



**UNIVERSITÉ DE STRASBOURG  
ÉCOLE DOCTORALE HUMANITÉS  
INSTITUT DE LITTÉRATURE  
Centre d'Études sur les Représentations :  
Idées, Esthétique, Littérature (CERIEL)**

**THÈSE présentée par :  
Yannick Martial NDONG NDONG**

soutenue le : 10 juin 2014  
pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**  
Discipline/ Spécialité : Littératures françaises et francophones, études postcoloniales et  
culturelles

**Les écritures africaines de soi (1950-2010). Du  
postcolonial au postracial ?**

**THÈSE dirigée par :  
M. MANGEON Anthony**

Professeur des Universités, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :  
M. HALEN Pierre  
Mme RAYNAUD Claudine**

Professeur des Universités, Université de la Lorraine  
Professeur des Universités, Université Montpellier III

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :  
Mme GRENOUILLET Corinne  
M. MAMBENGA YLAGOU Frédéric  
M. MBONDOBARI Sylvère**

Maître de Conférences HDR, Université de Strasbourg  
Maître de Conférences, Université de Libreville  
Maître de Conférences, Université de Libreville

# Remerciements

L'aboutissement de cette thèse a suivi un cheminement, qui lui donne une allure d'odyssée. Commencée à l'université Paul-Valéry-Montpellier 3, dans son Institut de Recherche Intersites d'Etudes Culturelles (IRIEC) de l'École Doctorale 58, la présente recherche s'est conclue à l'université de Strasbourg, dans le Centre d'Études sur les Représentations : Idées, Esthétique, Littérature (CERIEL) de l'équipe d'accueil 1337 dans l'École Doctorale 520 « Humanités ». Des études culturelles aux littératures francophones, de Montpellier à Strasbourg, des apports furent nombreux et, pour tout dire, immenses. Que ces institutions trouvent donc ici l'expression de ma gratitude et plus encore. À celles-ci, essentielles pour ma formation, l'on peut ajouter l'université de Bayreuth, qui m'a accordé en décembre 2010 la possibilité de mener des recherches bibliographiques dans les archives de Bigsas (Bayreuth International Graduate School of African Studies), alors que cette thèse n'était qu'à son début ; et la Johannes Gutenberg Universität Mainz, où j'ai pu consulter, en mai 2013, les archives de la Jahn Library of African Literatures, du département d'Anthropologie et d'Etudes africaines. Ces tribunes institutionnelles et académiques ne m'auraient jamais été ouvertes sans la disponibilité, l'attention et la bienveillance du Pr. Dr. Ute Fendler et Dr. Viviane Azarian, pour Bayreuth ; et du Pr. Dr. Véronique Porra et du Dr. Anja Oed, pour Mayence, que je remercie ici de tout cœur. Au-delà de son attention sur moi lors de mon séjour à Bayreuth, Viviane Azarian a mis à ma disposition sa thèse de doctorat sur les écritures autobiographiques africaines.

Pour autant, si ces rencontres ponctuelles se sont révélées productives, et on l'espère par cette thèse, elles le doivent à celles plus longues dans le temps, dont relève la direction effective d'une recherche. L'exigence de rigueur et la vigilance d'Anthony Mangeon ont donné forme à ce travail. Il sait sans doute ce que lui doit cette recherche : les participations aux colloques internationaux pour en soumettre certaines hypothèses à l'examen critique, les nombreux conseils de lecture, etc., font figure d'exemples parmi d'autres. Dans un autre registre, je sais gré à Bernard Mouralis et à Jean-Loup Amselle, pour leurs contributions critiques à mes communications lors des colloques dont leur œuvre fut l'objet, à Montpellier III en 2011 et en 2013. Les contributions bibliographiques d'Alain Ricard et de Laurent Dubreuil restent tout aussi importantes, en m'ayant permis d'obtenir respectivement l'autobiographie de Tippo Tip et *Carnets d'Amérique* de Valentin Yves Mudimbe en 2011. Florian Alix et Nathalie Carré me firent l'amitié de m'offrir un exemplaire de leurs travaux de thèse portant respectivement sur les stratégies de l'essai postcolonial et les récits de voyage swahili. Je dois aussi dire ma gratitude à Sylvère Mbondobari, dont le rôle ne fut pas mineur dans ma formation depuis près d'une dizaine d'années ; sans oublier mes petits camarades de l'IRIEC, Paula, Camille, Brice, Rostano, Kévin, dont j'aimais tant à partager les angoisses et les discussions. Je n'oublie pas Canissius Allogho Mantwani, à qui revient le mérite des dernières mises en forme de ce texte.

