ou du souvenir de la chienne aux yeux jaunes) sont les conditions nécessaires du rétablissement d'un lien intime à soi-même<sup>668</sup>. Une vie déliée de toute relation avec le monde des autres, humains et non-humains, apparaît donc comme une contradiction majeure qui condamne l'individu à terme à n'être qu'une entité sérialisée, dépourvue d'Histoire et de singularité. À l'instar de ce qu'écrivait Jean-Paul Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* au sujet de la sérialité, on comprend ainsi que cette répétition du même est contraire à l'instauration d'un collectif qui se construirait à partir d'un projet commun<sup>669</sup>. La mort de David à la fin du roman illustre donc le drame d'un régime qui, en éloignant méthodiquement les communautés les unes des autres, instille un traumatisme bien plus profond s'accapare la mémoire des individus et les laisse isolés, déliés, vidés, amnésiques.

---

<sup>667</sup> Barnard, 2008. *Art. cit.*, p. 546.

<sup>668</sup> Voir aussi Bidar, Abdennour. 2016. *Les tisserands : réparer ensemble le tissu déchiré du monde*. Paris: Les Liens qui libèrent.

<sup>669</sup> Wolin, Richard, et Michel Kail. 2013. « Le moment maoïste parfait de Sartre ». *L'Homme, la Société* 187-188(1): 253-90. Pour Sartre, voir *Critique de la raison dialectique*, tome 1, Paris : Gallimard, 1985.

## 2. L'ILLUSION D'UNE ASSIGNATION IDENTITAIRE : NINEVEH

Cependant, cette notion de dé-territorialisation doit être approfondie en montrant comment la politique même de l'Apartheid s'est avérée schizophrène — et donc condamnée à l'échec. Nous venons de voir que ce régime brisait le lien des populations avec un territoire et une Histoire donnée, en les condamnant à une vie hors-temps et hors-espace qui abolissait toute dynamique mémorielle. Or paradoxalement, ces ruptures avaient pour présupposé commun de reposer sur la stratégie inverse, à savoir l'assignation à résidence. L'illusion sous-jacente au régime d'Apartheid était que les *natives* pouvaient rester parqués dans les zones qui leur avaient été réservées, qu'il s'agît des *townships* en ville ou des « réserves tribales<sup>670</sup> » en milieu rural, au sein des bantoustans qui disposaient d'une certaine autonomie politique et qui étaient ainsi réservées aux populations Noires. Les autorités pensaient ainsi éviter toute forme de mixité sociale. En 1970, le *Black Homeland Citizenship Act* va jusqu'à attribuer de force la nationalité d'un des dix bantoustans du pays à tous les Noirs, ce qui les prive, de fait, de la nationalité sud-africaine. Toutes les populations noires et *coloured* sont alors tenues de se cantonner dans l'une de ces zones, qui occupent 13 % du territoire du pays. On estime que plus de 3 millions et demi de personnes ont ainsi été déplacées durant l'Apartheid<sup>671</sup>.

Ce confinement géographique se doublait d'un isolement social, l'une des infractions les plus sévèrement punies par la loi étant le crime de « miscegenation », à savoir les relations sexuelles entre personnes de races différentes. Les conséquences de l'*Immorality Act* de 1927 (reconduit et étendu à toutes les personnes de couleur en 1950 puis 1957<sup>672</sup>), qui condamne les relations sexuelles entre personnes mixtes, sont au cœur du roman *The Madonna of Excelsior* de Zakes Mda, que nous étudierons dans la suite de ce chapitre. L'Apartheid considérait les individus Noirs et de couleur non comme des personnes, singulières, autonomes, capables de grandir et de se développer dans une dynamique chaque fois unique, qui incarneraient en cela les citoyens dotés de droits d'une République favorisant l'épanouissement individuel, mais comme les représentants « sérialisés » d'un modèle unique, global, dont les caractéristiques étaient fondées sur la *race* — une identité figée et privée d'Histoire<sup>673</sup>. Le statut même d'êtres humains semble être remis en cause, comme on l'a vu avec la proximité existentielle engagée avec les animaux et notamment la chienne au pelage doré dans le roman d'Athol Fugard. Que Tsotsi soit incapable de se remémorer son identité profonde est ainsi révélateur, on l'a vu dans ce qui précède, du projet inique porté par le système institutionnel s'étant matérialisé lors de l'Apartheid.

---

<sup>670</sup> Barnard, 2008. *Art. cit.*, p. 546. Traduction personnelle.

<sup>671</sup> Fauré, Marie et Magali Bailliot. 2015. *L'Afrique du Sud divisée au temps de l'apartheid: Quand la ségrégation a force de loi*. Cork: 50 Minutes, p. 16.

<sup>672</sup> Martens, Jeremy. 2007. « Citizenship, "civilisation" and the Creation of South Africa's Immorality Act, 1927 ». *South African Historical Journal* 59(1):223-41.

<sup>673</sup> Klaaren, Jonathan. 2013. « Post-Apartheid Citizenship in South Africa ». P. 221-52 in *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

Dans cette sous-partie, nous allons ainsi plus spécifiquement explorer les manières de représenter les tenants et les aboutissants d'une telle illusion. Nous verrons comment l'assignation identitaire, lorsqu'elle s'incarne dans une assignation géographique, est en réalité condamnée à l'échec. Pour ce faire, nous allons prendre un peu de recul et s'intéresser à une œuvre de fiction parue bien après l'Apartheid. Son intrigue permet néanmoins de mettre au jour l'héritage traumatique de cette période pour l'ensemble de la société sud-africaine, qu'elle soit noire ou blanche. Ce faisant, nous verrons que les victimes du système n'ont pas seulement été les populations Noires ou *coloured* mais, plus largement, toute forme de communauté qui s'inscrit dans les marges de la nation. Cela nous permettra ainsi d'étudier comment la possibilité même de cohésion et de lien au sein de la société doit prendre en compte cette question de l'héritage et du non-dit qui lui est lié, sans quoi la nation « arc-en-ciel » ne reste qu'un vœu pieux.

### **a) Un Apartheid latent**

Nous avons donc vu que, à travers les exemples de Tsotsi et des différentes lois votées pendant l'Apartheid, les stratégies de dé-territorialisation portées par ce régime reposent en réalité sur une logique paradoxalement inverse, à savoir l'illusion d'une assignation définitive de chaque être à un espace, une identité et un rôle social définitifs. Aucune place n'était laissée à l'émergence de qualités nouvelles, à une sérendipité porteuse d'innovations et de bouleversements qui sont les seuls capables de changer l'ordre et des choses et de porter les revendications politiques conduisant à davantage de justice sociale<sup>674</sup>. A l'inverse, le projet totalitaire de l'Apartheid était de maintenir la société dans un vase clos et non-négociable. L'un des plus grands dangers de ce régime a toutefois été de transformer ce soubassement idéologique en imaginaire désormais profondément enraciné dans la psyché et les comportements individuels, au point que la fiction romanesque s'en est emparée pour en dévoiler les contradictions et la dangerosité vis-à-vis de la cohésion du corps social.

Un roman récent fait la part belle à la dénonciation implicite de cette idéologie et considère cette assignation à résidence (dans toutes ses manifestations) comme l'une des conséquences d'un système qui, même s'il se situe après la fin de l'Apartheid, n'en a cependant pas comblé toutes les fractures. Dans *Nineveh*, publié en 2011 par Henrietta Rose-Innès<sup>675</sup>, une jeune femme, Katya Grubbs, a fondé son entreprise de « relocalisation d'insectes ». Au lieu de détruire les nuisibles qui envahissent maisons et jardins, elle choisit de les prélever et de les déplacer pour qu'ils ne soient plus gênants pour les populations humaines. L'illusion sous-jacente à cette initiative est donc que chaque chose doit être à sa place : insecte, animal ou humain,

---

<sup>674</sup> Cette affirmation s'énonce indépendamment de la forme que peut prendre cette émergence ; la révolution, le « Grand soir » ou un certain « incrémentalisme radical » sont autant de manières de mettre en œuvre une théorie du changement. Voir Swilling, Mark. 2020. *The Age of Sustainability. Just Transitions in a Complex World*. London, New York: Routledge.

<sup>675</sup> Rose-Innes, Henrietta. 2011. *Nineveh*. Cape Town: Umuzi. Traduction française: 2014, Carouge: Zoé édition.

chaque être doit se cantonner à son espace de vie, au risque sinon de déranger l'équilibre des autres.

Or ce projet en apparence généreux et bienveillant envers les non-humains, puisque Katya ne tue rien ni personne mais se contente de *déplacer* les individus gênants, s'appuie sur une philosophie aux présupposés fort discutables<sup>676</sup>. En effet, ces espaces de vie sont déterminés par une seule espèce, celle des hommes. Autrement dit, seuls ces derniers sont en mesure de décider qui et quoi doit vivre à quel endroit. A l'instar de l'Apartheid, une seule catégorie d'êtres vivants, le genre humain, s'adjudge donc le pouvoir de décider pour tous les autres quels doivent être ces espaces de vie. Le rapprochement avec la Loi des Blancs, dont nous avons analysé la représentation dans le roman *Cry, the Beloved Country*<sup>677</sup>, est donc ici flagrant. En somme, Henrietta Rose-Innes reproduit dans un univers romanesque censé se dérouler bien après la fin du régime (on imagine qu'il s'agit des années 2010) les sous-jacents idéologiques de l'Apartheid, comme pour montrer que ces derniers sont loin d'avoir totalement disparu et qu'ils menacent constamment de se manifester de nouveau dans nos sociétés contemporaines. Il pourrait s'agir, d'une certaine manière, de la mise en lumière d'un Apartheid latent, susceptible de revenir au jour à chaque instant. Une autre conclusion pourrait être que chaque individu, à son corps défendant, court le danger de faire preuve, à sa manière, d'une volonté inconsciente de mettre en pratique les théories de l'Apartheid.

De plus, en ouvrant à l'hypothèse de comprendre que derrière ces insectes « gérés » par Katya doivent en réalité être considérées des populations noires jugées indésirables, le roman renvoie au racisme fondateur de l'Apartheid et reproduit des attitudes discriminantes vécues sous d'autres régimes autoritaires. Les insectes peuvent être rangés aux côtés des animaux dans le règne biologique des non-humains. De la même manière, lors du génocide rwandais, les Tutsis sont comparés à des « cafards » ou *Inyenzi*<sup>678</sup>, terme qui donne son titre d'un récit de Scholastique Mukasanga en 2016<sup>679</sup>. Lors du génocide de la Shoah enfin, les Juifs sont associés à des « rats » dans la propagande nazie<sup>680</sup>. Ces divers exemples, qui pourraient malheureusement être accompagnés de nombreux autres, pourraient illustrer ce qu'Adorno disait à propos des animaux : c'est justement lorsqu'on les laisse se faire tuer dans les abattoirs au prétexte que ce ne sont *que* des animaux, que des tragédies comme Auschwitz deviennent un jour possibles<sup>681</sup>. Cela pose ainsi la question de l'éducation et de la représentation générale des populations racistes : pour empêcher que des atrocités semblables se reproduisent, la philosophie éthique et les sciences comportementales nous apprennent qu'il faut commencer par regarder d'un autre œil les populations animales. Le racisme se développe sur le terreau de l'exclusion et de la stigmatisation à l'encontre de toutes les espèces, y compris non-humaines. Ce constat, qui peut

---

<sup>676</sup> Voir un article à paraître: Baudet, Émeline. 2020. Justice sociale et justice environnementale dans deux romans sud-africains. *Traits d'Union*, 11.

<sup>677</sup> Cf *supra*, au chapitre 4.

<sup>678</sup> Chrétien, Jean-Pierre, et Marcel Kabanda. 2016. *Rwanda. Racisme et génocide*. Paris: Belin, p. 208.

<sup>679</sup> Mukasanga, Scholastique. 2016. *Inyenzi ou les cafards*. Paris: Gallimard, coll. « Continents noirs ».

<sup>680</sup> Friedlaender, Saul. 1971. *L'antisémitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*. Paris: Le Seuil.

<sup>681</sup> Hodson, Gordon, et Kimberly Costello. 2012. « The Human Cost of Devaluing Animals ». *New Scientist* 216(2895): 34-35.

sembler alarmant, permet toutefois d'envisager une porte de sortie à l'encontre du racisme. C'est en travaillant au niveau des imaginaires et des représentations collectives que peuvent ainsi se construire des remparts à ces comportements discriminants, à partir d'un renouvellement de la pensée commune portée sur les animaux<sup>682</sup>.

Cette pente dangereuse qui nous conduit à reproduire, même inconsciemment, des comportements racistes à l'égard des minorités de couleur n'est pas le propre de la société sud-africaine. Amos Oz exprimait peu ou prou la même méfiance à l'égard du « fanatique » dissimulé en chacun de nous. Dans un essai publié en 2010<sup>683</sup>, l'écrivain israélien propose des remèdes pour « identifier » et « guérir » (« to cure ») le fanatique en nous. Mais tout d'abord, qu'est-ce que le fanatisme ? Ou plutôt, qui sont les fanatiques ? Ce sont tout simplement ceux qui considèrent que la fin, quelle qu'elle soit, justifie les moyens. Le parti rigoureusement opposé, auquel appartiennent les humanistes — dont se réclame Amos Oz —, c'est de considérer l'inverse : c'est la propre vie de chaque individu qui doit être la fin, et qui de ce fait ne peut jamais être un moyen, même s'il s'agit de protéger ou de garantir la vie collective. Le fanatisme n'est donc pas le propre du Proche-Orient et de sa situation critique, longuement développée dans l'essai. Bien plus pernicieux, il est en germe en chacun de nous. Aux yeux de celui qui l'abrite, est traître n'importe quel individu admettant la possibilité et la nécessité de changer. Car le fanatisme ne se définit pas par son contenu, mais par ses méthodes. Est fanatique quiconque croit sa propre vérité absolument juste et universellement irréfutable. Quitte à en mourir, et à faire de sa propre mort le théâtre ultime de ce qu'il croit être un combat nécessaire pour la diffusion de ses idéaux. Selon Amos Oz, le fanatique cultive avant tout le désir de *faire changer les autres* plutôt que de se changer soi-même. Au point de forcer ceux qui lui résistent à « se sauver de l'enfer » qui les attend en toute certitude s'ils persistent dans des habitudes considérées comme impies.

Ce détour par la pensée d'Amos Oz permet d'éclairer les deux dangers propres à la situation d'Apartheid. Tout d'abord, le fait qu'il puisse y avoir, de même que pour le fanatisme, un Apartheid latent en chacun de nous, comme on l'a vu pour la stratégie de « relocalisation » de Katya. En revanche, la seconde menace concerne les stratégies de changement prônées par ces régimes : plutôt que de se remettre en cause soi-même, c'est aux autres qu'il est demandé de changer. Cela vaut donc aussi pour les stratégies de déplacement. Si certains insectes, dans le roman *Nineveh*, sont considérés comme nuisibles, c'est parce que les humains se sentent envahis par des êtres auxquels ils refusent droit de cité et dont ils s'arrogent le territoire. Ce sont les humains qui édictent les règles de répartition des espaces, de la même manière que les Blancs ont fondé le système législatif sud-africain sur des lois conçues par et pour eux seuls. Cette logique d'assignation identitaire vaut donc pour les autres individus uniquement, considérés en tant que représentants d'espèces générales qu'on peut définir et déplacer à sa guise, en fonction de son intérêt.

---

<sup>682</sup> Costello, Kimberly, et Gordon Hodson. 2014. « Explaining Dehumanization among Children: The Interspecies Model of Prejudice ». *British Journal of Social Psychology* 53(1):175-97.

<sup>683</sup> Oz, Amos. 2010. *How to cure a fanatic*. Princeton: Oxford University Press.

## **b) L'impossibilité d'une assignation géographique et identitaire**

Or dans un curieux retournement de situation, à la fin du roman *Nineveh*, Katya choisit elle-même de quitter sa maison, désormais envahie par son propre père, pour mettre le plus de distance entre eux deux. Si elle n'a d'autre choix que de vivre dans sa voiture, expérimentant une forme de nomadisme renouvelé, elle retrouve paradoxalement le sentiment d'être « à la maison » dans ce nouveau mode de vie : « Sleeping in the van is really not too much of an adjustment. A car smells like home to Katya, like night-time<sup>684</sup> ». Ce nomadisme s'oppose directement à la sédentarité qui caractérisait le projet professionnel auquel elle se consacrait dans le roman. Contactée par un investisseur immobilier, M. Brand, pour éradiquer de mystérieuses petites bêtes, les « goggas », qui envahissent constamment le complexe résidentiel flambant neuf qu'il est sur le point d'inaugurer, elle passe plusieurs semaines à traquer ces insectes qui finissent inéluctablement par redevenir les maîtres des lieux. Ce sont eux les véritables occupants de « Ninive », ce ghetto de luxe qui est sensé abriter l'une de ces multiples *gated communities* qui parsèment l'Afrique du Sud et dans lesquelles des communautés aisées (donc blanches) demeurent protégées du reste du monde<sup>685</sup>. Comme en prend conscience Katya à la fin du roman, elle n'est pas faite pour ce mode de vie :

What she's realised is that people like them – like her and Len – they're not homey. They don't have homes, they don't really fit in them. That whole idea she had of Nineveh, of living there in comfort and ease behind walls that would never crumble, safe within the armed guard's circling lights: a dream, as grandiose and doomed as Mr Brand's visions<sup>686</sup>.

Cette réflexion sanctionne une prise de conscience : la vie à Ninive est un « rêve », une « vision ». Que les murs ne puissent jamais s'effondrer relève d'une illusion dont la tournure finalement prise par les événements au cours du roman démontre le caractère irréaliste. La reprise du contrôle de la résidence par les « goggas » provoque effectivement sa destruction partielle. Lors de son errance nocturne dans les nuits de Cape Town, Katya songe à tous les personnages qu'elle a croisés au cours de son expérience et les situe chacun dans une zone géographique, non pas de manière sédentaire mais mobile et dynamique :

Each one of them in a subtly different Cape Town, waving to each other, meeting occasionally in the places where such cities overlap. Zones where the world is taking form; where things get mixed up and wander from their positions. Ninevehs<sup>687</sup>.

Les individus évoluent d'une « zone » à une autre, se mêlent et se rassemblent, errent de lieu en lieu qui finissent par incarner chaque fois une manifestation de ces autres « Ninive ». Cette

---

<sup>684</sup> Rose-Innes, Henrietta. 2011. *Nineveh*. Cape Town: Umuzi, p. 234.

<sup>685</sup> Jürgens, Ulrich, et Martin Gnad. 2002. « Gated Communities in South Africa. Experiences from Johannesburg ». *Environment and Planning B: Planning and Design* 29(3):337-53.

<sup>686</sup> Rose-Innes, 2011. *Op. cit.*, p. 234.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 235.

ville finit ainsi par symboliser la pluralité des espaces urbains qu'elle recouvre. La ville même devient le domaine de l'instabilité, de « l'incertain », du « non-fini » :

Out there, Katya sees many such places: domains of uncertain ownership. Unfinished boulevards, the smoky glitter of settlements still to be named, the nebulae of black between the lights. Everything's in motion, changed and changing. There is no way to keep the shape of things. One house falls, another rises. Throw a worn brick away and someone downstream will pick it up and lay it next to others in a new course in a new wall – which sooner or later will fall into ruin, giving the spiders a place to anchor their own silken architecture<sup>688</sup>.

Or si « tout est en mouvement », s'il n'y a « aucun moyen de conserver la forme des choses » à jamais, si tout est condamné à se transformer d'une manière ou d'une autre, alors à quoi bon associer chaque être à une identité fixe, comme le requiert le projet de l'Apartheid et de toute forme d'assignation définitive ? Tout « reste à être nommé », le paysage est encore en perpétuelle évolution.

Ce constat peut nous emmener vers celui qui a été dressé en d'autres temps et d'autres lieux sous la plume de Montaigne, dans un déploiement philosophique faisant du scepticisme un choix éthique aussi bien qu'une attitude réflexive qu'il est possible d'adopter à chaque instant de sa vie. Songeons ainsi aux termes avec lesquels il décrit son activité de scripteur, dans son essai « Du repentir<sup>689</sup> » :

Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage.

Rien ne peut être assuré, déterminé : comment, dès lors, « assurer [s]on objet » ? Comment l'écrire, s'il ne se laisse pas saisir ? Pour Katya, ce refus de la fixité et de l'immobilité engendre alors l'impossibilité de définir les choses issues de son environnement en fonction de leur essence. Ce n'est pas cela qui est à la source de leur identité mais, bien plutôt, leur capacité à être mobile et, surtout, à évoluer au fil du temps : en somme, à être vivant. À l'instar de Montaigne, c'est donc « le passage » qu'elle pourra saisir, certainement pas « l'être ».

Dès lors, c'est le sens même de la profession exercée par Katya qui se trouve remis en question. La fin du roman sanctionne la perte de foi en son métier, comme elle l'exprime de manière claire :

What conceit, to think that she could ever capture any of this with her bags and nets and boxes. Painless Pest Relocations survives, but she's lost her faith in this job. This fruitless work of trying to keep things in their proper places<sup>690</sup>.

---

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 235-236.

<sup>689</sup> *Essais*, tome III, chapitre 2.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 236.



Le travail de « maintenir les choses à leur place » s'avère donc vain et stérile ; ce n'est que la manifestation d'un « orgueil » incroyable qui est de se croire le maître des êtres qui nous entourent. La vie qui, au contraire, naît dans les interstices, dans les marges, est faite pour se développer et enrichir tout ce qui s'assimile à une stricte stabilité identitaire. Comme l'écrit Anna Tsing dans *Le Champignon de la fin du monde*<sup>691</sup>, de multiples formes de vie se développent dans les zones laissées pour compte dans notre monde globalisé. Le rapprochement entre la situation laissée par l'Apartheid et celle d'un capitalisme financiarisé à l'échelle mondiale n'est pas anodin, si l'on se rappelle que le régime était précisément fondé sur l'exploitation rationalisée et systématique des ressources naturelles et minières, en vue de la seule croissance économique du pays<sup>692</sup>. Dès lors, l'illusion de « maintenir les choses à leur place » apparaît d'autant plus insensée dans un contexte économique héritier de l'Apartheid qui, au contraire, voit les ruines de ce régime servir de niches au développement d'une foule d'êtres capables de remettre en cause les structures institutionnelles rigides.

La situation finale du roman pourrait alors se lire comme le renversement du destin qui frappait ordinairement les Noirs en régime d'Apartheid ; c'est désormais une Blanche qui est chassée de chez elle, mais cette fois-ci par les coups de boutoir consécutifs à un ultra-libéralisme conservateur. Ce renversement pourrait s'apparenter à une forme de « tropicalisation du monde<sup>693</sup> » où ce sont cette fois-ci les Blancs qui sont forcés d'expérimenter ce qu'ont vécu les populations en situation coloniale, dans le monde d'avant les indépendances des années 1960. Katya, réduite à vivre dans sa voiture, nomade, expérimente ainsi ce mode de vie délié, dépourvue de toute résidence fixe et immobile. En consacrant la futilité du projet d'assignation identitaire et géographique de la « relocalisation », la fin du roman ouvre donc à la possibilité de nouvelles formes de vie spécifiquement appelées à se développer dans les marges, hors de tout système institutionnel pérenne.

Le roman d'Henrietta Rose-Innes met ainsi en lumière la précarité d'un projet politique qui chercherait à se construire sur l'uniformité et la singularité d'une espèce dans un espace donné. Au contraire, le monde vivant se caractérise par une double mobilité : celle des individus eux-mêmes, inassignables à une résidence qui resterait fixe, et celle des espaces en tant que tels, soumis à une évolution perpétuelle. Cette dernière dépend autant de facteurs extérieurs (bouleversement de l'environnement à cause du changement climatique par exemple) que de causes intérieures : tout lieu, de la même manière que les êtres vivants, fait l'expérience d'un vieillissement et donc d'une modification de ses états de vie<sup>694</sup> qui peut consister en une

---

<sup>691</sup> Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University press.

<sup>692</sup> Cf *supra*, chapitre 4 sur l'histoire économique de l'Apartheid ; voir aussi Hart and Padayachee, 2010. *Op. cit.*

<sup>693</sup> Ricard Lanata, Xavier. 2019. *La tropicalisation du monde : topologie d'un retournement planétaire*. Paris: Presses Universitaires de France.

<sup>694</sup> L'expression « états de vie » est empruntée à la romancière Nadine Gordimer qui, dans un roman paru en 2005, explore cette question de la pluralité des expériences de l'existence à partir de la figure d'un écologue obligé de rester en quarantaine loin de sa famille à la suite d'un traitement à l'iode. Voir Gordimer, Nadine. 2005. *Get a Life*. Claremont: David Philip.

altération ou un renforcement de ses caractéristiques. L'assignation identitaire ou territoriale est, par conséquent, un projet intrinsèquement irréaliste et, avant tout, violent et *déshumanisant*.

### 3. ÉCONOMIE EXTRACTIVISTE ET MORTS-VIVANTS : ZAKES MDA

Le projet de l'Apartheid repose précisément sur une assignation multiforme de l'individu à un tout qui le dépasse et le prive de singularité : la race, une zone, une identité hors-Histoire. Or une telle assignation s'apparente à un effort d'accaparement, par une institution dont la légitimité s'inscrit néanmoins dans le cadre étatique<sup>695</sup>, de tout ce qui fonde justement l'identité d'une personne ; le régime d'Apartheid s'inscrit dans la lignée du projet capitaliste de privatisation de l'ensemble de la sphère sociale de l'existence. Manifestation poussée à l'extrême de ce qu'un système économique peut accomplir sur le plan social et politique, l'Apartheid fut une entreprise de déshumanisation systématique des individus de couleur. En cela, le régime a pu être rapproché d'autres régimes totalitaires, en particulier le nazisme<sup>696</sup>. De nombreux ouvrages historiographiques questionnent cette comparaison<sup>697</sup>, dont une des conclusions est que l'Apartheid a cherché à organiser et mettre en œuvre un génocide noir. Nous ne nous inscrivons pas dans ce débat, qui dépasse largement les limites de notre travail, mais questionnerons plutôt la pertinence d'une telle comparaison eu égard au système économique qu'ils présupposent. Dans la conclusion de la thèse qu'elle consacre à ce sujet, Juliette Peires souligne ainsi :

Even though the methods directed at achieving their objectives ran in parallel directions, in the two instances the aims of the segregation were quite different. They could be summarized as Nazi destruction as opposed to apartheid exploitation and subjugation<sup>698</sup>.

Si « l'exploitation » et la « subjugation » caractérisent l'Apartheid, les représentations littéraires qui en sont données travaillent elles aussi ces motifs dans leurs œuvres, comme on le

---

<sup>695</sup> Cette légitimité a cependant été remise en cause par la communauté internationale via l'ONU qui a dénoncé, à de multiples reprises, le régime d'Apartheid, mettant ainsi l'Afrique du Sud à son ban; voir De St. Jorre, John. 1977. « South Africa: Up against the World ». *Foreign Policy* (28):53 ; voir aussi la résolution de l'Assemblée Générale des Nations Unies en 1987: United Nations. 1987. A/RES/42/23. « Policies of apartheid of the government of South Africa ». A/RES/42/23. New York: United Nations. Cette dénonciation a notamment pris la forme de boycotts sportifs et commerciaux, fragilisant l'équilibre économique du pays et l'obligeant à développer son autonome en matière énergétique par exemple. La dépendance croissante du pays aux énergies fossiles et notamment au charbon, qui alimente aujourd'hui 90% de sa production électrique, est donc la conséquence de choix politiques eux-mêmes induits par la réaction internationale aux abus commis durant l'Apartheid. Cela confirme ainsi la force du lien qui unit toujours politique énergétique et politique sociale d'un pays, même aujourd'hui, plus de 25 ans après l'abolition du régime raciste. Voir la distribution entre énergie et politique en Afrique du Sud, voir Cock, Jacklyn. 2019. « Resistance to Coal Inequalities and the Possibilities of a Just Transition in South Africa ». *Development Southern Africa* 36(6):860-73.

<sup>696</sup> Voir par exemple Asmal, Kader, Louise Asmal, et Ronald Suresh Roberts. 1996. *Reconciliation through Truth: A Reckoning of Apartheid's Criminal Governance*. Cape Town: Philip.

<sup>697</sup> Ainsi dans la recension qui est faite de l'ouvrage pré-cité : Adam, Heribert. 1997. « The Nazis of Africa: Apartheid as Holocaust? » édité par K. Asmal, L. Asmal, et R. S. Roberts. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines* 31(2):364-70. L'auteur souligne qu'à ses débuts, le projet de l'Apartheid n'était pas tant de lutter contre les Noirs que contre les manifestations de l'impérialisme britannique ; c'est sur ce programme que le Parti Nationaliste avait été élu en 1948.

<sup>698</sup> Peires, Juliette. 2004. « The holocaust and apartheid : similarities and differences : a comparative study ». University of Cape Town, p.143.

voit à travers l'analogie proposée dans *Nineveh* ou dans les romans de Zakes Mda, dont *The Madonna of Excelsior*. Dans le roman d'Henrietta Rose-Innes, nous avons effectivement vu que les populations d'insectes pouvaient être le référent métaphorique des communautés noires, au moyen d'une analogie mettant en avant la similitude des comportements d'assignation et de déplacements exercés à leur égard par les institutions dominantes.

Dans cette sous-partie, ce sont les ressorts économiques des institutions d'Apartheid mais aussi de l'Afrique du Sud d'après 1994 qui seront mis en avant, à la lumière des textes littéraires que nous avons choisis. Outre les romans d'Henrietta Rose-Innes ou d'Alan Paton, ce sont ceux de Zakes Mda qui seront plus finement convoqués ici, dans la mesure où le romancier propose une vision globale et figurée des enjeux politiques, sociaux et économiques de son pays. Nous commencerons ainsi par dessiner les caractéristiques économiques de l'Apartheid, en décrivant ce régime comme essentiellement extractiviste, aussi bien en ressources naturelles qu'en ressources humaines. Nous montrerons que cela conduit à, et renforce considérablement, la déliaison du corps social dans son ensemble mais aussi du point de vue des communautés qui le composent, dans un double mouvement de séparations inter- et intra-communautaires. Pour les travailleurs, cela se traduit alors par une mise à distance radicale de tout ce qui n'est pas associé à l'activité économique ; la dépossession de soi qui s'ensuit peut s'analyser à l'aune d'une « vampirisation » totale de la sphère productive sur la vie sociale et individuelle, conduisant à faire des citoyens de « zombies », des corps-objets dépourvus d'âme. Enfin, nous verrons que la fiction de Zakes Mda, loin de n'offrir qu'un détour par le tragique pour travailler ces phénomènes, repose au contraire sur une distanciation stylistique et narrative qui joue sur l'humour et l'ironie pour mieux parvenir à ses fins de conscientisation et de *catharsis* des émotions négatives induites par les cruautés de l'Apartheid.

### **a) Extractivisme et Apartheid**

Sur le plan strictement économique, l'Apartheid peut en effet être qualifié de régime extractiviste. Ce terme a fait son apparition au début des années 2000 dans le contexte sud-américain<sup>699</sup>, pour désigner les phénomènes d'exploration, d'exploitation et d'exportation massives des ressources naturelles<sup>700</sup>. Plusieurs formes d'extractivisme peuvent être distinguées, selon que l'échelle d'extraction des ressources soit plus ou moins étendue et que les réglementations législatives et fiscales se fassent plus ou moins pressantes<sup>701</sup>. Carlos Aguilar<sup>702</sup> reprend la typologie initialement développée par Eduardo Gudynas et différencie extractivisme « prédateur »

---

<sup>699</sup> Bednik, Anna. 2016. *Extractivisme : exploitation industrielle de la nature, logiques, conséquences, résistances*. Neuvy-en-Champagne: Éditions le Passager clandestin.

<sup>700</sup> Huber, Maria. 2014. « Extractivism and Transition in Africa : Opportunities and Challenges ». Thesis, Stellenbosch : Stellenbosch University.

<sup>701</sup> Gudynas, Eduardo. 2010. « The new extractivism of the 21st century: Ten urgent theses about extractivism in relation to current South American progressivism ». *Americas Program Report*. Washington : Center for International Policy.

<sup>702</sup> Aguilar, Carlos. 2012. *Transitions towards post-extractive societies in Latin America*. Comhlámh.

lorsqu'il n'apporte aucune considération de l'environnement, extractivisme « modéré » ou « prudent » en cas de prise en compte des conséquences environnementales et sociales liées aux activités extractives, et extractivisme « indispensable » ou « basique » lorsqu'il s'accompagne de politiques compensatoires et s'efforce d'infliger le moins de dommages possible aux écosystèmes. Ces différents degrés expliquent qu'à chaque type d'extractivisme soit liée une approche spécifique en termes de politique de développement : l'idée que le développement d'un pays était déterminé par son taux de croissance économique a effectivement guidé nombre de politiques, influencées par le Consensus de Washington des années 1980<sup>703</sup>. Gudynas distingue ainsi un extractivisme conventionnel, caractérisé par l'absence de toute intervention étatique et par le libre jeu des marchés, d'un néo-extractivisme dans lequel c'est précisément l'Etat qui impulse, dirige et planifie l'exploitation industrielle des ressources à des fins de développement collectif de la nation. Mais la prise de conscience des dégâts infligés aussi bien à l'environnement naturel qu'aux populations voisines conduit à envisager un post-extractivisme, qui se limite à une extraction minimale et recherche avant tout des alternatives soutenables d'un point de vue économique et environnemental. La régulation publique se doit, dans ce dernier cas, d'être maximale, afin de contrôler les initiatives prises par d'éventuelles entreprises privées.

Ce détour théorique par la littérature sur l'extractivisme permet de considérer ce dernier non comme une doctrine uniforme, mais au contraire comme un ensemble de pratiques pouvant être hiérarchisées en termes d'impacts environnementaux et d'encadrement législatif et politique. Si le terme d'extractivisme est rarement utilisé à propos de l'Afrique<sup>704</sup>, les parentés que les systèmes d'exploitation des ressources entretiennent avec ceux qui se développent en Amérique du Sud permettent néanmoins de le reprendre à ce compte. Les pratiques économiques et industrielles de ces deux espaces géographiques peuvent également exemplifier le cas extrême de la « malédiction des matières premières<sup>705</sup> » (*resource curse*<sup>706</sup>), qui désignent les potentielles mannes financières induites par l'abondance de certaines ressources naturelles mais dont la jouissance est, *de facto*, réservée à une élite jouant sur la corruption et la capture des réseaux publics pour entretenir leur situation de privilégiés. L'Angola et le Nigéria font ainsi partie de ces États qui se caractérisent par des taux d'inégalités sociales galopantes et l'impossibilité, pour les minorités victimes de la dégradation de leurs milieux de vie, de faire appel de ces injustices devant la loi. La pensée théorique de l'extractivisme et de la malédiction des ressources permet ainsi de comprendre le rôle essentiel joué par l'exploitation de la matière non seulement pour le

---

<sup>703</sup> Huber, 2014. *Op. cit.*

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>705</sup> Carbonnier, Gilles. 2013. « La malédiction des ressources naturelles et ses antidotes ». *Revue internationale et stratégique* n° 91(3):38-48.

<sup>706</sup> Richard Auty est le premier à avoir utilisé cette expression au début des années 1990 pour désigner les situations d'inégalités et de pauvreté paradoxalement rencontrées dans des États d'Afrique subsaharienne où le pétrole est particulièrement abondant, en Angola et au Nigéria. Voir Auty, Richard. 1993. *Sustaining Development in Mineral Economies: The Resource Curse Thesis*. London: Routledge.

développement économique, mais aussi pour l'ensemble des institutions politiques qui se sont forgées à partir ou à l'encontre de ces activités industrielles<sup>707</sup>.

Or l'Afrique du Sud d'avant 1994 faisait justement de l'extraction, de l'exploitation et de l'exportation des ressources naturelles le principal ressort de la croissance du pays. Les activités des mines d'or et de charbon, construites à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle alors que le pays était encore sous contrôle britannique, sont reprises par les dirigeants du Parti Nationaliste qui élaborent alors tout un programme « social » pour en maximiser les rendements. À partir des typologies présentées *supra*, il est donc possible de qualifier ce parti-pris politique et économique d'extractivisme « modéré », en tant qu'il était largement impulsé et soutenu par l'ensemble des institutions publiques. Il peut être souligné que cette situation s'est maintenue bien après la fin de l'Apartheid, dans la mesure où Eskom, l'entreprise chargée de la génération, de la transmission et de la distribution de l'électricité en Afrique du Sud, dépend à 90 % du charbon extrait dans le pays pour fonctionner<sup>708</sup>. Eskom est aussi une entreprise publique qui, malgré la spirale de la dette dans laquelle elle s'enfonce depuis une décennie, est toujours considérée comme l'un des fleurons du patrimoine national sud-africain<sup>709</sup>.

Durant l'Apartheid, les travailleurs Noirs sont logés sur place, dans les bantoustans, séparés de leurs familles afin de les rendre plus productifs<sup>710</sup>, de la même manière que les paysans britanniques du début du XIX<sup>ème</sup> siècle ont été éloignés de leurs villages d'origine pour être concentrés dans des bassins de travail agricole pour les rendre plus efficaces<sup>711</sup>. Or la conséquence en a été une destruction généralisée des communautés Noires, comme cela a été mis en avant au sujet d'Alan Paton et de *Cry, the Beloved Country*. Le parallèle tracé entre ces communautés de travailleurs dominés, même éloignés dans le temps et dans l'espace, permet ainsi de mettre en relief l'aspect universellement partagé de l'exploitation extractiviste telle qu'elle a été exercée sur les corps à partir d'une idéologie capitaliste de possession totalitaire des sphères de travail. Plus globalement, la recherche récente met en évidence le lien fort qui est entretenu entre l'extractivisme — entendu au sens d'accaparement et d'exploitation des ressources dirigés par l'État — et l'autoritarisme politique, dans la mesure où le premier valorise et renforce la mise en place de « mesures d'exception » qui violentent aussi bien les espaces naturels que les peuples et les minorités sociales, comme c'est le cas pour les communautés autochtones en Amérique du Sud<sup>712</sup>. Enfin, ce partage d'expériences d'un continent à l'autre permet de mettre en évidence la spécificité sud-africaine en matière d'exploitation des ressources

---

<sup>707</sup> Swilling, Mark. 2012. « Beyond the Resource Curse: From Resource Wars to Sustainable Resource management in Africa ». Winelands Conference on Integrity and Governance, Stellenbosch, April 2012.

<sup>708</sup> WWF. 2017. *Renewable Energy: Facts and Futures*. WWF.

<sup>709</sup> Baker, Lucy, et Jon Phillips. 2019. « Tensions in the Transition: The Politics of Electricity Distribution in South Africa ». *Environment and Planning C: Politics and Space* 37(1):177-96.

<sup>710</sup> Worden, Nigel. 2012. *The Making of Modern South Africa*. The Atrium: Wiley-Blackwell.

<sup>711</sup> Malm, Andreas. 2017. *L'anthropocène contre l'histoire: le réchauffement climatique à l'ère du capital*. Paris : la Fabrique éditions.

<sup>712</sup> Wright, Claire. 2018. « Modèle extractiviste et pouvoirs d'exception en Amérique latine ». *Cultures Conflits* n° 112(4): 93-118.

naturelles, à travers le nexus entre le capital (financier, naturel) et l'Etat qui en assure la gestion et l'approvisionnement<sup>713</sup>.

### **b) Extractivisme et déliaison du corps social : d'un traumatisme à l'autre**

Dans son roman *The Madonna of Excelsior*, Zakes Mda met en scène les ravages causés par ces choix économiques impulsés au nom du développement du pays par des institutions politiques considérées comme légitimes à l'échelle nationale, bien qu'elles ne représentent qu'une minorité de la population. Plutôt que d'envisager la situation à l'échelle macro-économique, le romancier nous plonge dans l'intimité des communautés qui vivent de cette exploitation minière, mais qui en paient le prix à travers des déchirements familiaux qui s'avèrent inévitables. Ainsi, nous voyons comment un jeune homme prénommé Pule, tout juste marié à la belle Niki, ne profite guère de sa vie de couple ; il est presque immédiatement envoyé travailler dans les mines d'or de Welkom, l'un des plus grands centres d'exploitation minière du Free State (où se déroule l'intrigue du roman). L'image récurrente qui est employée pour décrire sa situation et son éloignement est celle de la dépossession et de la digestion : la mine engloutit les hommes, pour les vider de leur énergie. Les jeunes filles connaissent fort bien le destin qui attend les hommes : « They sang about the red railway bus that took fathers, brothers and lovers to the gold mines of Welkom, leaving only the dust in Excelsior<sup>714</sup> ». Seule la poussière reste à Excelsior, la vie s'étant enfuie au loin pour creuser les mines des Blancs. C'est sans surprise qu'il en va de même pour Pule qui, le jour suivant leur mariage, « boarded the red railway bus back to Welkom. There to be drained by the gold that he extracted from the dust of the depths of the earth<sup>715</sup> ». Mais après quatre ans de mariage et d'allers-retours entre Excelsior et Welkom, le jeune homme a bien changé :

They had been married for over four years now, and he came home from the mines of Welkom every long weekend. He had gradually lost his humour. His face had become harder and colder with every visit. After being drained by gold, he brought back to Excelsior a body that had gone dry of smiles<sup>716</sup>.

Le champ lexical de la sécheresse et de l'épuisement irrigue ces extraits ; Pule est littéralement « drainé », vidé de toute énergie et de son sourire, un corps « asséché » qui est exploité tout autant qu'il exploite et extrait les filons d'or des entrailles de la terre. L'exploitation des ressources naturelles est donc à entendre dans plusieurs directions : ce sont non seulement les produits de la terre, mais aussi les hommes qui font l'objet d'un épuisement généralisé. En ce sens, l'extractivisme a des conséquences sociales et raciales tout autant qu'environnementales et

---

<sup>713</sup> Voir une thèse qui y a été consacrée: Zogg, Philipp Emanuel. 2011. « Who Mines What Belongs to All? A Historical Analysis of the Relationship between the State and Capital in the South African Mining Industry ». Thesis, Stellenbosch: University of Stellenbosch.

<sup>714</sup> Mda, Zakes. 2009. *The Madonna of Excelsior*. Cape Town: Oxford University press Southern Africa, p. 13.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 33.

écologiques. Le roman met particulièrement en avant cette intrication de la poly-exploitation qui caractérise ainsi l'Apartheid : hommes et environnement sont soumis à la même volonté d'extraction et d'épuisement, dont le seul motif est l'enrichissement des hommes Blancs. La définition d'une justice sociale propre à résoudre ce traumatisme de l'Apartheid ne pourra donc pas se faire sans la prise en compte des dommages infligés, tout au long de ces décennies, à l'environnement lui-même et aux humains.

Cette violence imposée aux travailleurs des mines rejaillit cependant sur l'ensemble du corps social. Pule, ainsi englouti vivant dans le monde de Welkom, dont le nom n'a jamais été aussi ironique, se révèle alors incapable de tenir sa famille à Excelsior. Même s'il envoie régulièrement de l'argent et des biens matériels à Niki, même si, de l'avis général, il est le plus fidèle des travailleurs, cela ne suffit pas à empêcher le démantèlement progressif de son foyer. La cause de ce délitement en est son extrême jalousie :

Those with a higher sense of responsibility came twice a year. It was abnormal behaviour to come home every long weekend. It was the behaviour of a man possessed by demons of jealousy. A man who didn't trust that his wife could be left to her own devices for any length of time without getting into mischief. It was not his love, but his tight leash on her that had made him come home so often<sup>717</sup>.

Possédé par la jalousie, Pule ne peut s'empêcher de vouloir exercer le même contrôle sur sa femme. Même lorsqu'il rentre à Excelsior, Pule reste d'une humeur noire et se cantonne dans cette défiance malade :

The fact that even on those rare occasions when he came home, he was drifting more and more into the murky moods of her dead father. The control. The drinking. The jealousy. Niki should not be seen walking on the same side of the street as a man<sup>718</sup>.

La méfiance de Pule est pourtant mal inspirée ; à ce stade de l'intrigue, Niki lui est restée parfaitement fidèle et s'est toujours défendue contre les entreprises de séduction que les hommes blancs et riches de la ville n'ont pourtant pas manqué d'exercer sur elle. Ces deux extraits mettent cependant en lumière l'imbrication des sentiments de Pule à l'égard de Niki, à savoir sa volonté de « contrôle », de possession, qui devient malade à mesure que passent les années à Welkom, et la propre mise sous influence de Pule vis-à-vis des mines d'or. Plus il passe de temps hors du foyer, plus il est absorbé dans ce monde de travail extractiviste, plus lui-même reproduit sur sa femme le contrôle violent et absolu dont il est l'objet chez Welkom. Or la volonté de puissance sur le corps de Niki se manifeste aussi comme le contre-point symbolique du contrôle qu'il exerce sur le corps de la nature, à travers l'extraction de l'or dans les mines. On aboutit donc à un schéma d'appropriations et de volontés de contrôle successives, où l'exploitation d'un homme conduit simultanément à l'exploitation du corps féminin et du « corps » terrestre. Plus la nature est exploitée, plus Pule l'est aussi, et plus il reporte lui-même cette

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p.47-48.

exploitation sur le corps de sa femme. La souffrance qu'il endure est extériorisée et reproduite sur autrui, dans un engrenage irrémédiable.

La velléité d'accaparement que manifeste Pule peut ainsi être lue à l'aune des théories éco-féministes qui associent exploitation des femmes et exploitation de la nature et de l'environnement en général ; dans les deux cas, il s'agit d'un accaparement et de la soumission d'un être, d'un écosystème, à des normes auxquelles il ne peut participer et qui lui sont donc totalement extérieures. La jalousie de Pule marque bien sa volonté d'appropriation totale d'un corps qui ne lui appartient pas, de la même manière qu'il vit dans l'illusion que l'exploitation des mines d'or est légitime car garante de la croissance économique du pays. Couplée à la question raciale, cette hypothèse nous permet ainsi d'établir une chaîne d'exploitations successives : parce que la nature est l'objet d'extractivisme, le corps des travailleurs qui sont forcés de s'y consacrer l'est également. On pourrait ainsi dire que Pule est lui-même naturalisé, voire féminisé, ce qui lui fait reporter sur autrui, en l'occurrence Niki, par un mécanisme compensatoire, la propre domination qu'il subit à la mine.

En ce sens, le comportement revanchard de Pule conduit à le qualifier de « vaincu » d'un système qui le dépasse, par opposition à une « victime » qui, elle, ne cherche pas à reproduire le drame qu'elle subit<sup>719</sup>. Si le vaincu devenu bourreau<sup>720</sup> reconduit un cycle de violence qu'il juge, à tort, réparateur pour son propre trauma, la victime s'enferme dans le silence, voire la culpabilisation vis-à-vis de ce qu'elle éprouve. Pule, vaincu par le système extractiviste, engage Niki dans un processus où elle jouera le rôle de victime. L'enjeu du roman est alors de suivre le chemin de la jeune femme vers sa libération et sa guérison, en faisant en sorte qu'elle sorte de son statut de victime sans pour autant qu'elle ne tombe dans celui de vaincue et ne cherche à reporter encore la violence qu'elle a subie. En effet, la transformation de la personne ayant subi un traumatisme en bourreau n'est que l'une des réactions possibles suite au trauma ; ce dernier peut aussi conduire soit au maintien d'un statut de victime perpétuelle, soit à une distanciation radicale qui transforme la victime en spectatrice passive. Ce dernier cas de figure est justement ce qui caractérise Niki : loin de reproduire la violence qu'elle a subie par le viol ou le rejet de Pule, elle s'installe dans une lassitude et une passivité à l'égard du reste du monde qui la dépossèdent de son *agency*, du moins tant qu'elle élève ses enfants. Nous verrons que ce jeu de transferts s'exerce en réalité plus fortement encore à l'égard des générations à venir ; ce sont justement les enfants de Niki qui, *in fine*, témoigneront dans leurs choix de la véritable libération ou non de leur mère et de l'ensemble de la communauté prise pour cible par l'extractivisme.

Le drame d'Excelsior vient précisément briser cette chaîne de domination. Des fermiers et des notables Blancs s'approprient le corps de femmes Noires au cours de soirées privées, alors que les relations sexuelles entre Noir(e)s et Blanc(he)s sont normalement interdites par la Loi. Tout se passe comme si les Blancs exploitaient non seulement la nature, mais aussi les corps féminins,

---

<sup>719</sup> Brabant-Gerö, Eva. 2008. « Penser le trauma, panser la victime ». *Le Coq-heron* n° 195(4):43-50.

<sup>720</sup> Cirillo, Stefano. 2011. « L'enfant abusé devient adulte : réflexions à partir de plusieurs situations traitées ». *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* n° 46(1):139-63.



de manière directe et secrète. La jalousie de Pule peut ainsi s'expliquer : il est prêt à subir le projet extractiviste à la condition de pouvoir lui-même l'exercer sur sa femme, exorcisant ainsi la dépossession dont il est victime en la transférant à quelqu'un d'autre. Or si le corps-objet qui est censé recevoir ce transfert lui est soudainement arraché, parce que symboliquement récupéré par d'autres qui sont justement les oppresseurs de Pule, à savoir les Blancs, alors toute la logique de transfert et de *catharsis* s'effondre. De voir que sa femme peut elle-même être l'objet du projet extractiviste sans que Pule puisse faire quoi que ce soit pour s'y opposer lui assène une triple peine : à la douleur de se voir trompé, cocufié, par celle qu'il aime, s'adjoignent à la fois la honte d'être dépossédé de cette dernière par ses maîtres et la frustration de ne plus pouvoir transférer et transfigurer sa propre oppression sur celle-ci. À travers Pule se manifeste ainsi le processus collectif du traumatisme induit par la colonisation et de son refoulement, conduisant à une forme de violence dirigée sur celle qu'il accuse de complicité alors qu'elle n'est, elle aussi, qu'une victime. Or c'est précisément au moment où les victimes du même oppresseur se déchirent et se retournent les unes contre les autres que la possibilité même de restaurer la confiance intra-communautaire s'effondre. Le lien social, dans ces conditions, ne peut que se déchirer brutalement.

### **c) *Zombies et corps-objets***

La déchéance de Pule peut toutefois s'entendre dans un dernier sens, qui allie à l'extractivisme écologique la conscience des ravages dus à un système capitaliste hors de contrôle. Ce dernier croît sur l'illusion que pour vivre une vie bonne et heureuse, l'accumulation de biens matériels est indispensable ; les idéaux de consommation et d'accaparement du capital remplacent alors ceux de production et de travail<sup>721</sup>. La vie ne provient plus de la création mais de la préservation de biens que l'on croit pouvoir conserver pour soi-même pour les faire fructifier, du seul fait qu'ils soient conservés en lieu sûr (à la banque par exemple). Dans ce contexte, la valeur qui provient de l'activité « travail » perd tout intérêt, qu'elle se mesure en termes de reconnaissance sociale, de fierté du travail bien fait, etc. ; seule compte la capacité individuelle à pouvoir se procurer des biens, des richesses, que les médias et la publicité présentent comme indispensables à l'épanouissement individuel. C'est à cette aune que peut s'analyser l'attitude de Pule qui, à défaut de rendre fréquemment visite à Niki, lui envoie argent, vaisselle fine et vêtements neufs, comme pour compenser ses absences physiques. Or cela ne résout pas tout, comme en témoigne la détresse de Niki, qui regrette l'absence de son homme : « The entertainment had even enabled her to shelve her constant thoughts about Pule. Her deep longing for him. The emptiness that his long absence caused<sup>722</sup> ». Les cadeaux que lui fait Pule ne comblent pas son absence mais révèlent d'autant plus la vanité de son travail qui l'éloigne d'elle

---

<sup>721</sup> Comaroff, Jean et John L. Comaroff. 2000. « Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming ». *Public Culture* 12(2):291-343.

<sup>722</sup> Mda, 2009. *Op. cit.*, p.47.

aussi bien physiquement qu'intérieurement, sa jalousie malade finissant par le dévorer et le rendre insupportable lorsqu'il se rend à Excelsior.

Le capitalisme économique ne se manifeste pas seulement par ces encouragements à la consommation — à un consumérisme de masse — qui privilégie « l'avoir » au détriment de « l'être<sup>723</sup> » ou même du « faire » ; il se caractérise également par les préjudices qu'il cause sur le corps social et en particulier ses travailleurs, qui sont comme « dévorés » de l'intérieur<sup>724</sup>. John Comaroff met ainsi en lumière la figure du « zombie », du mort-vivant, qui semble s'être particulièrement développée dans les zones rurales sud-africaines à partir des années 1980 et de l'exacerbation des politiques capitalistes de domination économique sur les travailleurs. Pour le sociologue, la fréquence de ses apparitions dans l'imaginaire populaire témoigne du sentiment d'insécurité que provoquent des institutions favorisant un travail précaire, dévorant et dangereux pour la cohésion sociale du pays. En particulier, les « faiseurs de zombie » sont décrits comme des

sexual perverts whose deformed genitalia and poisonous secretions make them unable to reproduce; they fuse, in a single grotesque, the very essence of negative value: the simultaneous, reciprocal destruction of both production and reproduction<sup>725</sup>.

Appliquée au cas de Pule, cette image prend tout son sens. Le jeune homme, non content d'être progressivement vidé de toute énergie, perd également la faculté de tenir son foyer — et donc d'engendrer des enfants. Caractéristique à cet égard est le fait qu'après son départ à la mine, Niki ne tombera plus jamais enceinte de ses œuvres ; son premier fils, Viliki, a été conçu dès les tout premiers temps de son mariage, tandis que sa fille Popi est née de sa relation avec un Blanc. Pule incarne ainsi, à son corps défendant, ce « zombie » dévoré par les mirages d'un capitalisme destructeur.

Or cette dépossession de soi-même, si elle est le fait d'un régime économique — un capitalisme exacerbé qui vampirise ses travailleurs —, excède la période historique de l'Apartheid. La preuve en est qu'après 1994 et l'accession au pouvoir de l'ANC, la situation sociale ne change pas fondamentalement pour de nombreuses communautés de travailleurs, qui vivent toujours dans une situation d'exploitation quotidienne. Certes, la ségrégation est officiellement abolie, de même que les lois accordant une nationalité différenciée (celle des bantoustans) aux Noirs et aux *coloured* ; mais la société sud-africaine demeure clivée, géographiquement et socialement, comme en témoignent de nombreux travaux de recherche sur

---

<sup>723</sup> Motsei, Mmatshilo. 2007. *The Kanga and the Kangaroo Court: Reflections on the Rape Trial of Jacob Zuma*. Sunnyside: Jacana, p. 10.

<sup>724</sup> « Of the age in which the ecological conditions of production, its consuming passions (Sontag 1978; cf Comaroff 1997), ate up the bodies of producers », Comaroff, Jean et John L. Comaroff. 2002. « Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism ». *The South Atlantic Quarterly* 101(4):779-805.

<sup>725</sup> Comaroff, Jean et John L. Comaroff. 2002. « Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism ». *The South Atlantic Quarterly* 101(4):779-805, p.21.

la persistance de forts taux d'inégalités<sup>726</sup>. Il suffit de parcourir les plaines du Western Cape, au sud-ouest du pays, pour s'apercevoir que les centres des villes demeurent majoritairement habités par des Blancs, tandis que les populations Noires continuent de s'entasser dans les *townships* environnants<sup>727</sup>. La question de l'héritage légué par l'Apartheid est donc loin d'être résolue.

Dans un article récent, Nedine Moonsamy la repose en termes littéraires, en s'intéressant à la représentation des fantômes dans des romans sud-africains parus après l'abolition de l'Apartheid. L'auteur souligne ainsi que la « spectralité » caractérise de nombreuses manifestations de la vie quotidienne en Afrique du Sud, et pose l'hypothèse d'un « new ideal of 'post-transitional' South Africa as a country that grants spectral citizenry to its inhabitants<sup>728</sup> ». Les frontières entre la vie et la mort seraient ainsi brouillées, dans la mesure où les morts ne quittent jamais complètement le monde des vivants mais reviennent régulièrement les hanter, leur parler. De cette manière, la spectralité peut être interprétée comme l'idée que l'Afrique du Sud post-Apartheid, en refusant de faire face à ses morts, est condamnée à se confronter sans arrêt à leurs fantômes<sup>729</sup>. Elle serait ce symptôme d'un refus d'aborder le passé, d'un manque de courage face à l'héritage douloureux d'un régime inique, la cicatrice mémorielle due à un lien social non réparé malgré ce que proclament les discours officiels à propos de la « nation arc-en-ciel ». De la même manière que l'Apartheid demeure tapi en chacun de nous, que guette le danger de le voir soudainement ressurgir lors de manifestations douloureuses et inévitables, de même, dans l'imaginaire national, « death and otherness find parasitic relations to the self, no longer resembling a dis-ease, but rather an awakening to the specters that we have always contained within ourselves and who continue to undo us<sup>730</sup> ». La recréation du lien dans l'Afrique du Sud contemporaine exige donc que les fantômes du passé soient mis au jour ; pour reprendre le vocabulaire déjà employé à propos du roman d'Alan Paton, la « rédemption » ne pourra advenir qu'à condition que soit reconnu le danger de voir ressurgir les manifestations d'une ségrégation sociale et politique. C'est bien ce qui ressortait aussi de l'analyse menée au tout début de notre travail à propos de la *Suite africaine* de Léonora Miano : la blessure traumatique infligée par la Traite Atlantique, à l'origine du gouffre qui engloutit les mémoires et abolit la possibilité d'un avenir fécond, renouvelé sur des bases qui laissent place à la conscience d'avoir été effectivement traumatisé, fait écho à ces fantômes du passé sud-africain dont l'errance perpétue la déliaison sociale. Si cette mémoire n'est pas traitée à son juste niveau, c'est-à-dire si elle n'est pas reconnue comme traumatisée et devant donc être guérie, alors un avenir sombre se profile.

---

<sup>726</sup> Voir par exemple les travaux de recherches menés au sein de l'Agence Française de Développement : David, Anda et al. 2018. Social cohesion and inequality in South Africa. *AFD Research Paper Series* 2017-63.

<sup>727</sup> Chaque grande ville du Western Cape est ainsi flanquée de « son » *township* : Khayelitsha autour du Cap et de son aéroport, Khayamandi autour de Stellenbosch, etc. Ces bidonvilles regroupent plusieurs millions d'habitants, soit davantage que ces villes qu'ils entourent. Voir par exemple Jacobs, Elné, and Cecilia Punt. 2009. *A Profile of the Western Cape Province: Demographics, Poverty, Income, Inequality, and Unemployment from 2000 Till 2007*. St. Louis: Federal Reserve Bank of St Louis.

<sup>728</sup> Moonsamy, Nedine. 2014. « Spectral Citizenry: Reflections of the 'Post-transitional' in Contemporary South African Literature ». *English Studies in Africa* 57(2):69-78.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 77.

La récurrence des comportements génocidaires en Afrique subsaharienne et la résurgence de l'Apartheid aujourd'hui en incarnent les faces les plus hostiles.

#### **d) Restaurer le lien brisé : le symbole de l'élevage des abeilles**

Dans ce contexte, comment retisser du lien à l'échelle intra-communautaire, dont nous apercevons qu'elle constitue la première étape d'un processus plus global de re-liaison sociale ? Dans le roman de Zakes Mda, l'épisode final est particulièrement riche de sens. En effet, l'installation finale de Niki et de sa fille comme gardiennes des abeilles (*bee-keepers*) peut être considérée comme la manifestation de la sortie du cycle du traumatisme, via la restauration d'un lien gratuit et équitable avec la condition animale. C'est par ce biais que la rédemption tant annoncée et attendue pour la communauté Noire peut se produire.

À la fin du roman, Niki décide de se consacrer entièrement à l'élevage d'essaims d'abeilles. Elle en prend soin avec sagesse et bienveillance et décide d'offrir le miel récolté aux passants, à la sortie du village, en refusant d'en tirer le moindre profit commercial. Elle se contente de demander aux personnes qui reçoivent ce miel de lui rapporter ses pots. Elle est ainsi surnommée « Bee Woman<sup>731</sup> » par les villageois, elle qui siège comme une « queen bee » toute la journée devant sa cahute. Les travaux d'ethnologues, qui se sont notamment penchés sur les représentations rupestres présentes dans certaines cultures d'Afrique australe<sup>732</sup>, en particulier chez les Xhosa et les Pedi, nous apprennent par ailleurs que l'installation d'un essaim d'abeilles est considérée comme un signe de chance accordée par les ancêtres<sup>733</sup>. Dans le roman, il est souligné à plusieurs reprises que Niki parvient à communiquer d'une manière particulière avec ses abeilles. Ou plutôt, ce sont les ancêtres qui s'adressent à elle par la médiation des abeilles, ce qui n'est possible qu'à la condition de laisser Niki mener son activité comme elle l'entend, plutôt que de vouloir lui imposer des méthodes d'élevage occidentales. Viliki et Popi s'opposent sur ce sujet, cette dernière prenant la défense de sa mère :

[Viliki] had even sent her to the farm at Ficksburg to learn more scientific ways of bee-keeping, while Popi was insisting that her mother be left alone to keep bees in her own way, using the wisdom that her ancestors had given her. Clearly her ancestors were talking to her through the bees, and it would be interfering with this communication if she were taught European ways of keeping bees, Popi had reasoned<sup>734</sup>.

La « sagesse » s'oppose aux « méthodes scientifiques », elle seule étant garante d'une communication profonde avec les abeilles et les ancêtres. C'est ainsi un double lien qui peut se

---

<sup>731</sup> Mda, 2009. *Op. cit.*, p. 248.

<sup>732</sup> Hollmann, Jeremy C. 2015. « Bees, honey and brood: southern African hunter-gatherer rock paintings of bees and bees' nests, uKxahlamba-Drakensberg, KwaZulu-Natal, South Africa ». *Azania: Archaeological Research in Africa* 50(3): 343-71.

<sup>733</sup> Mswazi, Mbulelo. 2014. « African Honeybee ». *SANBI*. Consulté 16 juillet 2020 (<https://www.sanbi.org/animal-of-the-week/african-honeybee/>).

<sup>734</sup> Mda, 2009. *Op. cit.*, p. 230.

restaurer grâce au soin de Niki : un lien intergénérationnel et un lien inter-spécifique, dans la mesure où humains et insectes trouvent ici un terrain d'entente harmonieux débarrassé de toute forme d'exploitation mercantile. C'est à cette condition que le soin est, en réalité, réciproque, car ce n'est pas tant Niki qui veille sur les abeilles que l'inverse : « I do not look after the bees (...). They look after me<sup>735</sup> ». La consolidation d'un lien social élargi qui inclue le règne animal vient alors effacer les séquelles de l'extractivisme décrit précédemment.

La guérison est omniprésente dans le roman. La réconciliation avec le monde animal se fait ainsi sur un mode qui n'est pas celui de la commercialisation, mais de l'entente libre avec le règne animal. C'est justement parce que Niki refuse de vendre le miel qu'une porte de sortie se dessine : alors qu'elle aurait l'occasion de reproduire le processus d'exploitation qu'elle a subie, ce que sa fille lui conseille de faire, elle a le courage d'en sortir et de briser cette chaîne. Offrir le miel produit dans ses ruches, ce n'est pas une manifestation de naïveté ou de faiblesse. C'est au contraire un acte extrêmement fort symboliquement, un pied de nez adressé à tous ceux qui prétendent l'enfermer dans une position de victime en l'obligeant à des pratiques qu'ils jugent nécessaires et comme allant de soi. Dans leur esprit, en effet, la production d'une ressource ne peut donner lieu qu'à sa vente, surtout pas à un don. Or c'est oublier que les comportements économiques, même ceux qui paraissent les plus anodins comme la vente d'un bien, sont le produit d'une anthropologie qui les dépasse largement et les rend dépendants du contexte dans lequel ils se sont développés<sup>736</sup>. Comme l'indique la sociologie économique de Pierre Bourdieu, aucun acte économique n'est neutre ni universel : le travail de l'anthropologue est précisément de délimiter ces actes en fonction de leurs présupposés culturels et symboliques. Les Blancs — ainsi que ses propres enfants — qui reprochent à Niki de ne pas vendre son miel, au lieu de le donner, et se moquent de ce qu'ils jugent être une forme de naïveté, ne comprennent pas qu'en réalité, Niki inscrit son geste dans une anthropologie qui n'est pas du tout la leur. Or la conséquence de sa conception des rapports économiques est justement de la sortir d'une logique de reproduction de l'exploitation des ressources sur autrui. En offrant le miel, elle peut ainsi se guérir elle-même, mais également guérir ceux qui l'entourent : la conversion finale de Popi au commerce gratuit de sa mère prouve combien l'effet d'entraînement et de guérison est efficace, puisqu'il sort Popi également de la logique marchande dans laquelle elle s'était engagée.

Les abeilles, à travers leur organisation communautaire aussi fortement réglée, représentent justement des symboles de vie et d'activité incessante. La cohésion qui règne au sein d'une ruche a reçu l'admiration de nombreux penseurs en philosophie politique, qui peuvent y lire le modèle d'une société idéale ou, au contraire, totalitaire ; cet imaginaire irrigue nombre de textes occidentaux, des *Géorgiques* de Virgile à la « Fable » de Mandeville<sup>737</sup>. Mais ces

---

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>736</sup> Voir en particulier ses deux premières leçons du 1er et du 8 avril 1992 au Collège de France : Bourdieu, Pierre. 2017. *Anthropologie économique : cours au Collège de France, 1992-1993*. édité par P. Champagne et J. Duval. Paris: Raisons d'agir-Seuil.

<sup>737</sup> Voir Tavoillot, Pierre-Henri, et François Tavoillot. 2015. *L'abeille (et le) philosophe : étonnant voyage dans la ruche des sages*. Paris: Odile Jacob. Les auteurs dressent un panorama dense des multiples représentations de l'abeille dans la culture occidentale, de la mythologie grecque à la philosophie classique en passant par la théologie médiévale.

caractéristiques qui font de la ruche un lieu de sociabilité par excellence s'appliquent tout aussi bien aux abeilles d'Afrique australe, dont le mode de vie est sensiblement comparable. Il s'y adjoint toutefois une dimension propre à l'Afrique du Sud, liée à l'histoire du pays. En effet, après l'abolition de l'Apartheid, l'enjeu politique, social et économique de réconciliation de la nation était tel qu'il se devait d'être doté de moyens conséquents. Pour cela, un programme inédit a été mis en place pour développer des élites économiques Noires, à travers un faisceau d'aides et d'accompagnement aux structures commerciales qui seraient initiées par des Noirs. Ce programme s'est maintenu et développé sous le nom de « Black Economic Empowerment », aussi connu par son acronyme B.E.E.<sup>738</sup>. Il est tentant d'y voir un jeu de mots avec le terme anglais « bee », surtout quand on sait que l'élevage d'abeilles a été un des moteurs du développement économique de communautés noires dans l'Eastern Cape et que l'auteur Zakes Mda y participe lui-même régulièrement, comme il peut en témoigner dans ses mémoires<sup>739</sup>. L'abeille, dans ce contexte, ne se contente pas de figurer le petit insecte industriel dont la société formée avec ses pairs devrait être le modèle de toute communauté humaine. Elle renvoie aussi aux efforts fournis pour reconstituer une classe sociale aisée, voire riche, mais surtout fière de son parcours et de sa réussite. Ce jeu de mots discret pourrait ainsi être une invitation envoyée aux nouveaux bénéficiaires du B.E.E. de ne pas céder aux mirages de l'extractivisme des Blancs, mais au contraire de se tourner vers ce qui est à l'origine d'une vraie valeur : le maintien du lien avec la tradition, les ancêtres et l'ensemble des écosystèmes humains et animaux.

Cet indice pourrait ainsi nous conduire à lire, dans le roman, la trace d'une proposition faite aux lecteurs pour comprendre quel est le remède véritablement en jeu au sujet de la re-liaison sociale dans l'Afrique du Sud post-Apartheid. Si l'abolition de l'extractivisme, au nom de la re-création d'un lien affectif et spirituel solide avec les ancêtres et le monde animal, s'avère indispensable, elle ne pourra se faire sans l'appui d'une attitude bien spécifique qui conjure la tragédie du racisme pour induire une distanciation bénéfique. Or pour figurer cette mise à distance dans le roman, les procédés narratifs et stylistiques employés pourraient bien se rejoindre dans l'usage de l'humour et du second degré. Nous allons détailler ce point à l'aide d'un autre roman de Zakes Mda, *Ways of dying*.

### **e) La mise à distance du tragique**

Bien que le sujet puisse se prêter à un traitement tragique, Zakes Mda a choisi d'utiliser l'arme de l'humour et de l'ironie pour donner à lire l'absurdité d'une situation encore douloureuse. Dans *Ways of dying*, le héros Toloki est un croque-mort des temps modernes, accoutré de manière risible, qui gagne sa vie en exerçant le métier de « pleureur » lors des enterrements<sup>740</sup>.

<sup>738</sup> Ponte, Stefano, Simon Roberts, et Lance Van Sittert. 2007. « 'Black Economic Empowerment', Business and the State in South Africa ». *Development and Change* 38(5):933-55.

<sup>739</sup> Mda, Zakes. 2011. *Sometimes There Is a Void : Memoirs of an Outsider*. Johannesburg: Penguin Books (South Africa).

<sup>740</sup> Mda, Zakes. 2005. *Ways of dying*. Cape Town: Oxford University press Southern Africa.

Juché sur les tombeaux, il se répand en pleurs et lamentations tout au long de la cérémonie, espérant ainsi toucher les cœurs des familles et des proches affligés. Il retrouve par hasard la trace de Noria, une jeune femme au parcours tragique qui avait jadis travaillé dans l'atelier de sculpture tenu par le père de Toloki ; elle était la muse de ce dernier, son inspiratrice, et son départ avait plongé le sculpteur dans un désespoir et une apathie sans fond. Lors de leurs retrouvailles, Noria vient de voir brûler sa « maison », ou plutôt sa cahute, dans le *township* où elle s'était réfugiée. Toloki l'aide à la reconstruire à l'aide de matériaux venus de toute la ville :

There are sheets of iron and poles as well. And nails and ropes and pieces of wire. Noria's house is going to be beautiful, because the canvas and plastic come in all the colours of the rainbow<sup>741</sup>.

En outre, il décide de l'embellir en collant sur les murs des photos de magazine de décoration intérieure représentant un salon de luxe, une cuisine dernier cri, une chambre somptueuse, etc. Il lui fait alors visiter cette cahute enchantée, en la menant par la main « through the grandeur<sup>742</sup> ». Une longue description de plusieurs pages nous fait entrer dans cette splendide demeure, dans laquelle Toloki et Noria se comportent comme s'il s'agissait d'une vraie maison. Ainsi Noria peut-elle se ruer sur le lit immense, Toloki allume une radio imaginaire, des gâteaux cuisent dans le four tout aussi irréel tandis que dans un grand jardin, une douce lumière plonge végétaux et fontaines dans une atmosphère de rêve. Toute l'ironie de l'auteur est ici de distiller l'attraction exercée par une société de consommation sur celles et ceux qui n'auront jamais les moyens d'acheter quoi que ce soit qui s'y rapporte<sup>743</sup> ; mais le ton de la scène est léger, comme en témoignent les fous rires des personnages qui, s'ils se laissent bercer par l'illusion de la maison, ont bien conscience du décalage entretenu vis-à-vis d'une sordide réalité. Ainsi, face à cette maison qui s'apparente à un « musée d'art moderne »,

Toloki and Noria stand back, and gaze admiringly at it. First they smile, then they giggle, and finally they burst out laughing. Sudden elation overwhelms Toloki. Noria's laughter is surely regaining its old potency.

'I did not know that our hands were capable of such creation.'

'I did, Toloki. I did. You have always been good at creating beautiful things with your hands<sup>744</sup>.

La capacité qu'a Toloki de créer et de conférer de la beauté à ce qui incarne le temple de la misère séduit Noria ; son rire est ce qui conjure le caractère sordide de leur situation, prouvant ainsi que la création artistique et la foi en l'imaginaire peuvent défier l'héritage calamiteux du passé. C'est ce qui lui fait dire, à plusieurs reprises, que Toloki est bien celui qui peut lui

---

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>743</sup> Nous verrons au chapitre 6 de la thèse que ce thème d'un consumérisme impossible pour les classes populaires les plus pauvres est également abordé dans un autre roman de Zakes Mda, *The Whale Caller*, dans lequel les deux héros font du « window shopping » et se contentent de savourer *visuellement* toutes les denrées qu'ils ne peuvent acheter dans les supermarchés.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 67.

« apprendre à vivre<sup>745</sup> », malgré un métier qui le plonge toujours dans le monde de la mort. En retour, le rire de Noria est ce qui guérit, à la fois pour elle-même et Toloki :

The stories of the past are painful. But when Toloki and Noria talk about them, they laugh. Laughter is known to heal even the deepest of wounds. Noria's laughter has the power to heal troubled souls. This afternoon, as the two of them sit in front of the shanty, exhausted from building last night's creation, and refreshing themselves with stories of the past and soured porridge, Toloki lavishly bathes his soul in her laughter<sup>746</sup>.

Le détour par le rire pour exorciser les tragédies du passé agit ainsi comme une forme de catharsis. Lorsque « Toloki baigne son âme dans ses rires », il accomplit une purification intérieure et symbolique. C'est en prenant de la distance vis-à-vis de ces épreuves, de la même manière qu'ils s'émerveillent devant la cahute enchantée, que les personnages peuvent guérir même « les blessures les plus profondes ». En ce sens, l'Histoire est ravalée au rang des histoires triviales, comme en témoignent la coordination surprenante des « histoires du passé et du porridge acide ». La prose de Zakes Mda met ici en valeur les vertus réparatrices, purificatrices et reliantes de l'art et de la prise de distance par l'humour. Cette stratégie se situe donc aux antipodes de celles d'un Alan Paton qui, au contraire, faisait du recours à la tragédie et à l'introspection morale les garants d'une guérison intérieure. Si, pour ce dernier, la restauration du lien social brisé de la « tribu » passait par la réconciliation avec soi-même, le roman de Zakes Mda met en revanche en lumière la vertu contraire de l'extériorisation et du partage heureux et créatif des émotions dans le processus de guérison individuelle...

Laquelle guérison s'avère également collective. En effet, la transformation de la cahute en palais imaginaire peut s'envisager dans un sens métaphorique. Cet assemblage en apparence anarchique de matériaux divers, usagés, lui donne finalement un air de maison « arc-en-ciel » dont le sens, on s'en doute, n'est pas neutre ; comme en témoignent les habitants du *township* qui s'étonnent alors de la « merveille » ayant surgi dans la nuit :

They marvel at the workmanship, and at how the plastic and canvas of different colours have been woven together to form patterns that seem to say something to the viewer. No one can really say what their message is, except to observe that it is a very profound one<sup>747</sup>.

Ces formes « ont l'air de vouloir dire quelque chose » ; la composition architecturale unique de la cahute en fait le symbole de la recomposition sociale de l'Afrique du Sud, cette nation « arc-en-ciel ». Le caractère indéchiffrable du « message » qui s'y déploie, même s'il demeure inconnu des habitants, n'est qu'une figure de rhétorique pour le lecteur qui peut bel et bien en reconstituer la teneur. La métaphore « profonde » de la transformation de la cahute en palais enchanté à l'aide de matériaux composites renvoie au processus de reconstruction politique et sociale du pays. Pour exorciser les fantômes du passé qui risquent, à demeurer

---

<sup>745</sup> Parce qu'il sait vivre, « he knows how to live », *Ibid.*, p. 144

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 68.



refoulés dans l'inconscient collectif, de refaire dramatiquement surface un jour, l'art et l'imaginaire semblent donc être des médiations aussi efficaces qu'indispensables.

Le caractère illusoire de la scène de la cahute montre que cette métaphore ne doit pas être prise au pied de la lettre, mais doit être conservée pour ce qu'elle est, à savoir une image. De même qu'il serait illusoire de considérer que la création d'une nation arc-en-ciel pourrait se faire à l'aide de simples promesses, de même, il est naïf de croire que l'art et l'imaginaire suffiraient à eux seuls à résoudre les maux socio-politiques du pays. Avec finesse et ironie, Zakes Mda présente donc l'hypothèse complexe d'une société qui, bien que désireuse de liquider l'héritage douloureux de l'Apartheid, semble victime de la naïveté à laquelle elle risquerait de céder sans le secours de la politique.

Cette dernière est effectivement peu présente dans le roman et, lorsqu'elle se manifeste, c'est uniquement sous les traits d'un activisme violent et égoïste. Le martyr du jeune Vutha, brûlé vif par les Young Tigers qui l'accusaient de trahison, montre l'absurdité d'un mouvement politique sorti de toute directionalité stratégique. Au contraire, les personnages qui s'en sortent — qui survivent, trouvent des petits métiers, parviennent à assurer leur indépendance matérielle — sont ceux qui se débrouillent par eux-mêmes, en faisant appel à leur propre ingéniosité ou créativité. La reconstruction de la cahute de Noria, suite à un incendie, en est l'exemple le plus frappant : si rien ne peut être attendu des aides publiques, alors il ne reste comme seule solution que de se fier à soi-même. Y aurait-il un paradoxe entre cette proposition, qui semble prôner un repli sur soi comme garantie de survie, et ce qu'exprime Noria par ailleurs, à savoir que Toloki lui « apprend à vivre » et à renaître à la vie grâce au rire ?

Une manière de répondre à cette question est de revenir sur le fait que le roman de Zakes Mda, comme on l'a vu, insiste sur les vertus purificatrices du partage collectif des émotions. Ces dernières ne s'envisagent donc jamais uniquement dans la sphère intime, privée, de l'existence ; au contraire, elles sont les garantes des liens entre les individus. On comprend alors que dans le roman, la politique ne se manifeste pas uniquement à travers le comportement des Young Tigers et de ceux qui s'en réclament explicitement : ceux qui incarnent cette politique-là sont marqués du sceau du soupçon, qu'il s'agisse de corruption ou de malversations égoïstes. En revanche, la politique au sens aristotélicien, à savoir celle qui régit les rapports entre les individus en direction d'un bien commun général, la vie dans la cité, cette politique-là est dotée d'une force incroyable. C'est celle qui se manifeste dans l'entraide et la construction collective de la cahute ; dans le rire que partagent Toloki et Noria ; dans la résilience de cette dernière qui, alors qu'elle vient de voir mourir son fils Vutha pour la deuxième fois, reprend confiance grâce à Toloki et reprend une nouvelle vie. Or cette vision de la politique est avant tout garante des rapports sociaux inter-individuels, et se manifeste principalement grâce à l'art, à la capacité des personnes de s'extraire de la vie quotidienne, matérielle, pour la redensifier et lui redonner du sens par le secours de l'imaginaire. Certes, il ne s'agit pas de dire que Toloki et Noria *instituent* du politique en tant que tel, car la dimension collective manque toujours quelles que soient la richesse et la profondeur des moments qu'ils partagent. Mais dans les rapports humains qu'ils entretiennent, une fenêtre est ouverte sur la possibilité de penser une vie collective dans laquelle les relations sociales

seraient véritablement fondées sur la sincérité, la bienveillance et la générosité, plutôt que sur la manipulation et l'extorsion.

De ce point de vue, *Ways of dying* offre aussi une réflexion sur le devenir « zombie » de la société sud-africaine ; mais plutôt que de lui tendre un miroir, c'est en passant par l'ironie que l'écrivain en démontre les ressorts. Il inverse ainsi le procédé mis en œuvre dans *The Madonna of Excelsior* : il ne représente plus les personnages comme des zombies, des travailleurs vidés de leur substance (à l'instar de Pule), mais montre au contraire que c'est en se détachant du monde matériel, en inversant les codes, bref en s'éloignant des mirages induits par la société de consommation comme le font Toloki et Noria dans leur cahute en les mettant à distance par l'humour et l'ironie, que ces personnages deviennent vraiment capables d'agir politiquement dans la cité. Ou, à tout le moins, d'avoir une attitude et un état d'esprit permettant d'envisager une action politique véritablement inclusive, bienveillante et génératrice de valeur et de lien social.

## CONCLUSION

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons insister sur le fait qu'à travers le destin traversé par les personnages étudiés, c'est toute une vision du lien social et de ce qui le menace qui se fait jour. Les phénomènes de dé-territorialisation engendrent une rupture des liens non seulement d'avec l'environnement, mais aussi d'avec les autres êtres humains et non-humains. Si les ressorts de la réconciliation avec soi-même passent par la rédemption et le pardon chez Stephen Kumalo, ce chapitre a montré qu'ils passaient par la mémoire et l'ouverture à l'altérité chez Tsotsi, par l'humour et l'ironie chez Noria et Toloki, et par l'acceptation heureuse d'une identité métissée que la société marginalise et condamne, pour Popi. La consolidation du lien social découle alors de l'absence de reproduction d'un traumatisme subi par le passé ; que ce soit le pardon ou le détour par l'humour, ces deux attitudes permettent d'exorciser les passions qui reconduisent les ruptures entre les êtres et l'environnement. Ce faisant, ces personnages se situent en opposition à des imaginaires convoyés par le système politico-économique dans lequel ils sont plongés, en l'occurrence le régime de l'Apartheid. Caractérisé par la dé-territorialisation et son pendant, l'assignation forcée à une résidence et à une identité figée, l'Apartheid représente la forme extrême de cet accaparement et de cette privatisation qui s'étend à l'ensemble de la vie, dans les sphères privée, intime et sociale. Pour chacun de ces personnages étudiés au cours du chapitre, leur parcours intérieur et historique permet de dessiner, en creux, les traits de ce que serait une vie heureuse et bonne dans un système ouvert, qui laisse place à l'innovation, à la création, l'évolution, en bref, à la vie.

Les œuvres étudiées au cours de ce chapitre ont en commun d'éclairer ces phénomènes de dé-territorialisation et de déliaison à partir des expériences individuelles qui en sont faites, bien que les causes soient le fait de systèmes, dont l'Apartheid est l'un des exemples les plus violents. Or les institutions ne sont pas nécessairement aussi agressives contre les populations, et peuvent

aussi proposer des interprétations qui visent à répondre aux dommages causés par la perte de confiance et de liens. Le prochain chapitre s'intéressera ainsi à ces visions du lien social de la part d'instances internationales, telles qu'elles se manifestent à travers les discours portés par les personnages de fictions romanesques. Nous nous demanderons alors si ces interprétations sont à même de répondre aux causes structurelles ayant conduit aux désastres économiques, environnementaux et sociaux que nous connaissons actuellement.

# Chapitre 6. Dire la déliaison depuis l'institution

## Mots et maux de la déliaison

Dans la première partie, la déliaison sociale a été présentée à travers le prisme de l'expérience individuelle qui en est faite, dans un corpus d'œuvres de littérature d'Afrique subsaharienne. L'absence de liens est d'abord ressentie, vécue, subie par les personnages ; c'est la représentation qu'ils en donnent *de l'intérieur* qui a été l'objet de nos analyses. Les deux chapitres précédents ont constitué une première étape depuis la prise en compte de ce point de vue interne vers des représentations émanant d'institutions collectives, à l'échelle nationale de l'Afrique du Sud. Or nous allons désormais accomplir un deuxième pas, en nous plongeant dans le vocabulaire et les systèmes de représentations à l'œuvre dans les grandes instances internationales. Elles nous permettent en effet de qualifier la déliaison sociale à partir d'un système épistémologique issu d'un autre champ académique que celui des études littéraires et nous confrontent à la nécessité de faire appel à des modes d'évaluation de ce qu'on peut qualifier de déliaison.

C'est en entrant dans le monde des institutions chargées de mettre des mots sur les logiques de déliaison que nous pourrions mieux comprendre les enjeux qui ressortent de ces processus de qualification. S'ils sont nécessaires, de la part d'acteurs chargés de répondre aux défis posés par des situations économiquement et politiquement difficiles, pour bâtir un vocabulaire commun d'appréhension de ces réalités et donc d'action publique pour y répondre, leur prétention à épuiser la totalité des sens et des expériences vécues par les populations a cependant pour conséquence d'occulter une partie des réalités éprouvées et, partant, les véritables causes de la déliaison.

Ce sixième chapitre aura donc pour objet d'explorer les mots de la déliaison à partir des concepts et des expressions les plus courantes dans le monde des acteurs du développement. Nous avons limité l'extension de cette étude à deux mots, la vulnérabilité et la pauvreté, dans la mesure où ces termes reviennent fréquemment pour qualifier les situations de fragilité institutionnelle et sociale des États à propos desquels on les emploie. Ces termes nous ont également paru intéressants du fait de leur champ d'application aussi bien individuel que collectif. De plus, les situations qu'ils décrivent peuvent donner lieu à un jugement normatif d'une part, ainsi qu'à une appréhension affective d'autre part, qui permettent de conjuguer, là encore, les échelles de représentation dans les œuvres littéraires. Ce double rapport à la norme et à l'empathie qu'entraîne le recours aux concepts de vulnérabilité et de pauvreté met ainsi en lumière la violence épistémologique qui est parfois faite aux sociétés auxquelles ils s'appliquent,

et la nécessité perceptible dans certaines œuvres de les questionner pour mieux en montrer les soubassements idéologiques.

Nous commencerons par apprécier les définitions de « pauvreté » en cours dans le monde du développement, à l'aune des théories proposées dans la sociologie occidentale mais aussi des reproches qui lui ont été adressés dans la critique postcoloniale. Nous verrons ensuite comment cette notion peut être discutée dans les romans de Zakes Mda et NoViolet Bulawayo.

Nous continuerons par l'étude comparée de deux romans d'Emmanuel Dongala qui permettent de discuter le concept de « vulnérabilité », particulièrement utilisé par les organismes et institutions chargés de lutter contre toute forme de pauvreté ; la vulnérabilité désignerait effectivement une situation de précarité et de fragilité risquant de faire basculer les individus dans un état de pauvreté.

Nous finirons en posant les premiers jalons d'une critique du développement durable et de ses manifestations en littérature, à partir de *The Heart of redness* de Zakes Mda et des débats pouvant être suscités à propos des modèles de développement économique offerts à un village traditionnel sud-africain. Enfin, nous aborderons la question de l'efficacité du langage pour nommer le développement — et surtout ce qui semble lui être opposé, la déliaison sociale — à travers l'étude d'un chapitre précis d'un roman de NoViolet Bulawayo.

## 1. ÉCRIRE LA PAUVRETÉ INSTITUÉE

Le terme de « pauvreté » est omniprésent dans le monde des acteurs du développement<sup>748</sup>. Il fait figure de cible principale des mesures prises par les institutions internationales pour améliorer le bien-être des populations, et ce dès l'adoption des huit Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) par les Nations Unies en 2000<sup>749</sup>. Le fait que « l'éradication de la pauvreté » constitue le tout premier OMD ainsi que le tout premier de la série des 17 Objectifs du Développement Durable (ODD) adoptés en 2015, dans la continuité des OMD, témoigne de l'importance de cette lutte et de son caractère prioritaire et indispensable. Bien entendu, la liste de ces objectifs, qu'il s'agisse des OMD ou des ODD, n'est pas dressée par ordre prioritaire d'importance ; il s'agit d'objectifs multidimensionnels et synchroniques qui visent avant tout à déterminer des secteurs d'action pour l'aide au développement et les politiques publiques.

Mais comment définir la pauvreté ? À l'Organisation des Nations Unies, toute une batterie d'indicateurs essentiellement quantitatifs — mais aussi, de plus en plus, qualitatifs — servent à identifier les facteurs et les leviers mobilisables dans le champ économique, social et politique

---

<sup>748</sup> Parmi les études de référence sur cette question figurent les travaux d'Amartya Sen sur les « capacités », où il distingue les droits théoriques accordés à des populations, des droits effectifs qu'elles peuvent mettre en œuvre. Cela renvoie ainsi aux conceptions de justice et, partant, de répartition des richesses ; voir Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

<sup>749</sup> Nations Unies. 2000. « Objectifs du Millénaire pour le développement ». Consulté 21 juillet 2020 (<https://www.un.org/fr/millenniumgoals/>).

pour lutter contre elle. Sa définition peut donc se lire en creux comme étant celle d'une situation où, pour un certain nombre de caractéristiques, un niveau jugé indispensable n'est pas atteint. Ainsi, dans le cadre du premier OMD, la lutte contre l'extrême pauvreté est définie par trois cibles principales : 1. la réduction de moitié de la proportion de la population vivant avec moins de 1,25\$ par jour et par personne ; 2. l'assurance de fournir un plein-emploi à tous, y compris les femmes et les plus jeunes ; 3. la réduction de la proportion de la population souffrant de la faim<sup>750</sup>. Cela revient donc à faire de la pauvreté un manque. C'est ce qui explique que le premier critère donné soit généralement celui du revenu par jour et par habitant, relevé à 1,90\$ par l'ONU<sup>751</sup>. Toutefois, il faut noter que le passage des OMD aux ODD en 2015 a également permis de complexifier les objectifs ciblés pour la réduction de la pauvreté. Cette dernière n'est plus définie uniquement de manière absolue, c'est-à-dire en référence à une norme quantitative (ici, le revenu par jour et par habitant) qui tracerait un seuil en-deçà duquel toute population serait considérée comme pauvre ; au contraire, l'objectif 1.2 ouvre la porte à une définition contextuelle relevant de « chaque pays » et donc de niveaux de vie *situés* plutôt qu'imposés à l'échelle internationale<sup>752</sup>.

Cela permet alors de renvoyer à autre critère permettant de caractériser ou non une situation de pauvreté. Il concerne la capacité des personnes à pouvoir se fournir un « panier de biens » essentiels, alimentaires et non alimentaires, garantissant non seulement leur survie physique mais aussi l'acquisition d'un confort de vie minimal. En 1990, le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) avait ainsi créé l'Indice de Développement Humain (IDH), qui se voulait un indicateur dépassant le cadre strict de la survie pour mesurer le niveau de développement d'une population eu égard à son espérance de vie à la naissance, son taux d'alphabétisation et le PIB par habitant.

Ce premier temps de notre réflexion vise à explorer les modalités de représentation de ces concepts à l'aune de ce qui est décrit dans la fiction postcoloniale, en particulier les romans d'Aminata Sow Fall, de Zakes Mda ou celui déjà cité de NoViolet Bulawayo, *Il nous faut de nouveaux noms*. Ces textes nous permettront de discuter les visions portées par les institutions de la « pauvreté », essentiellement définie comme manque ou comme insuffisance, et déjà fortement remises en question par tout un courant de la critique issue des Suds. C'est par la présentation théorique des représentations de la pauvreté telles que la sociologie et les études issues du monde du développement les présentent que nous allons commencer, avant d'en venir à l'exploration des romans à proprement parler et à la manière dont ces derniers discutent les apports théoriques et institutionnels.

---

<sup>750</sup> Nations Unies. 2000. « Objectif 1 : réduire l'extrême pauvreté et la faim ». Consulté 21 juillet 2020 (<https://www.un.org/fr/millenniumgoals/poverty.shtml>).

<sup>751</sup> Le chapitre 3 *supra* a toutefois mis en avant les critiques adressées à ce seuil, considéré comme bien trop bas par de nombreux économistes.

<sup>752</sup> Nations Unies. 2016. « Objectif 1 : Éliminer la pauvreté sous toutes ses formes et partout dans le monde ». *Développement durable*. Consulté 21 juillet 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/poverty/>).

### **a) Pauvreté : une typologie intégrée, de l'assignation à la représentation**

L'approche qui s'efforce de donner un cadre analytique à la pauvreté, qu'il repose sur des critères quantitatifs ou des considérations davantage tournées vers l'étude du bien-être de manière plutôt qualitative, court le risque de perdre de vue ce qui constitue pourtant l'aspect le plus important de la pauvreté. Elle ne fait droit qu'à une définition de la pauvreté par les normes (ce que les institutions disent à propos des pauvres) ou les budgets (les fameux « seuils » de pauvreté définis en fonction des revenus monétaires). Elle oublie ainsi la question des représentations et de la manière dont on se considère soi-même pauvre, indépendamment de ce que l'on gagne<sup>753</sup>. Considérée comme « situation », comme « état » ou comme « phénomène », la pauvreté implique pourtant fondamentalement une *relation vis-à-vis* d'autres classes sociales qui, elles, ne se définissent pas comme pauvres.

Ainsi, comme le souligne Serge Paugam, « ce qui est sociologiquement pertinent, ce n'est pas la pauvreté en tant que telle, mais *la relation d'interdépendance* entre la population qui est désignée socialement comme pauvre et la société dont elle fait partie<sup>754</sup> ». Autrement dit, la pauvreté n'est pas seulement une essence : elle est la résultante d'une perception. Laquelle perception se double d'un ensemble de mesures qui visent à régler les rapports sociaux entre les pauvres et les autres. C'est ainsi qu'a émergé la notion d'*assistés*, pour désigner toutes celles et ceux qui devaient obligatoirement bénéficier d'un régime d'aide de la part de l'État ou d'organismes de charité pour survivre<sup>755</sup>. Or cette qualification enferme dès lors dans un mode de vie qui embrasse tout le champ des actions individuelles et collectives : que l'on songe ainsi aux efforts mis en œuvre par l'État au XIX<sup>ème</sup> siècle pour regrouper et contrôler les populations pauvres, comme les migrants et les vagabonds, dont la marginalité est perçue avec méfiance par le pouvoir politique, dans des espaces définis et autour d'activités encadrées<sup>756</sup>. Le renforcement du contrôle social ainsi mis en œuvre visait à surveiller ces populations qui suscitaient suspicion et rejet. De plus, s'adjoint à ces caractéristiques concrètes la notion subjective qui découle de la définition portée par un certain regard sur la pauvreté. On est *pauvre* pour autant qu'on est perçu comme tel par une partie de la population qui, elle, ne se considère pas touchée par la pauvreté. D'une certaine manière, tant que ces jugements ne sont pas portés, la pauvreté n'existe pas. On ne devient pauvre qu'à travers le regard d'autrui, de la même manière qu'on n'est SDF ou exclu

---

<sup>753</sup> Pour une typologie des approches de la richesse et de la pauvreté, et notamment cette distinction entre approche par les représentations, les normes et les budgets, voir Damon, Julien. 2018. *L'exclusion*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 23.

<sup>754</sup> Paugam, Serge. 2013. *Les formes élémentaires de la pauvreté*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 19. Je souligne.

<sup>755</sup> Simmel, Georg. 1998. *Les Pauvres*, Paris: Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige » [1<sup>re</sup> éd. en allemand, 1907].

<sup>756</sup> Kitts, Antony. 2008. « Mendicité, vagabondage et contrôle social du moyen âge au XIX<sup>e</sup> siècle : état des recherches ». *Revue d'histoire de la protection sociale* N° 1(1):37-56.

qu'à partir du moment où l'on bénéficie de programmes de lutte contre la précarité et l'exclusion<sup>757</sup>. La stigmatisation de la pauvreté en devient ainsi son premier ressort.

Le continent africain n'échappe pas à cette règle et à cette distorsion de la perception, lui qui est souvent représenté à travers le prisme de la pauvreté et de la misère dans les médias occidentaux<sup>758</sup>. Cela renforce l'idée que l'Afrique serait intrinsèquement et constamment *en retard* sur le reste du monde, faisant du « problème africain<sup>759</sup> » et de ses difficultés d'intégration à l'économie de marché internationale une donnée presque fataliste. Or Kodjo Attikpoe souligne que ce « problème africain » est en réalité « un terme générique rassemblant guerres civiles, crises politiques et pauvreté, auxquelles le continent africain est confronté aujourd'hui. On peut objecter que ces problèmes ne sont pas le lot exclusif des Noirs<sup>760</sup> ». Le « misérabilisme » agissant dans certaines œuvres de littérature africaine contribue ainsi à renforcer le sentiment que les populations Noires seraient privées de la capacité à se sortir par elles-mêmes de cette trappe de pauvreté. Il justifie ainsi les programmes d'aide humanitaire et d'aide au développement, seuls capables de garantir des niveaux de vie plus dignes pour les populations. Prenant pour objet d'études les œuvres de littérature à destination de la jeunesse européenne dans le premier XX<sup>ème</sup> siècle, Elodie Malanda démontre cependant que les traitements accordés à cette thématique se distinguent fortement, selon qu'il s'agisse de littérature française ou allemande ; si la seconde est écrite dans une veine plus « réaliste » et tournée vers la défense de l'engagement, y compris humanitaire, pour le jeune public, la première tire sa valeur d'un soin accordé à une tonalité plus poétique<sup>761</sup>. Cependant, selon la chercheuse, ces deux littératures ont un point commun :

La grande majorité des romans des deux corpus passent sous silence la possibilité d'une responsabilité de l'Occident dans les « problèmes africains » abordés. Le sort des enfants de rue est systématiquement mis sur le compte de l'incapacité de parents violents. La pauvreté est présentée comme une fatalité, et non comme un problème structurel dans lequel l'inégalité entre Nord et Sud joue un rôle important (Senghaas, 1974). De même les intérêts de l'Occident dans certaines guerres du continent africain (Pesnot, 2008) sont généralement tus.

Faire de la pauvreté un donné et non une conséquence des comportements coloniaux ou post-coloniaux occidentaux, c'est ainsi continuer d'enfermer l'Afrique dans une situation dont les contours sont dominés par des données, des chiffres, des seuils quantitatifs, au détriment de l'héritage historique et de la responsabilité occidentale. D'une certaine manière, on pourrait dire que ce que démontre Serge Paugam au sujet des « pauvres » intérieurs à une société, que cette dernière exclut d'elle-même à partir d'un vocabulaire et de stratégies politiques discriminantes, peut tout aussi bien s'appliquer à l'Afrique et à l'attitude des Occidentaux à l'égard du continent

---

<sup>757</sup> Damon, 2018. *Op.cit.*, p.18.

<sup>758</sup> Malanda, Élodie. 2013. « Misère et engagement humanitaire en Afrique subsaharienne dans la littérature pour la jeunesse contemporaine : une étude comparative en France et en Allemagne ». *Trajectoires. Travaux des jeunes chercheurs du CIERA* (7).

<sup>759</sup> Bucaille, Thomas. 1990. « Métamorphoses du problème africain ». *Etudes* Tome 373(7):5-16.

<sup>760</sup> Cité dans Malanda, 2013. *Op. cit.*

<sup>761</sup> *Ibid.*



et de populations enfermées dans cet « état » de pauvreté qui semble justifier toutes les mesures et toutes les interventions. La pauvreté est ici une construction de l'Occident et d'un certain public qui, tout en se fondant sur des données micro- et macro-économiques certes légitimes — nul ne contestera que des famines sévissent de manière récurrente en Afrique, que l'accès aux biens de consommation est plus restreint que dans d'autres continents, que la misère accable effectivement des millions de personnes —, conduisent à enfermer le continent dans une vision figée de l'Histoire. La pauvreté relève ici d'une assignation, pas seulement d'une perception effectuée par les individus qui en sont les victimes.

Cependant, ce que souligne Serge Paugam, c'est qu'il existe alors plusieurs modes, selon lui, d'inscription de la pauvreté dans la sphère sociale en rapport avec les autres composantes de la population. En étudiant les processus de disqualification sociale à l'œuvre dans la prise en charge des « assistés », le sociologue souligne que les mots employés devraient être revus pour laisser une place conséquente à cette subjectivité et à la détresse qu'elle peut engendrer dans le fait de se voir considéré comme pauvre. Plus que l'état, c'est le processus de passage d'une classe à une autre qui est cause de souffrance :

Il était possible d'aller plus loin dans l'explication et, en particulier, de passer de l'analyse en termes de types de relation à l'assistance à une analyse des conditions du passage d'une phase à l'autre de ce processus. C'est aussi la raison pour laquelle, comme je l'ai indiqué plus haut, il me semble préférable de parler aujourd'hui de *fragilité* au lieu des *fragiles*, de *dépendance vis-à-vis* des travailleurs sociaux au lieu des *assistés* et de *rupture* du lien social au lieu des *marginiaux*<sup>762</sup>.

Si la *fragilité* est « l'apprentissage de la disqualification sociale », marquée par le sentiment d'échec (lié à la perte d'un emploi, un chômage prolongé), la *dépendance* correspond à « la phase de prise en charge régulière des difficultés par les services d'action sociale<sup>763</sup> ». Or le passage de l'une à l'autre, qui se matérialise par l'inscription sur les registres de demandeurs d'emploi, l'obtention d'allocations, de droits spécifiques — et des contraintes qui leur sont liées — redouble le sentiment d'échec déjà vécu dans la fragilité. Ce qui n'était qu'une menace devient la réalité, et la situation de dépendance financière et matérielle aggrave l'éloignement des individus du reste du corps social au comportement considéré comme normal. Cette pathologisation de la pauvreté conduit alors à un troisième état, la *marginalité*, requalifiée par Serge Paugam en *rupture des liens sociaux*. Dans cette dernière, les individus cumulent les fragilités : vulnérabilité économique, problèmes de santé, déchirements familiaux et exclusion politique (par exemple pour des migrants) peuvent alors conduire à la scission d'avec le reste du corps social.

Cette thématique du passage d'une classe sociale à une autre et du changement de statut des pauvres est au cœur de certaines œuvres de littérature africaine qui accordent une grande

---

<sup>762</sup> Paugam, 2013. *Op. cit.* Je souligne.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 62.

importance à la question sociale. Les représentations littéraires de la pauvreté mettent en évidence le spectre des émotions et des attitudes affectives qui en découlent, vis-à-vis de celles et de ceux qui sont considérés par la société comme pauvres et marginaux. Ainsi, dans le roman d'Aminata Sow Fall *La Grève des Bàttu*<sup>764</sup>, le comportement de Kéba Dabo, qui est chargé de faire respecter la politique d'exclusion des mendiants édictée par son supérieur hiérarchique Mour Ndiaye, semble ainsi d'autant plus violent à l'égard des plus pauvres que l'homme a lui-même fait l'expérience de cette pauvreté durant son enfance. Quand Sagar, employée et secrétaire de Mour, lui demande pourquoi Kéba transforme sa mission en une telle affaire personnelle, ce dernier lui relate un souvenir d'enfance au cours duquel sa mère a pris la défense de ses enfants, accusés par leur oncle d'avoir volé des plumes. Kéba dessine ainsi le portrait d'une femme digne qui, quoique vivant dans le dénuement, s'est toujours vivement opposée à ce qu'on remette en cause son honneur et sa dignité. Laisser ses enfants être accusés de vol à tort aurait justifié le préjugé selon lequel les pauvres sont tous ou bien des voleurs, ou bien des assistés qui profitent de la générosité des autres pour survivre sans travailler eux-mêmes. Or c'est précisément ce que fustige Kéba, lorsqu'il répond à Sagar :

« Ce qui me pousse vers les mendiants ! Tu te trompes, Sagar, tu ne vois jamais rien ! Ne sais-tu pas que tout m'éloigne d'eux ! La pauvreté n'a jamais incité les gens à mendier, car elle n'exclut ni le respect de soi ni la dignité ! Je te l'ai répété dix mille fois ! »

Sagar ne répond pas. Le sourire amusé qui éclairait son visage a disparu. Elle a perçu dans la voix et dans l'expression de Kéba quelque chose qu'elle n'a jamais remarqué ; comme une souffrance intensément ressentie et refoulée avec un suprême effort. Elle en est d'autant plus surprise qu'elle pensait qu'en cette heure de réussite Kéba ne pouvait qu'être heureux<sup>765</sup>.

La réaction de Kéba se caractérise par la « souffrance » et la colère d'être assimilé à une de ces familles de pauvres qui doivent mendier pour survivre. La dimension affective guide son ressenti, dans la mesure où cette douleur est précisément « refoulée », comme s'il avait honte de témoigner de son passé. Pourtant, même si son milieu d'origine fait partie des moins fortunés, il n'a pour autant jamais été amené à demander l'aumône, à la différence des mendiants qu'il est chargé d'expulser de la Ville. Ces derniers incarnent le revers négatif de la pauvreté, par opposition aux « vrais pauvres », comme il l'explique dans le passage suivant :

Sagar, ne m'en veux pas; ma colère ne s'adresse pas à toi, mais à ces gens-là, qui font un tort considérable aux hommes et qui, si l'on y regarde de près, lèsent les vrais pauvres, c'est-à-dire ceux qui n'ont rien mais qui savent rester dignes et respectables... (...) Quand j'étais petit, j'ai vu un exemple de désintéressement chez une femme que ni la faim ni l'extrême dénuement n'ont pu conduire à la mendicité<sup>766</sup>...

La dignité et du respect de soi sont fondamentaux, selon Kéba. La pauvreté n'empêche pas de devoir y renoncer. Bien au contraire, les pauvres seront d'autant plus admirables qu'ils

---

<sup>764</sup> Fall, Aminata Sow. 2001 [1979]. *La Grève des Bàttu*. Paris: Le Serpent à plumes.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 84.

parviendront à se sortir de cet état considéré comme méprisable par le reste de la société sans faire appel à la mendicité ni à l'humiliation de se rabaisser volontairement. L'exemple de « désintéressement » qu'il veut mobiliser pour illustrer cette attitude, c'est donc bien sûr celui de sa propre mère, même s'il ne souhaite pas le dire explicitement devant Sagar. Si l'on choisit de relire cet extrait à la lumière des trois étapes distinguées par Paugam dans le processus de paupérisation, que sont la *fragilité*, la *dépendance* et la *marginalité*, on pourrait alors dire que Kéba et sa mère ont eu beau vivre dans un état de grande fragilité, jamais ils n'ont dû s'obliger à vivre dans la dépendance à l'égard d'autrui, à savoir dans la mendicité. C'est grâce à cette ténacité que la famille a pu garder sa dignité et rester de « vrais pauvres », c'est-à-dire des gens qui ne possèdent pas de bien matériel mais continuent néanmoins de susciter le respect et l'admiration de ceux qui les entourent.

### **b) Les formes élémentaires et littéraires de la pauvreté**

Ces trois caractéristiques énoncées par Serge Paugam décrivent des situations pour lesquelles c'est la conscience de passer de l'une à l'autre qui entraîne véritablement la souffrance des individus. Ce que met en évidence le sociologue, c'est donc qu'au-delà des caractéristiques qui permettent de renforcer la présence de la pauvreté dans un certain public, c'est bien la dimension subjective qui est la plus prégnante. Or cette sensation est plus forte lorsqu'on prend en compte les trois manières dont les individus « pauvres » peuvent se positionner vis-à-vis du reste de la société. Paugam distingue alors trois « formes élémentaires de la pauvreté », qui ont pour caractéristique de ne pas relever d'une approche substantialiste de la pauvreté mais de reposer au contraire sur l'interdépendance entre la population désignée — stigmatisée — comme telle et le reste des individus qui l'entourent et vis-à-vis desquels elle est définie. Il s'agit donc

de penser la pauvreté en fonction de sa place dans la structure sociale comme instrument de régulation de la société dans son ensemble – c'est-à-dire considérée comme un tout –, en particulier par l'intermédiaire des institutions d'assistance ou d'action sociale. Une forme élémentaire de la pauvreté caractérise en cela, d'une part, le rapport de la société à l'égard de la frange de la population qu'elle considère devoir relever de l'assistance et d'autre part, réciproquement, le rapport de cette frange ainsi désignée à l'égard du reste de la société. La condition de ceux que l'on appelle les « pauvres » et leurs expériences vécues dépendent fortement de cette relation d'interdépendance. Or celle-ci varie dans l'histoire et selon les traditions socioculturelles<sup>767</sup>.

Le sociologue distingue la « pauvreté intégrée », la « pauvreté marginale » et la « pauvreté disqualifiante ». Dans le cas de la pauvreté intégrée, la population est concernée à l'échelle d'une région, voire d'un État. Les problématiques en jeu sont celles de l'accès aux services de base, du développement, de l'amélioration collective et généralisée d'un mieux-être. Les « pauvres » ne représentent pas une minorité qui pourrait être mise à part de la société, mais dans la mesure où c'est l'ensemble du corps social qui se trouve dans une situation de faible niveau de vie, les

---

<sup>767</sup> Paugam, 2013. *Op. cit.*, p. 87-88.

solidarités internes continuent de se maintenir et contribuent même grandement à faire tenir ces populations ensemble. On pourrait ainsi prendre l'exemple de la famille de Kéba, dans *La Grève des Bâttu*, dans la mesure où c'est l'ensemble de la société qui vit globalement dans une forme de pauvreté ne permettant pas de distinguer les familles les unes des autres. Il en va de même pour la petite Chérie dans le roman de NoViolet Bulawayo, *Il nous faut de nouveaux noms*, qui décrit à travers son regard d'enfant la vie de sa communauté dans un bidonville ironiquement dénommé « Paradise ». Toutes les familles vivent là-bas dans le même état de pauvreté et maintiennent de forts liens de solidarité qui leur permettent de s'entraider et de « tenir » toutes ensemble, malgré les difficultés de l'existence. Nous pourrions également rapprocher de cet état l'exemple de Tsotsi qui, avec sa bande de jeunes garçons et le reste de la population du *township*, constituent une forme de société où la pauvreté est « intégrée » puisque partagée par tous.

En revanche, la « pauvreté marginale » est l'objet d'une forte stigmatisation, puisqu'elle touche une minorité de la population frappée par le chômage et la perte des liens sociaux. Les politiques publiques visent à la combattre, en réduisant les inégalités et en s'efforçant de mieux partager les bénéfices de la croissance, mais entraînent *de facto* une rupture d'avec le reste du corps social. Le sentiment d'exclusion domine chez les personnes ainsi qualifiées de « pauvres », qui tend à se reproduire de génération en génération. Ce cas de figure peut être illustré par l'exemple de la famille du colporteur dans *La Fille du roi araignée*, dont nous avons parlé au chapitre 3 ; le père, un brillant avocat, a été assassiné à la suite de son implication dans une affaire sensible. C'est alors l'ensemble de sa famille qui a sombré dans la pauvreté, puisque les revenus qui la faisaient vivre se sont ainsi brutalement taris. C'est cela qui explique que le jeune garçon promis à de belles études ait été contraint d'y renoncer pour passer ses journées à vendre des glaces et rapporter ainsi de quoi nourrir sa mère et sa sœur. Lorsqu'il rencontre Abike Johnson, fille d'un riche homme d'affaires, c'est un gouffre entre deux mondes socialement et économiquement opposés qui se révèle aux deux jeunes gens. Le mépris de l'héritière vis-à-vis du milieu d'origine du colporteur illustre la marginalité croissante dont ce dernier est victime, avec le reste de sa famille.

Enfin, la « pauvreté disqualifiante », si elle est moins ancrée que la précédente forme de pauvreté et intervient surtout à la suite de chocs économiques ou d'accidents de la vie, suscite pourtant une angoisse plus forte due à la crainte de sombrer dans une « déchéance matérielle » qui n'était pas celle de la génération antérieure. Le sentiment subjectif de régresser socialement et économiquement peut affecter de larges pans de la société, de plus en plus dépendants des politiques d'aide publique (lorsqu'elles existent), faisant surgir ce que le sociologue qualifie de « nouvelle question sociale ». Ces exemples sont plus rares dans la littérature africaine, dans la mesure où les aides publiques aux individus en situation de difficulté financière se font moins facilement que dans des pays où l'État social est fort, accompagné d'un cortège d'allocations et

de mesures de soutien (allocation chômage, retraite, etc.). En revanche, la peur d'un déclassement brutal est bel et bien présente.

C'est par exemple ce qui est illustré dans *Le Revenant*, d'Aminata Sow Fall<sup>768</sup>, que nous allons décrire plus longuement. On nous raconte ici l'histoire de Bakar, jeune homme à l'origine digne et intègre qui, pour tenir le rang social que la famille de son épouse lui impose, se prête à des malversations financières dans l'entreprise des Postes qui l'emploie. En effet, la famille de Bakar est considérée comme pauvre, et c'est bien ce qui constitue sa « tare<sup>769</sup> » dans la hiérarchie sociale et symbolique qui domine alors. C'est justement la crainte de ne pas arriver à rapporter suffisamment d'argent au foyer, et donc de déchoir socialement aux yeux de sa belle famille, qui le pousse à ce méfait. Mais ce faisant, il trahit son honneur et finit par connaître une chute brutale et irréversible.

Malheureusement en effet, Bakar est découvert, arrêté, jugé puis condamné à une longue peine de prison, qui lui interdira par la suite de retrouver tout travail. Le roman est ainsi construit sur une vaste analepse, puisqu'au tout début du livre, Bakar est âgé d'une quarantaine d'années et a déjà vécu ce drame qui le marginalisera définitivement du reste de la société. Comme le narrateur omniscient l'indique dans les premières pages du roman, Bakar vit désormais dans une grande solitude : « Et puis ce fut un choc, et le vide s'installa autour de lui. Maintenant il ne lui restait que Sada, son ami d'enfance et de toujours ; et c'est seulement au contact de la petite famille de Sada qu'il oubliait sa solitude<sup>770</sup> ». Le « choc » dont il est question est encore inconnu des lecteurs ; tout l'enjeu du roman sera précisément de déplier ce mystère qui explique la profonde souffrance de Bakar. Ce dernier vit désormais dans un état de lassitude et de désespoir irrémédiables : « Que de souvenirs depuis cette époque à la fois si lointaine et si proche! Maintenant que presque tous les rêves s'étaient enfuis, il s'accrochait souvent à un passé où il avait cru qu'il n'était pas loin de forcer les portes du bonheur<sup>771</sup> ». La pauvreté dont Bakar est désormais victime est véritablement *disqualifiante*, au sens de Serge Paugam. Elle l'exclut durablement de toute réintégration dans la société qu'il a quittée, lui qui est désormais un paria aux yeux de tous. Sa belle-famille pousse son épouse à demander le divorce, tandis que ses propres parents ont honte de l'héberger et d'être vus en sa compagnie.

La déchéance de Bakar est alors inévitable, et se manifeste physiquement. À l'instar de Pule dans *The Madonna of Excelsior*, dont nous avons étudié la désintégration corporelle dans le chapitre précédent, Bakar se « vide » corporellement :

Il devint rapidement une loque. À quarante-cinq ans il était voûté comme un vieillard ; ses joues étaient devenues creuses, ses yeux avaient perdu leur clarté de naguère et son regard, autrefois si placide, était mordant et nuageux et traduisait la sourde acrimonie qui l'habitait. Il avait effroyablement maigri. Il était devenu un fantôme<sup>772</sup>.

---

<sup>768</sup> Fall, Aminata Sow. 1976. *Le Revenant*. Dakar: Nouvelles éditions africaines.

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 99.

La transformation physique du personnage en « fantôme » se fait dès lors que la société le rejette et le bannit. Or cela n'arrive que parce que lui-même avait voulu répondre à l'injonction de richesse et de réputation qui est exercée par la pression sociale, le poussant à la fraude. Cette stratégie finit pourtant par se retourner contre lui, qui en devient la victime. Comme s'il était dévoré par la société et ses exigences de richesses, il se creuse et n'est plus habité que par « l'acrimonie » et la solitude. Comme Pule, Bakar est victime d'une société qui pousse à toujours plus de consommation et d'accumulation, au détriment du bien-être des individus et de leurs propres capacités d'action. Le retournement dont il est ici question est pourtant saisissant. Cette société de consommation n'est pas le propre d'un pays du Nord ou d'un pays colonisateur, mais bien ici de la communauté sénégalaise traditionnelle dont les abus sont longuement décriés sous la plume d'Aminata Sow Fall.

Pour se venger de l'hypocrisie et du tour que lui a joué sa belle-famille — ainsi que sa propre famille, en le remettant comme un pestiféré à la suite de sa déchéance matérielle —, Bakar décide alors de se faire passer pour mort :

Je vais à présent faire comme eux, entrer dans leur pantomime. Je leur jouerai le tour le plus ignominieux qui n'ait jamais été joué. Quelques touches de *xeesal*<sup>773</sup>, et je serai autre, aliéné, dépersonnalisé comme ils veulent tous être.

Tout se passe à présent comme sur les planches, le naturel, la vérité n'ont plus droit de cité. C'est à celui qui se travestira plus, qui feindra mieux, qui dissimulera avec plus de subtilité. Personne n'est plus soi-même et vouloir garder son intégrité morale, refuser de participer au mensonge social, est un risque sûr de se voir considéré comme un élément marginal<sup>774</sup>.

Pour dévoiler le « mensonge social », quoi de mieux que d'incarner lui-même le mensonge, à l'aide de cette mort truquée ? Le travestissement en cadavre permet d'inverser le stratagème d'une société menteuse et hypocrite puisque l'aliénation aux biens et la recherche de la fortune dépersonnalisent les individus, inversant valeurs morales et valeurs matérielles. Comme la vie artificielle du théâtre a envahi la vie « réelle » et que l'intégration à la société se paie par l'acceptation de ses mensonges et le port d'un masque, Bakar choisit lui-même de transformer sa propre vie en spectacle. Cette scène lui permet de traduire en mots et en gestes l'aliénation qu'il ressent et qui le fait souffrir. Il devient alors un « revenant », lui que l'ensemble de la société a banni à tout jamais. Ce retour, dans le roman d'Aminata Sow Fall, permet ainsi d'illustrer, par le détour de l'ironie et de la comédie noire, la nécessité de se prêter soi-même à des faux-semblants pour intégrer une société en proie à l'hypocrisie permanente. La pauvreté disqualifiante dont est victime Bakar apparaît ainsi comme étant certes la conséquence de son comportement malhonnête, mais surtout et essentiellement celle de la cupidité d'une société qui refuse à ses égarés tout droit de retour et de reclassement social.

---

<sup>773</sup> Le *xeesal* est une crème qui sert à blanchir la peau, très appréciée des riches Sénégalaises. Chère, elle est cependant dangereuse pour la peau, car son caractère astringent est irréversible et les conséquences potentiellement cancérogènes, ce qui en fait un problème de santé publique au Sénégal aujourd'hui. Voir Petit, Antoine. 2012. « La dépigmentation volontaire : tours et détours de la honte ». *Champ psy* n° 62(2):153-64.

<sup>774</sup> Fall, 1976. *Op. cit.*, p. 86.

Les développements qui précèdent nous permettent donc de mettre en avant deux caractéristiques de cette définition de la pauvreté, telle que définie par Serge Paugam et illustrée dans quelques œuvres de littérature francophone et anglophone en Afrique de l'Ouest : elle n'est pas essentialiste, mais dynamique ; elle est relationnelle ; elle est éminemment subjective, et rejoint de ce fait les approches visant à considérer le lien social non comme la propriété d'une société mais comme la résultante d'une perception individuelle. C'est cette dernière qualité qui rend ainsi la pauvreté, de la même manière que le lien social, particulièrement propices à une étude depuis le champ littéraire.

### **c) D'autres états de pauvreté : une critique postcoloniale**

Pour compléter l'approche de la sociologie contemporaine, la critique postcoloniale permet de mettre en évidence d'autres critères pour qualifier la pauvreté qui prennent davantage en compte la situation propre à certains pays des Suds. Partant, ils se prêtent à une étude envisagée sous l'angle du récit et de la mise en mots de situations que la seule analyse quantitative sociologique ne peut appréhender.

Le diplomate et économiste iranien Majid Rahnema a particulièrement étudié la question de l'historicité de la pauvreté dans les sociétés du Sud, ainsi que celle de son évolution sémantique. Loin d'avoir toujours été définie par le manque et l'absence, la pauvreté a parfois résulté d'un choix, comme dans le cas des « pauvretés volontaires » où la recherche d'une vie sobre était considérée comme la condition d'une vraie liberté individuelle, socialement et spirituellement<sup>775</sup>. Si ce choix s'inscrit essentiellement dans une quête spirituelle faisant place à la simplicité matérielle comme condition d'accès au bonheur et à l'apaisement existentiel, des portraits de ces sages « pauvres » nous parviennent également par la fiction. Dans *L'Aventure ambiguë*<sup>776</sup>, le maître spirituel incarne cette figure du pauvre qui s'éloigne volontairement des plaisirs, d'un mode de vie luxueux et des satisfactions matérielles pour mieux se rapprocher de son Dieu et obtenir de plus amples satisfactions spirituelles. Son disciple Samba Diallo en fait ainsi de même, du moins tant qu'il réside au village. On pourrait aussi parler de « pauvreté intégrée », au sens de Serge Paugam, dans la mesure où c'est l'ensemble du corps social qui vit dans une forme de simplicité matérielle abolissant les inégalités entre les individus.

Mais l'arrivée à Paris de Samba Diallo ne signe pas la fin de cet effort de dénuement, même s'il s'en trouve renouvelé à partir d'autres traditions spirituelles et philosophiques :

Grâce à son éducation musulmane marquée par l'ascétisme, et par la fixation permanente sur la mort, et aussi à ses références philosophiques à Pascal, il devient évident que ce que recherche le personnage, c'est moins son intégration au milieu social que la quête d'une réconciliation absolue entre lui et son Dieu<sup>777</sup>.

---

<sup>775</sup> Rahnema, Majid. 2004. *Quand la misère chasse la pauvreté*. Arles: Actes Sud, p. 202.

<sup>776</sup> Kane, Cheikh Hamidou. 1998 [1961]. *L'Aventure ambiguë*. Paris: 10-18.

<sup>777</sup> Echenim, Kester. 1986. « Aspects de l'écriture dans le roman africain ». *Présence Africaine* 139(3):106.

Ce que montre donc Kester Echenim, c'est que le choix d'une « pauvreté volontaire » ne dépend donc pas tant du contexte culturel dans lequel elle surgit que de la volonté du personnage de s'y consacrer. Ce dévouement spirituel transcende les époques et les religions. Ce type de pauvreté s'inscrit toutefois dans une quête avant tout individuelle ; la recherche d'un équilibre personnel, d'une dévotion totale à l'égard d'un Dieu ou d'une cause qui remet en question la recherche de biens matériels considérés comme superficiels s'effectue le plus souvent à l'échelle de personnes singulières, sans que la dimension collective ne soit questionnée.

Pourtant, cette dernière est en jeu dans d'autres manifestations de la pauvreté transmises par la littérature. Dans le roman d'Aminata Sow Fall *La Grève des Bàttu*, déjà mentionné *supra*, une « Ville » anonyme devient le cadre d'une lutte sans merci contre les mendiants, ces *bàttu* qui, ne possédant qu'un petit bol, arpentent les rues pour recevoir l'aumône. Dans la nouvelle logique de développement économique adoptée par les autorités, qui prônent ainsi les plus grands efforts en vue d'améliorer les conditions sanitaires pour attirer les touristes occidentaux et les flux financiers associés, la présence de ces mendiants serait mal perçue et pourrait porter atteinte à l'ensemble du projet en chassant les potentiels visiteurs. Mour, chargé du « nettoyage » de la Ville, explique au Serigne qui le conseille en toutes circonstances que, s'il se consacre désormais à la lutte contre les mendiants, ce n'est pas par haine personnelle, mais par obéissance aux ordres et pour le bien-être collectif et économique à venir :

- Non, c'est-à-dire que ce n'est pas moi... C'est une préoccupation de toute la Ville. Les mendiants gênent un peu la propreté de la Ville...

- Céy yalla! La Ville est en train de vous déshumaniser, d'endurcir vos cœurs au point que vous n'avez plus pitié des faibles. Attention, Mour, Dieu l'a dit : il ne faut pas éconduire les pauvres.

- Serigne, il ne s'agit pas de cela. Comment vais-je t'expliquer cela ?... Voilà : maintenant les gens qui habitent loin, aaa butin rééw<sup>778</sup>, les toubabs surtout, commencent à s'intéresser à la beauté de nos pays, ce sont des touristes. Tu sais, avant, ils venaient pour nous piller : maintenant, ils viennent se reposer chez nous en y cherchant le bonheur. C'est pourquoi nous avons construit des hôtels, des villages, des casinos pour les accueillir. Ces touristes dépensent de grosses sommes d'argent pour venir chez nous, il y a même des sociétés spécialisées qui s'en occupent là-bas, en Europe. Quand ces touristes visitent la Ville, ils sont assaillis par les mendiants, et ils risquent de ne plus revenir ou de faire une mauvaise propagande pour décourager ceux qui voudraient venir.

- Céy yalla ! Je n'y comprends rien. Vous autres de la Ville, c'est vous qui comprenez ces problèmes. Alors personne ne doit plus mendier là-bas ?

- Serigne, les temps ont changé ; maintenant nous sommes responsables du destin de notre pays. Nous devons combattre tout ce qui nuit à son essor touristique et économique<sup>779</sup>.

---

<sup>778</sup> « Ceux de l'Europe et des Etats-Unis ».

<sup>779</sup> Fall, Aminata Sow. 1979. *La grève des Bàttu*. Paris: Le Serpent à plumes, p. 38-39.



Le message d'avertissement adressé à Mour par le Serigne se révélera justifié : la chasse donnée aux mendiants est perçue comme injuste par ces derniers, qui n'ont pas le sentiment d'agir illégalement mais au contraire de respecter un certain ordre des choses. Depuis le temps qu'ils se sont organisés et ont créé des réseaux de solidarité, leur insertion dans le reste de la société est vue comme indispensable au bon fonctionnement de cette dernière. Le narrateur met cela en lumière par ce discours au style indirect libre :

Ils se sont toujours considérés comme des citoyens à part entière, qui exercent un métier comme tout un autre, et à ce titre ils n'ont jamais cherché à définir d'une manière particulière les liens qui les unissent à la société. Pour eux le contrat qui lie chaque individu à la société se résume en ceci : donner et recevoir. Eh bien, eux, ne donnent-ils pas leurs bénédictions de pauvres, leurs prières et leurs vœux<sup>780</sup>?

L'interpellation du lecteur vise à sanctionner l'injustice des nouvelles mesures prises par les autorités et à mettre en relief l'interdépendance nécessaire qui unit les mendiants au corps social. C'est l'ensemble de cette économie informelle de don et de contre-don, due au système d'aumônes destinées à assurer aux croyants la garantie de la réalisation de leurs vœux, perçue à l'aune d'un « contrat » certes implicite mais fondamentale pour la vie collective, qui est attaquée par les autorités au nom de l'économie financière et des injonctions au développement. Si l'on relit ce passage à l'aune de la typologie proposée *supra* par Serge Paugam, on s'aperçoit alors que cette pauvreté des mendiants n'est pas en tant que telle un facteur d'exclusion, mais désigne bien plutôt une dynamique sociale qui s'apparente à la « pauvreté intégrée » du sociologue. L'ensemble de la société est concernée, permettant à ces réseaux de solidarité de s'exprimer. Or en dénonçant cet état de fait et en l'accusant d'être contre-productif pour l'avenir économique du pays, Mour et ses collègues la transforment en « pauvreté marginale », dont les manifestations sont illégitimes et gênantes pour le reste du corps social. C'est ce mouvement de bascule qui interroge alors et surprend les mendiants, étonnés de se retrouver brutalement propulsés aux marges d'un système dans lequel ils pensaient tenir légitimement leur place précisément en tant que mendiants. On pourrait alors penser que pour que la société puisse tenir, un certain nombre d'inégalités sont acceptables voire légitimes ; ce seraient elles qui permettraient de dresser le portrait d'un monde socialement pluriel où la position matériellement inférieure de certains permet aux classes supérieures de s'acheter une bonne conscience grâce à l'aumône et, ainsi, de maintenir la stabilité de l'ordre public. Mais qu'en pensent les mendiants eux-mêmes ? Peut-on s'accoutumer d'un tel état de fait ?

Même si ces inégalités semblent garantir, d'une certaine manière, la possibilité pour les plus riches de se rassurer quant à leur avenir spirituel, elles sont bien loin d'être souhaitables en toutes circonstances. Les porteurs de *battu* eux-mêmes s'interrogent sur les raisons expliquant que certains d'entre eux soient ainsi poussés à la mendicité. Lors d'une discussion mouvementée dans la cours de Salla Niang, l'un d'entre eux, Nguirane, le plus engagé socialement et politiquement, soulève la question :

---

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 45.

« Leur tort, poursuit Nguirane, c'est de ne s'être jamais demandé pourquoi nous mendions.

- Est-ce que c'est des questions à se poser ? Vraiment, Nguirane, il t'arrive de parler comme dans un rêve ! Pourquoi nous mendions ! La réponse est facile, nous mendions parce que nous n'avons rien !

- Mais non ! Nous mendions parce que nous ne pouvons pas travailler à cause des infirmités qui nous frappent !

- Si nous mendions, c'est parce que les chances ne sont pas égales pour tous les individus, et que ceux qui sont plus nantis doivent donner une partie de leurs richesses aux plus pauvres. C'est comme ça que l'a dit la religion ; en mendiant, nous ne faisons que réclamer ce qui nous est dû !<sup>781</sup> »

Le discours des mendiants présente ainsi la pauvreté comme une fatalité, comme la résultante d'un système inné qui ferait de l'inégalité une loi naturelle expliquant le bon fonctionnement social. La réponse apportée à Nguirane sous la forme d'une tautologie, qui justifie la mendicité par le fait d'être dépourvu de tout bien matériel, ne convainc cependant pas ce dernier, qui ne cesse de s'interroger sur « les raisons pour lesquelles certains sont obligés de mendier tandis que d'autres ne manquent de rien<sup>782</sup> ». Ce faisant, Nguirane pose la question de la justice, dans un contexte où certains n'ont rien tandis que d'autres possèdent tout et refusent de le partager. Une répartition plus équitable des biens entre les personnes permettrait alors, à défaut de résoudre totalement le problème de la mendicité, de lui apporter une réponse autrement moins radicale que celle prônée par Mour à travers l'expulsion radicale des mendiants hors de la Ville. C'est en tout cas ce que défend Nguirane : plutôt que de chasser le problème, la Ville ferait mieux d'apporter des réponses qui guérissent et restaurent la confiance dans un lien social brisé par des inégalités qu'il ne faut plus considérer comme une fatalité donnée, mais comme la résultante de choix politiques et économiques sur lesquels les individus — et principalement ceux qui détiennent le plus de pouvoir et de richesses — ont véritablement pris.

Toutefois, si le lien est brisé entre les mendiants et les catégories de la population les plus aisées, les liens internes à la société des premiers demeurent forts. En effet, le système dans lequel vivaient auparavant les mendiants pouvait s'assimiler à la « pauvreté conviviale » décrite par Majid Rahnema comme ce qui permet « d'exorciser la misère<sup>783</sup> ». Elle se déploie dans le cadre de communautés qui, certes frappées par un dénuement extrême, n'en perdent pas pour autant les liens qui les traversent. Au contraire, la conscience de partager ensemble un état de misère conduit au renforcement des solidarités et du lien social. La « richesse relationnelle » en cours dans ces sociétés conviviales (ou vernaculaires, pour reprendre l'expression de Rahnema) est telle que c'est toute l'économie de la vie quotidienne collective qui en dépend. Les besoins sont rationalisés, encadrés, de manière à « maintenir une tension positive entre ce qu'il est

---

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>783</sup> Rahnema. 2004. *Op. cit.*, p. 227.

individuellement possible de vouloir et d'avoir et ce qu'il est collectivement possible et raisonnable de produire<sup>784</sup> ».

Dans ce contexte, la pauvreté ne représente pas une déchéance. Elle autorise le maintien d'une forme de dignité, qui dépasse l'impression de misère qui peut être ressentie à première vue. C'est en ce sens que peut se comprendre le sentiment de Mour lorsque, dans le roman d'Aminata Sow Fall, il se rend à la concession dans laquelle se sont réfugiés tous les mendiants chassés de la Ville. Là, ils forment tous ensemble une sorte de cour des miracles dans laquelle la misère la dispute à la dignité et à la satisfaction de vivre confortablement des aumônes offertes par les citoyens. Au milieu de ces mendiants trône Salla Niang, femme de caractère qui s'occupe de distribuer la nourriture et tenir les comptes de la concession. Le portrait qui en est fait depuis le point de vue de Mour est éloquent :

Salla Niang, sur sa natte, foulard noué en pente au sommet de la tête, jambes étendues et croisées, long cure-dents au coin de la bouche, joue aux cauris. Et puis, il y a toute cette foule de mendiants qui remuent, bavardent, dorment ou se grattent au milieu des piailllements continus des tout petits enfants qui s'ébattent sur le sable de la cour. Le spectacle a frappé Mour. Etonnement plutôt que compassion. Il n'a jamais reçu, en une seule projection et simultanément, le tableau noir de tant d'infirmités, de délabrements et de décomposition humaine d'où se détachent, il est vrai, quelques zones de lumière, comme cette Salla Niang, dont le visage brille comme un buste d'étain façonné par un maître sculpteur. Par une association d'idée qui s'est imposée à son esprit, il s'est mis à songer à certains quartiers mal famés de la Ville, à certains bidonvilles au milieu desquels se dressent, châteaux solitaires, quelques constructions d'un luxe criard<sup>785</sup>.

L'image qui frappe Mour est celle d'une femme, une « dame » comme il sera dit plus tard, apportant une touche de lumière au centre du tableau délabré de tant de misères et d'infirmités. La métaphore urbaine qui lui vient en tête renvoie à la conscience des fortes inégalités qui traversent la Ville, qui n'empêchent toutefois pas que naissent en son sein les germes de futurs espoirs. Mais le fait que ce « tableau noir », ce « spectacle » qui s'offre au regard de Mour soit convoqué en termes artistiques et plonge, de fait, le lecteur dans le monde de la médiation et du style, renvoie à une autre figure littéraire jouant sur le contraste et la dissonance pour s'imposer. La comparaison peut s'avérer forcée, mais cette image d'une zone de lumière isolée au milieu des ténèbres nous renvoie, par analogie, à un poème de Baudelaire qui en inverse précisément les caractéristiques. Dans « Le Vieux Saltimbanque », le poète solitaire qui erre dans les allées d'une fête foraine dresse le portrait d'un « pauvre saltimbanque, voûté, caduc, décrépité, une ruine d'homme<sup>786</sup> », isolé au milieu d'une foule euphorique, bruyante et multicolore. Or l'artiste déchu incarne précisément « le vieux poète sans amis, sans famille, sans enfants, dégradé par sa misère et par l'ingratitude publique, et dans la baraque de qui le monde oublieux ne veut plus entrer ». Soit l'inverse exact de ce que symbolise Salla Niang qui, elle, représente la seule instance lumineuse autour de laquelle gravite une foule de miséreux à l'encontre desquels la Ville ingrate a

---

<sup>784</sup> *Ibid*, p. 247.

<sup>785</sup> Fall, 1979. *Op. cit.*, p. 139-140.

<sup>786</sup> Baudelaire, Charles. 1995 [1869]. *Petits poèmes en prose. Le spleen de Paris*. Édité par P.-L. Rey. Paris: Pocket.

déclaré la guerre. Tandis que le saltimbanque représente la ruine de l'ancien monde, romantique, victime de la société nouvelle et de ses amusements, ainsi que le « répondant allégorique du poète<sup>787</sup> », Salla Niang incarne l'espoir et la noblesse au milieu de la décrépitude.

L'ironie implicite d'Aminata Sow Fall est donc de faire ici contraster le portrait d'un artiste déchu, environné par une gloire rutilante mais révélatrice d'un consumérisme narcissique, avec celui d'une femme courageuse, qui se dresse comme symbole de lutte et d'espoir pour ceux dont ce même consumérisme, reproduit en d'autres lieux et d'autres temps, a causé la chute. Ce faisant, Aminata Sow Fall instaure une continuité entre ces deux figures de pauvres, bien que la seconde incarne le renversement de la première. Cette représentation de la pauvreté qui n'est plus cette fois-ci marginalisation subie, infâme et moquée, mais emblème de la lutte contre des inégalités dues à une marchandisation de la vie en société, donne alors toute sa force à une critique postcoloniale des imaginaires monopolisés par les Occidentaux pour définir la pauvreté. Pour prolonger l'analyse de Jean Starobinski<sup>788</sup> sur ces projections du poète dans les figures de la marginalité, du fou, du bouffon ou du saltimbanque<sup>789</sup>, pourrait-on dire que l'image de la noble Salla Niang représente ce que défend l'auteur Aminata Sow Fall en termes d'émancipation féminine et d'espoir malgré la misère ? Telle serait notre hypothèse, pour autant que se justifie celle d'une création sociale de la pauvreté, comme nous y venons désormais.

#### **d) Quand le consumérisme crée la pauvreté : Zakes Mda, *The Whale Caller***

Nous pouvons en effet mettre en évidence l'une des caractéristiques de la pauvreté, telle que représentée dans la fiction : non seulement elle est relative, subjective et par conséquent discutable, mais encore elle est due, lorsqu'elle est avérée, à un mode de vie en société qui a presque besoin d'ériger des pauvres à ses marges pour se définir comme société *développée* ou accomplie. Pour appuyer cette hypothèse, nous prendrons l'exemple du roman *The Whale Caller*, publié par le sud-africain Zakes Mda en 2005. C'est un ensemble de contrepoints à l'intrigue principale qui nous intéresseront particulièrement, dans la mesure où ils donnent à voir la marginalité d'un groupe social, dont font partie les héros, et la prise de conscience progressive de cette marginalité au long du roman.

Dans ce texte, un « sonneur de baleine » anonyme se plaît à faire danser les cétacés dans la baie d'Hermanus, petite ville côtière située près du Cap de Bonne Espérance, à l'aide de son cor. Son mode de vie est d'une grande simplicité, ce qui lui convient très bien tant qu'il peut vivre de sa passion pour les baleines en récoltant quelque argent de la part de touristes impressionnés par ses performances de dialogue avec les grands animaux marins. Ses repas sont invariablement composés de macaronis au fromage, sa maison est une cabane louée à une vieille dame aux abords de la ville et ses biens matériels sont composés du strict nécessaire. En ce

---

<sup>787</sup> Starobinski, Jean. 1970. *Portrait de l'artiste en saltimbanque*. Genève: Skira.

<sup>788</sup> Compagnon, Antoine. 2004. « L'ami de la science et de la volupté ». *Critique* n° 687-688(8):674-86.

<sup>789</sup> Fréry, Nicolas. 2015. « Le « fou artificiel » et ses avatars dans l'œuvre de Baudelaire ». *Romantisme* n° 170(4):127-44.

sens, il pourrait incarner cette « pauvreté volontaire », ascétique mais heureuse, que nous avons décrite *supra* à partir des analyses de Majid Rahnema.

Or tout change lorsqu'entre dans sa vie Saluni, jeune femme fantasque, ex-ivrogne et imprévisible, qui l'invite sur le chemin du consumérisme. Après leur installation en couple, elle l'entraîne au supermarché local pour faire des courses virtuelles : ils n'ont pas, de toute manière, les moyens nécessaires pour acheter autre chose que les sempiternels macaroni. Ces moments sont conçus comme de véritables rituels destinés à civiliser le sonneur, à « l'initier à ce qu'elle appelle un mode de vie civilisé » (« to initiate him into what she refers to as civilised living<sup>790</sup> »). Durant ce « window-shopping », Saluni et le sonneur se contentent de déambuler dans les allées et d'observer très intensément tous les produits qu'ils souhaiteraient pouvoir déguster :

The eating rituals extend to “window shopping” at the supermarket. This entails strolling along the aisles, stopping at the shelves displaying food they like, and then eating it with their eyes. They walk together pushing a trolley. Saluni stops in front of a shelf containing cans of beef stew. She looks at the pieces of meat, tomatoes, carrots and potatoes swimming in brown onion gravy on the label. She swallows hard as she eats the stew with her eyes. Then she moves on to the next shelf, and this one is stacked with cans of corned beef with a picture of the beef, potatoes and fried eggs sunny-side up. And then to cans of chicken à la king in thick mushroom sauce. Food fit for a queen. She gormandises it all with her greedy eyes. She takes a look at the Whale Caller, who has been staring at canned ravioli in tomato sauce. She is disgusted with him<sup>791</sup>.

La longue description de tous ces mets emballés, qui ne sont que des boîtes de conserve industrielles, suscite pourtant la gourmandise de Saluni. Avec humour, le narrateur décrit le festin imaginaire dont elle se régale, faisant ainsi ressortir par contraste la cruauté d'une situation où le fait de se rassasier ne peut être véritable mais doit se limiter à une reconstitution chimérique. Ce sont seulement les images de ces aliments qui nourrissent Saluni. Ce passage dresse ainsi toute l'injustice d'une situation où certains individus peuvent acheter et manger ces aliments, tandis que d'autres doivent se contenter de s'en régaler dans leurs rêves. Pour Saluni et le sonneur, cet épisode ne sert d'ailleurs qu'à « satisfaire leur goût » ; ce n'est qu'après avoir quitté le supermarché qu'ils rentrent chez eux pour « satisfaire leur appétit » (« they have satisfied their tastes, now they go back home to satisfy their hunger with macaroni and cheese<sup>792</sup> »).

Ce rituel du window-shop vise ainsi à recréer un besoin chez le sonneur. Lui-même se dit « satisfait<sup>793</sup> » de manger toujours la même chose ; c'est Saluni qui, pour le séduire, cherche à le rendre « heureux » (« happy<sup>794</sup> ») et considère ainsi nécessaire de mettre en place ces rituels pour le civiliser. Ce faisant, elle renforce la dimension artificielle de leur relation. Ce besoin qu'elle crée

---

<sup>790</sup> Mda, Zakes. 2005. *The Whale Caller*. London: Viking, p. 89.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 208.

chez lui de se nourrir de mets imaginaires, de se confronter sans cesse à un monde consumériste dont ils ne font pas partie à cause de leur pauvreté, ne fait que renforcer cette dernière et accroître la conscience que plusieurs mondes existent au sein de la même société, condamnés à seulement se côtoyer sans vivre véritablement ensemble. Avant de connaître Saluni, le sonneur n'avait pas tous ces besoins, sans que cela l'ait empêché de vivre heureux. Or les moindres gestes de Saluni visent à désamorcer la volonté du sonneur de maintenir un mode de vie sobre, en instituant quantité de rituels (alimentaires, décoratifs...) qui ont pour seul résultat d'accroître encore davantage le sentiment de pauvreté du couple, au lieu de l'abolir. En mettant en évidence le gouffre qui sépare leur existence de celle des gens riches, Saluni transforme la sobriété initiale en pauvreté caractérisée précisément par le fait de manquer de quelque chose.

Un autre exemple issu du même roman illustre l'aspect artificiel de cette pauvreté qui, tant qu'elle n'est pas confrontée à un mode de vie plus riche — quoiqu'artificiel— qu'elle-même, n'est jamais perçue comme « manque » ni insatisfaction par ceux qui la subissent. Alors que Saluni et le sonneur arpentent les côtes sud-africaines, ils rencontrent un braconnier d'abalone. Le ramassage et la vente de ces coquillages sont interdits, car ils sont considérés comme une espèce en voie de disparition. Pourtant, la tentation de voir ses revenus doubler ou tripler à l'aide de quelques coquilles, revendues à des trafiquants malhonnêtes qui font ensuite parvenir ces produits sur le marché asiatique du luxe, est trop fort pour les modestes pêcheurs des environs ; une fois que l'un d'entre eux s'est laissé aller au filon du braconnage, pourquoi les autres devraient-ils s'en abstenir et pourquoi faudrait-il que le pauvre homme soit le « seul à rester pauvre<sup>795</sup> » tandis que les autres s'enrichissent, même modestement ? C'est donc le modèle des autres qui incite le pêcheur à devenir braconnier, pour ne pas être laissé sur le bord de la route lors d'une course au développement qui finit par toucher tout le monde. Or ce développement se fait sur le dos des ressources naturelles, en particulier par la prédation d'une espèce menacée car déjà en voie de disparition. Le roman de Zakes Mda permet ainsi de mettre en lumière les réseaux de domination symbolique qui se créent au sein d'une société, lorsque certains de ses membres commencent à toucher les fruits d'un développement économique tandis que d'autres craignent de demeurer en arrière ; ce sentiment s'apparente à celui d'un *retard*, subjectif et circonstancié, qui n'existait pas avant que s'effectue l'enrichissement des premiers.

Les analyses qui précèdent nous ont ainsi permis de distinguer certaines caractéristiques de la pauvreté. Loin de désigner une situation par essence figée et objective, elle relève avant tout d'une perception, dans les œuvres de fiction, subjective et contextualisée. Les personnages expérimentent des états de pauvreté, de la même manière que les héros du roman de Nadine Gordimer *Bouge toi !* font l'expérience de différents « états de vie » (« states of existence », titre du chapitre 2), qui leur confèrent une lucidité renforcée sur leur passé<sup>796</sup>. Ces états ne sont définitifs, mais appelés à évoluer au cours d'une vie, laquelle voit son cours s'infléchir en cas

---

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>796</sup> Gordimer, Nadine. 2007. *Bouge-toi !* Paris: Grasset.

d'événements singuliers : maladie grave, rupture amoureuse, évolution de la situation politique dans le pays, etc. Dans les romans étudiés, la pauvreté n'est donc pas un état de naissance ; c'est la conséquence d'une prise de conscience subjective développée à la faveur d'une comparaison avec d'autres situations individuelles, qui entraîne la perception d'un manque, d'un retard ou d'une insuffisance matérielle. Dans la lignée des travaux de Serge Paugam, on peut donc assimiler le caractère le plus frappant et traumatisant de la pauvreté à une dynamique de passage d'un état de vie à un autre, vécu comme une déchéance, ou au contraire aux espoirs d'amélioration du niveau de vie, même si ce processus entraîne des dégradations environnementales et sociales.

Dans cette perspective, la manière dont fonctionne le concept de « pauvreté » peut être rapprochée d'autres concepts qui, eux aussi, reçoivent d'un côté une définition institutionnelle, tout en étant vécus et considérés de manière subjective par les populations. Le deuxième temps de ce chapitre sera ainsi consacré à la « vulnérabilité » et, tout particulièrement, à la manière dont cette dernière peut être considérée comme le prélude ou l'état initial dans lequel se trouvent les populations susceptibles de basculer dans la pauvreté. Nous verrons cependant que de la théorie à la pratique et à la perception individuelle, *via* les textes littéraires, le fossé est tout aussi grand que dans le cas de la pauvreté. Cette étape est cependant indispensable dans notre recherche des éléments fondamentaux à l'instauration d'une gouvernance écologique dans la poétique des textes, puisque la question de la justice sociale est indissociable de celle d'une justice écologique.

## 2. DISCOURS SUR LA VULNÉRABILITÉ

Dans la littérature sociologique s'intéressant au développement, l'étude des vulnérabilités concerne le basculement progressif des pays d'une situation où les États sont dits « faillis » à celle d'une fragilité institutionnelle et multidimensionnelle qui conduit à une plus grande exposition aux risques et aux conflits. Dans un autre registre, elle a aussi peu à peu remplacé celle de la pauvreté à strictement parler. L'étude des facteurs qui conduisent certaines populations à ces situations de vulnérabilité peut en effet être vue comme une manière d'anticiper sur les situations de pauvreté<sup>797</sup>. Comme l'écrivent les trois auteurs d'un rapport adressé au DFID, l'ancien Département du développement international dans le gouvernement britannique<sup>798</sup>,

It is not the same as poverty, marginalization, or other conceptualisations that identify sections of the population who are deemed to be disadvantaged, at risk, or in other ways in need. Poverty is a measure of current status: *vulnerability* should involve a *predictive* quality: it is supposedly a way of conceptualising

---

<sup>797</sup> Pour un historique de la notion de vulnérabilité dans les discours sur le développement, voir Sirven, Nicolas. 2007. « De la pauvreté à la vulnérabilité : Évolutions conceptuelles et méthodologiques ». *Mondes en développement* n° 140(4):9-24.

<sup>798</sup> Ce département a fusionné avec le Foreign Office en septembre 2020 pour former le Foreign, Commonwealth and Development Office (<https://www.gov.uk/government/organisations/department-for-international-development>).

what may happen to an identifiable population under conditions of particular risks and hazards<sup>799</sup>.

L'enjeu est ainsi d'identifier ces conditions de risques et d'aléas qui peuvent conduire de la vulnérabilité à la pauvreté. Selon Nicolas Sirven, la vulnérabilité peut se caractériser à partir de deux facteurs. L'un, externe, calcule l'exposition aux risques et aux chocs que des individus peuvent subir ; l'autre, interne, mesure la capacité de réaction face à ces aléas venus de l'extérieur. Le ratio de ces deux données permet ainsi de donner une idée de ce qui permet à une société d'être résiliente, c'est-à-dire de réduire leur vulnérabilité de manière optimale, lorsque « les populations sont capables de compenser totalement les dommages qu'occasionnerait la réalisation d'un aléa<sup>800</sup> ».

Ces quelques jalons posés, nous pouvons désormais nous tourner vers les textes littéraires afin de comprendre comment ces derniers représentent des situations de vulnérabilité, sous l'angle de leur capacité de résistance aux chocs. Pour cela, nous conduirons l'analyse à partir d'un thème spécifique qui engage l'avenir du lien social et à propos duquel la fiction littéraire est particulièrement abondante : il s'agit de la place des femmes dans la société et des contraintes qui pèsent sur elles et leur volonté d'*empowerment*. Si elles représentent la moitié du corps social, les femmes sont cependant loin d'occuper une part égale à celle des hommes dans les logiques de décision concernant la gestion de la vie collective ; leur rôle se réduit souvent à l'informel, à ce qui relève du foyer et de la vie familiale, tandis que leur sont refusées les responsabilités liées aux enjeux de pouvoir. Nous allons donc examiner la manière dont ce rôle et leur appétence de responsabilité peuvent être représentés en littérature, ainsi que, plus finement, celle dont les stratégies narratives employées dans les textes créent également une prise de distance vis-à-vis de certains discours convenus sur les femmes et leur prétendue « vulnérabilité » renforcée. Deux romans d'Emmanuel Dongala serviront ainsi de fils directeurs à notre étude.

### **a) Emmanuel Dongala**

Rien n'est plus fragile qu'un discours. Mais comment expliquer ou comprendre cette fragilité ? Peut-être pouvons-nous indiquer, pour commencer à répondre à cette question, que le langage a une fonction problématique parce qu'il est aussi problématique que l'événement ou la « communication des événements ».

Ainsi s'exprime Gilles Deleuze dans la *Logique du sens*. Ses propos sont repris par Ange-Séverin Malanda dans l'ouvrage critique qu'il consacre à l'étude de la fiction (postcoloniale et politique) romanesque d'Emmanuel Dongala, *Origines de la fiction et fiction des origines chez*

---

<sup>799</sup> Cannon, Terry, John Twigg, et Jennifer Rowell. 2002. *Social Vulnerability, Sustainable Livelihoods and Disasters. Report to DFID Conflict and Humanitarian Assistance Department (CHAD) and Sustainable Livelihoods Support Office*, p. 4.

<sup>800</sup> Sirven. 2007. *Op. cit.*, p. 18.



*Emmanuel Dongala*<sup>801</sup>. C'est dire d'emblée que la question des discours et des déformations de la perception de la réalité qu'ils peuvent entraîner occupe une place importante dans l'œuvre de l'écrivain congolais qui, aujourd'hui professeur de chimie et de littérature africaine francophone dans le Massachusetts, a été forcé de quitter son pays natal (Congo-Brazzaville) à la fin des années 1990<sup>802</sup>. En juin 1997 en effet, une guerre civile éclate au Congo-Brazzaville : les troupes de Pascal Lissouba<sup>803</sup>, président élu en 1992, se heurtent aux milices de Denis Sassou-Nguesso, ancien président défait aux élections et dirigeant du parti marxiste (PCT). À l'issue d'une guerre longue et meurtrière, c'est ce dernier qui emporte les élections de 2002, étant le seul candidat en lice. Membre de l'opposition, Emmanuel Dongala préfère fuir son pays natal, en proie à des déchirements meurtriers pour de longues années.

Pourquoi ces rappels historiques ? Parce qu'ils sous-tendent les événements qui forment le cœur de *Johnny chien méchant*<sup>804</sup>. Dans ce roman polyphonique, publié en 2002, le lecteur est plongé en pleine guerre civile dans un pays imaginaire, jamais nommé, où s'affrontent des milices meurtrières composées d'enfants-soldats. L'un de ceux-ci donne son titre au roman : Johnny, qui se qualifie lui-même de « chien méchant » après avoir hésité entre d'autres surnoms à la connotation plus guerrière<sup>805</sup>. Sa voix alterne avec celle d'une jeune fille, Laokolé, qui lutte pour assurer sa propre survie ainsi que celles de sa mère estropiée et de son petit frère dans cette ville en guerre. Le roman est construit sur l'alternance de 31 chapitres à la première personne, qui permettent aux lecteurs de suivre le cheminement de ces deux héros dans un espace-temps très resserré. L'imaginaire dominant du roman est donc celui d'une guerre omniprésente, perçue à travers le double regard de ceux qui la font et de ceux qui la subissent.

Rien de tel dans l'autre roman que nous avons choisi, *Photo de groupe autour du fleuve*<sup>806</sup>, paru en 2010. Couronné par le prix Ahmadou-Kourouma<sup>807</sup> en 2011, ce texte nous plonge dans le quotidien de femmes casseuses de pierres, qui s'échinent chaque jour à réduire de gros blocs de pierre en sac de graviers qu'elles revendent ensuite à des entreprises du bâtiment. À la différence de *Johnny Chien méchant*, l'héroïne principale, Méréana, ne s'exprime pas à la première personne pour s'adresser à un lecteur implicite. L'auteur a choisi de s'adresser à elle et d'employer la deuxième personne, manière de nous faire entrer plus avant encore dans l'intime quotidienneté du personnage. Nous y reviendrons. Si le pays où se déroule l'action,

---

<sup>801</sup> Malanda, Ange-Séverin. 2000. *Origines de la fiction et fiction des origines chez Emmanuel Dongala*. Paris, France: L'Harmattan, p. 19.

<sup>802</sup> Pour les éléments de biographie d'Emmanuel Dongala, voir Brezault, Éloïse. 2012. « *Johnny chien méchant* » d'Emmanuel Dongala. Gollion-Paris: Infolio, coll. « Le Cippe ».

<sup>803</sup> Dirigeant alors de l'Union Panafricaine pour la Démocratie Sociale (UPADS).

<sup>804</sup> Dongala, Emmanuel. 2017. *Johnny chien méchant*. Arles : Actes sud.

<sup>805</sup> En particulier Matiti Mabé qui signifie « Mauvaise Herbe », bien vite abandonné après les moqueries de son chef qui le rebaptise « Gazon »...

<sup>806</sup> Dongala, Emmanuel. 2010. *Photo de groupe au bord du fleuve*. Arles: Actes Sud.

<sup>807</sup> Ce prix est attribué lors du Salon du Livre de Genève depuis 2004 (et la mort de l'écrivain du même nom) et récompense un ouvrage de littérature africaine. Voir <http://www.salondulivre.ch/fr/pages/le-prix-kourouma-2018-21784>

anonyme mais identifiable à un pays d'Afrique de l'Ouest ou d'Afrique centrale, vit en paix, la domination masculine s'y exerce dans toutes les sphères de la vie publique ou privée ; ce sont eux qui gouvernent, qui décident de ce à quoi ont droit ou non les femmes, qui font régner un ordre patriarcal dans leur foyer. Ainsi, c'est parce que son mari refuse de porter un préservatif lors de leurs relations sexuelles, alors qu'il a une maîtresse avérée, que Méréana décide de ne plus courir le risque d'une infection sexuellement transmissible et de le quitter avec ses enfants, signant ainsi le début de sa propre descente aux enfers. Si ce départ la place d'emblée en situation de grande vulnérabilité matérielle, elle la présente aussi d'emblée aux lecteurs comme une femme volontaire, prête à prendre sa vie en main et à se révolter lorsque l'injustice est trop forte. Ce qu'elle fera de nouveau au cours du roman, en s'affirmant (quoique malgré elle au tout début) comme meneuse des autres casseuses de pierres dans leur révolte et leurs revendications face aux hommes. Il s'agira pour elles de réclamer un meilleur prix pour les sacs de graviers qu'elles vendent, ainsi qu'une reconnaissance de leurs droits et de leur statut d'êtres capables de se défendre par elles-mêmes.

Deux romans donc, deux situations politiques et sociales différentes, trois héros d'âge et de statut social différents : deux enfants, dont l'un est enfant soldat, Johnny, et l'autre du côté des victimes de cette guerre, Laokolé ; une femme adulte, Méréana, casseuse de pierres et bientôt *leader* politique. Pourtant, tous ces personnages incarnent une certaine forme de vulnérabilité, si du moins l'on s'en rapporte à la définition donnée précédemment de conjugaison d'une exposition aux attaques extérieures, aux coups, aux blessures, en bref d'une forme de « fragilité physiologique » petit à petit détournée en situation de dépendance sociale et politique<sup>808</sup>, et d'une faible capacité de réaction. Cette vulnérabilité ainsi institutionnellement définie s'opposerait au concept de « résilience », à savoir de résistance aux chocs et de capacité de « rebond » à la suite d'un traumatisme<sup>809</sup>. Cela conduit donc à l'association entre « un état physiologique dégradé, une position sociale dominée et une condition politique de *subalternes*<sup>810</sup> », qui dénie *in fine* à celles et ceux que l'on qualifie de vulnérables la capacité d'être véritablement des *sujets* de leur existence. Ils sont également privés de toute capacité d'action, de toute *agency* pour reprendre le vocabulaire anglo-saxon des *postcolonial* et *subaltern studies*.

Mais la situation est-elle si tranchée dans nos romans ? Si la vulnérabilité caractérise ces personnages, qu'en est-il de leur responsabilité, en particulier celle de Johnny qui, bien qu'à peine âgé de quinze ans, viole, assassine et pille sans vergogne tout au long du roman ? Ainsi que celle de Laokolé, elle aussi conduite à faire preuve de violence dans l'ultime chapitre ? Quant

---

<sup>808</sup> Pour une « sociohistoire de la vulnérabilité comme concept, comme catégorie et comme instrument des politiques publiques – nationales et internationales – et une analyse de ses effets psychiques et sociaux sur ceux qui se voient accoler cette étiquette » (p.15), voir Thomas, Hélène. 2010. *Les vulnérables. La démocratie contre les pauvres*. Bellecombe-en-Bauges:Editions du Croquant, coll. « Terra ».

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

à Méréana, ses hésitations, ses doutes et possibles erreurs peuvent-ils être balayés au nom de son impuissance à agir ? La question qui nous guide est ainsi de savoir d'où provient le réflexe, voire le besoin, qui semble si instinctif qu'il n'a jamais vraiment semblé nécessaire de le questionner, de caractériser ces personnages systématiquement comme « vulnérables ». On s'interrogera donc, dans la sous-partie suivante, sur les figures de la vulnérabilité qui paraissent se dessiner pour ces trois personnages principaux – et par extension à ceux qui les entourent. Puis on en viendra à questionner leur rapport à l'action et la responsabilité de chacun. Enfin, nous nous demanderons si la fiction d'Emmanuel Dongala n'assure pas, à sa manière, une déconstruction salutaire de tous ces discours sur la vulnérabilité, en particulier ceux que porte la communauté internationale. Cette déconstruction ouvrirait ainsi des perspectives éthiques et politiques sur le rôle de la littérature et de la réflexion qu'elle engage à propos des politiques publiques, de l'aide au développement et du « gouvernement humanitaire<sup>811</sup> » en général.

### **b) Les figures de la vulnérabilité**

Si les romans de Dongala déploient une multitude de personnages, nous nous concentrerons sur les trois principaux qui, bien loin d'être les seuls à être mis en avant par l'intrigue, ont cependant en partage et pour principale qualité d'avoir une voix privilégiée au sein de l'économique romanesque. Par le moyen de l'énonciation, tout d'abord ; qu'il s'agisse de la première ou de la deuxième personne, la focalisation interne nous fait croire à l'authenticité de l'intériorité recrée par le romancier.

Mais ce qu'il faut souligner, c'est que chacun de ces personnages incarne d'une certaine manière un archétype de la vulnérabilité.

1) L'enfant-soldat auquel, du fait de son âge et de son manque d'éducation longue (ainsi Johnny, qui n'a pas dépassé le CM1, se considère-t-il comme un « intellectuel », par rapport à d'autres enfants de sa milice qui n'ont jamais appris à lire), est déniée la capacité d'agir en conscience. C'est cette lacune, ce vide, qui vient justifier l'action humanitaire à leur égard, comme l'écrit l'anthropologue et spécialiste des droits des enfants Sylvie Bodineau :

Ce qui ressort en premier lieu est le fait que la protection des enfants associés aux forces et groupes armés s'inscrit pleinement dans les valeurs qui fondent l'intervention humanitaire consacrée par les droits humains (c'est-à-dire une injonction morale d'intervenir en réponse aux souffrances) : humanisme, universalisme, compassion et générosité. Cette justification résonne particulièrement bien avec les tendances du « régime des droits de l'enfant » à

---

<sup>811</sup> L'expression est empruntée au philosophe et anthropologue Michel Agier, en particulier dans Agier, Michel. 2007. *Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés*, TERRA Editions, collection « Références ». Consulté le 27 mars 2018 (<http://www.reseau-terra.eu/article569.html>). Cet article a été publié précédemment dans l'ouvrage collectif dirigé par Cornu, Laurence et Patrice Vermeren. 2006. *La philosophie déplacée : Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Paris : Horlieu Editions. Voir aussi Agier, Michel. 2008. *Gérer les indésirables - Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion.

considérer la vulnérabilité comme caractéristique fondamentale de l'enfance du fait de l'immaturation des enfants : « l'enfant, en raison de son manque de maturité physique et intellectuelle, a besoin d'une protection spéciale » (*Convention des droits de l'enfant 1989*, « Préambule »). Une des figures de l'enfance est ainsi constituée, celle de victime à protéger<sup>812</sup>.

Johnny est donc vulnérable car il est enfant, manipulé par les discours haineux et idéologiques d'adultes que l'on ne voit jamais directement à l'œuvre si ce n'est grâce aux médias qui retransmettent leurs propos à la Radio ou à la télévision. Leurs discours sont d'autant plus absurdes qu'ils excitent les divisions inter-ethniques sur des prétextes fallacieux : la guerre se déroule en effet entre les « Mayis-Dogos » et les « Dogos-Mayis », ces derniers étant d'abominables ennemis du régime (dirigé par les premiers) que soutiennent des espions et milices « Tchétchènes » dissimulés dans la population. Un enfant porteur d'une corbeille de fruits, d'apparence innocente, au motif qu'il est soupçonné d'appartenir au camp de ces traîtres abominables, sera ainsi froidement exécuté par les sbires de Johnny.

D'autre part, Johnny baigne dans un univers d'ultra violence médiatisée par la culture occidentale. Ses héros, « Rambo » par exemple, ses armes, son apparence physique (treillis militaire, tee-shirt américain) renvoient tous à une réalité extra-africaine qui perturbe leur univers référentiel et culturel — ce dont ils n'ont nulle conscience. Il est donc non seulement immature, violent, mais aussi ultra sensible au regard que les autres portent sur lui. C'est probablement là que se cache sa réelle vulnérabilité. Son chef, auquel il a lui-même suggéré de prendre le nom de guerre « Giap » sans rien connaître du chef indochinois qui le portait avant lui, ruine chacune des tentatives de Johnny d'asseoir son autorité sur ses camarades<sup>813</sup>, et l'enferme ainsi dans une situation de dépendance que Johnny ne reconnaît que lorsque Giap le félicite ponctuellement. Johnny apparaît ainsi comme un subordonné qui, même s'il a beau proclamer sa supériorité intellectuelle et son génie, n'est, au fond, qu'un sujet en quête de reconnaissance sociale ; c'est à cause de ce besoin que, confronté à un déni de son autorité, il cède à la violence et assassine ses interlocuteurs. Johnny est donc le paradigme, la caricature presque du personnage qui est prêt à tout pour obtenir une reconnaissance sociale qu'il ne réclame cependant jamais ouvertement et contre laquelle il s'affiche ostensiblement face à ses camarades. Sans oublier que ce besoin de reconnaissance se double d'un autre, dévoilé par petites touches car probablement honteux et explosif au regard de ses camarades : une reconnaissance affective, maternelle même, qui s'exprime lors de sa rencontre avec Tania, une très belle journaliste célèbre dans tout le pays que Johnny associe à la figure de la mère (protectrice, trop belle pour être touchée). Le viol qu'il

---

<sup>812</sup> Bodineau, Sylvie. 2013. « Figures d'enfants soldats dans les discours des acteurs humanitaires. Entre vulnérabilité et puissance d'agir ». Grotius international. Consulté le 27 mars 2018 (<http://www.grotius.fr/figures-denfants-soldats-dans-les-discours-des-acteurs-humanitaires-entre-vulnerabilite-et-puissance-dagir/>).

<sup>813</sup> Ainsi lorsque Johnny se cherche un nom de guerre et envisage Matiti Mabé, « Mauvaise Herbe », Giap le surnomme-t-il immédiatement « Gazon »... Toutes les scènes engageant un rapport au nom peuvent d'ailleurs se lire travers un filtre parfaitement burlesque; il en va ainsi de cette scène (p. 94-99) où Johnny cherche à imposer un nom de guerre au petit groupe d'enfant-soldats qu'il est censé diriger et se heurte à de nombreuses difficultés, soit que le nom envisagé est déjà pris (« les Lions rugissants », par ex., est le nom de l'équipe de foot du Cameroun), soit qu'il se révèle incohérent : « Les Tigres rugissants » est paradigmatique de l'ignorance des enfants: non seulement un tigre ne rugit pas, ce dont il finit quand même par se rendre compte, mais encore les tigres ne sont pas des animaux africains !

commet sur elle devant les autres journalistes vise ainsi à satisfaire un besoin de domination masculine et enfantine, comme pour conjurer la conscience qu'il aurait de « n'être qu'un » enfant, affirmer une indubitable virilité et basculer dans le monde des adultes<sup>814</sup>.

2) À l'opposé se situe la victime de Johnny, Laokolé. Elle cumule plusieurs handicaps qui réduisent sa capacité à tenir une place conséquente dans la société : elle est femme, adolescente (âgée de seize ans) et responsable de son petit frère et de sa mère qui, estropiée à la suite de violences précédemment commises par des milices, ne peut marcher seule et doit être roulée dans un chariot. On assiste ainsi au parcours erratique de cette jeune fille à travers la ville, ballottée par les mouvements de foule au sein desquels elle n'a aucune visibilité. Il en va ainsi lors de ce terrible moment où la foule qu'elle suivait et qui l'emportait vers la sortie de la ville fait brutalement demi-tour, bloquée par les milices, et manque de la piétiner avec sa mère... Elle subit donc un parcours qui la mène depuis sa maison jusqu'au camp du Haut Commissariat pour les Réfugiés, puis de nouveau chez elle, avant une fuite hors de la ville dans la brousse et la forêt. Elle abandonne finalement cette dernière qui aurait pu se révéler un havre de paix pour retourner dans les quartiers périphériques de la ville et se retrouver enfin face à Johnny lors d'une ultime confrontation. Dernière composante de la vulnérabilité de son héroïne, l'auteur en redouble le caractère malchanceux à l'aide d'un détail dans l'intrigue qui révèle le poids des clichés pesant sur la condition des femmes africaines : c'est en effet pendant cette période particulièrement critique et tragique que Laokolé a ses premières règles, renforçant son désespoir et sa douleur. À défaut d'être lourde de sens dans l'économie générale de l'intrigue, ce raffinement qui peut apparaître un peu forcé permet aux lectrices et lecteurs occidentaux de se faire une idée de la condition féminine en Afrique et de la difficulté, pour les femmes souffrant de règles particulièrement douloureuses, d'avoir accès à des médicaments capables de les soulager.

3) Méréana de *Photo de groupe autour du fleuve*, quant à elle, est une femme mûre, mère de deux enfants, qui a fait de longues études mais a tout perdu (métier, situation, argent) après avoir choisi de quitter son mari qui la trompait. De la même manière que Laokolé, elle a charge de vies et en retire un sentiment de responsabilité qui, à défaut de l'écraser, la pousse en avant<sup>815</sup>. Cette responsabilité maternelle se double bientôt de responsabilités sociales et politiques, lorsqu'elle prend la tête des casseuses de pierres, sillonne la ville et multiplie les rencontres avec les hommes et les officiels pour revendiquer en leur nom un prix plus juste pour les sacs de graviers. Le terme de « vulnérabilité » apparaît explicitement dans le roman<sup>816</sup> lors d'un entretien

---

<sup>814</sup> Ce besoin de reconnaissance affective se retrouve également lors de ses rencontres avec sa petite amie Lovelita, fille soldate elle aussi, qu'il entoure d'une certaine protection et garde jalousement à l'abri du désir d'autrui. Johnny a beau violer d'autres femmes, la relation qu'il entretient avec Lovelita ne repose pas sur la seule domination mais peut s'approcher d'un réel sentiment amoureux. Comme le dit Johnny, « Lovelita, c'est ma copine à moi, la fille que j'aime le plus parmi toutes celles que j'ai aimées ». Dongala, 2017. *Op. cit.*, p. 114.

<sup>815</sup> Le soin de Méréana à l'égard de ses enfants est constant tout au long du roman. Un signe révélateur est le fait que dès la première page du tout premier chapitre, les premières pensées de Méréana après son réveil vont à ses enfants, qui dorment encore. Dongala, 2010. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>816</sup> C'est précisément cette expression employée par Méréana qui est à l'origine de la présente réflexion sur l'existence, réelle, fantasmée ou rhétorique, d'une « vulnérabilité de genre ».

de Méréana avec une ministre. Cette dernière est intriguée par le parcours de celle qui se présente comme une simple casseuse de pierres :

— À voir les fiches qu'on m'a transmises, j'avoue que je ne m'attendais pas à voir une interlocutrice comme vous. Vous êtes instruite, intelligente, comment vous êtes-vous retrouvée casseuse de pierres ?

— C'est une longue histoire mais, vous savez, « la vulnérabilité de genre » et « les difficultés d'accès des femmes aux ressources économiques »...

Elle ne sait trop comment prendre cette réponse<sup>817</sup>.

De la même manière que la ministre ne comprend pas cette réponse, le lecteur se heurte à un doute. Que viennent faire ici ces guillemets ? La « vulnérabilité de genre » et les « difficultés d'accès des femmes aux ressources économiques » ne seraient-elles qu'un leurre, le produit d'un discours maintes fois répété et entendu au sujet des femmes africaines, au point qu'il vide la réalité de toute consistance ? Dans ce cas, qui est à l'origine du discours et quelles en sont les conséquences sur l'économie de la fiction que nous étudions ? Ces guillemets ne sont-ils que la partie immergée d'un iceberg à la charge sémantique subversive qui trace son chemin dans les romans de Dongala ? C'est ce que nous allons étudier désormais.

### **c) *Les discours sur la vulnérabilité : apories et remises en question***

La présence de ces guillemets introduit d'emblée un doute dans l'esprit du lecteur ; tout cela ne pourrait bien être qu'un mythe, une construction de discours. La faiblesse de Méréana et sa dépendance par rapport aux hommes ne sont peut-être que la résultante de l'intériorisation de clichés véhiculés par des tiers au sujet des femmes. Si ces êtres de papier n'ont de réalité que dans les romans et si toute psychologisation serait malvenue, les discours qu'ils tiennent et perçoivent sont cependant bel et bien réels. Ils forment même le corps de la littérature, ce sur quoi l'analyse a une prise indubitable. Nous allons donc examiner d'où viennent ces discours, en particulier cette expression de « vulnérabilité de genre ».

L'association des deux termes nous renvoie directement aux propos que tiennent nombre de représentants de la communauté internationale sur la place des femmes dans la société. Qu'il s'agisse d'ONG, d'organismes humanitaires, de grandes institutions comme l'ONU ou de bailleurs de fonds internationaux, ces mots se côtoient et trouvent une place singulière dans les rapports et les textes officiels régulièrement publiés. Citons par exemple les propos d'une représentante du Luxembourg lors d'un rassemblement du Conseil de Sécurité de l'ONU :

Les femmes réfugiées et déplacées figurent parmi les populations les plus vulnérables, leurs droits à la sécurité, à la santé sexuelle et reproductive et à l'éducation sont systématiquement bafoués<sup>818</sup>.

---

<sup>817</sup> Dongala, 2010. *Op. cit.*, p. 251.

<sup>818</sup> Le 28 octobre 2014, à lire sur <https://www.un.org/press/fr/2014/cs11617.doc.htm> (dernière consultation le 28 mars 2018).

qui recourent ceux de nombreuses autres représentantes (Colombie, Rwanda...). Certains ne leur dénie pas pour autant de responsabilité :

Mme Schuurman<sup>819</sup> a souligné que les inégalités entre les sexes préexistantes faisaient des femmes déplacées un groupe particulièrement vulnérable dans les situations de déplacement. Mais, a-t-elle souligné, cette vulnérabilité ne doit pas conduire à conclure que les femmes ne peuvent pas prendre des responsabilités, bien au contraire. Pour prévenir les conflits, pour mieux y réagir et pour trouver des solutions durables, le rôle des femmes s'est bien souvent révélé essentiel, mais malheureusement les femmes et les filles restent trop souvent une ressource sous-exploitée, a-t-elle regretté.

Dans le même temps, d'autres acteurs appellent à un renforcement des soins et de la protection à leur égard :

étant donné leur vulnérabilité accrue, il faut particulièrement se pencher sur la protection des femmes et des enfants, a ajouté M. Barriga<sup>820</sup>, qui a aussi demandé aux États d'investir en faveur de la prévention et d'établir des politiques pour traiter de déplacements avant qu'ils ne se produisent.

Cela conduit également l'ONG Plan International (Inde) à établir un « index de la vulnérabilité de genre<sup>821</sup> », qui prend en compte dans son calcul 170 indicateurs dont la santé, l'illettrisme, la pauvreté, mais aussi les migrations et les politiques sociales et culturelles, identifiant *in fine* quatre facteurs de vulnérabilité : la protection, l'éducation, la santé et la pauvreté<sup>822</sup>. Les États indiens peuvent ainsi être classés en fonction de leur capacité à obtenir ou non un index élevé. Outre la question que peut susciter l'importance prise par les indicateurs dans la « mesure » du développement d'un État<sup>823</sup>, il est flagrant de constater que cet index, aussi louable soit son intention, contribue à enfermer les femmes — et avec elles ceux qui les accompagnent nécessairement, à savoir les enfants — dans une situation de domination et d'impuissance tenaces.

Si l'on en revient désormais aux romans d'Emmanuel Dongala, on peut tracer ceci de commun entre Méréana et Laokolé qu'elles partagent toutes deux cette réalité d'enfermement dans un statut de femmes qui les pénalise socialement. Or ces discours émanent des institutions

---

<sup>819</sup> Madame Marriet Schuurman est Représentante spéciale du Secrétaire général de l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN) pour les femmes, la paix et la sécurité.

<sup>820</sup> Représentant du Liechtenstein.

<sup>821</sup> Présentation à lire ici: [https://www.planindia.org/sites/all/themes/plan\\_india/images/pdf/gender-vulnerability-index.pdf](https://www.planindia.org/sites/all/themes/plan_india/images/pdf/gender-vulnerability-index.pdf) (dernière consultation le 28 mars 2018).

<sup>822</sup> Rapport cité, p. 18-19.

<sup>823</sup> Sur cette question, on se reportera au numéro spécial de la revue *Afrique contemporaine* paru en 2016, « Gouverner par les nombres en Afrique » et en particulier à l'article de Sara Randall « Visibilité et invisibilité statistique en Afrique. Adapter les méthodes de collecte de données aux populations ciblées » et à celui de Thomas Roca et Emmanuel Letouzé, « La révolution des données est-elle en marché? Implications pour la statistique publique la démocratie ». Un autre ouvrage permet de faire le point, sur le plan juridique et politique, sur les conséquences d'une telle domination de la part des — et d'une telle fascination envers — les nombres : Supiot, Alain. 2015. *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*. Paris: Fayard.

internationales, on l'a dit, dont la présence se manifeste à peine en-dehors de ces mêmes discours. Certes, l'ONU, des ONG et leur personnel apparaissent bien dans *Johnny Chien méchant*, car ce sont elles qui gèrent le camp de réfugiés (via le Haut Commissariat aux Réfugiés) dans lequel se rendent les habitants de la ville, Laokolé et sa famille, bientôt pourchassés par les milices de Johnny (et les autres). Mais outre cet épisode, il semble que la communauté internationale soit seulement présente dans ses stratégies de communication, via les médias nationaux et internationaux.

Une scène emblématique se déroule au milieu du roman, lorsqu'une journaliste occidentale demande à faire l'interview de la mère de Laokolé. Assise à même le sol, en état de vulnérabilité physique extrême, cette femme incarne merveilleusement bien, aux yeux de l'Occident, le paradigme de la femme africaine vulnérable et dépendante. Cette misère devient un véritable spectacle, retransmis à l'Occident par la caméra. Or ce qui importe le plus dans cette « monstration » de la misère n'est pas tant son contenu, ce en quoi elle se manifeste, que la manière dont elle est ainsi érigée en spectacle. C'est toute la scénographie qui entoure la capture d'images destinées à être diffusées au monde entier qui prend le pas sur les causes et la nature de la douleur des victimes. Dans la scène du roman d'Emmanuel Dongala,

[La journaliste] a commencé par faire parler Mélanie. Celle-ci a raconté en détail sa tragédie [...] le cameraman n'arrêtait pas de faire des gros plans dans tous les angles du beau visage de Mélanie ruisselant de larmes<sup>824</sup>.

Comme l'analyse Marie Bulté,

Ce qui relève du *logos*, du témoignage, et donc de la production d'un savoir sur la guerre, est mis au second plan comme le révèle l'usage du discours narrativisé pour rendre compte du récit de Mélanie ; c'est alors le dispositif visuel, mis en place de façon minutieuse, qui apparaît primordial. L'intellection de l'Histoire est secondaire, on privilégie le faire voir. Ici, c'est le *medium*, à savoir la caméra, l'agent de médiation – dans sa dimension technique, avec les gros plans – qui se fait spectacle et même spectaculaire. L'image n'est plus neutre, elle est travaillée pour en faire un dispositif à même de créer le spectaculaire<sup>825</sup>.

L'environnement médiatique qui prend en charge les images de la douleur va donc, à sa manière, réécrire l'histoire des personnages. Le témoignage ne passe cependant plus par le récit individuel, subjectif, unique, des souffrances ressenties ; il se fait avant tout par la vidéo et la photographie qui capturent, comme autant d'instantanés, des moments de douleur. Cette dernière est privée de sa dimension historique et dynamique. Le récit et la mise en mots se perdent au profit de la seule consommation, par les images, de la souffrance. Lorsque la journaliste demande à Laokolé si elle peut interroger directement sa mère, mutilée de manière

---

<sup>824</sup> Dongala, Emmanuel. 2017. *Johnny chien méchant*. Arles : Actes sud, p. 214.

<sup>825</sup> Dans sa thèse de doctorat : *Visions de l'enfant-soldat. Construction d'une figure dans les littératures africaines*, Université Rennes 2, 2016.



particulièrement *spectaculaire*, la jeune fille refuse, consciente que ce témoignage ne servirait *in fine* qu'à instrumentaliser la douleur qu'elles subissent toutes les deux :

- De toute façon, ai-je expliqué, elle ne dirait rien de plus, car nous avons vécu exactement la même chose, ce que j'avais déjà raconté.
- Mais non, m'a répliqué Katelijne, ce n'est pas pareil. Si les gens voient votre mère parler, l'impact psychologique sera énorme. Vous savez, les spectateurs cherchent l'image forte, l'émotion forte. Pendant qu'elle parlera, nous passerons un gros plan de son visage ravagé par la douleur puis nous allons faire un zoom arrière pour nous arrêter un instant sur elle en plan américain la montrant assise le torse droit ; enfin nous allons zoomer sur ses jambes pour s'arrêter sur un gros plan de ses deux moignons. Ce serait dramatique. Les Américains disent *when it bleeds, it leads*, en d'autres termes plus il y a du sang, plus c'est spectaculaire, plus ça marche. Et dans le genre, ces moignons sont imbattables ! [...]
- Non, ai-je dit fermement, l'infirmité de Maman n'est pas un spectacle<sup>826</sup>.

L'environnement médiatique et la mise en scène réclamée par la journaliste visent donc à transformer l'expérience de la douleur en « spectacle », puisque c'est bien cela qui « marche ». Le voyeurisme journalistique se substitue à la démarche empathique de compréhension intime de ce que peut être la vie de Laokolé et de sa mère. Or ce dispositif avance masqué, précisément par un excès de *pathos* : l'emphase ainsi placée sur les émotions ne vise en réalité qu'à exacerber ce qui peut susciter la douleur chez les spectateurs. La focale est ainsi déplacée, par le plus pur cynisme, de la victime vers ceux qui l'observent : c'est la douleur de ces derniers qui est recherchée par le processus de spectacularisation<sup>827</sup>. Laokolé en a bien conscience, lorsqu'elle « dénonce ce voyeurisme, cette mise en spectacle et même en spectaculaire du corps de sa mère, marginalisant la représentation de la guerre comme événement historique qu'il s'agirait de comprendre. L'intellection est remplacée par un excès de vision<sup>828</sup> ».

Ce qui est réellement l'objet d'une mise en scène n'est donc plus tant la misère de la mère de Laokolé en tant que telle que la médiatisation dont elle s'entoure. Il suffit de recenser le vocabulaire employé pour décrire les allers-retours de la caméra (« gros plan, zoom arrière, plan américain, zoomer... ») doublé des effets attendus par de tels mouvements (« impact psychologique, émotion forte, ce serait dramatique, *when it bleeds it leads*, c'est spectaculaire, ça marche, les moignons sont imbattables<sup>829</sup> »).