Enfin, et peut-être fallait-il commencer par là, mon épouse, Grâce, et mon fils, Evan-Anthony, dont la seule présence à mes côtés a été toutes ces années, une raison d'espérer. Certains ne retrouveront pas leurs noms sur cette liste, loin de l'exhaustivité ; ce n'est ni mauvaise foi, ni amnésie. Rendre la liste complète aurait nécessité un autre livre ; cette fois, le récit de ma vie. Qu'ils reconnaissent en ce travail tout ce qu'ils m'ont apporté !

# Avertissement sur la traduction et la structure du plan

Certains ouvrages essentiels de notre étude sont en anglais, et ne bénéficient pas encore d'une traduction française. Les traductions en sont donc signalées, selon leur auteur ; nombreuses sont de nous-mêmes et l'imprécision pourrait en résulter. Par ailleurs, le lecteur pourra remarquer une structure pour le moins originale, composée de parties, livres, chapitres et paragraphes. Elle nous est inspirée d'Edmund Husserl, dans ses *Recherches logiques*, où le philosophe simplifie considérablement la structure très saturée des *Méditations cartésiennes*, qui intègre les « sections ». Loin donc d'une fantaisie, elle inscrit notre travail, —où il est question de la réflexivité du sujet dans ses relations aux théories et autres démarches scientifiques de subjectivation —, dans une relation phénoménologique, sans cependant relever du champ de la phénoménologie. La conscience, c'est-à-dire le sujet, découvre le strictement soi en rapport avec le monde. Ce sont ces processus dont rend compte la répartition en livres et paragraphes, donnant à voir un sujet de conscience qui se dévoile par étapes successives.

# INTRODUCTION GÉNÉRALE :ÉCRIRE AU-DELA DE « L'AUTOBIOGRAPHIE DE L'EUROPE »

## §1. Remarques préliminaires

Quand on évoque l'autobiographie en Afrique, le lecteur se heurte à deux problèmes, en réalité deux « préjugés » qui semblent s'exclure mutuellement. Le premier stipule qu'« il n'existerait pas de véritable autobiographie en Afrique ; l'autobiographie dans sa forme élaborée, telle que la connaît la littérature européenne, serait le produit typique d'une culture de l'écrit et d'une prise de conscience vieilles de plusieurs millénaires, qui seraient étrangères aux cultures africaines ». Le second préjugé, précisément à l'opposé du premier, trouverait une nature exclusivement autobiographique à la littérature africaine écrite en langues européennes. « Manquant de distance critique par rapport à sa matière, l'Africain recourrait à ce qui lui est le plus proche, à savoir l'histoire de sa propre vie »<sup>1</sup>. Ces remarques critiques qui ouvrent un essai de János Riesz, impliquent deux enjeux contradictoires dans le rapport au savoir en Afrique : d'une part, l'impossibilité de prendre conscience de soi, à cause de la tendance à l'holisme des sociétés africaines ; et, d'autre part, l'impossibilité de prendre distance d'avec soi, en raison de la trop grande « émotivité » en Afrique et l'impossibilité, supposée chez l'Africain, à tenir un discours objectivant et à faire usage de concepts abstraits. Ces deux préjugés insinuent aussi que si une autobiographie est reconnue à l'Afrique, elle ne sera jamais fidèle aux canons du genre —l'usage de l'adjectif « véritable » est significatif à cet égard. En même temps, —cette fois valable pour le second préjugé que relève Riesz—, le recours exclusif à l'autobiographie en Afrique est tributaire de l'impossibilité à écrire les essais, plus disposés à prendre une « distance critique » avec la matière, avec l'objet. Ces préjugés sont, avant tout, des énoncés du discours colonial. La notion d'énoncé étant entendue ici au sens de Michel Foucault, qui en fait des constituantes d'un même discours, d'une même *épistémè*<sup>2</sup>. Leur apparente contradiction, essentiellement formelle, laisse intacte l'unité de leur contenu et de leur intention : dénier au colonisé le statut de créateur, et ainsi, celui d'auteur. Nous reprendrons à notre compte ces deux préjugés relevés par János Riesz, non point pour en attester la validité ou la pertinence, mais pour apprécier la trajectoire du genre autobiographique en Afrique qui semble ainsi s'accompagner d'un discours lui-même colonialiste.