Or lorsque la vulnérabilité devient l'objet d'une telle mise en scène, impudique et pathétique, ne se distinguant du cynisme que par les bons sentiments supposés des individus qui

---

<sup>826</sup> Dongala, 2017. *Ibid.*, p. 217-218.

<sup>827</sup> Ce procédé est également au cœur de la pièce du dramaturge togolais Kossi Efoi qui, dans *Récupérations*, imagine que des habitants d'un bidonville sont « récupérés » par un journaliste pour jouer leur propre vie sur scène. Efoi, Kossi. 1992. *Récupérations*. Carnières:Lansman.

<sup>828</sup> Bulté, 2016. *Op. cit.*, p. 108.

<sup>829</sup> Dongala, 2017. *Ibid.*, p. 217-218.

exploitent cette misère, c'est tout le système éthique des personnages qui vole en éclats. Dans la lignée de la distinction établie par Agamben<sup>830</sup> entre la vie nue, la *zoè*, et la vie inscrite dans le monde du politique, la *bios*, on peut dire des personnages de Dongala que la caméra des journalistes les enferme dans leur « vie nue » au détriment de leur vie politique, leur déniaient tout pouvoir d'agir politique, toute *agency*. Enfermées dans la catégorie de victimes, dans leur statut et leur « vulnérabilité de genre », qui transcende les individualités au profit de généralisations incertaines, les femmes dénuées d'*agency* ne peuvent qu'au mieux susciter la pitié et la bienveillance de ceux qui sont confrontés à leur malheur. Il en va de même pour Johnny, dont la capacité d'action politique est déniée au nom de son absence d'éducation et de sa manipulation par les adultes et les idéologues.

Peut-on cependant se satisfaire d'un tel constat ? La fiction d'Emmanuel Dongala, loin de se limiter au constat d'une inadéquation entre le regard humanitaire occidental et la réalité vécue et perçue par lesdites « victimes », nous semble au contraire proposer un autre mode de lecture.

#### **d) Vers un nouvel ordre humanitaire?**

Le roman *Johnny chien méchant* est construit, on l'a dit, sur le principe de la bivocalité narrative. Les voix de Johnny et de Laokolé alternent d'un chapitre à l'autre. Cela permet au lecteur de sortir du regard de « spectateur voyeur » imposé *de facto* par le spectacle médiatique pour côtoyer au plus près l'intimité des personnages, transmise de façon différenciée par l'un et l'autre. Leur langage nous informe en effet que la réalité n'est pas vécue de la même manière. Comme l'écrit l'auteur,

L'alternance des voix m'est venue par nécessité. Au départ, je ne voyais que Johnny, je voulais raconter les aventures de Johnny. J'avais même commencé le roman à la troisième personne, c'est-à-dire avec un narrateur omniscient. Mais j'ai trouvé que cette façon de raconter était trop distante et ne saisissait pas bien l'urgence du moment. Alors je me suis rabattu sur une narration à la première personne parce que là, Johnny se raconte, on entend sa voix, son vocabulaire. Mais au bout du troisième ou quatrième chapitre, cela était devenu lassant : il n'y avait qu'une vision unilatérale, celle de Johnny avec ses violences, ses pillages, ses exactions, sans contrepoint pour comprendre pourquoi il en était ainsi. C'est alors que j'ai commencé à entendre la voix de Laokolé. Cette voix était plus intelligente que celle de Johnny, avec un regard différent et plus analytique sur les événements vécus. Le personnage de Laokolé permet ainsi de transcender la violence en ce sens qu'il nous évite de « poétiser » celle-ci, de faire de nous des voyeurs<sup>831</sup>.

---

<sup>830</sup> Voir Agamben, Giorgio. 2008. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Traduit de l'italien par Marilène Raiola. Paris : Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».

<sup>831</sup> Bulté, Marie. 2013. « L'urgence dans Johnny Chien Méchant (2002), Entretien avec Emmanuel Dongala ». *Revue Ad hoc*, n° 2, « L'Urgence ». Consulté le 28 mars 2018 (<http://www.cellam.fr/?p=4154>).

Dans ce contexte, pour Johnny, le monde environnant est peuplé de références occidentales, de violence et d'un manque certain de maturité. Des scènes de violence et de combat sont décrites comme dans un film : « Giap a bondi sur leur chef, l'a saisi par le crâne et le menton et nous avons entendu crac et le type s'est effondré. Wow ! C'est une technique que j'avais vue dans le film *mission Cobra II* mais je ne savais pas que Giap la connaissait. C'était un géant ce mec !<sup>832</sup> ». Par contraste, l'univers de Laokolé est structuré par un langage témoignant d'une capacité de recul et d'analyse.

Cela se traduit en particulier dans les scènes finales du roman, lors du face-à-face inéluctable entre les deux héros. Au cours d'un dernier rapt dans l'enceinte du HCR, Johnny cherche à enlever Laokolé. Cette dernière, loin de fuir, choisit de l'attendre dans la maison devant laquelle il avait garé sa voiture. Les rôles de victime et d'assassin s'inversent alors radicalement :

Etrange femme, étrange fille. Elle me regardait sans peur, comme si elle attendait avec curiosité ce que j'allais faire. Elle n'était pas bête, elle avait dû remarquer que j'avais perdu les pédales un instant avant elle, il fallait donc que je rétablisse immédiatement l'ordre des choses, qu'elle comprenne vite qu'ici le patron c'était moi. (...)

- Comment t'appelles-tu ?
- Tu crois vraiment que je vais te donner mon nom ? » Mais quelle connasse ! Elle me prend pour qui ?
- Tu me prends pour qui ? ai-je gueulé.
- pour ce que tu es, un tueur ». L'injure m'a frappé de plein fouet. « Je ne suis pas un tueur, mademoiselle. Je fais la guerre. On tue, on brûle et on viole les femmes. C'est normal. La guerre c'est comme ça, donner la mort, c'est naturel. Mais cela ne veut pas dire que je suis un tueur, un vulgaire assassin !
- Qu'est-ce que tu attends pour me violer, Chien Méchant ?<sup>833</sup> »

Panique et défense pathétique qui ne passent que par l'expression de la violence et de la menace d'un côté, maîtrise de soi de l'autre. En nommant Johnny et en explicitant son statut d'assassin, ce qu'il est en réalité, Laokolé sape la défense de celui qui veut se faire passer pour un intellectuel (en témoignent les objets de luxe et les livres qu'il pille et accumule dans cette maison) et renverse la situation : c'est elle qui peut nommer, qui sait, qui domine l'autre. La prise de la parole, ou le refus de la donner *a contrario*, bref la maîtrise de la parole avant tout, est ce qui permet aux personnages dits victimes ou vulnérables de sortir de leur condition de

---

<sup>832</sup> Dongala, 2017. *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 447-448.

subalternité<sup>834</sup>. C'est cette maîtrise de la parole qui témoigne d'une conquête, de soi et des autres, au sens politique. Conquérir la parole c'est, comme l'écrit Marie Bulté en s'inspirant d'Hannah Arendt, « s'affranchir d'une situation de 'vie nue', comme le dirait Giorgio Agamben, pour intégrer l'espace de la *polis*. C'est bien le *medium* romanesque même qui a offert aux personnages du ban que sont les enfants-soldats une scène publique pour les entendre, qui a conféré à ces êtres une véritable force politique, celle de leur parole parrésiasique<sup>835</sup> ».

On voit dès lors que le roman, loin d'enfermer les personnages dans leur rôle de vulnérables et de subalternes, agit — au sens de ce qui pousse et entraîne — au contraire puissamment pour leur conférer une force que la société (nationale ou internationale) leur dénie : pour leur donner de plein droit une *agency* qui, de littéraire qu'elle soit au départ, ne peut s'affirmer *in fine* que dans l'espace de la *polis* et donc dans la politique. C'est de la même manière que dans *Photo de groupe autour du fleuve*, Méréana apprend à parler et à assumer cette parole qui va la libérer, elle et ses compagnes, de leur statut d'infériorité que leur imposent les hommes. Elle est ainsi dotée d'une véritable responsabilité qui contredit l'impuissance et la fatalité induites par la soi-disant « vulnérabilité de genre » et les discours qui l'accompagnent.

Finissons par Johnny, qui incarne peut-être le mieux l'ambivalence et l'ambiguïté des discours tenus habituellement sur les enfants-soldats. L'originalité de la fiction de Dongala est que, loin de prendre parti pour une position ou pour une autre (les enfants-soldats sont irresponsables en raison de leur fragilité, les enfants-soldats sont des assassins comme les autres), il choisit de montrer que l'environnement de son héros est à tel point imprégné de références à des situations étrangères, mises à distance grâce à l'usage de l'ironie voire du burlesque (en témoignent les citations précédentes sur la manière de « tuer », avec des balles qui font « pan », « boum » à la manière de *comics* américains ainsi qu'avec des soldats comparés à des super-héros de cinéma) que la question de la responsabilité ne peut se poser en tout état de cause. En refusant de trancher, l'auteur décrédibilise les stéréotypes véhiculés en partie par la communauté internationale au nom de principes « humanitaires » et nous laisse libres de juger et d'exercer nos facultés éthiques d'empathie avec ces personnages. C'est donc tout le système d'aide humanitaire, qui prétend « aider » les victimes mais au prix d'une déresponsabilisation néfaste, qui est ainsi remis en cause dans la fiction d'Emmanuel Dongala.

En conclusion, rappelons qu'aucun « ordre humanitaire », aussi fondées soient ses intentions de départ, ne peut être crédible ni viable s'il ne repose sur la certitude que les « aidés »

---

<sup>834</sup> « Mais c'est aussi en se montrant maîtresse de prendre ou non la parole que Laokolé se rend maîtresse de la situation, afin de dominer Johnny; « Il est à noter également qu'en refusant de donner jusqu'à son nom, Laokolé s'inscrit dans le prolongement des héros – qu'ils soient épiques, comme Ulysse, ou chevaleresques, comme Perceval – qui font de l'anonymat une force : ne pas révéler son nom, c'est empêcher de donner prise sur soi. C'est par le maniement de la parole que Laokolé conquiert une réelle puissance : de fait, c'est alors que Johnny est déstabilisé – et rendu impuissant dans la parole, lui qui passe le roman à vouloir exister par son verbe –, qu'elle peut fomenter sa ruse et user d'une Bible pour lui porter un coup fatal. ». Bulté, 2016. *Op. cit.*, p. 338.

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 558.

sont des sujets à part entière de leur existence et non des objets ou des bénéficiaires de cette aide. La fiction romanesque d'Emmanuel Dongala nous propose ainsi de « faire l'expérience » de ces situations de guerre, de violence et de subalternisation dans des catégories préétablies. Or cette expérience artistique, littéraire, ne peut-elle être le premier pas vers la mise en place d'un « gouvernement humanitaire » qui tienne compte de ces problématiques et s'efforce, dans son approche par les droits, de réaliser au mieux la capacité d'action et l'*empowerment* de ceux qu'elle veut aider ?

### 3. NOMMER LE DÉVELOPPEMENT ET LA DÉLIAISON

Le parcours mené jusqu'à présent nous a ainsi conduits de la définition et de la critique d'une certaine conception de la pauvreté, qui l'assimile trop exclusivement à l'absence de biens matériels, à celles de la vulnérabilité, comprise non seulement comme ce qui constitue un terrain favorable à un glissement vers la pauvreté mais, surtout, comme ensemble de facteurs multidimensionnels qui ne se réduisent pas à l'accès au service de base ou à la lutte contre la faim. Les enjeux de la lutte contre la vulnérabilité — et, par extension, contre la pauvreté — ne se limitent donc pas à la satisfaction des besoins physiologiques essentiels ; l'idée est aussi de progresser en *empowerment*, c'est-à-dire de monter en capacités politiques, comme on l'a vu dans les romans d'Emmanuel Dongala.

Lorsque les sociétés sont vulnérables, dans leur ensemble ou en partie, le lien social en pâtit. La résistance aux chocs est effectivement plus forte lorsque les liens sont solides au sein des communautés et d'une communauté à une autre. Or la réponse des institutions internationales à ces problématiques de vulnérabilité et de pauvreté s'est généralisée sous un terme clé dès les années 1940, le développement. Les décennies qui ont suivi ont vu croître la prise de conscience de la nécessité d'inclure l'environnement dans les actions menées au nom du développement, conduisant à adjoindre au développement la notion de « durabilité » ou de soutenabilité » (*sustainability*). Le choix de la traduction française est lui-même porteur de sens. Tandis que « durable » met l'accent sur la dimension temporelle et la nécessité de préserver la planète dans un état vivable pour les générations futures, la « soutenabilité », quant à elle, renvoie davantage à l'équité des partages devant être effectués au sein d'une génération (c'est-à-dire aujourd'hui) pour alléger le fardeau des réformes écologiques à mettre en œuvre<sup>836</sup>. Comme le résume Franck Burbage, « la soutenabilité est affaire de *justice* et non seulement de *durée*. Pour dire autrement : 'soutenable' insiste à la fois sur la justice intergénérationnelle (que les générations présentes ne privent pas les générations à venir des conditions de la vie, de la liberté et du bien-être) et sur la justice intragénérationnelle (la 'soutenabilité' s'appréciant aussi dans le

---

<sup>836</sup> Burbage, Franck. 2013. « L'invention du développement durable-soutenable. Des équivoques constitutives ». P. 25-52 in *Philosophie du développement durable*. Paris: Presses Universitaires de France.

présent des partages et des accès aux biens disponibles)<sup>837</sup> ». Même si c'est l'expression de « développement durable » qui semble désormais l'avoir emporté en français, le sens que nous lui donnons dans notre travail est cependant bien plus proche de l'anglais *sustainability* et accorde une place dominante à cette question de justice à la fois sociale et écologique aussi bien qu'à la possibilité d'ouvrir à l'innovation et au dynamisme dans les institutions<sup>838</sup>. Nous allons en justifier les raisons au cours de cette troisième partie.

En effet, le développement durable irrigue désormais l'ensemble des programmes d'action menés par les institutions internationales, à commencer par les Nations Unies. En passant des OMD aux ODD, l'ONU a tout d'abord élargi son champ d'action : les OMD ne concernaient que les pays dits en développement, tandis que les ODD se veulent internationaux. De plus, les ODD fixent des objectifs communs vers lesquels tous les pays de la planète s'engagent à progresser ensemble pour le bien-être de cette génération et de celles à venir, ce qui les rend si englobants. Enfin, les ODD ne hiérarchisent pas les objectifs : la préservation de la planète n'est pas une condition du bien être mais est présentée au même niveau. Les ODD véhiculent une universalité sectorielle, au-delà de l'universalité géographique. Ils entendent refléter la complexité du monde autour d'une présentation intégrée et systémique, qui dépasse les 17 ODD pris individuellement. La préservation de l'environnement et des ressources naturelles est donc, au même titre que l'accès aux ressources de base ou à une alimentation saine et suffisante, une condition essentielle au développement humain dans son ensemble.

Cependant, de manière concomitante à son importance croissante dans les politiques internationales d'aide au développement, ont surgi de fortes réticences ainsi que des critiques de plus en plus dures à l'encontre du développement durable. Dans la lignée de ce que nous avons présenté au sujet de Majid Rahnema, qui prenait soin de sortir d'une vision épistémologiquement strictement occidentale pour qualifier les différents types de pauvreté, de nombreuses analyses se sont développées depuis les pays des Suds pour remettre en cause la prégnance de concepts trop situés dans les Nord.

Le troisième temps de ce chapitre ne va qu'effleurer ces critiques. En effet, ce sera le propre de la troisième et dernière partie (chapitre 7, 8 et 9) de notre recherche que de proposer des alternatives au développement durable à partir des textes de fiction. Nous allons cependant désormais tracer quelques jalons conceptuels et historiques autour de cette notion et montrer comment ces débats irriguent un roman publié par Zakes Mda en 2001, *The Heart of Redness*. Cela nous donnera ainsi l'élan initial pour prolonger la réflexion dans les chapitres suivants et faire quelques propositions sur ce que serait une gouvernance écologique véritablement soutenable.

---

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 28. L'auteur souligne.

<sup>838</sup> Boisvert, Valérie, Leslie Carnoye, et Rémy Petitimbart. 2019. « 'La durabilité forte : enjeux épistémologiques et politiques, de l'économie écologique aux autres sciences sociales'. Entretien avec Valérie Boisvert mené par Leslie Carnoye et Rémy Petitimbart ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* (Vol. 10, n°1).

### a) *Itinéraire d'un concept*

Retracer l'ensemble de l'historique lié au concept de développement déborderait largement le cadre de ce chapitre, et n'apporterait rien de nouveau dans l'analyse spécifiquement littéraire et écopoétique qui est la nôtre. Rappelons cependant que le mot a été employé pour la première fois pour désigner des pays « développés » par opposition aux pays « sous-développés » par le président Harry Truman en 1949<sup>839</sup> ; il s'agissait alors, dans le contexte historique qui était celui de l'émergence des deux blocs idéologiques dont le face-à-face allait structurer la plupart des relations internationales pendant près de quarante ans, de faire valoir l'idée qu'un ensemble de facteurs économiques pouvaient servir à distinguer des pays plus avancés que d'autres dans l'obtention de bonnes conditions de vie. Le devoir des pays les plus développés était ainsi d'aider les autres, selon des normes et des capacités d'action qu'il semblait légitime aux yeux de Truman de faire reposer sur les plus avancés des pays. Trois postulats permettent cependant de préciser ce point de vue et de fonder la construction de la légitimité du développement durable et, partant, de l'aide publique au développement.

Tout d'abord, il est apparu nécessaire de sortir de la stagnation économique et de la pauvreté les pays qui n'appartenaient pas au premier cercle de la prospérité. Le « développement » est ainsi conçu comme le contraire du « sous-développement ». Tout pays doit accéder, par un rattrapage rapide, à un état de l'économie et de la société qui soit semblable à celui des pays du premier cercle. Ce sont alors le rattrapage et l'imitation qui marquent l'hégémonie de la modernité occidentale. Pour que l'Afrique puisse se développer, elle doit d'abord se « moderniser », et se moderniser signifie imiter l'histoire de l'Occident.

Le deuxième postulat conduit à considérer la société traditionnelle comme la figure inversée de la société moderne. L'homme soumis à la tradition et à la conformité ne peut être novateur et l'esprit d'entreprise ne peut apparaître. La prémisse du discours est que, malgré les conditions initiales ou la pluralité de leur passé, toutes les sociétés vont évoluer vers la modernité occidentale, suivant une trajectoire de développement universel. Cette conception du développement ne permet donc pas de reconnaître l'historicité de ces sociétés<sup>840</sup>.

Enfin, si la société est inversée, il faut un changement social pour la faire évoluer, qui ne peut venir que de l'extérieur. Les premiers pionniers de l'économie des pays en développement, tels que Rostow<sup>841</sup>, Nurkse<sup>842</sup> et Lewis<sup>843</sup>, soutiennent que sans l'intervention de l'Occident, le développement de l'Afrique restera hors d'atteinte. Convaincus que, toute seule, l'Afrique pré-moderne est incapable de se moderniser, les théoriciens de l'économie bourgeoise lèguent à l'Occident la tâche de tutorat du continent dans la voie moderne de l'organisation économique et

<sup>839</sup> Guillaumont, Patrick. 1985. *Économie du développement*. Paris: Presses universitaires de France.

<sup>840</sup> Bayart, Jean-François. 2019. *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest : des empires à la nation*. Paris: Karthala, Agence française de développement.

<sup>841</sup> Rostow, Walt Whitman. 1961. *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>842</sup> Nurkse, Ragnar. 1953. *Problems of capital formation in underdeveloped countries*. Oxford: Basil Blackwell.

<sup>843</sup> Lewis, W. Arthur. 1954. « Economic Development with Unlimited Supplies of Labour ». *The Manchester School* 22(2): 139-91.

sociale. Le fait de ne pas fournir une telle aide reposant sur d'aussi bonnes intentions reviendrait, pour ceux qui souscrivent à cette idée, à laisser le continent languir dans la pré-modernité<sup>844</sup>. Ces théoriciens préconisent donc de faire évoluer la société en mettant en œuvre des processus impulsés depuis l'extérieur pour lui faire rattraper les sociétés industrielles<sup>845</sup>.

Cette vision épistémologiquement située du développement a évolué depuis lors. Elle ne se comprend pas, aujourd'hui, sans l'adjectif « durable<sup>846</sup> » qui lui est accolé depuis les années 1980, en particulier la publication en 1987 du rapport *Our common future (Notre avenir à tous)* dirigé par Gro Harlem Brundtland, de la Commission mondiale pour le développement et l'environnement<sup>847</sup>, à destination du grand public. Il s'agit alors de « répondre aux besoins du présent sans compromettre la capacité de satisfaire ceux des générations futures<sup>848</sup> ». Cette nouvelle expression met en évidence la complémentarité nécessaire de trois piliers dans les instruments de mesure et de politiques publiques : l'économique, l'environnemental et le social. Pourtant, l'ambivalence du concept et le panel de définitions très larges qui ont pu en être données<sup>849</sup>, accompagnées d'implications pratiques fort étendues et parfois contradictoires, ont stimulé la critique et l'opposition à ce concept, comme le résume Sylvie Brunel : « Concept, programme d'action, le développement durable est donc aussi devenu un argument publicitaire, dont chacun s'empare pour le décliner de la façon qui lui paraît la plus appropriée à ses desseins<sup>850</sup> ». Exemple de ce gouffre entre interprétations est la place laissée à la croissance, par exemple. Considérée comme indispensable par les principales institutions économiques et politiques internationales, comme en témoigne l'ODD 8 porté par les Nations Unies, elle est au contraire fortement remise en question dans d'autres approches qui soulignent combien la croissance économique est justement responsable des désastres écologiques et sociaux en cours<sup>851</sup>. La critique la plus forte émane parfois d'économistes qui, à l'instar de Subhabrata Banerjee en Inde<sup>852</sup>, ont été témoins dans leur pays des conséquences désastreuses d'un désir de développement économique s'étant effectué sur le dos des espaces naturels et même des populations les plus pauvres.

---

<sup>844</sup> Où l'on retrouve une réinterprétation du fameux « fardeau de l'homme blanc » de Kipling...

<sup>845</sup> Pour une critique radicale de ce paradigme, voir Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Another production is possible: beyond the capitalist canon*. London: Verso.

<sup>846</sup> Jacquemot, Pierre. 2017. *Le dictionnaire encyclopédique du développement durable*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions.

<sup>847</sup> Veyret, Yvette, 2007. *Le développement durable*. Paris: Sedes.

<sup>848</sup> Commission mondiale sur l'environnement et le développement. 1987. *Notre avenir à tous*. édité par G. H. Brundtland. CMED.

<sup>849</sup> Hopwood, Bill, Mary Mellor, et Geoff O'Brien. 2005. « Sustainable Development: Mapping Different Approaches ». *Sustainable Development* 13(1):38-52.

<sup>850</sup> Brunel, Sylvie. 2012. *Le développement durable*. Paris: Presses Universitaires de France, p.4.

<sup>851</sup> Martinez-Alier, Juan. 2014. *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*. Paris: Institut Veblen pour les réformes économiques : les Petits matins.

<sup>852</sup> Banerjee, Subhabrata Bobby. 2003. « Who Sustains Whose Development? Sustainable Development and the Reinvention of Nature ». *Organization Studies* 24(1):143-180.



La floraison de concepts définis par des acteurs des pays du Sud comme alternatives au développement durable témoigne ainsi de la volonté de sortir du cadre institutionnel de la croissance à tout prix et de ses dommages<sup>853</sup>. La *Deep Ecology*<sup>854</sup>, qui repose sur le renforcement des liens entre l'homme et la nature, plaide ainsi pour l'instauration juridique de droits spécifiques pour les espaces naturels et les espèces non-humaines. Le *Buen Vivir*<sup>855</sup>, approche latino-américaine qui repose sur des traditions culturelles, spirituelles et sociales locales, place une éthique de vie conviviale et collective au cœur de ses principes. L'écoféminisme<sup>856</sup> a pour souci de lier intrinsèquement l'exploitation infligée aux ressources naturelles et celle qui pèse sur les femmes, invitant ainsi à associer domination capitaliste et domination masculine.

Le développement, en particulier lorsqu'il se veut durable, ne peut donc reposer que sur des critères quantitatifs liés au calcul de la croissance, du taux de PIB ou du revenu par habitant. Inter-sectoriel et dynamique, il fait appel à ces considérations éthiques que les structures institutionnelles ne peuvent pas encore prendre en compte<sup>857</sup>. Ses conséquences sur le lien social sont donc fondamentales : la conception d'une société « reliée » selon la boussole d'une croissance économique à tout prix ou, au contraire, d'une prise en compte de toutes les espèces vivantes, humaines et non-humaines, dans un même écosystème dont il s'agit de garantir la pérennité, ne sera bien évidemment pas la même.

### **b) Un lien social imposé : le développement en débat chez Zakes Mda**

Or ces débats qui traversent le champ politique et économique ont pu être mis en relief dans l'œuvre de fiction de Zakes Mda, en particulier *The Heart of Redness*. Dans un village déchiré entre partisans du modernisme et défenseurs des traditions, ces débats contemporains prennent une force particulière. Nous allons ici nous intéresser à la forme que peut revêtir le lien social, lorsqu'il est imposé par des standards internationaux de développement.

Le héros de ce roman, Camagu, est un jeune homme qui a visiblement reçu tous les bénéfices d'une solide éducation dans le secteur du développement. Mais sa carrière à l'international et, désormais, à Johannesburg, est loin de le rendre heureux. Même s'il possède un ancrage universitaire et professionnel fortement institutionnel, ses diplômes et son expérience ne

---

<sup>853</sup> Blewitt, John. 2008. *Understanding Sustainable Development*. London ; Sterling, VA: Earthscan. Le chapitre 2 est consacré à nombre de conceptions alternatives du développement ou d'une amélioration des conditions de vie des individus à partir de rationalités culturellement situées.

<sup>854</sup> Plumwood, Val, et Hicham-Stéphane Afeissa. 2015. « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme ». *Cahiers du Genre* n° 59(2):21-47.

<sup>855</sup> Acosta, Alberto. 2012. *El buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otro mundo*. Quito-Ecuador, Equateur: Abya-Yala.

<sup>856</sup> Hache, Émilie. 2016. *Reclaim: recueil de textes écoféministes*. Paris : Cambourakis.

<sup>857</sup> Sneddon, Chris, Richard B. Howarth, et Richard B. Norgaard. 2006. « Sustainable Development in a Post-Brundtland World ». *Ecological Economics* 57(2):253-68.

semblent pas l'avoir totalement comblé, comme le souligne ironiquement la description qui est donnée de son parcours au tout début du texte :

While it became fashionable at political rallies, he was completing a doctoral degree and working in the communications department of an international development agency in New York. He regrets now that he acquired so much knowledge in the fields of communication and economic development but never learned the freedom dance<sup>858</sup>.

Cette « danse de la liberté » n'est donc pas accessible à celui qui s'est consacré, alors que c'était à la « mode », aux manières d'œuvrer pour le développement de son pays. Il est ainsi particulièrement ironique, de la part du narrateur, d'insister sur un détail qui désamorce, à l'orée du roman, toutes les prétentions de ce personnage à porter un discours crédible sur le développement en termes de bien-être et d'épanouissement. La subversion du concept vient donc de l'histoire et de l'expérience singulières du héros qui, au cours du roman, sera amené à revoir son jugement sur ce que devrait être le développement du village dans lequel il décide de poser ses bagages pendant quelques mois. La remise en cause du concept est ainsi paradoxalement effectuée par celui-là même qui est doté, par la société, de tous les outils intellectuels et matériels pour le défendre. Or si la figure incarnant le développement dans ce qu'il a de plus institutionnel n'est pas crédible, sur quels critères est-il alors possible de se reposer pour définir les contours d'une vie digne et équilibrée au village ?

Un soir, dans un bar, Camagu rencontre une jeune femme à la beauté stupéfiante et à la voix sublime<sup>859</sup>. Il tombe immédiatement et violemment sous son charme. Il ne connaît ni son identité, ni quoi que ce soit à son sujet, mais apprend qu'elle serait originaire d'un village nommé Qolorha, perdu au fond de l'Eastern Cape. Il décide alors de quitter Johannesburg pour la retrouver et voyage d'une seule traite vers Qolorha, sans autre projet que d'obtenir des renseignements sur cette femme mystérieuse.

Mais à son arrivée, Camagu réalise que les habitants sont en pleine ébullition. Ils se divisent en deux catégories, incarnant deux positions incompatibles quant à l'avenir de leur communauté. Pour les uns, les « Believers », seul le respect d'un mode de vie traditionnel garantira l'épanouissement de chacun. Pour les autres, les « Unbelievers », il est temps au contraire de se tourner vers le développement économique et la promesse d'un mieux-être pour tous qui en dépend. L'occasion est donnée de tester cette hypothèse *in situ*, puisque des investisseurs souhaiteraient installer aux abords du village un complexe touristique flambant neuf, composé d'une casino et d'un pôle de sports aquatiques dernier cri. Le projet suscite de nombreux débats, et voici comment Xoliswa Ximiya, institutrice au village débordant d'ambitions, appartenant à la lignée des Unbelievers les plus virulents, s'adresse à Camagu pour en poser les termes :

---

<sup>858</sup> Mda, Zakes. 2001. *The Heart of Redness*. Cape Town: Oxford University Press Southern Africa, p. 29.

<sup>859</sup> *Ibid.*, p. 25.

« You have seen how backward this place is. We cannot stop civilization just because some sentimental old fools want to preserve birds and trees and an outmoded way of life ».

He learns that the leader of those who oppose progress is one Zim, a Believer to the core of his soul. What is sad is that he has now been joined by John Dalton, the white trader. Are whites not the bearers of civilization and progress? Then why is Dalton standing with the unenlightened villagers to oppose such an important development that will bring jobs, streetlights, and other forms of modernization to this village<sup>860</sup>?

Le débat dépasse donc le cadre strict du développement économique du village, puisqu'il touche le concept même de civilisation, aux dires de la jeune femme. Le vocabulaire employé est toutefois celui qui fut utilisé par les Européens lors de la colonisation de l'Afrique : l'injonction à faire reculer l'obscurantisme et le retard culturel a justifié d'imposer ainsi aux populations des critères et des standards de développement censés leur apporter le progrès, surtout si cela devait se payer par la rupture d'avec des modes de vie anciens favorisant une vie plus reliée avec l'ensemble des écosystèmes humains et naturels. Dans les propos rapportés au style indirect libre de Xoliswa, la liste des bienfaits apportés par ce développement invoque pêle-mêle des « emplois » aussi bien que de « l'éclairage urbain », montrant combien les imaginaires liés à la croissance économique d'une région se concentrent essentiellement sur des avantages matériels. Le père de Xoliswa renforce cette opinion :

We want to get rid of this bush which is a sign of our uncivilized state. We want developers to come and build the gambling city that will bring money to this community. That will bring modernity to our lives, and will rid us of our redness<sup>861</sup>.

La « redness », qui désigne la couleur rouge de la terre ocre dont se revêtent les villageois dans le style traditionnel, renvoie donc par métonymie à ce « retard » de civilisation dénoncé par les Unbelievers. Associée à l'absence de modernité, elle n'est donc considérée que sous l'angle du manque ou de l'absence, à l'instar du traitement réservé au concept de pauvreté comme nous l'avons vu précédemment. Plutôt que de percevoir la richesse intrinsèque due aux traditions de Qolorha, les villageois les plus favorables au projet immobilier en discussion n'en font qu'une cause de honte et de dégoût. Pour que le village se développe, il lui faut donc tourner le dos à ces coutumes anciennes qui ne peuvent que susciter le ridicule de la part des étrangers et des touristes prêts à se rendre dans cette région de l'Eastern Cape.

A l'inverse, les tenants des traditions, les Believers, soulignent les risques encourus dans le cas de la venue de ces investisseurs :

« This son of Ximiya talks of progress. Yet he wants to destroy the bush that has been here since the days of our forefathers. What kind of progress is that?» he asks. He is very deliberate in his manner and in his speech.

---

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 92.

“What does the bush do for you?” shouts Bhonco. He has lost patience with the stupidity of the Believers. “The new developments will bring tourists. The new developments will create employment for us all. The new developments will bring people from all over the world. From America!”

His last point, thinks Camagu, comes from the elder’s daughter.

“Yes. Those people!” scoffs Zim. “Those so-called tourists! They come here to steal our lizards and our birds.”

“Who wants lizards, anyway?” asks Bhonco contemptuously. “Do you eat lizards, Zim? Why do you complain about lizards and birds? Does a grown man like you eat birds like a young shepherd? Like a herdboys in the veld?”

“They come to steal our aloes and our cycads and our *usundu* palms and our *ikhamanga* wild banana trees,” insists Zim<sup>862</sup> ».

L’argumentaire des Believers repose ainsi sur la conscience d’un vol et d’un détournement des traditions. L’accaparement des territoires par le projet touristique entraînera la captation généralisée de tout ce qui fonde, à l’heure actuelle, la culture et l’harmonie du village : la faune, la flore, décrites de manière significative non seulement en anglais mais aussi à l’aide du vocabulaire Xhosa. Les savoirs indigènes, qui reposent sur l’usage de ces plantes pour le soin, l’habillement, les parures et diverses techniques agricoles et de pêche, sont alors gravement menacés par la perte des ressources dont ils dépendent pour se maintenir.

La description de l’attitude des deux personnages est cependant révélatrice du parti pris par le narrateur. Tandis que le Believer Zim apparaît mesuré, raisonnable et maître de ses propos, son adversaire Bhonco semble au contraire tempêteux et prêt à la colère. Le mépris dont il fait preuve à l’égard de son rival ne renforce en rien sa dignité, bien au contraire ; il est exaspéré, et ne cherche pas le moins du monde à comprendre ce que veut véritablement dire Zim. La conversation tourne ainsi au dialogue de sourds, tandis que les positions mutuelles se renforcent dans leur radicalité et que fusent les insultes :

He has never heard such foolishness oozing from every pore of a man who is supposed to be an elder of the village. Will progress and civilization stall because of such madness? Yes, people have been caught smuggling cycads and reptiles out of Qolorha, which is the height of foolishness. Why arrest a man for taking wild things that belong to no one in particular? And they are ugly too, these lizards. And these plants are of no use at all to the people. They are good neither as wood nor as food. And when there is progress, who would need wood from the forest anyway<sup>863</sup>?

Ce que reproche Bhonco à Zim est donc tout simplement de céder à la folie, comme le soulignent les termes « foolishness » et « madness ». Elle se manifeste dans le fait d’empêcher le braconnage et la capture d’espèces qui « n’appartiennent à personne en particulier ». Dans l’idée de l’Unbeliever Bhonco, ce qui n’appartient à personne peut donc appartenir à tout le monde, du

---

<sup>862</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

<sup>863</sup> *Ibid.*, p. 93.

moins au premier qui s'en empare ; il s'agit là d'une conception classique<sup>864</sup>, mais réductrice, de la propriété, qui n'admet pas qu'il puisse exister des biens dont le propre est précisément de ne jamais appartenir à qui que ce soit<sup>865</sup>. Cette vision de la possibilité d'une appropriation de l'ensemble de la sphère du vivant, tant qu'elle n'est le propre de personne, est précisément ce qui conduit à une exploitation sans limite des ressources naturelles.

Or n'est-ce pas cela, la vraie folie? Celle de croire de manière irraisonnée aux bienfaits d'un développement, d'une exploitation illimitée des ressources que l'on juge n'appartenir à personne, tandis que rien ne peut garantir l'efficacité ni la grandeur de cette attitude nuisible aux écosystèmes ? L'argumentation de Bhonco tourne rapidement à l'absurde et à l'absence de logique ; convoquer tour à tour, sans logique, l'absence de propriétaire d'une ressource, la laideur des lézards puis l'absence d'utilité des plantes pour les villageois montre bien que cet Unbeliever fait feu de tout bois pour défendre une position qui s'avère *in fine* bien plus irrationnelle que celle qu'il prétend dénoncer.

La narration tend donc à souligner le caractère déraisonnable de ceux qui prétendent justifier la légalité de l'exploitation des ressources naturelles au seul profit des hommes et du développement économique. Dans cet extrait, cela passe par le portrait caricatural d'un Unbeliever qui est prêt à tout pour défendre l'accroissement des richesses, y compris au détriment du patrimoine naturel et culturel qui garantissait l'identité du village. De plus, le fait que les arguments employés par les Unbelievers en général pour défendre le développement proviennent de mots d'ordre et d'injonctions extérieures à Qolorha — qu'il s'agisse de développer des infrastructures urbaines « modernes », de faire venir des touristes, de ressembler aux villes des États-Unis — montre que ce qui sous-tend le concept de développement ne semble pas compatible avec le respect des traditions locales. Dans le roman de Zakes Mda, le développement durable est donc la conséquence d'une importation par les villageois d'idéaux et d'activités déconnectées du monde réel de Qolorha. S'il est perçu par les Unbelievers comme ce qui pourrait dynamiser la région et favoriser le secteur économique, recréant ainsi un lien social fondé sur l'exploitation des richesses locales, le lien dont il est question est en réalité imposé de l'extérieur et n'est pas du tout la conséquence d'une reprise en main par les villageois de leur destin<sup>866</sup>. La vertu émancipatrice de ce lien est donc fortement discutable, à l'instar de ce qui a pu être écrit dans les chapitres précédents au sujet des romans de Léonora Miano et de Mbougar Sarr.

---

<sup>864</sup> Défendue notamment par Paul Samuelson, mais remise en cause par Elinor Ostrom notamment dans ses travaux sur les « communs » : Ostrom, Elinor. 2010. *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*. édité par L. Baechler. Bruxelles [Paris]: De Boeck.

<sup>865</sup> D'où la célèbre « tragédie des communs » qui conduirait tout système fonctionnant hors de ce cadre binaire vers l'échec : Hardin, Garrett. 1968. « The Tragedy of the Commons ». *Science* 162(3859):1243-48.

<sup>866</sup> Ces propos doivent toutefois être nuancés par la reconnaissance des abus et des pressions qui émanent aussi du monde dit « traditionnel » ou précolonial ; voir les développements consacrés à ce sujet dans les chapitres 2 et 3 de cette thèse.

### **c) De nouveaux noms pour de nouveaux défis**

Les lignes qui précèdent posent alors la question de l'adéquation du langage aux réalités qu'il prétend décrire. Le « développement » est un concept appropriable et discutable à l'aune de regards bien différents les uns des autres, parfois incompatibles, souvent contradictoires. Le mot « durabilité » pose lui-même question, comme on l'a vu *supra*. Il n'y a probablement pas de cadre conceptuel incontestable du développement durable, que l'on pourrait découvrir par des efforts de recherche ou l'accroissement de nos connaissances. La diversité de points de vue est grande : entre les tenants d'approches technico-économistes (pas de protection de l'environnement ni protection sociale sans une base économique forte), plus consensuelles (concilier protection de l'environnement, équité sociale et croissance économique), voire très écologiques (pas de pérennité du système humain sans prise en compte du support écologique), l'espace de discussion semble infini. Chaque groupe porteur de la durabilité agit pour une certaine définition de cette dernière, en relation avec le problème qui le préoccupe, avec la communauté dans laquelle il s'inscrit et avec le débat auquel il participe. Le développement durable n'apparaît pas comme une réponse déterministe à une vérité scientifique ou économique qui reste toujours en construction. Il ressemble plutôt à une invention en discussion permanente, plus ou moins dirigée par une vision et une volonté politiques ainsi que par des arbitrages permanents entre intérêt local et global, du court au long terme. Il permet, au mieux, de gérer les multiples contradictions et incohérences d'un monde complexe, interconnecté et mouvant.

Un autre roman permet toutefois de mettre en lumière non seulement les incohérences, mais les insuffisances mêmes du langage pour décrire ces réalités, et d'illustrer ainsi la complexité qui étreint quiconque s'efforcerait de donner *une* définition du développement. Le texte de la Zimbabwéenne NoViolet Bulawayo *Il nous faut de nouveaux noms* a déjà été présenté dans le chapitre consacré aux modes de vie urbains<sup>867</sup>. Ce dernier temps de notre réflexion mettra ici en lumière la manière dont les mots se révèlent insuffisants, inadéquats, maladroits et finalement vides de sens pour désigner certaines réalités sociales. Quand le dénuement, la misère et les injustices dépassent l'entendement, quel vocabulaire adopter ? Que valent les mots face à une réalité qui ne peut en recevoir sans être trahie ou pervertie ? Si la réalité est telle qu'elle ne peut être capturée par le langage, alors à quoi bon parler de « développement » comme réponse à des problèmes qu'on ne peut qualifier ?

À l'appui de cette hypothèse, nous nous consacrerons à un chapitre centré sur une scène particulièrement dure du roman, précisément intitulé « Il nous faut de nouveaux noms ». La petite Chipso, qui n'a pas onze ans, a été violée et mise enceinte par son grand-père. Ses camarades Sbhoo, Miséricorde et Chérie décident alors de « se débarrasser du ventre de Chipso une bonne

---

<sup>867</sup> Chapitre 3, voir *supra*.

fois pour toutes<sup>868</sup> », parce qu'elles ont entendu d'autres femmes parler des dangers de la grossesse et de l'accouchement. Le chapitre se déploie autour de la mise en scène de l'opération par les petites filles qui, sous la conduite de Sbho et en plein cœur du bidonville, reproduisent la condition hospitalière. Sur le plan narratif, la focalisation interne et le discours à la première personne de Chérie maintiennent un effet de rapprochement maximal du lecteur vis-à-vis de ce qui est décrit. Le présent de l'indicatif nous plonge également dans l'action, au plus près des héroïnes. Ces dernières se comportent comme si elles jouaient, tout en ayant conscience de la gravité de la situation — mais sans que cela ne transparaisse dans le vocabulaire employé. Seul le fait d'avoir écarté les garçons et de s'être éloignées des adultes, parce qu'ils « ne doivent pas savoir<sup>869</sup> », témoigne de leur conscience de faire quelque chose d'important et d'interdit.

Tout se passe alors comme dans un rite. La petite Chipo est allongée, tandis que Chérie ramasse et entasse des cailloux autour d'elle :

Je sais pas ce qu'on va en faire exactement des pierres, j'ai pas décidé, mais comme personne me demande ou m'arrête, je rassemble, je rassemble. Je continue de rassembler. Peut-être qu'on va s'en servir pour écraser le ventre par exemple. Au bout de pas longtemps, j'ai fait un joli petit tas à côté de Chipo, près de son épaule. Je tapote le petit tas pour être bien sûre qu'il va pas s'écrouler<sup>870</sup>.

La naïveté de Chérie transparait dans l'action mécanique et spontanée de ramasser ces pierres, tant qu'il y en a et que personne ne l'arrête. Le contraste entre l'innocence de cette action et la gravité de ce à quoi elle prépare, « écraser le ventre », met en valeur le gouffre absurde qui sépare ces deux projets. La force de ce passage est ainsi de décrire, avec des termes simples et triviaux, la préparation d'un acte d'autant plus cruel qu'il serait effectué dans des conditions sanitaires déplorables.

Or ce rite et l'opération médicale qui s'ensuit sont effectués selon des recommandations dont l'origine est radicalement extérieure. Les enfants reproduisent des gestes qu'elles ont vus ou dont elles ont entendu parler par ailleurs, notamment dans les séries télévisées américaines comme *Urgence* qui inondent les écrans du continent. À l'instar des enfants soldats dans *Johnny Chien méchant*, les petites filles imitent le comportement des soignants et décident de s'affubler de « nouveaux noms »:

C'est ce qu'ils font dans *Urgences*, Sbho dit. Moi je pense : *C'est quoi urgence ?* J'arrive pas à me rappeler, alors je me tais. Miséricorde se tait aussi, donc je sais qu'elle sait pas non plus. C'est une série que j'ai vue à la télé à Harare quand je suis allée voir Sekuru Godi. Ça se passe dans un hôpital en Amérique. Pour faire ça bien, il nous faut des nouveaux noms. Moi je suis le Dr

---

<sup>868</sup> Bulawayo, NoViolet. 2014. *Il nous faut de nouveaux noms*. Traduit de l'anglais par Stéphanie Levet. Paris: Gallimard, p. 81.

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>870</sup> *Ibid.*, p. 82.

Bullit, elle est canon, et toi t'es le Dr Roze, il est grand, Sbho dit, en me montrant du menton<sup>871</sup>.

Ces nouvelles identités, calquées sur les caractéristiques des personnages fictifs de la série, sont nécessaires pour « faire ça bien » : à partir de cet extrait et jusqu'à l'arrivée d'un nouveau personnage dans le chapitre, MèreD'amour, les enfants seront systématiquement désignées par ces noms d'emprunt — même Chipo, désormais surnommée la « patiente ». Ce faisant, elles perdent leur identité personnelle et ne sont plus que les imitatrices de comportements vus à la télévision, bien qu'elles n'en comprennent pas le sens. Miséricorde, qui prend l'initiative de mener les opérations, se met ainsi à redresser un cintre rouillé, dans l'idée que c'est « obligatoire » pour « se débarrasser d'un ventre<sup>872</sup> ». De nouveau, les euphémismes et les périphrases sont les figures utilisées pour désigner l'avortement, terme qui n'interviendra jamais dans le chapitre et que les enfants ne sont pas sensées connaître. Car ces « nouveaux noms » servent à renouveler les identités fictives des enfants et surtout à donner chair à l'atmosphère de jeu qu'elles créent dans chacune de leurs activités. Qu'il s'agisse de se projeter dans un pays imaginaire (par le « jeu des pays ») ou d'aider leur amie à se débarrasser de son bébé, la réalité est toujours perçue à travers le filtre de l'imagination et de la projection dans une réalité plus désirable que le monde réel. Mais pour que ce monde fictif, ludique, puisse advenir, il faut bien que ses constituants reçoivent des noms spécifiques qui le distinguent ainsi de la réalité quotidienne et douloureuse.

L'illusion du jeu et de la parodie d'avortement est brisée justement lorsqu'une adulte intervient dans le monde des enfants. Symboliquement, les enfants retrouvent alors leur nom dans la narration. Celle qui surgit ainsi dans l'univers de Chipo et ses amies est MèreD'amour, femme mûre à l'autorité incontestée dans le bidonville. Surprise de voir les enfants ainsi rassemblées et pressentant qu'elles font là quelque bêtise, loin du regard des adultes, il lui faut peu de temps pour les faire parler et comprendre ce qu'elles étaient sur le point de faire — de jouer, plutôt. Alors, à la différence de ce que redoutaient les enfants, sa réaction ne laisse pas lieu à la colère, elle ne crie pas ni ne cherche à punir qui que ce soit. Au contraire,

Je regarde sa tête et je vois la tête terrible de quelqu'un que j'ai jamais vu, et sur la tête de cette personne que je connais pas il y a cet air de douleur, cet air qu'ils ont les adultes quand il y a quelqu'un qui meurt. Il y a des larmes dans ses yeux et elle se tient la poitrine comme si dedans il y avait le feu.

Alors MèreD'amour tend les bras pour serrer Chipo contre elle. On regarde toutes sans savoir quoi faire parce que les grandes personnes quand elles pleurent, on peut pas leur demander en vrai ce qui va pas, ou leur dire de la boucler ; il n'y a pas de mots pour les larmes d'une grande personne<sup>873</sup>.

L'insuffisance du langage à épuiser la réalité est ainsi confirmée dans cet extrait. Même les larmes d'une adulte ne peuvent trouver de cause ni être nommées, car elles font bien plus que

---

<sup>871</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>873</sup> *Ibid.*, p. 90.



révéler la « douleur » d'une personne. L'air « terrible » de MèreD'amour peut d'ailleurs tout aussi bien refléter sa colère intense, dirigée non contre les petites filles, mais contre la brutalité du monde dans lequel elles sont forcées de vivre et qui ne leur laisse pas d'autre solution que de jouer à braver la mort, que le chagrin de savoir qu'elle n'y peut rien. Face à l'absurdité des conditions de vie de ces enfants, l'impuissance et la détresse de MèreD'amour ne peuvent se traduire par le langage. Seule une émotion violente comme les pleurs permettent de manifester, matériellement, ce sentiment d'impasse dans lequel toutes sont enfermées, chacune à leur niveau.

Dans ce contexte, la nécessité des « nouveaux noms » dépasse le seul objectif de renommer les enfants en fonction d'un jeu et à partir d'une série télévisée américaine ; c'est toute la problématique du rapport au langage, de l'impuissance de ce dernier à désigner une réalité extra-ordinaire qui défie le bon sens et les plus élémentaires besoins en termes de dignité humaine, qui est ainsi soulevée. Les jeux des enfants et leur projection dans des univers fictifs, décalés par rapport au monde des adultes mais visant, *in fine*, à en souligner les incohérences et les injustices, permettent ainsi de reconstituer un langage qui ne passe pas tant par les mots que par les gestes et les stratégies qui s'élaborent en résistance à l'inacceptable. Le lien social que les enfants recréent n'est donc pas celui qu'imposent les institutions, car ces dernières ne font que reconduire les injustices sous une autre forme sans s'attaquer à leurs racines. Pour dire la déliaison et ses conséquences, les mots ne suffisent donc pas : il faut les ré-inventer, ce qui ne peut se faire qu'à la condition d'en passer par des actions et des projections dans un monde qui, en étant extra-ordinaire, s'avère finalement plus juste et plus apte à dire la réalité en parallèle de laquelle il se constitue.

Le parcours de ce chapitre nous a ainsi menés de la description de la pauvreté et des différentes formes qu'elle pouvait avoir, à celle de la vulnérabilité en tant qu'obstacle à l'*empowerment* individuel et singulièrement à celui des femmes. Mais en relisant tout cela à l'aune du concept de « développement durable », il est apparu inévitable de repenser de manière globale et systémique l'articulation entre les enjeux de justice sociale et de justice environnementale, seule manière de répondre aux enjeux de réparation d'un lien social brisé. C'est à ce travail que nous allons désormais procéder, en prenant appui sur la fiction littéraire pour poser les bases d'une gouvernance écologique socialement juste.

# TROISIÈME PARTIE

## Recomposer, relire et relier



*Eucalyptus, Stellenbosch. Février 2020.*

À l'issue des deux premières parties, il est apparu que les ruptures du lien social pouvaient être le fait d'individus singuliers et d'institutions, y compris lorsque ces dernières prétendent s'attaquer aux phénomènes et aux situations auxquelles elles attribuent la responsabilité d'un déchirement social. Si les intentions de ces institutions semblaient louables, la réalité a démontré que le résultat effectif était loin d'être à la hauteur de ces attentes. Cet écart n'est pas tant dû à la mauvaise foi des acteurs qu'à la différence de perception qui sépare ceux qui étaient victimes de ces ruptures de ceux qui prétendaient y répondre. Le dernier chapitre a ainsi mis en évidence la manière dont les approches du développement et notamment du développement durable étaient culturellement situées et fort éloignées des attentes des populations concernées. Une nouvelle fois, il ne s'agit pas de remettre en cause l'ensemble des actions menées par les institutions internationales dans la lutte contre la pauvreté et pour l'accès à une meilleure qualité de vie ; les services de base tels que l'accès à l'eau potable, à l'électricité ou encore à l'éducation primaire ont été considérablement améliorés au cours des vingt dernières années, grâce à la mobilisation d'acteurs et d'organismes à toutes les échelles<sup>874</sup>.

Cependant, les échecs manifestes des formes d'organisation héritées des violences coloniales continuant de faire sentir leurs effets et de se redoubler, un certain activisme social et politique réclame qu'il est plus que jamais nécessaire que des réponses leur soient apportées. Or la littérature est l'un de ces champs où ces dernières peuvent s'exprimer, que ce soit de manière directe ou indirecte. En particulier, les textes mettent en avant des propositions visant à repenser les relations de pouvoir s'exerçant entre humains et non-humains, les considérant aujourd'hui comme fondamentales, au vu des enjeux que sont le changement climatique et le caractère insoutenable d'exploitation des ressources qui en est la cause plus lointaine. Ces relations doivent donc être renégociées, de manière à dresser les contours d'une « gouvernance » véritablement soutenable et juste, socialement et écologiquement.

Pour établir les fondements de cette nouvelle gouvernance, c'est le qualificatif même de « social » qui peut commencer par être étendu. S'il concerne traditionnellement le seul monde des humains, une poétique écologique accorde une place plus large à tout un ensemble d'actants qui ne sont pas forcément des êtres humains, mais peuvent être des non-humains ou bien faire signe vers des humains *absents*. Le premier chapitre de cette partie va ainsi explorer les différentes modalités d'action que ces entités peuvent représenter dans une société écologique élargie.

Le deuxième chapitre travaillera ensuite la notion d'expérience politique que la littérature propose et encourage. Dans les textes que nous avons sélectionnés, nous chercherons avant tout à répondre à la question de ce que cela « fait » que de lire, par opposition à d'autres formes d'expériences dont la finalité politique aurait des conséquences différentes pour notre objectif de constitution d'une gouvernance écologique. En nous appuyant sur les travaux théoriques de Martha Nussbaum, nous démontrerons que certaines œuvres de littérature africaine, comme les

---

<sup>874</sup> La plus importante en termes de capacité de projection étant celle de l'ONU qui, via le développement des OMD puis des ODD, a permis d'atteindre un nombre important d'indicateurs positifs concernant l'accès aux services des populations jusque là les plus défavorisées.

romans d'Aminata Sow Fall et Zakes Mda, illustrent le rôle politique de l'expérience littéraire à travers un travail de *mise en commun* d'une certaine empathie et d'un rôle accru conféré au dynamisme de l'Histoire.

Enfin, le dernier chapitre nous fera faire un pas de recul pour envisager la dimension agentive des textes à l'échelle des imaginaires libérés par une création littéraire explicitement venue d'ailleurs. De la même manière qu'aucune technique matérielle n'est neutre politiquement, aucun futur dessiné dans la littérature n'est exempt d'une lecture politique et épistémologique aussi bien pour le fond même de l'intrigue que pour la manière de le dire. À l'heure où certaines manifestations artistiques et politiques en cours dans nos sociétés, particulièrement en Occident, espèrent conjurer le désastre à venir par un surcroît de pessimisme et de normativité, d'autres littératures cherchent à tracer des futurs résolument désirables. Parmi l'océan de propositions qui nous sont ouvertes et accessibles dans les textes littéraires, celle qui se trame autour de la relationalité fera l'objet d'une attention soutenue et croisée dans le champ critique aussi bien que littéraire à proprement parler. Quand l'Afrotopia s'incarne en chair et en lettres, l'avenir flamboie et nous démontre qu'il sera écopoétique ou ne sera pas.

# Chapitre 7. Pour une société élargie

## Quand la littérature élargit le champ de l'agentivité

Dans un ouvrage paru en 2017, Cajetan Iheka propose une lecture originale des rapports entre humains et non-humains. Son hypothèse principale est que l'*agency*, la capacité d'action, traditionnellement réservée aux humains, ne peut être seulement entendue dans le sens d'une action *intentionnelle* : il faut aussi considérer les formes d'*agency* que peuvent prendre « les actions ou les effets produits dans l'environnement par un réseau d'acteurs, humains et non-humains<sup>875</sup> ». Cette capacité d'action « partagée » (*shared*) permet alors de poser un regard nouveau sur les non-humains, qui ne se contenteraient pas d'être les doubles passifs d'humains ayant la seule responsabilité de toute action. Selon Iheka, ce préjugé n'est pas natif du continent africain mais serait dû à la colonisation occidentale. Ce processus d'appropriation territoriale et d'imposition conséquente de nombreux schèmes culturels a ainsi fait entrer en Afrique l'anthropocentrisme hérité des Lumières, qui fait de l'humain le seul être doté de raison et de sensibilité. Les autres non-humains ne constitueraient que des éléments de contexte ou de paysage qui n'auraient pas de rôle actif à jouer dans l'organisation d'un monde commun. Iheka démontre cependant que les relations entre humains et non-humains dans les corpus de textes littéraires africains mobilisés peuvent toutefois s'entendre sous un autre registre, qui est celui de la proximité. Ce terme se déploie dans deux directions ; d'une part, l'idée que les humains vivent auprès des non-humains, dans un rapprochement contextuel et géographique. D'autre part, la proximité renvoie à l'insistance accordée aux caractéristiques communes et partagées par humains et non-humains (la souffrance, la sensibilité), plutôt que sur ce qui les sépare (par exemple, le fait que les non-humains ne s'expriment pas dans des langues directement compréhensibles par les humains à l'aide de signifiants symboliques).

La démonstration d'Iheka est convaincante et illustre l'extension du champ des relations inter-spécifiques vers des horizons jusqu'alors peu explorés. Cela dit, sa réflexion sur la proximité peut être prolongée et complétée par d'autres formes d'extension de ce domaine de relations, vers lesquelles les non-humains sont précisément les « passeurs » ou les garants. Les entités avec lesquelles les humains peuvent interagir et vis-à-vis desquelles il leur est exigé d'être responsables, en raison des contraintes exercées par le changement climatique et la nécessité de changements de vie radicaux, ne peuvent recevoir de qualificatif généralisant. Il n'est pas possible de les définir substantiellement, car elles sont justement dépourvues de substance. Plutôt que d'exister dans la réalité, nous pouvons dire qu'elles se manifestent ou qu'elles agissent de manière perceptible par les humains. Or cela exige de leur part une attention et un souci particuliers. Autrement dit, pour avoir conscience de leur existence, les humains doivent faire un

---

<sup>875</sup> Iheka, Cajetan. 2018. *Naturalizing Africa. Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 4. Traduction personnelle depuis l'anglais.

effort spécifique, dont le caractère spontané (ou non) dépend de l'environnement culturel dans lequel ces humains ont été éduqués.

Notre hypothèse peut alors se déployer en deux directions parallèles mais nécessaires. Premièrement, ces formes de vie remettent en question la répartition des êtres entre humains et non-humains, dans la mesure où elles participent à *la fois* de l'humain et de ce qui s'en distingue. Il peut ainsi s'agir d'entités ayant été humaines mais ne l'étant plus, comme les fantômes, les esprits ou les âmes des disparus. Plus finement, il s'agit aussi d'entités qui ne sont pas humaines mais dont la présence matérialise celle d'autres humains. Deuxièmement, nous faisons l'hypothèse que *la disparition de l'environnement propice à l'attention envers ces entités particulières* est une des causes de l'Anthropocène, c'est-à-dire de cette ère géologique où les phénomènes dits naturels sont perturbés à cause des activités de certains humains. Ce serait précisément parce qu'une certaine partie de l'humanité, celle qui a conduit l'industrialisation massive du XIX<sup>ème</sup> siècle, n'a jamais eu ou, à tout le moins, a perdu sa capacité d'écoute et d'attention à toutes ces entités particulières, qu'aurait été amoindrie par conséquent la possibilité de prendre soin des autres. Le saccage des ressources naturelles et le mépris des individus envers tout ce qui ne leur ressemble pas — tout ce dont ils ne sont pas « proches », pour reprendre l'hypothèse développée par Iheka — devenaient donc non seulement autorisés, mais même nécessaires, pour légitimer l'accaparement de toujours davantage de richesses et de biens.

Par conséquent, une gouvernance écologique qui se voudrait respectueuse et soutenable au sens d'une durabilité forte<sup>876</sup> se doit de réfléchir à cette in-considération problématique. L'objet de ce chapitre sera de déployer le spectre élargi de tout ce, et de tous ceux, qui peuvent participer à cette gouvernance, humains, non-humains et autres qu'humains inclus. C'est en reconsidérant ces autres, en les reconnaissant comme des instances capables aussi d'*agency*, voire comme des êtres *pathiques* doués de sensibilité ou des interlocuteurs légitimes, que de nouvelles règles de vie en commun pourront s'écrire. Les deux temps de ce chapitre vont ainsi passer en revue un certain nombre de ces êtres, au regard du soin et de l'attention nécessaires de la part des humains pour prendre conscience de leurs manifestations et garantir, ainsi, l'équilibre écologique que nous souhaitons obtenir.

Le premier volet s'attachera à un élargissement dans le temps de la société ou de la communauté écologique. Cet élargissement s'effectue dans les deux directions temporellement symétriques que sont le futur et le présent. Mais la condition indispensable à la constitution de cette société élargie repose sur le maintien d'un comportement éthique et politique reposant sur des formes spécifiques d'*attention*, de la part des humains, envers les non-humains.

Le deuxième volet nous fera procéder à un saut de côté. Prenant pour supports deux romans de Zakes Mda, nous verrons que la bipartition schématique entre un monde de la culture — celui des hommes — et un monde de la nature — celui des non-humains en général —, déjà

---

<sup>876</sup> Cf chapitre 6 de la thèse ainsi que Burbage, Franck. 2013. « L'invention du développement durable-soutenable. Des équivoques constitutives ». P. 25-52 in *Philosophie du développement durable*. Paris: Presses Universitaires de France.

fortement remise en cause au vu de l'extension de l'*agency* à ces autres qu'humains, peut être discutée au regard de l'autre opposition symbolique qui l'accompagne souvent, à savoir celle entre tradition et modernité. Pour questionner ce point de vue, nous verrons donc comment Zakes Mda prend à bras le corps cette question de l'ambivalence des rapports entre « nature » et « culture » et lui oppose une définition plus concrète de ce que serait une modernité écologique.

## 1. ÉLARGIR DANS LE TEMPS

Les débats qui ont eu lieu lors de la COP 21 à Paris durant l'automne 2015 ont montré que l'un des enjeux les plus cruciaux pour la réussite de la Conférence concernait la dette écologique de certains États et leur responsabilité dans la crise écologique actuelle<sup>877</sup>. Aucun accord ne pouvait être conclu entre les pays tant que la question du partage de cette dette n'était pas réglée. En effet, il était inacceptable que l'ensemble des États du monde prennent des mesures similaires dans la lutte contre le réchauffement climatique et s'engagent tous à réduire leurs émissions de gaz à effet de serre dans les mêmes proportions, alors que certains ne font que subir les effets du changement climatique sans en avoir été le moins du monde responsables. Il est en effet acquis que ce sont les pays du Nord qui, à partir de la Révolution industrielle au XIX<sup>ème</sup> siècle, ont concouru à exploiter massivement les ressources fossiles et émettre de fortes quantités de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère. Ce sont ces pays qui, au long du XX<sup>ème</sup> et toujours aujourd'hui, maintiennent un comportement fortement polluant pour l'ensemble de la planète<sup>878</sup>. En revanche, les pays les moins industrialisés, majoritairement situés en Afrique, en Amérique latine ou en Océanie, sont désormais ceux qui paient le plus lourd tribut en termes de dommages environnementaux, sans avoir significativement contribué à ces dérèglements<sup>879</sup>. Ce sont aussi ces pays qui réclament le droit à un développement économique susceptible de leur donner accès aux fruits de la croissance, souhaitable et légitime lorsqu'elle n'entraîne pas les mêmes dévastations sociales et écologiques que dans les pays du Nord.

L'équation à résoudre est donc la suivante : comment garantir que les efforts économiques des uns leur permettent d'atteindre un développement et un niveau de vie soutenable, sans remettre en cause les efforts de l'ensemble de la communauté internationale pour limiter l'impact du réchauffement climatique et, ainsi, réduire les émissions de CO<sub>2</sub> et abandonner plus généralement tous les comportements nocifs pour l'environnement ? Le concept de développement durable, discuté dans le chapitre précédent, se fixait précisément cet

---

<sup>877</sup> Mace, M. J., et Roda Verheyen. 2016. « Loss, Damage and Responsibility after COP21: All Options Open for the Paris Agreement ». *Review of European, Comparative & International Environmental Law* 25(2):197-214.

<sup>878</sup> Ce qui permet de questionner le terme même d'Anthropocène, puisque les comportements de tous les humains sur terre ne peuvent se résumer à ceux d'un seul « anthropos ». Pour cette critique, voir Malm, Andreas. 2017. *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*. Paris: La Fabrique.

<sup>879</sup> Même si certains d'entre eux, notamment les pays en voie de développement comme le Brésil, l'Inde et bien sûr la Chine, occupent désormais une place croissante dans les émissions de gaz à effet de serre (et dans les entreprises de déforestation).

objectif : répondre aux besoins actuels sans compromettre ceux des *générations futures*<sup>880</sup>. Ces dernières sont ainsi considérées comme des parties prenantes en tant que telles dans les débats contemporains, même si elles n'ont pas *stricto sensu* de voix pour faire valoir leurs intérêts. Ce sont les générations actuelles qui font l'effort de les prendre en compte dans le débat.

Cela nous permet alors d'introduire la notion de responsabilité vis-à-vis des êtres à venir, dans le processus d'instauration d'un « contrat climatique<sup>881</sup> » respectueux de toutes les formes de vie, présentes et futures. C'est en ce sens que nous pouvons dire que ces générations à venir sont, elles aussi, dotées d'*agency* : elles ont la possibilité d'influencer ce qui se joue aujourd'hui et ont, de ce fait, un rôle à part entière. Or cette notion de responsabilité envers les êtres du futur est symétrique d'une autre forme de responsabilité, cette fois-ci dirigée envers les générations *passées*. Nous verrons en effet que dans de nombreux textes littéraires, l'action présente ne se conçoit pas sans la considération de toutes les parties prenantes, y compris les formes de vie ayant disparu matériellement, corporellement, mais dont la présence continue de se faire sentir aujourd'hui encore, à condition que l'on sache y prêter attention. Parallèlement au concept de responsabilité tournée vers l'avenir se déploie donc celui de redevabilité dirigée vers les êtres du passé, car c'est grâce à eux que les êtres du présent peuvent exister et agir. La prise de conscience de ces formes plurielles d'existence, vis-à-vis desquelles les humains présents sont *endettés*, nous pousse ainsi à repousser temporellement les limites de la société au sein de laquelle une gouvernance véritablement écologique pourra se constituer.

### **a) La « tropicalisation du monde<sup>882</sup> »**

Les trois séries d'exemples que nous allons prendre vont volontairement nous faire sortir des cadres géographiques africains au sein desquels nous avons travaillé jusqu'à présent. Les textes qui les composent toutes les trois sont en effet issus de communautés autochtones, réparties sur trois continents : l'Amérique du Nord, l'Amérique du Sud et l'Afrique. Il ne s'agit pas de faire preuve d'exhaustivité ; d'autres exemples auraient pu être trouvés en Asie ou chez les peuples insulaires de l'Océanie, voire en Europe. Mais le choix de ces trois aires vise précisément à démontrer que le souci de faire intervenir les générations futures et passées dans les choix d'aujourd'hui est une caractéristique partagée par de nombreux peuples, aux revendications politiques et économiques aujourd'hui significativement différentes les unes des autres. Bien entendu, l'étude des textes littéraires que nous allons proposer ne se substitue pas non plus à une cartographie ethnologique des différentes manières de considérer ces rapports entre générations. Notre démarche ne vise pas à énoncer de vérités générales sur ces peuples, mais

---

<sup>880</sup> Commission mondiale sur l'environnement et le développement. 1987. *Notre avenir à tous*. Édité par G. H. Brundtland. CMED.

<sup>881</sup> Comme nous y invite Michel Serres : Serres, Michel. 1992. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion.

<sup>882</sup> Expression empruntée à Ricard Lanata, Xavier. 2019. *La tropicalisation du monde : Topologie d'un retournement planétaire*. Paris: Presses Universitaires de France.



juste à souligner que ce n'est peut-être pas complètement un hasard si ce souci prêté aux êtres du futur et du passé se retrouve principalement dans ces populations autochtones qui ont gardé — ou s'efforcent de le faire — un lien privilégié avec des pratiques ancestrales plus attentives à une démarche spirituelle — au sens où ce sont les « esprits » de ces générations *absentes* qui sont convoqués.

Un point commun que partagent néanmoins les auteurs et les communautés d'origine de ces textes, c'est le fait de se considérer, aujourd'hui encore, dans une situation de *colonisés* par une puissance étrangère, dont la présence imposée par la force voit sa légitimité profondément remise en question. Qu'il s'agisse des Mapuche, communauté autochtone présente au Chili depuis des siècles qui voit sa culture progressivement effacée volontairement par le pouvoir central Chilien hispanisant ; qu'il s'agisse des Nishnaabegs, peuple du grand Nord canadien également en lutte contre l'inaction du gouvernement central pour reconnaître leurs droits légitimes à habiter leurs terres selon un régime politique qui leur soit propre ; ou qu'il s'agisse enfin des communautés indigènes d'Afrique du Sud, comme les Xhosa, chassés eux aussi de leurs terres lors des colonisations britannique et néerlandaise, tous ces peuples se retrouvent aujourd'hui dans des revendications communes. L'autonomie, la valorisation de leur culture traditionnelle qui comprend tout particulièrement la langue et tout le système de valeurs qui l'accompagnent : la spiritualité, la religion, le système de santé, etc., ainsi que l'accès et l'exploitation de terres dont ils ont été spoliés lors de ces invasions étrangères : voilà les principaux motifs de révolte et de mobilisation qui les définissent aujourd'hui comme des communautés en lutte<sup>883</sup>.

Or l'époque de l'Anthropocène, dans laquelle la planète entière se retrouve aujourd'hui malgré elle, a profondément à voir avec ces situations de colonisation et d'impérialisme continu. Comme le souligne le titre de cette sous-partie, emprunté à Xavier Lanata Ricard, c'est le monde entier qui est aujourd'hui « tropicalisé ». La croissance des entreprises multinationales, la libéralisation des marchés financiers et la création de chaînes de valeurs à l'échelle internationale ont tissé un réseau de relations dans lesquelles aucune société n'est épargnée. Les biens que nous achetons sont fabriqués à l'autre bout du monde, à partir de matériaux eux-mêmes importés, dans des entreprises dont les fonds propres, au mieux, sont entre les mains d'actionnaires nationaux, ou plus contestablement, dorment dans des paradis fiscaux et n'engendrent ainsi aucun bénéfice fiscal pour les territoires dans lesquels ces entreprises sont implantées. Cette face sombre de la mondialisation a pour conséquence de reposer sur des chaînes d'exploitation salariale et sur un extractivisme soutenu qui n'est en rien libérateur. Même les sociétés dites développées sont dépendantes de ces réseaux et se retrouvent pieds et poings

---

<sup>883</sup> Pour une perspective historique et l'exemple de quelques cas sud- et latino-américains, voir Löwy, Michael. 2013. « Les luttes écosociales des indigènes ». *Ecologie politique* 46(1):55-66.

liés en cas de crise, comme l'a révélé la pandémie de coronavirus Covid-19<sup>884</sup>. De plus, au sein même de ces pays, les inégalités se reproduisent à grande vitesse et conduisent à l'émergence de sociétés plurielles ; en France par exemple, les 10% les plus riches possèdent 50% des richesses nationales, tandis que 400 000 personnes supplémentaires sont passées sous le seuil de pauvreté en 2019<sup>885</sup>. Loin de conduire à des sociétés unies, où toutes les classes sociales auraient pareillement accès aux mêmes services et biens de consommation de base, cette mondialisation guidée par la quête du profit à travers l'exploitation de tous les types de ressources naturelles et humaines n'aura fait qu'accentuer les inégalités internes, faisant ainsi penser à ces pays en situation coloniale dans lesquels une caste dominante (les colonisateurs) s'accaparaient la majorité des richesses ainsi que les moyens de la produire.

Le phénomène qui nourrit cette tropicalisation, c'est aussi ce qu'Achille Mbembe nomme le « devenir-nègre » du monde<sup>886</sup>. Il désigne par cette expression « l'universalisation tendancielle de la condition qui était autrefois réservée aux Nègres, mais sur le mode de l'*inversion*<sup>887</sup> ». À l'instar des « nègres » esclaves de jadis, de nombreux individus sont aujourd'hui réduits à un statut d'objets, de marchandises échangeables contre de l'argent. Le terme même de « capital » humain pourrait désigner ces nouvelles classes sociales qui reproduisent, à grande échelle, la condition nègre qui était subie dans les plantations<sup>888</sup>. Ainsi, aux « nègres de surface » qui se caractérisent par leur peau noire et sont toujours l'objet de racisme aujourd'hui, Achille Mbembe ajoute ces « nègres de fond » qui ne se définissent non pas par la couleur de peau mais par ce statut de travailleur exploité, à la limite de la condition « anthropo-machinique » qui matérialise la fin du « grand partage entre l'homme, l'animal et la machine qui aura tant caractérisé le discours sur la modernité et sur l'humanisme<sup>889</sup> ». La condition d'esclave, selon le penseur camerounais, semble donc être aujourd'hui la chose la mieux partagée dans tous les pays du monde, au Nord comme au Sud.

Bien sûr, il n'est pas pour autant question de comparer frontalement les violences racistes subies dans les colonies à la situation des pays développés aujourd'hui ; ces inégalités partagées

---

<sup>884</sup> Ainsi la France qui, parce qu'elle n'avait pas assez de stocks de masques chirurgicaux, a dû en importer de Chine : 6medias. 2020. « Un pont aérien et maritime pour importer 150 millions de masques par semaine depuis la Chine ». *Capital.fr*. Consulté 5 octobre 2020 (<https://www.capital.fr/economie-politique/un-pont-aerien-et-maritime-pour-importer-150-millions-de-masques-par-semaine-depuis-la-chine-1368962>).

<sup>885</sup> Oxfam. 2020. « Davos 2020 : Nouveau rapport d'Oxfam sur les inégalités mondiales ». *Oxfam France*. Consulté 5 octobre 2020 (<https://www.oxfamfrance.org/communiqués-de-presse/davos-2020-nouveau-rapport-doxfam-sur-les-inegalites-mondiales/>).

<sup>886</sup> Mbembe, Achille. 2014. « Afrofuturisme et devenir-nègre du monde ». *Politique africaine* 136(4):121-133.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 130. L'auteur souligne.

<sup>888</sup> D'où l'idée aussi de « plantationocène » pour remplacer le terme d'Anthropocène ; voir Ferdinand, Malcom Djama. 2019. *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris: Editions du Seuil.

<sup>889</sup> Mbembe, 2014. *Op. cit.*, p. 131.

ne signifient pas que l'expérience coloniale soit aussi intense<sup>890</sup>. Cependant, il faut souligner que ces sociétés ont en commun de souffrir des conséquences induites par *les mêmes logiques d'accaparement et d'exploitation des ressources*, à des échelles différentes. En d'autres termes, pour sortir de la crise dans laquelle nous nous trouvons actuellement, les stratégies adoptées par les pays en situation d'impérialisme peuvent se révéler riches d'enseignements. La vision du monde et des rapports entre générations qu'ont adoptée ces communautés pourrait servir de remède à certains des maux induits par l'Anthropocène.

C'est donc la raison pour laquelle l'étude de ces représentations inter-sociales, inter-spécifiques et inter-générationnelles telles que les textes littéraires nous les proposent a son importance. Mieux les comprendre, c'est se donner la chance de s'en inspirer pour sortir, à son tour, de ces situations de « tropicalisation » partagées à l'échelle de la planète entière.

### **b) Redevabilités croisées dans la littérature et la cosmologie Innues**

Poète, conteuse, essayiste et artiste, Leanne Betasamosake Simpson est issue de la communauté autochtone Michi Saagiig Nishnaabeg, originaire du sud de l'Ontario. Ses œuvres portent sur la manière d'exprimer et de revendiquer son identité Nishnaabeg, ainsi que sur la formulation d'une critique ferme à l'encontre de toutes les formes d'impérialisme que prend la domination de l'Etat canadien sur les peuples autochtones : politique, via l'imposition de traités injustes ou le non-respect de ceux qui accordaient des droits aux peuples Premiers ; culturelle, par l'effacement progressif des traditions autochtones (langue, rites, manifestations) ; économique, par l'accaparement des terres et des ressources qui sont traditionnellement la propriété des différents clans sur l'ensemble du territoire canadien. Ses ouvrages majeurs sont tout d'abord *Lighting the Eight Fire*<sup>891</sup>, qui regroupe des articles d'intellectuels, artistes et activistes autochtones ; *Dancing on our Turtle Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*<sup>892</sup>, dans lequel elle cherche à définir une philosophie, une ontologie, une rationalité et des styles de vie proprement et fièrement indigènes ; enfin *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*<sup>893</sup>, où elle prolonge son

---

<sup>890</sup> L'existence d'un « racisme institutionnel » ou systémique, mis en avant par plusieurs personnalités et organisations militantes au cours de l'année 2020, n'est pas notre objet ici. Pour une approche sociologique et politique, voir Dhume, Fabrice. 2016. « Du racisme institutionnel à la discrimination systémique ? Reformuler l'approche critique ». *Migrations Société* 163(1):33-46. L'étude des représentations des communautés racialisées dans les littératures des pays du Nord est un champ de recherches encore nouveau qu'il convient d'explorer de manière approfondie au cours d'un travail dédié.

<sup>891</sup> Simpson, Leanne. 2008. *Lighting the eighth fire: the liberation, resurgence, and protection of Indigenous Nations*. Winnipeg: Arbeiter Ring Pub.

<sup>892</sup> Originellement paru en 2011, l'ouvrage a été traduit en français : Simpson, Leanne. 2018. *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*. Montréal: Varia.

<sup>893</sup> Simpson, Leanne. 2017. *As we have always done: indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

travail sur la définition d'une « résurgence » des premières nations, fondée sur la « *grounded normativity* » qu'elle emprunte à Glen Sean Coulthard<sup>894</sup>.

C'est ce concept qui nous intéresse tout particulièrement. Leanne Simpson le définit comme ce qui regroupe des « *ethical frameworks generated by the place-base practices and associated knowledges*<sup>895</sup> ». L'ontologie indigène Nishnaabeg et la manière de concevoir les relations entre les êtres vivants et les non-vivants révèlent des savoirs qui, à leur tour, informent des pratiques de vie. Ces dernières sont conçues comme des actes intensément créateurs dans tous les domaines (économique, politique...), à la différence des cultures dites développées où la consommation remplace la création, cantonnée au secteur restreint de l'art mais évacuée de la vie sociale. Ce cadre éthique qui informe l'ensemble de la vie indigène se veut global : les mondes physique, émotionnel, spirituel et intellectuel sont intrinsèquement liés les uns aux autres et possèdent chacun leur légitimité ontologique. Ainsi, la théorie et la pratique sont intimement liées (« *theory and praxis intertwined*<sup>896</sup> ») dans la mesure où chaque action de la vie quotidienne, même la plus anodine, est porteuse de sens.

On comprend alors que l'apprentissage de ces valeurs et l'éducation à la vie Nishnaabeg ne puissent se concevoir sur le modèle occidental de l'école, la seule habilitée institutionnellement à dispenser un enseignement. Au contraire, Leanne Simpson entend l'éducation dans un sens bien plus large et holistique : il se fait « à travers la Terre<sup>897</sup> », dénommée Aki, et s'en trouve donc intrinsèquement contextualisé : « *in essence, the context is the curriculum, and land, Aki, is the context*<sup>898</sup> ». Cela rejoint la colère témoignée par Natasha Kanapé Fontaine qui, dans le premier d'une série de trois poèmes issus du recueil *Bleuets et abricots*, se fait la prophétesse visionnaire d'un jour où son peuple se révoltera contre l'enseignement imposé par le colonisateur (canadien) :

Nous nous soulèverons  
nous brûlerons les écoles  
nos enfants devenus aïeux  
nos aïeux devenus enfants

Je concocterai entre mes cuisses  
la formule de l'oralité  
rédemption  
notre île

Nous apprendrons le nom de la terre<sup>899</sup>.

---

<sup>894</sup> Voir Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota press, et Coulthard, Glen, et Leanne Betasamosake Simpson. 2016. « Grounded Normativity. Place-Based Solidarity ». *American Quarterly* 68(2):249-55.

<sup>895</sup> Simpson, 2017. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>899</sup> « La Réserve » dans Kanapé Fontaine, Natasha. 2016. *Bleuets et abricots*. Montréal: Mémoire d'encrier, p. 57.

Se réappropriier sa culture et faire acte de « rédemption » vis-à-vis de systèmes de valeurs et de connaissances qui ont été imposés au détriment des savoirs traditionnels sont partie intégrante de l'entreprise de « décolonisation de l'esprit<sup>900</sup> » commune aux pratiques postcoloniales. Or cela passe par l'extension du domaine de l'*agency* aux non-humains ou aux autres qu'humains. Pour démontrer cela, Leanne Simpson choisit de reproduire un conte traditionnel Nishnaabeg. Le personnage principal est Binoojiinh, un enfant (pouvant être désigné au singulier comme au pluriel) dont le genre n'est pas précisé, ce qui permet aussi de se démarquer de la binarité genrée, cet autre héritage colonial<sup>901</sup>. Binoojiinh découvre par hasard la manière de faire du sirop d'érable à partir de la sève de ce même arbre. L'enfant entraîne alors sa famille vers l'arbre et leur montre ce miracle qu'est la sève, sucrée, qui coule le long du tronc. Mais cette sève ne coule pas spontanément, il faut en quelque sorte stimuler l'arbre et lui donner envie de faire ce don aux humains. Le conte nous apprend ainsi que l'érable est, lui aussi, doté d'une certaine *agency*, de la même manière que les Ancêtres. Il peut choisir de laisser couler sa sève, ou non, à condition que l'on sache lui parler. Ce dialogue doit se faire par la tendresse et l'attention à autrui, dans deux directions.

D'une part, dans la confiance témoignée à l'enfant par sa famille, qui l'écoute et le/la croit lorsqu'il/elle lui annonce avoir fait cette découverte merveilleuse. Comme le dit le conte,

At first there are technical difficulties  
and none of it works.  
but Mama rubs Binoojiinh's back  
she tells Binoojiinh that she believes them anyway<sup>902</sup>.

On voit donc ici que l'apprentissage Nishnaabeg passe par la bienveillance et la confiance, à rebours de la violence et de la coercition exercées contre les enfants que Simpson juge caractéristiques du système scolaire occidental. Cette tendresse, que l'on pourrait associer plus généralement au souci et au soin envers autrui, le *care*, est fondamentale dans le système éthique et éducatif Nishnaabeg. Comme l'écrit Leanne Simpson, au cours de cette expérience initiatique, Binoojiinh fait l'expérience de la confiance témoignée à son égard par la communauté, de même qu'il/elle apprend la joie d'interagir avec les non-humains :

They [Binoojiinh] learned how to interact with the spirit of the maple. They learned both *from* the land and *with* the land. They learned what it felt like to be recognized, seen, and appreciated by their community. They *came to know* maple sugar with the support of their family and elders. They come to know maple sugar in the context of love<sup>903</sup>.

Or cette tendresse et cet amour se déploient, d'autre part, vis-à-vis des non-humains eux-mêmes. Pour que l'érable accepte de faire couler sa sève, il faut que les humains aient la patience

---

<sup>900</sup> Cf Ngũgĩ wa Thiong'o. 2005 [1986]. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Oxford: James Currey.

<sup>901</sup> Simpson, 2017. *Op. cit.*, p. 145.

<sup>902</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 150. L'autrice souligne.

d'attendre que le soleil le réchauffe. Plutôt que la sève résulte d'une extraction forcée, elle est le produit de la coopération de toutes les forces de la nature, humains et entité cosmique inclus.

Ce qui nous intéresse ici dans notre démonstration est pourtant bien de comprendre comment l'*agency* est distribuée autant de manière générique que de manière temporelle. Certes, que les non-humains comme les érables soient dotés d'une capacité d'action n'est pas surprenant dans la littérature Nishnaabeg, souvent associée à une ontologie animiste<sup>904</sup>. Ce qui retient ici notre attention, c'est plutôt la manière dont la détention de cette *agency* est mise en avant par Leanne Simpson. Sa démonstration ne passe pas seulement par une argumentation logique, mais bel et bien par le choix d'un conte traditionnel et de son interprétation. Ces textes ne sont donc pas seulement des objets folkloriques, même détenteurs d'une certaine morale ; ce sont véritablement des outils de savoir, transmis par les Anciens aux générations suivantes. Autrement dit, elle démontre et utilise dans un même geste la valeur éducative et rationnelle de ces textes de fiction au service de sa propre argumentation. Comme elle l'écrit un peu plus loin,

And the way we are taught to access that knowledge is by being open to that kind of knowledge and by being engaged in a way of living that generates a close, personal relationship with our Ancestors and relations in the spirit world through ceremony, dreams, visions, and stories<sup>905</sup>.

Les histoires et les contes sont des instruments pour s'appropriier ces savoirs *situés*, ainsi que des moyens de se relier aux Ancêtres et aux esprits qui habitent le monde mais que l'on ne sait pas forcément reconnaître tant que l'on n'a pas reçu cette éducation. Il en résulte que l'activité créatrice et le partage de ces histoires sont essentiels pour la constitution d'une société reliée spirituellement et culturellement autour de valeurs et d'expériences communes, elles aussi porteuses de théorie morale.

On comprend alors que la transmission de ces histoires ne soit pas une option, mais bel et bien un devoir de la part des Ancêtres puis des générations présentes en direction des générations futures. Or cette responsabilité ne s'effectue pas à sens unique. Elle est systématiquement réciproque et conduit à construire une cohésion communautaire forte où chaque génération est, d'une certaine manière, porteuse d'une responsabilité singulière vis-à-vis des autres, qu'elles la précèdent ou la suivent.

D'une part, les Anciens ont pour mission de confier leurs savoirs aux générations à venir. Leanne Simpson elle-même a conscience qu'en tant que mère, elle est responsable de transmettre à ses enfants ce qu'elle a reçu en héritage. Comme elle l'écrit, les histoires du peuple Nishnaabeg

expliquent la résistance de mes ancêtres et les germes de résurgence qu'ils ont si attentivement gardés et plantés, pour que je puisse ensuite honorer ma

---

<sup>904</sup> On se reportera par exemple à une thèse soutenue en 2018 qui propose un large panorama de l'animisme dans les littératures des Premières Nations : Lefilleul, Alice. 2018. « Animismes. De l'Afrique aux Premières Nations, penser la décolonisation avec les écrivains ». Thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité.

<sup>905</sup> Simpson, 2017. *Op. cit.*, p. 157-158.

responsabilité comme Michi Saagig Nishnaabe de prendre soin de leur jardin, et enfin transmettre cette responsabilité à mes petits-enfants<sup>906</sup>.

La transmission de ces histoires est un de ses devoirs de mère, en tant que membre d'une génération présente fortement menacée par les coups de boutoirs et les tentatives de « génocide culturel et politique » infligées par le gouvernement national (*Ibid.*, p.19). Mais ce devoir ne peut pas s'effectuer sans un autre, qui consiste en l'art d'apprendre à prêter attention à ces contes et à ces savoirs, sans quoi jamais les enfants ne les *entendront* au sens intellectuel ni ne pourront les appréhender pour les faire leur. Or cette incapacité est due à l'imposition coloniale de schèmes de pensée qui rendent aveugles à ces traditions et empêchent les générations présentes de les faire vivre :

À travers la lentille de la pensée colonialiste et de l'impérialisme cognitif, nous sommes souvent incapables de *voir* nos ancêtres. Nous sommes incapables de *voir* leurs philosophies, leurs stratégies de mobilisation politique à grande échelle, nous manquons beaucoup de ce qui a gardé vivants nos langues, nos cultures et nos systèmes de gouvernance<sup>907</sup>.

On comprend ainsi pourquoi, pour se débarrasser de cet « impérialisme cognitif », il est nécessaire de réinventer totalement la manière d'apprendre et de s'approprier des savoirs. Comme on l'a vu précédemment, c'est précisément par le conte, le soin et la tendresse (cf *supra*) que ce processus pourra véritablement se déployer. Cela permet alors de comprendre combien l'art de conter est une pratique à la fois éducative et artistique, mais aussi et surtout politique :

L'acte de conter est au cœur de la décolonisation parce que ce processus permet de se souvenir, d'imaginer et de créer une réalité où les Nishnaabeg vivent à la fois comme des Nishnaabeg et comme des personnes. L'acte de conter devient alors une lentille à travers laquelle nous pouvons envisager un chemin qui nous sorte de l'impérialisme cognitif, où il est possible de mettre en place des modèles et des miroirs là où aucun n'existait, et de faire l'expérience de la liberté et de la justice<sup>908</sup>.

Ce rôle politique d'apprentissage de la « liberté et de la justice », nous le retrouverons bientôt dans d'autres circonstances et sous d'autres latitudes textuelles. Dans le contexte qui est encore actuellement le nôtre, cela nous permet bien de comprendre combien la transmission de l'acte de conter relève d'une responsabilité cruciale des Anciens vis-à-vis des générations futures.

Or la responsabilité se déploie aussi dans le sens inverse. Si les uns doivent donner aux suivants les moyens d'acquérir leur propre liberté, le fait même de perpétuer cette transmission est une responsabilité vis-à-vis des Anciens : « il est de la responsabilité de ma génération de planter et d'entretenir ces graines et d'emplir nos ancêtres de fierté<sup>909</sup> ». À son échelle, Leanne Simpson est redevable de tout ce qu'elle a appris vis-à-vis de celles et ceux qui l'ont précédée. Et

---

<sup>906</sup> Simpson, Leanne. 2018. Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg. Montréal: Varia, p. 25

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 19.

cela va de pair avec la nécessité, pour les jeunes, de prêter attention à ce qui leur est enseigné, en mettant en œuvre de manière pratique et concrète les aboutissants de ces apprentissages :

Si nous ne vivons ni nos histoires ni nos enseignements, les échos en deviendront plus faibles et finiront par disparaître. [...] Plus nous contons d'histoires, plus il y a d'histoires à conter, plus leurs échos resurgissent dans le présent. Autrefois, les histoires liaient nos familles les unes aux autres, elles cousaient ensemble nos consciences collectives, elles soudaient notre nation<sup>910</sup>.

Loin de ne considérer les contes que comme des occasions réjouissantes et folkloriques, Leanne Simpson en fait ici le moteur essentiel à toute cohésion sociale. Cette capacité à relier les individus n'est alors pas tant due au contenu des contes en eux-mêmes, bien qu'il ait son importance comme on l'a vu avec celui de Binoojiinh, qu'aux réseaux entrecroisés de responsabilité qu'ils perpétuent entre les générations. De cette manière, et c'est la conclusion à laquelle tout ce détour par la pensée de Leanne Simpson avait pour objectif de nous faire parvenir, le lien social des Nishnaabegs est entre-tenu<sup>911</sup> par ces faisceaux d'attention et d'écoute des générations présentes à l'égard des futures aussi bien que des anciennes. Même si ces dernières ont disparu physiquement, leur *présence* symbolique et spirituelle reste si forte qu'elle permet d'irriguer l'ensemble des comportements sociaux de la communauté. Ce qui permet aux Nishnaabegs de *tenir* leur identité, et de *se tenir* dans cette identité, ce sont bien ces multiples responsabilités croisées qui confèrent aux ancêtres — et, par extension, ces êtres non-vivants qui ne sont plus tout à fait humains — la possibilité et le pouvoir (*l'agency*) de continuer à agir sur le monde actuel, à travers des outils symboliques et spirituels aussi originaux et puissants que sont les contes traditionnels et leurs manifestations dans la vie quotidienne.

C'est ce sentiment de responsabilité à l'égard des anciens qui pousse aussi Natasha Kanapé Fontaine à reconstituer, dans le troisième poème de la série « La Réserve », la sortie de sa communauté hors de cette réserve-prison dans laquelle la colonisation les a enfermés. La mise en scène de cette fuite libératoire vers d'autres horizons fait singulièrement songer à celle qu'a élaborée Virgile dans le deuxième chant de l'Énéide. Alors que Troie est en flammes et désormais aux mains des Grecs, le héros Énée n'a d'autre choix que de partir, emportant son père Anchise sur ses épaules en direction de rivages encore inconnus<sup>912</sup>. De la même manière, dans le poème Innu,

Nos fils et nos filles sortiront des réserves  
les aïeux sur le dos  
les ancêtres à l'oreille  
ils marcheront vers le Sud  
retracer le Nord<sup>913</sup>

---

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>911</sup> J'emprunte cette manière d'orthographier « entre-tenir » au titre d'un festival de danse, tenu en décembre 2019 dans le cadre des Ateliers de la danse organisés par l'Université Côte d'Azur en partenariat avec le Festival de danse de Cannes : « S'entre-tenir : faire parler les savoirs du corps ». *Festival de danse - Cannes*. Consulté 5 octobre 2020 (<https://www.festivaldedanse-cannes.com/evenements/sentre-tenir-faire-parler-les-savoirs-du-corps/>).

<sup>912</sup> Virgile. *L'Énéide*. Édition bilingue, par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres (2015).

<sup>913</sup> Kanapé Fontaine, 2016. *Op. cit.*, p. 65.



Les ancêtres sont partie prenante de cette fuite, à l'instar d'Anchise et des malheureux Troyens. Bien que deux mille ans séparent ces deux textes, ils ont en commun de transformer l'arrachement à la Terre « Matrie » que représente le départ en occasion de refonder une nouvelle communauté, indépendante, libre d'honorer ses ancêtres et de se laisser guider par eux lors de ce périple.

Cette chance offerte de tirer un trait sur un passé humiliant et synonyme d'exploitation se lit dans la structure du poème de Natasha Kanapé Fontaine : les premières strophes, constituées de vers brefs, témoignent de visions d'horreur où la communauté Innue est dépossédée de sa culture et de ses terres. La narratrice elle-même a souvenir d'avoir été « déshonorée / éraflée / tondue / battue / saignée / violée » ; cette longue énumération d'adjectifs témoignant d'une intense cruauté associe alors le corps féminin à la terre ancestrale, cette « hanche-rivage », elle aussi envahie et exploitée. Le poème associe ces deux corps martyrisés et en consacre l'équivalence identitaire ; tout ce que subit l'un est intimement ressenti par l'autre, et vice-versa. Ce qui caractérise cependant le plus le désastre subi par la communauté Innue, dans cette première partie du poème, c'est la stérilité mémorielle consécutive à l'invasion coloniale. La filiation est impossible, il n'y a plus que des « foetus avortés / bébés mort-nés / enfants orphelins », en raison de la rupture du lien d'avec les ancêtres, eux qui ne sont plus que des « aïeux sans dynastie ». En imposant un système éducatif homogène et calqué sur les standards nationaux, en privant les communautés autochtones du droit d'honorer leurs traditions culturelles et spirituelles, les colonisateurs ont brisé la continuité qui unissait les Ancêtres aux générations futures. Désormais,

La transmission sans racines  
miroirs de pluie  
miroirs de fleuve  
Nous ne chantons plus  
nous ne rêvons plus  
nos prophéties gisent  
à la surface des rivières  
je m'en souviens<sup>914</sup>

Terrassés par l'arrivée des étrangers, assassins et violeurs, les Innus sont séparés de leur passé. La récurrence de la négation tout au long de la première partie du poème transforme ainsi le présent en un état stérile, dépossédé de son Histoire et de sa mémoire, condamné à ne plus observer que le reflet de ses souvenirs à la « surface des rivières ».

Or il ne tient qu'à la poète de revitaliser ces « prophéties » mortes. La seconde moitié du poème est une réactualisation de ces traditions oubliées et l'énoncé d'une vision future qui est synonyme d'espoir. Après un vers isolé, constitué du seul adverbe « ici », la narration passe au futur. La révolte de la communauté domine, faite pour impressionner les anciens exploiters et regagner la légitimité des efforts collectifs de libération. La tonalité se fait épique et majestueuse, à l'aide d'un champ lexical qui mobilise des images de combat et de violence de la part d'un

---

<sup>914</sup> *Ibid.*, p. 64.

peuple en colère. C'est à ce moment qu'intervient la strophe précédemment citée sur la fuite hors des réserves de « nos fils et nos filles », en marche vers le Sud.

La fin du poème, prophétique, annonce la remémoration de ce passé oublié durant la vie dans la Réserve et la réappropriation salvatrice de l'héritage culturel par cette communauté nouvellement installée :

Nos fils et nos filles sortiront des réservoirs  
ils invoqueront les esprits des légendes  
ils prononceront Papakassik  
Tshiuetinishu                      Tshakapesh  
Tshishikushkueu  
les contes reprendront vie sur les routes  
forestières  
les titans se lèveront pour la tempête nébuleuse  
nos aïeux verseront les larmes de l'amour  
les rivières de la joie  
leurs yeux  
les montagnes  
où ils veillent<sup>915</sup>

Cette joie retrouvée, la liberté d'honorer les esprits et le patrimoine symbolique qui constituent l'identité Innue, sont précisément les événements clés de la « résurgence » autochtone appelée de ses vœux par Leanne Simpson<sup>916</sup>. La langue Innue est revitalisée ; la joie de l'amour et de la tendresse succède aux larmes de la colère et de la souffrance ; le lien avec les êtres de la nature est rétabli. Et surtout, « les contes reprendront vie sur les routes », ce qui signifie une nouvelle fois combien cet héritage textuel signifie bien davantage qu'un patrimoine folklorique : c'est un mode de vie ontologique et pratique qui lie indissociablement le maintien des traditions ancestrales à la conscience de la nécessaire responsabilité envers les êtres du passé. C'est cette seule condition qui permet que le peuple, enfin, « se régénère », redonnant « goût au verbe exister<sup>917</sup> ».

À travers les textes de Leanne Simpson et de Natasha Kanapé Fontaine, il est donc apparu que le lien qui unit les générations passées, présentes et futures est fondamental pour la cohésion de la communauté Innue. Il s'établit grâce aux réseaux de responsabilité mutuelle qui, en s'entre-croisant, permettent aux individus de se sentir exister au sein d'une société faite d'amour et de bienveillance. Malgré la colonisation et la dépossession culturelle et territoriale dont leurs peuples ont été victimes, ces femmes poètes tracent ainsi un chemin de libération dont l'élément clé est précisément la conscience des liens de tendresse qui doivent unir les individus. La sortie de l'état d'exploitation ne pourra se faire qu'à travers l'acceptation d'un héritage spirituel et ontologique unique, devant être reconduit dans les générations à venir pour garantir l'autonomie morale du peuple Innu. En d'autres termes, l'identité et la capacité d'action de la société Innue ne peuvent se concevoir à partir des seuls acteurs vivant dans les strictes limites de

---

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>916</sup> Simpson, 2017 et 2018. *Op. cit.*

<sup>917</sup> Kanapé Fontaine, 2016. *Op. cit.*, p. 68.

l'époque présente. Elle doit être élargie temporellement aux générations qui précèdent et à celles qui leur succéderont, dans la préparation d'un avenir commun et fécond.

### **c) Poésie et culture Mapuche, au pays du « peuple de la Terre »**

Notre exemple suivant nous emmène à des milliers de kilomètres des plaines du Grand Nord, aux confins du Chili. C'est là que vit le peuple Mapuche. La population totale est aujourd'hui estimée à 800 000 personnes, réparties entre le Chili et l'Argentine (600 000 et 200 000 respectivement)<sup>918</sup>. À l'instar de nombreux peuples autochtones déchirés entre plusieurs États, ils vivent sous la menace constante de l'acculturation et de la perte d'identité qui en résulte<sup>919</sup>, contraintes auxquelles s'adjoint l'appropriation progressive de leurs terres par l'État lui-même (au moment des conquêtes et de ladite « Pacification de l'Araucanie<sup>920</sup> » au XIX<sup>ème</sup> siècle) et, aujourd'hui, par des multinationales en quête de terres agricoles. Les Mapuche sont donc écartelés d'une part entre le désir et le besoin qu'ils éprouvent de préserver leurs traditions, malgré l'injonction d'unité culturelle prônée par l'appartenance (territoriale) à la nation chilienne, et d'autre part, géographiquement, entre différents territoires qui bouleversent leurs manières de vivre. D'autre part, le nom « Mapuche » signifie littéralement « peuple de la terre » (de *mapu*, terre, et *che*, peuple<sup>921</sup>). Le *mapudungun*, parlé par les Mapuche, est donc la langue, le langage de la terre (de *mapu* et *dungun*). Par opposition, les *wingka* désignent les non-mapuche, les étrangers, qu'il s'agisse des Chiliens non-mapuche, des Occidentaux, etc. C'est dire à quel point l'élément « terre » est central dans l'identité de ce peuple<sup>922</sup>.

La poésie Mapuche a fait l'objet de nombreux travaux, depuis son émergence sur la scène littéraire nationale puis internationale dans les années 1980<sup>923</sup>. Mais si elle a été étudiée tout d'abord en tant que document *ethnographique*, capable d'apporter des informations sur les systèmes de pensée partagés par les Mapuche<sup>924</sup>, il faut attendre les années 2010 pour qu'elle

---

<sup>918</sup> Pour des estimations précises qui prennent en compte le débat sur la qualification ou non de « mapuche », voir Pelaez, Alejandro Saavedra. 2002. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago: LOM Ediciones..

<sup>919</sup> Vidal, Virginia. 1987. « Sobre lucha y poesia del pueblo mapuche ». *Araucaria de Chile* (37):158-81.

<sup>920</sup> Llancaqueo, Victor Toledo. 2006. Pueblo Mapuche. *Derechos colectivos y territorio : desafíos para la sustentabilidad democrática*. Programa Chile Sustentable. Santiago: LOM Ediciones.

<sup>921</sup> Zúñiga, Fernando. 2006. *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: Centro de estudios públicos.

<sup>922</sup> Pour une étude d'ampleur sur les systèmes ontologiques et spirituels mapuche, voir Course, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.

<sup>923</sup> Antillanca, Ariel, Clorinda Cuminao, et César Loncón. 2000. *Escritos Mapuches: 1910-1999*. Santiago, Chili: Asociación Mapuche Xawun Ruka,.

<sup>924</sup> L'un des articles les plus caractéristiques de cette tendance est Carrasco, Iván. 2000. « Poesía mapuche etnocultural ». *Anales de literatura chilena* (1):195-214. Le caractère « ethno-culturel » de cette poésie sera aussi bien souvent dénoncée par les auteurs Mapuche eux-mêmes, qui critiquent la réduction de leurs œuvres à de simples supports d'études ethnologiques. Voir l'article Elicura Chihuailaf où il critique ceux qui associent la langue et la culture mapuche à un phénomène ethnique : Chihuailaf, Elicura. 2000. « Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo ». *Aérea : revista hispanoamericana de poesía* (Santiago, RIL Editores 3):49-59.

soit l'objet d'études véritablement littéraires qui s'interrogent sur sa dimension intrinsèquement poétique et stylistique<sup>925</sup>.

Cependant, sans reproduire les erreurs de ces théories précédentes, il paraît difficile d'étudier la poésie Mapuche sans donner un minimum de contextualisation culturelle. Il faut ainsi noter que le terme de nature ou *naturaleza* n'existe pas, à strictement parler, en *mapudungun*. Il n'existe donc pas de mot particulier pour définir ce qui, en Occident, est pensé comme distinct et opposé au monde de la culture<sup>926</sup>. Cela montre que l'opposition entre la « nature » et la « culture » est une construction symbolique et idéologique qui émerge à un certain moment dans l'Histoire occidentale, qu'il serait malvenu de vouloir lire et reproduire dans d'autres aires culturelles.

En revanche, la poésie Mapuche permet bien d'exprimer la conscience d'un « généalogie commune entre les humains et les autres-qu'humains, dont les flux d'énergie sont interconnectés<sup>927</sup> ». Tous ces êtres ont en partage non seulement le même monde, mais aussi les mêmes pensées et sentiments:

Mañkean ñi dungu  
Umagtuken  
lafken pewmamu ina nepeken  
challwa nepenmu.  
Ayeken kûmemew,  
Ngûmaken mawûnmew

Le rêve de Mankean

Mon rire est le soleil de midi,  
Mes larmes sont les eaux de printemps,  
mon sommeil est le repos de l'amour,  
et mon réveil est la vie des poissons.

feley ta ñi mongen,  
feley ta ñi nûtram,  
fewla umagtuam<sup>928</sup>.

Ainsi est mon existence,  
Ainsi est ma parole,  
Et les eaux continuent de chanter en moi.

La continuité entre ces mondes, rompue dans la modernité occidentale et même mondiale en raison de la globalisation et de l'uniformisation des modes de pensée et de vie, est donc la norme pour le peuple Mapuche. Une autre trace de cet espace intime de correspondance et d'interaction entre les êtres vivants au sein d'un espace commun nous vient de ce qui n'appartient qu'à un individu singulier, sans appropriation extérieure possible : le rêve, ou *pewma* en *mapudungun*, grâce auquel de nouveaux réseaux de communication et de savoirs s'ouvrent aux êtres, permettant de dépasser les frontières temporelles et géographiques. C'est à travers le rêve que l'on peut atteindre trois types de savoirs : sur le futur, sur le monde surnaturel et sur les actions des esprits malins<sup>929</sup>. Ainsi le poème « Estoy », *Je suis*, permet-il de conjuguer l'accès à ces trois réalités, du passé et de l'avenir :

---

<sup>925</sup> Voir les travaux de Mabel Garcia notamment, professeur de littérature à l'Université chilienne La Frontera à Temuco, au cœur du pays Mapuch : García Barrera, Mabel, Hugo Carrasco Muñoz, et Verónica Contreras Hauser. 2004. *Crítica situada: el estado actual del arte y la poesía Mapuche. Rakizum : pu mapuce tañi kimvn ka tañi vl zugu fahtepu*. Temuco: Universidad de la Frontera.

<sup>926</sup> Course, 2011. *Op. cit.*

<sup>927</sup> Rozzi, Ricardo. 2013. « Introduction to Integrating Philosophy and Ecology: Biocultural Interfaces ». P. 23-25 in *Linking Ecology and Ethics for a Changing World. Values, Philosophy, and Action*. Dordrecht: Springer. Traduction personnelle.

<sup>928</sup> Lienlaf, Leonel. 1989. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Ed. universitaria.

<sup>929</sup> Nakashima, Lidia. 1990. « Punkurre y punfuta, los conyuges nocturnos. Pesadillas y terrores nocturnos entre los mapuche de Chile ». P. 179-94 in *Antropología y Experiencias del Sueño*. Santiago: Abya Yala Ediciones, p. 183.

Estoy suspendido en el aire  
como el canto de los pájaros  
como el olor de las flores  
que llena los espacios.  
Voy como agua  
por este río de vida  
hacia el gran mar de lo que  
no tiene nombre.

*Je suis suspendu dans l'air  
Comme le chant des oiseaux  
comme le parfum des fleurs  
qui remplit l'espace.  
Je vois comme l'eau  
pour cette rivière de vie  
jusqu'à l'immense océan qui  
ne possède pas de nom.*

Yo soy la visión  
de los antiguos espíritus  
que durmieron en estas  
pampas.  
Soy el sueño de mi abuelo  
que se durmió pensando  
que algún día regresaría  
a esta tierra amada.

*Je suis la vision  
des esprits anciens  
qui dorment dans ces régions.  
Je suis le rêve de mon grand-père  
qui s'endort en pensant  
qu'un beau jour il retournera  
à sa terre bien-aimée.*

Él se fue de viaje  
más allá  
del horizonte de los sueños<sup>930</sup>

*Il est parti en voyage  
mais bien loin  
au-delà de l'horizon des rêves.*

On voit ainsi que l'affirmation d'un tel espace de communication confère une portée politique au poème : il contribue à faire du rêve un lieu tiers, qui « représente une alternative culturelle cherchant à déplacer (par un effet de masque) le canon poétique occidental - écrit - dans lequel se fonde le discours poétique mapuche actuel<sup>931</sup>», ce qui conduit à l'instauration d'une tension entre ces systèmes culturels, les poètes Mapuche utilisant en quelque sorte les « armes » occidentales (la poésie écrite) pour affirmer leur propre identité culturelle. Comme l'explique même un ancien de la communauté, Cocom Pech,

« El hombre que vive y no Sueña es un hombre muerto en vida. (...) Realizando tus Sueños no serás esclavo de nadie, ni pretenderás someter a otros porque habrás probado los caminos de tu verdadera liberación. Recuerda siempre que, en el universo de la Naturaleza, los Sueños se convierten en realidad. La lluvia es el Sueño del agua. El humo es el Sueño del fuego. El Azul del cielo es el Sueno eterno del aire<sup>932</sup> » .

---

<sup>930</sup> Lienlaf, 1989. *Op. cit.*, p. 109. Traduction personnelle.

<sup>931</sup> Comme l'écrit Mabel Barrera Garcia, je cite : le rêve « representa una alternativa cultural propia que busca desplazar por efecto de enmascaramiento el canon poético occidental - escrito - en el que se sustenta el actual discurso poético mapuche, lo que deriva a que el uso de este procedimiento conlleve implícitamente una tensión, entre los recursos propios y ajenos, en el campo de los sistemas de comunicación que se encuentran y desplazan en la relación intercultural. Con el fin de suplir este conflicto se actualiza un nuevo tipo de texto que integra procedimientos discursivos de diverso origen como "actos de negociación de significados culturales" (cfr. Bhabha, H.2002) ». Barrera, Mabel García. 2008. « El pewma en la poesía mapuche ». Présenté lors du deuxième Congreso Internacional de Lenguas y Literaturas Indoamericanas, Temuco: Universidad de la Frontera.

<sup>932</sup> Chihuailaf, Elicura. 2015. *Recado confidencial a los chilenos*. 2nd ed. Santiago: LOM, p. 38-39.

Rêver, songer, c'est aussi appartenir à la réalité. Les rêves se convertissent en réalité, dans ce qui relève d'un domaine « naturel » exempt des formes de rationalité humaine. La scission entre les deux mondes n'est pas concevable dans l'imaginaire Mapuche. La nature est une et indivisible et lorsque la poésie s'en empare, ce n'est pas seulement pour la *dire* ou la *décrire* : l'acte de langage est ici pleinement performatif. De cette manière, la poésie Mapuche apporte une réponse proprement politique — parce que poétique — à la crise de l'Anthropocène, comme nous allons le démontrer dans la section suivante.

#### **d) La « Palabra » Mapuche, poétique et politique de l'attention**

Le poète Elicura Chihuailaf, né en 1952 à Quechurewe, au cœur de l'Auracanie, se définit lui-même dans plusieurs de ses textes comme un *oralitor*. Ce néologisme est la contraction linguistique et symbolique de l'oral (*oral*) et de l'écrit (*escritor*), mettant en lumière le projet poétique propre aux Mapuche : perpétuer la pratique du chant originel, *ül*, moyen d'expression initial et privilégié dans la communauté Mapuche, dans des formes d'expression partageables aujourd'hui, dans l'écrit. À ce titre, le rythme, la force des images employées et la répétition de certains termes sont des caractéristiques essentielles de leurs textes. Surtout, « l'oraliture », qui caractérise de nombreux textes indigènes selon Chihuailaf (« *El escribir al lado de la fuente lo hacemos todos los escritores indígenas, que seríamos más bien oralitores*<sup>933</sup> »), permet de revenir à la « source » de toute littérature, à savoir l'oralité et la parole des ancêtres, et d'éviter ainsi l'écueil d'une littérature qui se transformerait en pure imagination, coupée de ses racines:

Nuestra escritura se debe a la memoria de nuestros mayores, ¿esa sería la primera fuente?, claro, inmediatamente. La literatura en general, cuando se transforma en artificio, se desliga totalmente de la fuente y pasa a ser la imaginación por la imaginación propia, claro que viene de algún lado, que incluso a veces niega el sustrato que le da la fuente determinada. Entonces, en nuestro caso, no. Nosotros realizamos, recalamos el hecho que nuestra escritura es la memoria de nuestros antepasados, pero recreada a partir de nuestra vivencia hoy día<sup>934</sup>.

La poésie mapuche peut alors se présenter pleinement comme un « lire-écouter », un *leer-escuchar*, attitude du lecteur qui traduit le terme mapuche *allkütun*, lui-même distinct de *allkùn* qui signifie simplement écouter. Dans le processus de l'*allkütun*, l'attention portée au texte est bien plus vive et porte également sur les silences, les non-dits du texte<sup>935</sup>. Or cette attention, cette considération même, que le lecteur pose sur le texte, est une attitude exemplaire de celle que portent les Mapuches sur le monde qui les entoure, sur cette Terre Mère au fondement de leur cosmologie et de leur éthique. La fréquentation de cette littérature nous invite donc à reporter la

<sup>933</sup> Chihuailaf, 2000. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>935</sup> Cárcamo-Huechante, Luis. 2012. « Palabras que sueñan y sueñan: la poesía de Leonel Lienlaf como resistencia en tiempos de colonialismo acústico ». in *Afpunmapu Fronteras Borderlands: Poética de los confines: Chile-México*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, p. 64.

même attitude de bienveillance et de considération sur d'autres éléments que le texte littéraire pour, au lieu de les réduire à des objets passifs, en faire aussi des sujets, doués d'une certaine parole et d'un langage certes distincts de la communication humaine mais dignes d'être écoutés. Car, à l'instar que ce qu'écrivait un certain Charles Baudelaire un siècle plus tôt, tout parle dans la « nature », tout est doué d'une vie expressive et communicante, à condition de se donner la peine de l'écouter, comme l'écrit Raul Zuñiga dans son introduction au recueil de Leonel Lienlaf :

En una cosmovisión en la cual cada elemento del universo tiene su correspondencia y donde al hombre no le ha correspondido mas que la maravilla de compartirlo, la voz de un hombre no es otra cosa que un punto del grand dialogo que va del árbol a las nubes, a la lluvia y al fuego de los volcanes<sup>936</sup>.

La poésie est alors le moyen ultime d'y prêter attention:

Me dicen La poesía — que es el lenguaje primordial —, y todo lo "contaminado" con ella, es la mejor expresión del permanente diálogo entre el espíritu y el corazón. Es el Poder de esa Palabra la que aún nuestras culturas siguen considerando como lo más valioso en cualquier tipo de manifestación humana y, por lo tanto, natural<sup>937</sup>.

Au-delà d'une seule activité esthétique, la poésie reflète donc une manière de vivre, une éthique dont le partage avec la communauté des lecteurs instaure également une communauté de vivre, de penser et de sentir, pierre de touche d'une communauté politique:

Para mí la poesía es todo, es una manera de vivir, como cuando uno come o respira o ama, y es una manera de vivir en la medida que también es algo que uno elige, pero también lo eligen, y que al elegirlo lo transforma en una especie de oficio, en el sentido de que todo lo que miras lo ves a través de esa visión<sup>938</sup>.

Or une communauté humaine politique n'est jamais figée dans son Histoire ni dans ses traditions. À l'instar d'un organisme vivant, elle est en perpétuelle évolution, se nourrit d'apports extérieurs subis aussi bien que choisis qu'elle assimile et qui, en retour, lui donnent une forme différente. Ainsi le poème, structure vivante et forme dynamique, est le creuset de ce que l'Histoire inflige aussi au poète et à la communauté qui l'a vu naître. Par exemple, Luis Cercamo-Hechante remarque que dans le poème « Rupamum / *Pasos sobre tu rostro* » de Leonel Lienlaf (*Se ha despertado el ave de mi corazón*, recueil dans lequel les poèmes sont écrits en mapudungun et suivis d'une traduction en espagnol), le texte mapudungun lui-même est comme violenté par la langue espagnole. Evoquant l'épisode douloureux des attaques menées par les *conquistadores* au XVI<sup>ème</sup> siècle, le poète évoque les armes et le traumatisme infligés par les Espagnols et inscrit cette violence au cœur du texte mapudungun<sup>939</sup> :

---

<sup>936</sup> Dans Lienlaf, 1989. *Op. cit.*, p. 13-14.

<sup>937</sup> Chihuailaf, 1999. *Op. cit.*, p. 29.

<sup>938</sup> Chihuailaf, 2000. *Op. cit.*, p.52.

<sup>939</sup> Cárcamo-Huechante, 2012. *Op. cit.*, p. 71-72.

ina pen kiñe cruz katrünmaetew ñi lonko  
ka kiñe espada bendecidepeetew petu ñi  
lanon.

*y vi una cruz que me cortaba la / cabeza  
y vi una espada que me bendecía / antes de  
mi muerte.*

Les mots espagnols déchirent le texte mapudungun de la même manière que ces armes, la *cruz* et la *espada*, ont martyrisé la communauté mapuche. Le poème fait ainsi, d'une certaine manière, preuve de résilience en assimilant cet héritage douloureux pour le transfigurer et l'offrir en témoignage à la communauté des lecteurs, qu'ils soient Mapuche ou non.

La réponse politique et poétique apportée par les Mapuche se décline donc à la fois sur le versant théorique et pratique. Le concept d'*oraliture* d'une part, en ouvrant sur les origines culturelles du chant et du rythme dans la tradition mapuche, préserve et consolide l'héritage du passé pour l'ancrer dans les pratiques « nouvelles » de l'écrit. La pratique de la langue *mapudungun* d'autre part, traversée sur les plans thématique et stylistique par l'Histoire, appelle à une lecture non seulement esthétique mais aussi éthique des poèmes, qui permette de réaliser dans l'acte même du partage des textes littéraires une communion immédiate autour des valeurs politiques que sont l'attention à autrui, la considération à l'égard du monde humain aussi bien que non-humain en tant que tous les êtres sont doués d'un certain langage qu'il faut apprendre à déchiffrer.

## **2. ÉLARGIR DANS L'IDENTITÉ GÉNÉRIQUE : AU-DELÀ DE LA BINARITÉ NATURE / CULTURE**

Ce travail d'écoute du monde que nous avons mis en évidence dans la poésie Mapuche et la littérature Innue, à travers les modes d'accès aux textes et à la « vision du monde » qu'ils configurent, pourrait bien constituer un *faire commun*, dans une perspective politique, capable de répondre aux difficultés que nous traversons à l'ère Anthropocène. Or pour que ce geste puisse s'instaurer dans une organisation sociale mettant en œuvre une vraie gouvernance écologique, il faut qu'il rassemble une communauté élargie non seulement dans le temps, comme nous venons de le montrer, mais aussi dans l'espace et plus globalement dans la dimension générique des entités mobilisées. C'est ce vers quoi nous allons désormais nous tourner, en explorant les manifestations littéraires de l'opposition généralement construite entre monde « naturel » et monde « culturel ». Les exemples précédents nous montrent que les poésies Innue et Mapuche appellent à une prise en compte élargie et approfondie de la nature dans les instances culturelles humaines ; être à l'écoute des non-humains, qu'il s'agisse des entités animales ou végétales, ou des autres qu'humains, comme les ancêtres et les esprits qui vivent aussi autour de nous, c'est d'une certaine manière faire entrer davantage de « nature » dans la culture humaine. Mais cette manière synthétique de voir les choses dépend d'une conception elle-même fortement



occidentalo-centrée : il n'y a pas de mot en mapudungun pour désigner la « nature ». Les seules expressions qui parlent de l'environnement le font sous un mode plus généralisant qui implique la prise en compte de l'écosystème au sens large comme ensemble des formes de vie. La traduction du terme « écosystème » en mapudungun peut ainsi se faire à l'aide des mots *mongen*, qui signifie « vie », et *küme*, qui signe la pluralité, le nombre<sup>940</sup>. La pluralité des formes de vie présentes dans la nature est donc au cœur de la conception philosophique et spirituelle qu'on les Mapuche de cette dernière. Comment la littérature peut-elle toutefois questionner cette partition entre mondes et, au-delà des messages qu'elle peut faire passer, comment inscrit-elle dans sa forme générique et dans ses stratégies stylistiques cette critique fondamentale de la binarité ontologique entre nature et culture ? Pour répondre à cette question, deux romans de Zakes Mda seront mobilisés successivement, qui permettent d'éclairer les limites à cette partition et les dangers qu'elle entraîne lorsqu'elle est appropriée par les personnages humains.

### **a) Les dangers d'une « humanisation » forcée des non-humains**

Un roman de Zakes Mda déjà évoqué précédemment, *The Whale Caller*, reprend ces problématiques d'*agency* partagée par les humains et les non-humains, mais pour les questionner<sup>941</sup>. L'intrigue principale se déroule autour de l'histoire d'amour et de fascination entretenue entre la baleine blanche Sharisha et un musicien sonneur de cor, qui vit en marge de la société cossue et plutôt touristique qui habite le village d'Hermanus, dans la province du Cap occidental en Afrique du Sud. Quelques mois par an, des groupes de baleines se rendent au large de la baie d'Hermanus pour donner naissance et élever leurs petits, jusqu'à ce qu'ils soient assez grands pour partir avec elles vers les mers australes. Durant cette période, le sonneur passe ses journées à observer les cétacés et à les apprivoiser en jouant et en chantant. La relation qu'il entretient avec l'une d'entre elles, Sharisha, la seule qu'il soit capable de reconnaître entre toutes, est fondamentale dans sa vie. Lui-même n'a pas de prénom attribué : son identité provient de sa seule relation avec les baleines et Sharisha, qu'il peut envoûter à l'aide de son cor. Mais l'intrigue du roman nous montre que cet envoûtement n'est pas unilatéral. C'est peut-être bien le sonneur lui-même qui est à tel point tombé sous le charme de la baleine que tous les événements centraux de sa vie sont influencés par cette dernière. Ainsi, comme on vient de le préciser avec l'absence de dénomination humaine, c'est elle qui confère au sonneur une identité et un statut aux yeux des autres hommes. Il n'est connu que par sa fonction et le lien tout à fait unique qu'il entretient avec elle. De plus, ce sont même ses tentatives de construction d'une vie amoureuse

---

<sup>940</sup> Zúñiga, Fernando. 2006. *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: Centro de estudios públicos. Comme l'écrit poétiquement María Isabel Lara Millapan dans un ouvrage didactique dédié à l'apprentissage du mapudungun par les enfants, « Mongen es la vida del ser humano en equilibrio con los otros seres humanos y con cada elemento de la naturaleza. Mongen es tomar conciencia de quiénes somos y cómo actuamos...dejamos, miramos, permitimos y reconocemos. Nos preocupamos de comprender nuestra historia y de encontrarnos en ella con libertad ». Millapan, María Isabel Lara. 2014. *Kimün. Aprendiendo Mapudungun a través de poesías y relatos*. Villarica: Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 10.

<sup>941</sup> Mda, Zakes. 2005. *The Whale Caller*. London: Viking.

avec une humaine, Saluni, qui se trouvent concurrencées par Sharisha. Au moment où le sonneur et son amie s'apprêtent à avoir leur première relation intime, la montée du désir envers l'humaine se trouve brutalement stoppée par le souvenir de la baleine, dont les images envahissent l'esprit du sonneur à l'instant critique et le laissent impuissant. En ce sens, le pouvoir de séduction de la baleine sur le sonneur est tel qu'il dépasse celui de Saluni, qui est pourtant la femme présente en chair et en os dans le lit du héros. La terrible jalousie de cette dernière à l'égard de sa rivale animale ne peut toutefois s'exprimer que dans une suite d'actions visiblement incohérentes : à part l'insulter et lui montrer ses fesses nues, ce qui est visiblement le comble de la grossièreté (« to shoo<sup>942</sup> »), Saluni est bien incapable de faire quoi que ce soit pour lutter contre le pouvoir de Sharisha. Cela démontre bien son impuissance dans cette rivalité amoureuse et, *a contrario*, la forte agentivité de la baleine à l'égard du sonneur.

Cependant, la fin tragique du roman vient nuancer cet équilibre fragile entre les deux êtres humain et non-humain. Alors que le sonneur et Saluni se sont séparés à l'issue d'une dispute plus féroce que les autres, le héros vient noyer son chagrin au bord du rivage et appelle désespérément Sharisha à l'aide. Cette dernière s'approche alors bien trop près des côtes, envoûtée par le cor du sonneur. Incapable de faire ensuite demi-tour, elle finit échouée sur le sable et est mise à mort par les autorités locales après de vaines tentatives pour la remettre à l'eau. Ce que cette fin terrible nous apprend, c'est donc que cette relation aussi exceptionnelle entre les deux héros est condamnée à l'échec. En voulant faire usage de sa force de séduction sur la baleine, le sonneur la condamne involontairement à mort. Il lui fait perdre conscience des limites vitales que représente pour elle la frontière entre monde des hommes et monde des cétacés ; en voulant le rejoindre sur la plage, en quittant ce monde marin qui constitue pourtant son cadre de vie biologique, elle ne peut que perdre la vie. C'est parce que le sonneur prend conscience de sa responsabilité dans cette mort qu'il se décide à faire pénitence jusqu'à la fin de ses jours, afin d'expié son ambition déraisonnée de constituer un seul monde avec elle. Le roman pourrait donc sembler mettre en exergue l'impossibilité de rassembler humains et non-humains dans un même « lieu » ontologique.

Une autre interprétation permettrait toutefois d'atténuer l'aspect tragique de cette fin. Comme le souligne Wendy Woodward<sup>943</sup>, l'échec du sonneur à sauver Sharisha n'est pas dû à un manque de bonne volonté, mais au fait qu'il a perdu accès à la « magie » et aux « pouvoirs » détenus par d'autres héros Aborigènes qui ont été capables, eux, de sauver des baleines femelles et leurs petits. Ce qui est alors en cause dans le roman de Zakes Mda, ce serait « the lack of a sustaining body of African myth<sup>944</sup> », un problème bel et bien « postcolonial ». C'est parce que les hommes d'aujourd'hui ont perdu les savoirs et l'attention qu'ils avaient dans le passé que la relation avec les non-humains est désormais faussée, voire brisée. La responsabilité de cet échec peut ainsi être attribuée à un mode de vie influencé par la modernité et la mondialisation, qui

---

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>943</sup> Woodward, Wendy. 2009. « The Nonhuman Animal and Levinasian Otherness: Contemporary Narratives and Criticism ». *Current Writing* 21(1-2):347.

<sup>944</sup> *Loc. cit.*

imposent des valeurs de consumérisme aux individus autrefois capables de vivre dans un monde habité équitablement par les humains et les non-humains.

En d'autres termes, cet exemple nous montre que si les non-humains — en l'occurrence, les baleines et surtout Sharisha — semblent eux aussi dotés d'agentivité vis-à-vis de leurs congénères humains, l'équilibre et l'entente qui existaient autrefois ont été brisés, laissant les contemporains dans une situation de précarité où l'égalité et l'attention initiales ne fonctionnent désormais plus. Le naufrage de la baleine sanctionne donc symboliquement la naïveté du sonneur qui croyait, à l'instar de ses ancêtres, être capable de faire revivre par lui-même l'ancienne harmonie. Son initiative individuelle ne parvient pas à réparer le désastre collectif. Cette analyse doit toutefois être complétée par une remarque concernant la nature même de l'agentivité prêtée par le romancier et ses personnages au monde non-humain : elle se caractérise par son intentionnalité, autrement dit par la manifestation d'une volition qui, d'une certaine manière, est tout à fait similaire à celle d'un être humain. Le roman de Zakes Mda frappe ainsi par l'humanisation de la baleine et des êtres non-humains, plutôt que par la recherche d'une description de la manière dont ces derniers pourraient se comporter indépendamment de caractères humains. Une scène particulièrement significative dans ce processus d'individuation et d'humanisation d'un être animal est la naissance du bébé de Sharisha, décrit tout d'abord comme un « petit » (*calf*), puis un « enfant » (*child*), un « nouveau-né » (*newborn*) et enfin un « bébé » (*baby*) entouré de baleines agissant comme des « sages-femmes » (*midwives*) pour le protéger<sup>945</sup>. En ce sens, la stratégie romanesque qui vise à doter les non-humains d'*agency* le fait ici sur le mode de la duplication des comportements humains, ce qui explique le gouffre croissant entre cette illusion de proximité générique entretenue par l'intrigue et la réalité de l'impossibilité pour ces espèces de faire véritablement « monde commun », conduisant à l'échec final.

### **b) *The Heart of Redness* : la thèse millénariste du « cattle-killing »...**

Cette première étape nous invite donc à considérer d'autres manières de reconnaître de l'*agency* dans le monde des non-humains, selon un mode qui leur soit spécifique et qui ne soit pas qu'une duplication de ce qui se pratique dans le monde humain. En particulier, on pourrait se demander si une forme d'agentivité ne se déploie pas aussi inconsciemment dans le rôle même attribué à l'Histoire et aux ancêtres, parfois de manière excessive. Dans un roman tout aussi central pour notre propos et publié quelques années plus tôt par le même Zakes Mda, *The Heart of Redness*, deux intrigues parallèles se mêlent constamment<sup>946</sup>. Nous avons déjà présenté celle qui se déroule à l'époque contemporaine, dans le chapitre 6 : Camagu, qui vient de quitter son emploi dans le secteur du développement, part à la recherche d'une femme mystérieuse dans un village perdu dans la campagne sud-africaine. Or cette branche de l'intrigue se superpose

<sup>945</sup> Mda, 2005. *Op. cit.*, p 181.

<sup>946</sup> Mda, Zakes. 2001. *The Heart of Redness*. Cape Town: Oxford University Press Southern Africa.

exactement à une autre, à l'aide d'embranchements si travaillés que les repères du lecteur se brouillent parfois et qu'il n'est plus possible de savoir dans quelle strate temporelle on se trouve. Ce procédé rappelle celui suivi par Claude Simon dans *La Route des Flandres*<sup>947</sup>, où la récurrence de la scène traumatique de la mort du cheval pendant la Guerre revient hanter la mémoire du héros et perturber sa propre conscience du temps. Afin de mieux comprendre l'enchevêtrement des strates narratives, nous proposons en annexe un tableau faisant dérouler les principaux événements du roman en fonction du contexte historique dans lequel ils se déroulent. L'étude précise de la structure générale de cette œuvre se fera dans le prochain chapitre : elle permettra de faire surgir une poétique de l'écriture de l'Histoire chez Zakes Mda qui contient une vertu éminemment politique. Mais avant d'en venir à ces conclusions, qui constitueront la fine pointe de toute la démonstration de la Partie III, il faut décrire plus précisément ce en quoi consiste la deuxième strate temporelle avec laquelle résonne l'intrigue principale se déroulant à l'époque contemporaine de Camagu. Les paragraphes qui suivent se veulent donc une forme d'introduction progressive à une étude détaillée d'un roman qui, à nos yeux, est l'un des plus importants de la littérature sud-africaine contemporaine.

L'épisode qui s'entrecroise avec l'intrigue contemporaine est de nature historique et inspiré de faits réels. Il s'agit du fameux « cattle-killing » ayant eu lieu lors de la guerre des Xhosa (ou amaXhosa) contre les Britanniques, dans les années 1850. Cet épisode a été documenté par de nombreux historiens, dont Jeffrey Peires<sup>948</sup>. Le roman de Zakes Mda offre d'ailleurs de telles similarités avec cet ouvrage que son auteur a été accusé de plagiat à plusieurs reprises<sup>949</sup>. Cette polémique n'est cependant pas ce qui retient notre attention ici, d'autant plus que le romancier y a répondu en des termes convaincants<sup>950</sup>. On notera toutefois que l'écriture d'un roman à partir de matériaux historiques, qui est également la démarche suivie dans *Little Suns*<sup>951</sup>, soulève la question de son appropriation par le romancier ; l'Histoire intervient-elle ici comme cadre contextuel ? Comme objet critique servant à relire le présent pour en dévoiler les rapports de force cachés et les réseaux de domination introduits de longue date ? Les développements qui suivent apporteront un premier temps de réponse à ces questions, avant d'être complétés au chapitre suivant par d'autres considérations permettant d'établir une poétique de l'écriture — ou de la réécriture — de l'Histoire par Zakes Mda. Nous verrons en effet que la manière dont le romancier représente des communautés fictionnelles en butte à leur propre lecture de l'Histoire est en effet centrale pour notre démonstration sur l'élargissement de la société recherchée pour

---

<sup>947</sup> Simon, Claude. 1982. *La Route des Flandres*. Paris: Editions de Minuit.

<sup>948</sup> Peires, Jeffrey B. 1989. *The Dead Will Arise : Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856-7*. Johannesburg Bloomington London: Ravan press Indiana university press J. Currey.

<sup>949</sup> En particulier dans Offenburger, Andrew. 2008. « Duplicity and Plagiarism in Zakes Mda's "The Heart of Redness" ». *Research in African Literatures* 39(3):164-99.

<sup>950</sup> Mda, Zakes. 2008. « A Response to "Duplicity and Plagiarism in Zakes Mda's the Heart of Redness" by Andrew Offenburger ». *Research in African Literatures*. 39(3):200–203.

<sup>951</sup> L'auteur imagine l'histoire d'un amour et d'une quête désespérée de l'être aimé(e) sur plusieurs décennies, autour de l'épisode historique qu'a constitué l'assassinat de Hamilton Hope. Mda, Zakes. 2015. *Little Suns*. Cape Town: Umuzi.

notre gouvernance écologique, car elle mobilise la question de l'*agency* propre à des individus soumis à un passé obsédant.

L'histoire du *cattle-killing* au cœur du roman *The Heart of Redness* est la suivante. En 1856, deux jeunes filles Xhosa qualifiées de prophétesses avaient déclaré avoir vu deux ancêtres au bord de la rivière qui leur auraient annoncé la venue d'un peuple nouveau ainsi que de leurs troupeaux. Ces derniers ne pourraient cependant « revenir d'entre les morts » qu'à la condition expresse que tout le bétail actuel ait été préalablement abattu, pour éviter que les personnes nouvelles ne soient souillées au contact de ces bêtes. Cette prophétie apparaît selon les termes suivants dans le roman de Zakes Mda, qui place ces paroles dans la bouche de la prophétesse Nongqawuse :

The Strangers said I must tell the nation that all cattle now living must be slaughtered. They have been reared by contaminated hands because there are people who deal in witchcraft. (...) The Strangers say that the whole community of the dead will arise. When the time is ripe they will arise from the dead, and new cattle will fill the kraals. The people must leave their witchcraft, for soon they will be examined by diviners. (...)

The new people who will arise from the dead will come with new cattle, horses, goats, sheep, dogs, fowl, and any other animals that the people may want. But the new animals of the new people cannot mix with your polluted ones. So destroy them. Destroy everything. Destroy the corn in your fields and in your granaries. Nongqawuse has told us that when the new people come there will be a new worlds of contentment and no one will ever lead a troubled life again<sup>952</sup>.

Le fait d'avoir été en contact avec ces ancêtres signale ainsi que la possibilité d'un retour à un passé idéal, où les envahisseurs Blancs n'étaient pas encore présents, était perçue comme un immense espoir pour les amaXhosa et comme l'opportunité de « nouveaux mondes de réjouissances » (« *new worlds of contenment* »). La récurrence des expressions « new people » et « the dead will arise » souligne la force de cette croyance millénariste, qui projette dans un hypothétique futur l'espoir de revenir à des temps anciens et idéaux.

Les années précédant cette rencontre prophétique avaient en effet été bien difficiles pour les amaXhosa. Une épidémie décima de nombreux troupeaux (une pleuropneumonie, selon Peires), suivie de récoltes désastreuses qui causèrent un premier épisode de famine destructrice pour les hommes et les bêtes qui avaient survécu à l'épidémie, avant que la variole et la sécheresse ne s'abattent à leur tour sur les populations<sup>953</sup>. Mais la principale cause du traumatisme est de nature géopolitique : ce peuple qui tirait sa fierté de ses nombreux troupeaux et gageait l'ensemble de ses traditions culturelles sur son mode de vie pastoral s'est trouvé humilié durant plusieurs années par l'Empire britannique, qui n'a cessé de grignoter progressivement son territoire. Les amaXhosa ont fini par se trouver dépossédés de leurs

---

<sup>952</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 54.

<sup>953</sup> Voir Leander. 2017. « The Cattle Killing Movement ». *South African History Online*. Consulté 18 janvier 2019 (<https://www.sahistory.org.za/article/cattle-killing-movement>).

meilleures terres et confinés dans des zones arides et montagneuses qui ne leur permettaient pas de conserver leurs traditions pastorales et culturelles<sup>954</sup>.

C'est ce « grand Tchernobyl moral », selon l'expression de Françoise Héritier<sup>955</sup>, qui aurait été l'une des explications mises en avant pour justifier le retournement des amaXhosa vers ces prophéties millénaristes. Le phénomène fut massif : on estime que 85 % des Xhosa abattirent plus de 400 000 têtes de troupeaux, conduisant 40 000 d'entre eux à mourir de famine<sup>956</sup>. Mais ils ne se contentèrent pas de rejeter leur colère et leur désir de révolte sur les Britanniques et les colons (les Boers). Bien plutôt, ils firent porter la responsabilité de tous ces désastres épidémiologiques et politiques sur eux-mêmes et sur un comportement faisant œuvre de « sorcellerie » ou de soi-disant immoralité. Comment, dès lors, un peuple nouveau pourrait-il renaître d'entre les morts et les rejoindre, eux qui sont à ce point entachés de souillures ? Seule la destruction des troupeaux et l'anéantissement de toute forme de vie et de culture permettraient de faire table rase du passé et des manifestations de sorcellerie et de préparer la venue de leurs sauveurs. Ainsi, « rien ne devait rester du monde d'avant<sup>957</sup> », de ce monde évoquant les horreurs et tragédies liées à la colonisation britannique. Comme l'indique l'un des partisans de la prophétesse, Twin, dans le roman :

Nongqawuse had also pronounced that if the people killed all their cattle and set all their granaries alight, the spirits would rise from the dead and rive all the white people into the sea. Who would not want to see the world as it was before the cursed white conquerors — who were capable of killing even the son of their own god - had been cast by the waves onto the lands of the amaXhosa<sup>958</sup>?

Il s'agissait donc bel et bien de revenir à un monde où les envahisseurs seraient exclus et rejetés à la mer, permettant de retrouver la pureté initiale. Mais le paradoxe de l'histoire est que pour garantir l'accomplissement de la prophétie, les amaXhosa allèrent jusqu'à demander aux autres peuples non Xhosa d'abattre également leurs troupeaux : les Boers, les Britanniques colonisateurs, les missionnaires déjà présents... qui refusèrent bien entendu de se soumettre à cette injonction et furent en retour accusés d'être les responsables de l'échec des prophéties<sup>959</sup>. Ainsi, c'est en demandant aux cibles délibérées de la prophétie d'en être les parties prenantes et en affrontant leur refus que les Xhosa reçurent une raison légitime à laquelle attribuer la responsabilité de l'échec de la prophétie : puisque tout le monde n'avait pas joué le jeu de l'abattage des troupeaux, alors le retour au « monde d'avant » ne pouvait avoir lieu. Mais cela n'était-il pas couru d'avance, dans la mesure où ces Blancs étaient de toute façon déjà « au-delà de toute rédemption » en raison de leurs propres pratiques barbares :

the colonists were too stubborn to accept his invitation. What the Believers had suspected all along, that the whites were beyond redemption, was confirmed. What else could one expect from people who were a product of a

---

<sup>954</sup> Peires, J.B. 1987. « The Central Beliefs of the Xhosa Cattle-Killing ». *The Journal of African History*. 28(1):43-63.

<sup>955</sup> Héritier, Françoise. 1996. *De la violence I : séminaire de Françoise Héritier*. Paris : Odile Jacob, p.39.

<sup>956</sup> Peires, J.B. 1987. « The Central Beliefs of the Xhosa Cattle-Killing ». *The Journal of African History*. 28(1):43.

<sup>957</sup> Héritier, 1996. *Op. cit.*, p. 41.

<sup>958</sup> Mda, 2005. *Op. cit.*, p. 77.

<sup>959</sup> Zarwan, John. 1976. « The Xhosa Cattle Killings, 1856-57 ». *Cahiers d'Études Africaines* 16(63):519-39.

different creation from that of the amaXhosa, people who were so unscrupulous that they killed the son of their own god<sup>960</sup>?

Françoise Héritier déploie alors une analyse intéressante. Elle ne s'arrête pas à ce constat de culpabilisation dirigée contre les étrangers et propose une explication d'ordre anthropologique au malaise traversé par les amaXhosa. Selon elle, la colonisation des terres a bouleversé les traditions sur bien des plans. Outre la substitution d'une juridiction britannique à l'exercice traditionnel de la loi et l'affaiblissement radical du pouvoir symbolique, juridique et politique des chefs, qui est d'ailleurs caractéristique de nombreux systèmes coloniaux<sup>961</sup>, elle a contraint les amaXhosa à changer leurs modes de relation coutumiers avec le monde de l'au-delà. Traditionnellement, le monde des morts et celui des vivants étaient deux espaces symboliquement et géographiquement bien distincts : la mort d'un individu obligeait ainsi ses proches à changer d'habitation, ce qui n'était pas un problème tant que les terres étaient disponibles en abondance. Avec la raréfaction de ces dernières, accaparées par les colons, les amaXhosa inversèrent leurs pratiques et déplacèrent les mourants à l'extérieur des villages pour ne pas avoir à déménager eux-mêmes. Seuls les chefs avaient toujours droit à une mort *in situ*, étant donné leur statut social. Or les catastrophes accumulées dans les années 1850 brisèrent cette séparation déjà précaire entre les deux mondes : la mort était observée, côtoyée, vécue au quotidien, sans qu'il ne soit possible de la mettre systématiquement à distance des (sur)vivants. L'espace de vie, le territoire, déjà considérablement restreint par la colonisation, était désormais de plus en plus aussi celui des morts, qu'il s'agisse des humains ou des troupeaux, victimes des épidémies, de la famine et des conflits armés. Comme l'écrit François Héritier,

ils devaient maintenant survivre sur un espace exigu avec leurs morts. Les vivants étaient perturbés à l'idée que leurs morts étaient toujours là, hantant les lieux qu'ils avaient connus, qui furent les leurs. Là est la clé de la contradiction: souhaiter le retour d'une humanité nouvelle, éternellement jeune, le retour à l'âge d'or, d'abondance et de bienveillance d'avant, le retour à cette communauté heureuse de vie, n'est pas nécessairement pour autant souhaiter vivre avec les morts<sup>962</sup>.

Les colons et le système de la colonisation, en empêchant les amaXhosa de maintenir le pastoralisme et le déplacement continu des vivants sur un large territoire qui serait foncièrement distinct de celui des morts, n'ont pas compris qu'ils brisaient davantage qu'un pouvoir politique. C'est tout le système de représentation du monde amaXhosa qui était bouleversé. Pire, c'est l'occupation du territoire en tant que terreau symbolique et matrice essentielle d'une cosmogonie reposant sur la distinction entre les morts et les vivants qui se trouvait remise en cause. Là où les Britanniques ne voyaient en la Cafrérie Britannique qu'une région administrative, parcourue de

---

<sup>960</sup> Mda, 2005. *Op. cit.*, p. 133.

<sup>961</sup> Pour les bouleversements culturels et symboliques impliqués par le colonialisme, voir notamment le chapitre 9 « L'ère coloniale et les transformations sociales de longue durée » dans Coquery-Vidrovitch, Catherine. 2011. *Petite histoire de l'Afrique: l'Afrique au sud du Sahara de la préhistoire à nos jours*. Paris: La Découverte.

<sup>962</sup> Héritier, 1996. *Ibid.*, p. 42-43.

lignes de forces (divisions entre chefferies, cantons, etc.), les amaXhosa percevaient un pays, le kwaXhosa, comme un lieu où la séparation symbolique des vivants et des morts trouvait son équivalent terrestre<sup>963</sup>. À défaut de pouvoir respecter cette distinction et le confinement des morts dans un au-delà non seulement spirituel, mais aussi matériel, éloigné des regards et des sens, c'est tout l'équilibre ontologique de répartition entre les différentes natures d'individus qui s'effondrait. C'est ainsi que le personnage de Camagu explique l'épisode du *cattle-killing* dans le roman : loin de blâmer les populations du passé d'avoir suivi la prophétie de Nongqawuse, il faut comprendre qu'elle a émergé « out of the spiritual and material anguish of the amaXhosa nation<sup>964</sup> ». L'angoisse existentielle de tout un peuple confronté à l'écroulement de ses repères ontologiques et politiques explique ainsi la réaction, qui peut sembler absurde et dangereuse aujourd'hui, de confiance absolue dans une prophétie promettant enfin un retour vers un passé béni et l'abolition de la situation de domination et d'expropriation matérielle et symbolique que représente la colonisation britannique.

### **c) ...et la prophétie comme médiation**

En ce sens, la prophétie venait à point nommé. Nous pouvons précisément faire l'hypothèse qu'elle survient au moment même où les amaXhosa avaient, spirituellement parlant, le plus besoin d'elle. En effet, en annonçant la venue de peuples nouveaux, les prophétesses Nongqawuse et Nombanda promettaient en quelque sorte de réparer la plaie qui s'était ouverte avec l'imposition d'une vie commune entre les morts et les vivants. Que toute espèce vivante soit détruite, que toutes les souillures et traces de sorcellerie soient abolies : il s'agit ainsi d'une transformation symbolique de l'ensemble des forces représentant la vie et la production de la vie (bétail, cultures, plantes) en « autres », en objets de mort, qui viendraient en quelque sorte occuper le territoire des vivants et les submerger. Rappelons les termes de la prophétie rapportée dans le roman :

The new animals of the new people cannot mix with your polluted ones.  
So destroy them. Destroy everything. Destroy the corn in your fields and in your granaries<sup>965</sup>.

Peut-on aller jusqu'à parler de « grand remplacement »? Oui, si l'on conçoit que les victimes de ces abattages massifs venaient en fait prendre symboliquement la place des vivants dans l'échelle ontologique des Xhosa. Puisque ces derniers ne pouvaient plus abandonner un territoire une fois qu'il était contaminé par la mort, faute de place, c'est l'inverse qui s'est produit : faute de fuir et d'éviter la mort, les croyants en la prophétie des deux jeunes filles ont cherché de toutes leurs forces, dans un grand mouvement de catharsis irraisonné, à faire venir la mort chez eux pour l'affronter.

---

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>964</sup> Mda, 2005. *Op. cit.*, p. 245.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 54.



D'autre part, provoquer volontairement la mort, c'est empêcher qu'elle ne nous surprenne, sous la forme d'une défaite ou d'une épidémie. Ce sabotage systématique de toute force symbolisant la vie peut donc aussi s'analyser comme une revanche, toute symbolique certes, sur les envahisseurs (Britanniques, bacilles) qui avaient pris les amaXhosa en traîtrise et leur avaient infligé la défaite de la mort.

Enfin, une dernière hypothèse pour expliquer ce phénomène, qui prolonge la précédente, serait de dire qu'un troupeau abattu par des mains Xhosa, donc forcément expertes et légitimes pour le faire, ne pourra pas l'être par des mains ennemies ou inconscientes des forces spirituelles en jeu. S'assurer que les troupeaux partent vers la mort au moment et dans les circonstances où le décident les amaXhosa, c'est garantir que ces derniers maîtrisent de bout en comble le cycle de la vie des êtres qui leur sont nécessaires. La domination perdue sur les territoires, reflets symboliques de la distinction entre monde des morts et monde des vivants, pourrait ainsi se trouver compensée par un sentiment de maîtrise absolue sur le processus de production de la vie (par l'élevage et l'agriculture), qui commence et se termine lorsque les amaXhosa le désirent. C'est cette maîtrise retrouvée sur les processus de vie qui ouvrirait enfin la voie à des peuples nouveaux, illustrant la reconnaissance par les ancêtres du fait que les amaXhosa seraient enfin revenus dans un droit chemin ontologique et spirituel.

Voilà pourquoi il nous paraît utile de revenir sur l'analyse proposée par Françoise Héritier. Il ne s'agit pas tant de « contraindre les morts à revenir pour restaurer le paradis perdu<sup>966</sup> » en abattant les troupeaux, que de les inviter à reconnaître que l'équilibre originel et la distinction entre les mondes, détruit par la colonisation, était symboliquement en train d'être restauré. Certes, l'éminente anthropologue a raison de parler de cette « conjonction de grands désordres moraux et physiques » tels « que, sortant de la croyance ordinaire et mettant en acte ses représentations, tout un peuple ait ainsi voulu par le sacrifice violent de ses moyens d'existence et de son existence propre, transformer son *destin* en favorisant une nouvelle création, en renversant le cours du temps, en retrouvant l'éternelle jeunesse, l'immortalité et le bienfaisant bonheur d'être enfin entre soi<sup>967</sup> ». Mais au lieu de les comprendre comme ce qui a contraint négativement les amaXhosa à réagir, on pourrait les interpréter comme une occasion saisie volontairement par eux — sous l'influence des prophétesses, évidemment — pour reprendre le contrôle des cycles de vie en choisissant spontanément de donner la mort quand eux-mêmes le souhaitaient — et non en attendant passivement qu'elle leur soit imposée par les maladies ou les colons.

Ce long détour par l'un des épisodes les plus surprenants de l'Histoire sud-africaine, tel qu'il a été traité dans le roman de Zakes Mda, permet ainsi de mettre en avant deux caractéristiques de la configuration de l'espace historique et narratif.

---

<sup>966</sup> Héritier, 1996. *Op. cit.*, p.42.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p.43-44.

Tout d'abord, la prophétie de Nongqawuse, en tant qu'elle s'exprime dans la bouche d'une jeune fille prétendant avoir entendu ces mots de la part d'ancêtres, vient établir un lien direct entre le passé et le présent. Ces deux espaces temporels ne sont pas exclusifs ni hermétiques l'un à l'autre. Au contraire, ils sont reliés par de nombreuses passerelles sémantiques et symboliques, à condition que l'on y prête attention. Cependant, pour que ces discours soient ensuite reçus dans le monde présent, il faut des moyens de médiation qui sont loin d'être évidents. Le roman met l'accent sur les divisions ayant surgi au sein de la communauté Xhosa à la suite de la prophétie, entre ceux qui y crurent et acceptèrent d'abattre leurs troupeaux — les Believers — et ceux qui s'y refusèrent — les Unbelievers. Ce conflit se maintient au fil des années avec une telle force que dans le monde contemporain dans lequel se situe l'intrigue autour de Camagu, le village est toujours divisé entre les partisans d'une forme de revitalisation des traditions (les Believers) et ceux qui, au contraire, croient en la modernité et notamment aux bénéfices de la croissance économique que pourrait induire la construction d'un vaste complexe touristique sur leurs terres (les Unbelievers). Cette progression est intéressante, car elle permet de mettre le doigt sur les ambiguïtés des croyances partagées par les uns et les autres. Les héritiers de ceux qui se méfiaient des prophéties millénaristes sont aujourd'hui ceux qui *croient* dur comme fer au mythe de la croissance et à ses fruits. Ce renversement de croyances vient alors perturber l'espace narratif du roman, dans la mesure où il n'est pas possible de tracer une ligne de démarcation nette entre les croyants d'hier et ceux d'aujourd'hui, pas plus qu'il n'est souhaitable de tenir pour acquis des croyances héritées du passé. Le roman, en ce sens, vient remettre en cause les certitudes accordées aussi bien aux bienfaits des traditions qu'à celles de la modernité. Loin de l'idéalisation parfois accordée aux communautés autochtones qui, étant plus proches de la « nature » et des traditions, sont considérées comme ayant un comportement plus responsable, le roman nous invite ici à porter un regard critique sur ces données et à ne jamais se laisser dominer par des croyances toutes faites. Il en va de la liberté des communautés que de conduire systématiquement ces exercices critiques.

Cela nous conduit alors à une deuxième conclusion. La prophétie de Nongqawuse peut s'interpréter comme une manière de tisser un lien non seulement entre le passé, le présent et le futur, mais aussi, de prime abord, entre la « nature » et la culture : la jeune fille est celle qui appelle à combattre les envahisseurs Blancs, qui souhaitent imposer le monopole de leur culture, par le recours aux forces de la nature et au premier chef par la croyance en la parole des ancêtres. Or le roman vient bouleverser ces délimitations. En effet, comme expliqué précédemment, deux strates temporelles sont perpétuellement en dialogue au long du texte ; les personnages du présent sont même, pour certains, les héritiers symboliques de ceux du passé. Mais il ne s'agit pas pour autant de doubles, ni de transposition exacte de leurs caractères ni de leurs choix. L'exemple le plus frappant concerne Qukezwa, fille d'un Believer, qui apparaît comme la plus à même de communiquer avec les forces de la nature. Elle connaît parfaitement bien toutes les plantes locales, est capable de parler aux oiseaux et même de ressentir les émotions que dégagent les entités du monde naturel. C'est ainsi que, lors d'un dialogue avec Camagu, qui est d'emblée tombé sous le charme de cette jeune femme espiègle et mystérieuse, elle lui déclare : « I love the

sea. The sea loves me ». En guise d'avertissement, elle le prévient alors qu'elle est capable de prévoir l'arrivée des tempêtes, et que lui-même devrait s'en protéger en se purifiant aux yeux de l'océan :

“As for you,” she says sadistically, “when the storm comes it will sweep you away. You didn't cleanse yourself when you first came here. You must drink water from the sea when you are a stranger, so that the sea can get used to you. Then it will love you. Even your skin will be smoother, and you'll look a bit more beautiful. You need it<sup>968</sup>.

Qukezwa, de par sa facilité à communiquer avec les entités non-humaines, pourrait ainsi faire songer aux propres capacités de la prophétesse Nongqawuse. Mais le rapport qu'elle entretient avec le passé se fait sur le mode de la distanciation critique : les traditions ne sont pas tenues pour ce qu'elles sont, au regard des autres Believers, à savoir des éléments donnés pour acquis quoi qu'il arrive et auxquels il faudrait se conformer en toutes circonstances. À l'inverse, Qukezwa n'hésite pas à remettre en cause lorsque cela lui semble nécessaire. Par exemple, elle abat de sa propre initiative quantité d'arbres, alors que cela est interdit par la loi des Anciens. Seul le chef est habilité à donner l'autorisation d'abattre des arbres, et encore cela ne concerne-t-il que les mimosas. Elle doit donc encourir un procès, et choisit de comparaître elle-même devant le conseil des sages. Cela constitue une première violation de la loi, dans la mesure où normalement un mineur doit forcément être représenté par un parent majeur. Or selon la tradition, les femmes sont forcément considérées comme mineures. Pour se justifier, Qukezwa clame alors qu'il s'agit là d'une « loi ancienne »,

the law that weighed heavily on our shoulders during the sufferings of the Middle Generations. In the new South Africa where there is no discrimination, it does not work<sup>969</sup>.

Maintenant que le pays est « nouveau », ces anciennes lois ne sont plus valables ; cela illustre bien l'habileté avec laquelle Qukezwa met systématiquement en contexte les traditions et les nouveaux enjeux auxquels la société est confrontée. Mais revenons à l'enjeu du procès ; pour se justifier d'avoir abattu ces arbres, elle explique qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle espèce. Il s'agissait de « lantana » et « wattle trees<sup>970</sup> », des espèces invasives venues d'autres continents qui finissent par étouffer les forêts indigènes. Ainsi, son geste avait beau être contraire à la loi des hommes, il se voulait avant tout ordonné à une autre loi, celle de la protection d'un écosystème menacé. Sa justification est d'ordre écologique, non pas fanatique ou irrationnel ; et si cela entre en confrontation avec la loi héritée des traditions ancestrales, alors cette dernière « doit être changée » (« then the law must be changed<sup>971</sup> »).

Ainsi, alors que le modèle commun associe monde de la nature et traditions d'une part, monde de la culture et modernité d'autre part, l'attitude de Qukezwa — puis celle de Camagu, qu'elle parvient à convaincre — vient faire bouger ce cadre. Le contrat écologique qu'elle propose

---

<sup>968</sup> Mda, 2005. *Op. cit.*, p. 121-122.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>971</sup> *Loc. cit.*

laisse la voie ouverte à l'innovation et à la modernité en tant qu'elles sont aussi capables de s'insérer dans un cadre respectueux des écosystèmes et des relations entre humains et non-humains. Le regard critique que les deux personnages portent sur la prophétie de Nongqawuse n'est donc pas celui de la fascination absolue mais, au contraire, d'une contextualisation historique précise qui explique son émergence (l'angoisse des amaXhosa face à la colonisation) et, par conséquent, l'impossibilité de la remettre en œuvre à l'identique aujourd'hui, le contexte ayant changé. L'alternance entre les deux strates temporelles qui constituent les deux intrigues du roman et le questionnement constant effectué entre elles, par le biais de personnages qui critiquent les systèmes de binarité à l'œuvre dans ces deux instances contextuelles, constituent ainsi une stratégie narrative efficace dans la remise en cause de ces dualismes schématiques. Non seulement est-ce à l'échelle intradiégétique que ces oppositions nature / culture et traditions / modernité apparaissent comme invalides et dangereuses, mais c'est aussi au niveau diégétique que se forme la conscience d'une nécessaire remise en cause de ces oppositions.

## CONCLUSION

Si la construction d'une gouvernance écologique requiert l'élargissement de la société des acteurs y prenant part, cette dernière ne peut cependant se faire à n'importe quel prix ; le maintien d'une distanciation critique et d'une prise en compte du contexte dans lequel doit s'effectuer cette gouvernance est nécessaire, comme on vient de le voir à travers les romans de Zakes Mda.

Cependant, cela ne résout pas le problème de la manière dont cette communication élargie avec le vivant doit s'effectuer, ni des critères pouvant aider à la mettre en œuvre. Au nom de quelles normes faut-il agir ? Quelles sont les instances permettant de discriminer à quelle occasion, précisément, de nouvelles lois doivent être inventées, pour reprendre l'expression de Qukezwa ? Qu'est-ce qui permet de dire que des innovations sont parfois nécessaires, quitte à prendre ses distances vis-à-vis de systèmes spirituels et ontologiques considérés comme donnant une identité indispensable aux communautés ? Enfin, cette gouvernance écologique, sur quels critères de négociation et de délibération peut-elle s'élaborer, si de telles différences de communication existent entre les êtres qui doivent en être les parties prenantes ? Pour répondre à ces questions, c'est en fait le rôle d'une instance *tierce* qui doit être approfondi. En position de surplomb, sans affiliation aucune à tel ou tel parti pris de la communauté, c'est à une telle instance qu'il reviendrait de trancher en cas de désaccord entre les membres.

Une deuxième série de questions doit être posée. Dans l'article où il démontre le « devenir-nègre du monde », Achille Mbembe indique également que le capitalisme prend de plus en plus les traits de l'animisme : alors qu'il reposait jadis sur un capital matériel, constitué de ressources naturelles et d'énergie humaine, voilà qu'il est désormais alimenté par des flux, des

connexions, des données numériques n'ayant plus aucun support matériel<sup>972</sup>. Il ne s'agit pas pour autant de proclamer la fin du monde tel que l'économie le connaissait jusqu'au XXI<sup>ème</sup> siècle; « territoires, ressources naturelles et personnes humaines sont toujours indispensables, mais le milieu naturel de l'économie est désormais le monde des processeurs et des organismes biologiques et artificiels<sup>973</sup> ». Or cela pourrait sembler aller dans le sens de l'une de nos conclusions, à savoir la remise en cause de la binarité nature / culture et tradition / modernité qui lui est adossée ; serait-il néanmoins loisible d'envisager une modernité qui fasse droit à un retour de la prise en compte du monde matériel, physique, de l'ancrage dans un contexte et un environnement qui lui font aujourd'hui défaut (en vertu de la numérisation du monde et des êtres soulignée par Mbembe), sans pour autant oublier la nécessité de se rapporter à une dimension spirituelle dont les exemples Innu et Mapuche nous ont montré l'intérêt, en vue de la constitution d'une société écologique élargie ? Autrement dit, comment concilier un ancrage environnemental et une sensibilité spirituelle, sans légitimer la dématérialisation dont Mbembe semble faire une caractéristique du capitalisme contemporain ?

Pour répondre à ces deux questions, nous allons voir dans le prochain chapitre que la construction d'une instance tierce passe par l'instauration d'un dispositif textuel qui encourage l'élargissement du monde du texte à celui du *réel*, par la médiation que représente la lecture et l'interprétation qui l'accompagne. Dans le dernier chapitre, nous verrons que l'imagination d'une société écologique complexe est une ambition qui traverse le champ littéraire depuis quelques années, en particulier dans le champ de la littérature dite d'anticipation. Cela nous montrera comment l'invention de futurs dits désirables, dans la fiction, participe de la construction de nouveaux imaginaires qui servent aussi bien les enjeux épistémologiques que les finalités politiques dont nous avons montré l'intérêt au long de ce chapitre.

---

<sup>972</sup> Notre propos ici n'est pas de développer trop longuement sur cette affirmation, mais elle demeure très contestable. Le monde digital, constitué du *cloud* et des *data* requiert des infrastructures matérielles gigantesques pour les soutenir et les alimenter. Il est donc faux de prétendre que le numérique conduit mécaniquement à la dématérialisation ; il ne fait que reconduire la matérialité des données, sous d'autres formes, tout aussi gourmandes en énergie. Il suffit de penser aux immenses *data-centers* dont l'empreinte carbone est de plus en plus lourde, au point de concurrencer le secteur aérien en termes d'importance dans les proportions de consommation carbonée à l'échelle de la planète. Voir Vidalenc, Éric. 2019. *Pour une écologie numérique*. Paris: Les Petits Matins. Institut Veblen.

<sup>973</sup> Mbembe, Achille. 2014. « Afrofuturisme et devenir-nègre du monde ». *Politique africaine* 136(4):121-133.

# Chapitre 8. Expérience(s) littéraire(s) et libération collective

## L'action politique et éthique de la littérature pour réparer les blessures de l'Anthropocène

Les défis relatifs à l'invention d'une gouvernance écologique moderne, c'est-à-dire désirable et apte à réparer ce qui a été brisé par et pour l'Anthropocène, sont donc immenses. Or la littérature peut retisser le lien là où les désirs et les dérives du système marchand l'ont déchiré, en construisant une société élargie qui fasse droit aux exigences de spiritualité renouvelée et à la nécessité de retrouver un ancrage dans un environnement menacé. Le tout, bien entendu, sans reproduire les erreurs dues à la persistance de modèles dominants qui conduisent, plutôt qu'à une émancipation des individus et à la construction d'une cohésion sociale vraiment libératrice, à l'instauration de liens purement aliénants, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres. Dans ce contexte, si certaines structures comme les institutions internationales, si des groupes extrémistes, voire l'État comme en Afrique du Sud, ont été accusés dans les textes d'être les responsables de ces liens oppressants, quels sont les acteurs qui peuvent véritablement jouer le rôle contraire ? Qui, dans des sociétés ayant connu successivement la colonisation, des mouvements d'espoir et d'indépendances suivis parfois d'émancipations manquées, avant d'être victimes de formes renouvelées d'impérialisme qu'elles ont en partage avec d'autres sociétés dites développées ou industrialisées, qui, donc, pourrait les sortir de ces reproductions de schèmes aliénants ? Et selon quelles modalités ?

Felwine Sarr, dans un ouvrage désormais devenu célèbre, écrit que pour guérir des névroses héritées du passé, les arts sont précieux. Il cite alors Achille Mbembe :

Pour Achille Mbembe, la musique, la religion et l'écriture sont des instances de la cure, les lieux des pratiques analytiques qui peuvent accompagner la *montée en humanité*. Certainement la musique et les religions, étant des arts de la participation, jouent un rôle important dans ce processus en offrant la possibilité de la communion, de la catharsis, et de la transformation du groupe en acte (une société n'est efficace que lorsqu'elle devient acte : capacité d'agir en commun)<sup>974</sup>.

Notre hypothèse est qu'aux côtés des arts et des pratiques spirituelles cités par Sarr et Mbembe, la littérature peut nous aider à réaliser cette « *montée en humanité* ». Certes, il est audacieux de prétendre qu'une jeune chercheuse occidentale détient la légitimité pour délivrer des solutions toutes faites. Le temps est passé où les « réponses » aux problématiques de

---

<sup>974</sup> Sarr, Felwine. 2016. *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey, p. 92. L'auteur souligne.

développement traversées par les pays du Sud global devaient venir de ceux du Nord ; des années de fonctionnement selon ce principe, dont la pointe extrême s'est déroulée pendant la décennie 1980-1990 et la période dite des « ajustements structurels » imposés par le FMI et la Banque mondiale aux États les plus pauvres en réponse à des programmes d'aide au développement, ont prouvé que cela n'était ni désirable pour les populations, ni souhaitable pour l'économie, ni soutenable pour l'écologie.

D'un point de vue épistémologique, le doute de l'imposture est donc bien présent. Avoir pour objet d'études un corpus constitué de textes issus de divers horizons géographiques expose au risque de biais culturel que d'aucuns peuvent nous adresser. Pourtant, y répondre positivement serait donner raison aux pourfendeurs du multiculturalisme qui refusent d'ouvrir la porte à la compréhensibilité de phénomènes culturellement marqués par des personnes issues d'autres origines. En d'autres termes, cette critique joue la carte de la suprématie des particularismes sur l'universel, interdisant de trouver un terrain de partage et de dialogue *commun* à toutes celles et ceux qui souhaiteraient s'y intéresser.

Pourtant, à lire des textes écrits par des auteurs avec lesquels une lectrice occidentale n'aurait rien de commun, tant du point de vue de l'âge, de la place occupée dans la société, que de tous les traits et choix collectifs qui caractérisent une culture, on ne peut néanmoins s'empêcher de ressentir des émotions et d'être touché.e, intimement, par le destin des personnages ou par les expériences esthétiques que ces livres nous procurent. Malgré les différences impliquées par les acteurs de l'écriture d'une part et de la lecture d'autre part, il y a la possibilité qu'un monde commun puisse s'ouvrir.

Pour donner un seul exemple, parmi tant d'autres, songeons à *l'incipit* du roman d'Aminata Sow Fall, *Le Revenant* :

C'est le matin, ce jour où chacun est censé pouvoir se reposer un peu plus que d'habitude, même ceux qui, toute la semaine, sont noyés dans l'ennui des jours sans occupation. Car c'est dimanche, et déjà dans les rues de la Gueule-Tapée, les enfants crient, courent, conduisent des voitures imaginaires et pilotent des avions fictifs. Les femmes, par groupes, sur le chemin du marché, racontent tour à tour les potins de la veille avec de retentissants éclats de rire. Déjà, dans la cour des maisons, de braves jeunes filles assises devant de grandes bassines d'eau lavent les assiettes et récurent les marmites dans un concert discordant. Et chez tante Ngoné, Bakar s'étire sans cesse dans son lit et redécouvre que vraiment rien ne change, même pas le dimanche.

- Impossible de dormir ici, grommela-t-il, en même temps qu'il posait les pieds par terre. La chambre était bien claire malgré l'heure — il n'était que sept heures du matin — et lorsqu'il ouvrit la fenêtre pour humer l'air, il sentit qu'il ferait chaud ce jour-là<sup>975</sup>.

Voilà une scène de réveil, un dimanche matin, dans une ville d'Afrique de l'ouest déjà en pleine effervescence. La contextualisation est précise, de par la toponymie, la description des différents types de population qui s'agitent au petit matin et les habitudes de vie que l'ancrage dans cette ville africaine implique. Difficile donc de projeter des images associées à des lieux non

---

<sup>975</sup> Fall, Aminata Sow. 1976. *Le Revenant*. Dakar: Nouvelles éditions africaines, p. 9.

africains : il y a bien dans cette scène des couleurs et des rythmes qui nous ancrent dans un contexte précis, où les femmes font la vaisselle dans la rue et où les enfants ont pour jeu de mimer des avions qu'ils se contentent de rêver ou d'observer au-dessus de leurs têtes. Pourtant, malgré ces détails particuliers, il se dégage de cette scène initiale un parfum d'universel. Dès la première phrase, le présent de vérité générale cherche à attirer la connivence des lecteurs en mobilisant son aval ; oui, veut-il nous dire et nous faire croire, en tous temps et en tous lieux, le dimanche est une journée consacrée au repos. L'emploi du démonstratif dans « ce jour » renforce également la proximité des lecteurs avec la réalité désignée par le narrateur. Pourtant, le fait que le dimanche soit considéré comme un jour de repos ne va pas de soi dans le monde ; l'instauration de cette journée particulière comme moment privilégié où tout travail est sensé s'arrêter est un héritage de la culture judéo-chrétienne, qui a progressivement imposé le respect du « repos dominical<sup>976</sup> ». En Afrique de l'Ouest, où l'Islam est historiquement et géographiquement bien plus ancré que le christianisme et où les sociétés ne vivent pas sur le même rythme de travail hebdomadaire qui domine dans le monde occidental, cette première phrase qui s'annonce comme une vérité générale est donc très discutable. Il peut donc sembler paradoxal d'ouvrir un roman sur un tel présupposé de participation au même univers culturel.

Cela dit, si cette participation est loin d'être un donné, ne peut-on formuler l'hypothèse que le narrateur cherche ici à la construire ? En marquant, dès la première phrase, la volonté d'instruire une connivence entre les lecteurs quels qu'ils soient — Sénégalais, Français ou de toute autre nationalité — et le point de vue du personnage principal, Bakar, qui lui est Sénégalais, le narrateur fait comme si cette communauté d'expérience et de savoir n'était pas questionnable et était déjà en place : cette seule affirmation la fait ainsi venir à l'existence. En d'autres termes, la fiction romanesque est bâtie sur le présupposé qu'il est possible de créer du commun — à condition de le postuler et de prendre le contre-pied de ceux qui prétendent que l'appartenance à des sphères culturelles distinctes empêche toute participation à un univers culturel partagé.

Cela signifie que, relativement à notre recherche dans la littérature des traits constitutifs d'une gouvernance écologique, la société élargie dont nous avons élaboré certaines caractéristiques au chapitre précédent peut aussi être une société *littéraire*, constituée, d'une part, du monde du livre et, d'autre part, de la communauté construite par la lecture et les expériences individuelles et collectives qui en découlent. C'est ainsi que la littérature jouerait un rôle politique, à rebours des interprétations qui la cantonneraient au narcissisme ou à une pure expérience esthétique et courent ainsi le risque de lui faire perdre tout intérêt aux yeux de générations moins enclines à n'y voir que des jeux de langage détachés du « monde réel<sup>977</sup> ». Bien plus, ce pouvoir de la littérature est à envisager dans le rôle qu'il pourrait jouer vis-à-vis des enjeux spécifiques de l'Anthropocène ; il ne s'agira pas, dans ce chapitre, de démontrer que la

---

<sup>976</sup> Comme cela est rappelé dans toute la première partie de cet ouvrage, qui retrace l'histoire de l'instauration du dimanche comme jour de repos : Boulin, Jean-Yves, et Laurent Lesnard. 2017. *Les batailles du dimanche : l'extension du travail dominical et ses conséquences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.

<sup>977</sup> Pour un état des lieux des conséquences de cette conception autotélique de la littérature sur le plan des études littéraires, voir Citton, Yves. 2007. *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires ?* Paris: Éditions Amsterdam.



littérature est politique — ce sujet a déjà été maintes fois traité et dépasserait largement l'ambition de notre recherche<sup>978</sup>. En revanche, nous nous concentrerons sur ce rôle à partir d'un corpus volontairement restreint d'œuvres de littérature africaine, dans l'hypothèse que leurs propositions poétiques et stylistiques sont à même de résoudre les défis politiques posés par l'Anthropocène. Ce faisant, c'est toute l'ambition d'une *lecture actualisante* portée par Yves Citton que nous reprenons comme fil directeur critique. Il est possible et souhaitable de voir dans la littérature un discours qui nous parle « par rapport à nos pertinences actuelles », même si celui-ci provient d'une époque et de latitudes fort éloignées des nôtres<sup>979</sup>.

Dans un premier temps, nous reviendrons pour cela sur la manière dont l'expérience littéraire enrichit nos expériences politiques à l'aide du recours aux émotions et à l'empathie suscitées vis-à-vis des personnages. Nous nous appuyerons pour cela sur les travaux de Martha Nussbaum et sur sa théorie du « spectateur impartial », qui ouvre à des considérations éthiques sur la place que peut jouer la fiction dans l'apprentissage aux exercices de délibération politique et judiciaire.

Nous en viendrons ensuite au roman de Zakes Mda précédemment cité, *The Heart of Redness*, pour étudier plus particulièrement sa structure et l'articulation qui s'y joue entre les comportements des personnages vis-à-vis de l'Histoire d'une part, et l'attitude réflexive empruntée par les lecteurs placés dans la même situation d'autre part. Cette étude donnera l'occasion de revenir sur les multiples conceptions du développement qui ont cours dans le roman, révélées à travers les attitudes épistémologiques et normatives portées par les personnages. Cette étude occupera les deuxième et troisième parties du chapitre.

Un quatrième temps sera enfin consacré aux stratégies littéraires, intra et extra-diégétiques, qui conditionnent l'émergence d'un « agir en commun » dans les textes. Nous verrons qu'il se déploie dans un certain imaginaire de l'espace public, offrant à chacun la possibilité de prendre place dans un monde littéraire en co-construction.

## 1. POLITIQUE DES ÉMOTIONS

La littérature est politique, on le sait ; nul besoin de remonter aux tragédies grecques et au rôle qu'elles pouvaient jouer dans les cités antiques pour prouver que le détour par la fiction et la mise en scène de situations philosophiquement problématiques aident les lecteurs (ou spectateurs) à discerner dans certaines conditions. L'écriture de l'Histoire elle-même a fait l'objet d'études que l'on pourrait qualifier de littéraires : l'historiographie n'est jamais neutre, mais traduit aussi un projet politique, comme dans les textes de l'historien Thucydide<sup>980</sup>. En revanche, au-delà

---

<sup>978</sup> On trouvera quelques pistes dans des ouvrages récents : Merlin-Kajman, Hélène. 2016a. *L'animal ensorcelé : traumatismes, littérature, transitionnalité*. Paris: Ithaque ; Merlin-Kajman, Hélène. 2016b. *Lire dans la gueule du loup*. Paris: Gallimard ; Méchoulan, Éric. 2017. *Lire avec soin : amitié, justice et médias*. Lyon: ENS éditions.

<sup>979</sup> Citton, 2007. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>980</sup> Voir Romilly, Jacqueline de. 1956. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris: Société d'édition les Belles Lettres.

des mécanismes intra-diégétiques où c'est la construction de l'intrigue qui met en place du dialogue et de la discussion que l'on peut caractériser de politiques, à l'instar du dialogisme bakhtinien<sup>981</sup>, ou encore des techniques narratives qui ménagent des prises de recul par rapport à des idéologies tranchées, comme dans le théâtre de Jean-Paul Sartre<sup>982</sup>, c'est plutôt l'aller-retour entre la fiction et le monde des lecteurs qui va nous intéresser ici. En particulier, à travers le rôle des émotions suscitées vis-à-vis des personnages, nous allons montrer que ce qui relève de lectures *individuelles* des textes peut avoir un impact *in fine* sur le collectif. C'est le sens des travaux menés par Martha Nussbaum, que nous allons commencer par présenter avant de les discuter.

### **a) Martha Nussbaum et « l'art d'être juste »**

La littérature est politique au sens où, comme le théâtre des cités grecques, elle donne à voir et à expérimenter des situations qui concernent la vie de la *polis*. Elle est libératrice parce qu'elle engage un raisonnement éthique et philosophique de la part des lecteurs, qui les invite à se comporter en citoyens dans la confrontation elle-même au texte littéraire. Les analyses témoignant de cette vertu politique transmise par les textes littéraires, au travers de l'activité de lecture qui leur permet de prendre vie, ne manquent pas. Les travaux de Martha Nussbaum jettent cependant une lumière particulièrement fine sur les implications de la littérature dans la construction d'un faire et sentir *commun* en société. La philosophe et politologue américaine s'intéresse en effet à la manière dont certains processus artistiques jouent un rôle pour l'apprentissage de la vie démocratique. Cela s'inscrit notamment dans ses recherches sur les « capacités » et ce que cette notion implique pour un développement humain multidimensionnel<sup>983</sup>, dans la lignée des travaux d'Amartya Sen et en collaboration avec lui. Cette précision est importante car elle montre que Martha Nussbaum, sans être une littéraire de formation, en est venue à étudier ce champ à partir de ses travaux de sciences politiques dans le monde du développement. En cela, elle illustre le « tournant éthique dans la théorie littéraire<sup>984</sup> » qui a marqué la réflexion française et anglo-saxonne des années 1990. Mais loin d'être simplement un outil au service d'un *empowerment* qui serait la vraie finalité de l'activité littéraire, cette dernière est placée au cœur de la formation du citoyen et devrait constituer, à ce titre, une étape fondamentale dans tout cursus éducatif. Martha Nussbaum offre ainsi un véritable plaidoyer en faveur d'un renforcement des cours dédiés à la littérature dans les systèmes scolaires, qui

---

<sup>981</sup> Bahtin, Mihail Mihailovič. 1990. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.

<sup>982</sup> Sartre, Jean-Paul. 1964. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris: Gallimard.

<sup>983</sup> Nussbaum, Martha Craven. 2011. *Creating Capabilities : The Human Development Approach*. Cambridge: Belknap press of Harvard University press.

<sup>984</sup> Pour un examen de cette période, voir cet article dont nous avons emprunté le titre : Altes, Liesbeth Korthals. 1999. « Le tournant éthique dans la théorie littéraire : impasse ou ouverture ? » *Éthique et littérature* 31(3):39-56.

dressent de véritables remparts contre la hausse des extrémismes et des replis identitaires de toute sorte<sup>985</sup>.

C'est toutefois dans *Poetic justice*<sup>986</sup>, traduit en français sous le titre *L'art d'être juste. L'imagination littéraire et la vie publique*<sup>987</sup>, qu'elle initie véritablement sa réflexion sur le rôle de la lecture dans la construction des citoyens de demain. À partir de différents extraits issus de *Temps difficiles* de Charles Dickens, mais aussi de poèmes de Walt Whitman, elle démontre que ces textes permettent aux lecteurs de ressentir des émotions singulières qui, en suscitant de l'empathie à l'égard de personnages en proie à des difficultés ou des injustices, vont renforcer leur sensibilité à ces mêmes injustices lorsqu'ils les rencontreront dans leur vie quotidienne. Autrement dit, le détour par l'empathie à l'égard des êtres de papier permet aux individus de se forger une conscience politique qu'ils seront amenés à travailler dans leur vie de citoyen. La compassion, la colère, l'indignation sont des « émotions démocratiques » tout à fait légitimes, en ce qu'elles agissent comme des aiguillons positifs au service de causes nobles : les combats politiques que ces textes inspirent visent à renforcer l'égalité, la justice et la démocratie.

### **b) Réhabiliter les émotions grâce au « spectateur impartial »**

Martha Nussbaum s'inscrit ainsi dans un courant de philosophie morale qui remet en cause le mépris dont témoignent plusieurs conceptions philosophiques envers les émotions. Elles sont ainsi accusées de détourner les individus de la raison et de l'intellect, en donnant une image faussée de la réalité<sup>988</sup>. Pour d'autres, les émotions représentent la part animale de l'humanité : elles incarnent la brutalité, la violence, le déchaînement des passions irraisonnées que la culture et les « humanités » au sens disciplinaire auront eu à cœur de domestiquer à travers les siècles. Pour d'autres encore, et c'est peut-être cette critique qui rend le plus justice aux émotions, ces dernières font courir le risque du particularisme et du singulier au détriment de l'universel lorsqu'elles s'appliquent dans la vie publique. En effet, la théorie politique a pour objectif de définir les règles et les usages communs à une communauté pour réguler cette dernière de manière objective et impartiale ; en s'attachant aux émotions, on court le danger de faire preuve de partialité envers certains individus. Dans le cadre d'un État de droit faisant régner une justice équitable pour tous les citoyens, cette pente particulariste peut donc être considérée comme une atteinte à l'objectivité des délibérations publiques.

---

<sup>985</sup> Essentiellement dans cet ouvrage: Nussbaum, Martha Craven. 2012. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>986</sup> Nussbaum, Martha Craven. 1995. *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press.

<sup>987</sup> Nussbaum, Martha Craven. 2015. *L'art d'être juste : l'imagination littéraire et la vie publique*. Trad. Solange Chavel. Paris: Climats.

<sup>988</sup> Dont, au premier chef, Platon ; l'allégorie de la caverne invite les individus à se tourner vers le domaine des Idées, là où réside la vraie vie, par opposition aux illusions et aux ombres que représentent les intuitions et les sentiments. C'est aussi la raison pour laquelle les poètes sont chassés de la Cité idéale dans *La République*.

Surtout, la thèse de Martha Nussbaum s'oppose à celles, représentées par les théories économiques utilitaristes, qui affirment que les individus ont, en tout temps et en tout lieu, des réactions essentiellement guidées par la raison et le calcul. Qu'il s'agisse de faire ses courses, souscrire un prêt bancaire ou choisir son lieu de vacances, ce qui dominerait serait avant tout le souci de *maximiser* ses intérêts et de calculer les avantages que représente ainsi telle option sur telle autre<sup>989</sup>. Bien au contraire, Martha Nussbaum défend l'idée selon laquelle cette réduction à des principes purement rationalisants est fautive et dangereuse ; elle conduit à un assèchement de la théorie morale, qui n'aurait plus désormais de sens ni de légitimité, si ce dont il suffisait pour qualifier une vie « bonne » se résumait simplement aux avantages financiers que cette dernière peut procurer.

Pour réhabiliter la morale et inscrire la recherche d'une vie bonne dans un cadre d'analyses et d'actions qui fasse droit à des expériences élargies, telles que le bonheur, l'épanouissement individuel, la capacité de s'instruire et de grandir au long de sa vie, mais aussi celle de choisir une carrière professionnelle correspondant à ses goûts et pas seulement à ses besoins, la philosophe s'appuie sur la littérature pour montrer qu'elle participe de la construction d'émotions « rationnelles ». Ainsi, la lecture

procure des idées qui devraient jouer un rôle dans la construction d'une théorie morale et politique adéquate (...) [et] développe des capacités morales sans lesquelles les citoyens ne parviendraient pas à réaliser concrètement les conclusions normatives de quelque théorie morale ou politique, aussi excellente soit-elle<sup>990</sup>.