---

<sup>1</sup> J. Riesz, « Genres autobiographiques en Afrique et en Europe. Déterminismes historiques de l'histoire d'une vie et rêve d'une autre vie », J. Riesz/U. Schild (éds.), *Genres autobiographiques en Afrique*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1996, p. 9. Essai par ailleurs repris dans J. Riesz, *"Astres et Désastres" : histoire et récits de vie africains de la colonie à la postcolonie*, Hildesheim, Olms, 2009, 397p.

<sup>2</sup> M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 288 p.

Il ne s'agira pas pour nous de porter un jugement sur ces deux discours sur l'autobiographie africaine. La démarche consistera à remonter le temps le plus loin qu'on le pourra, pour y déceler les formes et les pratiques autobiographiques africaines qui, par ailleurs, présentent des propriétés d'essai. Les tendances actuelles de l'autobiographie, qui se situent entre réflexion et réflexivité, s'approprient ces dénis sur le mode de l'alternance et de l'altération. Ce qui aurait souvent pour résultat la production des autobiographies à forte influence philosophique ou des essais à traits autobiographiques. Puisque c'est clairement aux écritures africaines de soi postcoloniales et postraciales que s'intéressera notre étude, leurs cheminements coloniaux restent donc à établir, à titre indicatif, pour voir se constituer un sous-champ littéraire, celui du discours réflexif africain.

## §2. Des études coloniales...

Réunies sous le terme générique d'africanisme, les études coloniales constituent le cadre scientifique de la colonisation. D'abord l'œuvre d'administrateurs coloniaux, elles investissent bientôt le champ scientifique. La définition du dictionnaire *Le Grand Robert* ainsi que le rappelle Benoît de L'Estoile n'omet d'ailleurs pas cette transformation, qui y perçoit un « ensemble des sciences humaines appliquées à l'Afrique<sup>3</sup> » à des fins impériales. Pourtant, cette distinction entre le colonial et le scientifique dans le champ des études coloniales semble être peu précise, compte tenu des affiliations des deux versants. Il s'agira, à l'aune des écritures africaines de soi, de présenter l'africanisme sous deux aspects : d'une part, nous examinerons l'africanisme dans sa configuration d'origine où l'étude et la compréhension de l'Afrique introduit une bipartition au sein de laquelle sujets de discours et objets d'étude se distinguent clairement ; d'autre part, ces perspectives des études coloniales introduisent l'africanisme comme un espace de négociation et de dynamiques quant à la recherche de la « prérogative du discours » du sujet africain. Ainsi, la prise de parole du colonisé, objet muet d'une certaine recherche africaniste, reconfigure le champ de recherche en mettant en dialogue les différents acteurs.

Dans son étude publiée dans l'ouvrage cité ci-dessus, Benoît de L'Estoile montre, à partir d'une différence lexicale et sémantique de la notion d'africanisme en France et en Grande-Bretagne, comment les institutions comme la Société des Africanistes créée en 1930 —pour la France— et l'Institut International des Langues et Civilisations Africaines (IIALC)—, devenu par la suite l'Institut Africain International— fondé en 1926 en Grande-

---

<sup>3</sup> B. de L'Estoile, « Africanisme & Africanism : Esquisse d'une comparaison franco-britannique », A. Piriou & E. Sibeud (dir.), *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'Etudes Africaines, EHESS, 1997, p. 19. Définition du Grand Robert de la langue française [2<sup>e</sup> éd., 1985]