Bien loin d'être un obstacle à une théorie morale, la littérature en est au contraire le moteur. Elle lui permet de s'incarner et de prendre chair au travers d'expériences certes fictives, mais qui donnent au lecteur la capacité de se projeter dans une théorie autrement trop abstraite. Elle a pour cela deux atouts, en ce qu'elle offre l'occasion aux lecteurs de pratiquer d'une part une activité, d'autre part de tenir une attitude, deux aspects qui s'avèrent complémentaires en vue de l'apprentissage du comportement démocratique collectif.

Tout d'abord, la faculté maîtresse dans ce processus artistique et, comme on l'aura compris, politique, c'est bien l'imagination, ou ce que Martha Nussbaum nomme la « fantaisie ». Les métaphores et autres figures de style présentes dans toute œuvre romanesque permettent aux lecteurs d'exercer leurs facultés créatives et de suppléer, par l'invention de sens qui leur sont propres, aux blancs laissés intentionnellement par les auteurs. Cela stimule ainsi l'imagination et la capacité à se représenter des choses autrement qu'elles ne sont dans la vie quotidienne et de prime abord, en associant des mots et des images de manière inédite et singulière pour chaque expérience de lecture. Cette faculté est primordiale pour notre propre hypothèse, à savoir que la

---

<sup>989</sup> Milton Friedman insiste particulièrement sur le penchant « naturel » des individus à maximiser, en toutes circonstances, leurs propres intérêts. L'économiste est au centre de « l'école de Chicago », dont les tenants défendent cette position libérale puis néo-libérale. Voir Friedman, Milton. 1962. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>990</sup> Nussbaum, Martha Craven. 2015. *L'art d'être juste : l'imagination littéraire et la vie publique*. Traduit de l'anglais par Solange Chavel. Paris: Climats, p.47-48.

littérature peut constituer un outil essentiel pour la construction d'une gouvernance écologique reposant sur des principes politiques qu'il nous reste à construire collectivement.

D'autre part, la littérature, via le recours aux émotions auquel elle entraîne les lecteurs, offre précisément les outils critiques et pratiques permettant de discriminer entre celles qui seraient positives pour un jugement moral, et celles qui seraient au contraire à écarter. Toutes les émotions ne sont effectivement pas de bons guides, surtout si elles sont guidées par la recherche de l'intérêt particulier. En ce sens, la théorie du « spectateur impartial » qu'elle emprunte à Adam Smith permet d'établir des limites aux pouvoirs de la fantaisie : en assumant cette position, un lecteur peut en effet se faire « juge », mais un juge « faiseur d'égalité<sup>991</sup> » pour reprendre l'expression de Walt Whitman. Dans cette configuration, le lecteur peut en effet s'imaginer à la place des créatures fictives qu'il rencontre dans un roman, faire preuve d'empathie grâce au partage des souffrances ou des injustices qu'éprouvent ces personnages, mais discerner dans le même temps sur la pertinence ou non de ces ressentis.

Prenant l'exemple du roman de Richard Wright, *Un enfant du pays*, Martha Nussbaum démontre que l'expérience littéraire permet aux lecteurs, en particulier s'ils sont Blancs, de se mettre dans la peau d'un jeune homme Noir, Bigger Thomas, victime dès l'enfance de ségrégation et de discrimination dans le Chicago des années 1930. Si les crimes qu'il commet dans le roman ne sont pas forcément pardonnables ni excusables, l'effort d'empathie exercé au cours de la lecture permet néanmoins de *comprendre* ce qui peut pousser un jeune homme dans sa situation au désespoir et, par conséquent, de ressentir compassion et clémence à son sujet. Cela montre que « son caractère a été façonné par les circonstances créées par d'autres<sup>992</sup> ». En ce sens, le lecteur fait bel et bien l'apprentissage de l'égalité, en s'habituant à considérer la situation criminelle de Bigger Thomas non seulement sous l'angle de la réprobation sociale qui peut s'ensuivre, mais aussi et surtout depuis les véritables causes qui l'ont poussé au meurtre et qui relèvent d'un héritage social profond. En somme,

le roman construit un lecteur qui est un juge judicieux et neutre de Bigger Thomas (...). Le stigmate de haine sociale et de honte émerge comme quelque chose qui déforme fondamentalement la personnalité et la communauté humaine, et l'attitude du lecteur de roman appelle l'égalité politique et sociale comme la condition nécessaire de la pleine humanité des citoyens des deux côtés de « la ligne<sup>993</sup> ».

L'ouvrage où Martha Nussbaum rassemble ces réflexions a été conçu à la suite d'un cours qu'elle a donné à la Law School de l'Université de Chicago, et qui portait sur « Droit et littérature ». À rebours des conceptions purement rationalistes du droit qui excluent toute participation des émotions, la philosophe a démontré au fil des séances que l'activité littéraire, grâce à cette sensibilisation aux émotions et particulièrement à l'empathie, ainsi que par la posture de « spectateur impartial » dans laquelle se place le lecteur, constitue en vérité une pratique utile pour des étudiants en droit. La démarche littéraire se fait bel et bien politique,

---

<sup>991</sup> Nussbaum, 2015. *Op. cit.*, p. 187.

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>993</sup> *Ibid.*, p. 199.

puisqu'elle élargit significativement le champ des possibles et la compréhension à l'égard des comportements humains qui habitent toute société.

En conclusion de cette première section, retenons ainsi que l'activité littéraire telle que la représente Martha Nussbaum joue un rôle fondamental dans la construction de citoyens animés par l'esprit d'égalité et la participation aux affaires politiques. Deux questions émergent cependant : qu'est-ce qui, concrètement, est propre à la littérature relativement à cette capacité d'action ? D'autre part, en quoi cela nous concerne-t-il dans notre démarche d'élaboration d'une gouvernance écologique ?

La réponse à cette première question nous mettra le pied à l'étrier pour considérer la deuxième et aborder la suite du chapitre. Pour cela, il faut revenir à un autre de ses textes, *Connaissance de l'amour*, dans lequel Martha Nussbaum établit que la forme et le style des romans constituent en eux-mêmes des formes d'expression donnant accès à une certaine vision du monde<sup>994</sup>. Ce que ces textes disent du monde et la manière dont ils le font, c'est-à-dire ce que l'on pourrait grossièrement schématiser par « le fond » et « la forme », sont « cohérents et s'éclairent mutuellement<sup>995</sup> ». Or cela passe précisément par la *structure* des romans. Comme l'écrit Alice Crary,

Ce qui distingue ces romans, c'est la manière dont leur structure narrative présente des conceptions éthiques. Ils s'adressent aux lecteurs de telle manière que ceux-ci puissent faire des articulations de pensées particulières, qui ne seraient pas accessibles indépendamment des réactions provoquées par la lecture. C'est cela, d'après Nussbaum, qui nous permet de considérer ces romans comme des moyens d'éducation morale en vertu de leur style ou de leur forme narrative<sup>996</sup>.

Autrement dit, c'est la forme même de l'intrigue, la manière dont elle est agencée au long du roman, qui propose un chemin éthique. Nous montrerons qu'il en va ainsi dans l'œuvre de Zakes Mda, *The Heart of Redness*. S'il offre une expérience d'ordre éthique aux lecteurs, ce n'est pas seulement en vertu des capacités affectives qu'il fait expérimenter, bien que ce soit là un rôle fondamental attribué par Nussbaum à l'expérience littéraire ; mais cela ne suffit pas d'avoir de la compassion pour tel ou tel personnage. En revanche, c'est bien la manière dont l'intrigue est conçue qui permet une expérience éthique que nous qualifierons d'émancipatrice, en ce qu'elle permet de sortir du cercle infernal de « l'éternel retour du même ». Les personnages et, à travers eux, les lecteurs, font l'expérience qu'il est possible de sortir de ce cercle à l'aide d'une attitude réflexive et interprétative qui est duplicable de la sphère esthétique à la sphère politique.

Nous pouvons désormais en venir à l'étude précise d'une telle structure romanesque et de son pouvoir d'action sur les lecteurs. Nous allons revenir sur le roman précédemment cité de

---

<sup>994</sup> « I wish to establish the importance of taking style seriously in its expressive and statement-making functions », dans Nussbaum, Martha Craven. 1990. *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*. New York Oxford: Oxford university press, p.8.

<sup>995</sup> Traduction personnelle de « we find consistency, and mutual illumination ». Nussbaum, 1990. *Op. cit.*, p.35.

<sup>996</sup> Voir Crary, Alice. 2010. « Éthique et littérature : Nussbaum contre Nussbaum ». *Raison publique. Arts, politique et société* (13):139-56.

Zakes Mda, *The Heart of Redness*, car il a pour particularité de lier étroitement, dans son intrigue, des événements de l'Histoire tirés de faits réels et d'autres totalement inventés par l'auteur. Nous étudierons les points de convergence et de divergence entre les deux strates narratives parallèles, en montrant que ces frottements sont porteurs de sens à la fois pour les personnages et pour les lecteurs eux-mêmes.

## 2. HISTOIRE ET HISTOIRES CHEZ ZAKES MDA

Comme présenté au chapitre précédent, le roman *The Heart of Redness*<sup>997</sup> est construit sur l'alternance de deux intrigues parallèles, historiquement différenciées. Cette structure narrative implique d'emblée une logique binaire, au moins en ce qui concerne la temporalité des événements. La binarité semble d'ailleurs irriguer de nombreux aspects du roman, qui forment autant de couples symboliques : le passé et le présent, la tradition et la modernité, les Believers et les Unbelievers, la femme Qukeza et l'homme Camagu, la gémellité initiale de Twin (le premier Believer) et Twin-Twin (le premier Unbeliever), etc. Cependant, il serait réducteur d'affirmer que le roman procède par association de ces couples entre eux, par exemple en assimilant d'une part le passé, la tradition et ce que défendent les Believers, d'autre part le présent, la progression du monde de la culture et le rôle qu'y jouent les Unbelievers. Cette partition s'effondre dès que l'on examine de plus près la structure du roman et permet de mettre en lumière un autre de ces couples, à l'instar de ce que Klopper identifie dans un article de 2003<sup>998</sup>, à savoir la tension entre conservatisme et progressisme. Non associées à une strate temporelle en particulier, ces deux attitudes sont portées par des personnages issus aussi bien du passé que du présent et alternativement, et travaillent donc la première impression de binarité qui pouvait s'en dégager. Plusieurs études<sup>999</sup> ont déjà démontré comment le roman remet en question ces dichotomies. Notre hypothèse, qui s'appuie sur ces travaux antérieurs, est que les stratégies narratives de Zakes Mda dans ce roman ne se limitent pas à dénoncer une vision schématique des enjeux de développement propres à une communauté ; elles aident à appréhender une vision du monde bien plus complexe et ouverte sur l'avenir qu'il n'y paraît dans la mesure où, d'une part, elles font sortir les personnages de la tentation cyclique de répétition du « même » et, d'autre part, font pousser les germes d'un monde « commun » à venir.

---

<sup>997</sup> Mda, Zakes. 2001. *The Heart of Redness*. Cape Town: Oxford University Press Southern Africa.

<sup>998</sup> Klopper, Dirk. 2008. « Between Nature and Culture: The Place of Prophecy in Zakes Mda's *the Heart of Redness* ». *Current Writing* 20(2):92-107.

<sup>999</sup> En particulier, citons Dolce, Maria Renata. 2016. « Reconciling Nature and Culture for an Eco-Sustainable World: Zakes Mda's *The Heart of Redness* ». *Le Simplegadi* 14(16):61-73 ; Koyana, Siphokazi. 2003. « Qholorha and the dialogism of place in Zakes Mda's *the heart of redness* ». *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa* 15(1): 51-62 ; Pires, Ana Luisa Oliveira Goncalves. 2013. « From Neglected History to Tourist Attraction: Reordering the Past in Zakes Mda's *the Heart of Redness*.(Critical Essay) ». *ARIEL* 44(1):127-51.

### **a) D'une intrigue à l'autre : les « nœuds » du récit**

Ces études passées n'ont cependant pas porté une attention de détail à la manière dont ces deux strates temporelles interagissent et se répondent. Dans un premier temps, nous allons donc montrer comment l'alternance entre les deux intrigues parallèles se construit non pas sur le registre d'une opposition systématique, mais sur celui d'une mise en résonance et en écho, à l'aide d'un certain nombre d'opérateurs lexicaux et sémantiques que nous qualifierons de « nœuds ». Ce terme a été choisi pour les dénotations de liaison et de cohésion simultanées auxquelles il renvoie, sans laisser préjuger de la nature de ces liens : les opérateurs que nous allons présenter agissent en effet tantôt au stade de l'histoire racontée, tantôt à celui de la narration à proprement parler (la diégèse<sup>1000</sup>), ce qui implique que leur rôle en sera forcément différencié. En complément et en parallèle de l'étude que nous allons mener ici, l'annexe située en fin de thèse propose un plan détaillé de l'ensemble de l'ouvrage et donne ainsi une vue d'ensemble de tous ces nœuds qui agissent au fil du roman.

Les fonctions remplies par ces nœuds à l'œuvre dans le roman de Zakes Mda sont de trois ordres. Tous ont cependant en commun d'être des connecteurs sémantiques et lexicaux : ce sont des mots ou des expressions, répétées en écho d'une strate à une autre, qui font le lien entre les deux intrigues. Dans le premier cas de figure, la liaison établie est d'ordre thématique et marque une convergence entre les deux époques (pour les personnages ou des éléments plus généraux du récit). Dans le deuxième, elle marque en revanche une divergence entre les deux histoires. Dans le troisième cas, elle finit par prendre le dessus sur l'intrigue en brouillant totalement les frontières du récit.

#### **a. Les nœuds comme liens de convergence**

Les exemples de ce premier cas de figure sont les plus nombreux. Par exemple, dans le chapitre 3, Qukezwa (dans le présent, donc) rêve qu'elle vole avec l'oiseau mythique Nomyayi à travers le « pays des prophètes<sup>1001</sup> ». Le paragraphe suivant s'ouvre précisément sur la phrase « C'était le pays des prophètes » et nous plonge cette fois-ci dans le passé, au moment où Nongqawuse fait ses prédictions. Cette liaison lexicale nous permet d'envisager Qukezwa comme un personnage doté d'une forte sensibilité à l'égard de la prophétie, elle qui est capable, en rêve, de se projeter dans un monde peuplé d'êtres mythiques. Elle figure elle-même comme un de ces personnages-nœuds qui assure la continuité du passé et du présent, au lieu d'en renforcer la séparation. Grâce à elle, le passé continue d'être « présent » et de diffuser des signaux de communication avec les êtres qui sont capables d'y prêter attention. Ce n'est donc pas un hasard

---

<sup>1000</sup> Genette, Gérard. 2014. *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>1001</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 47: « she flies with Nomyayi in the land of the prophets ». Ligne suivante : « It was the land of the prophets ». Traduction personnelle.



si Qukezwa est la fille de Zim, un descendant des Believers qui ont accepté, dans le passé, de suivre la prophétie de Nongqawuse.

Un exemple similaire est extrait du chapitre 4. Le conseil des Anciens vient de se réunir et Camagu assiste à leurs danses et à leurs lamentations, qui font partie intégrante du « rituel mémoriel » qu'ils viennent d'entamer. Ils se souviennent des temps passés et en particulier des « Middle Generations », cette époque où « leurs ancêtres étaient affamés ». Dans le paragraphe suivant, le lecteur est alors projeté dans le monde passé où « la faim avait<sup>1002</sup>... ». De nouveau, la racine du mot « faim », déclinée autour de l'adjectif et du nom commun, agit comme un connecteur liant les deux époques autour de la remémoration rituelle accomplie par les Anciens. Il permet d'indiquer que ces derniers sont les plus sensibles au souvenir et à la maintenance, dans le présent, de l'héritage ancestral.

Un troisième exemple est emprunté au chapitre 9. La famine règne dans le pays des amaXhosa, particulièrement cruelle pour les familles de Believers qui ont accepté d'abattre leurs troupeaux et de détruire leurs récoltes ; c'est ainsi le cas de Twin, l'un des premiers à avoir obéi à la prophétie de Nongqawuse. Or son frère jumeau, Twin-Twin, se situe dans le camp adverse et s'interdit d'avoir la moindre pitié à l'égard des familles de Believers qui subissent la faim, y compris lorsque c'est celle de Twin lui-même qui est réduite à manger « l'écorce des mimosas ». De manière similaire aux exemples précédents, le paragraphe suivant s'ouvre sur une phrase décrivant les mimosas et leur présence abondante en terre kwaXhosa, à l'époque contemporaine<sup>1003</sup>. Ce sont donc des arbres indigènes, les seuls qui peuvent être coupés sans l'autorisation du chef. Le passage relate ensuite le procès mené à l'encontre de Qukezwa qui, elle, avait abattu de sa propre initiatives certains arbres qu'elle jugeait dangereux pour la faune locale (cf *supra*, chapitre 7). La signification de ce nœud lexical est ici plus neutre ; la mention du mimosa permet de mettre en rapport les deux époques, sans préjuger du lien particulier qui les unit. L'effet serait ici de nature plus picturale, et pourrait s'incarner dans une représentation cinématographique : de la même manière que dans certains films, un zoom sur un élément du décor permet de plonger les personnages — et les spectateurs avec eux — dans la remémoration d'un événement du passé ou, au contraire, dans la projection d'une scène future, le mimosa joue ici le rôle de connecteur spatio-temporel. C'est un arbre présent dans les deux époques, quoi qu'il arrive. Indépendamment des personnages qui s'y rapportent, cet élément permet ainsi de dresser un pont entre passé et présent et d'expliquer qu'il ait un statut privilégié dans l'époque contemporaine.

Ces différents exemples marquent que ces séries de nœuds ont pour fonction de connecter les personnages et les époques en renforçant les liens thématiques et narratifs. Le présent ne peut pas se comprendre sans faire retour au passé, de la même manière que ce dernier continue d'avoir une présence (y compris paysagère, dans le cas du mimosa) et une certaine influence<sup>1003</sup> sur les individus de l'époque contemporaine. Cela renforce ainsi l'idée que le

---

<sup>1002</sup> Les deux phrases sont : « ...when their forebears were hungry. / Hunger had seeped through the soil of the land of the amaXhosa ». *Ibid.*, p. 74.

<sup>1003</sup> La famille de Twin survivait « on the bark of the mimosa tree. (...) / The mimosa tree, or the *umga*, as the amaXhosa call it, is plentiful and grows easily ». *Ibid.*, p. 212.

roman de Zakes Mda met en valeur ces connexions et ces liens profonds dans son projet narratif, tout en atténuant la prévalence de la binarité de la structure diégétique. L'imaginaire de la cohésion sociale qui se dessine alors est celui d'une société où les liens avec les personnes et les événements du passé n'ont pas été perdus, mais gardent leur signification et une certaine valeur d'inspiration pour l'époque présente.

### **b. Les nœuds comme indices de divergence**

Toutefois, d'autres nœuds impliquent au contraire une distanciation entre les deux époques. Un exemple significatif provient du chapitre 10. La prophétesse vient d'être arrêtée par les Britanniques. Nous retrouvons alors l'Unbeliever Twin-Twin qui, même s'il se réjouit de cette nouvelle et espère qu'elle mettra un terme à la folie s'étant emparée des Xhosa Believers, est toujours plein de ressentiment envers son frère Twin. Ce dernier, déçu de ne pouvoir le convaincre de sacrifier ses bêtes, avait auparavant mis le feu à la ferme de Twin-Twin. Surtout, il a rallié à son clan l'une des femmes de ce dernier, qui a choisi de désertier ses rangs pour rejoindre ceux des Believers. Symbole de sa souffrance et de sa colère, Twin-Twin est alors en proie à de terribles démangeaisons — dont ses descendants hériteront aussi, par la même occasion : Bhonco souffre des « cicatrices de l'histoire<sup>1004</sup> ». Dans le passage qui nous intéresse, Twin-Twin est victime d'une de ces crises « à la pensée de la femme traîtresse ». Le paragraphe suivant nous renvoie au présent et à Bhonco, lui aussi en proie à ces démangeaisons, en raison de « la défection de NoPetticoat en faveur de la société coopérative montée par Camagu<sup>1005</sup> ». L'épouse de Bhonco, NoPetticoat, a en effet décidé de rejoindre les rangs des femmes recrutées par Camagu pour former la première coopérative du village de Qolorha, dans laquelle des activités de pêche sont associées à des travaux de création de bijoux, de fabrication d'objets artisanaux, de tressage de panier selon les techniques Xhosa, etc. L'objectif de Camagu, par ce projet, est d'aider les habitants à assurer une subsistance économique à partir de leurs propres forces et compétences, plutôt que de se fier aux promesses qui leur ont été faites par les promoteurs du complexe touristique justement en débat. Bhonco, qui soutient fortement l'installation du casino à Qolorha, vit comme une trahison le fait que sa propre femme décide de rallier le projet concurrent.

Nous avons donc ici deux personnages, appartenant à deux lignées familiales différentes et opposées, qui se retrouvent victimes tous deux d'une défection de leur épouse en faveur des projets concurrents. L'Unbeliever Twin-Twin voit son épouse rejoindre les rangs des Believers, tandis que le virulent moderniste Bhonco ne peut rien faire pour empêcher son épouse de retrouver les pratiques traditionnelles Xhosa pour gagner ses propres revenus. Un premier niveau d'interprétation pourrait conclure à un parallélisme dressé entre ces deux couples ; les deux hommes Unbelievers ont en partage, *in fine*, de devoir affronter la trahison de leurs épouses.

---

<sup>1004</sup> Les « scars of history », *Ibid.*, p. 12.

<sup>1005</sup> Pour Twin-Twin: « his scars itched terribly at the thought of the treacherous woman ». Et pour Bhonco : « The saddest thing about NoPetticoat's defection to Camagu's cooperative society is that no one scratches and soothes Bhonco's scars when they itch in anger ». *Ibid.*, p. 234.

Leurs expériences de vie sont donc les mêmes, d'une génération à une autre. Il y a des choses qui ne changent pas dans la manière dont leurs femmes se comportent, chacune d'entre eux le quittant pour rejoindre le projet concurrent géré par les Believers (ou un de leurs représentants, comme Camagu).

Un deuxième niveau d'interprétation permet toutefois de discuter cette hypothèse. Car la situation a en fait bien évolué et n'est plus du tout la même. Dans le passé, la femme de Twin-Twin le quitte pour rejoindre des Believers alors en pleine déroute ; la famine a considérablement affaibli ces communautés, réduites à mendier, la prophétie millénariste de retour des morts et de rétablissement d'un monde édénique ne s'est pas réalisée et, comble de malheur, la prophétesse elle-même a été arrêtée. Il n'y a donc plus rien à espérer. En revanche, dans l'époque contemporaine, c'est tout l'inverse. NoPetticoat est partie travailler pour la coopérative parce qu'elle a fondamentalement confiance dans ce projet, qui s'annonce dès le début comme un franc succès. Les bénéfices matériels sont rapidement substantiels et permettent d'accroître l'ambition et la portée de la coopérative. À l'inverse, le projet des promoteurs immobiliers apparaît comme un nouveau mythe qui tient lieu précisément de prophétie pour ceux qui y croient. Bhonco et les autres Unbelievers font paradoxalement preuve de croyance irraisonnée, tandis que les Believers (dont Zim et sa fille Qukezwa) incarnent la distanciation critique vis-à-vis de promesses qui ne font que reconduire les mêmes mythes du développement économique.

Le nœud instauré autour de la trahison des épouses permet ainsi de signifier qu'un basculement s'est produit. La croyance irraisonnée en des promesses futures a changé de camp : ce ne sont plus les Believers qui l'incarnent, mais les Unbelievers. En ce sens, il y a bien une divergence qui s'est établie, prouvant que des personnages censés incarner la raison, la rationalité et la distanciation critique, en viennent *de facto* à représenter tout l'inverse.

Les implications sont alors très profondes pour le sens à donner à l'intrigue en général. Alors que les premiers nœuds évoqués insistaient sur les points de convergence entre passé et présent, donnant l'impression d'une continuité stable, celui-ci montre au contraire que le sens de l'Histoire n'est pas figé et que les histoires particulières des personnages montrent combien celle-ci est malléable et évolutive. Ce n'est pas parce que les Believers ont fait des choix sensés dans le passé, dont les conséquences en tout cas se sont montrées moins désastreuses que celles induites par les Unbelievers, que leurs descendants feront nécessairement de même. Autrement dit, le cours de l'Histoire laisse place à l'*émergence* et à la création de nouvelles manières de raisonner. Loin d'être fermé, de condamner les personnages à s'enfermer toujours dans les mêmes choix, il est au contraire ouvert à la possibilité que des réussites succèdent aux erreurs passées et vice-versa.

Un autre exemple intervient non pas entre deux paragraphes issus du même chapitre mais entre deux chapitres consécutifs, le 6 et le 7. Dans une scène illustrant le « réalisme magique<sup>1006</sup> » qu’emploie parfois Zakes Mda dans ses œuvres, Qukezwa invite Camagu à galoper avec elle sur le cheval de son père, Gxagxa. Elle-même porte un instrument de musique traditionnel, l’*umrhubhe*, et fait la démonstration, au cours de cette chevauchée surréaliste, qu’elle est capable de chanter à plusieurs voix (le fameux « split-tone singing », une tradition que Camagu pensait « mourante<sup>1007</sup> » et qu’il compare à celle des chants Tibétains). L’expérience trouble profondément Camagu, au point qu’il en éprouve une excitation sexuelle explicite<sup>1008</sup>. Or le chapitre 7 qui suit juste après s’ouvre sur une scène du passé dans laquelle Twin et son épouse, elle aussi prénommée Qukezwa, sont assis au bord de la rivière Gxarha. La jeune femme se met alors à jouer du même instrument traditionnel et évoque le souvenir de leur cheval Gxagxa, emporté par l’épidémie. Le passage vaut la peine d’être cité en entier :

She played the umrhubhe, the musical instrument that sounded like the lonely voice of mountain spirits. She sang of the void that the demise of Gxagxa, Twin’s brown-and-white horse, had left in their lives. She cursed the lungsickness that had taken him away. She spat at those who had brought it into the land. When she closed her eyes she saw herself riding Gxagxa on the sands of the beach, completely naked. Gxagxa began in a canter. And then gathered speed in a fiendish gallop, raising clouds of dust. Again Twin’s thighs were around her. He was sitting behind her, while Heitsi was wrapped in her thighs at the front. Gxagxa continued his wicked gallop until they all disappeared in the clouds. Through the voice of the umrhubhe she saw the new people riding on the waves, racing back according to the prophecies, and led by none other than Gxagxa and the headless patriarch.

The song of the umrhubhe creates a world of dreams<sup>1009</sup>.

Cette fois-ci, c’est le rêve accompli par Qukezwa (du passé) qui rappelle *a posteriori* l’expérience que viennent de vivre Qukezwa (du présent) et Camagu. Les situations sont directement parallèles : il s’agit dans les deux cas d’une chevauchée sur un animal du même nom, avec une femme incarnant les savoirs traditionnels (notamment artistiques) et un homme assis derrière elle dans une position particulièrement sensuelle. Si Camagu est bien éveillé lors de cette course, il est toutefois tout juste sorti d’un état de « rêverie<sup>1010</sup> » et vit l’ensemble de la scène dans un état second, captivé par la beauté du chant de Qukezwa et la force surnaturelle de

---

<sup>1006</sup> L’expression désigne l’alliance d’aspects réalistes et de traits fantastiques dans un même roman, sans qu’il soit possible d’attribuer à ce texte une identité générique définitive. Christopher Warnes définit ainsi le réalisme magique : « There exists a large body of fiction—whether from Latin America, derivative of the Latin American style or having nothing to do with Latin America—that combines realism and fantasy, yet does this in such a way that the resultant mode or genre cannot be described as fantasy, science fiction, the uncanny, the fairy tale, the baroque or as any other of the categories with which magical realism overlaps. The key defining quality of magical realism is that it represents both fantastic and real without allowing either greater claim to truth » ; voir Warnes, Christopher. 2005. « The hermeneutics of vagueness ». *Journal of Postcolonial Writing* 41(1):1-13, p. 3. Une thèse de doctorat a été consacrée au réalisme magique dans deux textes de Zakes Mda : Naidoo, Venugopaul. 1998. « Magic Realism in Zakes Mda’s *Ways of Dying* (1995) and *She Plays with the Darkness* (1995). » Thesis, University of Durban-Westville, Centre for the study of South African Literature and Languages (CSSALL).

<sup>1007</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 152.

<sup>1008</sup> « Then he realized that his pants are wet. It is not from sweat », *Ibid.*

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 153-154.

<sup>1010</sup> « He is startled out of his reverie », *Ibid.*, p. 151.

cette expérience. Une nouvelle fois, on pourrait en conclure que la juxtaposition de ces deux épisodes conduit à renforcer le lien organique qui unit d'une part les deux Qukezwa, dont l'une est clairement l'héritière spirituelle de l'autre, et d'autre part les deux couples d'une manière plus générale. Les « new people riding on the waves » dont rêve la Qukezwa du passé ne pourraient-ils pas être précisément l'autre Qukezwa et Camagu ? Ne pourraient-ils incarner ces revenants tant annoncés par la prophétie de Nongqawuse ? À cette question, le roman n'offre pas de réponse formelle ; aux lecteurs de se forger un avis. Cependant, notre hypothèse est que cet épisode ne se résume pas à l'instauration d'un lien de convergence entre les deux époques. Il en marque aussi profondément les différences. Car la scène qui ne peut être que rêvée dans un cas, à cause de la mort du cheval, a bel et bien lieu dans le second.

Autrement dit, la distance qui les sépare n'est pas seulement celle qui distingue le rêve de la réalité ; c'est aussi celle qui montre que les *conditions de possibilité* de la seconde ne sont tout simplement pas remplies dans la première. Le fait que Gxagxa soit bien vivant dans le présent, mais mort dans le passé, interdit de mettre ces deux épisodes sur le même plan. Dans un cas, le cheval a succombé à l'épidémie, initiant la série des défaites et des malheurs que vont connaître les Believers à force de refuser de s'allier aux Unbelievers et à demeurer, intransigeants, dans leur refus de tout compromis (lequel reproche s'adresse, symétriquement, aux Unbelievers) ; dans l'autre, il est l'agent d'une chevauchée merveilleuse et l'indice qu'au contraire, une union est possible entre la descendante des Believers et un étranger qui apprend progressivement à s'en approprier les codes. On l'apprendra par la suite, le fruit de cette chevauchée fantastique en sera la conception merveilleuse d'un enfant par Qukezwa, sans qu'elle ait eu de rapport sexuel avec Camagu, les Anciennes confirmant que la jeune fille est « toujours vierge<sup>1011</sup> » malgré son état de grossesse. Le rêve s'oppose à la réalité avec autant d'écart que la mort due aux épreuves et l'aspect fantomatique du cheval contrastent d'avec la promesse d'une naissance future. Ce faisant, ce nœud accroît la divergence entre les deux strates et invite à considérer avec méfiance les indices qui pourraient laisser croire que tout est absolument comparable et équivalent entre elles.

Ces deux exemples nous montrent donc que les opérateurs lexicaux et sémantiques qui traversent le roman ont diverses fonctions ; ils peuvent signaler une convergence aussi bien qu'une divergence du sens à conférer à la comparaison entre les deux strates narratives. Cependant, un dernier cas de figure reste à explorer, qui nous permettra dans la sous-partie suivante de mettre au jour une des interprétations clés que l'on peut faire au sujet de l'œuvre de Zakes Mda.

---

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 174.

### c. Les nœuds comme instances de brouillage narratif

Tandis que les deux autres types de nœuds alternent au cours du roman, ce troisième type apparaît, significativement, tout à la fin. Nous désignons dans cette catégorie les jeux de croisement du chapitre 12 qui visent à brouiller délibérément la conscience du lecteur et les repères qu'il avait établis pour savoir si le passage qu'il a sous les yeux concerne l'époque du passé ou celle du présent. On l'a vu, certains personnages des deux époques portent le même nom : le cheval Gxagxa, Qukezwa, et bientôt le fils que chacune de ces femmes aura et prénommera Heitsi. La fin du texte joue alors volontairement sur ces homonymes et trace les évolutions de ces personnages, quelques années après les crises affrontées au long du roman.

Dans un paragraphe, Qukezwa élève son enfant dans le souvenir de son grand-père, Zim, en harmonie avec les autres habitants de Qolorha et le cheval Gxagxa lui-même. Ce paragraphe se clôt sur l'évocation de son fils Heitsi, qui a « peur de l'eau » (« Heitsi is afraid of the sea »). Mais dans le paragraphe consécutif, sans l'espacement ni la tabulation qui caractérisaient dans les autres chapitres le passage d'une strate narrative à une autre, nous en revenons directement à la Qukezwa du passé, ce dont nous pouvons avoir la certitude car elle est décrite comme dramatiquement maigre : c'est bien la conséquence de la famine éprouvée dans les années 1850. La même phrase vient clore le paragraphe, « Heitsi a peur de l'eau ». Le parallélisme entre les deux époques est donc évident. Mais après un nouveau retour à la ligne, marquant donc un nouveau paragraphe, voici la simple phrase qui survient, de manière isolée :

She sings of prophetesses walking in the mist.

Le doute surgit. De qui s'agit-il ? Les deux jeunes femmes chantent régulièrement sur ce sujet tout au long du roman. Il est donc impossible de savoir qui est ici la chanteuse, de la Qukezwa du passé ou de celle du présent. De la même manière, après d'autres allers-retours cette fois-ci plus explicites d'une époque à une autre<sup>1012</sup>, les deux derniers paragraphes concluant le roman sont les suivants :

Qukezwa sings in soft pastel colors and looks at Heitsi. Qukezwa swallows a mouthful of fresh oysters and looks at Heitsi.

Oh, this Heitsi! He is afraid of the sea. How will he survive without the sea? How will he carry out the business of saving his people? Qukezwa grabs him by his hand and drags him into the water. He is screaming and kicking wildly. Wild waves come and cover them for a while, then rush back again. Qukezwa laughs excitedly. Heitsi screams even louder, pulling away from her grip, « No, mama! No! This boy does not belong in the sea! This boy belongs in the man village<sup>1013!</sup> ».

---

<sup>1012</sup> Un exemple. Dans le passé, les prophétesses ont été arrêtées et incarcérées à Cape Town ; au long de leur voyage depuis leur village d'origine, elles ont été exposées à la foule comme des phénomènes de foire (« showpiece »). De même, Camagu explique ironiquement à Dalton, un commerçant blanc, que « Nongqawuse really sells the holiday camp (...). When we advertise in all the important travel magazines we use her name », *Ibid.*, p. 276. Dans les deux cas, la réputation de la prophétesse est utilisée pour accroître l'attraction locale.

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p. 277.

Le brouillage est désormais total. Impossible de savoir de quels personnages il s'agit, puisque les actions décrites pourraient correspondre aussi bien à ceux du présent qu'à ceux du passé. Quel est le sens à donner à une telle confusion, alors que les autres nœuds du récit visent précisément à discuter, mais de manière explicite, les liens qui unissent les deux époques ? Pourquoi tout ce travail si, *in fine*, les deux derniers paragraphes du roman sèment le doute dans l'esprit des lecteurs ? S'agit-il du triomphe ultime du nœud « convergence », qui marquerait ainsi la prévalence de l'interprétation visant à faire de l'époque présente une redite de l'époque passée, au point que leurs personnages en sont complètement fusionnés à la fin ? Telle n'est pourtant pas notre hypothèse, comme nous allons le démontrer dans la section suivante.

### **b) L'expérience herméneutique pour sortir du cercle infernal**

Il serait en effet facile de conclure par l'idée que, quoi qu'il arrive, le présent est la conséquence logique du passé et son héritier direct, sans qu'il soit possible de le faire dévier. Or les exemples de nœuds « divergence » que nous avons mis en évidence *supra* suggèrent l'inverse, à savoir qu'il y a de l'innovation possible au cours de l'Histoire et que le roman de Zakes Mda s'inscrit dans cette logique d'émergence créatrice. Comment, dès lors, concilier ce constat avec la fin déroutante du roman ?

L'un des enjeux de l'intrigue se déroulant à l'époque contemporaine est, rappelons-le, de permettre aux villageois de prendre une décision quant à l'installation d'un complexe touristique et d'un casino aux portes de Qolorha ; ils doivent discerner pour décider si, oui ou non, ce projet est susceptible de favoriser le développement du village. L'arrivée soudaine d'un Camagu qui ignore tout des rivalités entre lignées, des arguments avancés par les uns et les autres et même de l'Histoire de la prophétie ancienne de Nongqawuse, est mimétique de celle du lecteur dans le roman. Pour le personnage intra-diégétique aussi bien que pour l'instance extra-diégétique, il faut tout apprendre depuis le commencement. Or la focalisation interne sur Camagu permet au lecteur d'avoir au fur et à mesure les mêmes informations que ce personnage, facilitant ainsi la formation de sa propre opinion vis-à-vis du débat. Mais le parcours de Camagu a ceci de particulier que le jeune homme a déjà un pied dans le monde du développement, de par son éducation et son expérience antérieure aux États-Unis ; il a donc le point de vue d'un professionnel, qui délibère selon sa propre expertise. Voilà pourquoi, au chapitre 4, il « se demande pourquoi les Unbelievers sont aussi enclins à s'opposer à un développement qui semble bénéficier à tous au village<sup>1014</sup> ». Après tout, ce projet n'a visiblement que des avantages. Toutefois, le verbe « semble » (« seems ») laisse d'emblée une place conséquente au doute. Le narrateur suggère que Camagu fait la distinction entre les vrais avantages d'un projet et ce qui en a l'apparence. Ce doute ne fait que se renforcer au fil du roman, pour finir par faire de Camagu un défenseur résolu de la cause des

---

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p. 70. Traduction personnelle.

Believers opposés au projet. On a donc ici la trajectoire d'un personnage qui est placé en situation de devoir prendre parti, en parallèle du propre chemin du lecteur.

A l'inverse, dans le passé, cette situation n'existe pas. L'enjeu des délibérations est ici de suivre ou non les ordres de la prophétesse, c'est-à-dire de décider d'abattre ses troupeaux ou non. Les personnages se placent d'emblée dans un camp, sans que l'on suive le cheminement intérieur de l'un d'entre eux comme c'est le cas pour Camagu. La liberté laissée au lecteur de se construire sa propre opinion relativement à Nongqawuse est donc moindre, puisqu'il n'est confronté qu'à des personnages ayant déjà fait leur choix. Il peut certes recréer ce cheminement par lui-même, puisque le roman laisse une place à la discussion critique autour du rôle de la prophétesse. Les interventions de personnages britanniques, en particulier Grey, laissent entendre que Nongqawuse aurait en fait été manipulée par deux rois, Kreli et Moshesh<sup>1015</sup>, en conflit pour la domination sur le peuple Basotho, qui auraient profité de cette injonction à massacrer les troupeaux et saccager les récoltes pour récupérer davantage d'hommes dans leurs armées, vu que ces derniers étaient désormais privés de toute activité agricole. Cela servait également les intérêts des colonisateurs Blancs, qui voyaient tout un peuple s'affaiblir brutalement sans qu'ils aient eu à mener le moindre combat pour envahir leurs terres.

Cette pluralité des hypothèses avancées pour justifier la prophétie ancienne est à l'image des débats historiographiques qui se tiennent aujourd'hui encore et auxquels l'ouvrage de Peires accorde une large place<sup>1016</sup>. Si on la fait contraster avec la nature des débats qui ont lieu également à l'époque contemporaine, on voit néanmoins que les personnages de chaque époque sont confrontés à des choix, mais que ceux du présent, bien qu'ils aient toute latitude pour reproduire les décisions prises par leurs ancêtres, s'en démarquent et assument de porter un regard critique sur leur propre héritage. Il en va ainsi de Qukezwa, qui choisit délibérément de couper des arbres bien que cela contrevienne aux traditions, justement parce que ces arbres-là sont nocifs pour le reste de la faune indigène. Ou encore de NoPetticoat, qui rejoint le projet de coopérative artisanale et touristique bien qu'elle-même soit une Unbeliever.

Cela permet ainsi d'avancer l'hypothèse qu'au cours du roman s'ouvre la possibilité d'une vraie expérience herméneutique au niveau de l'intrigue. Les personnages sont mis en situation de délibérer et ils le font avec la conscience de ce que leurs ancêtres leur ont légué, mais aussi la distanciation critique nécessaire. Ce faisant, la binarité d'une modernité opposée aux traditions dans son sens le plus large est remise en cause au profit d'une discussion plus avisée sur ce qui distingue le *progressisme* du *conservatisme*, chaque personnage étant de surcroît traversé par ces deux attitudes à la fois. Qukezwa (du présent) est la plus emblématique à cet égard. Elle qui incarne le plus fortement le lien entretenu avec les ancêtres, de par son homonymie avec la Qukezwa du passé, sa sensibilité musicale et sa connaissance extrêmement fine du patrimoine naturel de Qolorha, fait néanmoins le choix d'épouser Camagu, un étranger venu de loin... mais selon un rite qui, lui, s'inscrit directement dans les traditions anciennes. De même, elle finit par

---

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p. 134-136.

<sup>1016</sup> Peires, Jeffrey B. 1989. *The Dead Will Arise: Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856-7*. Johannesburg Bloomington London: Ravan press Indiana university press J. Currey.



travailler avec lui pour la protection de Qolorha et de ses écosystèmes, démontrant ainsi que le véritable progressisme, dans son cas, est d'utiliser les outils offerts par la modernité pour préserver et enrichir le legs du passé.

La fin du roman signifierait alors que, dans ce contexte, malgré les différences, l'espoir sera toujours à venir du côté des nouvelles générations. Le fils de deux Qukezwa, Heitsi, quelle que soit l'époque dont il est issu, va perpétuer la lignée et l'héritage attendant, contribuant ainsi à « sauver son peuple<sup>1017</sup> ». La peur du petit garçon face à l'océan et sa revendication d'appartenir au « village des hommes » mettent en évidence le cheminement et l'apprentissage qu'il lui reste à faire sous la houlette de Qukezwa et des siens. Ces lignes finales tracent un chemin qui ouvrent sur l'avenir et ne préjugent donc en rien du sens que prendront les événements. Les deux époques ont ainsi en partage de laisser place à la nouveauté et à la surprise, créant un effet d'attente et de suspense renouvelant l'attention des lecteurs. Le roman a beau se finir, l'intrigue en elle-même n'est pas définitivement close : il y aura encore des combats à mener, des enfants à élever et des peurs irrationnelles à surmonter (comme celle d'Heitsi devant l'océan), mais l'espoir demeure de parvenir à surmonter tout cela grâce à la tendresse et à la bienveillance d'une mère veillant sur son fils.

Cette deuxième section a donc permis de mettre en évidence la possibilité d'une expérience croisée, partagée par les lecteurs et les personnages, qui rende justice à l'idée même d'émancipation et de libération à travers l'activité herméneutique. Le parallèle entre les deux époques liées dans le roman de Zakes Mda aura également montré qu'*in fine*, place est laissée à l'émergence de caractéristiques communes entre les personnages et les expériences vécues, bien que les récits, les luttes et les enjeux à résoudre soient pluriels. Afin de mieux comprendre ce qui unit ces deux aspects de l'aventure littéraire, nous allons désormais prolonger la réflexion sur l'œuvre de Zakes Mda en la confrontant à d'autres romans et apports théoriques, pour répondre à la question que nous avons initialement posée : si l'on admet que les crises de l'Anthropocène résultent de l'imposition d'un récit unique valorisant l'exploitation des ressources, humaines et naturelles, qui entraîne à son tour une déliaison massive des sociétés, à la fois en leur sein mais aussi les unes vis-à-vis des autres, êtres humains et écosystèmes compris, alors par quel(s) récit(s) alternatif(s) peut-on le remplacer ?

### **3. REPENSER LE DÉVELOPPEMENT CHEZ ZAKES MDA**

Changer de narratif pour en adopter d'autres qui favorisent véritablement la reliance entre les individus et les sociétés, d'une manière qui soit libératrice et non aliénante, implique de créer une communauté d'adhésion autour de ces nouveaux récits. Comme l'indique Felwine Sarr dans l'extrait cité au début de ce chapitre, la « montée en humanité » se réalise par les arts, à condition que le « groupe » se transforme « en acte (une société n'est efficace que lorsqu'elle devient acte :

---

<sup>1017</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 277.

capacité d'agir en commun<sup>1018</sup>) ». Comment se déroule précisément cette transformation en « acte », qui plus est d'une manière collective et non simplement individuelle ? Car la sensibilisation a beau se faire à l'échelle d'un individu, à travers sa propre expérience de la lecture, cela n'implique pas que la communauté ou le collectif auquel il appartient feront automatiquement la même expérience. En d'autres termes, la littérature étant souvent considérée comme un de ces plaisirs solitaires qui contrastent singulièrement d'avec des pratiques indéniablement collectives (comme le sport ou, pour rester dans le domaine artistique, le théâtre), comment s'assurer qu'elle est néanmoins un moyen efficace de réaliser cette gouvernance écologique qui requiert un « agir en commun », pour reprendre l'expression de l'économiste sénégalais ?

La création d'une communauté nouvelle autour de récits que l'on peut qualifier d'écologiques n'est pas quelque chose qui puisse se commander ou s'imposer. Même les récits qui englobent nos pratiques sociales quotidiennes sont bien souvent inconscients. Ils se révèlent néanmoins à travers des *pratiques* qui ne sont en effet jamais neutres. Dans le premier tome de *Temps et récit*, Paul Ricœur souligne ainsi combien notre appréhension de ce que l'on pourrait nommer prosaïquement la « réalité » est d'emblée médiée par un système de représentations spécifiques, qui caractérisent toute société<sup>1019</sup>. Cette « mimésis I » ouvre ainsi à la possibilité d'une expérience publique de la configuration du réel : les outils de médiation que représentent les symboles et les concepts sont expérimentés à l'échelle collective et nous permettent de relire le champ de nos expériences pratiques singulières à l'aune de traits communs partagés au sein d'une même aire culturelle, même si cela n'est pas forcément conscient.

Cette affirmation permet ainsi de faire le lien avec la problématique établie au début de ce chapitre. Si nous admettons que nos activités sociales sont guidées par des récits, que celui qui a conduit à l'Anthropocène est insatisfaisant en raison des dommages qu'il inflige aux sociétés humaines et non-humaines et qu'il nous faut donc en changer, comment avoir la certitude d'aller vers un récit véritablement libérateur ? Si l'on admet qu'il peut y avoir des références plurielles lors de toute activité herméneutique, comment faire pour distinguer les « bonnes » des « mauvaises » et, pour reprendre l'expression de Martha Nussbaum, comment s'assurer que ce sont bien les émotions « positives » et libératrices qui sont cultivées, plutôt que celles qui entraînent repli sur soi et enfermement idéologique ?

Dans cette troisième section, nous allons faire l'hypothèse que l'instauration d'un *commun* à travers ces expériences collectives offertes par la littérature pourrait être une réponse. Les manifestations de déliaison longuement exposées dans les chapitres précédents nous ont montré qu'elles résultaient de l'absence d'un sens commun capable de relier les individus tout en les libérant. Or l'exercice de la lecture, comme nous l'avons montré lors de l'étude de la structure du roman de Zakes Mda, ouvre à cette possibilité de construction d'un récit commun à partir d'une pluralité d'expériences.

---

<sup>1018</sup> Sarr, 2016. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>1019</sup> Ricœur, Paul. 1983. *Temps et récit. Tome I*. Éditions du Seuil. Paris.

L'analyse du roman *The Heart of Redness* ne peut faire l'économie d'un thème qui court tout au long du roman et dont on a vu l'importance dans l'intrigue contemporaine : il s'agit du développement et de ce que chaque individu ou catégorie de population entend par là. C'est en effet autour de ces conceptions que s'articulent ensuite différentes manières de se positionner, pour les personnages, en faveur ou non du projet de complexe touristique à Qolorha. Nous avons déjà évoqué ce thème<sup>1020</sup>, indiquant que le débat faisait rage dans le roman de Zakes Mda. Or le développement n'est pas qu'un thème central dans l'intrigue, qui ne relèverait que d'une analyse intra-diégétique. Nous allons voir que ses conséquences sont d'ordre extra-diégétique et touchent également les lecteurs dans leur propre cheminement de pensée au sujet du développement. Pour mettre cela en évidence, nous allons passer en revue trois des points de vue portés par les personnages au sujet du développement : celui des Unbelievers, celui de Dalton, et celui de Camagu. Ce sont ceux qui disent explicitement ce qu'ils entendent par ce concept. Nous allons donc comprendre quels sont les imaginaires à l'œuvre derrière chacune de ces conceptions.

### **a) Les Believers : un imaginaire idéologique**

Le premier est celui des Unbelievers, pour lesquels le développement est affaire de croissance économique, de rentrées financières et surtout de « progrès ». Bhonco et sa fille Xoliswa Ximiya sont les plus ardents défenseurs du projet de casino, puisqu'ils considèrent qu'il leur apportera la « civilisation » dont Qolorha est dépourvue. Selon les mots de la jeune femme, qui ne rêve que d'aller aux États-Unis comme Camagu et cherche à convaincre ce dernier de l'inanité de l'opposition des Believers,

This is a lifetime opportunity for Qolorha (...) you have seen how backward this place is. We cannot stop civilization just because some sentimental old fools want to preserve birds and trees and an outmoded way of life<sup>1021</sup>.

L'imaginaire ici présent est celui de l'opposition stricte en présent et passé, modernité et tradition, « civilisation » et retard, « sentimental[isme] » et raison. Comme dans cet extrait, les mots qui reviennent fréquemment dans la bouche de ces personnages sont « backward » et « outmoded » : c'est ainsi qu'ils qualifient un mode de vie hérité des traditions du passé. Ces dernières impliquent aussi la protection de l'environnement et des coutumes de Qolorha. La « redness », qui donne son titre au roman, provient de l'usage de la terre ochre sur la peau pour se protéger du soleil et perpétuer une tradition esthétique ancienne. Mais pour Bhonco,

When the villagers talk of the redness of unenlightenment, they are referring to the red ochre. But even then the *isikhakha* skirt itself represents backwardness<sup>1022</sup>.

---

<sup>1020</sup> Voir le chapitre 6 consacré aux « mots » du développement.

<sup>1021</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 67.

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p. 71.

À l'instar de la jupe traditionnelle « isikhakha », cette couleur rouge est synonyme de retard, « backwardness », et de refus de la civilisation, cet « unenlightenment » qui évoque l'ombre et l'obscurité dans lesquelles s'enfoncent les villageois refusant de faire confiance au progrès. Les Unbelievers sont ainsi accusés d'empêcher Qolorha de se développer en maintenant le village dans un système passéiste et attardé :

« They want us to remain in our wildness! » says the elder. « To remain red all our lives! To stay in the darkness of redness<sup>1023!</sup> »

À l'inverse, le projet de complexe touristique représente une « opportunité d'une vie » (cf les mots de Xoliswa Ximiya, cités *supra*) pour se sortir de cette « redness » et avoir enfin accès à un monde développé, donc jugé comme supérieur :

We want to get rid of this bush which is a sign of our uncivilized state. We want developers to come and build the gambling city that will bring money to this community. That will bring modernity to our lives, and will rid us of our redness<sup>1024</sup>.

Selon Bhonco, la sortie l'état « d'incivilisation » se fera depuis l'extérieur. Ce sont les promoteurs du projet, les « développeurs », qui vont « apporter » de l'argent et de la modernité à Qolorha. Le développement est donc à prendre littéralement au sens transitif de *développer quelqu'un ou quelque chose*, en le faisant sortir d'un état de d'obscurantisme pour l'amener aux lumières du progrès. Ce que Xoliswa Ximiya reproche à Camagu, quand celui-ci s'oppose au projet, c'est donc bien de maintenir délibérément le peuple « en arrière » : « My people are trying to move away from redness, but you are doing your damndest to drag them back<sup>1025</sup> ». La « redness » n'est donc pas seulement un « problème », c'est une « malédiction<sup>1026</sup> » qui empêche Qolorha d'être pleinement civilisée — et, avec elle, ses habitants, au premier chef Xoliswa Ximiya elle-même.

Pour conclure sur les Unbelievers, nous voyons donc que leur conception du développement repose sur son aspect transitif, ce qui implique qu'il doit être organisé de l'extérieur à partir de ressources étrangères qui permettront à Qolorha de sortir de son état de sauvagerie pour découvrir enfin les bienfaits des « lumières » de la « civilisation ». En ce sens, les ressources propres à Qolorha que sont les écosystèmes naturels, les oiseaux et les plantes, les vêtements traditionnels et même plus largement les coutumes et la culture Xhosa, ne sont que des entraves au développement et doivent être abandonnées.

---

<sup>1023</sup> *Ibid.*

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, p.160.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p. 159-160.

## **b) John Dalton : un imaginaire techniciste**

Un autre point de vue est cependant proposé dans le roman. John Dalton est un commerçant Blanc d'origine britannique. En raison de sa tenue kaki qu'il porte en permanence, son apparence est une « parodie de fermier Afrikaner. Mais il n'est ni Afrikaner, ni fermier<sup>1027</sup> », d'autant plus qu'il parle mieux isiXhosa que la plupart des habitants Xhosa du village et qu'il a réussi à se faire circoncrire et donc initier aux secrets des coutumes Xhosa dans son enfance, contre la volonté de son père. Il a beau être Blanc, « son cœur est umXhosa ».

Cet attachement aux coutumes traditionnelles de Qolorha explique que Dalton soit opposé au projet de casino. Cependant, le commerçant demeure résolument indépendant dans son jugement et refuse de prendre parti dans les guerres « futiles » que se font les Believers et les Unbelievers. Comme il l'explique d'une discussion avec Camagu :

“Most people here don't care about those petty quarrels. They want to see development happening. They want clean water. They want health delivery services. They see Bhonco and Zim and their small bands of followers as clowns who are holding desperately to the quarrels of the past. But the whole thing frustrates development.”

“Some people may say you are the one who is frustrating development since you have joined the Believers in opposing the casino and holiday resort.”

“I have not joined the Believers. On this issue of the gambling city they happen to be on the same side as me. The gambling city will destroy this place<sup>1028</sup>”.

Dalton se place ainsi dans une perspective qui n'est pas idéologique : on ne retrouve pas les grands mots de la « civilisation », du « progrès », etc., sur lesquels était basé l'argumentaire des Unbelievers. Au contraire, Dalton est un homme pragmatique. Le développement est réclamé par les villageois pour ce qu'il leur apporte : « de l'eau propre », « des services de santé ». En ce sens, il incarne le développement tel qu'il est mené par les Nations Unies dans les Objectifs du Développement Durable, avec respectivement les ODD 6 et 3<sup>1029</sup>. Il s'agit avant tout de fournir des services techniques à la population pour améliorer leurs conditions de vie au quotidien ; peu importent les débats autour des traditions ou du progrès, ce n'est tout simplement pas le sujet. En revanche, Dalton est bien d'accord pour dire que le projet de casino nuira au village : comme il le développe dans la suite de la conversation avec Camagu, les revenus financiers ne bénéficieront que de manière très lointaine aux villageois, tandis que la tentation de jouer et de parier finira par détruire le lien social à Qolorha.

En vertu de son identité plurielle aussi bien que de sa personnalité, Dalton est un homme solitaire qui mène ses raisonnements et actions de son côté, sans concertation avec les autres villageois. Cela est particulièrement frappant dans le cas d'un projet de développement dont il est

---

<sup>1027</sup> *Ibid.*, p.8 pour cette citation et les suivantes de ce paragraphe. Traduction personnelle.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1029</sup> Nations Unies. 2020. « Objectifs de Développement Durable ». *Développement durable*. Consulté 10 avril 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/>).

à l'origine et qui visait à créer un système municipal d'adduction d'eau à Qolorha. À son initiative personnelle, il avait soulevé une collecte de fonds et invité des experts pour construire ce système, avant même d'en parler aux villageois<sup>1030</sup>. Ce n'est ensuite qu'il avait institué un « comité de l'eau » dans lequel certains étaient élus et prenaient part aux décisions. Or depuis plusieurs semaines, les robinets municipaux ont été fermés et l'eau ne coule plus. Il s'en justifie devant les villageois qui lui en font le reproche :

“For many months now you have not paid for the water. You know that those water pumps have to be maintained, and it takes money to maintain them. It takes money to buy diesel too.”

“But some of us have been paying regularly ever since the communal taps were constructed,” pleads a woman.

“It is true, some of you have been paying,” admits Dalton. “But most of you have not been paying. The taps shall remain closed until all of you have paid<sup>1031</sup>”.

Le principe d'un système municipal est de reposer sur la solidarité de chacun. Ceux qui ne paient pas entravent son bon fonctionnement et empêchent ceux qui jouent le jeu — et paient — d'avoir accès à la ressource commune. La rigueur dont témoigne ici Dalton, qui fait du règlement des dettes individuelles la condition *sine qua non* de la réouverture des robinets municipaux, s'oppose ainsi à la colère des villageois qui lui reprochent de ne pas leur laisser le choix.

À première vue, ce système ressemble pourtant à une forme de gouvernance particulière que constitue le « commun ». Dans le sens défini initialement par Elinor Ostrom<sup>1032</sup>, un commun est constitué d'une communauté d'usagers — ici, les villageois de Qolorha qui sont reliés au système d'adduction d'eau —, qui s'organisent dans un système de décision et de participation commune — le comité de l'eau — pour garantir le bon fonctionnement et la perpétuation d'une certaine ressource — l'eau potable. En apparence, le système de Dalton a donc toutes les caractéristiques d'un commun. Le plus important est que des règles d'usage soient définies par les usagers eux-mêmes ; selon Dalton, c'est bien le cas puisque les membres du comité de l'eau sont des villageois. Pourtant, en y regardant de plus près, Camagu fait la remarque que ce n'est pas vraiment le cas et que surtout, ce projet n'a pas été conçu à l'initiative des villageois, ce qui entraîne la crise actuelle due à la fermeture des robinets. Or, mieux comprendre la teneur des reproches qui lui sont adressés par Camagu implique de comprendre ce que lui-même entend par développement ; c'est l'objet de la section suivante.

---

<sup>1030</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 180.

<sup>1031</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1032</sup> Ostrom, Elinor. 2010. *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*. Bruxelles [Paris]: De Boeck.

### c) *Camagu : l'imaginaire du « commun »*

Camagu, on l'a dit, est un personnage singulier qui arrive à Qolorha au début du roman après une succession de déceptions personnelles. Il incarne, à ce titre, la « figure de l'intellectuel désenchanté<sup>1033</sup> » : son expérience aux États-Unis, son retour décevant en Afrique du Sud, le refus qu'il a essuyé de la part des banques de développement lorsqu'il a tenté de monter ses propres projets l'ont fait changer d'avis sur ses conceptions initiales. Pour lui, la meilleure manière de servir son pays et le projet démocratique et inclusif de la nouvelle nation « arc-en-ciel » n'est plus de travailler dans une des instances de développement traditionnelles pour lesquelles il a pourtant été formé. Au contraire, c'est de travailler *avec* les populations et *pour* elles, dans des projets qui associent étroitement toutes les parties prenantes. *In fine*, ce sont aux populations elles-mêmes de les co-construire. Dans le cas contraire, non seulement les populations ne se sentent pas suffisamment impliquées pour avoir la volonté réelle d'y participer, mais le projet finit même par avoir un impact négatif sur leur état d'esprit, renforçant leur dépendance vis-à-vis de solutions pré-construites :

That is the danger of doing things for the people instead of doing things with the people," adds Camagu. "It is happening throughout this country. The government talks of delivery and of upliftment. Now people expect things to be delivered to them without any effort on their part. They expect somebody to come from Pretoria and uplift them. The notions of delivery and upliftment have turned our people into passive recipients of programs conceived by so-called experts who know nothing about the lives of rural communities. People are denied the right to shape their own destiny. Things are done for them. The world owes them a living. A dependency mentality is reinforced in their minds<sup>1034</sup>.

Cela rejoint précisément les attentes de Bhonco que nous avons présentées *supra* : le développement est conçu comme une relation verticale au cours de laquelle des « soi-disant experts » viennent « former la destinée propre » des habitants, tournant ces derniers en « bénéficiaires passifs » de programmes « faits pour eux ». Cela va ainsi de pair avec une autre remarque qu'il adresse à Dalton, qui lui reproche de ne pas tenir compte du fait qu'il a précisément vécu à Qolorha toute sa vie et qu'il est donc parfaitement légitime pour prendre ses décisions, refusant ainsi l'étiquette « d'expert étranger à la communauté ». Or les bonnes intentions du commerçant ne suffisent pas à emporter l'adhésion des villageois, car elles ne répondent pas forcément à leurs vrais besoins :

---

<sup>1033</sup> La critique littéraire sud-africaine s'est beaucoup étendue sur cette caractérisation de Camagu. Ce personnage de fiction permet en effet de signaler un phénomène social particulièrement fort au sein de la jeune nation arc-en-ciel, ce qui renforce l'actualité du roman. Voir Ngongkum, Eunice. 2009. « (Re)Negotiating Home. Exile - Migrancy and Return in Caryl Phillips' A State of Independence and Zakes Mda's The Heart of Redness ». *Research Review* 25(2):59-75 ; Pillay, Pravina, et Catherine Addison. 2015. « Organic Intellectuals in Zakes Mda's The Heart of Redness ». 42(3):275-110 ; Pires, Ana Luisa Oliveira Goncalves. 2013. « From Neglected History to Tourist Attraction: Reordering the Past in Zakes Mda's the Heart of Redness.(Critical Essay) ». *ARIEL* 44(1):127-51 ; Titlestad, Michael, et Mike Kissack. 2003. « "The Foot Does Not Sniff": Imagining the Post-Anti-apartheid Intellectual ». *Journal of Literary Studies* 19(3-4):255-70.

<sup>1034</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p.179-180 pour tout ce passage de la discussion entre Camagu et Dalton.

“You went about this whole thing the wrong way, John. The water project is failing because it was imposed on the people. No one bothered to find out their needs.”

“That is nonsense,” says Dalton. “Everyone needs clean water.”

“So we think... in our infinite wisdom. Perhaps the first step would have been to discuss the matter with the villagers, to find out what their priorities are. They should be part of the whole process. They should be active participants in the conception of the project, in raising funds for it, in constructing it. Then it becomes their project. Then they will look after it”.

Affirmer que « tout le monde a besoin d'eau potable », c'est déjà imposer un point de vue qui est loin d'être universellement partagé par tous. Or Dalton ne questionne pas même ce présupposé, qualifiant de « non-sens » l'hypothèse que certaines populations n'en fassent pas nécessairement leur priorité. Cela prouve ainsi que le commerçant se croit détenteur d'une vérité universelle et d'idées « correctes » qu'il lui faut appliquer envers les populations, quoi qu'il arrive, même si cela implique qu'il prenne des décisions à leur place :

That is the main problem with you, John. You know that you are 'right' and you want to impose those 'correct' ideas on the populace from above. I am suggesting that you try involving the people in decision-making rather than making decisions for them.

Les suggestions de Camagu à Dalton ne resteront toutefois pas lettre morte, puisqu'il va les mettre en pratique en personne pour un projet qui lui tient à cœur : celui d'une coopérative gérée par les femmes de Qolorha, où ces dernières seront les principales participantes et parties prenantes du début à la fin. Cela commence par l'instauration d'une pêcherie, puis d'une structure commerciale qui permet aux femmes de vendre des produits artisanaux dans une optique de développement touristique fondé sur la valorisation du patrimoine culturel de Qolorha. Son projet suscite d'emblée l'adhésion des villageoises, y compris de celles qui appartiennent à des familles d'Unbelievers, comme nous l'avons vu dans le cas de NoPetticoat. En effet, il entre directement en contradiction avec la condamnation unilatérale que font ces derniers à l'encontre de toute mise en valeur de la culture Xhosa, considérée comme arriérée et anti-progressiste.

C'est parce qu'il perçoit bien que les Believers s'opposent au projet de casino sans pour autant proposer d'alternative, ne faisant qu'aggraver les défis rencontrés à Qolorha, que Camagu a eu l'idée de cette coopérative<sup>1035</sup>. Son idée n'est donc pas d'imposer quoi que ce soit aux villageois, mais bien de travailler avec eux. Le *processus* de construction de la coopérative, d'une manière participative, est donc au moins aussi important que le *résultat*. C'est cette activité de création collective qui importe, et c'est bien pour cela que la coopérative de Camagu s'apparente véritablement à un « commun ». La ressource dont il est question est constituée des fruits de mer pêchés par les femmes et de leurs objets artisanaux, et les règles de gouvernance, qui manquaient dans le projet de Dalton, sont ici directement définies par les membres de la coopérative. Le développement n'est donc pas ici conçu en termes d'accès à des services, de

---

<sup>1035</sup> Comme il l'explique à Qukezwa à la fin du chapitre 5: « If we oppose development projects that people believe will give them jobs, we must be able to offer an alternative (...). We need to work out a plan of how the community can benefit from these things that we want to preserve ».



retombées économiques ou de progrès sur le chemin de la civilisation, mais bien de constitution d'un lien social fondamental pour l'identité du village. Il est donc vital que chacune et chacun se sente partie prenante du projet.

Cette dernière considération permet de tracer un chemin entre l'intrigue à proprement parler, qui met en scène différentes conceptions du développement, et le point de vue de Zakes Mda lui-même. Dans son autobiographie<sup>1036</sup>, il témoigne de son expérience d'auteur de pièces de théâtre et de metteur en scène. Il a en effet organisé de nombreuses représentations dans des villages sud-africains, au cours desquelles les habitants étaient invités à participer et à se saisir du texte de la même manière que les habitants de Qolorha pouvaient être parties prenantes de la coopérative de Camagu. Au théâtre comme dans la vie réelle, tout peut donc être affaire de commun ; c'est une philosophie de vie qui irrigue toutes les pratiques quotidiennes, qu'elles soient artistiques ou commerciales.

Une question se pose alors, d'une grande importance pour la qualification de ces projets en véritables « communs ». Dans l'intrigue, aussi bien que dans les expériences théâtres menées par Zakes Mda, comment les personnages font-ils pour dialoguer et créer les conditions de possibilité de l'émergence d'un accord au sujet d'un projet commun ? En d'autres termes, quels sont les mécanismes fictionnels par lesquels ils se transforment véritablement en « communauté » capable d'avoir une discussion constructive sur le sens qu'ils donnent à leur avenir ?

#### **4. ESPACE(S) DE LA NARRATION : CONVERSATION(S)**

Pour répondre à cette question, il est intéressant de s'interroger sur les formes traditionnelles de la discussion en Afrique subsaharienne. Ce sont elles en effet qui garantissent que le lien social s'est maintenu dans les communautés. Jean-Godefroy Bidima a consacré un essai sur cette question, en faisant précisément de la « palabre » une pratique quotidienne largement partagée dans les sociétés pré-coloniales dans les cas de délibération collective. L'intention du philosophe n'est toutefois pas de mener une réflexion ethnologique. L'intérêt de décrire ces formes anciennes de discussion est de chercher les traces, les germes de changement qui permettraient à de nouvelles pratiques d'émerger aujourd'hui pour répondre aux défis contemporains de déliaison sociale. Or selon lui, le lien social ne peut pas se commander ni s'imposer. Il émerge à travers des pratiques codifiées, comme la palabre, qui s'inscrivent dans un *espace* particulier :

La condition nécessaire — mais non suffisante — pour répondre à la question du lien est, en Afrique, l'édification d'un espace public où il sera possible de

---

<sup>1036</sup> Mda, Zakes. 2011. *Sometimes There Is a Void : Memoirs of an Outsider*. Johannesburg: Penguin Books (South Africa).

discuter. Cet espace public n'aboutira pas à un consensus mou mais produire un espacement qui relie et sépare, comme le dit si bien Arendt ; c'est « un espace à plusieurs voix où l'annonce de ce qui "semble vérité", à la fois relie et sépare les hommes ». Ce que tous — la colonisation, les États africains, les Églises et les intellectuels africains — ont omis de fournir, c'est une réflexion sur les conditions de possibilité d'un espace public en Afrique<sup>1037</sup>.

Si le propos de Jean-Godefroy Bidima s'applique à la vie politique et sociale africaine, nous pourrions en tirer une application à la littérature. En effet, où se trouve cet espace public dans le champ littéraire, sinon dans les livres eux-mêmes ? La seule condition pour que les romans permettent à l'expérience individuelle de se transformer en expérience collective, c'est d'incarner eux-mêmes ces espaces où la parole peut se faire plurielle et multiple. Les romans sont autant de lieux où le « consensus mou » n'a pas de raison d'être, puisqu'ils reposent au contraire sur des tensions inhérentes aux intrigues et aux conflits de valeur qui animent les personnages. Sans ces tensions internes aux romans, l'intérêt en serait considérablement amoindri.

Le propos de Bidima est donc crucial dans trois directions. La première, que nous venons de déployer, consiste en l'importance du conflit et la reconnaissance de la pluralité des opinions qui se font entendre dans ces espaces de la Palabre. La deuxième, c'est que si nous faisons du roman un de ces espaces, nous reconnaissons qu'il « relie » et « sépare » simultanément. De la même manière que le conflit et l'opposition, la déliaison fait partie intégrante de l'expérience romanesque. La troisième, c'est que cet espace est « public », c'est-à-dire qu'il doit être accessible par tout un chacun. Autrement dit, loin d'être réservé à une élite privilégiée par ses moyens financiers ou intellectuels, cet espace doit être compréhensible et audible de tous les membres qui composent une société. C'est sans doute ce dernier point qui soulève le plus de questionnements, étant donné le peu de résonance des œuvres littéraires africaines dans leur public local : elles sont bien plus lues à l'étranger, dans les pays de la diaspora, que dans les pays d'origine, où seule une proportion minoritaire de la population a d'ores et déjà la capacité de lire<sup>1038</sup>.

Dans cette quatrième partie, nous allons donc étudier les stratégies littéraires intra et extra-diégétiques qui permettent à un tel *espace public* de se déployer dans et autour du texte. Son existence conditionne effectivement la possibilité qu'un « agir en commun », pour reprendre l'expression de Felwine Sarr dans *Afrotopia*, puisse réellement se manifester.

---

<sup>1037</sup> Bidima, Jean-Godefroy. 2015. *La Palabre. Une juridiction de la parole*. Paris: Michalon, p. 44.

<sup>1038</sup> L'objet de cette thèse n'est pas d'étudier la diffusion du livre ou de l'objet littéraire au sens large dans sa matérialité. Les considérations à venir ne chercheront donc pas à évaluer la diffusion des textes dans la société, car cela devrait requérir des données et des outils que nous avons choisi de ne pas faire nôtres ici. L'accent est mis sur les conséquences de la lecture sur les personnes qui lisent, indépendamment de la position qu'occupent ces personnes au sein de la société ou de la communauté à laquelle elles appartiennent.

### a) *Transformer l'Histoire en espace*

Comme nous venons de le démontrer, le roman de Zakes Mda offre la possibilité à différentes voix de confronter leur point de vue sur un thème comme le développement. Cependant, la focalisation est rapidement portée sur Camagu et Qukezwa, faisant de ces derniers les porte-paroles d'une conception de la modernité qui associe respect du patrimoine culturel et réponse aux enjeux économiques et sociaux propres à Qolorha, grâce à la création de la coopérative qui dessine une troisième voie permettant de dépasser l'alternative binaire entre conservatisme et progressisme. De la même manière, les occasions où l'intrigue offre à ces conceptions un espace pour se déployer ont pour point commun d'être toujours liées à des discussions entre les personnages, comme entre Zim et Bhonco, Camagu et Xoliswa Ximiya, Camagu et Dalton, etc. On pourrait donc avoir l'impression, au cours du roman, que la décision finale d'accepter ou non le projet de casino sera prise au cours de l'une de ces discussions, que l'on attend avec de plus en plus d'ardeur alors qu'on approche de la fin du roman.

Or il n'en va pas ainsi. Un coup de théâtre survient lors d'une dernière rencontre avec les développeurs et le chef du village. Celui-ci annonce que de toutes les manières, la construction du casino a été décidée par le gouvernement. Les villageois n'ont donc même pas leur mot à dire, puisque c'est l'instance décisionnaire supérieure qui l'impose<sup>1039</sup>. À ce stade du récit, l'accablement de Camagu est partagé par les lecteurs ; aurait-on laissé ces 268 pages se dérouler, de débat en débat, pour rien ? La décision était-elle déjà faite, quoiqu'il arrive ? C'est alors qu'un deuxième coup de théâtre se produit. John Dalton arrive soudainement avec une lettre du Département ministériel des arts, de la culture et du patrimoine, qui fait de Qolorha une aire nationale et culturelle protégée<sup>1040</sup>. Personne n'est donc autorisé à y exploiter quoi que ce soit qui transforme l'environnement. Dalton est alors accueilli en triomphe par les villageois, considéré comme le « sauveur » (« savior ») de Qolorha. Cependant, le « ricanement victorieux » (« victorious sneer ») qu'il adresse à Camagu attire singulièrement le doute sur le caractère bienveillant de sa démarche. Comme le précise alors le narrateur, si Dalton a mené ces démarches administratives à Johannesburg et Pretoria dans le plus grand secret et de sa propre initiative, c'est pour mieux démontrer aux villageois qu'une action isolée et rondement menée vaut largement tous les débats. En prenant ainsi tout le monde de court, il « reconquiert son peuple » (« he wins his people back<sup>1041</sup> »).

Quelle « leçon », pour parler trivialement, peut-on alors tirer de ce roman surprenant jusqu'à ses dernières pages ? Y a-t-il véritablement un vainqueur dans cette histoire ? Certes, le projet de casino est finalement mis en suspens, au moins pour les prochaines années. Dalton a réussi son coup, en imposant la protection du territoire de Qolorha et en obtenant toute légitimité

---

<sup>1039</sup> Mda, 2001. *Op. cit.*, p. 268 : « The government wants this development. It may be good for the village after all. The wheels of progress are grinding on, son of Cesane. No one can stop them » comme l'explique le chef de Qolorha à Camagu.

<sup>1040</sup> C'est un « national heritage site », *Ibid.*, p. 269.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, p. 271.

pour mettre en œuvre le vrai projet alternatif qui lui tient à cœur : un « village culturel » pour touristes, dans lequel seraient exhibées des danses initiatiques Xhosa en costume traditionnel et où les villageois vivraient comme à l'époque précoloniale. Camagu se désespère de voir sa coopérative ainsi concurrencée par un projet purement lucratif qui, au lieu de redonner enfin à la population les moyens de créer ses propres richesses, ne fait que les enfermer dans un passé idéalisé en détournant leur propre culture. Comme il l'explique à Dalton :

“I have a problem with your plans. It is an attempt to preserve folk ways... to reinvent culture. When you excavate a buried precolonial identity of these people... a precolonial authenticity that is lost... are you suggesting that they currently have no culture... that they live in a cultural vacuum?”

“Now you sound like Xoliswa Ximiya!”

“Xoliswa Ximiya is not capable of saying what I have just said. She talks of civilization, by which she means what she imagines to be western civilization. I am interested in the culture of the amaXhosa as they live it today, not yesterday. The amaXhosa people are not a museum piece. Like all cultures, their culture is dynamic<sup>1042</sup>”.

Le problème que soulève Camagu à propos du projet de « village culturel » porté par Dalton consiste en la pétrification de l'ensemble de la culture Xhosa en pièce de musée. Cela réifierait des pratiques dynamiques, mouvantes et évolutives, en un patrimoine immobile. Le conserver intact serait, à l'instar d'une œuvre d'art placée sous cloche, une manière d'obtenir des rentrées d'argent sur le dos de la dynamique inhérente à toute civilisation. Dans cette conception, l'Histoire est comme fermée, condamnée à se répéter dans une circularité qui reproduit sans arrêt les mêmes techniques et coutumes culturelles sans jamais les réinventer. L'attitude conservateur de Dalton sert les intérêts conservateurs de ses ancêtres coloniaux : privilégier l'exotisme et l'imaginaire pré-colonial justifie de ne pas allouer davantage d'énergie et de temps à l'instauration d'une modernité progressiste et innovante pour les populations.

Cette conception muséale de l'Histoire, telle qu'elle se manifeste dans les activités riches et vivantes d'une communauté, découle en effet d'une logique coloniale. Comme l'écrivent Felwine Sarr et Bénédicte Savoy dans leur rapport consacré à la restitution des œuvres du patrimoine africain,

Le musée permet aux puissances européennes de mettre en scène leur aptitude à absorber et à classer le monde. On y rivalise d'inventivité typologique. On y pense les arts, les cultures, les époques, les choses de la nature, les modes de vie et les gens en systèmes cohérents, susceptibles d'être mis en séries et comparés<sup>1043</sup>.

Cette volonté de classification et de typologie est le premier pas vers une attitude de domination. Assigner un nom, un ordre et une catégorie à des objets, c'est d'ores et déjà assumer qu'ils sont appropriables, matériellement et symboliquement. Or la démarche de Dalton est bien la même ; en représentant, en nommant et en classant les pratiques culturelles Xhosa que sont

---

<sup>1042</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>1043</sup> Sarr, Felwine, et Bénédicte Savoy. 2018. *Restituer le patrimoine africain*. Philippe Rey. Paris, p.31.

les danses et les rites d'initiation, il les transforme en objets appropriables et lucratifs, reconduisant l'attitude coloniale de ses ancêtres.

De ce point de vue, si l'on s'attache à cette seule partie de l'intrigue, la fin du roman est fortement déceptive. L'ouverture à l'Histoire et la capacité justement de s'émanciper des attitudes passées, tant revendiquées par le jeu de la double intrigue et de la coexistence entre les deux strates temporelles, semblent ainsi bloquées. La victoire du projet de Dalton semble annihiler les efforts faits par Camagu pour redonner une capacité d'action aux habitants de Qolorha grâce à la coopérative. En revanche, si l'on adopte la perspective ouverte par les derniers mots du roman qui, on s'en souvient, laisse la part belle à la surprise et au brouillage des repères temporels pour les lecteurs, on comprend que tout n'est pas perdu et que le salut pourrait bien provenir du futur (avec le petit Heitsi, fils de Qukezwa et Camagu, qui grandira et sera le sauveur de sa communauté)... aussi bien que du passé, si l'on considère que le Heitsi dont il est question est le fils de la Qukezwa ancestrale. En d'autres termes, le roman ne conclut rien. Il laisse ouvertes les deux interprétations. Loin de vouloir résoudre la tension mise en évidence tout au long de l'ouvrage, Zakes Mda ne fait que l'accroître encore davantage dans les dernières pages.

C'est dire que la structure même du roman est un appel à l'herméneutique. Pour reprendre Martha Nussbaum, le caractère politique du texte littéraire se joue donc à travers sa *poétique*, elle-même certes déclinée dans le style mais surtout dans la structure adoptée pour l'ensemble de l'œuvre. C'est parce que les lecteurs sont conviés à un parcours riche en tensions qu'ils peuvent faire cette expérience d'émancipation et apprendre, ainsi, à devenir des *spectateurs impartiaux* capables de délibérer avec justice et raison.

L'exemple du roman *The Heart of Redness*, dont on comprend que la complexité se joue décidément à plusieurs niveaux, donne ainsi raison rétrospectivement à Jean-Godefroy Bidima, qui soulignait l'importance qu'un « espace public » de discussions conserve en son sein une certaine tension, un conflit entre les parties prenantes, qu'aucun « consensus mou » ne pourra résoudre. Mais cette œuvre sud-africaine nous montre aussi que cette tension a partie liée avec la temporalité. Quelque chose se joue au niveau de l'Histoire et du rapport que les individus, personnages fictifs ou lecteurs, entretiennent avec elle. Cela nous amène ainsi à nous poser la question des modalités d'ouverture de cet espace, si l'on fait l'hypothèse qu'une telle ouverture est nécessaire pour garantir la libre circulation des pensées. Peut-on cependant envisager d'autres exemples littéraires, qui nous permettraient d'affiner notre conception des rapports entre l'Histoire et les histoires ?

## **b) Le récit en scène ouverte : lire l'espace textuel de la « cour »**

Zakes Mda n'est bien sûr pas le seul romancier à se saisir du matériau historique pour le questionner et le mettre sous tension. Aminata Sow Fall, que nous avons déjà présentée, nous

semble également transformer le récit en *espace* dans lequel les personnages acquièrent une certaine liberté de mouvement et de pensée. Un motif nous semblant participer de cet objectif parcourt en effet ses œuvres : celui de la *cour*, dans laquelle se déroulent de nombreux événements au point qu'elle n'est pas qu'un élément du décor mais bien une partie prenante de l'intrigue en elle-même. C'est grâce au recours à ce motif topique, hérité de la culture africaine subsaharienne, à la fois géographique et textuel, que le roman se transforme en espace physique où les personnages se mêlent, vont et viennent, et constituent ainsi un espace de *traversée et de dialogue*.

Par la *cour*, nous désignons ce lieu incontournable des villages d'Afrique subsaharienne ; la cour est un espace délimité par les différents bâtiments qui constituent, tous ensemble, une concession, c'est-à-dire la demeure d'une même famille. Ce dernier terme doit s'entendre au sens de la « famille élargie » africaine, qui peut ainsi regrouper plusieurs générations ou branches familiales sous le même toit. C'est dans la cour que se déroulent de nombreuses activités quotidiennes, comme le tri des céréales, la préparation des repas, la cuisson de certains aliments, les lessives, etc. C'est aussi dans la cour qu'élisent domicile des personnages observateurs des activités et des déplacements accomplis par les habitants. Ainsi, la cour est certes un espace clos, le lieu privilégié de la sphère familiale, elle demeure fondamentalement ouverte à tous les passages et allers-retours des habitants de la concession, ce qui élargit considérablement ses propres limites et la fait parfois déborder sur la rue<sup>1044</sup>. En ce sens, la cour permet de contester la dialectique que connaissent les villes occidentales où espace privé et espace public sont délimités précisément par les bâtiments<sup>1045</sup> ; dans les villages africains, elle tient lieu d'*espace public* au sens de Jean-Godefroy Bidima. Les domiciles privés n'étant pas délimités par des frontières aussi radicales et infranchissables que dans les pays occidentaux, il est très facile d'entrer dans une autre concession et donc dans ces fameuses cours sans pour autant qu'il y ait un sentiment d'intrusion de la part des familles qui y vivent. Si chacun peut donc y avoir accès, alors la cour est bien en partie *publique*.

Dans plusieurs romans d'Aminata Sow Fall, la cour est un lieu de rencontres et de dialogues fondamental pour la socialité quotidienne. C'est là que tout se joue, des commérages inquisiteurs aux discussions à rallonge, aux retrouvailles émouvantes et aux célébrations festives. La cour peut avoir un rôle de rassemblement et de sensibilisation politiques. Dans *La Grève des Bàttu*, c'est dans la cour de la maison de Salla Niang que s'élaborent les premiers projets de grève par les mendiants, guidés par le miséreux Nguirane Sarr. Ainsi, alors qu'il prend la parole pour faire se révolter ses camarades, Salla Niang est frappée par l'injustice de la situation qu'il incarne :

---

<sup>1044</sup> Pour une analyse des relations entre la cour et la rue, voir Janin, Pierre. 2001. « Une géographie sociale de la rue africaine ». *Politique africaine* 82(2):177-89.

<sup>1045</sup> Le bris, Émile, Alain Marie, Annick Osmont, et Alain Sinou. 1985. « Résidence, stratégies, parenté dans les villes africaines ». *Les Annales de la Recherche Urbaine* 25(1):13-30.

Le silence a brusquement envahi l'atmosphère. Les oreilles sont tendues; des paupières tremblent sans pouvoir s'ouvrir. Petit à petit, le manteau crépusculaire se confond avec les ténébreuses silhouettes qui peuplent la cour de Salla Niang. Celle-ci est debout sur le seuil de sa chambre, tout prêt de Nguirane. À le voir si débraillé, si abattu, à voir sa tête qui a roulé dans la poussière et la large entaille qui lui donne un air de martyr, elle a pitié. Elle est indignée. Elle souffre du mal de cet homme qu'elle considère comme son propre frère et qui lui offre aujourd'hui un spectacle de déchéance<sup>1046</sup>.

Ce passage théâtralise l'intervention de Nguirane Sarr. Le champ lexical de la vue donne à la description pathétique de ce mendiant la force d'une représentation claire et frappante pour les lecteurs, qui sont placés dans la même situation que Salla Niang, dont elle serait comme les yeux et les oreilles tout au long de la scène. La cour est donc ici transformée en scène de théâtre, un lieu où Nguirane Sarr se comporte comme s'il était monté à la tribune pour raviver la conscience politique de ses comparses d'infortune. En ce sens, elle incarne bien cet espace public où la discussion et la « Palabre » peuvent se dérouler de manière privilégiée. Les débats entre mendiants auront toujours lieu dans la cour de la maison de Salla Niang, la transformant ainsi en l'équivalent d'un Quartier Général politique reconnu comme tel par leurs opposants ; Mour Ndiaye, chasseur de mendiants tout au long du roman, n'aura d'autre choix que de s'y rendre lui aussi pour réclamer l'indulgence de ceux à qui il aura pourtant livré une guerre impitoyable.

D'une certaine manière, ce rôle politique de la cour peut être rapproché d'un autre qui se manifestait dans un tout autre contexte culturel. Dans le roman *Les Transparents*, Ondjaki imagine en effet qu'un cinéma ouvre ses portes tout au sommet de l'immeuble délabré au cœur de l'intrigue. Ce cinéma est nommé d'après un coq borgne, et c'est là que se déroulent de nombreuses discussions politiques entre nostalgiques du marxisme et optimistes en l'avenir. De la même manière que dans la cour tenue par Salla Niang, cet espace public forme le lieu où peut se former une communauté de lutte et de militantisme sensibilisée grâce aux multiples dialogues qui s'y déroulent.

*L'Empire du mensonge* relate le destin croisé de trois amis — Sada, Boly, Mignage — qui avaient passé quelques années ensemble lors de leur enfance mais avaient dû se séparer quand leurs familles avaient fui leur région d'origine, frappée par la sécheresse, pour s'exiler vers la ville. Malgré les difficultés de leur existence ancienne, leur camaraderie s'était alors nourrie de toutes les activités qui pouvaient être menées dans la cour :

Le hasard avait réuni les trois familles dans une maison en location. Un quartier populaire, à la lisière de la ville. Trois baraques, ni eau ni électricité. Une hutte dans un coin de la cour, en guise de toilettes. Une cour assez spacieuse pour toutes les activités domestiques : linge ; cuisine ; palabres ; tam-tam ; danses et animations à l'occasion ; espace de jeux pour les enfants. La bonne humeur y régnait. Ils partageaient sans arrière-pensées la liesse et la ferveur de leurs fêtes religieuses respectives. Tous en entente cordiale et chaleureuse. La vie en rose dans les cœurs. Tous avaient le sentiment d'appartenir à une cellule familiale soudée par les liens du sang<sup>1047</sup>.

---

<sup>1046</sup> Fall, Aminata Sow. 2001 [1979]. *La Grève des Bàttu*. Paris: Le Serpent à plumes, p. 47.

<sup>1047</sup> Fall, Aminata Sow. 2018. *L'Empire du mensonge*. Dakar: Le Serpent à Plumes (Dakar: CAEC Éditions Khoudia, 2017), p. 22-23.

Cet extrait illustre le découplage effectué par la narration entre misère et pauvreté, deux termes longuement déployés au chapitre 6 de notre travail. La sobriété extrême de ce mode de vie n'empêche pas à la fraternité de se déployer, grâce à ce lieu commun où les familles se mélangent et recréent un sentiment de partage des mêmes « liens du sang ». Parmi toutes les activités représentées, la « palabre » y a certes une place, mais on voit que ce n'est vraiment pas la seule. C'est parce qu'elle peut avoir lieu en parallèle ou au milieu d'autres occupations qu'elle permet à la cour d'incarner cet « espace public » dont parlait Bidima.

La cour incarne ainsi le bonheur et la douceur prodigués lors de célébrations quotidiennes qui renouvellent la convivialité partagée. C'est notamment là que se prennent les repas, faisant de la nourriture un vecteur de lien social et de « fête » :

Cette conviction forte rythmait les propos quasi incantatoires de Yaaye Diodio quand, dans la grande cour de la maison familiale balayée par les vents de l'Océan, elle avait fini d'offrir un régal à ceux qui avaient la chance de savourer ses talents et sa générosité<sup>1048</sup>.

Cette atmosphère de gaieté et de « générosité », qui se manifeste ici dans la cour tenue par l'aïeule Yaaye Diodio, se retrouve dans les différents lieux similaires qui ponctuent le roman. En particulier, une cour finit par faire figure de lieu mythique pour la famille qui y vit et leurs proches : celle de Mapaté, le père de Sada, l'un des trois amis mentionnés au début. Après avoir quitté leur région d'origine à cause de la sécheresse, Mapaté et les siens élisent domicile près d'une décharge et passent leurs journées à trier les déchets pour revendre ceux qui s'avèrent le plus récupérables. Leur vie, embellie de l'humilité et du bonheur de vivre dont ils témoignent au quotidien malgré les difficultés, continue, tandis qu'un lieu finit par symboliser ces nouveaux liens : une cour, de nouveau, arrangée cette fois-ci autour d'un tamarinier et jouxtant la cabane de Mapaté. Or elle en vient à représenter bien plus qu'un cadre de vie puisque, alors que Taaw, le fils adoptif de Mapaté, entame des démarches administratives pour en sécuriser la propriété et obtenir un titre officiel de la part des autorités foncières, le fonctionnaire auquel il s'adresse pour finaliser le dossier évoque ses propres souvenirs attachés à ce lieu :

J'ai connu la Cour. Fasciné par ce tamarinier géant comme je n'en avais jamais vu. L'effervescence, les contes et légendes... Le « Vieux », sa manière unique de décortiquer les proverbes. Et sa voix enivrante, magique... si belle qu'on ne pourrait pas imaginer qu'elle pût charmer autant, à son âge... quand il entamait la poésie des *bakk*, des lutteurs, en dansant allègrement... malgré son infirmité<sup>1049</sup>.

La cour du « Vieux » Mapaté est désormais mythique, lieu où s'échangent « contes et légendes » et où se discutent les « proverbes ». Espace de partage et de débats, la cour au Tamarinier symbolise ainsi l'esprit de con-vivance et ce convivialisme qui sont au fondement du lien social dans les romans d'Aminata Sow Fall ; ce dernier ne peut se tisser indépendamment d'un lieu dans lequel il peut se matérialiser, à travers les jeux et paroles qui s'y échangent. Là

---

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1049</sup> *Ibid.*, p. 76.



encore, la cour incarne donc cet espace public où les souvenirs des personnages affluent et reconstruisent une mémoire heureuse et socialement partagée.

Ce lien est si solide qu'il se maintient à travers les générations. Sada, fils de Mapaté, est père de deux jumelles, Yacine et Borso. Cette dernière, présentée comme une femme indépendante et libre, décide de perpétuer à sa manière la tradition de son grand-père de rapprocher les individus dans sa cour. Mais deux générations plus tard, les moyens de la socialisation ont évolué et ne sont plus forcément les mêmes que ceux qui prévalaient au temps de la cour du Tamarinier. Voilà pourquoi, dans le cas de Borso, c'est en « lieu théâtral<sup>1050</sup> » qu'est transformée la cour de sa maison :

Elle avait eu l'idée d'aménager dans sa maison un espace de débats et de lecture. Un beau jour, elle avait décidé de le baptiser « Empire du mensonge<sup>1051</sup> ».

Ce toponyme donne alors son titre au roman. C'est là que Borso crée des pièces de théâtre qui, par le truchement de la représentation théâtrale et de la fiction, permettent néanmoins de traquer les vérités d'un jeu social parfois inavouable. C'est parce que « l'Art est mensonge ! » qu'il est le « seul » à pouvoir « nous guérir, un puissant neutralisant contre les haines, les hostilités, la crétinisation<sup>1052</sup> ». Qu'une cour devienne justement le lieu où peuvent se concrétiser ces opérations de dévoilement de la vérité par le jeu du théâtre et de la fiction est donc hautement symbolique. C'est l'illusion qui dévoile la réalité.

Ainsi, dans ce roman d'Aminata Sow Fall, la cour est au cœur d'un imaginaire complexe qui associe nostalgie envers une époque heureuse où la dignité et la coopération étaient joyeuses, lieu de sociabilité exemplaire et finalement production d'un espace fictif censé donner accès à une réalité supérieure car démythifiée. La cour peut donc constituer un espace *public*, accessible, capable de relier les hommes entre eux tout en soulignant ce qui les sépare.

Le motif topique de la cour dans les différents romans évoqués ci-dessus permet ainsi de donner chair aux propos de Bidima ; à travers cet espace textuel ménagé par l'intrigue, c'est finalement l'ensemble du roman qui peut devenir espace partagé et *public*, moyen privilégié pour la construction du lien social et d'un « agir en commun ». Or nous allons désormais voir que cet espace textuel ne s'incarne pas seulement dans le motif géographique de la cour ; il est également présent dans la représentation du temps, telle qu'elle est portée dans l'œuvre de la romancière sénégalaise.

---

<sup>1050</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>1051</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p. 96.

### c) Lire le temps dans les romans d'Aminata Sow Fall

Notre première série d'exemples mobilise les romans d'Aminata Sow Fall, dans la continuité des analyses effectuées aux chapitres 3 et 6. Les questions d'entretien ou de destruction du lien social dans une société sénégalaise en proie à de vifs bouleversements démographiques et économiques sont au cœur de ses ouvrages. Qu'il s'agisse du monde urbain, dans *La Grève des Bàttu*, de problématiques liées à l'extension des zones touristiques et économiques sur des territoires jadis ruraux, comme dans *Festins de la détresse*<sup>1053</sup>, ou encore de relations complexes entre un désir d'ailleurs et l'ancrage rassurant au terreau local, explorées dans *Douceurs du bercail*<sup>1054</sup>, la romancière sénégalaise transforme les questionnements traversés par des personnages singuliers en problèmes collectifs qui peuvent aussi bien se résoudre à l'échelle de la famille que de la ville ou de la société plus largement.

Les lecteurs sont pourtant invités à ces questionnements, dans la mesure où une large place est ménagée, dans les romans, à leur travail interprétatif. Cela est bien sûr le cas dans chaque œuvre littéraire et ne suffirait pas, en soi, à justifier le choix d'Aminata Sow Fall comme auteure de référence. Cependant, ce qui traverse tous ses romans et en constitue l'originalité est précisément d'articuler cette réflexion herméneutique à l'expérience du temps tel qu'il est représenté dans ces fictions. En d'autres termes, notre hypothèse est que la romancière sénégalaise incite à réfléchir au sens à donner au temps qui passe dans les œuvres à partir de ce qui s'éprouve au cours de la lecture, permettant ainsi de configurer un *espace public* littéraire.

Concrètement, cela passe par l'emploi fréquent de tournures elliptiques dans les textes. Au niveau de la micro-structure que représente une phrase, ou la succession de plusieurs d'entre elles, ce phénomène a été étudié dans un article d'Irène N. Udousoro<sup>1055</sup>. En revanche, l'auteur ne traite pas de l'ellipse dans sa dimension non plus grammaticale mais narrative, en tant que figure de style visant à délibérément passer sous silence une certaine période temporelle au cours de l'intrigue. Gérard Genette définit l'ellipse comme ce moment où un « segment nul de récit correspond à une durée quelconque d'histoire<sup>1056</sup> » et en fait l'une des quatre « formes fondamentales du discours narratif » qui caractérisent les différentes manières d'articuler le temps du récit (en tant qu'il s'agit de l'acte de narrer) au temps de l'histoire (c'est-à-dire ce qui se passe dans l'intrigue à proprement parler), aux côtés de la pause, du sommaire et de la scène<sup>1057</sup>. À partir du récit proustien, Genette distingue les ellipses explicites, qui signalent qu'une durée de temps définie s'écoule entre plusieurs moments de l'histoire, et les ellipses implicites, qui ne donnent pas d'indication sur la durée de ce temps écoulé. Celle-ci est alors ce qui se rapproche

---

<sup>1053</sup> Fall, Aminata Sow. 2005. *Festins de la détresse*. Lausanne: Éditions d'en bas.

<sup>1054</sup> Fall, Aminata Sow. 1998. *Douceurs du bercail*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes.

<sup>1055</sup> Udousoro, Irène N. 2014. « L'Ellipse Et La Cohérence Sémantique: Étude De "Le Jujubier Du Patriarche" D'Aminata Sow Fall ». *Journal of Arts and Humanities* 3(3):59-66.

<sup>1056</sup> Genette, Gérard. 2014. *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil, p. 128.

<sup>1057</sup> Genette, 2014. *Ibid.*, en particulier toute la partie intitulée « Discours du récit ».

le plus du silence, du « blanc » laissé par Flaubert dans *L'Education sentimentale* et que Proust signale à juste titre comme étant le plus « remarquable » de ce roman<sup>1058</sup>.

C'est bien cet aspect qui nous intéresse le plus dans l'œuvre d'Aminata Sow Fall. À de nombreuses reprises, le récit laisse entendre qu'un certain laps de temps s'écoule entre plusieurs événements de l'intrigue, mais sans signifier combien de temps précisément. Dans *Festins de la détresse*, le temps semble ainsi s'accélérer. Au début de ce roman, nous suivons l'itinéraire d'une famille tranquille, composée de Maar Saar, son épouse Kiné Saar et leurs enfants Biram et Gora. Les premiers chapitres couvrent différents événements successifs, au cours d'un temps relativement court équivalent à quelques années : les déboires de Biram pour trouver un emploi de médecin alors que le pays est en proie à des incohérences structurelles dans le domaine de la santé (corruption, manques de moyens, déficit d'organisation du secteur), les mauvaises rencontres de Maar avec Weurseuk, un individu qui profite des funérailles organisées par les familles pour s'engraisser sur le dos des autres, mais aussi les actions quotidiennes de Kiné pour ensoleiller cette vie de famille et répandre la joie autour d'elle. Cependant, les derniers chapitres laissent place à une succession d'ellipses allant de « deux ans<sup>1059</sup> » entre les chapitres VII et VIII à « Quelques années plus tard<sup>1060</sup> » avant le chapitre XI et au moins onze ans avant le chapitre XII. Ce dernier s'ouvre sur un dialogue entre l'épouse de Biram, Sarata, et leur fille Kiné Touti, prénommée ainsi en hommage à sa grand-mère (Kiné Saar). On apprend que cette aïeule est décédée quand la petite fille avait cinq ans, et qu'elle en a désormais onze ; or le chapitre précédent s'était clos sur la naissance de Kiné Touti. Une dernière ellipse significative se situe toujours au sein du chapitre XII, alors que la narration se fait soudainement au futur de l'indicatif :

Demain, sur le cours du temps qui coule comme un fleuve tranquille, Kiné Touti fera d'excellentes études en commerce et administration, épousera Aass, un expert en communication et sera mère de deux enfants adorables<sup>1061</sup>.

Comment interpréter cette brusque accélération et cette projection dans un futur soudainement traduit par le choix même du temps verbal ? À la différence des épisodes relatés dans les chapitres précédents, les aventures de la petite Kiné Touti sont passées sous silence. Alors que le roman avait longuement exploré les surprises suscitées par les choix d'autres personnages, en particulier celui que fait Biram d'épouser Sarata, considérée comme une vraie commère méchante et insipide, rien n'est dit concernant Kiné Touti. Une hypothèse serait d'attribuer à la romancière la volonté de finir son ouvrage au plus vite, considérant qu'elle avait déjà fait passer l'essentiel du message qu'elle s'était donné pour mission d'inscrire dans le roman. Mais cela est bien trop simpliste et ne rend pas justice à la finesse du style déployé par Aminata Sow Fall dans ce roman et dans d'autres. Ici, il nous semble au contraire que cette ellipse narrative a pour objectif de laisser aux lecteurs une entière latitude dans l'imagination de ce qui a pu se passer pour Kiné Touti : libre à eux d'inventer les circonstances de sa rencontre

---

<sup>1058</sup> Dans le *Contre Sainte-Beuve*, cité par Genette, 2014, p. 132-133.

<sup>1059</sup> Fall, 2005. *Op. cit.*, p. 113.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>1061</sup> *Ibid.*, p. 154.

avec Aass, dont on ignore tout par ailleurs. De la même manière que nous avons toute liberté pour définir plus précisément le caractère de leurs deux enfants, certes qualifiés d'« adorables », mais sans que cela ne nous permette d'en faire un portrait précis. Bref, tout est à inventer. Après avoir été guidés au long de l'œuvre dans les expériences des personnages et la compréhension de leurs choix, l'impression donnée par ces ellipses finales de plus en plus fréquentes est que l'instance narratrice cherche à libérer progressivement les lecteurs de son étreinte en les poussant à s'affirmer par eux-mêmes et à suppléer aux lacunes laissées intentionnellement dans la narration.

Ce faisant, le temps du récit s'amenuise tandis que le temps de l'intrigue s'amplifie, pour reprendre le vocabulaire de Genette ; mais le temps de la lecture, quant à lui, peut se diluer à l'infini, si les lecteurs saisissent cette opportunité de laisser se déployer leurs capacités imaginatives. L'activité herméneutique se double ici d'une expérience de pensée particulièrement féconde et libre, bien que s'inscrivant dans la continuité des données fournies par les autres chapitres du roman. Comme pour *The Heart of Redness*, les lecteurs sont, à la fin, laissés devant cette page blanche du récit à inventer par eux-mêmes. Le silence de la narration ne conduit pas à l'abolition du sens, mais au contraire à son enrichissement, à partir des expériences individuelles des lecteurs. En ce sens, le détour par le « blanc » que constitue l'ellipse n'est pas une absence d'expression ; c'est, comme l'indique Jean-Godefroy Bidima, la trace d'une « oralité » :

Silence is part and parcel of oral literature, insofar as it displaces the phatic function of language. Saying everything by not saying anything at all, retaining everything by giving away everything, silence speaks the impossible; it is expressed inexpressibility<sup>1062</sup>.

Le silence fait certes partie intégrante de la « littérature orale », en tant qu'il « dit l'impossible » et tient donc lieu de « l'inexprimable exprimé ». Il est profondément signifiant, mais d'une signification qui n'est pas imposée par l'auteur — ou celui qui raconte, dans le cas de la littérature orale — mais construite par le lecteur. Quand l'Histoire témoigne de sa part d'ombre et de mystère, comme dans le cas de la prophétie chez Zakes Mda, dont les origines et les motivations demeurent inconnues et encore fortement discutées par les historiens aujourd'hui<sup>1063</sup>, elle laisse autant de « blancs » qui permettent à la littérature d'ouvrir un continent de sens pluriels. Les silences hérités de l'Histoire, retranscrits dans les blancs et les ellipses des histoires, constituent alors une matière renouvelée à l'infini pour les lecteurs et les auteurs qui s'en emparent.

## CONCLUSION

Ce chapitre nous a menés des réflexions théoriques initiales apportées par Martha Nussbaum à la lecture des motifs topiques et temporels qui se manifestent dans les romans

---

<sup>1062</sup> Bidima, Jean-Godefroy. 2014. « Philosophy and Literature in Francophone Africa ». P. 549-59 in *A Companion to African Philosophy*, édité par K. Wiredu. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, p.552.

<sup>1063</sup> Comme en témoigne l'ouvrage de Peirce, *The Dead will arise*.

d'Aminata Sow Fall. Une place majoritaire a toutefois été conférée à celui de Zakes Mda, *The Heart of Redness*, dont la symbolique d'ensemble et le croisement des intrigues demeurent sujets à questionnements et à une activité herméneutique toujours renouvelée. Ces romans auront ainsi permis d'explorer ces « expériences littéraires » qui encouragent une émancipation individuelle et collective, justifiant le rôle politique que peut avoir la littérature dans de telles circonstances. Toutefois, au-delà de l'action à proprement parler que peuvent avoir les textes sur ceux qui les traversent, il nous faut désormais envisager comment la fiction inscrit cette action dans le cadre du renouvellement des récits propres à l'Anthropocène. Loin d'être généraux et a-temporels, les textes sont inscrits dans une matérialité et une contextualisation qui nous permettent, aujourd'hui, de les considérer comme des refuges et des moments particulièrement inspirants pour penser un monde futur et désirable, capable de remplir le contrat écologique rendu nécessaire par les crises traversées.

# Chapitre 9. Nouveaux chemins de la relationalité

## Quand la fiction littéraire imagine des futurs désirables à l'ère Anthropocène

Les deux chapitres précédents ont commencé de mettre en lumière les pistes offertes par la littérature postcoloniale pour répondre aux défis posés par l'Anthropocène. Toutes conduisent à l'invention d'une gouvernance écologique qui pose les fondements d'une société élargie faisant droit à la complexité du monde. Pour réparer les liens brisés par les imaginaires destructeurs de l'Anthropocène, ce sont bien de nouveaux récits qu'il faut écrire : ce sont eux qui feront sortir de l'imaginaire de domination et d'exploitation à l'origine de l'extractivisme et des déliaisons sociales que nous avons repérées tout au long des chapitres précédents. Comme l'indiquait Lawrence Buell en 1995 dans un des premiers ouvrages destinés à traiter spécifiquement de ce qui deviendra l'écocritique,

If, as environmental philosophers contend, western metaphysics and ethics need revision before we can address today's environmental problems, then environmental crisis involves a crisis of the imagination, the amelioration of which depends on finding better ways of imagining nature and human's relation to it<sup>1064</sup>.

Cette « crise de l'imagination » précède la crise environnementale à proprement parler, signe que cette dernière ne pourra être résolue qu'à condition de changer drastiquement de vision du monde et de nos manières d'interagir entre humains et avec les non-humains, comme vous l'avons vu plus en détail au chapitre 7. Cependant, l'imaginaire et la capacité que nous avons d'imaginer, c'est-à-dire d'inventer de nouvelles manières de faire société et de se rapporter au monde, ont beau être des facultés cultivées à l'échelle individuelle, elles naissent et se développent avant tout au sein d'un collectif. Ce sont donc les conditions mêmes de possibilité pour qu'émergent de nouvelles images qui doivent être questionnées. La domination d'un récit unique, même celui de l'Anthropocène, ne signale-t-elle pas que quelque chose s'est brisé, dans le fonctionnement social, qui empêche précisément ses membres d'oser inventer une alternative radicalement neuve ? La crainte de perdre ce qui fait déjà office de reliant, même au prix de destructions et de ravage majeurs, l'emporterait-elle sur le désir de construire un imaginaire nouveau qui engage des rapports plus respectueux entre les êtres ?

---

<sup>1064</sup> Buell, Lawrence. 1995. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, p. 2.

En effet, toute communauté a un « code symbolique commun » qui unifie l'*ethos* de ses membres, donne une direction et un langage partageables qui rassurent et justifient l'existence même d'une société *commune*. Il s'agit d'un horizon de destin, qui repose sur un « mythe fondateur » et auquel chacun peut s'identifier, comme l'écrit Felwine Sarr :

Les sociétés modernes, plus particulièrement la société industrielle occidentale, n'échappent pas à cette structure. Cette dernière doit légitimer son évolution et son appropriation de l'avenir à travers une mythologie qui reflète ses cosmologies et ses idéologies sociales. Dans cette perspective, le discours économique fonctionne comme un *écomythe* garant du maintien de l'ordre social industriel. Il alimente des représentations de l'univers et de la société, légitime des institutions, assure les croyances, façonne des modes de vie et de penser qui permettent l'ordonnement et l'agencement de la réalité, conformément au message initialement délivré par le récit. *Bien-être, Progrès, Croissance, Egalité* sont les concepts clefs de la cosmologie occidentale qui conditionnent sa lecture du réel et qu'elle a imposés aux autres peuples à travers le mythe du développement<sup>1065</sup>.

Le problème est que cet « écomythe » culturellement ancré en Occident a voulu être imposé à tous, y compris aux Africains, via la dévalorisation de leur culture propre. Mais en parlant de mythe, on est très proche du domaine du récit. Répondant à l'invitation de Felwine Sarr d'inventer de nouveaux mythes relatifs à l'économie, pour le continent africain, nous souhaitons ici élargir la perspective et chercher, dans la littérature, les mythes narratifs et esthétiques qui nous permettront de construire les récits politiques de demain et d'atteindre cette gouvernance écologique.

Notre hypothèse est que l'élaboration de ces nouveaux récits ne requiert pas de partir de zéro. Il existe déjà, dans la littérature d'hier et d'aujourd'hui, des prémices qui ne demandent qu'à être développés. Pour filer la métaphore végétale, les textes contiennent autant de « germes de changement<sup>1066</sup> » qui peuvent déployer des futurs « désirables ». Or le parti-pris de se concentrer résolument sur ces littératures optimistes contraste d'avec une tendance souvent observée lors d'études écocritiques, dans laquelle les textes explorent majoritairement un imaginaire de la catastrophe ou, plus récemment, du *collapse*, parallèlement à la diffusion des théories « collapsologistes » initiées par Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle en France<sup>1067</sup>. Les textes littéraires qui s'inscrivent dans cette veine peuvent être qualifiés de dystopiques, et l'on ne compte plus les ouvrages d'anticipation, qu'ils soient de science-fiction<sup>1068</sup>, de fantasy ou qu'ils inscrivent leur intrigue dans l'époque contemporaine, qui nous donnent à lire des futurs clairement « indésirables » induits par une catastrophe naturelle,

---

<sup>1065</sup> Sarr, Felwine. 2016. *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey, p. 24-25.

<sup>1066</sup> L'expression est empruntée à Hervé Chaygneaud-Dupuis. Voir l'association créée à Lyon afin de promouvoir la création d'imaginaires lors d'ateliers citoyens: Imaginarium-s. 2020. « Position – Imaginarium-s ». Consulté le 15 août 2020 (<http://imaginarium-s.fr/une-communaute/>).

<sup>1067</sup> Notamment dans Servigne, Pablo, Raphaël Stevens, et Yves Cochet. 2015. *Comment tout peut s'effondrer: petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Paris, France: Éditions du Seuil, complété par Servigne, Pablo, Raphaël Stevens, Gauthier Chapelle, Dominique Bourg, et Cyril Dion. 2018. *Une autre fin du monde est possible: vivre l'effondrement, et pas seulement y survivre*. Paris, France: Éditions du Seuil.

<sup>1068</sup> Rumpala, Yannick. 2018. *Hors des décombres du monde: écologie, science-fiction et éthique du futur*. Ceyzérieu: Champ Vallon.

écologique, industrielle, géopolitique, etc. Yannick Rumpala, dans une série d'articles et d'ouvrages récents, a néanmoins démontré qu'il était possible de tirer des messages d'espoir et d'optimisme de récits post-apocalyptiques. Les stratégies narratives déploient des « puissances d'agir<sup>1069</sup> » qui se révèlent *in fine* fécondes et permettent un passage à l'action transgressif au vu des circonstances pourtant alarmantes dans lesquelles se déroulent les intrigues. La nature optimiste ou pessimiste de la lecture que l'on peut faire de ces textes semble donc indépendante du genre littéraire lui-même, qu'il soit catastrophiste ou non.

Cependant, on ne peut se limiter à ces corpus qui dépeignent un monde *déjà arrivé* à un état inquiétant ou effroyable. D'autres textes peuvent imaginer des futurs « désirables » qui anticipent non pas une catastrophe mais un évitement de cette dernière, au prix de réformes d'envergure, de coups de chance ou, tout simplement, de parti-pris auctorial qui n'exige pas de justification. Ces textes donnent à lire de nouvelles modalités de « reconstruction utopique du devenir planétaire<sup>1070</sup> », inventant d'autres manières de faire société et d'agir dans un avenir parfois plus proche qu'il n'y paraît.

Ces futurs recouvrent cependant des imaginaires fort variables. À titre d'exemple, la fiction « solarpunk » a émergé initialement sur Internet à la fin des années 2000 et met en scène des mondes ayant accompli leur transition écologique avec succès, à la faveur de choix politiques et techniques audacieux. Le premier recueil de nouvelles à afficher ce terme dans son titre a été publié au Brésil en 2012, *Solarpunk: Histórias ecológicas e fantásticas em um mundo sustentável*<sup>1071</sup>. Il a été suivi d'autres recueils et même d'un manifeste en faveur de ce genre dès 2014<sup>1072</sup>. Le point commun de ces textes est d'afficher un optimisme ferme, qui se traduit par l'emploi d'un vocabulaire accordant une large place à « la lumière, l'abondance et la transparence<sup>1073</sup> », créant les conditions favorables à l'émergence d'un genre tout à fait spécifique du point de vue du style et des thèmes abordés. Ces derniers traduisent ainsi une confiance résolue dans la capacité des États à prendre des décisions fortes en faveur de la transition écologique, notamment à l'aide d'innovations technologiques reposant sur le développement massif des énergies renouvelables, de nouvelles formes d'alimentation peu gourmandes en eau, des formes de gouvernance qui réinvestissent le « local » et un fonctionnement économique et social qui recherche l'autonomie et la résilience. Ils témoignent surtout de la possibilité d'une hybridité entre un genre littéraire initialement développé dans des pays anglo-saxons et une intrigue qui accorde une place prépondérante à des techniques

---

<sup>1069</sup> Rumpala, Yannick. 2016. « Que faire face à l'apocalypse ? Sur les représentations et les ressources de la science-fiction devant la fin d'un monde ». *Questions de communication* (30):309-34.

<sup>1070</sup> Rumpala, Yannick. 2017. « Entre imaginaire écotechnique et orientations utopiques. La science-fiction comme espace et modalité de reconstruction utopique du devenir planétaire ». *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir* (92):97-117.

<sup>1071</sup> Lodi-Ribeiro, Gerson. 2012. *Solarpunk: Histórias ecológicas e fantásticas em um mundo sustentável*. Draco.

<sup>1072</sup> Flynn, Adam. 2014. « Solarpunk: Notes toward a manifesto ». *Project Hieroglyph*. Consulté le 15 août 2020 (<https://hieroglyph.asu.edu/2014/09/solarpunk-notes-toward-a-manifesto/>).

<sup>1073</sup> Williams, Rhys. 2019. « 'This Shining Confluence of Magic and Technology': Solarpunk, Energy Imaginaries, and the Infrastructures of Solarity ». *Open Library of Humanities* 5(1):60. Consulté le 08 octobre 2020 (<http://olh.openlibhums.org/articles/10.16995/olh.329/print/>). Traduction personnelle.



inspirées de solutions nées dans les pays du Sud, notamment par le recours à des activités agricoles et artisanales traditionnelles, comme au Brésil.

Cependant, le recours à la technique est un choix parmi d'autres sur le chemin de la transition écologique. D'autres textes développent des imaginaires qui ne lui accordent pas une telle place et privilégient d'autres manières de remettre en question le fonctionnement actuel des sociétés. Dans ce chapitre, nous allons justement explorer ces imaginaires alternatifs, considérant qu'ils répondent (au moins en partie) aux questions posées dans les chapitres précédents. L'invention de communautés sociales élargies et d'un rapport critique et émancipateur vis-à-vis de l'Histoire ainsi que le recours à des pratiques et des instances héritées de modes de vie pré-coloniaux (dans le cas de pays anciennement colonisés) y sont fréquents.

La première partie du chapitre va explorer ce que nous nommerons la « galaxie Afrotopia », en référence à l'ouvrage éponyme de Felwine Sarr. Nous y rencontrerons des intellectuels, des écrivains et des artistes qui, issus des mondes afro-diasporiques, questionnent les trajectoires actuelles pour inventer le continent africain de demain ainsi que « l'Afrique-monde ». Nous étudierons la nature de ces réflexions et la manière particulière dont elles se déploient ; nous tenterons aussi d'évaluer leur impact sur les mouvements sociaux et culturels en cours. Nous verrons ainsi que nombre de leurs propositions sont élaborées parallèlement à, ou à partir de ces réflexions, dans des textes littéraires, poétiques et romanesques. Pour cela, nous étudierons plus particulièrement, dans un deuxième temps, quelques essais et méditations de Felwine Sarr, autour des définitions théoriques et de leur mise en pratique littéraire qu'il peut donner de la relationalité. Cette présentation se fera en dialogue avec celle de l'afro-futurisme, tel que le conçoivent Achille Mbembe et d'autres artistes. Nous poursuivrons et finirons sur le dernier roman de Léonora Miano qui, comme pour fermer la boucle ouverte avec la *Suite africaine*, imagine dans *Rouge impératrice* une Afrique unifiée en 2124 autour d'un programme politique dédié à une relationalité spirituelle et écologique.

## **1. CHEMINS POUR L'AFRIQUE : LA GALAXIE « AFROTOPIA<sup>1074</sup> » ET LES ATELIERS DE LA PENSÉE**

Les initiatives pour penser et écrire l'Afrique de demain sont nombreuses. Elles se déclinent dans de multiples langues, héritées de la colonisation (anglais, français) ou non, et sont issues de l'ensemble du continent africain. Certaines s'organisent en séries d'événements et rassemblent des intellectuels venus de tous horizons, de l'Afrique et de ses multiples diasporas. L'une d'entre elles va retenir notre attention dans ce chapitre, pour plusieurs raisons. Elle est conduite majoritairement en français — en tout cas, ses publications sont essentiellement francophones, bien que les échanges interpersonnels se fassent, quant à eux, en anglais, arabe,

---

<sup>1074</sup> Du nom de l'ouvrage publié par Felwine Sarr en 2015.

wolof, pular, etc<sup>1075</sup>. — ; les productions textuelles et artistiques qui en émanent sont facilement accessibles pour un public équipé d'une bonne connexion Internet ou ayant accès à des librairies francophones ; elle est le fruit de négociations et d'allers-retours entre la sphère de la réflexion intellectuelle et théorique à proprement parler, et celle de la création artistique et littéraire. À la différence d'autres courants de réflexion qui, s'ils font œuvre de prospective<sup>1076</sup>, d'innovation dans les champs économiques ou politiques ou de productions militantes de toutes sortes, s'inscrivent plus rarement dans le champ littéraire, celui qui nous intéresse lie étroitement la *pensée du faire et du dire et la fabrication de la pensée*. Les deux sont inséparables, ce qui permet à ses membres de ne pas être taxés d'intellectualisme déconnecté des pratiques du texte, du spectacle et de l'art vivants. Il s'agit des Ateliers de la Pensée, que nous allons présenter ci-dessous.

### **a) Un collectif d'intellectuels afro-diasporiques**

Depuis 2016, les Ateliers de la Pensée rassemblent, tous les deux ans, de nombreux penseurs, chercheurs, écrivains et universitaires d'origine africaine — qu'ils vivent en Afrique, soient issus de la diaspora ou travaillent à l'étranger — au long de conférences, débats publics et présentations d'ouvrages. Ces quelques jours d'effervescence intellectuelle se tiennent à Dakar ou Saint-Louis du Sénégal, en partenariat avec des institutions diplomatiques et culturelles nationales comme le Musée des Civilisations Noires de Dakar ou internationales comme l'Institut Français. Les ateliers ont été créés à l'initiative d'Achille Mbembe et Felwine Sarr. À la suite de longues conversations, interpersonnelles ou par ouvrages interposés, les deux penseurs ont eu l'idée il y a quelques années de créer une « plateforme indépendante » qui permettrait de réunir autour d'eux un réseau de confrères et consœurs et « de frayer de nouveaux chemins pour la pensée<sup>1077</sup> ». Comme l'indique Achille Mbembe,

L'Europe ne constituait plus le centre de gravité du monde. L'heure de la réfutation et de l'apologie était terminée. S'ouvrait une nouvelle ère, celle de l'affirmation. D'autres géographies de la pensée critique s'esquissaient à l'échelle planétaire. Sans nous, le monde ne pouvait guère être monde. Pourquoi ne pas assumer ouvertement nos responsabilités<sup>1078</sup> ?

Ces « responsabilités » des intellectuels africains ont ainsi fini par prendre forme et trouver un écho lors des Ateliers de la Pensée. Il s'agit, selon leurs propres termes, du « rendez-vous de

---

<sup>1075</sup> Observations personnelles effectuées lors de l'édition 2019 des Ateliers de la Pensée.

<sup>1076</sup> Ainsi Saïd Abass Ahamed, directeur du think-tank *Thinking Africa* ; ou encore *Rethink Africa*, événement annuel consacré aux économies africaines. La liste serait longue des festivals, événements et forums en tout genre organisés sur l'ensemble du continent, du Cap au Caire et de Douala à Nairobi, qui donnent place et voie à ceux qui pensent, écrivent, chantent et jouent l'Afrique de demain.

<sup>1077</sup> Mbembe, Achille. 2019. « Comment sont nés les Ateliers de la Pensée ». *SenePlus*. Consulté 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/opinions/comment-sont-nes-les-ateliers-de-la-pensee>).

<sup>1078</sup> *Ibid.*

la pensée critique Afro-diasporique<sup>1079</sup> ». L'objectif de ces journées est de penser l'héritage postcolonial et la construction de nouvelles épistémologies issues du continent africain. Pour reprendre les termes d'Achille Mbembe et Felwine Sarr, il s'agit de « faire le point sur le renouvellement en cours de la pensée critique afro-diasporique d'expression française<sup>1080</sup> ». L'idée est qu'il faut penser l'hier et l'aujourd'hui pour préparer l'Afrique de demain. Les solutions aux problèmes rencontrés par les Africains ne pourront venir que d'eux-mêmes, ce qui exige de reconnaître la responsabilité des intellectuels de reprendre la main sur la pensée.

Cependant, les organisateurs souhaitent que ces rendez-vous soient ouverts à l'ensemble des Afro-descendants, qu'ils vivent sur le continent africain ou ailleurs dans le monde. Cela inclut l'Europe, mais aussi l'Amérique du Nord et son importante communauté afro-américaine, qui inclut les immigrés de longue date aussi bien que les expatriés récents dans les grandes universités américaines, les Caraïbes, l'Amérique du sud et, plus récemment, certains espaces asiatiques. Les Ateliers sont les lieux de ces retrouvailles des Africains continentaux avec l'ensemble de la diaspora. Les intellectuels non-Africains sont également les bienvenus dans cet exercice de pensée globale, comme en témoigne la présence de philosophes, sociologues ou économistes occidentaux lors des différentes rencontres (Séverine Kodjo-Grandvaux, Audrey Pulvar, Françoise Vergès, Edwy Plenel, etc<sup>1081</sup>). Les Ateliers refusent tout communautarisme et défendent l'idée que l'Afrique se pense *avec et pour* le monde. La mondialisation est aussi celle de la pensée.

Quelle que soit leur origine, les membres des Ateliers exercent leurs activités et développent leurs réflexions dans des disciplines académiques multiples : économie, philosophie, Histoire, droit, anthropologie, musique, etc. Certains ont d'ailleurs plusieurs casquettes<sup>1082</sup>. Cette interdisciplinarité renforce le projet des Ateliers, en tissant un vaste réseau de savoirs et de rapports à l'*épistémè* qui participe de la décolonisation de la pensée.

## **b) D'un postcolonialisme critique à l'invention de futurs désirables**

Lors de la première édition en 2016, un état des lieux sur « l'Afrique-monde », c'est-à-dire la communauté que forment les Africaines et Africains avec l'ensemble de la diaspora à travers le monde, avait été au cœur des discussions. En 2017, c'est le thème de la « condition planétaire et politique du vivant » qui avait été retenu. Pour ces deux éditions, les actes qui rassemblent

---

<sup>1079</sup> Comme cela est indiqué sur le site internet des Ateliers, [www.ateliersdelapensee.com](http://www.ateliersdelapensee.com).

<sup>1080</sup> Mbembe, Achille, et Felwine Sarr. 2017. *Écrire l'Afrique-Monde*. Editions Philippe Rey, Jimsaan. Paris, Dakar: Philippe Rey Jimsaan, p.8.

<sup>1081</sup> Voir programme des différentes éditions des Ateliers de la Pensée sur leur site internet. Ateliers de la pensée. 2020. « Les Ateliers de la Pensée ». Consulté le 15 août 2020 (<https://www.lesateliersdelapensee.com/>).

<sup>1082</sup> À commencer par Felwine Sarr, certes titulaire d'un doctorat en sciences économiques et doyen de la Faculté d'économie et de gestion de l'Université Gaston-Berger à Saint-Louis, mais aussi auteurs de livres et de pièces de théâtre, musicien et pratiquant d'arts martiaux. Ou encore Souleymane Bachir Diagne, philosophe de formation mais dont la pensée dépasse largement le maniement des concepts pour toucher à l'anthropologie ou à la pensée du droit.

l'essentiel des communications ont été publiés aux éditions Philippe Rey<sup>1083</sup>, en partenariat avec la maison d'édition dakaroise Jimsaan. Il est donc intéressant de noter que cette co-publication illustre elle aussi la volonté des organisateurs de croiser les regards et d'avoir une portée symbolique aussi forte en Afrique subsaharienne qu'en France.

En 2019, deux axes thématiques étaient au cœur de ces Ateliers, afin de « scruter le futur et le présent de notre monde à partir de l'Afrique » :

- le basculement des mondes : comment l'arrivée de nouveaux acteurs à l'échelle internationale, l'amplification des phénomènes migratoires, la redistribution des cartes dans le jeu économique, la montée des autoritarismes et les replis identitaires menacent-ils la cohésion des communautés ?
- les pratiques de dévulnérabilisation : comment la montée en puissance des industries extractives, les injustices et inégalités environnementales, ainsi que les lourds héritages de l'Histoire, entraînent des formes de vulnérabilité économique, politique, écologique et psychique ? Selon leurs propres termes, loin de se limiter au défaitisme, les intervenants des Ateliers refusent la posture victimiste et mettent en avant les pratiques de « dévulnérabilisation » qui illustrent une certaine conception de la résilience africaine. Cela passe par la conscientisation progressive des enjeux liés au réchauffement climatique, l'émergence de nouveaux imaginaires politiques, économiques et sociaux, mais aussi par l'art et la littérature.

Ce qui est significatif dans l'évolution des thèmes abordés lors des trois éditions successives, c'est le fait qu'ils reflètent un certain esprit du temps, comme la place de plus en plus importante accordée aux thématiques écologiques. Le constat est fait que les perturbations des équilibres autrefois naturels, comme le climat, la biodiversité ou la régénération des ressources, ont beau être la conséquence de comportements menés par des acteurs non-africains, leurs impacts se font sentir dans le monde entier. De plus, les dérèglements climatiques qui affectent déjà durement certaines régions africaines s'aggraveront encore dans les décennies à venir, nécessitant que des solutions soient conçues à l'échelle du continent pour être véritablement efficaces. Le dernier argument en faveur de la prise en compte de ces enjeux écologiques dans les réflexions des Ateliers établit enfin un point de convergence avec les études postcoloniales et décoloniales. Si l'Anthropocène a lieu, c'est aussi parce que l'exploitation des ressources et l'extractivisme conséquent se sont faits sur le dos des peuples anciennement colonisés<sup>1084</sup>. Les études ne manquent plus aujourd'hui pour établir le lien entre colonisation d'un

---

<sup>1083</sup> Le premier : Ateliers de la pensée. 2017. *Écrire l'Afrique-Monde*. Paris, Dakar: Philippe Rey Jimsaan; et le second: Ateliers de la pensée. 2019. *Politique des temps : imaginer les devenirs africains*. Paris, Dakar: Editions Philippe Rey, Jimsaan.

<sup>1084</sup> Ferdinand, Malcom Djama. 2019. *Une écologie décoloniale : penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris: Éditions du Seuil, coll. « Anthropocène ». Voir aussi l'historique tracé par Pierre Charbonnier depuis l'époque moderne, qui associe le désir collectif de liberté à l'acquisition de ressources toujours plus nombreuses, une quête d'« abondance » qui s'est également effectuée au détriment des pays colonisés par l'exploitation de leurs propres richesses. Charbonnier, Pierre. 2020. *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*. Paris: Éditions La Découverte.

côté et croissance de l'autre ; cette dernière s'est nourrie d'apports en ressources énergétiques qui étaient directement prélevées dans les colonies, ou au service desquelles les empires mondiaux ont été construits et organisés. Achever la décolonisation politique, économique et psychologique du continent africain, c'est donc aussi reconnaître qu'il a servi la croissance industrielle et économique des pays aujourd'hui qualifiés de développés. En ce sens, ce projet de décolonisation justifie le projet des Ateliers consistant à penser la « planétarisation de la question africaine » de manière conjointe à « l'africanisation de la question planétaire<sup>1085</sup> ». Cette posture consistant à lier intimement le devenir africain au devenir global va donc à rebours de l'idée que l'Afrique serait « un monde à part, un hors-monde<sup>1086</sup> ».

Toutefois, le renouvellement des critiques et des théories postcoloniales entraîné par ce constat s'effectue au prix d'un glissement. Comme en témoigne la comparaison des « Introductions » ouvrant les actes des rencontres des deux premières éditions des Ateliers et du programme de la troisième édition<sup>1087</sup>, l'intérêt des intervenant.e.s s'est progressivement déplacé de réflexions mettant en évidence la permanence de systèmes impérialistes dans les sociétés africaines vers des études résolument constructivistes et ouvertes à l'élaboration d'autres futurs pour l'Afrique. Comme l'écrit Achille Mbembe, « Le temps de la réfutation est en effet terminé. Vient celui de l'affirmation conditionnelle, c'est-à-dire celui d'un futur qui reste à écrire, d'un futur sans garantie ni promesse, celui du surgissement des possibles féconds et porteurs de vie<sup>1088</sup> ». Certes, l'avant-propos du premier recueil des actes des Ateliers s'ouvrait déjà sur la volonté affichée de « relancer le projet d'une pensée critique qui ne se contenterait pas seulement de se lamenter et de persifler<sup>1089</sup> », damant ainsi le pion à ceux qui reprocheraient aux auteurs de ne pas assez prendre en compte le passé colonial et le lourd héritage épistémologique et culturel infligé à l'Afrique. Néanmoins, les contributions proposées dans l'ouvrage se situent majoritairement sur le terrain de l'appel à penser librement et à accélérer le processus de décolonisation des imaginaires et de « décentrement de la pensée et des humanités<sup>1090</sup> ».

C'est la raison pour laquelle cet appel à l'émancipation de la pensée, qui reposait encore sur de nombreux constats dans la première édition, a laissé la place à l'élaboration de réponses aux problèmes identifiés via la place accordée aux « voix neuves et originales » qui « s'élèvent et tentent de prendre en charge une pensée de notre terre commune, dans des termes et catégories

---

<sup>1085</sup> Kâ, Seydou. 2016. « Dakar, capitale de la pensée africaine ». *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/societe/dakar-capitale-de-la-pensee-africaine>).

<sup>1086</sup> Mbembe et Sarr, 2017. *Op.cit.*, p. 8.

<sup>1087</sup> Celle-ci ayant eu lieu en novembre 2019, ses actes ne sont pas encore publiés, si du moins il est prévu qu'ils le soient. L'étude présente s'est donc fondée sur le programme des Ateliers tels qu'ils se sont déroulés dans leur partie publique, à Dakar.

<sup>1088</sup> Mbembe, Achille. 2019. « Politique des temps ». *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/opinions/politique-des-temps>).

<sup>1089</sup> Mbembe et Sarr, 2017. *Op. cit.*, p. 7.

<sup>1090</sup> *Ibid.*, p. 10.

éminemment nouveaux<sup>1091</sup> ». La première de ces réponses est ainsi de nature épistémologique, puisqu'elle met l'accent sur la reconnaissance de l'importance et de la valeur du patrimoine intellectuel africain dans ce processus. Les autres sont issues de la pluralité des secteurs académiques convoqués. Au cours de la troisième édition des Ateliers, citons l'économie, grâce à Kako Nubukpo, ancien Ministre de la prospective au Togo et ardent défenseur de l'abandon du franc CFA<sup>1092</sup>, qui a défendu la création d'une zone monétaire indépendante des Banques centrales occidentales, parallèlement à la mise en place d'une politique industrielle africaine tournée vers l'innovation technique et la transformation sur place des matières premières produites sur le continent<sup>1093</sup>. La prospective était également représentée, à travers l'intervention de Saïd Abass Ahamed, directeur du think-tank *Thinking Africa* ; l'architecture, grâce aux travaux de Sénamé Koffi ; la philosophie, avec Souleymane Bachir Diagne et son appel à penser de « langue à langue », ou Bado Ndoye et la pensée de la relationalité ; les arts, représentés par la réalisatrice Mati Diop et l'inclusion dans le programme d'un concert et d'une pièce de théâtre. C'est en explorant des « corpus littéraires et non discursifs (graphiques ou picturaux) », en prenant en compte « l'ensemble des pratiques de l'écriture, de la création, de l'interprétation et de l'imagination<sup>1094</sup> », que tous les « filons » de cette dernière pourront véritablement être exploités pour tracer ces nouvelles routes de la pensée africaine.

La littérature fait bien sûr également partie des disciplines permettant de penser (à partir de) l'Afrique autrement. En novembre 2019, Mohammed Mbougar Sarr, dont certains romans ont été étudiés dans les chapitres précédents<sup>1095</sup>, a concentré son propos sur la figuration du Mal et la manière dont le « monstre » pouvait être désigné dans la littérature. Les communautés minoritaires, parfois stigmatisées dans la société, accèdent à une forme de visibilité dans la représentation littéraire qui met en avant leurs vulnérabilités — contribuant ainsi, en les nommant, à faire exister ces dernières. Il en va ainsi de l'homosexualité, au cœur de son dernier ouvrage, *De purs hommes* (2018). Le rôle de l'écrivain vis-à-vis de ces situations de crise est ainsi de montrer comment ces « vies minuscules » d'hommes et de femmes vulnérables peuvent devenir des « vies majuscules » lorsqu'elles sont représentées à travers le prisme littéraire. La reconnaissance des Ateliers envers les activités littéraires se manifeste ainsi non seulement à travers l'invitation des figures les plus célèbres de la littérature, comme Léonora Miano ou Fatou Diome, mais aussi par la volonté de donner la parole à de jeunes auteurs qui écrivent eux aussi *sur* et à *partir de* ce continent.

---

<sup>1091</sup> Mbembe, Achille, et Felwine Sarr. 2019. « Introduction » dans *Politique des temps : imaginer les devenirs africains*. Editions Philippe Rey, Jimsaan. Paris, Dakar: Editions Philippe Rey.

<sup>1092</sup> Nubukpo, Kako. 2015. « Le Franc CFA, un frein à l'émergence des économies africaines ? » *L'Économie Politique* 4(68):71-79.

<sup>1093</sup> Ce qu'il défend également dans : Nubukpo, Kako. 2019. *L'urgence africaine : changeons le modèle de croissance !* Paris: Odile Jacob.

<sup>1094</sup> Mbembe et Sarr, 2017. *Op. cit.*, p.11.

<sup>1095</sup> Voir le chapitre 2 pour *Terre ceinte* ou le chapitre 3 pour *De purs hommes*.

### **c) Des Ateliers ouverts sur le monde... mais pour quel impact ?**

Tous ces exemples témoignent du foisonnement intellectuel et créatif des Ateliers de la Pensée. Il faut par ailleurs souligner que tous les événements se déroulent dans des lieux publics, accessibles gratuitement à toutes et tous, qu'il s'agisse du CODESRIA lors des premières éditions, du Musée des Civilisations Noires de Dakar ou de la Raw Material Company (Zone B) lors de la dernière. De la même manière, la « Nuit de la pensée » a eu lieu lors des trois éditions à l'Institut Français de Dakar, sur entrée libre. D'un point de vue strictement matériel et financier, ces Ateliers offrent donc l'occasion au public dakarois de venir assister aux débats et discuter avec les intervenants. Ces événements hybrides associent ainsi la forme classique des colloques académiques, dont les tables-rondes se déroulent de manière attendue (plusieurs présentations de 15 ou 20 minutes, suivies d'échanges avec la salle) et dont les oratrices et orateurs eux-mêmes ont un profil majoritairement universitaire malgré les différences évoquées ci-dessus, avec une volonté affirmée d'ouvrir les discussions à un public bien plus large socialement et professionnellement que celui qui assiste traditionnellement à ce genre d'événements.

Les Ateliers n'échappent toutefois pas aux accusations d'élitisme et de renfermement sur soi. Incluant le constat que les partenaires des Ateliers sont certes des établissements universitaires comme l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, mais aussi des entreprises privées comme Air Sénégal, des institutions non-africaines telles que le Goethe Institut, l'Institut Français ou l'Organisation Internationale de la Francophonie<sup>1096</sup>, ces reproches pointent du doigt le décalage entre l'affirmation d'ouverture et de démocratisation des savoirs d'une part, et les observations que l'on peut faire de ces événements d'autre part. Ainsi, lors de la « Nuit de la pensée » de la troisième édition, un large tiers du public était d'origine étrangère et constitué d'expatriés, de journalistes ou de curieux venus d'Europe pour assister à cette soirée<sup>1097</sup>.

Pour répondre à ces critiques, les organisateurs ont choisi d'élargir le public cible au fil des années en variant les formats. En janvier 2019, soit quelques mois avant la troisième édition des Ateliers, a ainsi été lancée une École Doctorale destinée aux étudiants issus du continent africain. L'idée des organisateurs est de monter des journées spécifiquement dédiées à la formation à la recherche pour les jeunes Africains tous les deux ans, en alternance avec l'événement historique des Ateliers à proprement parler<sup>1098</sup>. De même, une classe de lycéens

---

<sup>1096</sup> Peu d'informations sur le site internet, hormis les partenaires pré-cités: Ateliers de la Pensée. 2019. « Les Ateliers de la pensée | Dakar | 2019 ». Consulté le 16 août 2020 (<https://www.lesateliersdelapensee.com/adlp-3>).

<sup>1097</sup> Il s'agit là d'une estimation personnelle, car j'ai assisté à tous les éléments publics de cette troisième édition des Ateliers de la Pensée. Cependant, puisqu'ils se déroulaient de manière libre et sans inscription préalable, on ne dispose pas d'évaluation chiffrée sur la composition du public. Les observations personnelles que j'ai pu faire lors de ces journées indiquent qu'il était en moyenne composé aux trois quarts de personnes d'origine africaine, et d'un quart d'occidentaux. Lors de la Nuit de la pensée, le samedi 2 novembre, ce taux m'a semblé monter à un tiers. Il faudrait bien sûr compléter cette estimation par des données chiffrées, mais cela semble désormais difficile étant donné l'absence totale de registre ou de fichier recensant les participants aux événements. Cela serait d'ailleurs une remarque à adresser aux organisateurs ; avoir une idée précise de la composition du public permettrait de répondre aux critiques d'élitisme et d'entre-soi, ou bien de réajuster les efforts de communication et d'attraction d'un public davantage « local », dakarois ou africain.

<sup>1098</sup> Entretien personnel avec Felwine Sarr, 3 novembre 2019.

bénois a participé aux rencontres de novembre 2019<sup>1099</sup>, témoignant non seulement de la volonté d'un jeune public de s'impliquer très tôt dans les réflexions sur l'avenir du continent, mais aussi de l'accessibilité de ces dernières à destination de toutes celles et ceux qui pourront, un jour, construire l'Afrique de demain.

Quoi qu'il en soit, les Ateliers représentent désormais un événement incontournable dans la vie intellectuelle francophone du continent. Même s'ils rassemblent encore majoritairement des personnalités privilégiées en termes d'études, d'influence médiatique et, il faut le dire, de revenus<sup>1100</sup>, leur volonté de s'ouvrir à un public plus jeune et amené à prendre les commandes intellectuelles et politiques du monde de demain témoigne de leur sensibilité à une conscientisation croissante des habitants du continent. En ce sens, l'impact des Ateliers pourrait certes sembler limité, mais c'est à la condition de raisonner en termes quantitatifs de public touché, non en fonction de l'effervescence intellectuelle générée. Cette dernière est bien celle qui compte le plus, car c'est bien elle qui fait croître les germes de changement et permet de véritablement renouveler les imaginaires sur l'Afrique.

## **2. CHEMINS DE LA SPIRITUALITÉ : FELWINE SARR**

Si les Ateliers de la Pensée représentent un de ces événements parmi d'autres qui animent aujourd'hui la vie intellectuelle du continent africain, ils donnent également lieu à une production littéraire importante et de grand intérêt pour notre recherche. En effet, même si les participants ne se réclament pas explicitement des Ateliers et ne publient pas d'ouvrage au nom de l'événement, les imaginaires qu'ils y développent résonnent significativement avec les messages portés lors des rencontres organisées à Dakar. Cela concerne en particulier les hypothèses émises sur l'avenir du continent lorsqu'elles sont envisagées d'un point de vue philosophique. Un des termes qui revient le plus fréquemment lors des interventions, et il suffit de parcourir le programme des différentes éditions pour s'en rendre compte, est « relationalité ». De l'économie à la philosophie en passant par la littérature, nombreux sont les intervenants qui invitent à penser le futur africain à l'aune de ce concept<sup>1101</sup>. La toute première session des Ateliers 2019 lui est même consacrée, sous le titre de « Vulnérabilités écologiques, vulnérabilités symboliques, ontologies relationnelles ». Il est donc manifeste que la réponse aux vulnérabilités pré-citées ne pourra se

---

<sup>1099</sup> Kodjo-Grandvaux, Séverine. 2019. « A Dakar, les Ateliers de la pensée veulent transformer le paysage intellectuel africain ». *Le monde.fr*. Consulté 19 août 2020 ([https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/11/03/a-dakar-les-ateliers-de-la-pensee-veulent-transformer-le-paysage-intellectuel-africain\\_6017893\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/11/03/a-dakar-les-ateliers-de-la-pensee-veulent-transformer-le-paysage-intellectuel-africain_6017893_3212.html))

<sup>1100</sup> Nul besoin de préciser que pour pouvoir se libérer une ou plusieurs journées de travail pour assister aux Ateliers, il faut bénéficier de revenus financiers suffisants... au moins pour se permettre de ne pas travailler pendant ce temps. Or cela, dans un pays où l'économie est encore dominée par les revenus générés dans le secteur informel, est une gageure dont ont bien conscience les organisateurs. Cela ne remet nullement en question la nécessité vitale de continuer ce genre d'événements pour favoriser la pensée et son partage.

<sup>1101</sup> Citons l'architecte Sénamé Koffi et la conception relationnelle de l'habitat pré-colonial africain ; Bado Ndoye et la philosophie relationnelle ; Emmanuel Ndione et l'économie relationnelle, etc.



définir que sous l'angle d'une reconceptualisation complète des manières d'interagir entre humains et non-humains, de manière globale, dans une « relationalité » renouvelée.

Or ce concept n'a pas seulement été élaboré philosophiquement. Il a aussi été l'objet d'une mise en œuvre et d'une interprétation dans la littérature et les arts. Cette section va donc faire l'hypothèse que les textes de certains auteurs et les certaines créations matérielles ou scénographiques participent de l'implémentation *pratique* de ce terme de relationalité. Il peut paraître paradoxal de parler de « pratique » à propos de textes littéraires qui, par définition, ne se confondent pas avec des textes de loi ou des programmes politiques qui défendent, quant à eux, une approche résolument pragmatique et opérationnelle. Mais ces textes et ces œuvres méritent pourtant bel et bien ce qualificatif dans la mesure où, à l'instar de ce qu'écrivait Martha Nussbaum à propos de la vertu éthique et émancipatrice de la « structure » des romans<sup>1102</sup>, ils mettent eux aussi *en œuvre* la relationalité qui est au cœur de l'intrigue. Trivialement résumé, ces textes et ces œuvres *parlent de* et *construisent* cette relationalité.

Pour démontrer ce point, nous allons partir de certains ouvrages de Felwine Sarr, d'inspiration partiellement autobiographique, dans lesquels il déploie une « éthique relationnelle » à travers une certaine économie du texte et des manières d'« habiter le monde » qui se caractérisent par des formes plurielles d'hybridité. Nous élargirons ensuite la perspective en nous intéressant à d'autres manières de travailler cette relationalité non plus sous le seul mode de la création littéraire, mais aussi de la circulation et de l'écoute envers ce qui relève de la « trace » plutôt que de l'écrit, de l'absence plus que de la présence.

### **a) Hybridité(s) et relationalité**

Avant de publier *Afrotopia* en 2016, essai qui lui conféra une visibilité médiatique importante lors de sa sortie, et outre des publications de nature académique en économie notamment, Felwine Sarr avait surtout publié des ouvrages au genre littéraire plus affirmé, mais aussi fréquemment hybride<sup>1103</sup>. En 2018, il publie *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*, texte d'une quarantaine de pages qui se présente comme une réponse à la « crise de la relationalité<sup>1104</sup> » que l'auteur articule aussi bien à la question sociale et géopolitique que technique et écologique. Cet essai constitue un appel à « construire une société du vivant<sup>1105</sup> », en harmonie avec toutes les espèces humaines et non-humaines de la terre et en conscience des défis proprement sociaux, liés aux inégalités et au racisme, dont ces sociétés sont victimes. Cela implique de tisser des liens qui soient proprement libérateurs et respectueux des écosystèmes, à travers une relation « nourricière, vivifiante ou féconde », et non « vampirique, énergivore et

---

<sup>1102</sup> Voir chapitre 8 de cette thèse.

<sup>1103</sup> Nous y viendrons dans la suite de ce chapitre.

<sup>1104</sup> Sarr, Felwine. 2017. *Habiter le monde : essai de politique relationnelle*. Montréal: Mémoire d'encrier, p. 12.

<sup>1105</sup> *Ibid.*, p. 16.

chronophage<sup>1106</sup> ». Ce souci de distinguer plusieurs types de relations, positives et négatives, se traduit donc par l'importance conférée à la définition du monde dans lequel nous voulons vivre. Le postulat de Felwine Sarr est qu'en fonction de la réponse donnée à cette question, nos manières « d'habiter le monde » seront *radicalement* différentes.

Or pour remonter à la « racine », *radicex*, de ces imaginaires relatifs à nos modes de vivre *dans* et *avec* le monde, la culture et la littérature en particulier offrent autant d'outils et de révélateurs précieux. S'il est vrai qu'on ne peut séparer une pensée de la manière dont elle s'énonce, comment cet imaginaire de la « relationalité » se manifeste-t-il, au-delà des essais de nature économique, politique ou plus générale, dans les textes véritablement *littéraires* de Felwine Sarr ? Qu'est-ce que les *liens* littéraires de ses écrits nous disent du *lien social* et *mondial* qu'il appelle de ses vœux ?

Notre hypothèse est que cette relationalité se traduit essentiellement dans *l'hybridité* des textes, et ce dans deux directions. La première est générique, la seconde est philosophique.

L'hybridité générique des textes de Felwine Sarr se révèle par la difficulté que l'on éprouve, spontanément, à les « catégoriser » dans des entrées bibliographiques. Ainsi, en 2009, *Dahij* s'ouvre sur des considérations personnelles sur le rôle qu'a joué la fréquentation des œuvres littéraires dans la vie de l'auteur, en termes de réconfort apporté lors de la lecture ou d'aspiration à la transcendance et à la spiritualité. Mais les chapitres suivants incluent des fictions brèves, comme « Singhiam » qui dépeint les retrouvailles en France d'un certain Bouba et de son ancien ami Singhiam. Cet épisode est l'occasion de porter des critiques, à travers les propos des personnages, contre une vision misérabiliste de l'Afrique qui se complaît dans un pessimisme systématique dès qu'il s'agit d'envisager l'avenir du continent. Les chapitres suivants alternent alors entre de courts textes, conçus comme des fragments d'un carnet de « retour au pays natal », pour emprunter le titre du chef d'œuvre d'Aimé Césaire, d'autres courtes fictions comparables à celle de Singhiam, et des épisodes autobiographiques qui permettent au narrateur-auteur de revenir sur sa pratique des arts martiaux, de la musique ou de l'écriture.

Les *Méditations africaines*, publiées en 2012, prolongent le fil des réflexions menées précédemment en renforçant la part des aphorismes et des chroniques, au cours de quatre parties distinctes. L'hybridité générique n'en est que plus manifeste. La première partie, sans titre, comprend seulement une suite de courts paragraphes méditatifs qui nous emmènent du Big-Bang à Lausanne, en passant par la beauté infinie du Lac Tchad ou des neiges du Kilimandjaro, les scènes de rues agitées et joyeuses à Saint Louis ou Niodior au Sénégal. Certains des épisodes relatés sont personnels et renvoient à des expériences autobiographiques, lorsque par exemple le narrateur-auteur écrit sur les cours d'économie dispensés à l'université ou encore sur

---

<sup>1106</sup> *Ibid.*, p. 21.

le deuil consécutif au décès du père d'un de ses amis<sup>1107</sup>. À l'inverse, le lecteur est parfois emporté hors du temps, lors de considérations dont la sagesse a une portée générale. Ainsi,

Lorsque la joie qui accompagne l'amour ne se fait plus entendre que par intermittence, et qu'il ne reste plus que remords, culpabilité et crainte de quitter ses habitudes, il est temps de se lever et d'émigrer vers une autre région de cet immense pays qu'est l'Amour.

D'autres paragraphes enfin sont composés de seules phrases nominales, là encore de portée générale mais à partir d'expériences personnelles :

Mon dieu personnel : mon aspiration à la vérité dans tout acte, toute pensée, tout sentiment.

\*

Tous les matins, l'appel.

\*

Échapper au soi solidifié. Le liquéfier, le gazéfier, le disperser aux mille vents<sup>1108</sup>.

Ainsi, au sein même de la première partie, que l'on peut considérer comme une entrée en matière et une introduction (longue, certes) à la suite de l'ouvrage, l'hybridité générique conduit à l'association de formes brèves et de considérations plus développées, et à celle de réflexions philosophiques atemporelles et d'épisodes au contraire ancrés dans la vie quotidienne du narrateur-auteur.

Les trois parties suivantes reprennent et approfondissent ces motifs entrecroisés, en renouvelant l'hybridité générique des textes mobilisés et de leur longueur. La seule différence qui les distingue de la première partie consiste en revanche dans la relative homogénéité du *contenu* lui-même ; des thèmes émergent, qui justifient que ces paragraphes soient regroupés en parties différenciées.

Ainsi, la deuxième partie, « Journal de mes pas hâtés », se présente comme un journal écrit de mars à décembre 2007, lorsque Felwine Sarr se trouve à Dakar ; il enchaîne séjours d'enseignement, stages martiaux, scènes de travail à l'usine ou de visite à ses proches. La troisième, intitulée « Un jour, le Niodiorois m'a dit ! », est une suite d'aphorismes regroupés par thème, comme « De la Vérité », « Des hommes... », « De la Patience », etc. Ce style, en apparence très formel, se rapproche des écrits des philosophes anciens, des Grecs aux Stoïciens latins. Le célèbre recueil des *Pensées de Marc-Aurèle* constitue sans doute une référence stylistiquement et philosophiquement, comme le souligne Souleymane Bachir Diagne dans la préface de l'ouvrage ; il s'agit bien de méditations, mais sous la forme d'un « journal » qui ne nous fait pas sortir du

---

<sup>1107</sup> Citons ainsi « 28 novembre 2008. Hier je suis allé à Ndiarème pour le décès du père de mon ami Bassa Sylla », dans Sarr, Felwine. 2012. *Méditations africaines*. Montréal: Mémoire d'encrier, p. 22.

<sup>1108</sup> Sarr, 2012. *Op. cit.*, p. 23-24.

temps humain<sup>1109</sup>. La quatrième et dernière partie, « Suites ininterrompues... », se présente effectivement comme une suite de paragraphes où se mêlent anecdotes et aphorismes d'inspiration historique, narrative ou méditative. Elle se clôt sur un épisode se déroulant au Burkina Faso.

D'une manière générale, le flux de ces deux textes fait appel à des procédés stylistiques qui rappellent des tournures et des structures employées par Pascal Quignard, qui figure d'ailleurs parmi les auteurs qu'il « gravissait » aux côtés de nombreux autres, au tout début de *Dahij*<sup>1110</sup> : des scènes narratives, de petits contes, voire des paraboles alternent avec des périodes contemplatives, où la pensée est fluide et l'écriture se déroule lentement. Mais ce texte contient aussi des pauses, des temps de silence et des sentences de vérité générale. Si les aphorismes et les propos de nature littéraire sont ici davantage empruntés au Quignard des *Ombres errantes* ou de *La Barque silencieuse*, les fulgurances poétiques rappellent René Char, ce capitaine Alexandre auquel le narrateur-auteur témoigne vouer une sincère admiration :

Le capitaine Alexandre décide de réaliser le plus magnifique des accords : celui de coïncider avec soi-même en menant une vie qui met les actes à l'unisson de la parole. (...) Les habitants du temps littéraire qui hantent cette pièce ont en commun le souci de la construction de soi, de l'autonomie de l'indépendance et de la liberté. Ils pensent leur vie et vivent leur pensée.

Coïncider avec soi-même. Méditer cette posture<sup>1111</sup>.

Les exemples rencontrés dans ces deux ouvrages nous montrent ainsi que la relationalité est bel et bien à l'œuvre dans ces textes ; croiser René Char et Pascal Quignard aux côtés de Rûmi, des sourates du Coran<sup>1112</sup>, mais aussi des pratiques martiales issues du *Zen*<sup>1113</sup>, des principes de la thermodynamique<sup>1114</sup> et des concepts wolof des relations humaines<sup>1115</sup>, témoigne d'une volonté de « faire monde » au sein même du texte et de décentrer radicalement le regard. Les grands penseurs, hommes et femmes, poètes et philosophes, religieux et laïcs, intellectuels et petites gens, proviennent de toutes les origines géographiques et historiques. La culture est ici fondamentalement plurielle et dialogique, à rebours des projets intellectuels ou politiques qui s'efforcent au contraire de la catégoriser pour la « purifier ». En ce sens, elle est relationnelle, *dans* le texte et *à travers* lui.

Or cette hybridité générique se double d'une seconde, de nature radicalement existentielle. On vient de le voir, les textes de Felwine Sarr ne se contentent pas d'énoncer ce que *devrait* être une attitude relationnelle. Ils la mettent en œuvre, à partir d'un agencement spécifique des mots et des idées. Cela sert alors l'entreprise philosophique sous-jacente, qui est de refaire

---

<sup>1109</sup> Dans Sarr, 2012. *Op. cit.*

<sup>1110</sup> Sarr, Felwine. 2009. *Dahij*. Paris: Gallimard, p. 21.

<sup>1111</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

<sup>1112</sup> Dans le chapitre « Niominka Bi », p. 85-92, *Ibid.*

<sup>1113</sup> Dans « Sesshin », p. 125-128, *Ibid.*

<sup>1114</sup> Dans Sarr, 2012. *Op. cit.*, p. 47.

<sup>1115</sup> Ces concepts sont égrénés au fil des deux textes et seraient trop nombreux pour être cités intégralement ici.

du lien avec les géants et les penseurs sur les épaules desquels se jucher. Mais ce lien ne se limite pas aux autres. La fine pointe de deux ouvrages présentés ici est peut-être que celui qui demeure le plus important, le plus fondamental et nourricier dans la culture de la relationalité, c'est le lien à soi-même.

Rappelons l'aphorisme inspiré de René Char, « coïncider avec soi-même ». Il ne s'agit pas là que d'une profession de foi littéraire ou d'une déclaration de bonnes intentions. C'est un manifeste spirituel qui traduit la posture de l'écrivain dans son œuvre comme celle de l'homme dans sa vie. C'est un appel à faire de sa vie une œuvre, au sens étymologique latin de création. C'est l'affirmation de la nécessité, pour exister, d'abolir les clivages qui gouvernent un individu, l'éloignent de ses racines culturelles et spirituelles et en font un greffon sur une terre étrangère. Or ce chemin de retrouvailles avec soi ne se découvre pas par hasard : il est le fruit d'un engagement intense et renouvelé vis-à-vis de soi-même. Plusieurs instruments, pratiques ou activités peuvent cependant y mener. Les arts martiaux, comme le *bassaï*, en font partie ; les textes décrivent des *Méditations africaines* décrivent comment la régularité des entraînements sportifs, qu'il s'agisse de course à pied ou d'enchaînement de *katas* (des mouvements martiaux codifiés) au petit matin, participent de cette discipline du corps qui agit, dans le même temps, sur l'esprit. Ils permettent d'atteindre des « moments d'une intensité extrême<sup>1116</sup> » qui, à l'instar de la musique, décuplent les perceptions et les sensations individuelles. C'est ainsi qu'on peut *être* le monde, s'y fondre, et non seulement l'habiter ou vivre avec.

La discipline la plus propice à cette relationalité intime à soi-même ne peut donc se passer de spiritualité, qui se constitue dans l'exercice intense d'une relation au monde qui est aussi relation de l'âme avec ce qu'elle éprouve, ou *ce sur quoi* elle s'éprouve. Les autres, qu'ils soient vivants ou non, humains d'ici ou d'ailleurs, constituent les guides et les témoins de cette relation à soi. Les religions et leurs textes fondateurs en font partie, comme en témoigne l'importance conférée à la spiritualité musulmane dans *Dahij* dont on aura repéré l'anagramme « Jihad ». Celui-ci est intérieur et vise à

embrasser la totalité du monde. Jihad pour vivre selon ses convictions. (...) Jihad pour la plénitude. Jihad pour la vacuité. Jihad pour l'éveil. Jihad contre Jihad. Jihad pour accomplir son identité multiple, déployer toutes ses ailes voler, s'épancher, s'ébrouer, s'approcher du soleil et se consumer<sup>1117</sup>.

C'est par le truchement de la méditation, de la prière et du discernement sur soi, que s'accomplissent l'épanouissement individuel et l'apaisement. Mais loin de n'être qu'un solipsisme, cette re-liaison à soi permet d'exacerber son rapport au monde pour en « embrasser la totalité ». Libre à chacun, dès lors, de découvrir ces penseurs sur lesquels prendre appui ; pas de prosélytisme ni de confiance aveugle et absolue en un seul paradigme, l'important est d'en avoir un, ou bien d'en faire se rencontrer plusieurs, comme on le voit dans ce manifeste en faveur de l'hybridité spirituelle, une nouvelle fois :

---

<sup>1116</sup> Sarr, 2009. *Op. cit.*, chapitre « Sesshin ».

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p. 18.

Prendre une voie d'éveil. Peu importe, qu'elle soit celle des Africains ou des Grecs anciens, du Bouddha, du tao, du hassidisme, du Christ, de l'Islam, des mânes des ancêtres, de la lecture, de l'écriture. Toute voie, pour peu qu'elle s'ouvre au flux ininterrompu de la vie, est une voie d'éveil. Courir à l'aube en direction de Saran, Montjoie, Tête noire, est un chemin d'éveil<sup>1118</sup>.

La polyphonie déjà mentionnée surgit de nouveau, pour abolir toute idéologie dogmatique et essentialiste en faveur d'une seule référence. Monothéismes, animismes, activités sensorielles, intellectuelles et pratiques : toutes sont porteuses de spiritualité, et ne pas faire de cette dernière l'apanage des religions contribue à renforcer aussi l'hybridité existentielle de ces activités sollicitant aussi bien l'âme que le corps.

Cependant, ce cheminement spirituel reste celui d'une grande solitude :

Emprunter les chemins tracés est une étape nécessaire de l'apprentissage. Mais il arrive un jour où chaque homme doit traverser sa propre forêt. Dense ou clairsemée, obscure ou écarlate. Il arrive un jour où chaque homme doit défricher son propre champ. Tracer son sentier. Semer ses graines. Déforester sa propre forêt. Commettre ses crimes et assumer sa part de l'obscurité du monde. Chasser un peu de sa nuit et porter sa part du jour du monde. (...) Il arrive un jour où tout homme *s'affronte* dans les trois grands lieux de faiblesse : l'avant-mort, le désamour, l'ambition.

Il arrive un jour où chaque homme fait face à sa propre vérité<sup>1119</sup>.

Cette « forêt » intérieure, quelle que soit son apparence et sa nature, est aussi la « part de l'obscurité du monde » tapie en chacun. Même si le détour par la pensée d'autrui est une aide précieuse, elle ne constitue qu'une « étape nécessaire de l'apprentissage », non point sa finalité. La suite de l'histoire, c'est à chacun de la faire et surtout de l'écrire ; le projet littéraire de Felwine Sarr, de ce point de vue, est une mise en mots et en images de ce chemin de relationalité qui, appuyé sur de multiples formes d'hybridité, vise à dessiner, pour lui-même, les contours d'un lien renouvelé à soi-même et aux autres.

## **b) « Traces » : restitutions et visages de l'absence**

Cette relationalité semble donc logiquement appeler à dépasser la matérialité de la condition humaine ou non-humaine. On l'a vu dans le chapitre 7, la création d'une société élargie requiert d'y intégrer aussi les absents, ces êtres qui ont été mais ne sont plus, ou tout au moins qui ont quitté le monde réel et présent des humains vivants. La relationalité nouvelle implique aussi, cependant, de retracer le lien qui a pu être perdu avec eux.

Or ce mode de communication ne peut s'effectuer selon les canaux habituels. La nature même de la liaison change, puisqu'il ne s'agit plus de voix humaine ni de discours. Au contraire,

---

<sup>1118</sup> Sarr, 2012. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>1119</sup> Sarr, 2009. *Op. cit.*, p. 109.

cette relationalité repose sur une certaine manière de faire droit au *silence*. Celui-ci ne signifie pas pour autant qu'il y ait *absence*. Il peut au contraire être la marque d'une *trace*, remémoration ou présage, qui dissimule ce qu'il y a de fécond en lui. Dans un texte écrit pour le théâtre, Felwine Sarr met particulièrement en exergue ce silence des voix qui se sont brisées lors de la Traite et des différentes formes de colonisation et d'impérialisme imposées au continent africain. Mis en scène par Aristide Tarnagda et incarné par le comédien burkinabé Etienne Minoungou, *Traces. Discours aux nations africaines*<sup>1120</sup> se présente comme un long monologue adressé par un homme venu de loin pour s'adresser à ses frères et sœurs du continent, d'aujourd'hui et de demain. Les premiers mots du spectacle « J'ai conquis la parole, je dois vous parler » créent d'emblée une relation de fraternité et de connivence entre l'homme sur scène et le public. Le temps est ainsi venu de reprendre la parole, après des siècles de conflits, brimades et d'étourdissements imposés. Reprendre la parole pour reprendre le pouvoir, à commencer par celui de croire en soi ; comme le dit ce narrateur inconnu, « notre plus grande faiblesse est de croire que nous n'avons pas de forces ». Ainsi, les concepts importés de l'Occident comme le développement, la richesse, la suprématie de la valeur financière ou du PIB doivent faire l'objet de distanciation radicale. Le texte souligne combien l'expression de « sous-développement » constitue une violence infinie à l'égard des peuples ainsi qualifiés. De la même manière, les penchants afro-pessimistes doivent être combattus par un regain de confiance en soi. À plusieurs reprises, l'orateur invite à « tourner sa face vers le soleil », à « se dresser ». Cela dit, le spectacle ne vise pas à entretenir les germes du conflit, ni de la révolte pure, bien au contraire ; cette adresse à la jeunesse africaine invite à penser « l'en-commun », avec clarté et lucidité, à partir de ce qui fait la force du continent. Toutefois, ce qui est dit là par des paroles humaines est déployé tout au long du spectacle par d'autres moyens, qui viennent justement remettre en question la primauté absolue du langage humain sur les autres formes d'expression.

En effet, *Traces* est un spectacle à trois voix : celle de l'homme qui parle, celle du musicien qui joue et chante, Simon Winsé, et celle de la kora qui les accompagnent. Notons aussi que le texte a été écrit spécifiquement pour Étienne Minoungou, suite à un compagnonnage intellectuel et amical fécond<sup>1121</sup>. Le comédien, fondateur du festival les Récréâtrales à Ouagadougou, incarne donc non seulement la voix qui s'adresse au public, mais aussi le combat mené de longue date pour inviter la population burkinabé (et plus largement ouest-africaine) à fréquenter et participer au théâtre. Plusieurs représentations ont d'ores et déjà eu lieu<sup>1122</sup>, qui permettent d'appréhender ce dialogue entre mots et musique même à distance, même à la radio ou en vidéo. Les silences du comédien sont remplis de passages musicaux, certes non-humains mais tout aussi *parlants*.

---

<sup>1120</sup> Ça va ça va le monde. 2020. « «Traces - Discours aux Nations africaines» ». *Radio France Internationale*. Consulté le 19 août 2020 (<https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200801-felwine-sarr-s%C3%A9n%C3%A9gal-traces-discours-nations-africaines>).

<sup>1121</sup> Paradou, Pascal. 2020. « De vive(s) voix - Valérie Cachard et Étienne Minoungou dans "Ça va, ça va le monde !" » *Radio France Internationale*. Consulté le 19 août 2020 (<https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200730-valerie-cachard-et-etienne-minoungou>).

<sup>1122</sup> A Dakar en décembre 2018 puis en novembre 2019, et pour Radio France Internationale en juillet 2020. La représentation prévue au Festival d'Avignon en 2020 a été annulée, tandis que la tournée africaine et européenne prévue dans le courant de l'année est encore suspendue aux évolutions de la situation sanitaire due à la Covid-19.

Le dialogue ne naît donc pas entre deux personnages qui utiliseraient des mots pour se répondre, mais entre plusieurs instances convoquées sur scène pour le besoin du spectacle.

De plus, certains termes sont totalement absents du spectacle, ainsi « esclavage » ou « colonisation », remplacés par exemple par « funeste commerce ». Une périphrase parmi d'autres qui dévoile ainsi l'impossibilité de représenter, par un seul terme, l'entière des conditions et des situations infligées aux populations Noires. C'est tout un « nouveau lexique » qu'il faut désormais inventer car, comme l'explique Etienne Minoungou, ces mots sont « chargés d'un imaginaire cristallisé qui ne permet pas de voir les dynamiques de la vie de l'humanité<sup>1123</sup> ». Pour « élargir les horizons », le poète devait donc trouver de nouveaux mots qui n'imposent pas une réalité unique à la pluralité d'expériences qui ont été vécues. Voilà donc comment les questions ouvertes par le roman de NoViolet Bulawayo, dans le chapitre 3 de cette thèse, trouvent un écho et une ébauche de réponse.

Cette adresse aux « nations africaines » implique toutefois de parler un même langage, ce qui semble impossible au vu des nombreux peuples et langues qui composent l'Afrique et sont lentement égrénés, à plusieurs reprises, par Etienne Minoungou. Des Amazighs aux Xhosa, des Sérères aux Baoula en passant par les Peuls et les Haoussa, l'Afrique est plurielle et ne peut se dire en une seule langue. Pourtant, le texte récité sur scène a bien été rédigé en français, langue coloniale s'il en est... Y a-t-il contradiction entre le projet de l'écrivain Felwine Sarr et le moyen utilisé, ce monologue monolingue ?

La réponse sera négative si l'on prend justement en compte ces dialogues implicites portés par la narration. On l'a dit, la présence d'un musicien et de sa kora aux côtés d'Etienne Minoungou introduit une polyphonie rythmique et générique. La musique est, au même titre que les paroles humaines, porteuse d'une signification non discursive mais tout aussi importante pour les émotions et les ressentis individuels du public<sup>1124</sup>. Au cours du spectacle, tantôt le comédien se tait et laisse place à ces moments musicaux, tantôt les deux se superposent, créant ainsi un environnemental musical bien plus enveloppant en termes de sensations. Ce faisant, c'est la matérialité même du texte qui se retrouve déplacée. Le message n'a pas besoin d'être écrit à l'aide de mots humains pour être dispensé. La musique y remédie également.

On voit ainsi que la pièce fait davantage que donner la parole à ceux qui en ont été privés par force, par mépris ou par auto-dénigrement. Elle leur restitue un visage et une dignité, par les mots prononcés par Etienne Minoungou ainsi que par les accords de la kora. Elle est un manifeste qui réhabilite une certaine manière de faire corps avec son environnement, y compris sensoriel et émotionnel, pour accepter ces modalités uniques de faire monde et de l'habiter, même au prix de souffrances. *Traces* est un spectacle qui, en mimant l'adresse à des absents, les rend plus présents non seulement à la scène, mais à eux-mêmes. Que le public africain assiste à cette pièce et se sente touché, à son tour, par les propos du comédien (et de l'auteur à travers lui)

---

<sup>1123</sup> Paradou, 2020. *Ibid.*

<sup>1124</sup> Sadjji, Abdoulaye. 1985. *Ce que dit la musique africaine...* Paris: Présence africaine.



permettrait d'en faire une réussite au cours de laquelle un monde commun est véritablement dressé.

Dans ces conditions, il devient possible d'élargir le spectre des médias artistiques et non-discursifs permettant d'agir sur la relationalité pour la reconstruire. Symboliquement, rappelons que ce spectacle a été créé pour l'inauguration du Musée des Civilisations Noires de Dakar, en décembre 2018<sup>1125</sup>, à deux pas du port autonome de la capitale sénégalaise. C'est là aussi que se sont déroulées les trois premières journées des Ateliers de la Pensée à l'automne 2019. Ce choix ancrerait symboliquement les discussions dans un cadre dédié à l'Histoire africaine depuis l'origine : le département consacré à la paléontologie rappelle ainsi que l'humanité est née en Afrique, tout comme Etienne Minoungou s'adresse aux « fils et filles de Toumaï »... Quant à l'immense statue de baobab située dans l'atrium, elle entraîne dès l'entrée les visiteurs dans la complexité symbolique d'une Histoire qui, si elle plonge ses racines dans le passé le plus ancien, s'élève désormais dans le présent pour influencer le devenir du monde entier. De nombreux panneaux tout au long du parcours muséal rappellent en effet que la traite négrière puis les épisodes de colonisation ont bouleversé l'image du monde, en créant des rapports de domination dont les conséquences perdurent aujourd'hui et dont l'équilibre reste toujours à construire. Circulaire, l'ensemble de l'édifice est inspiré des cases rondes fréquentes dans l'habitat précolonial africain, du « Grand Zimbabwe » au « royaume de Bandial<sup>1126</sup> » en Casamance. Cela incarne ainsi la volonté de rassembler l'ensemble du continent dans un projet architectural et muséologique donnant voix et image à la pluralité des cultures africaines.

Le musée n'a toutefois pas été conçu sur le mode de la patrimonialisation ni de la commémoration, mais comme « un espace de célébration de l'estime de soi articulée à une ouverture permanente sur les défis de notre temps<sup>1127</sup> ». De la même manière que le texte de Felwine Sarr invitait à « tourner sa face vers le soleil », le musée constitue un lieu où, « à travers la créativité et les échanges », sont redécouvertes et promues les

valeurs en partage, ce qui lui permettra d'alimenter le plaidoyer pour l'unité du continent africain et de toutes les communautés noires. En ce sens il sera donc un espace de défragmentation de l'unité rompue d'une civilisation qui a soif de réunification dans la modernité.

Défragmenter ce qui a été rompu par l'Histoire, sans revanche ni contrition, afin de faire signe vers l'avenir. Le musée consacre ainsi une mémoire dynamique et ouverte, à rebours des fixations identitaires qui pourraient être imposées de l'extérieur par d'autres acteurs. C'est donc toute la philosophie et la logique d'acquisition des pièces qui ont été pensées en accord avec

---

<sup>1125</sup> Ça va ça va le monde. 2020. *Ibid.*

<sup>1126</sup> Anon. 2019. « Son architecture - L'édifice principal ». *Musée des Civilisations Noires de Dakar*. Consulté le 19 août 2020 (<http://www.mcn.sn/>).

<sup>1127</sup> Anon. 2019. « Dimension historique et géoculturelle du Musée des Civilisations noires ». *Musée des Civilisations Noires de Dakar*. Consulté le 19 août 2020 (<http://www.mcn.sn/>).

cette volonté de promouvoir une « culture de l'émergence » et le « projet de l'Unité africaine<sup>1128</sup> », aujourd'hui et auparavant, au Sénégal et à travers l'ensemble du continent africain.

Le patrimoine artistique africain est riche d'objets qui, à leur manière, font signe vers les individus à travers les siècles. Les œuvres d'art que sont masques, tables, tabourets et tissus brodés font office de passerelles d'une génération à l'autre. Comme le soulignent Felwine Sarr et Bénédicte Savoy dans un rapport commandé par le Président de la République française en 2017, dont la réception a fait grand bruit en 2018, ces objets ont fait l'objet d'une appropriation matérielle unilatérale lors des conquêtes coloniales et ont été rapportés en Occident pour y être exposés dans des musées, au détriment de la charge symbolique et spirituelle dont ils étaient porteurs<sup>1129</sup>. La réponse pouvant être apportée à cette expropriation symbolique et matérielle est celle de la restitution, c'est-à-dire de la remise des objets spoliés à leurs propriétaires reconnus comme légitimes :

Par conséquent, l'acte de restitution tente de remettre les choses à leur juste place. Parler ouvertement des restitutions, c'est parler de justice, de rééquilibrage, de reconnaissance, de restauration et de réparation, mais surtout : c'est ouvrir la voie vers l'établissement de nouveaux rapports culturels reposant sur une éthique relationnelle repensée<sup>1130</sup>.

De ce fait, le geste de la restitution est en tant que tel un discours qui relégitime une instance (personnelle ou institutionnelle, comme un État) en reconnaissant qu'elle peut être propriétaire d'un bien. Ce geste n'est pas seulement symbolique ; c'est un acte politique et éthique fort qui reconnaît l'existence d'une relationalité auparavant inégale entre les deux protagonistes et qui vise, précisément, au moment même où il s'effectue, à rétablir l'horizontalité et la fécondité de cette relation. En ce sens, la restitution est un geste de guérison, qui apporte un remède dans le même temps qu'il reconnaît et nomme une maladie.

Or on voit que la restitution, qu'elle se pratique sous la forme discursive d'une parole qui guérit ou par le geste politique de remettre un objet à son légitime propriétaire, vise à conjurer le silence. Silence de ceux qui, étant exclus par la force des circuits de négociation politique, ont été fatalement *absents* de la scène de l'Histoire, comme d'aucuns l'ont prétendu<sup>1131</sup> ; silence coupable aussi des dominants eux-mêmes, qui n'ont rien dit pour rééquilibrer ce système lorsque leurs ancêtres responsables de ces expropriations initiales ont disparu. La restitution participe alors d'un mouvement d'instauration d'une « éthique relationnelle », qui remet les acteurs sur la même scène par-delà les absences imposées par l'Histoire. En permettant que des dialogues s'instaurent entre dominants et victimes d'hier dans une relation repensée, horizontale et

---

<sup>1128</sup> Anon. 2019. « Les missions du MCN ». *Musée des Civilisations Noires de Dakar*. Consulté le 19 août 2020 (<http://www.mcn.sn/>).

<sup>1129</sup> Sarr, Felwine, et Bénédicte Savoy. 2018. *Restituer le patrimoine africain*. Paris: Philippe Rey.

<sup>1130</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>1131</sup> Ainsi Nicolas Sarkozy, lors du désormais célèbre discours de Dakar le 26 juillet 2017, prétend-il que « l'homme africain n'est pas entré dans l'Histoire ». Le texte est analysé dans Mbembe, Achille. 2007. « L'Afrique de Nicolas Sarkozy ». *Mouvements* n° 52(4):65-73.

pragmatique, la restitution est un acte fort qui, toujours selon les auteurs du rapport, permettra aux pays africains

d'accomplir une double tâche de reconstruction de leur mémoire et de réinvention de soi, par une re-sémantisation et une resocialisation des objets de leur patrimoine, en reconnectant ceux-ci aux sociétés actuelles et à leurs contemporanéités<sup>1132</sup>.

Redonner du sens, se réinventer, refaire société avec celles et ceux d'hier et d'aujourd'hui, tels peuvent être les objectifs à donner à ces mouvements de restitutions patrimoniales. Les œuvres d'art ne sont donc pas des pièces de musée condamnées à rester enfermées dans des vitrines, soustraites aux yeux des publics dont les aïeux les ont pourtant vu naître. C'est au contraire en réintégrant les pays d'origine, voire en circulant au sein de ces pays, que la jeunesse pourra se relier à elle-même. Dans le cas contraire, l'absence des objets ne fait que renforcer l'oubli de soi et le dénigrement de sa propre culture, puisque c'est cette dernière qui leur est tout simplement refusée. Pour que le silence des objets ne traduise plus une absence délégitimante, mais au contraire pour qu'il acquiert la texture et la richesse d'une ouverture des possibles qui ne demande qu'à s'écrire, les restitutions sont des gestes qui participent, au-delà de la sphère discursive des textes littéraires, à la même entreprise de refection d'une relationalité porteuse de promesses et apte à réconcilier des mondes autrefois séparés. C'est ainsi que les objets deviennent des « sémiophores<sup>1133</sup> », « porteurs de nouveaux sens » enrichis grâce à ces histoires multiples vécues au sein de la grande Histoire. Or ces sens et significations nouvelles sont justement celles qui porteront les fondements des relationalités de demain, gages de respect et de mutuelle reconnaissance entre les peuples.

### **3. RELATIONALITÉ(S) HUMAINE(S). UN AFRO-FUTURISME HUMANISTE ?**

Le panorama des différentes modalités exposées pour tracer des chemins futurs pour l'Afrique et sa création littéraire du point de vue de la relationalité ne serait toutefois pas complet si l'on n'évoquait pas un courant désormais central, l'afro-futurisme. Né dans le contexte de revendications politiques et sociales menées par les Afro-Américains aux États-Unis<sup>1134</sup>, qui firent de la production culturelle et artistique un moyen de luttes et d'affirmation identitaires émancipatrices pour les communautés noires, ce courant s'est développé et désigne désormais toute forme de production qui développe un certain futurisme revendiqué comme africain, que ce

---

<sup>1132</sup> Sarr et Savoy, 2018. *Op. cit.*, p. 27.

<sup>1133</sup> Krzysztof Pomian, cité dans Sarr et Savoy, 2018. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>1134</sup> Le terme d'afrofuturisme est apparu en 1993 dans un article de Mark Dery, « Black to the future: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose », dans Dery, Mark. 1994. *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham: Duke University Press, p. 179-222.

soit sur le continent lui-même ou dans sa diaspora<sup>1135</sup>, c'est-à-dire à partir de la représentation et de l'interaction de personnages explicitement Noirs. Notre objet n'est pas ici de recenser l'intégralité des productions artistiques se rapportant à ce courant qui, dans son extrême contemporanéité, est encore d'une grande mouvance et d'une fécondité intense sur l'ensemble du continent et de la diaspora afro-descendante<sup>1136</sup>. Nous allons plutôt faire droit à certains des questionnements dont il est porteur, en nous appuyant sur les propos d'Achille Mbembe. Nous verrons ensuite quelle alternative critique peut lui être apportée, cette fois-ci à partir du roman de Léonora Miano, *Rouge impératrice* ; ce dernier pourrait-il incarner un afrofuturisme *humaniste* ?

### **a) Afrofuturisme et humanisme**

Le penseur camerounais met en évidence la critique forte émise par l'afrofuturisme vis-à-vis de l'humanisme tel qu'ils s'est construit lors de la modernité européenne des XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles, ainsi que de la construction d'un « autre » qu'il entraîne : le non-humain, le non-vivant. Or cette altérité radicale a bien souvent été imposée au « Nègre », réduit au statut d'objet, de chose, de matière inerte. Il a été « considéré comme le « fantôme qui hante le délire humaniste occidental<sup>1137</sup> ». L'afrofuturisme s'oppose à cette chosification et, dans le même geste, entraîne dans sa condamnation l'humanisme dans son ensemble, désormais considéré comme « catégorie désuète<sup>1138</sup> » :

Si l'on veut nommer de façon adéquate la condition contemporaine, suggèrent ses porte-voix, il va falloir le faire à partir de tous les assemblages d'objets-humains et d'humains-objets dont le Nègre est, depuis l'avènement des Temps modernes, le prototype ou la préfiguration. Car, depuis l'irruption des Nègres sur la scène du monde moderne, il n'y a plus d'« humain » qui ne participe d'emblée du « non-humain », du « plus qu'humain », de l'« au-delà de l'humain » ou de l'« ailleurs-de-l'humain<sup>1139</sup> ».

Ainsi, dès son postulat initial de mise en valeur de l'humain, l'humanisme aurait faussé la donne en se construisant par opposition à son envers, à savoir tout ce qui ne relève pas de l'humain, et en rabaisant cela dans l'obscurité, la barbarie, l'animalité. Il n'est que de considérer l'homme de Vitruve, symbole de cette modernité humaniste<sup>1140</sup> : c'est un individu de sexe masculin, blanc, dont les proportions corporelles sont géométriquement parfaites, au centre d'un cercle qui symbolise la totalité de l'univers. Sont absents de cette représentation de l'humain les femmes, les personnes de couleur, ainsi que toute forme de relation à cette altérité que constituent l'environnement et le monde animal. Il n'est donc pas problématique, pour être

---

<sup>1135</sup> Samatar, Sofia. 2017. « Toward a Planetary History of Afrofuturism ». *Research in African Literatures* 48(4):175-91.

<sup>1136</sup> Voir un article introductif, Nelson, Alondra. 2002. « Introduction: Future Texts ». *Social Text* 20(2):1-15.

<sup>1137</sup> Mbembe, Achille. 2014. « Afrofuturisme et devenir-nègre du monde ». *Politique africaine* 136(4), p. 125.

<sup>1138</sup> Mbembe, Achille. 2018. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte / Poche, p. 167.

<sup>1139</sup> *Loc. cit.*

<sup>1140</sup> Voir Giraud, Gaël. 2021. *Composer un monde en commun. Une théologie politique de l'anthropocène*. Paris: Seuil (à paraître).

moderne, d'être comme en suspension dans un monde purement géométrique, indépendamment des liens pouvant se créer avec le reste des règnes humain et non-humain.