Bretagne, tout en rendant compte des conceptions nationales différentes des savoirs propres à l'Afrique, ne s'influencent pas moins mutuellement<sup>4</sup>. La marque fondamentale de ces influences réside dans la méthode d'enquête de terrain initiée par l'anthropologie sociale de Bronislaw Malinowski en Grande-Bretagne. Il s'agissait, à rebours de l'exotisme, de construire une « anthropologie pratique » axée sur une étude participative dans les sociétés africaines. Ce qui faisait correspondre les ambitions savantes avec celles de l'administration coloniale. Mais cette implication des sciences humaines dans le projet africaniste colonial ne poursuit pas que des objectifs politiques, elle consacre aussi un type de discours faisant de l'Autre un objet de savoir, dont on peut, au mieux, tirer des informations qui seront par ailleurs soumises à l'interprétation : c'est le statut de l'informateur (africain) et celui de l'interprète, par ailleurs, le scientifique (européen). Ces deux figures —en apparence en dialogue— sont au cœur du cheminement de l'anthropologie, de la linguistique et, dans une moindre mesure, de la sociologie africaniste. Pourtant, lire ces deux figures de la science africaniste sous le seul prisme de la passivité de l'une et de l'action de l'autre semble réducteur, car ce schéma de l'africanisme présente les prémices d'une prise de parole africaine, tout en reconnaissant à mots couverts, la dimension dialogique de ces instances<sup>5</sup>.

L'étude consacrée par la critique africaniste indienne Kusum Aggarwal à des penseurs africanistes comme Maurice Delafosse, Robert Delavignette, Marcel Griaule, Marcel Mauss, Georges Balandier, etc., révèle, au-delà du sens commun, de multiples facettes du champ. Si, au dire d'Aggarwal reprenant Roland Lebel, « l'exotisme est plus romantique que colonial ; l'exotisme s'oppose au colonialisme comme romantisme s'oppose au naturisme »<sup>6</sup>, et la volonté de penseurs de soustraire les savoirs africanistes de la tutelle coloniale par le passage d'une « activité purement coloniale subordonnée à la médiation des instances administratives à un savoir autonome, sans autres finalités que de connaître et de comprendre l'Afrique »<sup>7</sup>, l'on pourra se demander si les textes africanistes sortent tant que cela de la « bibliothèque coloniale », c'est-à-dire de corpus inventant l'Afrique.

---

<sup>4</sup> K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris, L'Harmattan, coll. Sociétés africaines et diaspora, 1999, 263p. Voir à ce sujet, le rapport qu'elle établit entre nationalisme et africanisme ; approfondissant ainsi l'argument de Benoît de L'Estoile qui y voit l'origine des divergences sémantiques de ce savoir propre à l'Afrique en France et en Grande-Bretagne.

<sup>5</sup> A. Mangeon, « Tribulations et Distributions du Savoir : l'Afrique à la croisée des discours et des sciences », p.89-94 dans *Notre Librairie, revue des Littératures du Sud*, n°153 ; « Voyages en Afrique : de l'explorateur à l'expert », adpf-éditions /Ministère des Affaires Etrangères, Paris, janvier-mars 2004, 159 p.

<sup>6</sup> Roland Lebel cité par K. Aggarwal, *op. cit.*, p. 47.

<sup>7</sup> K. Aggarwal, *idem*. p. 43.