Or à ces catégories héritées de la Renaissance peuvent désormais y être ajoutées de nouvelles, entraînées par le « basculement du monde » dans l'Anthropocène :

En d'autres termes, de l'humain, on ne saurait en parler qu'au futur et toujours couplé à l'objet, désormais son double, ou encore son sarcophage. Ce futur, le Nègre en serait la préfiguration en tant qu'il renvoie, de par son histoire, à l'idée d'un potentiel de transformation et de plasticité quasi infini. Prenant appui sur la littérature fantastique, la science-fiction, la technologie, la musique et les arts performatifs, l'afrofuturisme tente de réécrire cette expérience nègre du monde en termes de métamorphoses plus ou moins continues, d'inversions multiples, de plasticité y compris anatomique, de corporalité au besoin machinique<sup>1141</sup>.

Ce sont désormais la machine, le digital, le « cosmique » même, dans leur plasticité, leur fluidité et leur dynamisme intrinsèques, qui incarneraient désormais cet « au-delà<sup>1142</sup> » de l'humanité revendiqué par l'afro-futurisme<sup>1143</sup>. Des musiques de Sun Ra aux images de Black Panther, hérité de Marvel et réinventé par Disney, les Africaines et Africains du futur s'écrivent et se dessinent en rupture d'avec le modèle humaniste qui les a tant brimés par le passé.

Cette opposition définitive entre une certaine conception de l'humanisme, essentiellement méprisant envers tout ce qui n'est pas humain, mâle et Blanc, et l'invention d'un afro-futurisme destiné au contraire à faire corps avec l'ensemble du vivant et surtout du non-vivant, humain ou non, y compris dans ce que la technique et le technologique offrent comme prolongements de l'être, est également discutable. Elle combat en effet l'afro-pessimisme par une conception tellement opposée à l'humain que la confiance absolue portée en la technique paraît douteuse, en ces temps de machinisation et de digitalisation dérégulées du vivant. Tout en reconnaissant le bien-fondé du postulat initial de l'afro-futurisme, Achille Mbembe nous invite cependant à en nuancer les manifestations à partir des écrits de Frantz Fanon. Le penseur et clinicien antillais mettait en effet l'accent sur la vulnérabilité intime qu'entraîne toute confrontation au « visage d'autrui<sup>1144</sup> », y compris lorsque cette dernière est réalisée par le soin, médical ou affectif. Il n'est donc pas nécessaire que l'afrofuturisme exprime une telle critique radicale à l'encontre de l'humanisme, et on peut discuter que « cette radicalisation présuppose nécessairement la répudiation de toute idée d'humanité<sup>1145</sup> ». Peut-on ainsi envisager que la fiction littéraire nous ouvre alors à des imaginaires qui prennent en compte cette ouverture humaniste et fanonienne à

---

<sup>1141</sup> Mbembe, 2018. *Op. cit.*, p. 168.

<sup>1142</sup> *Loc. cit.*

<sup>1143</sup> Il est révélateur à cet égard qu'un article consacré à l'afrofuturisme se concentre sur ses apparitions dans la sphère médiatique purement numérique, notamment sur Twitter: Gipson, Grace. 2019. « Creating and Imagining Black Futures through Afrofuturism ». P. 84-103 in *#identity. Hashtagging Race, Gender, Sexuality, and Nation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

<sup>1144</sup> Fanon, Frantz. 2015. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. édité par J. Khalfa et R. J. C. Young. Paris: la Découverte, p. 181. Cela renvoie aussi aux écrits d'Emmanuel Devinas sur le « visage » d'autrui comme porte d'entrée première et fondamentale sur l'extériorité. Paul Ricœur fera également du visage le signe d'une intériorité qui ne peut se comprendre qu'à partir du détour par autrui. Ricœur, Paul. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>1145</sup> Mbembe, 2018. *Op. cit.*, p. 184.

l'Autre, capable de nous toucher par sa fragilité, dans le même temps qu'elle ferait droit à la critique afrofuturiste d'un humanisme oublieux de ses marges ?

Il s'agirait, en quelque sorte, de fonder la possibilité du dépassement non seulement d'un humanisme oublieux de ce qui ne lui est pas semblable, mais aussi d'un futurisme qui se désolidariserait trop hâtivement d'une matérialité non-machinique. Cette postmodernité qui représente l'après de la modernité, telle que revendiquée par l'afrofuturisme, court le risque de nous emmener si loin de l'humain, fût-ce ce mâle blanc, qu'elle reproduirait les mêmes égarements et le même mépris de l'altérité qu'elle reproche justement à cette modernité. Le postulat que nous faisons ici nôtre serait précisément de s'efforcer de concevoir une postmodernité non pas « hors-sol », déconnectée de l'humain dans ce qu'il a de plus questionnable, mais au contraire *ancrée*, reliée, atterrissante. Il s'agirait, en somme, d'aller chercher l'humain postmoderne parti trop loin dans l'univers machinique et désincarné pour le ramener sur Terre et dans l'Histoire. La machine et la technique ne peuvent pas être que des instruments de déliaison et de sortie du monde : pour en faire les supports d'un humanisme de la connexion et de la re-liaison, donc de la relationalité, c'est bien à une tout autre conception de l'humanisme qu'il faut songer. Heureusement, la fiction nous y invite, en particulier celle de Léonora Miano, sur laquelle nous allons désormais revenir.

### **b) *L'intrigue de Rouge impératrice***

En effet, si humanisme et afro-futurisme semblent incompatibles d'un côté, et si Felwine Sarr de l'autre côté a décrit le versant plutôt théorique et imagé d'une relationalité fondée radicalement sur la spiritualité, Léonora Miano en a quant à elle réalisé la transformation en récit romanesque. En contrepoint de la *Suite africaine* et des romans qui la composaient, aux intrigues sombres et douloureuses, la fiction d'anticipation se veut ici plus heureuse et positive. L'hypothèse de départ est résolument optimiste, prenant le contre-pied des regards systématiquement pessimistes portés sur l'avenir du continent africain, comme nous l'avons vu dans le projet intellectuel des Ateliers de la Pensée. Bien qu'elle ne partage pas la condescendance de ces critiques, la romancière avait tout de même, on s'en souvient<sup>1146</sup>, dessiné les contours assez peu rassurants d'un pays africain imaginaire, le Mboasu, aux prises avec la négociation douloureuse de son passé et de l'héritage de la Traite transatlantique. L'imaginaire du gouffre imprégnait les romans et la mémoire collective, entravant l'émancipation existentielle des personnages car les forçant à vivre toujours dans le ressentiment et l'oubli d'un passé refoulé.

---

<sup>1146</sup> Voir les développements consacrés à ces romans dans les chapitres 1 et 2 de cette thèse.

Dans *Rouge impératrice* en revanche, publié en 2019, elle imagine une Afrique apaisée, unifiée et renommée Katiopa ; nous sommes en 2124, le continent est désormais libéré à la suite de la Deuxième Chimurenga (la lutte de libération). Katiopa est ainsi gouverné par un *mokonzi* (chef de l'Etat) dénommé Ilunga, épaulé entre autres par un conseil des Anciens composés de sages, femmes et hommes, qui ont pour seul intérêt la défense de Katiopa. Les décisions sont collégiales, tandis que l'État est tout-puissant mais organise une décentralisation sectorielle et géographique calquée sur les héritages historiques plus anciens. Son rôle est renégocié pour en faire une entité libérée du modèle de l'État-Nation. Toutes les règles de vie en commun sont repensées, comme en témoigne par exemple le fait que l'Etat ait « aboli la propriété terrienne et rendu le sol aux communautés<sup>1147</sup> », s'affranchissant d'un modèle où l'appropriation des terres par la propriété privée est la seule manière d'habiter l'espace. De la même manière, les communautés retrouvent leur légitimité, questionnant ainsi l'imaginaire d'un Etat unifié car uniforme.

Un certain nombre d'innovations technologiques permettent aux personnages de voyager à la vitesse de l'éclair, de se rendre invisibles, de gravir rapidement des étages (les « élévateurs ») ou plus prosaïquement de communiquer entre eux avec des outils qui rappellent furieusement les téléphones portables (les « communicateurs »). Parallèlement à ces nouvelles technologies qui nous font plonger dans un univers proche de la science-fiction, les bus qui sillonnent les villes sont des « baburi » qui évoquent les mythiques taxi-brousses actuels, avec leur chargement de personnes, de bagages et de poulets ; les personnages n'aiment rien tant que se promener pieds nus ; les étoffes et les vêtements sont inspirés des textures et des coupes traditionnelles. Les deux univers se côtoient, ce qui permet de dire que l'univers de *Rouge impératrice* relève certes de l'anticipation, mais d'une manière telle que les innovations techniques se font dans la continuité de ce qui existe déjà aujourd'hui et, surtout, s'appuient sur un fonds culturel et pratique qui s'enracine dans le terreau contemporain ouest-africain. À la différence du *solarpunk* par exemple, qui attribue les causes les plus importantes de progrès dans la transition écologique aux avancées techniques, le roman de Léonora Miano laisse entendre que cet aspect n'est pas le plus important dans l'intrigue. Il participe de la construction d'un imaginaire futuriste sans en faire l'aboutissement ni le point focal des efforts consentis par les Katiopiens en vue de leur émancipation politique et spirituelle.

Ainsi, au-delà de ces questions techniques, politiques et stratégiques, le roman laisse une large place à l'exploration des sentiments humains. Il s'ouvre sur la fascination soudainement éprouvée par Ilunga à l'égard d'une mystérieuse « femme rouge », Boya ou Boyadishi dans sa forme longue, croisée par hasard dans la capitale. Leur histoire, leurs rencontres et finalement l'histoire d'amour intense qui s'ensuit forment la trame autour de laquelle se nouent les autres péripéties. À cet égard, il est révélateur que le mystère du prénom étrange de l'héroïne, Boya,

---

<sup>1147</sup> Miano, Léonora. 2019. *Rouge impératrice*. Paris: Grasset, p. 498.

souligné dès le début du roman<sup>1148</sup>, ne trouve sa résolution qu'à la toute fin. Cette stratégie narrative permet de lier intimement l'histoire d'amour entre les deux héros et l'enjeu politique lié à Katiopa, nouant ces deux intrigues en une seule chaîne. C'est en effet à 30 pages de la fin que l'on apprend que le prénom Boya provient de celui d'une « reine des Icènes, tribu oubliée de Pongo. Une guerrière rousse qui s'était dressée contre Rome<sup>1149</sup> ». À l'échelle intradiégétique, l'intrigue apparaît ainsi dans toute sa complexité : loin de ne pouvoir être considéré que comme une histoire d'amour ou une quête de pouvoir et de machinations politiques, le roman entremêle les deux et ne fait apparaître la clé de l'énigme, à savoir le sens véritable de l'histoire romantique, qu'au moment de la résolution de l'affaire politique. Nous y reviendrons.

### **c) Décrire la ville : une « cosmo-éthique<sup>1150</sup> » relationnelle**

C'est un aspect particulier du roman qui va retenir ici notre attention, dans la mesure où il incarne cette vision futuriste de l'Afrique, permettant de le raccrocher au mouvement afrofuturiste, mais d'une manière qui n'est peut-être pas incompatible avec un certain humanisme. Il s'agit du contexte géo-spatial dans lequel évoluent les personnages du roman de Léonora Miano. En effet, l'architecture et l'organisation spatiale de la ville ne sont pas neutres, mais en disent long sur les manières d'« habiter » un monde, une ville ou un village. Elles traduisent des modalités différenciées de coopérer ou non avec le reste du vivant, comme on l'a vu dans le chapitre consacré à l'urbanisme où certaines infrastructures collectives, comme les bidonvilles, trahissent les profondes inégalités et injustices à l'œuvre dans les sociétés en accentuant la déliaison sociale et environnementale. Les romans de NoViolet Bulawayo et Ondjaki témoignaient de manières d'habiter le monde qui étaient alors foncièrement inégales et impuissantes à résoudre les crises de l'Anthropocène, puisqu'elles coopéraient précisément avec les pratiques économiques et politiques qui en sont la cause. Ainsi, comme le montre l'architecte et *designer* togolais Sénamé Koffi, l'architecture des villes est la représentation au sol de « cosmo-éthiques » où éthiques collectives et pratiques techniques s'entrecroisent. Or ces structures ne sont pas forcément nuisibles aux relations sociales. Elles peuvent au contraire être réinventées à des finalités de re-liaison et de solidarité. Par exemple, celles qu'il qualifie de « traditionnelles »

---

<sup>1148</sup> Ainsi dans cet extrait, où Ilunga rencontre pour la première fois Boya et la questionne sur son nom : « *Ce n'est pas d'ici*. Non, en effet. Une aïeule avait en quelque sorte inventé ce nom. En réalité, elle avait entendu prononcer celui d'une reine étrangère du passé. Sa langue l'avait remanié afin de le rendre dicible, puis de l'investir d'une puissance nouvelle. L'ancienne avait voulu que l'identité de cette femme illustre soit transmise au sein de sa lignée, sous une forme à ses yeux améliorée et dans des conditions précises ». Il faudra attendre avant le connaître l'identité de cette « femme illustre ». *Ibid.*, p. 51.

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>1150</sup> Ce terme est emprunté à Sénamé Koffi, dans l'interview donnée pour le podcasts « Afrotopiques » : Génération Afrotopia. 2020. Cosmo-éthiques africaines et nouvelles technologies pour Habiter la Terre en commun. Consulté le 18 août 2020 (<https://soundcloud.com/afrotopiques/cosmo-ethiques-africaines-et-nouvelles-technologies-pour-habiter-la-terre-en-commun>).



incarnent selon lui le fait que l'on puisse, dans un même geste, « habiter la terre et faire humanité en commun<sup>1151</sup> ».

De ce fait, l'imaginaire politique en œuvre à Katiopa est indissociable de l'écologie et des manières de faire monde avec l'ensemble du vivant. Si l'on prend l'exemple des villes, en particulier de la *kitenta* (capitale) Mbanza, les transports en commun y sont désormais dominants et les véhicules individuels considérés comme des étrangetés. Dans le roman de Léonora Miano, le rôle politique et ontologique de l'agencement urbain est bel et bien reconnu, et les décisions d'urbanisme ont été prises en conséquence pour harmoniser les rapports des habitants entre eux et avec l'environnement. Ainsi, les espaces verts sont autant de lieux où croiser la présence des ancêtres et se confronter à la mémoire collective. Certains d'entre eux sont décrits à l'orée du roman à travers le regard de l'héroïne, Boya, alors qu'elle vient de monter à bord d'un *baburi* (bus collectif) :

Le véhicule s'ébranla, faisant défiler les arbres bordant les rues, les potagers communaux qui remplaçaient çà et là les anciens jardins publics. Il s'agissait encore d'une expérimentation. Chacun le savait, c'était une idée d'llunga, ramener au cœur des villes un rapport concret à la terre. Les parcs, plus vastes, avaient été convertis en espaces dits de *La mémoire heureuse*. Rendus aux ancêtres valeureux depuis l'antiquité jusqu'aux temps de la Première Chimurenga, ils attiraient désormais les populations qui en dédaignaient autrefois la fréquentation. On s'y promenait le long d'une nzela bordée de statues rappelant la lignée des candaces, ces puissantes reines de Méroé. On s'y installait pour pique-niquer non loin d'un kiosque proposant des brochures historiques et des souvenirs. On y venait aussi pour étreindre un grand arbre ayant vu passer les âges, et qui pouvait être le double végétal d'une personne arrachée aux siens par la Maafa. Ceux qui savaient écouter accédaient à la parole de ces arbres qui détenaient bien plus de connaissances que les livres d'histoire.

Les deux grands parcs de Mbanza, l'un consacré aux femmes quand l'autre célébrait les ancêtres masculins, avaient trouvé une place dans le cœur des citoyens. Ne les désignant jamais par leur nom officiel, ils ne les appelaient que : *le jardin de nos mères* ou *la vallée de nos pères*. Des répliques avaient été créées dans tout l'État, avec le même résultat. Ces réalisations illustraient la relation d'llunga avec la terre vivante de Katiopa. Un lien charnel et spirituel<sup>1152</sup>.

Ce long passage permet de déployer plusieurs traits caractéristiques de la manière dont les habitants de Katiopa ont négocié la relation avec leur passé. Ce dernier n'est ni oublié, ni transfiguré, ni honni. Il est honoré, au sens où le respect dont on fait preuve à son égard témoigne du sens de la responsabilité qu'ont les descendants vis-à-vis de leurs ancêtres. L'expression « devoir de mémoire » pourrait être employée ici, mais il s'agit d'une « mémoire heureuse » qui, en désignant ces espaces hybrides de ville et de nature, les rend porteurs d'une symbolique mémorielle consacrée à la reliance. Le « rapport concret à la terre » et « la relation d'llunga avec la terre vivante de Katiopa » traduisent bel et bien le « lien charnel et spirituel » que le chef de l'État et les instances dirigeantes de Katiopa ont cherché à réintroduire après des années de clivage et

---

<sup>1151</sup> Génération Afrotopia, 2020. *Ibid.*

<sup>1152</sup> Miano, 2019. *Ibid.*, p. 57-58.

de déchirements. Ainsi, les citoyens sont invités à « étreindre un grand arbre », pratique qui réconcilie l'héritage humain, à travers la communication avec les Ascendants, et le patrimoine naturel que constituent les arbres ; les non-humains sont ici les vecteurs d'une mise en relation privilégiée avec les ancêtres, brisant ainsi la binarité et l'opposition dressées depuis l'Occident entre humains et non-humains. Une relationalité écologique est ici pleinement à l'œuvre, d'autant plus fortement que c'est par elle que se constitue la relationalité spirituelle avec le monde des ancêtres. Le roman tout entier multiplie par ailleurs les scènes où les personnages humains, les Initiés, sont capables d'entrer en relation avec leurs aïeux et d'apprendre, grâce à leur sagesse et à leur vision, quelle attitude doit être la leur dans l'avenir. Il en va ainsi des épisodes où Ilunga entraîne Boya à la rencontre de ses aïeux, puis elle-même vers sa mère et celles qui les ont précédées. Les *sangoma* sont ces personnages initiés dont le privilège est de faciliter ces déplacements inter-temporels ; comme l'indique le glossaire, une sangoma est une « guérisseuse, devineresse, médiatrice entre le visible et l'invisible ». Elle incarne en tant que telle ce principe de relationalité entre les générations d'une part, et les mondes visible et invisible d'autre part. Ces mises en lien contribuent ainsi à faire de la matérialité et de la spiritualité non pas deux modes d'existence ontologique radicalement séparés et inaccessibles l'un à l'autre, mais au contraire deux manières d'appréhender la même réalité, comme s'il s'agissait de changer de lunettes pour contempler, *in fine*, le même monde.

L'exemple de l'agencement urbain montre que la question de la relation individuelle et collective au passé est centrale dans la constitution de Katiopa, ainsi que pour sa pérennité. Mais pour cela, le degré d'acceptation de cet héritage doit être partagé par la population katiopienne. Une preuve que cette volonté a trouvé un réel écho auprès d'elle en est donnée par la fréquentation joyeuse de ces espaces par elle-même ; que les habitants s'y rendent pour y « pique-niquer » montre bien que ce projet a « trouvé une place dans le cœur des citoyens ». Ces pratiques joyeuses nous font ainsi comprendre que la place des lieux de mémoire n'est pas dans les musées ; il ne s'agit pas de *conserver* la mémoire dans l'immobilité, mais bien de la faire vivre, en la plaçant au cœur des villes, dans ces espaces de circulation géographique et symbolique.

Quelques pages plus loin sont mentionnées les « Stèles de la Maafa », autre nom de la Traite transatlantique. Elles honorent les disparus, ceux qui ne sont jamais revenus de la Traite, en particulier celles et ceux dont le destin est d'avoir sombré dans le Gouffre Atlantique. Le nom des peuples endeuillés par cette Traite figure sur les stèles, dans la mesure où l'identité des disparus eux-mêmes demeure inconnue, ce qui constitue bien le drame originel et le traumatisme initial du continent. Afin de guérir collectivement de cette absence, les Stèles offrent une figuration de l'absence ou plutôt des *absents* mais, là encore, sur un mode heureux et tourné vers l'avenir plutôt que nostalgique ou terrifiant :

Là aussi, la vie triomphait de l'horreur. Des plantes aquatiques ayant des vertus épuratrices poussaient là, offrant leur floraison à la surface de l'eau ou s'élevant sur un des côtés, comme jaillies des sépultures marines que les siècles n'avaient pas érodées. Ce n'était pas là que l'on venait se confronter aux chaînes, à la représentation des corps mutilés, à la mort. Cela, d'autres endroits

le proposaient, des musées la plupart du temps, où l'on pouvait écouter le récit des arrachements et des résistances, celui de la mise en esclavage et des luttes<sup>1153</sup>.

De la même manière que dans le parc de « la mémoire heureuse », la relation au passé s'effectue de manière apaisée par le truchement des formes de vie végétales. Partout dans cette représentation, « la vie triomphait de l'horreur » ; les plantes offrent une *catharsis* biologique qui vise à guérir des blessures de l'Histoire. La mémoire ce gouffre de l'abîme Atlantique est ici transfigurée par le pouvoir revitalisant des plantes qui prennent racine et s'étendent à partir des décombres de ce passé. Les Stèles conjurent la mort et l'oubli par la vie et ces nouvelles formes de relationalité qui s'étendent du minéral au végétal, de la plante à l'humain, du passé destructeur à la promesse d'un avenir foncièrement vivant.

#### **d) *Embrasser l'Histoire et accueillir un « nous-mêmes » apaisé***

Nous avons ainsi longuement décrit, à travers ces quelques exemples, la manière dont le rapport à l'Histoire irrigue le roman à travers son incarnation dans des lieux et des monuments. Or l'événement marquant de l'Histoire katiopienne n'est pas seulement la Traite, en ce qu'elle est désormais terminée et appartenant au passé. L'Histoire apparaît également dans la relation qui unit Katiopa à l'Europe d'une manière plus générale. On comprend que ce continent, renommé Pongo, a été victime d'un « Sinistre » dont la nature reste imprécise. Toutefois, il semblerait que l'afflux de populations migrantes vers Pongo depuis le reste du monde et notamment le futur Katiopa ait provoqué un étourdissement des Européens, accentuant leur sentiment d'être envahis sur leurs propres terres et de voir leurs systèmes culturels et politiques progressivement hybridés dans la cacophonie et le chaos. Pour fuir cette déperdition identitaire, nombreux sont ceux qui ont choisi de fuir Pongo pour se réfugier là où leurs ancêtres avaient établi leur « pré carré » et assouvi un besoin de domination, c'est-à-dire Katiopa. Là, après avoir été un temps l'objet de l'adoration renouvelée des Katiopiens, les « Sinistrés » ont progressivement glissé dans la marginalité et la pauvreté, ne vivant plus désormais que dans des communautés fermées sur elles-mêmes et tenues à l'écart des richesses katiopiennes. Cette inversion des rapports de domination entre migrants Africains et pays occidentaux, dans le roman de Léonora Miano, ne s'effectue cependant pas dans le registre de la revanche et de l'humiliation. Les Sinistrés sont respectés. Même s'ils ne parlent pas les langues katiopiennes et se cantonnent au « fulasi », déformation et reconstruction phonique de « français » selon des sonorités africaines, même s'ils ne s'intègrent pas à la culture locale et se plaisent à survivre dans l'imaginaire d'une identité préservée à l'identique depuis leurs racines de Pongo, les Sinistrés ne font pas de mal aux Katiopiens ni ne sont, en retour, brimés pour leur marginalité.

---

<sup>1153</sup> *Ibid.*, p. 314.

Toutefois, une suite d'événements vient remettre en cause cet équilibre précaire. L'un des axes majeurs de l'intrigue consiste précisément à organiser les relations politiques avec les Sinistrés. Comme Boya est une chercheuse qui étudie de près les populations Sinistrées, parle leur langue et passe beaucoup de temps à les côtoyer, Ilunga finit par être sensibilisé à ces problématiques géopolitiques. Il en vient alors à proposer une alternative radicale : « Katiopa, tu l'aimes ou tu le quittes<sup>1154</sup> », signifiant par là qu'il laisse le choix aux Sinistrés ou bien d'épouser totalement Katiopa, en devenant Katiopiens eux-mêmes et en intégrant sa culture, ou bien de quitter ce continent s'ils devaient refuser cette assimilation radicale. Or le réel enjeu qui se cache derrière ce choix, et pour lequel Ilunga ira jusqu'à mettre en jeu explicitement son mandat de *mokonzi*, c'est bien de savoir comment Katiopa définit son identité par rapport à Pongo. Comme l'explique le chef de l'État, c'est avant tout de définir le « nous-mêmes<sup>1155</sup> » du continent du continent. Ce que révèle la crise des Sinistrés, c'est l'importance pour les Katiopiens de formuler une identité qui rende justice à l'héritage, honni, abhorré ou redouté, de Pongo dans leur propre Histoire. Ilunga pose ainsi les termes du problème :

*Il me semble que le problème est là, dans notre capacité à accepter que ce fameux nous-mêmes à défendre et à élever, se soit formé dans le contact avec les agresseurs d'hier, dans le long frottement des peaux et des cultures. En prenant le pouvoir, l'Alliance avait renommé le Continent pour témoigner de la conscience de soi retrouvée. Elle avait mis en place, dans tous les domaines, une série de mesures illustrant cela, instauré des pratiques nouvelles pour inscrire cette attitude dans le quotidien des Katiopiens. Il convenait cependant de ne pas se faire d'illusions (...).*

Ilunga voulait en venir à un point aussi précis qu'incontestable : reconnaître comme matrice l'ancien monde, c'était admettre une filiation extracontinentale. Ceux de Pongo avaient baptisé l'espace habité par les ancêtres, qui n'avaient pas récusé cette appellation. Elle avait tapissé les rêves, fécondé les utopies, alimenté les radicalités. Or, qui nommait sinon le créateur ? Qui, sinon les ascendants ? Que l'on se soit choisi un nom ne suffisait pas à effacer les faits : *nous-mêmes* était encore constitué d'une part significative de Pongo. La manière dont on traitait les évadés du pays fulasi révélait le confort ou l'intranquillité dans lesquels on se trouvait pour affronter cette vérité : qu'ils étaient des membres de la famille. Qu'ils le nient ou ne le sachent pas était sans effet sur la réalité<sup>1156</sup>.

Cette « intranquillité » dans laquelle se trouvent aujourd'hui les Katiopiens est donc d'ordre existentiel. Comment accepter que leur identité ne soit pas née entièrement d'eux-mêmes, mais soit aussi l'héritage de ce « frottement des peaux et des cultures », fût-ce avec celles des dominateurs, des esclavagistes et des exploités d'hier ? La reconnaissance d'une « matrice » fulasi, étrangère, révèle la « filiation extracontinentale » de Katiopa et abolit ainsi l'illusion d'une construction identitaire qui ne se devrait qu'à elle-même. C'est ainsi que l'explication du prénom de Boya prend tout son sens ; qu'une héroïne depositaire en elle-même de ce passé lointain, géographiquement étranger, à travers le prénom d'une reine Celte des origines, soit celle qui

---

<sup>1154</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>1155</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, p. 546-547.

incarne aux côtés d'Illunga le futur de Katiopa, est la preuve exemplaire de la nécessité pour le continent de reconnaître ses racines et la mémoire de ceux qui ont vécu dans Pongo et Katiopa.

En d'autres termes, la portée du roman est bien ici de mettre en œuvre une relationalité qui n'est pas seulement écologique ou spirituelle, mais aussi mémorielle et identitaire. Ces nouveaux modes de tisser les liens entre Katiopiens du présent et ancêtres de Pongo illustrent l'idée que les blessures du Gouffre et de la Traite ne pourront se guérir par le mépris ou l'oubli, comme cela avait été dévoilé dans la *Suite africaine*. La réponse aux blessures du passé passe au contraire par la *reconnaissance* d'une hybridité fondamentale et radicale, qui donne la primauté à la vie sur la mort, aux relations plurielles sur le conservatisme identitaire, à l'amour sur la haine. Le roman de Léonora Miano offre ainsi une solution au traumatisme mis en évidence dans ses premières œuvres et, même si l'on convient qu'il laisse suffisamment de portes ouvertes pour qu'on envisage une suite, permet cependant d'exprimer une réponse littéraire à la « crise de la relationalité » qui avait été l'objet de nos analyses initiales. On peut bien alors parler d'afrofuturisme « humaniste », si l'humanisme dont il est ici question vise à pratiquer une montée en humanité plutôt que le rejet de ce qui n'est pas humain. Refaire le lien social là où il a été déchiré implique avant tout de refaire le lien à soi ou, plutôt, à nous, à travers la médiation de l'ensemble des sociétés humaines et non-humaines, en convoquant toutes les figures de l'altérité spécifique et historique, dans *une geste* écologique qui abolit les querelles humaines et mesquines pour redonner toute sa place à la noblesse des sentiments et des valeurs spirituelles. C'est parce que Katiopa accepte finalement d'être en harmonie avec ces dernières, qu'elles proviennent du continent lui-même ou qu'elles aient été forgées dans la douleur des relations inégales avec Pongo, que le chemin d'un avenir véritablement « en commun » pourra être tracé.

# Conclusion générale

Recomposer, relire et relier



*Masque anthropomorphe Kwele, Gabon. Musée du Quai Branly.  
Photo Jean-Pierre Dalbéra, Creative Commons*

Il faut le rappeler, cette thèse est née de l'intuition que la littérature avait quelque chose à nous dire sur les enjeux dramatiques que nous traversons aujourd'hui, à l'ère qu'on nommera Anthropocène ou Capitalocène selon ses choix politiques<sup>1157</sup>. A contre-pied d'une démarche critique et méthodologique qui comprend les textes littéraires dans leur capacité à s'extraire du monde et à se constituer comme des refuges loin des tempêtes qui nous entourent, notre proposition théorique a été de faire de la littérature contemporaine, romanesque et issue d'Afrique

---

<sup>1157</sup> Malm, Andreas. 2017. *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*. Paris: La Fabrique.

subsaharienne, un guide puissant et éclairant pour l'action collective que certains s'apprêtent à mener.

Ce parti-pris n'a pas prétention à épuiser toutes les valeurs que peut prendre la littérature. Bien sûr, il y a des poètes, il y a des auteurs, il y a des textes qui sont là pour nous permettre de prendre le large vis-à-vis du quotidien, fût-ce au prix d'un accent parfois narcissique porté sur le rôle solitaire de l'écriture et de la lecture. Cette thèse n'avait aucunement pour objectif de refuser cette capacité d'isolement et d'évasion parfois salutaires, souvent nécessaires, attribuée à la littérature et aux arts dans leur ensemble. Il ne s'agissait pas de substituer un dogme à un autre, l'engagement forcé et exemplaire à l'autotélisme forcé, la politique collective à la détente solitaire, bref la « valeur » de la littérature à la gratuité qu'elle représente.

Néanmoins, en des temps difficiles qui appellent des réponses peut-être amères et discutables, le champ littéraire peut nous offrir un guide méthodologique à tout le moins. Reconnaître sa complexité, au sens de l'interdépendance des problèmes qu'il soulève et des réponses auxquelles il appelle, est un premier pas vers une compréhension globale et systémique des enjeux de l'Anthropocène. Les trois piliers mis en évidence par le développement durable, à savoir l'économie, la société et l'environnement, sont interdépendants. Si l'un d'eux est atteint, les conséquences en cascade se feront sentir sur les deux autres. Toute politique publique qui prétend donc apporter un remède à l'un ne pourra se passer de la considération des deux autres.

Il en va de même en littérature. La complexité<sup>1158</sup> des intrigues, des personnages et des situations côtoyés dans ces textes nous invite à nous questionner sur les relations tissées par les auteurs à l'intérieur des mondes qu'ils représentent. Pour faire honneur à cette complexité intradiégétique, le geste critique doit donc être lui-même porteur d'une attention soutenue à toutes les dimensions du texte littéraire dans ce qu'il dit du monde, dans la manière dont il l'exprime et dans l'impact qu'il peut avoir sur ceux (les lecteurs) qui le reçoivent. C'est la raison pour laquelle la lecture qui a été proposée au cours de cette thèse sur le lien social et ses manifestations littéraires s'est efforcée d'honorer cette même complexité.

Avant de reprendre les grandes lignes de ce cheminement, un *caveat* s'impose. Comme annoncé dans l'introduction générale, l'étude a porté véritablement sur les textes en tant que tels et les stratégies qu'ils mobilisent pour toucher les lecteurs ; elle n'a pas envisagé les conditions matérielles de production et de circulation des textes dans un espace donné. Cela pourra faire l'objet de travaux ultérieurs. Ce choix délibéré est pleinement assumé et justifié par la profonde différence qui éloigne ces deux types de recherches. Celle qui nous intéresse ici concerne au premier chef le matériau littéraire et ses exigences stylistiques, ainsi que l'effet qu'il produit sur les lecteurs pris individuellement. Une étude englobant aussi les trajectoires parcourues par les livres aurait mobilisé des considérations économiques sur les conditions mêmes de production et de

---

<sup>1158</sup> J'emprunte ce terme au philosophe et ingénieur sud-africain Paul Cilliers. Il désigne ainsi les propriétés d'un système dont les composants sont interdépendants et reliés de manière dynamique, faisant du *tout* une entité supérieure à la somme de ses parties : « Complexity is the result of a rich interaction of simple elements that only respond to the limited information each of them are presented with. When we look at the behaviour of a complex system as a whole, our focus shifts from the individual element in the system to the complex *structure* of the system. The complexity emerges as a result of the patterns of interaction between the elements ». Dans Cilliers, Paul. 1998. *Complexity and postmodernism. Understanding complex systems*. London: Routledge, p. 5.

diffusion de ces ouvrages, et n'aurait plus eu grand-chose à voir avec notre questionnement initial sur le lien social tel qu'il se construit par la littérature. Nous avons ainsi choisi de nous concentrer sur ce que les textes nous disent, plutôt que sur la manière dont les textes sont conçus et partagés.

Une approche intéressante de ce point de vue, en complément et dans le prolongement de nos travaux, pourrait être entreprise dans au moins deux directions. La première concernerait les programmes scolaires et la construction des « classiques » littéraires relatifs à chaque communauté, nationale ou culturelle. Quels sont les ouvrages qui constituent un tel patrimoine littéraire et garantissent le socle, l'unité de références auxquelles n'importe qui peut se rapporter et s'identifier vis-à-vis de ses compatriotes ? En d'autres termes, il s'agirait d'examiner la manière dont l'institution construit une communauté de valeurs, d'images, de symboles, de répliques... à partir des textes littéraires. Les débats qui ont régulièrement lieu en France sur l'opportunité de mettre tel ou tel roman au programme des collèges ou des concours en dit long sur le rôle symboliquement très fort que jouent ces ouvrages dans la construction d'un lien collectif par la littérature.

L'autre direction toucherait l'extension récemment observée de ces modes de diffusion grâce aux supports numériques et virtuels. Dans des régions où l'accès au livre papier reste encore problématique, l'essor d'Internet, des réseaux sociaux et des outils électroniques permettrait-il d'accroître la circulation des ouvrages ? Des communautés purement virtuelles se constituent déjà via des plateformes d'écriture ou de lecture, permettant de partager des textes qui, sans cela, ne sortiraient guère des foyers — ou ne seraient pas même conçus<sup>1159</sup>. Comme cela a été évoqué dans le troisième chapitre de la thèse, l'essor du numérique permet d'ouvrir de nouvelles frontières qui, à leur tour, mènent à la constitution de territoires potentiellement détachés de tout référent géographique *réel*. Ce constat n'appelle pas de jugement de valeur mais la seule reconnaissance, curieuse et intéressée, qu'un nouvel objet de recherches est en train d'éclorre sous nos yeux, nous invitant à lui porter une attention authentique. Cette étude à venir permettrait de compléter celle qui a été conduite dans les pages qui précèdent, pour confirmer ou infirmer nos hypothèses relatives au lien social.

\*\*\*

Les traversées des œuvres effectuées au cours de ces neuf chapitres ont permis d'explorer le lien social à l'aune de plusieurs critères et à partir des exigences auxquelles il fait droit. Dans la première partie, il est apparu comme malmené voire brisé, conduisant les communautés qu'il devait faire tenir à connaître de grandes fragilités. Notre enquête s'est majoritairement effectuée à l'échelle très localisée des territoires concernés par ces phénomènes de déliaison. Intimes, géographiques, individuels et collectifs, tous ont en commun d'être intrinsèquement pluriels : la *société* s'entend au sens élargi du rapport entre les êtres vivants,

---

<sup>1159</sup> Par exemple, le mouvement du solarpunk se diffuse massivement via ce type de plateformes.



humains et non-humains, et l'environnement dans lequel ils s'inscrivent. C'est parce que les premiers esclaves ont été arrachés à leurs terres lors de la Traite négrière que leurs lointains Descendants éprouvent aujourd'hui une déchirure intime, non résolue par l'Histoire, dans les romans de Léonora Miano. C'est parce que la colonisation, en introduisant la notion de propriété privée par exemple, a bouleversé les équilibres sociaux et les rapports de pouvoir qui préexistaient entre hommes et femmes que ces dernières ont vu les pressions qui s'exerçaient sur elles se renforcer, comme peuvent le suggérer les œuvres d'Ahmadou Kourouma ou Mariama Bâ. C'est aussi en raison de l'accroissement des dynamiques migratoires entre territoires que les villes d'Afrique subsaharienne ont connu une forte expansion, trop brutale pour pouvoir être gérée et modérée par des politiques publiques adaptées. Les lectures écopoétiques des textes littéraires que nous avons parcourus semblent donc indiquer que la rupture des liens entre les hommes et les espaces qu'ils modèlent par leurs activités a précédé et causé la rupture des liens entre les humains eux-mêmes. C'est cela qui conduit à une situation contemporaine de « polycrise<sup>1160</sup> » du lien, dans toutes ses dimensions : rompu entre les humains et les non-humains, entre la nature et la culture, entre mondes ruraux et mondes urbains, entre les humains eux-mêmes, entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, entre contemporains et Ascendants ou Descendants, entre traditions et modernités.

Toutefois, tous ces phénomènes de déliaison trouvent leurs racines dans des événements de plus large portée, comme la deuxième partie l'a mis en évidence. Au-delà des manifestations ponctuelles et locales de déracinement et de ruptures de équilibres sociaux à l'échelle des villages et des familles, c'est bien l'imposition de systèmes et d'institutions spécifiques qui a joué un rôle majeur sur ces territoires humains et naturels. Dans le cas spécifique de l'Apartheid en Afrique du Sud, la mise en place d'un régime d'extraction des ressources naturelles dans des dimensions massives et encouragées par l'État, qui a usé de l'ensemble de sa puissance symbolique et militaire pour accompagner ce processus de mise en coupe réglée du territoire, a conduit à discriminer au sein même de sa population ceux qui feraient également l'objet de cette exploitation. Les romans d'Alan Paton et Athol Fugard nous montrent comment les Noirs et, parmi eux, les femmes, ont été délibérément l'objet de politiques discriminatoires et humiliantes. La rupture du lien social a été organisée à travers le regroupement dans les ghettos que constituaient les *townships* et les villes minières où s'entassaient les travailleurs Noirs, coupés du reste de leur famille. L'illustration fournie par Zakes Mda de ces mineurs *zombies* rejoint alors l'analyse socio-anthropologique conduite par les époux Comaroff au sujet de cette altération symbolique et existentielle d'un corps social que plus rien ne relie, hormis la condition partagée de victimes. Dans ces conditions, c'est l'ensemble du vocabulaire utilisé pour qualifier ces situations de déliaison qui doit être repensé. La notion de « développement », employée pour répondre aux enjeux posés par la « pauvreté » et la « vulnérabilité », a certes été essentielle pour mettre en évidence l'existence de situations de crise à l'échelle internationale, mais certains de ses

---

<sup>1160</sup> J'emprunte ce terme à Mark Swilling, qui définit la « polycrisis » comme situation déterminante de l'époque anthropocène. Swilling, Mark. 2020. *The Age of Sustainability. Just Transitions in a Complex World*. London, New York: Routledge.

présupposés nécessitent d'être questionnés pour que les politiques menées au nom du « développement » se rendent réellement attentives aux problèmes vécus par les populations concernées.

C'est dans ce contexte de définition plus fine des enjeux véritablement rencontrés sur les terrains intimes et expérientiels que peut alors s'élaborer une réponse adéquate, à partir de la littérature. La troisième partie a pris le temps d'explorer les remèdes proposés dans les textes issus d'aires géographiques plus larges que celles envisagées dans le reste de la thèse. Les incursions effectuées sur le continent américain, des plaines habitées par les Mapuche au grand Nord des Peuples premiers, ont mis en évidence la communauté de destin et de pensée qui pouvait unir des autrices et auteurs aussi éloignés dans le temps et dans l'espace. Ces œuvres ont été choisies de manière résolument partielle et partielle ; les conclusions qui suivent n'ont donc nulle prétention à l'exhaustivité. Cependant, il était frappant de constater que des thématiques revenaient invariablement d'un texte à un autre et il aurait été frustrant de ne pas chercher à les mettre en lumière pour mieux les questionner.

La troisième partie nous a également permis d'accomplir un pas de côté méthodologique. Si la lettre des textes a fait l'objet de nos analyses, on ne peut manquer de souligner que c'est également l'*action* même de ces textes qui a retenu notre attention. En d'autres termes, comment la littérature pouvait non seulement *parler du lien*, qu'il soit brisé ou construit, mais aussi contribuer à le restaurer, à le tisser et à le valoriser, lorsqu'elle le peut ? Les stratégies employées par des auteurs comme Zakes Mda ont ainsi ouvert la voie à des analyses centrées davantage sur le pouvoir et l'agentivité des textes. C'est dans ce contexte qu'a été introduite la notion de relationalité, comprise comme mise en lien effective et processus de liaison entre individus d'une part, et entre individus et territoires d'autre part. C'est dans ce cadre que s'élabore une communauté de lectrices et de lecteurs, justifiant la désignation de la littérature comme *commun*. En ce sens, la relationalité a quelque chose de plus que le lien social à strictement parler. Dans la continuité de la Relation prônée par Edouard Glissant comme fondatrice d'un Tout-Monde unie, relié et puissant, la relationalité met l'accent sur les processus en eux-mêmes qui conduisent à l'instauration progressive du lien social.

\*\*\*

À ce stade, après cette rapide reprise du mouvement général ayant guidé ces recherches, il convient de remettre en contexte les résultats obtenus et de les synthétiser par rapport à notre questionnement initial. Si un certain nombre de problèmes rencontrés aujourd'hui résultent d'un déficit de lien social, lequel, pour être retissé, requiert la mise en place d'une gouvernance spécifiquement écologique et juste tant du point de vue social qu'environnemental, alors c'est bien par la redéfinition du concept de lien social qu'il faut passer. La réponse à la « polycrise » des liens entrevue *supra* doit être de nature politique et coordonnée, dans un contexte où, hélas, aucune politique ne peut s'instaurer sans liens.

Les propositions issues de la sociologie occidentale classique et rappelées dans l'introduction générale sont exemplaires et révélatrices : si elles explorent dans leurs moindres détails toutes les combinaisons de liaison entre les individus (pris singulièrement ou collectivement), elles négligent largement de prendre en compte la relation à l'égard de l'environnement et de tout ce qui n'est pas strictement du domaine du « social ». Le lien ainsi obtenu est restreint, pauvre et lacunaire, puisqu'il cherche à rassembler les êtres autour de ce qu'ils ont en commun, non pas ce qui les sépare ou les différencie. D'autres approches font heureusement droit à la pluralité écologique, notamment celles de Bruno Latour ou de Baptiste Morizot, qui donnent à entendre respectivement un « parlement » des non-humains et une « diplomatie du vivant ». Mais elles se conçoivent d'une manière telle que l'appropriation individuelle, symbolique et affective, de telles expériences du commun, demeure complexe et incertaine ; le détour par la fiction n'est pas explicite, bien que ces propositions le réclament d'une certaine manière.

En revanche, les œuvres littéraires examinées au cours de la thèse ont révélé que le lien pouvait être bien plus riche et multidimensionnel, lorsqu'on l'approchait du concept de relationalité et qu'on en faisait explicitement une expérience rendue possible par la fiction. Deux caractéristiques majeures ont émergé, qui permettent d'aboutir à une autre définition du lien social.

Tout d'abord, comme on vient de le rappeler, la prise en compte de l'environnement et de ce qui n'est pas humain est fondamental pour la construction du lien. L'ancrage dans un territoire ouvre la voie à une forme de stabilité qui favorise la confiance envers soi-même et autrui. On l'a vu dans *La Madonne d'Excelsior* de Zakes Mda : les hommes qui partent travailler dans les mines se coupent peu à peu de leur entourage familial et perdent tout lien affectif avec leur terre d'origine et ses habitants. Les enfants du roman de NoViolat Bulawayo, *Il nous faut de nouveaux noms*, se réfugient dans des territoires imaginés et fictifs, à mesure que ceux de leur quotidien s'enfoncent dans l'invivable et l'horreur. A l'inverse, c'est lorsque les personnages de *L'Empire du mensonge* ou du *Jujubier du patriarche*, d'Aminata Sow Fall, se rencontrent sur les terres qui appartenaient à leurs ancêtres, que la possibilité de refaire du lien et de se retrouver en famille peut de nouveau émerger.

Ainsi, dans la lignée des études qui fondent le maintien d'un lien solide entre les hommes sur la triple relation à soi-même, à autrui et à la nature<sup>1161</sup>, nous pouvons préciser que la branche de la relation qui unit précisément les habitants à leur environnement n'est pas exactement parallèle aux deux autres ; elle les précède et les justifie, en quelque sorte. Cet éclairage nous permet ainsi de nous prémunir d'une vision du le lien entre humains qui serait trop resserrée et ne ferait pas droit à l'ensemble du vivant. De la même manière que le territoire se distingue de l'espace en ce que l'humain produit et délimite le premier, la société se distingue du groupe en ce qu'elle est ancrée, de corps et de cœur, à un territoire qui la définit comme entité reliée. Territoire et société vont donc de pair et se définissent mutuellement. À l'inverse, porter atteinte à l'un des

---

<sup>1161</sup> Bidar, Abdennour. 2016. *Les tisserands : réparer ensemble le tissu déchiré du monde*. Paris: Les Liens qui libèrent.

deux finit nécessairement par détruire quelque chose en l'autre aussi. Plusieurs nuances de déliaison se font alors jours, qui vont de l'infime craquelure à la remise en cause pure et simple de la possibilité même de *faire société* dans un groupe défini. L'extractivisme à l'œuvre lors de l'Apartheid a durablement entravé la possibilité pour les communautés Noires de s'identifier à un territoire qui leur offre un refuge stable. La déliaison qui en résulte était ainsi psychique tout autant que physique, comme les errements du Tsotsi dans le roman éponyme d'Athol Fugard ont pu en témoigner.

Ce lien à l'environnement ne doit toutefois pas s'entendre comme le lien à la *nature*, au sens où l'on pourrait comprendre un espace non-anthropisé<sup>1162</sup> ou nécessairement caractérisé par des étendues sauvages. Ce qui compte dans ce terme, c'est l'inclusion d'un lien intime au paysage et le façonnement d'un milieu de manière à le rendre habitable et compréhensible par les humains. En ce sens, les villes sont aussi des lieux dans lesquels peuvent s'élaborer un lien social puissant ; l'exemple fictif de la capitale de Katiopa, dans *Rouge impératrice*, nous invite à porter un regard différent sur ces mondes urbains trop souvent accusés de mener à la perdition (dans les œuvres qui reposent sur le schisme nostalgique et clivant des traditions en péril face à une modernité grandissante) pour en faire des creusets d'innovation et de bouillonnement social qui s'avèrent, *in fine*, profondément reliants.

Bien sûr, les atteintes environnementales n'abolissent pas toute forme de solidarité ni de cohésion. Nombreux sont les exemples littéraires et artistiques qui témoignent de la possibilité inouïe de recréer du lien dans des environnements martyrisés, alors même que tout semble s'effondrer ou promis à disparaître<sup>1163</sup>. Chérie et ses amis, dans les bidonvilles de Paradise, ont certes reproduit, à leur manière, des formes de complicité qui leur permettent de s'évader par le jeu de leur dure réalité quotidienne, leur seul désir reste néanmoins de fuir ces lieux pour rejoindre des lointains évocateurs de rêve et d'insouciance. C'est dans les marges de ces espoirs que s'établissent des amitiés solides que seul le départ de Chérie pour les États-Unis finira par briser. Le *township* de Sophiatown<sup>1164</sup>, en Afrique du Sud, connaît lui aussi des heures glorieuses pour l'art et la musique issus des communautés noires ; le jazz et le blues y sont renouvelés, recréant des lieux immatériels où tout un peuple peut célébrer une victoire sur l'asservissement imposé par l'institution nationale.

Ces liens issus des plus sévères pressions exercées à l'encontre des communautés et des territoires se caractérisent toutefois par les crises qui les occasionnent. Leur origine est externe ; ils courent donc le risque de s'affaiblir, voire de disparaître, lorsque changent les conditions dans lesquelles ils se sont constitués et sur lesquelles ils n'ont pas prise. Cette fragilité intrinsèque rend donc contestable le fait de fonder sur elle toute politique durable de lien social.

---

<sup>1162</sup> D'autant que, si l'on en croit les écologues, il n'y en a quasiment plus aujourd'hui : même les fins fonds de l'Amazonie ou de la forêt du Congo ou de la jungle indonésienne possèdent des champignons et de plantes qui, selon toute vraisemblance, témoignent de présences humaines très anciennes.

<sup>1163</sup> Comme en témoignent aussi les recherches d'Anna Tsing concernant la possibilité de vivre dans les marges des ruines laissées par le capitalisme. Tsing, Anna Lowenhaupt. 2017. *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. Traduit par P. Pignarre. Paris: La Découverte.

<sup>1164</sup> A l'instar du « District Six », quartier cosmopolite de Cape Town, dont les habitants ont été expulsés et les bâtiments rasés à la fin des années 1960.

En définitive, c'est le détour par toutes les figures de l'altérité que nous avons parcourues dans ces œuvres qui permet véritablement au *soi* de se constituer. Cela nous permet alors de dessiner une figure anthropologique qui concerne le monde fictif et, par extension, notre monde à nous, vivants. Les personnages de nos romans ne se découvrent qu'à condition de passer par l'autre. Tsotsi ne retrouve la mémoire qu'après sa rencontre avec le bébé abandonné sous les *bluegum trees* ; le révérend Kumalo ne trouve l'apaisement qu'en amorçant la réconciliation avec Jarvis, le père de l'homme que son propre fils a assassiné ; le sonneur de cor n'est pleinement lui-même que lorsqu'il interagit avec sa baleine, Sharisha ; Qukezwa et Camagu fondent une famille dans un cadre où les relations avec l'environnement du village de Qolorha ne sont plus perçues à l'aune de la marchandisation, mais de l'apaisement. Ces exemples valent pour les figures de l'altérité qui réconcilient les humains à ceux qui sont « autres » en vertu de leurs appartenances spécifiques différentes (des animaux, des paysages). Mais d'autres figures de l'altérité peuvent être dessinées, cette fois-ci dans une perspective diachronique. Les ex-colonisés que représentent les Africains d'aujourd'hui accèdent à eux-mêmes en acceptant d'entrer en relation avec leur Histoire, y compris lorsqu'elle-ci implique de dialoguer avec les ex-colonisateurs<sup>1165</sup>, comme le sont les Sinistrés de *Rouge impératrice*. Les Nishnaabegs et les Mapuche ne conçoivent d'éducation à l'égard des générations futures qu'à la condition de prendre en compte la parole des Anciens, à travers les mythes, les contes et la sagesse qu'ils leur ont transmis.

Ainsi, c'est la déliaison d'avec ces figures de l'altérité qui est responsable de la polycrise que nous connaissons. Parce que nous perdons le lien aux autres, quels qu'ils soient, alors sont perdus dans le même mouvement le lien à soi et la capacité même de créer du lien. La reconstitution du lien social ne peut donc passer que par la résorption de ces crises de l'altérité, bien avant celle des crises du même. En d'autres termes, la reconstitution du lien à l'autre précède la capacité de faire du lien avec ceux qui sont nos semblables.

Une deuxième conclusion issue de nos lectures éco-poétiques vient alors compléter la première. Elle concerne cette fois-ci le *processus* plutôt que l'état « final » d'une société qui lui permet d'être qualifiée de reliée. En effet, les enquêtes sociologiques à partir desquelles ont été situées les recherches de cette thèse partagent également comme caractéristique de se concentrer sur des états fixes et jugés comme définitifs des sociétés examinées. Pour étudier le lien social, l'équivalent d'une « photographie » en était prise, à partir de critères quantitatifs et qualitatifs qui, outre l'absence de considération portée à l'environnement, se situent dans la seule perspective temporelle du présent. Le lien social dans ce qu'il a de dynamique et d'évolutif est absent. Pourtant, les textes littéraires étudiés ont mis en évidence le rôle fondamental joué par les instances de re-liaison au cours du temps. La relation apaisée au passé, y compris dans ce qu'il a

---

<sup>1165</sup> Une perspective de recherche à venir serait d'étudier les représentations de ces ex-colonisateurs face à leur Histoire et à l'héritage de cette dernière, dans la littérature contemporaine qui met en scène les pays du Nord ; comment, aujourd'hui, la France fait-elle face à la présence sur son sol des descendants des colonisés ? C'est tout le thème de l'Afropéa que développe Léonora Miano dans ses romans et essais, mais aussi celui du Tout-Monde d'Edouard Glissant, ou des fictions de Fatou Diome, Marie NDiaye ou Bessora pour ne citer qu'elles.

de plus tragique, est une condition *sine qua non* pour constituer des sociétés reliées, comme nous y invite Léonora Miano dans la *Suite africaine*. La mémoire du gouffre doit être travaillée de manière à inclure tous ses acteurs, y compris les Transbordés disparus par-delà l'Atlantique, afin que leurs lointains descendants construisent une mémoire africaine faisant droit à l'honneur et à la justice. Le mémorial en leur hommage qui trône au milieu de la capitale de Katiopa est la manifestation statuaire de cette relation apaisée à des événements lointains qui ont plongé le Continent dans l'oubli et le drame de la Traite négrière. Léonora Miano, ainsi que Felwine Sarr, nous aident ainsi à penser le lien social à partir de la relationalité, c'est-à-dire le processus de constitution de ces liens. Ce qui est compris comme un « devoir de mémoire » sous d'autres latitudes est ici conçu comme une responsabilité essentielle à l'égard des générations qui nous ont précédés, ainsi qu'à l'égard des futures. On ne peut se relier au sein d'une même société si le lien avec les Ancêtres et les Descendants, de la même manière qu'avec tous ces « autres » qui contribuent à forger notre identité, n'est pas maintenu.

Cette qualité dynamique du lien, élargie dans le temps et dans l'espace, nous permet alors d'en venir aux processus qui, grâce à la fiction littéraire, permettent de constituer des communautés de partage. Le chapitre 8 s'est fondé sur les hypothèses de Martha Nussbaum quant au rôle politique et éthique de la littérature, pour les développer dans une perspective écopoétique et africaine. L'étude du roman de Zakes Mda, *The Heart of Redness*, nous a ainsi guidé dans les méandres de l'histoire sud-africaine et dans cette difficile relation au passé. Le jeu des deux intrigues superposées, que seule l'interprétation d'un lecteur peut éclairer, elle-même étant laissée libre, est la technique diégétique qui permet au texte de se constituer parallèlement à la communauté dans laquelle il s'inscrit. Ainsi, le roman de Mda fait ce qu'il dit, dans un même mouvement hautement symbolique.

Ces processus nous renvoient au champ théorique et épistémologique en pleine expansion aujourd'hui que constituent les *communs*. Présentées dans l'Introduction générale, ces formes de gouvernance ont la particularité d'associer une communauté, une ressource à la préservation de laquelle elle se dévoue, et un ensemble de règles qu'elle se donne elle-même pour ce faire. Les communs ne sont pas nouveaux ; ils plongent leurs racines dans des formes de participation collective qui existaient bien avant les pressions coloniales<sup>1166</sup>, aussi bien dans des pays des Nord que des Suds. Un corpus théorique récent, initié par Elinor Ostrom<sup>1167</sup>, leur a cependant conféré une plus grande visibilité, avant qu'ils ne soient eux-mêmes récupérés par la recherche et un militantisme désireux de ré-équiper nos sociétés à l'aide d'outils anciens ayant fait

---

<sup>1166</sup> Un exemple de cette revitalisation des communs en Afrique subsaharienne à l'aune des nouveaux enjeux collectifs est donné dans Leyronas, Stéphanie, Matthieu Boche, et Émeline Baudet. 2020. « L'Afrique redécouvre les communs: une lecture des enjeux fonciers ruraux au Mali ». P. 77-94 in *L'économie africaine 2020*. Paris: La Découverte, coll. « Repères ».

<sup>1167</sup> Ostrom, Elinor. 2010. *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*. édité par L. Baechler. Bruxelles [Paris]: De Boeck.

leurs preuves en matière de gestion des ressources<sup>1168</sup>, tout en étant largement renouvelés aujourd'hui<sup>1169</sup>. C'est dans ce cadre que l'approche philosophique développée par Dardot et Laval<sup>1170</sup> fait du commun, au singulier, un geste politique avant même d'être un objet définitif et analysable en tant que tel d'un point de vue socio-politique. L'accent est porté sur le geste de *l'institution du commun* plutôt que sur le commun institué.

Cette approche par le commun nous permet de qualifier la littérature comme travaillant, elle aussi, comme un commun : la communauté de lecteurs s'institue dans le geste même où elle se saisit de la ressource qu'est le matériau littéraire<sup>1171</sup>. L'acte herméneutique qu'elle accomplit à travers la lecture, individuellement et collectivement, l'inaugure comme instance garante de la perpétuation de cette ressource. Or cette dernière ne se transmet pas à l'identique ; la variation des interprétations la rend labile aux influences de l'Histoire et des cultures qu'elle traverse. En ce sens, la littérature met ses lecteurs collectivement en crise, puisqu'elle ouvre un champ de dialogues sur les interprétations variées et potentiellement contradictoires qui peuvent en être faites. Mais c'est une crise féconde qui, plutôt que d'aggraver ou rompre le lien qui unit ses membres, renforce au contraire les solidarités de cette communauté littéraire. L'échange et le partage de ces lectures au cours de rencontres réelles, lors de festivals ou de débats, ainsi que sur des plateformes virtuelles<sup>1172</sup>, témoignent de la capacité de la littérature à refaire du lien *au-delà des textes*. Chaque jour renouvelée, chaque jour instituée, la communauté du commun littéraire ouvre la possibilité d'une émergence symbolique inédite, au cours de laquelle les individus qui lisent prennent part à la construction de cette communauté d'expériences. Faire de la littérature un commun, c'est donc refuser qu'elle soit arraisonnée par les entreprises de privatisation du sens et de l'Histoire, qui voudraient imposer un « message » unique et univoque aux textes littéraires. Par essence partageable et malléable, la littérature est au contraire destinée à renforcer la libération individuelle et collective ainsi que l'émancipation vis-à-vis des sens imposés.

De ce fait, la construction d'un commun littéraire apparaît comme une ressource propre à la reconstruction du lien là où il a été déchiré, non seulement à l'extérieur du texte comme on vient de le voir mais aussi à l'intérieur. La littérature recrée du lien dans le cadre de l'invention de cette nouvelle gouvernance capable de coordonner une politique de réponse globale à la

---

<sup>1168</sup> Et ce, à l'encontre d'un courant critique qui, dans le sillage de Hardin, a voulu faire croire que les communs seraient par nature « insoutenables ». Or toutes ces analyses reposent sur une conception faussée du commun ; ce que Garrett Hardin décrit dans son article n'est pas un commun au sens où nous l'entendons ici. Aucune règle de gouvernance n'est définie par les bergers qui font pâturer leurs troupeaux sur leurs terres, ce qui renvoie à une forme de pure anarchie. On est bien loin du commun et de ce que cela signifie en termes de participation collective aux règles de décisions et de gestion communes de la ressource. Voir Hardin, Garrett. 1968. « The Tragedy of the Commons ». *Science* 162(3859):1243-48.

<sup>1169</sup> Dans leur organisation sociale, les outils juridiques mobilisés, les mécanismes économiques de redistribution de la valeur...

<sup>1170</sup> Dardot, Pierre, et Christian Laval. 2014. *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris: La Découverte.

<sup>1171</sup> Cette approche est détaillée dans un article de la revue *Littérature*, au sein d'un numéro consacré à « l'écopoétique transculturelle », à paraître en 2021 : Astruc, Rémi, et Émeline Baudet. 2021. « Des communs à l'en-commun : quelle écopoétique? » *Littérature*.

<sup>1172</sup> Ainsi sur les blogs dédiés à des séries littéraires ou à des romans phares de la littérature contemporaine, qui créent des communautés de « fans » passant beaucoup de temps sur ces forums à partager leurs impressions de lecture, leurs émotions, leurs questionnements, leurs hypothèses pour la suite, etc.

polymérise qui nous assaille. En effet, si l'un des thèmes identifiés est bien de refaire communauté « élargie » avec le non-humain, deux options s'offrent à nous. La première est d'introduire les non-humains dans nos instances de discussions, pour en faire des acteurs à part entière du débat environnemental global. C'est la solution proposée par Bruno Latour lorsqu'il suggère de créer un « parlement des choses<sup>1173</sup> » élargi, en attribuant notamment la personnalité juridique aux animaux ou à des représentants du monde végétal. Cette proposition se déroulant sur le terrain du droit et dépassant largement le cadre de cette thèse, nous ne nous risquons pas à la commenter outre mesure. Cependant, la seconde option qui permet à la littérature de participer à la construction de cette communauté élargie peut être déployée à partir des conclusions de cette thèse. Les textes littéraires nous proposent une autre manière de créer ces parlements communs aux humains et aux non-humains, mais d'une manière telle qu'ils restent fictifs et engagent les imaginaires se déployant dans le seul cadre de ces fictions. D'une certaine manière, la littérature met déjà en œuvre ces parlements : Zakes Mda imagine un monde où un sonneur de cor est capable de communiquer avec des baleines<sup>1174</sup>, et où une jeune fille entre en interaction avec ses lointains ancêtres, près de 150 ans plus tard<sup>1175</sup> ; Léonora Miano nous invite à penser une Afrique unie et soudée autour d'un héritage culturel commun et valorisé comme tel, incluant la mémoire des Anciens et la responsabilité à l'égard des générations futures<sup>1176</sup>. Ces parlements intra-diégétiques peuvent ainsi être lus comme des invitations à faire l'expérience intime de ce à quoi pourrait ressembler un monde uni, et à suivre la proposition ouverte par Paul Ricœur et Martha Nussbaum à lire les textes avec un regard éthique et politique. C'est précisément parce que les œuvres que nous avons parcourues sont fictives, romanesques, qu'elles permettent à ce commun littéraire de s'instaurer, au-delà du texte et en son sein. En ce sens, le lien social littéraire pourrait jouer le rôle de « commun des communs », un commun particulier et initiatique qui ouvre la voie aux autres après lui.

\*\*\*

Voilà donc ce que la littérature pourrait bien nous enseigner. Le lien social, ce « commun des communs », est la pierre angulaire de tout projet de société qui chercherait à donner à chacune et chacun les clés pour participer à l'émancipation collective de la communauté à laquelle ils s'intègrent. Mais une fois posés ces constats relatifs à l'historicité du lien social et à son extension expérientielle, quelles conclusions en tirer, au-delà de la littérature en tant que telle ? Cette thèse, conduite sous un format CIFRE au sein de l'Agence Française de Développement, ne pourrait se conclure sans formuler quelques propositions à l'attention des personnes intéressées par le lien social d'un point de vue opérationnel. Ce serait une manière

---

<sup>1173</sup> Latour, Bruno. 2018. « Esquisse d'un Parlement des choses ». *Ecologie politique* 56(1):47-64. On peut aussi penser aux approches qui cherchent à conférer une personnalité juridique à la nature, dont l'histoire est retracée dans David, Victor. 2012. « La lente consécration de la nature, sujet de droit ». *Revue juridique de l'environnement* 37(3):469-85.

<sup>1174</sup> Dans *The Whale Caller*.

<sup>1175</sup> *The Heart of Redness*.

<sup>1176</sup> *Rouge impératrice*.



d'honorer notre engagement de considérer la littérature comme éclairer pour les décideurs et les praticiens, comme cela a été longuement développé dans les pages qui précèdent. Ces propositions sont au nombre de trois et s'inscrivent dans la continuité logique de ce qui vient d'être synthétisé.

Tout d'abord, le lien social étant une notion extensive à l'environnement dans lequel évoluent les personnes devant être au cœur de ce lien, les projets de développement dont on voudrait qu'ils honorent l'engagement de « lien social » devraient accorder une place au milieu de vie des communautés concernées. Autrement dit, un projet de ce type qui occasionnerait, d'une manière ou d'une autre, un dommage à l'environnement, fût-ce au prix de bénéfices pour la société, ne pourrait pas être considéré comme favorisant le lien social. A l'instar du village de Qolorha, d'autres dilemmes se posent fréquemment à de nombreuses communautés ; mais soutenir des projets qui nuisent à la qualité de l'environnement ne doit aucunement être une option viable sur le court- ni le long-terme, au vu des risques entraînés par de tels bouleversements.

D'autre part, l'aspect dynamique et évolutif du lien social implique que ce dernier ne peut être mesuré par des indicateurs fixes. Quels que soient les instruments employés pour qualifier et quantifier le lien, ils ne peuvent être mobilisés indépendamment de toute perspective temporelle. La manière dont les inégalités socio-économiques, par exemple, évoluent au cours du temps, doit être une des composantes permettant de considérer la re-liaison (ou son inverse, la déliaison) d'une société.

Le rôle de la littérature dans la constitution d'un lien social « littéraire » s'est révélé fondamental au cours de cette thèse. Une des déclinaisons pratiques de ces travaux pourrait être d'encourager les activités qui permettent aux textes de participer à la constitution de ces communautés herméneutiques et politiques. Les Ateliers de la Pensée constituent un rendez-vous intellectuel majeur de la pensée africaine ; ils libèrent les imaginaires sociaux, économiques et politiques de celles et ceux qui y participent. A ces sessions pourraient être incluses des ateliers plus participatifs lors desquels des exercices d'écriture et de lecture pourraient être menés *en commun*, permettant aux membres de se saisir de ces enjeux de vision commune de la société. D'autres expériences, sur d'autres continents<sup>1177</sup>, ont montré que le pouvoir des mots et des images artistiques s'avérait fondamental pour réviser certaines doctrines potentiellement oppressantes pour des groupes sociaux, en particulier les femmes. Sur le modèle du théâtre de l'opprimé, théorisé par Augusto Boal et fréquemment adapté dans des villes d'Amérique du Sud<sup>1178</sup>, on pourrait ainsi imaginer reproduire à plus grande échelle des pratiques littéraires qui aideraient les communautés à s'instituer collectivement autour d'imaginaires communs. Ces

---

<sup>1177</sup> Voir Poutot, Clément. 2015. « Le théâtre de l'opprimé : matrice symbolique de l'espace public ». Thèse de doctorat, Caen. Les analyses de Clément Poutot concernent par exemple le Bengale Occidental, où la représentation et la participation à des pièces communautaires a permis aux femmes de prendre la parole pour témoigner sur leurs expériences quotidiennes, ainsi que d'être écoutées des hommes qui, habituellement, ne leur reconnaissent pas ce droit à l'expression.

<sup>1178</sup> Par exemple dans certains quartiers de Buenos Aires : Elgoyhen, Lucie. 2016. *Le théâtre communautaire argentin : quand les voisins montent sur scène*. Paris : Éditions de l'IHEAL.

ateliers, en faisant partie des projets de développement et des instruments de « renforcement de capacités » déjà déployés par les bailleurs, permettraient d'initier à la participation politique par d'autres moyens que des ateliers pédagogiques classiques.

En des temps où les figures de l'altérité sont trop souvent condamnées à l'oubli, livrées au mépris ou à la vindicte partisane, il est plus que jamais nécessaire de rappeler qu'elles participent toutes à la « montée en humanité<sup>1179</sup> » de chacune et chacun d'entre nous. De la même manière que nul homme n'est une île<sup>1180</sup>, nulle société ne peut prétendre se construire indépendamment de celles qui l'entourent, qu'elles soient humaines ou non-humaines. La fiction littéraire peut nous aider à construire ces mondes communs dans lesquels l'expérience qui est faite du lien social, tout imaginaire qu'il soit, est le prélude à l'instauration d'une société véritablement reliée. Lire et écrire pour relier, n'est-ce pas là, davantage qu'un programme de gouvernance écologique, une promesse capable d'honorer notre humanité dans le geste même où elle se réalise ?

---

<sup>1179</sup> Cf *Afrotopia* de Felwine Sarr et les analyses développées dans la troisième partie de ce travail.

<sup>1180</sup> « No man is an island », John Donne.

# Annexe

## Plan du livre *The Heart of Redness*, Zakes Mda

### Abréviations :

TT Twin-Twin  
 XX Xoliswa Ximiya

### Chapitre 1

P.	Passé : Histoire de Nonqkawuse / <i>cattle-killing</i>	Présent : Histoire de Camagu
3 - 13		Présentation de Bhonco, de sa famille et du conflit entre les Believers et les Unbelievers
		Visite au Vulindlela Trading Store, tenu par John Dalton
		« Scars of History »
13 -	<p>Naissance et enfance des jumeaux Twin et Twin-Twin, nés de Xikixa</p> <p>Elements de cosmologie et de croyances amaXhosa</p> <p>Apparition du prophète Mlanjeni</p> <p>Les jumeaux sont toujours d'accord sur tout, mais premier désaccord apparaît au sujet du prophète Mlanjeni.</p> <p>Leur père approuve qu'ils deviennent enfin des hommes grâce à ce conflit</p>	
16	<p>Mlanjeni prétend qu'il peut démasquer les sorciers</p> <p>La femme de Twin-Twin est paralysée et identifiée comme sorcière</p> <p>Twin-Twin est battu, ses blessures deviennent les cicatrices de l'histoire</p>	
	<p>Conquêtes de Sir Smith, soumission des chef Xhosas, lutte contre le prophète Mlanjeni dans la British Kaffraria</p> <p>Guerre de trois ans, les KhoiKhoi abandonnent leur alliance avec la Grande-Bretagne et rejoignent les amaXhosas</p>	
19	Assassinat de Xikixa, décapité et bouilli	
21	<p>Les femmes Khoikhoi se prostituent pour voler des munitions</p> <p>Twin tombe amoureux de Qukezwa</p> <p>Histoire de Heitsi Eibib, Moïse Khoikhoi</p>	

P.	Passé : Histoire de Nonqkawuse / <i>cattle-killing</i>	Présent : Histoire de Camagu
24	Nouvelle stratégie de Cathcart pour gagner la guerre: affamer les amaXhosas en brûlant terres et troupeaux. Victoire britannique. Mlanjeni meurt de tuberculose. Les amaXhosas sont déçus par les prophètes.	

## Chapitre 2

Pages	Passé :	Présent : Histoire de Camagu
25		Camagu entend une belle femme chanter, funérailles à Hillbrow.
29		Analepse: 1994, quitte les USA et rentre à Joburg après 30 ans de travail dans le développement. Chômage en Afrique du Sud car trop qualifié. Petits boulots. Décide de quitter son travail et de repartir en exil.
32		Découvre que les relations et l'influence sont cruciales. Par orgueil, refuse de s'y prêter. Pas de boulot.
34		Espoirs déçus quand des élèves kidnappent le principal de son collègue. La violence est la seule manière de négocier.
		Retrouve la belle chanteuse. Discute avec NomaRussia, originaire de Qolorha. Lui parle de Nogqawuse. Elle y retourne.

## Chapitre 3

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
37		Zim. Pleure NoEngland sous son fig-tree. Qukezwa lui reproche de la faire travailler chez Dalton. Moqueries des autres filles. Brouille à cause de la malédiction d'une copine.
42		Histoire de Twin, fils de Zim, parti faire fortune mines/ville.
43		Zim et Bhonco vont au Vulindlela pour le nkamnkam. Disputes dans le magasin, rappels des différends originaux
46		Promenade Zim et Qukezwa dans la vallée; se plaint que les plantes traditionnelles soient en train de disparaître. <b>Elle finit par rêver de la terre des prophètes avec l'oiseau Nomyayi</b>

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
47	<b>Terre des prophètes</b> , venue des gospel people et Mhlakaza. Les jumeaux se disputent mais jurent sur leur père de ne jamais se combattre encore.	
50	Epidémie s'attaque aux troupeaux. Lungsickness. Transportée en pays amaXhosa par des taureaux Friesland, néerlandais, 1853. Une autre maladie s'attaque au maïs.	
51	Exode des amaXhosa, dont les jumeaux, menés par Gukezwa, qui connaît le langage des étoiles (Seven Sisters, Seven Daughters of Tsiqwa), avec Gxagxa. Twin-Twin (TT) s'installe à KwaFeni Twin s'installe à Qolorha (village de Ngcizele)	
52	Imbhizo convoqué par Mhlakaza à Qolorha pour discuter des « wonders » ayant eu lieu chez lui (prophéties des deux filles). Se met en colère quand les gens l'appellent Goliath ; a été traité comme domestique par les Merriman et les a quittés.	
53	Récit de la prophétie Nongq. entend une voix, rencontre deux Etrangers, messagers de Naphakade, He Who Is Forever. Villageois s'interrogent.	
		Camagu arrive à Qolorha. S'émerveille devant la nature, la permanence des traditions vestimentaires Xhosa. Rencontre Qukezwa qui lui fait des propositions érotiques. Parle avec Dalton (meilleur en isiXhosa) sur NomaRussia

## Chapitre 4

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
59		Danse des filles prépubères devant Camagu. Nostalgie. Rêve de NomaRussia, il est rivière, elle est eau.
61		Fête chez Bhonca avec Camagu et Xoliswa. Boycott des Believers. Rivalité originelle: défiance des Unbelievers envers prophéties.
64		Discussions Xoliswa. Beauté. Fascination pour les USA.

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
66		Projet casino. Attirer les touristes, faire venir le progrès à Qolorha. Discours très volontariste de Xoliswa. Commentaires sur le traditionalisme de Dalton alors qu'il est blanc.
68		Terre normalement donnée aux résidents par le chef, mais Xikixa corrompu par alcool et cadeaux > a donné la terre. Donc constructions près de la mer. Paysages bouleversés.
69		Débat sur démographie et développement ; politiques publiques
70		Discussion Bhonco et Camagu sur le développement. Critique le souhait des villageois de rester dans leur « redness ».
71		Camagu rêve rivière et NomaRussia
		Va voir Xoliswa mais tombe sur Bhonco Rituels pour provoquer la tristesse chez les Unbelievers. <b>Rappels des temps difficiles de famine.</b>
74	<b>Famine sévit;</b> maladie et mort Gxagxa, veillé par Twin, se laisse mourir de faim. Twin sort de l'apathie et désire faire confiance à Nongq. TT essaie de dissuader: nos propres dieux sont suffisants, pas besoin d'aller voir ceux des autres.	
76	Twin progressivement convaincu par les prophétesses. King Sarhili aussi. Fait le voyage jusqu'à la mer ; entend les Etrangers et voit son fils et son cheval récemment morts. Instructions formelles de la prophétesse, il faut abattre tous les troupeaux. Sarhili commence par son taureau favori, objet de célébrations poétiques. Ordonne à tous d'obéir aux instructions de Mhlakaza.	
80	Réunion des chefs qui aperçoivent des foules et troupeaux sur les mers. Twin commence à abattre ses bêtes, au désespoir de TT.	
81	Réunion de hauts personnages chez TT. Récit de la mort de Cathcart dans la guerre de Crimée, tué par les Russes, qui ne sont pas vraiment des Blancs mais les esprits des soldats amaXhosa. Twin suggère que les Russes reviendront aussi d'entre les morts.	
84	Mention des Believers / Unbelievers. Twin pense qu'il est de son devoir de convertir les Unbelievers	

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
	<p>Si Grey civilise les aborigènes en Nouvelle Zelande, récupère leurs terres</p> <p>Qq chefs le considèrent comme un bienfaiteur, qui va civiliser</p> <p>TT le prend pour un voleur de terres, comme tous les Européens</p> <p>TT mal à l'aise de faire alliance avec des gens qui suivent le dieu blanc</p>	
86	<p>Divisions au sein des amaXhosa entre les Believers, les amaThamba (compassion, douceur) Unbelievers, les amaGogotya (les durs, inflexibles, égoïstes)</p> <p>TT blasphème à propos de la prophétesse, nymphomane</p>	
87		<p>Camagu rencontre Xoliswa puis Qukezwa qui détruit des baies dangereuses pour les autres animaux</p>

## Chapitre 5

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
91		Réunion publique sur le sujet du casino. Divisions sur tourisme. Dispute Zim/Bhonco
95		Discussion sur la démocratie, pénible selon Bhonco; l'instituteur rappelle que c'était la tradition avec les chefs, avant que les Blancs ne viennent imposer leurs propres chefs
		Débat: tourisme écologique ou tourisme pro-exotisme? Tourisme culturel avec NoManage et NoVangeli pour les Blancs
98		Serpent Majola totem de Camagu. Respecter les coutumes des autres pour qu'ils respectent nos propres coutumes; respect des anciens pour Camagu
100		Camagu tombe sur Qukezwa puis femmes et fruits de mer Qukezwa explique dangerosité du projet: privatisation, pas d'emploi
104		Camagu et Qukezwa se baladent vers la vallée de Nongqawuse. Elle montre que beaucoup de plantes ont disparu. Et transfert de vision, elle parle de « nous » pour les temps anciens. <b>Chacun pose une pierre sur un cairn.</b>
106	<b>Qukezwa pose un pierre</b> et chante pour son bébé Heitsi Eibib. Divisions croissantes entre amaXhosa.	
111	Raid des Believers contre les Unbelievers, Twin contre TT. La première femme de TT fuit vers les Believers.	
	Apparition de nouveaux prophètes Destruction des troupeaux et maisons des Unbelievers. Exode. <b>Twin-Twin ressent les brûlures de ses cicatrices.</b>	
113		<b>Bhonco démangé par ses cicatrices.</b> Croit que Camagu veut épouser sa fille.
115		Camagu émerveillé par le paysage. Discute avec Dalton, opposé aussi au casino. Visite à Zim, qui parle aux oiseaux (les prophètes avec les esprits)
119		Discussion sur le projet, dommageable pour la flore/faune Quelle alternative proposer au village?
120		Qukezwa apparaît à Camagu avec fruits de mer, dans l'eau.



## Chapitre 6

Pag es	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
123	<p>Dalton veut civiliser les Xhosa contre des terres Rumeur: Grey est responsable du cattle-killing, pour affaiblir les Xhosa Grey visite les chefs Xhosa, dont Nxito (exil), pour stopper le cattle-killing. Discussion sur médecine traditionnelle (corps/esprit) et médecine occidentale (corps)</p>	
128	<p>Twin rêve, se transforme en prophète Heitsi Eibib Temps heureux de danse, chants, pour les familles Believers</p>	
130	<p>« First Disappointment » : juin 1856 Mhlakaza prédit un cataclysme pour les non-préparés</p>	
131	<p>« Second Disappointment » : août 1856 Mhlakaza accuse la prophétesse Sarhili hésite et crée une aire protégée environnementalement Mais Sarhili finalement convaincu de poursuivre le cattle-killing : échec précédent dû à la vente et non l'abattage des troupeaux. Il voit son père le roi Hintsa à la rivière Kei, « to liberate the black nations » Les Believers demandent aux Blancs d'abattre aussi, mais refus</p>	
133	<p>Dilemme de Twin-Twin, culpabilise de voir des Unbelievers collaborer avec les Britanniques ; lui veut la libération du pays kwaXhosa, mais a besoin de la protection britannique contre les raids des Believers.</p>	
134	<p>Proteste contre la mainmise britannique sur le système judiciaire Xhosa, chefs payés pour ne plus avoir à juger les affaires eux-mêmes. TT craint que Grey impose son propre système de lois pour briser pouvoir des chefs et coutumes/Traditions Xhosa</p>	
135	<p>Habilitété de Grey : briser les Xhosa sans faire la guerre Rumeur britannique : cattle-killing = conspiration des rois pour pousser les Xhosa (auj. pacifiés) à la révolte contre les Anglais : sans troupeaux à garder, il y aura davantage d'hommes disponibles pour la guerre !</p>	
137		<p>Souffrances des Middle Generations sont murmurées: oublier passé</p>
139		<p>Camagu crée une société coopérative avec pêcheuses de fruits de mer. Homme heureux, se sent chez lui à Qolorha.</p>

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
		Dalton, discussion Afrikaners: rester ou émigrer ? Orania: ghetto pour Afrikaners qui rêvent de rester entre eux malgré gouvernement noir. Racisme.
141		Dalton et Bhonco. Hostilité contre touristes, ridiculisent sa femme
143		Rencontre Zim, Bhonco, Dalton, Camagu. Hostilités entre clans. Nongqawuse est utilisée par les Blancs pour coloniser les Xhosas. Camagu refuse d'être pris dans ces rivalités.
144		XX a construit une maison pour Bhonco> interprétations divergent
145		Camagu propose d'être médiateur dans conflit Believers /Unbelievers, pour avancer ; refus des autres, car il est jugé partie prenante (à cause de XX)
		Folie de conserver à tout prix les arbres indigènes (Bhonco) Bhonco n'est qu'un jouet manipulé par les Blancs (Zim) Dalton défend les Xhosas et est plus Xhosa que d'autres (Zim)
148		Camagu cherche Qukezwa
		Camagu et XX. Il se définit comme amaMpondomise, avec totem, respect des coutumes. Pas Américain. Elle est vexée
151		Qukezwa et umrhubhe sur le cheval Gxagxa. Chant. Jouissance

## Chapitre 7

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
153	Twin et Qukezwa veillent, Gxarha Rive, avec Heitsi Eibib. Q a son umrhubhe. Chants. Rêve de chevaucher Gxagxa avec Twin et fils. L'umrhubhe crée un monde de rêves: elle voit les New People	

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
	Conjonction des deux époques. Qukezwa du passé rêve sur le retour des New People; s'agit-il de Qukezwa du présent et Camagu, dans la chevauchée mythique du chapitre précédent?	
154	Invasion GB ratée ou parade militaire? Believers rassérénés	
157	TT persuadé que c'est une manipulation GB pour autodestruction Xhosa Les UnBel chrétiens soutiennent ce que proclame GB, complot des chefs	
158	Nouvelle prophétesse Nonkosi Believers partagés entre les deux prophétesse. Nonkosi plus « fashion »: mode de se raser les sourcils, soirées vomitifs	
159		Dispute Camagu / XX sur les costumes traditionnels. Etend les activités de sa coopérative au tourisme culturel: costumes trahi à la mode pour les élites de l'African Renaissance Elle lui reproche de ridiculiser le peuple, de soutenir la redness
163		Fontaines communales : fermées tant que tout le monde n'aura pas payé son dû. Elections: les candidats imposés par le parti ne sont pas des locaux, donc personne ne vote. « Leadership imposed from above ». Dalton proteste; le comité de l'eau est élu par les villageois
167		Zim découvre Nonkosi. Adopte ses coutumes (sourcils, émétiques)
168		Zim et Bhonco tombent d'accord sur la tête de leur ancêtre, qui doit être conservé en bouteille par des GB.
170		Qukezwa dit que l'outrage à une Khoikhoi rejaillit sur tous.
171		Black economic empowerment: pas seulement le fait d'une élite
173		Des filles s'en prennent à Qukezwa. Explications de Vathiswa. Annonce qu'elle est enceinte, spontanément!

## Chapitre 8

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
175		Concert se prépare pour l'école secondaire. Chants.
		Zim attend les Russes du sommet de la colline, même s'il sait qu'ils ne viendront pas; c'est en mémoire de ses ancêtres qui ont attendu.
		Tout le monde attend (« pines ») qqch ou qqn: Russes, Qukezwa, NomaRussia
179		L'histoire se répète. Camagu critique des banques qui refusent de financer sa coopérative, comme autrefois. Black empowerment est un leurre
		Camagu explique à Dalton que le projet de l'eau ne passe pas parce que les villageois ont le sentiment qu'il leur est imposé. Projets de développement doivent être co-construits avec villageois.
181		Believers restent ignorants de ce qui pourrait les rendre malheureux <b>Les Unbelievers créent de la tristesse pour atteindre le bonheur</b>
	<p><b>Xhosa christianisés prétendent trouver le bonheur après la mort.</b> TT pas d'accord. Nxito propose d'oublier la poursuite du bonheur: c'est parce que les Believers croient en la résurrection future qu'ils tuent tout. Prophètes demandent le retour de Nxito à Qolorha. Débats.</p>	
183	<p>Twin et Q guettent les Russes depuis la colline. Famine. Pas de résurrection tant que le chef est en exil. Nxito et qq fidèles reviennent à Qolorha en novembre 1956. Mhlakaza dit à Nxito que les Etrangers s'adresseront à lui. Les Believers interprètent son retour comme signe de conversion. <b>Rires de joie.</b></p>	
187		<b>Les rivières continuent de porter leurs rires.</b>
		Les abaThwa demandent à Bhonco le retour de leurs danses. Débats avec les anciens. Acceptent de leur rendre. Devront inventer les leurs.

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
		Concert. Dispute Camagu / XX à cause de Qukezwa. Jeu qui consiste à acheter la prestation de qqn d'autre. Pas drôle. Qukezwa doit chanter Camagu s'enfuit à sa poursuite. Scandale
195		Querelle Bhonco / Zim pour forcer NoPetticoat à ululer.
196		Bhonco engage des femmes ululantes poursuivre Zim. Zim lance des oiseaux ibis rires sur Bhonco. Scandales que les anciens se battent par des oiseaux innocents
198		Réunion avec les développeurs du casino
203		Chevauchée avec Qukezwa, à cru et nus. Nagent.

## Chapitre 9

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
205	Conseil de guerre. Famine. Grey content car ça affaiblit les Xhosas, leurs langues se perdront et la civilisation progressera.	
	Believers tiennent les Unbelievers responsables de l'échec. Mais divisions entre eux, certains commencent à douter. Le roi Sarhili ne peut toujours pas voir les Etrangers. Rentre au palais royal, tentative de suicide sur le chemin.	
210	Dalton commence son entreprise commerciale en vendant des bougies. Les Believers se préparent à l'arrivée des New People (maisons rénovées, etc.) à la différence de Twin et Qukezwa qui dansent et chantent tout le temps.	
211	16 février 2857, The Great Disappointment. T et Q en colère contre Nxito, faute des Unbelievers. Famines. Sarhili s'en veut d'avoir ordonné le cattle-killing. Veut négocier avec les Britanniques.	

Pa ges	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
211	<p>Qukezwa se sent trahie par les prophètes. Mouvement de colère et haine contre les UnB.</p> <p><b>Aucune pitié TT quand il apprend que son frère se nourrit d'écorce de mimosa</b></p>	
212		<p><b>Mimosa = seul arbre qu'on peut couper sans la permission du chef</b></p> <p>Procès Qukezwa car a coupé des arbres sans autorisation.</p>
215		<p>Se défend: arbres étrangers et dangereux. Il faut changer la loi pour permettre de les couper</p> <p>Cas de l'oiseau sacré isomi, un tabou, « living Christ on earth »</p>
218		<p>Incendie de la maison NoGiant</p> <p>Femmes de la coopérative travaillent efficacement chez elles</p> <p>Sont maîtresses chez elles, productivité plus forte</p> <p>MamCirha étouffe son bébé en l'allaitant</p>
220		<p>Camagu anxieux que la coopérative cause des troubles sociaux et brouille les familles. Aux hommes de s'habituer à l'indépendance financière des femmes</p>
		<p>Qukezwa et Camagu sur l'épave du Jacaranda. Oiseau géant kingfisher</p> <p>Camagu le reconnaît mieux que Qukezwa</p>
		<p>Chez Dalton, ragots villageois sur son histoire avec Qukezwa. Mrs Dalton.</p> <p>Camagu pense que les villageois ont besoin d'éducation sur les questions environnementales, protection des oiseaux, arbres, etc.</p> <p>Trouver des médias sur des questions de développement</p>
224		<p>Qukezwa donne naissance à Heitsi au milieu des ululations, désordre.</p>

## Chapitre 10

Pa ges	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
225		<p>Bhonco malheureux. Haine contre Zim, Camagu. XX veut aller à la ville</p> <p>NoPetticoat défend qu'il y a plusieurs manières de considérer le progrès.</p>
		<p>Camagu va voir Zim qui pleure NoEngland. Pas le droit de voir Qukezwa.</p> <p><b>Son bébé « bawls all the time »</b></p>

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
230	« <b>Heitsi bawled</b> », Qukezwa désespérée par la famine, Twin toujours léthargique Mhlakaza meurt de faim Nombanda et son frère Nqula, puis Nongq, Nonkosi, sont arrêtés par Mjuza.	
	TT ne voudra jamais pardonner à son frère. <b>Souffre (cicatrices) du départ de sa femme vers les Believers.</b>	
234		<b>NoPetticoat rejoint coopérative de Camagu. Bhonco souffre.</b>
236		Camagu et Dalton en délégation pour demander la main de Qukezwa. Doit trouver les cadeaux.
		Réunion pour le projet casino. Propose un hôtel pour les amoureux de nature à Qolorha. Electricité solaire. Projet plus lucratif. Bhonco l'accuse d'égoïsme; or pas propriétaire de la coopérative.
241		Délégation officielle pour la demande en mariage
		Dispute avec Dalton: prophéties = folies Camagu défend les Believers et remet ces prophéties en contexte
		Dalton dit que Nong est une petite fille en manque d'attention qui crée sa propre théologie à partir de ce qu'elle a entendu par ailleurs. Celles qui ont des visions (Fatima, ..) sont toujours des filles
246		Projet Dalton: éco-village culturel avec danses initiatiques. Camagu proteste, pas naturel, serait comme un musée qui prétend montrer comment vivent les gens. Danger d'exhumer une identité précoloniale, une soi-disant authenticité culturelle, qui revient à dire que les gens vivent aujourd'hui dans un vide culturel.
		Ragots dans le village sur cette querelle Dalton / Camagu, interprétée comme une querelle de pouvoirs. Camagu a hâte de vivre avec Qukezwa et Heitsi. Mais Zim malade.
251		Femme malade arrive devant chez Zim qui ne veut pas mourir. NomaRussia. Q accusée de retenir son père dans ce monde.

## Chapitre 11

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
253	Famine cruelle. Twin et Qukezwa mangent du cheval, considéré comme infâme. Qukezwa décide de rentrer chez les Khoikhoi, perdu confiance en les prophètes. Elle mène tout le monde chez les amaMfengu. Twin est vexé.	
256	Sir Grey pose ses conditions pour accueillir les réfugiés. Travail pour les colons, limite de l'esclavage. Grâce au cattle-killing, il a pu affaiblir les chefs et casser l'indépendance Xhosa.	
258	Twin-Twin très affecté par la domination GB. Sûr que Grey a tout manigancé. <b>Invente le culte des Unbelievers.</b>	
259		<b>Sans danse, culte des Unbelievers est presque mort.</b> Bhonco triste. Xoliswa voit les cicatrices apparaître sur son corps aussi. Part pour la ville, ragots sur son histoire ratée avec Camagu.
264		Dialogue Camagu / NomaRussia, « river of life ». Histoire et mort de Twin, frère de Qukezwa. Mort de Zim puis de NomaRussia.
268		Rdv avec entrepreneurs pour projet casino; échec Camagu, c'est le gouvernement qui veut le développement. Rien à faire. Pas débat. Dalton arrive avec lettre qui fait du lieu un « national heritage site ».

## Chapitre 12

Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
271	Qukezwa chante pour Heitsi (6 ans) devant la mer. Mendiante. Twin-Twin et famille ont rebâti leur village / maisons. TT a le coeur plein de bitterness, anger.	



Pages	Passé : Histoire de Nonqkawuse	Présent : Histoire de Camagu
272		Bhonco n'a rien à perdre. Victoire des Believers. Société coopérative et camp de vacances au village. Zim mort depuis 6 ans.
274		Attaque de Bhonco contre Dalton.
275	?	Gxagxa hennit. Qukezwa chante.
	?	Hennit encore. Sort de l'eau. Heitsi a peur de l'eau.
	Qukezwa chante et marche dans la brume. Très maigre. Heitsi a peur de l'eau	
	Chante pour les prophétesses marchant dans la brume.	?
	Mrs Gawler apprend des chants aux enfants. Et des petites choses. Photos des Blancs. Prophétesses emmenées comme attraction à Cape Town, incarcérées.	
276		Nogqawuse permet de vendre le village. Camagu visite Dalton à l'hôpital. Q parle des arbres ennemis. Tout le pays est gouverné par la cupidité.
	Qukezwa regarde Heitsi	?
	Heitsi a peur de l'eau; n'appartient pas à l'océan, mais au village	?
	<i>Succession de phrases et de paragraphes liés les uns aux autres, les époques ne se distinguent plus. Très difficile de savoir ce qui relève de telle ou telle époque. Brouillage volontaire des temporalités. Le rêve et les descriptions des personnages se ressemblent, homonymie volontaire.</i>	

# Bibliographie générale

## 1. ŒUVRES LITTÉRAIRES

### a) Œuvres étudiées

- Bâ, Mariama. 1983 [1979]. *Une si longue lettre*. Abidjan: Nouvelles éditions africaines.
- Bofane, In Koli Jean. 2018. *La Belle de Casa*. Arles: Actes Sud.
- Bugul, Ken. 1999. *Riwan ou Le Chemin de sable*. Paris: Présence africaine.
- Bugul, Ken. 2005. *La Pièce d'or*. Paris: Ubu.
- Bugul, Ken. 2010 [1994]. *Le Baobab fou*. Paris: Présence africaine.
- Bulawayo, NoViolet. 2014. *Il nous faut de nouveaux noms*. Paris: Gallimard.
- Diome, Fatou. 2005. *Le Ventre de l'Atlantique*. Paris: Éditions Anne Carrière.
- Dongala, Emmanuel. 2012. *Photo de groupe au bord du fleuve*. Arles: Actes Sud.
- Dongala, Emmanuel. 2017. *Johnny chien méchant*. Arles: Actes Sud.
- Fall, Aminata Sow. 1976. *Le Revenant*. Dakar: Nouvelles éditions africaines.
- Fall, Aminata Sow. 1993. *Le Jujubier du patriarche*. Dakar: CAEC Éditions Khoudia.
- Fall, Aminata Sow. 1998. *Douceurs du bercail*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes.
- Fall, Aminata Sow. 2001 [1979]. *La Grève des Bâttu*. Paris: Le Serpent à plumes.
- Fall, Aminata Sow. 2005. *Festins de la détresse*. Lausanne: Éditions d'en bas.
- Fall, Aminata Sow. 2018. *L'Empire du mensonge*. Dakar: Le Serpent à Plumes (Dakar: CAEC Éditions Khoudia).
- Farah, Nuruddin. 1995. *Territoires*. Paris: le Serpent à plumes.
- Filali, Azza. 2014. *Les Intranquilles*. Tunis: Elyzad.
- Kanapé Fontaine, Natasha. 2016. *Bleuets et abricots*. Montréal: Mémoire d'encrier.
- Kane, Cheikh Hamidou. 1998 [1961]. *L'Aventure ambiguë*. Paris: 10-18.
- Kourouma, Ahmadou. 1995 [1970]. *Les Soleils des indépendances*. Paris: Seuil.
- Lienlaf, Leonel. 1989. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Ed. universitaria.
- Mahjoub, Jamal. 2006. *La Navigation du faiseur de pluie*. Arles: Actes Sud.
- Mbougarr, Mohamed. 2018. *De purs hommes*. Paris: Philippe Rey.
- Mbougarr, Mohamed. 2018. *Terre ceinte*. Paris: Présence africaine.

- Mda, Zakes. 2001. *The Heart of Redness*. Cape Town: Oxford University Press Southern Africa.
- Mda, Zakes. 2005. *The Whale Caller*. London: Viking.
- Mda, Zakes. 2005. *Ways of dying*. Cape Town: Oxford University press Southern Africa.
- Mda, Zakes. 2009. *The Madonna of Excelsior*. Cape Town: Oxford University press Southern Africa.
- Miano, Léonora. 2006. *L'Intérieur de la nuit*. Paris: Pocket.
- Miano, Léonora. 2008. *Contours du jour qui vient*. Paris: Pocket.
- Miano, Léonora. 2009. *Les Aubes écarlates*. Paris: Plon.
- Miano, Léonora. 2015. *La Saison de l'ombre*. Paris: Pocket.
- Miano, Léonora. 2019. *Rouge impératrice*. Paris: Grasset.
- Ondjaki. 2015. *Les Transparents*. Paris: Éditions Métailié.
- Onuzo, Chibundu. 2014. *La Fille du roi araignée*. Paris: les Escales.
- Paton, Alan. 2002 [1948]. *Cry, the Beloved Country*. London: Vintage Classics.
- Rose-Innes, Henrietta. 2011. *Nineveh*. Cape Town: Umuzi.
- Sarr, Felwine. 2009. *Dahij*. Paris: Gallimard.
- Sarr, Felwine. 2012. *Méditations africaines*. Montréal-Paris: Mémoire d'encrier.
- Sarr, Felwine. 2017. *Habiter le monde : essai de politique relationnelle*. Montréal: Mémoire d'encrier.
- Sassine, Williams. 1979. *Le Jeune homme de sable*. Paris: Présence africaine.

### **b) Autres œuvres citées**

- Achebe, Chinua. 2010 [1958]. *Things Fall Apart*. London: Penguin Books.
- Bâ, Amadou Hampâté. 1993. *Contes initiatiques peuls*. Paris: Stock.
- Baudelaire, Charles. 1995 [1869]. *Petits poèmes en prose. Le spleen de Paris*. Édité par P.-L. Rey. Paris: Pocket.
- Bessora. 2016. *Le Testament de Nicolas*. La Margouline.
- Chihuailaf, Elicura. 2015. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM.
- Coetzee, John Maxwell. 2000. *Disgrace*. London: Penguin.
- Couto, Mia. 2014. *La pluie ébahie*. Paris: Chandeigne.
- Dadié, Bernard Binlin. 1955. *Le Pagne noir*. Paris: Présence africaine.
- Diome, Fatou. 2006. *Kétala*. Paris: Flammarion.
- Diop, Birago. 1947. *Les Contes d'Amadou Koumba*. Paris: Présence africaine.
- Diop, Birago. 1958. *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*. édité par L. S. Senghor. Paris: Présence africaine.

- Diop, Boubacar Boris. 2009. *Le Cavalier et son ombre*. Paris: Philippe Rey.
- Dongala, Emmanuel. 2018. *Le Feu des origines*. Arles: Actes Sud.
- Effa, Gaston-Paul. 2015. *Le Dieu perdu dans l'herbe : l'animisme, une philosophie africaine*. Paris: Presses du Châtelet.
- Fitzgerald, Francis Scott. 2008 [1922]. *L'étrange Histoire de Benjamin Button*. Édité par D. Lescanne. Paris: Pocket.
- Gary, Romain. 1956. *Les Racines du ciel*. Paris: Gallimard.
- Gordimer, Nadine. 2005. *Get a Life*. Claremont: David Philip.
- Goyémidé, Étienne. 1985. *Le dernier survivant de la caravane*. Paris: Hatier.
- Habila, Helon. 2014. *Du pétrole sur l'eau*. Arles: Actes Sud.
- Lunde, Maja. 2018. *Une histoire des abeilles*. Traduit par Loup-Maëlle Besançon. Paris: Pocket.
- Mda, Zakes. 2015. *Little Suns*. Cape Town: Umuzi.
- Miano, Léonora. 2006. *Contours du jour qui vient*. Paris: Pocket.
- Miano, Léonora. 2008. *Afropean soul et autres nouvelles*. Paris: Flammarion.
- Miller, Kei, et Nathalie Carré. 2017. *By the rivers of Babylon*. Paris: Zulma.
- Mphahlele, Ezekiel. 1967. *In Corner B*. Nairobi: East African Publishing House.
- Sadji, Abdoulaye. 1985. *Ce que dit la musique africaine...* Paris: Présence africaine.
- Simon, Claude. 1982. *La Route des Flandres*. Paris: Editions de Minuit.
- Simpson, Leanne. 2017. *As we have always done: indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Virgile. 2015. *L'Énéide*. Édition bilingue éditée par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres.

## 2. ÉTUDES SUR LES ŒUVRES

### a) Critique et théorie littéraires : généralités

- Altes, Liesbeth Korthals. 1999. « Le tournant éthique dans la théorie littéraire : impasse ou ouverture ? » *Éthique et littérature* 31(3):39-56.
- Aristote. 2011. *La poétique*. Édité par T. Todorov. Paris: Éditions du Seuil.
- ATILF - CNRS, et Université de Lorraine. « Trésor de la Langue Française Informatisé ». *Trésor de la Langue Française Informatisé*. Consulté le 25 août 2020 (<http://www.atilf.fr/tlfi>).
- Attwell, David, et Derek Attridge. 2012. *The Cambridge History of South African Literature*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Bahtin, Mihail Mihailovič. 1990. *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.

- Blanc, Nathalie, Denis Chartier, et Thomas Pughe. 2008. « Littérature & écologie : vers une éco-poétique ». *Ecologie politique* 36(2):15-28.
- Bonn, Charles, et Xavier Garnier. 1997. *Littérature francophone 1. Le roman*. Paris: Hatier AUPELF-UREF.
- Bourdieu, Pierre. 1991. « Le champ littéraire ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 89(1): 3-46.
- Bouvet, Rachel. 2013. « Géopoétique, géocritique, écocritique: points communs et divergences », 28 mai 2013, Université d'Angers.
- Buell, Lawrence. 1995. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Citton, Yves. 2007. *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires ?* Paris: Éditions Amsterdam.
- Crary, Alice. 2010. « Éthique et littérature : Nussbaum contre Nussbaum ». *Raison publique. Arts, politique et société* (13):139-56.
- Dery, Mark. 1994. *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham: Duke University Press.
- Elgoyhen, Lucie. 2016. *Le théâtre communautaire argentin: quand les voisins montent sur scène*. Paris: Éditions de l'IHEAL.
- Fréry, Nicolas. 2015. « Le « fou artificiel » et ses avatars dans l'œuvre de Baudelaire ». *Romantisme* 170(4):127-44.
- Gefen, Alexandre. 2017. *Réparer le monde : la littérature française face au XXIe siècle*. Paris: Éditions Corti.
- Genette, Gérard. 2014. *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ghosh, Amitav. 2016. *The great derangement: climate change and the unthinkable*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glotfelty, Cheryll, et Harold Fromm. 1996. *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: University of Georgia Press.
- Hegerfeldt, Anne C. 2005. « Lies that tell the truth: magic realism seen through contemporary fiction from Britain ».
- Le Fustec, Claude. 2010. « Le réalisme magique : vers un nouvel imaginaire de l'autre? Regard sur la littérature africaine américaine ». *Amerika. Mémoires, identités, territoires* (2).
- Lourens, Hesti. 2010. « From Fiction to Phronesis : A Critical Dialogue with Martha Nussbaum on the Importance of Concrete Fictional Literature in Moral Philosophy ». Thesis, Stellenbosch : University of Stellenbosch.
- Méchoulan, Éric. 2017. *Lire avec soin : amitié, justice et médias*. Lyon: ENS éditions.
- Merlin-Kajman, Héléne. 2016a. *L'Animal ensorcelé : traumatismes, littérature, transitionnalité*. Paris: Ithaque.
- Merlin-Kajman, Héléne. 2016b. *Lire dans la gueule du loup*. Paris: Gallimard.
- Nussbaum, Martha Craven. 1990. *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford: Oxford university press.

- Nussbaum, Martha Craven. 1995. *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, Martha Craven. 2012. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha Craven. 2013. *Political Emotions : Why Love Matters for Justice*. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press.
- Posthumus, Stéphanie. 2012. « Penser l'imagination environnementale française sous le signe de la différence ». *Raison publique* 17(2):15-31.
- Pughe, Tom, et Michel Granger. 2005. « Introduction ». *Revue française d'études américaines* 106(4):3-7.
- Ricœur, Paul. 1983. *Temps et récit. Tome I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1984. *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil.
- Romilly, Jacqueline de. 1956. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles Lettres.
- Rumpala, Yannick. 2016. « Que faire face à l'apocalypse ? Sur les représentations et les ressources de la science-fiction devant la fin d'un monde ». *Questions de communication* (30): 309-34.
- Rumpala, Yannick. 2017. « Entre imaginaire écotechnique et orientations utopiques. La science-fiction comme espace et modalité de reconstruction utopique du devenir planétaire ». *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir* (92):97-117.
- Rumpala, Yannick. 2018. *Hors des décombres du monde : écologie, science-fiction et éthique du futur*. Ceyzérieu: Champ Vallon.
- Said, Edward W. 1997. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Nouv. éd. augm. Paris: Éditions du Seuil.
- Sapiro, Gisèle. 2007. « Pour une approche sociologique des relations entre littérature et idéologie ». *CONTEXTES. Revue de sociologie de la littérature* (2).
- Sartre, Jean-Paul. 1964. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris: Gallimard.
- Starobinski, Jean. 1970. *Portrait de l'artiste en saltimbanque*. Genève: Skira.
- Stemmers, Vivian. 2012. *Le (néo)colonialisme littéraire*. Paris: Editions Karthala.
- Warnes, Christopher. 2005. « The hermeneutics of vagueness ». *Journal of Postcolonial Writing* 41(1):1-13.
- White, Kenneth. 2008. « La Géopétique ». *L'Institut International de Géopoétique*. Consulté le 1 octobre 2020 (<http://www.kennethwhite.org/geopoetique/>).
- Wolf, Nelly. 2003. *Le roman de la démocratie*. Saint-Denis: Presses universitaires de Vincennes.
- Wolf, Nelly. 2007. « Littérature et politique : le roman contractuel ». *A contrario* Vol. 5(1):24-36.

## **b) Littératures africaines**

- Albert, Christiane, et Xavier Garnier. 2011. « Présentation ». P. 11-20 in *Littératures africaines et territoires*. Paris: Éditions Karthala.

- Alix, Florian. 2014. « Noviolet Bulawayo. Il nous faut de nouveaux noms ». *Afrique contemporaine* 250(2):145-48.
- Alix, Florian. 2015. « Mohamed Mbougar Sarr. Terre ceinte ». *Afrique contemporaine* 256(4): 158-60.
- Alix, Florian. 2019. « Les Intranquilles d'Azza Filali comme 'contre-narration' de la révolution tunisienne ». *Fabula Colloques*.
- Anon. 2013. « From Neglected History to Tourist Attraction: Reordering the Past in Zakes Mda's the Heart of Redness ». *ARIEL* 44(1):127-.
- Astruc, Rémi, Pierre Halen, Centre Jean Mourof, Equipe d'accueil IDEA, et ECRITURES - Centre de Recherche «écritures» - EA 3943, éd. 2012. *Le grotesque dans les littératures africaines*. Metz: Université de Lorraine, Centre de recherches Écritures,.
- Bailey, Julius, et Scott Rosenberg. 2016. « Reading twentieth century urban black cultural movements through popular periodicals: a case study of the Harlem Renaissance and South Africa's Sophiatown ». *Safundi* 17(1):63-86.
- Barnard, Rita. 2006. « Oprah's Paton, or South Africa and the Globalization of Suffering ». *Safundi* 7(3):1-21.
- Barnard, Rita. 2008. « Tsotsis: On Law, the Outlaw, and the Postcolonial State ». *Contemporary Literature* 49(4):541-72.
- Bationo, Jean-Claude. 2007. « La ville, objet de civilisation et de littérature en cours de français langue étrangère ». *Questions de communication* (12):245-58.
- Baudet, Émeline. 2018. « Une lecture dialectique du théâtre caribéen postcolonial ». *Acta Fabula* 19(3).
- Bell, David, et J. U Jacobs. 2009. *Ways of Writing: Critical Essays on Zakes Mda*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- Bidima, Jean-Godefroy. 2014. « Philosophy and Literature in Francophone Africa ». P. 549-59 in *A Companion to African Philosophy*, édité par K. Wiredu. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell.
- Black, Michael. 1992. « Alan Paton and the Rule of Law ». *African Affairs* 91(362):53-72.
- Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism.
- Bonnet, Véronique. 2006. « Histoires du féminin, discours au féminin dans l'oeuvre d'Ahmadou Kourouma ». *Études françaises* 42(3):109-21.
- Bonthuys, Eugene. 2002. « Writing, Reading ... Reconciliation? : The Role of Literature in Post-Apartheid South Africa ». Thesis, Stellenbosch: Stellenbosch University.
- Bonvalot, Anne-Laure. 2017. « La Guerra de Los Mundos En Algunas Ficciones Del Antropoceno: Agonística Ambiental y Poéticas de La Habitabilidad ». *Ecozon@* 8(8):98-111.
- Brabant-Gerö, Eva. 2008. « Penser le trauma, panser la victime ». *Le Coq-héron* 195(4):43-50.
- Brezault, Éloïse. 2012. « *Johnny chien méchant* » d'Emmanuel Dongala. Gollion: Infolio.
- Brink, André. 1984. « Writing against Big Brother: Notes on Apocalyptic Fiction in South Africa ». *World Literature Today* 58(2):189-94.

- Brown, Michelle Lynn. 2010. « Bleeding for the Mother(Land): Reading Testimonial Bodies in Nuruddin Farah's Maps ». *Research in African Literatures* 41(4):125-.
- Ça va ça va le monde. 2020. « «Traces - Discours aux Nations africaines» ». *Radio France Internationale*. Consulté le 19 août 2020 (<https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200801-felwine-sarr-s%C3%A9n%C3%A9gal-traces-discours-nations-africaines>).
- Cailler, Bernadette. 2014. « Poétique, politique, et éthique de l'imaginaire dans *Les neuf consciences du Malfini* de Patrick Chamoiseau ». *Présence Africaine* 190(2):283-95.
- Caminero-Santangelo, Byron. 2014. *Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology*. Charlottesville, London: University of Virginia Press.
- Coquio, Catherine. 2017. « L'épreuve du monde et l'unité du monde. Achille Mbembe, entre Carl Schmitt et Frantz Fanon ». *Raison publique* 21(1):247-65.
- Coussy, Denise. 2000. *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*. Paris: Editions Karthala.
- Dakouo, Yves. 2010. « 5 - Les pratiques rituelles dans *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma ». in *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*. Paris: Editions Karthala.
- Davies, Carol Boyce, et Anne Adams Graves. 1986. *Ngambika: Studies of Women in African Literature*. Trenton: Africa World Press.
- Dayan, Joan. 1994. « Erzulie: A Women's History of Haiti ». *Research in African Literatures* 25(2): 5-31.
- Dellemotte, Jean. 2018. « La littérature multiethnique contre l'anthropologie économique ». *L'Economie politique* 79(3):56-69.
- Dérivé, Jean. 2004. « Le traitement littéraire du conte africain: deux exemples chez Bernard Dadié et Birago Diop ». *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours* (18).
- Dokotala, Boniface. 2018. « La représentation des femmes dans *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma et *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Calixthe Beyala ». *Journal of Humanities* 26:72-85.
- Dolce, Maria Renata. 2016. « Reconciling Nature and Culture for an Eco-Sustainable World: Zakes Mda's *The Heart of Redness* ». *Le Simplegadi* 14(16):61-73.
- Echenim, Kester. 1978. « La structure narrative de "Soleils des Indépendances" ». *Présence Africaine* 107(3):139.
- Echenim, Kester. 1986. « Aspects de l'écriture dans le roman africain ». *Présence Africaine* 139(3): 88.
- Eshun, Kodwo. 2003. « Further Considerations on Afrofuturism ». *CR: The New Centennial Review* 3(2):287-302.
- Ferdinand, Malcom Djama. 2019. *Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Paris: Seuil coll. « Anthropocène ».
- Fincham, Gail. 2011. *Dance of Life: The Novels of Zakes Mda in Post-Apartheid South Africa*. Claremont: UCT Press.
- Fléchet, Anaïs. 2008. « L'exotisme comme objet d'histoire ». *Hypothèses* 11(1):15-26.
- Foley, Andrew. 1998. « "Considered as a Social Record": A Reassessment of "Cry, the Beloved Country" ». *English in Africa* 25(2):63-92.



- Gadjigo, Samba. 1989. « Social Vision in Aminata Sow Fall's Literary Work ». *World Literature Today* 63(3):411.
- Garnier, Xavier. 2009. « Modernités littéraires en Afrique : injonction ou évidence ? » *Itinéraires. Littérature, textes, cultures* (2009-3):89-101.
- Garnier, Xavier. 2013. « Ville, village et brousse : lecture géocritique des "Soleils des indépendances" ». P. 79-92 in *Sous les « Soleils des indépendances » : à la rencontre d'Ahmadou Kourouma*, édité par S. Patron. Paris: Université Paris Diderot.
- Garnier, Xavier. 2018. « Lire/écrire les espaces traumatisés ». Consulté le 23 janvier 2020 (<http://www.mouvement-transitions.fr/index.php/intensites/litterature-et-trauma/sommaire-de-litterature-et-trauma/1660-n-14-x-garnier-lire-ecrire-les-espaces-traumatises>).
- Gipson, Grace. 2019. « Creating and Imagining Black Futures through Afrofuturism ». P. 84-103 in *#identity. Hashtagging Race, Gender, Sexuality, and Nation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gordimer, Nadine. 1973. *The Black interpreters : notes on African writing*. Johannesburg: Spro-Cas Ravan.
- Gray, Stephen. 1985. « Third World Meets First World: The Theme of "Jim Comes to Joburg" in South African English Fiction ». *Kunapipi* 7(1):61-80.
- Guedj, Pauline, et Nadia Yala Kisukidi. 2019. « Présentation ». *Tumultes* 52(1):5-11.
- Guèye. 2014. « Criticism, Écriture, and Orality in the African Novel: Oral Discourse in Aminata Sow Fall's Work ». *Research in African Literatures* 45(2):86.
- Guèye, Médoune. 1998. « La Question du féminisme chez Mariama Bâ et Aminata Sow Fall ». *The French Review* 72(2):308-19.
- Heywood, Christopher. 2004. *A History of South African Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hogan, Patrick Colm. 1992. « Paternalism, Ideology, and Ideological Critique: Teaching "Cry, the Beloved Country." (Practicum on Teaching Postcolonial Literatures) ». *College Literature* 19(3): 206-11.
- Iannone, Carol. 1997. « Alan Paton's Tragic Liberalism ». *The American Scholar* 66(3):442-51.
- Iheka, Cahetan. 2018. *Naturalizing Africa. Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Kazadi Wa Kabwe, Désiré. 2004. « Réparation, récupération et dette coloniale dans les romans congolais récents ». *Cahiers d'études africaines* 44(173-174):141-50.
- Kane, Coudy. 2010. *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du Sénégal*. Dakar: L'Harmattan.
- Klaw, Barbara. 2000. « Mariama Bâ's "Une si longue lettre" and Subverting a Mythology of Sex-Based Oppression ». *Research in African Literatures* 31(2):132-50.
- Lassi, Étienne-Marie. 2012. « Léonora Miano et la terre natale: Territoires, frontières écologiques et identités dans "L'Intérieur de la nuit" et "Les Aubes écarlates" ». *Nouvelles Études Francophones* 27(2):136-50.
- Laurent, Sylvie. 2011. « Le « tiers-espace » de Léonora Miano romancière afropéenne (Leonora Miano's "Third space") ». *Cahiers d'Études Africaines* 51(204):769-810.

- Le Quellec Cottier, C. 2008. « Le romanesque africain sous le signe de la ruse : *L'étrange destin de Wangrin* d'Hampaté Bâ et *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma ». *Etudes de Lettres* 1(279):103-18.
- Lénel, Pierre, et Virginie Martin. 2012. « La contribution des études postcoloniales et des féminismes du "Sud" à la constitution d'un féminisme renouvelé: vers la fin de l'occidentalisme? » *Revue Tiers Monde* (209):125-44.
- Malanda, Ange-Séverin. 2000. *Origines de la fiction et fiction des origines chez Emmanuel Dongala*. Paris: L'Harmattan.
- Martin, Florence. 2000. « Échos et grains de voix dans *Le Jujubier du patriarche* d'Aminata Sow Fall ». *The French Review* 74(2):296-307.
- Mazauric, Catherine. 2006. « Fictions de soi dans la maison de l'autre (Aminata Sow Fall, Ken Bugul, Fatou Diome) ». *Dalhousie French Studies* 74/75:237-52.
- Mbougar Sarr, Mohamed Mbougar. 2019. « Une solitude peuplée ». *Hommes Migrations* 1324(1): 184-86.
- Mda, Zakes. 2011. *Sometimes There Is a Void: Memoirs of an Outsider*. Johannesburg: Penguin Books.
- Merle, Isabelle. 2001. « Rencontre(s) coloniale(s) ». *Geneses* 43(2):2-5.
- Miano, Léonora. 2012. *Habiter la frontière*. Paris: l'Arche.
- Miano, Léonora. 2016. *L'impératif transgressif: communications, réflexions*. Paris: l'Arche.
- Moonsamy, Nedine. 2014. « Spectral Citizenry: Reflections of the 'Post-transitional' in Contemporary South African Literature ». *English Studies in Africa* 57(2):69-78.
- Morphet, Tony. 1996. « Stranger Fictions: Trajectories in the Liberal Novel ». *World Literature Today* 70(1):53-58.
- Myambo, Melissa Tandiwe. 2014. « Imagining a Dialectical African Modernity: Achebe's Ontological Hopes, Sembene's Machines, Mda's Epistemological Redness ». *Journal of Contemporary African Studies* 32(4):457-73.
- Naidoo, Venugopaul. 1998. « Magic Realism in Zakes Mda's *Ways of Dying* (1995) and *She Plays with the Darkness* (1995). » Thesis, University of Durban-Westville, Centre for the study of South African Literature and Languages (CSSALL).
- Ngongkum, Eunice. 2009. « (Re)Negotiating Home. Exile - Migrancy and Return in Caryl Phillips' *A State of Independence* and Zakes Mda's *The Heart of Redness* ». *Research Review* 25(2):59-75.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. 2005. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Oxford: James Currey.
- Nkashama, Pius Ngandu. 2010. « 8 - Par-delà les écritures fictionnelles ». in *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*. Editions Karthala.
- Offenburger, Andrew. 2008. « Duplicity and Plagiarism in Zakes Mda's *The Heart of Redness* ». *Research in African Literatures* 39(3):164-99.
- Ohaegbu, Aloysius U. 1974. « « Les soleils des indépendances » ou le drame de l'homme écrasé par le destin ». *Présence Africaine* 90(2):253.
- Ouédraogo, Jean. 2010. *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*. Paris: L'Harmattan.

- Ouédraogo, Jean, et Saidou Alcény Barry. 2013. *Ahmadou Kourouma, Les Soleils des indépendances*. Paris: Honoré Champion.
- Outeirinho, Maria de Fátima. 2017. « Afropéen(nne) : quelques notes autour d'un mot valise ». *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF* (Deuxième série-11).
- Paradou, Pascal. 2020. « De vive(s) voix - Valérie Cachard et Étienne Minoungou dans "Ça va, ça va le monde !" » *Radio France Internationale*. Consulté le 19 août 2020 (<https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200730-valerie-cachard-et-etienne-minoungou>).
- Parrinder, Patrick. 2004. « "Turn Again, Dick Whittington!": Dickens, Wordsworth, and the Boundaries of the City ». *Victorian Literature and Culture* 32(2):407-19.
- Patron, Sylvie. 2013. *Sous les « Soleils des indépendances » : à la rencontre d'Ahmadou Kourouma*. Paris: Université Paris Diderot.
- Petetin, Véronique. 2017. « L'« afrophonie » de Léonora Miano ». *Etudes* Septembre(9):83-92.
- Pillay, Pravina, et Catherine Addison. 2015. « Organic Intellectuals in Zakes Mda's *The Heart of Redness* ». 42(3):275–110.
- Samatar, Sofia. 2017. « Toward a Planetary History of Afrofuturism ». *Research in African Literatures* 48(4):175-91.
- Steeemers, Vivian. 2012. *Le (néo)colonialisme littéraire*. Paris: Editions Karthala.
- Sugnet, Charles. 1998. « Nuruddin Farah's Maps: Deterritorialization and "The Postmodern" ». *World Literature Today* 72(4):739.
- T. Trinh, Minh-ha. 1981. « Aminata Sow Fall et l'espace du don ». *Présence Africaine* 120(4):70.
- Udousoro, Irène N. 2014. « L'Ellipse Et La Cohérence Sémantique: Étude De *Le Jujubier Du Patriarche* d'Aminata Sow Fall ». *Journal of Arts and Humanities* 3(3):59-66.
- Van der Vlies, Andrew. 2006. « 'Local' Writing, 'Global' Reading, and the Demands of the 'Canon': the Case of Alan Paton's *Cry, the Beloved Country* ». *South African Historical Journal* 55(1):20-32.
- Van der Vlies, Andrew. 2007. *South African Textual Cultures: White, Black, Read All Over*. Manchester: University Press.
- Van der Vlies, Andrew. 2017. *Present Imperfect : Contemporary South African Writing*. Oxford: Oxford University press.
- Watson, Stephen. 1982. « *Cry, the Beloved Country* and the Failure of Liberal Vision ». *English in Africa* 9(1):29-44.
- Woodward, Wendy. 2001. « Dog stars and dog souls: The lives of dogs in *Triomf* by Marlene van Niekerk and *Disgrace* by J.M. Coetzee ». *Journal of Literary Studies* 17(3-4):90-119.
- Woodward, Wendy. 2003. « 'Jim Comes from Jo'burg': Regionalised Identities and Social Comedy in Zakes Mda's *the Heart of Redness* ». *Current Writing* 15(2):173-85.
- Woodward, Wendy. 2009. « The Nonhuman Animal and Levinasian Otherness: Contemporary Narratives and Criticism ». *Current Writing* 21(1-2):342-62.
- Woodward, Wendy, et Erika Lemmer. 2014. « Figuring the Animal in Post-apartheid South Africa ». *Journal of Literary Studies* 30(4):1-5.
- Wright, Laura. 2013. *Writing Out of All the Camps: J.M. Coetzee's Narratives of Displacement*. Routledge.

Yazicioğlu, Özlem Öğüt. 2018. « Dressing the Cuts of the Past, Seaming a Glocal Future in Louise Erdrich's *Tracks* and Zakes Mda's *The Heart of Redness* ». *Journal of Literary Studies* 34(2):64-79.

### c) *Littératures américaines*

Barrera, Mabel García. 2006. « El discurso poético mapuche y su vinculación con los “temas de resistencia cultural” ». *Revista Chilena de Literatura* (68):169-97.

Barrera, Mabel García. 2008. « Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche ». *Revista Chilena de Literatura* (72):29-70.

Calderón Le Joliff, Tatiana, et Edith Mora Ordoñez. 2015. *Afpunmapu fronteras borderlands : poética de los confines Chile-México*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Cárcamo-Huechante, Luis. 2012. « Palabras que sueñan y suenan: la poesía de Leonel Lienlaf como resistencia en tiempos de colonialisme acústico ». in *Afpunmapu Fronteras Borderlands: Poética de los confines: Chile-México*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Carrasco, Iván. 2000. « Poesía mapuche etnocultural ». *Anales de literatura chilena* (1):195-214.

Chihuailaf, Elicura. 2000. « Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo ». *Aérea : revista hispanoamericana de poesía* (Santiago, RIL Editores 3):49-59.

Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota press.

Coulthard, Glen, et Leanne Betasamosake Simpson. 2016. « Grounded Normativity. Place-Based Solidarity ». *American Quarterly* 68(2):249-55.

Course, Magnus. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.

Dhume, Fabrice. 2016. « Du racisme institutionnel à la discrimination systémique ? Reformuler l'approche critique ». *Migrations Société* 163(1):33-46.

Flynn, Adam. 2014. « Solarpunk: Notes toward a manifesto ». *Project Hieroglyph*. Consulté le 15 août 2020 (<https://hieroglyph.asu.edu/2014/09/solarpunk-notes-toward-a-manifesto/>).

Kanapé Fontaine, Natasha. 2016. *Bleuets et abricots*. Montréal: Mémoire d'encrier.

Lefilleul, Alice. 2018. « Animismes. De l'Afrique aux Premières Nations, penser la décolonisation avec les écrivains ». These de doctorat, Sorbonne Paris Cité.

Llancaqueo, Victor Toledo. 2006. *Pueblo Mapuche. Derechos colectivos y territorio : desafíos para la sustentabilidad democrática*. Programa Chile Sustentable. Santiago: LOM Ediciones.

Lodi-Ribeiro, Gerson. 2012. *Solarpunk: Histórias ecológicas e fantásticas em um mundo sustentável*. Draco.

Löwy, Michael. 2013. « Les luttes écosociales des indigènes ». *Ecologie politique* 46(1):55-66.

Millapan, Marí Isabel Lara. 2014. *Kimün. Aprendiendo Mapudungun a través de poesías y relatos*. Villarica: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Nakashima, Lidia. 1990. « Punkurre y punfuta, los conyuges nocturnos. Pesadillas y terrores nocturnos entre los mapuche de Chile ». P. 179-94 in *Antropología y Experiencias del Sueño*. Santiago: Abya Yala Ediciones.

- Papillon, Joëlle. 2019. « Bleuets et abricots : la femme-territoire de Natasha Kanapé Fontaine ». *Études littéraires* 48(3):79-95.
- Pelaez, Alejandro Saavedra. 2002. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago: LOM Ediciones.
- Rozzi, Ricardo. 2013. « Introduction to Integrating Philosophy and Ecology: Biocultural Interfaces ». P. 23-25 in *Linking Ecology and Ethics for a Changing World. Values, Philosophy, and Action*. Dordrecht: Springer.
- Rozzi, Ricardo, Steward Pickett, Clare Palmer, Juan J. Armesto, et J. Baird Callicott. 2013. *Linking Ecology and Ethics for a Changing World: Values, Philosophy, and Action*. Springer Netherlands.
- Simpson, Leanne. 2008. *Lighting the eighth fire: the liberation, resurgence, and protection of Indigenous Nations*. Winnipeg: Arbeiter Ring Pub.
- Simpson, Leanne. 2017. *As we have always done: indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Simpson, Leanne. 2018. *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*. Montréal: Varia.
- Vidal, Virginia. 1987. « Sobre lucha y poesia del pueblo mapuche ». *Araucaria de Chile* (37): 158-81.
- Williams, Rhys. 2019. « 'This Shining Confluence of Magic and Technology': Solarpunk, Energy Imaginaries, and the Infrastructures of Solarity ». *Open Library of Humanities* 5(1).
- Zúñiga, Fernando. 2006. *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: Centro de estudios públicos.

### 3. SCIENCES SOCIALES ET ENVIRONNEMENTALES

#### a) Humanités : généralités

- Acosta, Alberto. 2012. *El buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otro mundo*. Quito-Ecuador, Equateur: Abya-Yala.
- Adamson, Joni. 2013. « Environmental Justice, Cosmopolitics, and Climate Change ». P. 169-83 in *The Cambridge Companion to Literature and the Environment, Cambridge Companions to Literature*, édité par L. Westling. Cambridge: Cambridge University Press.
- Agamben, Giorgio. 1997. *Le pouvoir souverain et la vie nue. Homo sacer I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Ce qui reste d'Auschwitz: l'archive et le témoin*. Paris: Payot & Rivages.
- Agamben, Giorgio. 2013. *Homo sacer*. Paris: Payot & Rivages.
- Agier, Michel. 2002. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion.
- Albrecht, Glenn. 2020. *Les Émotions de la Terre: des nouveaux mots pour un nouveau monde*. Paris: Les Liens qui Libèrent.

- Albrecht, Glenn, Gina-Maree Sartore, Linda Connor, Nick Higginbotham, Sonia Freeman, Brian Kelly, Helen Stain, Anne Tonna, et Georgia Pollard. 2007. « Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change ». *Australasian Psychiatry* 15(1):95-98.
- Aleinikoff, T. Alexander, et Douglas Klusmeyer. 2013. *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*. Brookings Institution Press.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London ; New York: Verso.
- Arendt, Hannah. 1998. *Les origines du totalitarisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bednik, Anna. 2016. *Extractivisme : exploitation industrielle de la nature, logiques, conséquences, résistances*. Neuvy-en-Champagne: Éditions le Passager clandestin.
- Benhamou, Françoise. 2019. « VI. Le patrimoine, bien public global ». *Reperes Nouvelle édition*: 97-110.
- Benjamin, Walter. 2000. *Oeuvres II*. Paris: Gallimard.
- Bidar, Abdennour. 2016. *Les Tisserands : réparer ensemble le tissu déchiré du monde*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Bidima, Jean-Godefroy. 2015. *La Palabre. Une juridiction de la parole*. Paris: Michalon.
- Boulin, Jean-Yves, et Laurent Lesnard. 2017. *Les batailles du dimanche : l'extension du travail dominical et ses conséquences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre. 2017. *Anthropologie économique : cours au Collège de France, 1992-1993*. Édité par P. Champagne et J. Duval. Paris: Raisons d'agir-Seuil.
- Brabant-Gerö, Eva. 2008. « Penser le trauma, panser la victime ». *Le Coq-héron* 195(4):43-50.
- Butler, Judith. 2012. « Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation ». *The Journal of Speculative Philosophy* 26(2):134-51.
- Carbonnier, Gilles. 2013. « La malédiction des ressources naturelles et ses antidotes ». *Revue internationale et stratégique* 91(3):38-48.
- Castro, Eduardo Viveiros de. 2009. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Traduit par Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaires de France.
- Centemeri, Laura. 2019. *La permaculture ou l'art de réhabiter*. Paris: QUAE.
- Coulthard, Glen Sean. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota press.
- Coulthard, Glen, et Leanne Betasamosake Simpson. 2016. « Grounded Normativity. Place-Based Solidarity ». *American Quarterly* 68(2):249-55.
- Ecole biblique et archéologique française. 1998. *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Éditions du Cerf.
- Fanon, Frantz. 1959. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero.
- Fanon, Frantz. 1975. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Fanon, Frantz. 2015. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Édité par J. Khalifa et R. J. C. Young. Paris: la Découverte.

- Fassin, Didier. 2006. « Avant-propos. Anesthésie politique et intérêt anthropologique ». P. 9-25 in *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*. Paris: La Découverte.
- Fassin, Didier, et Richard Rechtman. 2007. *L'Empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.
- Foucault, Michel. 1976. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel, et Jacques Lagrange. 2001. *Dits et écrits I, 1954-1988*. Édité par D. Defert et F. Ewald. Paris: Gallimard.
- Friedman, Milton. 1962. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Graeber, David. 2013. *Dette : 5000 ans d'histoire*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Hache, Émilie. 2011. *Ce à quoi nous tenons*. Paris: La Découverte.
- Hache, Émilie. 2016. *Reclaim: recueil de textes écoféministes*. Paris: Cambourakis.
- Heffelfinger, Elizabeth, et Laura Wright. 2011. *Visual Difference: Postcolonial Studies and Intercultural Cinema*. Peter Lang.
- Héritier, Françoise. 2002. *Masculin/Féminin*. Paris: Odile Jacob.
- Héritier, Françoise. 2009. *Une pensée en mouvement*. Paris: Odile Jacob.
- Hickel, Jason. 2017. *The Divide. A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions*. London: Penguin Random House.
- Justinien. *Corps du droit civil*. Traduit en français par MM. Bérenger fils, Berthelot, Hulot et Tissot. Metz Paris: Behmer et Lamort Rondonneau (1803).
- Latour, Bruno. 2017. *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- Le Roy, Étienne. 2011. *La terre de l'autre: une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*. Paris: LGDJ.
- Leyronas, Stéphanie, Matthieu Boche, et Émeline Baudet. 2020. « L'Afrique redécouvre les communs: une lecture des enjeux fonciers ruraux au Mali ». P. 77-94 in *L'économie africaine 2020, Repères*. Paris: La Découverte.
- Lindner, Kolja. 2017. « Théorie postcoloniale et le spectre de Marx : à propos du marxisme de Vivek Chibber ». *Actuel Marx* 62(2):109-23.
- Loroux, Patrice. 1990. « Consentir ». *Le Seuil* 2(22):151-72.
- Loroux, Patrice. 2001. « Les disparus ». *Le Genre humain* 36(1):41-57.
- Lourens, Hesti. 2010. « From Fiction to Phronesis : A Critical Dialogue with Martha Nussbaum on the Importance of Concrete Fictional Literature in Moral Philosophy ». Thesis, Stellenbosch : University of Stellenbosch.
- Malm, Andreas. 2017. *L'anthropocène contre l'histoire: le réchauffement climatique à l'ère du capital*. Paris, France: La Fabrique.
- Martinez-Alier, Juan. 2014. *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*. Paris: Institut Veblen pour les réformes économiques, les Petits matins.
- Mbembe, Achille. 2018. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte, coll. « Poche ».

- Mbembe, Achille, et Felwine Sarr. 2017. *Écrire l'Afrique-Monde*. Paris, Dakar: Philippe Rey Jimsaan.
- Mbembe, Achille, et Felwine Sarr. 2019. *Politique des temps : imaginer les devenirs africains*. Paris, Dakar: Editions Philippe Rey, Jimsaan.
- Motsei, Mmatshilo. 2004. *Hearing Visions, Seeing Voices*. Bellevue: Jacana.
- Motsei, Mmatshilo. 2007. *The Kanga and the Kangaroo Court: Reflections on the Rape Trial of Jacob Zuma*. Sunnyside: Jacana.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. 2005. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Oxford: James Currey.
- Noiriel, Gérard. 2019. *Une histoire populaire de la France: de la guerre de Cent Ans à nos jours*. Marseille: Agone.
- Nubukpo, Kako. 2019. *L'urgence africaine : changeons le modèle de croissance !* Paris: Odile Jacob.
- Nussbaum, Martha Craven. 1990. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York Oxford: Oxford university press.
- Nussbaum, Martha Craven. 1995. *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, Martha Craven. 2012. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha Craven. 2013. *Political Emotions : Why Love Matters for Justice*. Cambridge: the Belknap press of Harvard university press.
- Ostrom, Elinor. 2010. *Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles*. Édité par L. Baechler. Bruxelles [Paris]: De Boeck.
- Paquot, Thierry. 2011. « Qu'est-ce qu'un « territoire » ? » *Vie sociale* 2(2):23-32.
- Paugam, Serge. 2009. *La disqualification sociale*. Presses Universitaires de France.
- Paugam, Serge. 2013. *Les formes élémentaires de la pauvreté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Paugam, Serge. 2018. *Le lien social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Plumwood, Val, et Hicham-Stéphane Afeissa. 2015. « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme ». *Cahiers du Genre* 59(2):21-47.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Rahnema, Majid. 2004. *Quand la misère chasse la pauvreté*. Arles: Actes Sud.
- Ricard Lanata, Xavier. 2019. *La tropicalisation du monde: topologie d'un retournement planétaire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rizzerio, Laura. 2020. « Aristote et Martha Nussbaum : leur contribution à une « éthique de la vulnérabilité » ». P. 121-49 in *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques*. Toulouse: ERES.
- Said, Edward W. 1986. « Michael Walzer's "Exodus and Revolution": A Canaanite Reading ». *Arab Studies Quarterly* 8(3):289-303.



- Sarr, Felwine. 2016. *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Sarr, Felwine, et Bénédicte Savoy. 2018. *Restituer le patrimoine africain*. Paris: Philippe Rey.
- Serres, Michel. 1992. *Le Contrat naturel*. Paris: Flammarion.
- Servigne, Pablo, Gauthier Chapelle, et Alain Caillé. 2017. *L'entraide: l'autre loi de la jungle*. Paris, France: Éditions les Liens qui libèrent.
- Servigne, Pablo, Raphaël Stevens, Gauthier Chapelle, Dominique Bourg, et Cyril Dion. 2018. *Une autre fin du monde est possible: vivre l'effondrement, et pas seulement y survivre*. Paris, France: Éditions du Seuil.
- Servigne, Pablo, Raphaël Stevens, et Yves Cochet. 2015. *Comment tout peut s'effondrer: petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sfez, Gérard. 2019. *Lyotard. La partie civile*. Paris: Éditions Michalon.
- Simone, Abdou Maliqalim, et Edgar Pieterse. 2017. *New Urban Worlds: Inhabiting Dissonant Times*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Simpson, Leanne. 2008. *Lighting the eighth fire: the liberation, resurgence, and protection of Indigenous Nations*. Winnipeg: Arbeiter Ring Pub.
- Simpson, Leanne. 2017. *As we have always done: indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Supiot, Alain. 2015. *La gouvernance par les nombres: cours au Collège de France, 2012-2014*. Nantes: Institut d'Études Avancées de Nantes.
- Swilling, Mark. 2020. *The Age of Sustainability. Just Transitions in a Complex World*. London, New York: Routledge.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University press.
- Valantin, Jean-Michel. 2017. *Géopolitique d'une planète dérégulée. Le choc de l'Anthropocène*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vasse, Denis. 1988. *La Chair envisagée: la génération symbolique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vergès, Françoise. 2019. *Un féminisme décolonial*. Paris: La Fabrique.
- Verschuur, Christine, et al. 2010. *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Graduate Institute Publications. Genève: L'Harmattan.
- Vidalenc, Éric. 2019. *Pour une écologie numérique*. Paris: Les Petits Matins. Institut Veblen.
- Walzer, Michael. 1992. « Les deux universalismes ». *Esprit* 187 (12):114-33.

### **b) Ethnologie, anthropologie, philosophie, sociologie africaines**

- Andersson, Efraim. 1969. « La Notion de Dieu chez quelques tribus Congo-Camerounaises ». *Journal of Religion in Africa* 2(1):96-112.
- Anon. 2005. *Où va la création artistique en Afrique francophone ?* *Africultures* 2005/4 (n° 65).
- Anon. 2011. *Comment peut-on faire de la BD en Afrique ?* *Africultures* 2011/2 (n° 84).
- Anon. 2012. *Perspectives africaines en photographie* *Africultures* 2012/2 (n° 88).

- Anon. 2015. *Théâtres d'Afrique au féminin Africultures* 2015/3 (n° 103-104).
- Awondo, Patrick, Peter Geschiere, Graeme Reid, Alexandre Jaunait, Amélie Le Renard, et Élisabeth Marteu. 2013. « Une Afrique homophobe ? » *Raisons politiques* 49(1):95-118.
- Bangré, Habibou. 2006. « Cameroun : une campagne contre le « repassage » des seins ». *Afrik.com*. Consulté le 9 octobre 2020 (<https://www.afrik.com/cameroun-une-campagne-contre-le-repassage-des-seins>).
- Boroumand, Ladan, et Roya Boroumand. 2002. « Terror, Islam, and Democracy ». *Journal of Democracy* 13(2):5-20.
- Boukari-Yabara, Amzat. 2017. *Africa Unite!* Paris: La Découverte.
- Boyon, Jacques. 1966. « Nkrumah (Kwame) - Consciencism, Philosophy and ideology for decolonization and development with particular reference to the African revolution ». *Revue française de science politique* 16(5):991-93.
- Broqua, Christophe. 2017. « Góor-jigéen : la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) ». *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales* (9):163-83.
- Châteauneuf-Malclès, Anne. 2016. « La sociologie de la radicalisation : entretien avec Farhad Khosrokhavar — Sciences économiques et sociales ». *Sciences Economiques et Sociales - ENS Lyon*. Consulté le 25 août 2020 (<http://ses.ens-lyon.fr/articles/la-sociologie-de-la-radicalisation-entretien-avec-farhad-khosrokhavar-291659>).
- Chevrier, Jacques. 1998. *Les blancs vus par les Africains*. Lausanne: Favre.
- Chrétien, Jean-Pierre, et Marcel Kabanda. 2016. *Rwanda. Racisme et génocide*. Paris: Belin.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. 2011. *Petite histoire de l'Afrique : l'Afrique au sud du Sahara de la préhistoire à nos jours*. Paris: La Découverte.
- Coquio, Catherine. 2017. « L'épreuve du monde et l'unité du monde. Achille Mbembe, entre Carl Schmitt et Frantz Fanon ». *Raison publique* 21(1):247-65.
- Daguzan, Jean-François. 2017. « L'état islamique (DAESH) une menace militaire relative pour une menace politique majeure ». *Maghreb - Machrek* 233-234(3):19-37.
- Dayan, Joan. 1994. « Erzulie: A Women's History of Haiti ». *Research in African Literatures* 25(2): 5-31.
- Delas, Daniel. 2017. « Djihadisme et gémellité ». *Carnets de littératures africaines*. Consulté le 12 mars 2020 (<https://apela.hypotheses.org/1582>).
- Difraoui, Abdelasiem El. 2016. *Le djihadisme*. Paris: Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».
- Diop, Cheikh Anta. 1965. *Nations nègres et culture*. Paris: Présence africaine.
- Effa, Gaston-Paul. 2015. *Le dieu perdu dans l'herbe : l'animisme, une philosophie africaine*. Paris: Presses du Châtelet.
- Fauvelle-Aymar, François-Xavier. 2002. « Naissance d'une nation noire. Multimédia, mondialisation et nouvelles solidarités ». *L'Homme. Revue française d'anthropologie* (161):75-90.
- Fléchet, Anaïs. 2008. « L'exotisme comme objet d'histoire ». *Hypotheses* 11(1):15-26.
- GAMS. 2016. « Le "repassage des seins" au Cameroun ». *Fédération GAMS*. Consulté le 9 octobre 2020 (<https://federatiogams.org/2016/03/16/le-repassage-des-seins-au-cameroun/>).

- Glowczewski, Barbara. 1989. *Les Rêveurs du désert : aborigènes d'Australie, les Warlpiri*. Paris: Plon.
- Glowczewski, Barbara. 2004. *Rêves en colère : alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*. Paris: Plon.
- Gordimer, Nadine. 1973. *The Black interpreters : notes on African writing*. Johannesburg: Spro-Cas Ravan.
- Guidère, Mathieu. 2015. « Petite histoire du djihadisme ». *Le Débat* 185(3):36-51.
- Hagmann, Tobias. 2014. *Talking Peace in the Ogaden: The Search for an End to Conflict in the Somali Regional State in Ethiopia*. Rift Valley Institute.
- Hagmann, Tobias, et Benedikt Korf. 2012. « Agamben in the Ogaden: Violence and Sovereignty in the Ethiopian–Somali Frontier ». *Political Geography* 31(4):205-14.
- Jaffré, Bruno, et Thomas Sankara. 1997. *Biographie de Thomas Sankara : la patrie ou la mort*. Paris: L'Harmattan.
- Kane, Coumba. 2018. « Au Sénégal, la polygamie ne rebute plus les femmes instruites ». *Le monde.fr*. Consulté le 9 octobre 2020 ([https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/05/11/au-senegal-la-polygamie-ne-fait-plus-peur-aux-femmes-instruites\\_5297654\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/05/11/au-senegal-la-polygamie-ne-fait-plus-peur-aux-femmes-instruites_5297654_3212.html)).
- Kanza, Thomas R. 2017. *Ascension et chute de Patrice Lumumba : conflit au Congo*. Paris: Présence africaine.
- Khosrokhavar, Farhad. 2014. *Radicalisation*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Konaté, Doulaye. 2008. « Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse des réalités africaines ». P. 95-109 in *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, édité par A. B. Konaté. Paris: La Découverte.
- Koné, Amadou. 2018. « La persistance du conflit angolais entre 1991 et 2002 ». *Monde(s)* 13(1): 175-94.
- Lénel, Pierre, et Virginie Martin. 2012. « La contribution des études postcoloniales et des féminismes du "Sud" à la constitution d'un féminisme renouvelé: vers la fin de l'occidentalisme? » *Revue Tiers Monde* (209):125-44.
- Motsei, Mmatshilo. 2004. *Hearing Visions, Seeing Voices*. Bellevue: Jacana.
- Motsei, Mmatshilo. 2007. *The Kanga and the Kangaroo Court: Reflections on the Rape Trial of Jacob Zuma*. Sunnyside: Jacana.
- Mudimbé, Vumbi Yoka. 1988. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington Indianapolis: Indiana university press.
- Nkealah, Naomi. 2016. « (West) African Feminisms and Their Challenges ». *Journal of Literary Studies* 32(2):61-74.
- Nkrumah, Kwame. 1963. « Africanisme et culture ». *Présence Africaine* 1(XLV):5-18.
- Nkrumah, Kwame. 1964. « Le "consciencisme" ». *Présence Africaine* 1(XLIX):8-34.
- Ogundipe-Leslie, Molar. 1994. *Re-Creating Ourselves: African Women & Critical Transformations*. Trenton: Africa World Press.

- Organisation Mondiale de la Santé. 2020. « Mutilations sexuelles féminines ». Consulté le 9 octobre 2020 (<https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>).
- Pambè, Madeleine Wayack, et Nathalie Sawadogo. 2017. « Dépasser le patriarcat pour mieux définir les féminismes africains ? » *Travail, genre et sociétés* 38(2):187-92.
- Patterson, Chantal, Ahmadou Kourouma, Mamadou Kante, et Cosme Zinsou Quenum. 1987. « Les mutilations sexuelles féminines: L'excision en question ». *Présence Africaine* (141):161-80.
- Pigenet, Michel, et Danielle Tartakowsky. 2006. « Vues d'Afriques ». *Société & Représentations* 22(2):81-92.
- Raufar, Xavier. 2017. « L'État islamique, objet terroriste non identifié ». *Le Débat* 193(1):102-16.
- Renault, Matthieu. 2009. « Vie et mort dans la pensée de Frantz Fanon ». *Cahiers Sens public* 10(2):133-45.
- Segalen, Victor. 1999. *Essai sur l'exotisme et Textes sur Gauguin et l'Océanie: une esthétique du divers*. Paris: Librairie générale française.
- UNICEF. 2020. « Female Genital Mutilation (FGM) ». *UNICEF DATA*. Consulté le 29 septembre 2020 (<https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/>).
- Werner, Jean-François. 2002. « Photographie et dynamiques identitaires dans les sociétés africaines contemporaines ». *Autrepart* 24(4):21-43.
- Westphal, Bertrand. 2011. « Quelques considérations pour une géocritique de l'espace africain ». P. 45-55 in *Littératures africaines et territoires*. Paris: Editions Karthala.

### **c) Géographie, urbanisme, migrations**

- Bationo, Jean-Claude. 2007. « La ville, objet de civilisation et de littérature en cours de français langue étrangère ». *Questions de communication* (12):245-58.
- Berry-Chikhaoui, Isabelle. 2010. « Major Urban Projects and the People Affected: The Case of Casablanca's Avenue Royale ». *Built Environment* 36(2):216-29.
- Durand-Lasserve, Alain. 2014. « Partir de la réalité de la ville informelle. Propos recueillis par Sarah Moatti ». *Alternatives économiques*.
- Fournet-Guérin, Catherine. 2011. « Les villes d'Afrique subsaharienne dans le champ de la géographie française et de la production documentaire: une géographie de villes « fantômes » ? » *L'Information géographique* Vol. 75(2):49-67.
- Gascon, Alain. 1990. « La guerre comme rite géographique: l'exemple de la corne de l'Afrique ». *Cultures & Conflits* (01).
- Hickel, Jason. 2019. « Bill Gates Says Poverty Is Decreasing. He Couldn't Be More Wrong | Jason Hickel ». *The Guardian*, janvier 29.
- Janin, Pierre. 2001. « Une géographie sociale de la rue africaine ». *Politique africaine* 82(2):177-89.
- Le bris, Émile, Alain Marie, Annick Osmont, et Alain Sinou. 1985. « Résidence, stratégies, parenté dans les villes africaines ». *Les Annales de la Recherche Urbaine* 25(1):13-30.
- Medina, Leandro, Mr Andrew W. Jonelis, et Mehmet Cangul. 2017. *The Informal Economy in Sub-Saharan Africa: Size and Determinants*. Washington: International Monetary Fund.

Messiant, Christine. 1997. « Angola, entre guerre et paix ». P. 157-208 in Roland Marchal et Christine Messiant, *Les chemins de la guerre et de la paix. Fins de conflits en Afrique orientale et australe*. Paris: Editions Karthala.

Myers, Garth Andrew. 2011. *African Cities : Alternative Visions of Urban Theory and Practice*. London, New York: Zed Books.

Noorloos, Femke van, et Marjan Kloosterboer. 2017. « Africa's New Cities: The Contested Future of Urbanisation » *Urban Studies* 55(6):1223-1241.

Prévost, Philippe *et al.* 2014. « Le terroir, un concept pour l'action dans le développement des territoires ». *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* 14(1).

Pughe, Tom, et Michel Granger. 2005. « Introduction ». *Revue française d'études américaines* 106(4):3-7.

Salenson, Irène. 2020. « L'Afrique de demain sera rurale ». P. 57-76 in *L'économie africaine 2020, Repères*. Paris: La Découverte.

Thiam, Omar. 2018. « Le secteur informel en Afrique de l'Ouest: enjeux et perspectives ». *Management & Sciences Sociales* 25:118-25.

Thiruvaraman, Mahendran. 2017. « Imagining against the nation state: radical singularity and transnationalism in Nuruddin Farah's Maps ». *Journal of Postcolonial Writing* 53(6):702-14.

United Nations. 2020. « Objectif 11 : Faire en sorte que les villes et les établissements humains soient ouverts à tous, sûrs, résilients et durables ». *Développement durable*. Consulté le 7 avril 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/cities/>).

Werner, Jean-François. 2002. « Photographie et dynamiques identitaires dans les sociétés africaines contemporaines ». *Autrepart* 24(4):21-43.

#### **d) Histoire et économie de l'Afrique du Sud**

Adam, Heribert. 1997. « The Nazis of Africa: Apartheid as Holocaust? » édité par K. Asmal, L. Asmal, et R. S. Roberts. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines* 31(2):364-70.

Aguilar, Carlos. 2012. *Transitions towards post-extractive societies in Latin America*. Comhlámh.

Alden, Chris, Garth Le Pere, et Marie Ploux. 2003. « Du paria au partenaire : changement de politique étrangère en Afrique du Sud ». *Les Temps Modernes* 623(2):168-99.

Aleinikoff, T. Alexander, et Douglas Klusmeyer. 2013. *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*. Brookings Institution Press.

Jacobs, Elne et Cecilia Punt. 2009. « A Profile of the Western Cape Province: Demographics, Poverty, Income, Inequality, and Unemployment from 2000 till 2007 ». Consulté le 4 mars 2020 ([https://search-proquest-com.ez.sun.ac.za/docview/1697518700?rfr\\_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo](https://search-proquest-com.ez.sun.ac.za/docview/1697518700?rfr_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo)).

Appadurai, Arjun. 2000. « Grassroots Globalization and the Research Imagination ». *Public Culture* 12(1):1-19.

Asmal, Kader, Louise Asmal, et Ronald Suresh Roberts. 1996. *Reconciliation through Truth: A Reckoning of Apartheid's Criminal Governance*. Cape Town: Philip.

- Auty, Richard. 1993. *Sustaining Development in Mineral Economies: The Resource Curse Thesis*. London: Routledge.
- Bailey, Julius, et Scott Rosenberg. 2016. « Reading twentieth century urban black cultural movements through popular periodicals: a case study of the Harlem Renaissance and South Africa's Sophiatown ». *Safundi* 17(1):63-86.
- Bednik, Anna. 2016. *Extractivisme : exploitation industrielle de la nature, logiques, conséquences, résistances*. Neuvy-en-Champagne: Éditions le Passager clandestin.
- Black, Michael. 1992. « Alan Paton and the Rule of Law ». *African Affairs* 91(362):53-72.
- Blair, Peter. 2012. « The liberal tradition in fiction ». In *The Cambridge History of South African Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloom, Harold. 2010. *Alan Paton's Cry, the Beloved Country*. New York: Bloom's Literacy Criticism.
- Bonthuys, Eugene. 2002. « Writing, Reading ... Reconciliation? The Role of Literature in Post-Apartheid South Africa ». Thesis, Stellenbosch: Stellenbosch University.
- Brink, André. 1984. « Writing against Big Brother: Notes on Apocalyptic Fiction in South Africa ». *World Literature Today* 58(2):189-94.
- Carbonnier, Gilles. 2013. « La malédiction des ressources naturelles et ses antidotes ». *Revue internationale et stratégique* 91(3):38-48.
- Chrétien, Jean-Pierre, et Marcel Kabanda. 2016. *Rwanda. Racisme et génocide*. Paris: Belin.
- Cirillo, Stefano. 2011. « L'enfant abusé devient adulte : réflexions à partir de plusieurs situations traitées ». *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* 46(1):139-63.
- Cock, Jacklyn. 2019. « Resistance to Coal Inequalities and the Possibilities of a Just Transition in South Africa ». *Development Southern Africa* 36(6):860-73.
- Comaroff, Jean, et John L. Comaroff. 2000. « Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming ». *Public Culture* 12(2):291-343.
- Comaroff, Jean, et John L. Comaroff. 2002. « Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism ». *The South Atlantic Quarterly* 101(4):779-805.
- Comaroff, John L. 1987. « Of totemism and ethnicity: Consciousness, practice and the signs of inequality ». *Ethnos* 52(3-4):301-23.
- Comaroff, John L. 1998. « Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions ». *Social Identities* 4(3):321-61.
- Comaroff, John L., et Jean Comaroff. 1997. « Postcolonial Politics and Discourses of Democracy in Southern Africa: An Anthropological Reflection on African Political Modernities ». *Journal of Anthropological Research* 53(2):123-46.
- Comaroff, John L., et Jean Comaroff. 2004. « Criminal Justice, Cultural Justice: The Limits of Liberalism and the Pragmatics of Difference in the New South Africa ». *American Ethnologist* 31(2):188-204.
- Costello, Kimberly, et Gordon Hodson. 2014. « Explaining Dehumanization among Children: The Interspecies Model of Prejudice ». *British Journal of Social Psychology* 53(1):175-97.
- Daggett, Cara. 2018. « Petro-Masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire ». *Millennium* 47(1):25-44.

- Davies, Megan, Mark Swilling, et Holle Wlokas. 2017. « Towards new configurations of urban energy governance in South Africa's renewable energy procurement programme ». *Energy Research & Social Science* 36:61-69.
- De St. Jorre, John. 1977. « South Africa: Up against the World ». *Foreign Policy* 28:53.
- Diamanti, Jeff. 2018. « Extractivism ». *Krisis. Journal for contemporary philosophy* 2:55-57.
- Everatt, David. 2009. « The Liberal Party of South Africa ». P. 123-44 in *The Origins of Non-Racialism, White opposition to apartheid in the 1950s*. Johannesburg: Wits University Press.
- Fasselt, Rebecca. 2014. « Towards an 'Afropolitan Deixis': Hospitality and 'You' and 'We' Narration in Phaswane Mpe's Welcome to Our Hillbrow ». *English Studies in Africa* 57(2):98-114.
- Fassin, Didier. 2006. « Avant-propos. Anesthésie politique et intérêt anthropologique ». P. 9-25 in *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*. Paris: La Découverte.
- Fauré, Marie, et Magali Bailliot. 2015. *L'Afrique du Sud divisée au temps de l'apartheid: Quand la ségrégation a force de loi*. Cork: 50 Minutes.
- Fauvelle-Aymar, François-Xavier. 2016. *Histoire de l'Afrique du Sud*. Paris: Éditions Points.
- Fawcett, Edmund. 2018a. « Introduction: The Practice of Liberalism ». P. 1-30 in *Liberalism, The Life of an Idea, Second Edition*. Princeton: Princeton University Press.
- Fawcett, Edmund. 2018b. « Liberalism in Practice: Four Exemplary Politicians ». P. 101-19 in *Liberalism, The Life of an Idea, Second Edition*. Princeton: Princeton University Press.
- Foley, Andrew. 1998. « "Considered as a Social Record": A Reassessment of "Cry, the Beloved Country" ». *English in Africa* 25(2):63-92.
- Freund, Bill. 2009. « The Significance of the Minerals-Energy Complex in the Light of South African Economic Historiography ». *Transformation* (71):3-25.
- Friedlaender, Saul. 1971. *L'antisémitisme nazi. Histoire d'une psychose collective*. Paris: Le Seuil.
- Gervais-Lambony, Philippe. 2013. *L'Afrique du Sud et les États voisins*. Paris: Armand Colin.
- Gudynas, Eduardo. 2011. « Transitions to Post-Extractivism: Directions, Options, Areas of Action ». Consulté le 22 octobre 2020 (<https://www.gaiafoundation.org/post-library/transitions-to-post-extractivism-directions-options-areas-of-action>).
- Gunes, Ali. 2009. « The Illusion of Freedom in South Africa: Post-Colonialism, Exploitation and Identity Crisis in Alan Paton's Cry, The Beloved Country ». *Epiphany* 2(1):20-42.
- Hannerz, Ulf. 1994. « Sophiatown: the view from afar ». *Journal of Southern African Studies* 20(2): 181-93.
- Heywood, Christopher. 2004. *A History of South African Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodson, Gordon, et Kimberly Costello. 2012. « The Human Cost of Devaluing Animals ». *New Scientist* 216(2895):34-35.
- Hollmann, Jeremy C. 2015. « Bees, honey and brood: southern African hunter-gatherer rock paintings of bees and bees' nests, uKhahlamba-Drakensberg, KwaZulu-Natal, South Africa ». *Azania: Archaeological Research in Africa* 50(3):343-71.

- Huber, Maria. 2014. « Extractivism and Transition in Africa : Opportunities and Challenges ». Thesis, Stellenbosch : Stellenbosch University.
- Hunter, Mark. 2011. « Beneath the “Zunami”: Jacob Zuma and the Gendered Politics of Social Reproduction in South Africa ». *Antipode* 43(4):1102-26.
- Iannone, Carol. 1997. « Alan Paton’s Tragic Liberalism ». *The American Scholar* 66(3):442-51.
- Jaspan, M. A., et B. Nomvete. 1955. « On the Use of the Terms “Kaffir,” “Native,” and “Bantu” ». *Science & Society* 19(4):343-45.
- Jorre, John de St. 1977. « South Africa: Up against the World ». *Foreign Policy* (28):53-85.
- Jürgens, Ulrich, et Martin Gnad. 2002. « Gated Communities in South Africa. Experiences from Johannesburg ». *Environment and Planning B: Planning and Design* 29(3):337-53.
- Klaaren, Jonathan. 2013. « Post-Apartheid Citizenship in South Africa ». P. 221-52 in *From Migrants to Citizens: Membership in a Changing World*. Washington: Brookings Institution Press.
- Liebenberg, Ian. 1998. « Pathway to Democracy? The Case of the South African Truth and Reconciliation Process ». *Social Identities* 4(3):541-58.
- Listre, Jean-Pierre. 2004. « La puissance du système bancaire sud-africain : prélude à un leadership continental ou parenthèse étonnante ? » *Afrique contemporaine* 210(2):119-43.
- Lowenberg, Anton D. 2014. « An Economic Model of the Apartheid State ». *Economic History of Developing Regions* 29(2):146-69.
- Lundahl, Mats. 2014. « Some stepping stones in the economic modeling of apartheid ». *Economic History of Developing Regions* 29(2):126-45.
- Mandela, Nelson. 1994. « Inaugural Speech, Pretoria [Mandela]- 5/10/94 ». Consulté le 12 septembre 2019 ([https://www.africa.upenn.edu/Articles\\_Gen/Inaugural\\_Speech\\_17984.html](https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Inaugural_Speech_17984.html)).
- Mariotti, Martine, et Johan Fourie. 2014. « The economics of apartheid: An introduction ». *Economic History of Developing Regions* 29(2):113-25.
- Masilela, Ntongela. 2014. *The Historical Figures of the New African Movement*. Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- Mbembe, Achille. 2003. « Necropolitics ». *Public Culture* 15(1):11-40.
- Moonsamy, Nedine. 2014. « Spectral Citizenry: Reflections of the ‘Post-transitional’ in Contemporary South African Literature ». *English Studies in Africa* 57(2):69-78.
- Morphet, Tony. 1996. « Stranger Fictions: Trajectories in the Liberal Novel ». *World Literature Today* 70(1):53-58.
- Moulier Boutang, Yann. 2013. « L’abeille comme modèle économique : économie classique ». *Labyrinthe* (40):81-85.
- Mswazi, Mbulelo. 2014. « African Honeybee ». *SANBI*. Consulté le 16 juillet 2020 (<https://www.sanbi.org/animal-of-the-week/african-honeybee/>).
- Nussbaum, Martha. 2011. « Perfectionist Liberalism and Political Liberalism ». *Philosophy & Public Affairs* 39(1):3-45.
- Okolo, Chukwudum Barnabas. 1984. « Apartheid As Unfreedom ». *Présence Africaine* 129(1): 20-37.



- Parrinder, Patrick. 2004. « "Turn Again, Dick Whittington!": Dickens, Wordsworth, and the Boundaries of the City ». *Victorian Literature and Culture* 32(2):407-19.
- Peires, J. B. 1987. « The Central Beliefs of the Xhosa Cattle-Killing ». *The Journal of African History* 28(1):43-63.
- Peires, Jeffrey B. 1989. *The Dead Will Arise : Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856-7*. Johannesburg, Bloomington, London: Indiana University Press.
- Peires, Juliette. 2004. « The holocaust and apartheid : similarities and differences : a comparative study ». Cape Town: University of Cape Town.
- Ponte, Stefano, Simon Roberts, et Lance Van Sittert. 2007. « 'Black Economic Empowerment', Business and the State in South Africa ». *Development and Change* 38(5):933-55.
- Rosenblatt, Helena. 2018. « Liberalism Becomes the American Creed ». P. 245-64 in *The Lost History of Liberalism, From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Ryan, Alan. 2012. « Liberalism ». P. 21-44 in *The Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Schneider, Geoffrey E. 2003. « Neoliberalism and Economic Justice in South Africa: Revisiting the Debate on Economic Apartheid ». *Review of Social Economy* 61(1):23-50.
- Singh, Nikhil Pal. 2014. « Liberalism ». P. 153-58 in *Keywords for American Cultural Studies, Second Edition*, édité par B. Burgett et G. Hendler. New York University Press.
- Soulé-Kohndou, Folashadé. 2013. « L'Afrique du Sud dans la relation BRICS-Afrique ». *Afrique contemporaine* 248(4):31-43.
- Suttner, Raymond. 2012. « The African National Congress centenary: a long and difficult journey ». *International Affairs* 88(4):719-38.
- Suttner, Raymond. 2014. « Popular power, constitutional democracy and crisis: South Africa 1994-2014 ». *Strategic Review for Southern Africa* 36(2):7-30.
- Swilling, Mark. 2017. *Betrayal of the Promise: How South Africa Is Being Stolen*. State Capacity Research Project.
- Tavoillot, Pierre-Henri, et François Tavoillot. 2015. *L'abeille (et le) philosophe : étonnant voyage dans la ruche des sages*. Paris: Odile Jacob.
- Thompson, Willie. 2011. « Liberalism ». P. 29-42 in *Ideologies in the Age of Extremes, Liberalism, Conservatism, Communism, Fascism 1914-1991*. Pluto Press.
- United Nations. 1987. *A/RES/42/23. Policies of apartheid of the government of South Africa. A/RES/42/23*. New York: United Nations.
- Valiani, Salimah. 2018. *The Future of Mining in South Africa: Sunset or Sunrise?* Woodmead, Johannesburg: Mapungubwe Institute for Strategic Reflection MISTRA.
- Van der Vlies, Andrew. 2006. « 'Local' Writing, 'Global' Reading, and the Demands of the 'Canon': the Case of Alan Paton's *Cry, the Beloved Country* ». *South African Historical Journal* 55(1):20-32.
- Vircoulon, Thierry. 2004. « Introduction thématique. Dix ans de nouvelle Afrique du Sud, à la jonction de l'économique et du social ». *Afrique contemporaine* 210(2):7-12.
- Wolin, Richard, et Michel Kail. 2013. « Le moment maoïste parfait de Sartre ». *L'Homme la Société* 187-188(1):253-90.

- Wolpe, Harold. 1972. « Capitalism and cheap labour-power in South Africa: from segregation to apartheid ». *Economy and Society* 1(4):425-56.
- Woodward, Wendy. 2001. « Dog stars and dog souls: The lives of dogs in Triomf by Marlene van Niekerk and Disgrace by J.M. Coetzee ». *Journal of Literary Studies* 17(3-4):90-119.
- Worden, Nigel. 2012. *The Making of Modern South Africa*. The Atrium: Wiley-Blackwell.
- Wright, Claire. 2018. « Modèle extractiviste et pouvoirs d'exception en Amérique latine ». *Cultures Conflits* 112(4):93-118.
- Wright, Laura. 2013. *Writing Out of All the Camps: J.M. Coetzee's Narratives of Displacement*. Consulté le 22 octobre 2020 (<https://scholarworks.umass.edu/dissertations/AAI3136794>).
- Zalk, Nimrod. 2012. « South African Post-Apartheid Policies Towards Industrialization: Tentative Implications for Other African Countries ». P. 345-71 in *Good Growth and Governance in Africa: Rethinking Development Strategies*, édité par N. Akbar, K. Botchwey, H. Stein, et J. Stiglitz. Oxford University Press.
- Zarwan, John. 1976. « The Xhosa Cattle Killings, 1856-57. » *Cahiers d'Études Africaines* 16(63): 519-39.
- Zogg, Philipp Emanuel. 2011. « Who Mines What Belongs to All? A Historical Analysis of the Relationship between the State and Capital in the South African Mining Industry ». Thesis, Stellenbosch : University of Stellenbosch.

#### **e) Développement et développement durable : définitions et pratiques**

- Acosta, Alberto. 2012. *El buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otro mundo*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Allaire, Gilles. 2019. « L'ambivalence des communs ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 10(1). Consulté le 22 octobre 2020 (<http://journals.openedition.org/developpementdurable/13442>).
- Auclair, Elizabeth, et Élise Garcia. 2019. « Les places traditionnelles de Porto-Novo (Bénin) comme communs : entre mise en valeur des espaces urbains et promotion des pratiques sociales et culturelles ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 10(1). Consulté le 22 octobre 2020 (<https://journals.openedition.org/developpementdurable/13147>).
- Bacqué, Marie-Hélène, et Carole Biewener. 2013. « L'empowerment, un nouveau vocabulaire pour parler de participation ? » *Idées économiques et sociales* 173(3):25-32.
- Beau, Rémi. 2019. « Une perspective philosophique sur la durabilité forte. Pour un écocentrisme relationnel ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 10(1). Consulté le 22 octobre 2020 (<https://journals.openedition.org/developpementdurable/13613>).
- Boisvert, Valérie, Leslie Carnoye, et Rémy Petitimbert. 2019. « 'La durabilité forte : enjeux épistémologiques et politiques, de l'économie écologique aux autres sciences sociales'. Entretien avec Valérie Boisvert mené par Leslie Carnoye et Rémy Petitimbert ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 10(1).
- Bouju, Emmanuel. 2016. « Ce « sujet à éclipses » qu'on dit démocratique ». *Communications* 99(2):109-21.

- Bouju, Emmanuel. 2019. « Survie mode d'emploi ». *Critique* 867-868(8):755-72.
- Brunel, Sylvie. 2012. *Le développement durable*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bucaille, Thomas. 1990. « Métamorphoses du problème africain ». *Etudes* Tome 373(7):5-16.
- Buchs, Arnaud, Catherine Baron, Géraldine Froger, et Adrien Peneranda. 2019. « Communs (im)matériels : enjeux épistémologiques, institutionnels et politiques. Introduction au dossier « Communs (im)matériels. Conjuguer les dimensions matérielles et immatérielles des communs » ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 10(1). Consulté le 22 octobre 2020 (<https://journals.openedition.org/developpementdurable/13701>).
- Burbage, Franck. 2013. « L'invention du développement durable-soutenable. Des équivoques constitutives ». P. 25-52 in *Philosophie du développement durable*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cannon, Terry, John Twigg, et Jennifer Rowell. 2002. *Social Vulnerability, Sustainable Livelihoods and Disasters. Report to DFID Conflict and Humanitarian Assistance Department (CHAD) and Sustainable Livelihoods Support Office*.
- Caron, Patrick, et Jean-Marc Châtaigner. 2017. *Un défi pour la planète: les objectifs de développement durable en débat*. Marseille: IRD Éditions.
- Compagnon, Antoine. 2004. « L'ami de la science et de la volupté ». *Critique* 687-688(8):674-86.
- Damon, Julien. 2018. *L'exclusion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dellemotte, Jean. 2018. « La littérature multiethnique contre l'anthropologie économique ». *L'Économie politique* 79(3):56-69.
- Doat, David, et Laura Rizzerio. 2020. « Introduction ». P. 7-28 in *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques*. Toulouse: ERES.
- Dupuis, Michel. 2020. « Perfectibilité, vulnérabilité, dignité. Trois aspects de l'énigme anthropologique ». P. 67-84 in *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques*. Toulouse: ERES.
- Guillaumont, Patrick. 1985. *Économie du développement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hickel, Jason. 2019. « Bill Gates Says Poverty Is Decreasing. He Couldn't Be More Wrong ». *The Guardian*. Consulté le 22 octobre 2020 (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/29/bill-gates-davos-global-poverty-infographic-neoliberal>).
- Hugon, Philippe. 2010. « Les nouveaux acteurs de la coopération en Afrique ». *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement* (1):99-118.
- Jacquemot, Pierre. 2017. *Le dictionnaire encyclopédique du développement durable*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions.
- Kitts, Antony. 2008. « Mendicité, vagabondage et contrôle social du moyen âge au XIXe siècle : état des recherches ». *Revue d'histoire de la protection sociale* 1(1):37-56.
- Lollivier, Stéfan. 2008. « La pauvreté : définitions et mesures ». *Regards croisés sur l'économie* 4(2):21-29.
- Löwy, Michael. 2013. « Les luttes écosociales des indigènes ». *Ecologie politique* 46(1):55-66.

- Mace, M. J., et Roda Verheyen. 2016. « Loss, Damage and Responsibility after COP21: All Options Open for the Paris Agreement ». *Review of European, Comparative & International Environmental Law* 25(2):197-214.
- Maillard, Nathalie. 2020. « À quoi sert la vulnérabilité ? Enjeux éthiques et politiques d'un concept émergent ». P. 29-66 in *Accueillir la vulnérabilité. Approches pratiques et questions philosophiques*. Toulouse: ERES.
- Malanda, Élodie. 2013. « Misère et engagement humanitaire en Afrique subsaharienne dans la littérature pour la jeunesse contemporaine : une étude comparative en France et en Allemagne ». *Trajectoires. Travaux des jeunes chercheurs du CIERA* (7).
- Nations Unies. 2000a. « Objectif 1 : réduire l'extrême pauvreté et la faim ». Consulté le 21 juillet 2020 (<https://www.un.org/fr/millenniumgoals/poverty.shtml>).
- Nations Unies. 2000b. « Objectifs du Millénaire pour le développement ». Consulté le 21 juillet 2020 (<https://www.un.org/fr/millenniumgoals/>).
- Nations Unies. 2020c. « Objectifs de Développement Durable ». *Développement durable*. Consulté le 10 avril 2020 (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/>).
- OCDE. 2016. *Perspectives économiques en Afrique 2016. Villes durables et transformation structurelle*. Paris: OCDE.
- Oxfam. 2020. « Davos 2020 : Nouveau rapport d'Oxfam sur les inégalités mondiales ». *Oxfam France*. Consulté le 5 octobre 2020 (<https://www.oxfamfrance.org/communiqués-de-presse/davos-2020-nouveau-rapport-doxfam-sur-les-inegalites-mondiales/>).
- Paugam, Serge. 2013. *Les formes élémentaires de la pauvreté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Petit, Antoine. 2012. « La dépigmentation volontaire : tours et détours de la honte ». *Champ psy* 62(2):153-64.
- Pierron, Jean-Philippe. 2019. « La vulnérabilité, un concept pour le droit et la pratique judiciaire ». *Les Cahiers de la Justice* 4(4):569-80.
- Poirson, Martial. 2018. « Les affinités électives entre économie et littérature ». *L'Economie politique* 79(3):8-23.
- Rahnema, Majid. 2004. *Quand la misère chasse la pauvreté*. Arles: Actes Sud.
- Rist, Gilbert. 2015. *Le développement*. Paris: Presses de Sciences Po.
- Rolland, Nadège. 2015. « La nouvelle Route de la soie. Les ambitions chinoises en Eurasie ». *Politique étrangère* Automn(3):135.
- Roux-Demare, François-Xavier. 2019. « La notion de vulnérabilité, approche juridique d'un concept polymorphe ». *Les Cahiers de la Justice* 4(4):619-30.
- Rubinstein, Marianne. 2016. « Comment on écrit l'économie ». *L'Economie politique* 72(4):65-79.
- Rubinstein, Marianne. 2018. « Écriture de l'économie et enjeux de lisibilité ». *L'Economie politique* 79(3):87-91.
- Samman, Edited Emma, Lant Pritchett, Stephan Klasen, Sabina Alkire, Amanda Lenhardt, et Emmanuel Letouzé. 2013. « Eradicating Global Poverty: A Noble Goal, but How Do We Measure It? » *Development Progress Working Paper* 2:16.

- Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sirven, Nicolas. 2007. « De la pauvreté à la vulnérabilité : Évolutions conceptuelles et méthodologiques ». *Mondes en développement* 140(4):9-24.
- Spash, Clive L. 2013. « The Shallow or the Deep Ecological Economics Movement? » *Ecological Economics* 93:351-62.
- Theys, Jacques. 2002. « L'approche territoriale du " développement durable ", condition d'une prise en compte de sa dimension sociale ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* (Dossier 1).
- Theys, Jacques. 2014. « Le développement durable face à sa crise : un concept menacé, sous-exploité ou dépassé ? » *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 5(1).
- Theys, Jacques, et Clémence Guimont. 2019. « Nous n'avons jamais été "soutenables" : pourquoi revisiter aujourd'hui la notion de durabilité forte ? . Entretien avec Jacques Theys mené par Clémence Guimont le 24 août 2018 ». *Développement durable et territoires. Économie, géographie, politique, droit, sociologie* 10(1).
- Thiruvaraman, Mahendran. 2017. « Imagining against the nation state: radical singularity and transnationalism in Nuruddin Farah's Maps ». *Journal of Postcolonial Writing* 53(6):702-14.
- Veyret, Yvette. 2007. *Le développement durable*. Paris: Sedes.
- Woodward, David. 2015. « Incrementum Ad Absurdum: Global Growth, Inequality and Poverty Eradication in a Carbon-Constrained World ». *World Social and Economic Review* 2015(4):43-62.
- World Bank. 2018. *Poverty and Shared Prosperity 2018 : Piecing Together the Poverty Puzzle*. Washington, DC: World Bank.

#### **f) Anticipation, afrofuturisme et nouveaux imaginaires**

- Ateliers de la pensée. 2020. « Les Ateliers de la Pensée ». Consulté le 15 août 2020 (<https://www.lesateliersdelapensee.com/>).
- Ça va ça va le monde. 2020. « «Traces - Discours aux Nations africaines» ». *Radio France Internationale*. Consulté le 19 août 2020 (<https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200801-felwine-sarr-s%C3%A9gal-traces-discours-nations-africaines>).
- Dery, Mark. 1994. *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham: Duke University Press.
- Eshun, Kodwo. 2003. « Further Considerations on Afrofuturism ». *CR: The New Centennial Review* 3(2):287-302.
- France 24. 2018. « SÉNÉGAL - Les Ateliers de La Pensée : "Œuvrer Pour La Décolonisation Des Esprits Africains" ». Consulté le 15 août 2020 ([http://search.proquest.com/docview/1835861489?rfr\\_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo](http://search.proquest.com/docview/1835861489?rfr_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo)).
- Génération Afrotopia. 2020. *Cosmo-éthiques africaines et nouvelles technologies pour Habiter la Terre en commun*. Consulté le 22 octobre 2020 (<https://soundcloud.com/afrotopiques/cosmo-ethiques-africaines-et-nouvelles-technologies-pour-habiter-la-terre-en-commun>).

- Gipson, Grace. 2019. « Creating and Imagining Black Futures through Afrofuturism ». P. 84-103 in *#identity. Hashtagging Race, Gender, Sexuality, and Nation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Imaginarium-s. 2020. « Position – Imaginarium-s ». Consulté le 15 août 2020 (<http://imaginarium-s.fr/une-communaute/>).
- Kâ, Seydou. 2016. « Dakar, capitale de la pensée africaine ». *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/societe/dakar-capitale-de-la-pensee-africaine>).
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. 2019a. « A Dakar, les Ateliers de la pensée veulent transformer le paysage intellectuel africain ». *Le Monde.fr*. Consulté le 22 octobre 2020 ([https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/11/03/a-dakar-les-ateliers-de-la-pensee-veulent-transformer-le-paysage-intellectuel-africain\\_6017893\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/11/03/a-dakar-les-ateliers-de-la-pensee-veulent-transformer-le-paysage-intellectuel-africain_6017893_3212.html)).
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. 2019b. « Les Ateliers de la Pensée veulent transformer le paysage intellectuel africain ». *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/developpement/les-ateliers-de-la-pensee-veulent-transformer-le-paysage>).
- Marin La Meslée, Valérie. 2019. « Ateliers de la Pensée : qu'en ont-ils pensé ? » *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/societe/atelier-de-la-pensee-que-ont-ils-pense>).
- Mbembe, Achille. 2007. « L'Afrique de Nicolas Sarkozy ». *Mouvements* 52(4):65-73.
- Mbembe, Achille. 2014. « Afrofuturisme et devenir-nègre du monde ». *Politique africaine* 136(4): 121-133.
- Mbembe, Achille. 2019a. « Comment sont nés les Ateliers de la Pensée ». *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/opinions/comment-sont-nes-les-ateliers-de-la-pensee>).
- Mbembe, Achille. 2019b. « Politique des temps ». *SenePlus*. Consulté le 16 août 2020 (<https://www.seneplus.com/opinions/politique-des-temps>).
- Nelson, Alondra. 2002. « Introduction: Future Texts ». *Social Text* 20(2):1-15.
- Nubukpo, Kako. 2015. « Le Franc CFA, un frein à l'émergence des économies africaines ? » *L'Économie Politique* 4(68):71-79.
- Paradou, Pascal. 2020. « De vive(s) voix - Valérie Cachard et Étienne Minoungou dans "Ça va, ça va le monde !" » *Radio France Internationale*. Consulté le 19 août 2020 (<https://www.rfi.fr/fr/podcasts/20200730-valerie-cachard-et-etienne-minoungou>).
- Samatar, Sofia. 2017. « Toward a Planetary History of Afrofuturism ». *Research in African Literatures* 48(4):175-91.
- Sarr, Felwine. 2016. *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Sarr, Felwine. 2017. *Habiter le monde : essai de politique relationnelle*. Montréal: Mémoire d'encrier.
- Tatchim, Nicanor. 2018. « Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), Écrire l'Afrique-Monde, Paris, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, 397 p. » *Langage et société* 164(2):186-89.

# Résumé

## **Lire et écrire un monde délié : poétiques africaines d'une gouvernance écologique**

Le roman africain donne à lire et expérimenter différents états de déliaison (écologique, sociale, politique) qui fracturent notre monde. Ces ruptures affectent non seulement les relations inter-personnelles, les spiritualités, les systèmes éthiques, mais aussi le lien à l'environnement. En prenant pour corpus un ensemble d'œuvres majoritairement issues d'Afrique subsaharienne, cette thèse envisage ces expériences de déliaison comme des symptômes de maux plus profonds que les institutions chargées de la gouvernance, qu'il s'agisse des États ou des instances internationales, savent nommer et quantifier, mais peinent à combattre.

Notre hypothèse est que la littérature, par le partage d'expérience qu'elle autorise, est susceptible de recréer du lien là où il a été brisé. À l'échelle de la fiction, ses stratégies narratives et stylistiques mettent en scène des manières de faire du lien au-delà de l'humain. Cette communauté élargie que créent les romans est la pierre angulaire d'une gouvernance écologique fondée sur la prise en compte de toutes les voix et la reconnaissance du rôle joué par l'Histoire et la mémoire. La littérature joue alors un rôle éthique et politique, en invitant les lecteurs et lectrices à participer à ce mouvement de mise en commun d'un sens partagé à travers une nouvelle relationalité.

Mots-clés : Afrique ; éco-poétique ; communs ; déliaison ; lien social ; relationalité

# Abstract

## **Read and write an unbound world: African poetics of an ecological governance**

African novels allows to read and experience different states of unbinding (ecological, social, political) which tear apart our world. These fractures hamper not only interpersonal relationships, spiritualities, ethical systems, but also our connection to the environment. By taking as a corpus a set of works coming mainly from sub-Saharan Africa, this thesis sheds light on these experiences of unbinding represented in contemporary novels. It shows that they can actually be seen as symptoms of deeper ailments ; if regular institutions in charge of governance, whether states or international actors, are able to name and quantify them, they fail to fight them.

Our hypothesis is that literature, through the sharing of experiences it brings, is likely to recreate the link where it has been broken. At the fictional scale, narrative and stylistic strategies represent ways of creating links beyond the human sphere alone. This extended community that the novels create is the cornerstone of an ecological governance based on the inclusion of all voices and the recognition of the role played by history and memory. Literature therefore plays an ethical and political role, inviting readers to participate in this movement of putting into common a shared meaning through a new relationality.

Key words : Africa ; ecopoetics ; commons ; unbinding ; social cohesion ; relationality