La dimension réaliste conférée à l'africanisme ne garantit pour autant pas l'exemplarité de ses démarches. Il suffit de lire l'étude édifiante qu'Alain Ricard consacre aux cheminements des études coloniales aux études africaines, sur le mode auto-réflexif, pour s'en convaincre<sup>8</sup>. Attachés à la recherche ethnographique, certains chercheurs africanistes réduiraient l'autobiographie à sa valeur documentaire, donc à un genre de l'ethnologie. Dès lors, le projet de compréhension et de connaissance de l'Afrique, objet de discours, encourrait le risque de l'essentialisation d'une géographie en en faisant une « Afrique unifiée constituant un ensemble ». Pour « réaliste » donc que le tienne Aggarwal, Delafosse, en l'occurrence, n'échappe pas aux bonnes conformités et généralisations de la plupart des discours occidentaux tenant l'Afrique pour une totalité ; pas plus que l'ethnologue Marcel Griaule qui voit en Ogotemméli le rapporteur et le dépositaire de toute la cosmogonie dogon et, par extension, africaine. D'une utopie exotique marquée par le fantasme de l'ailleurs et son pittoresque à une utopie africaniste et colonialiste, il s'observerait une reconfiguration d'un même paradigme, fondé sur la recherche d'une essence africaine, c'est-à-dire en dernière instance, l'homogénéité de l'Afrique. Replacer les formes autobiographiques coloniales dans le contexte général des études coloniales nous amènera à nous interroger sur leur reconnaissance comme des formes littéraires. Par quels procédés le métadiscours de l'observateur européen, sous l'africanisme colonial, a-t-il joui exclusivement de la prérogative scientifique, en déclassant les discours africains ? Par quels parcours les « genres autobiographiques » africains ont-ils été reconnus comme genres littéraires ?

De toutes les démarches observées dans l'africanisme français, celles de Balandier semblent être les plus productives, en ce qu'elles déplacent le questionnaire des études coloniales, à partir de la fin des années 1950, vers les « études africaines », inaugurant des modèles d'ouverture plus dialogiques.

### §3. ...aux Études Africaines

Le concept d'études africaines, en France, est étroitement lié au nom de Georges Balandier, qui l'inaugura à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, en 1958<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A. Ricard, « De l'africanisme aux études africaines : textes et humanités », *Afrique & histoire, Varia*, 2004, n°2, p. 171-192.

<sup>9</sup> « L'année 1960, date de la fondation des Cahiers d'Études africaines par Georges Balandier, fournit un bon repère pour cadrer l'évolution de l'africanisme jusqu'à son aboutissement actuel. C'est à la fin des années 1950 et au début des années 1960, en effet, que l'africanisme, sous la houlette de Georges Balandier, prend pleinement son essor avec la fondation en 1958 du "Centre d'études africaines" de la Vie section de l'École pratique des hautes études (EPHE, l'ancêtre de l'EHESS) et la création du certificat de sociologie de l'Afrique noire à la Sorbonne en 1962. » (J.-L. Amselle, « Au fil des Cahiers », p. 375. ; in *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 375-381.

Au-delà de ses œuvres aux titres significatifs<sup>10</sup>, en raison du découpage disciplinaire qui a cours à cette époque, son carnet de voyage *l'Afrique ambiguë* (1957) relate remarquablement l'expérience de sa rencontre avec les sociétés africaines que l'anthropologie tenait simplement pour des communautés immuables. Il va approfondir son récit africain dans son autobiographie intellectuelle, *Histoire d'Autres*<sup>11</sup>, puis de nombreuses séquences auto-réflexives introduites dans son œuvre scientifique. Au sein du champ africaniste français se dessine ainsi une mutation liée à une remise en cause de l'édifice ethnologique, ou alors, une investigation de la sociologie dans un domaine réservé à l'anthropologie. Une certaine créativité et une modernité étaient implicitement reconnues aux peuples africains jusqu'alors supposés stationnaires, par opposition à la dynamique des sociétés occidentales. L'apport de Balandier, qui met fin au « monopole de l'anthropologie », a vocation à « révéler une Afrique traversée de dynamismes, continuités et de discontinuités, des corrélations multiples qu'une analyse purement ethnographique n'avait su déceler.<sup>12</sup> » À contre-courant de la recherche anthropologique marquée par la hantise d'une essence africaine, sorte d'origine sans fond, la sociologie réhabilitait la réalité en introduisant la dynamique des faits sociaux. Un espace s'ouvre alors, qui infléchit considérablement la « bibliothèque coloniale », selon la formule de Valentin-Yves Mudimbe<sup>13</sup>.

Cette « prise de parole permet à l'objet de devenir sujet de la connaissance », écrit Bernard Mouralis<sup>14</sup>. Mais en devenant producteurs de discours, les penseurs africains ont développé une vision dont le but a été de « concurrencer » celle de l'Occident. Et s'il nous arrive de considérer Balandier comme un penseur postcolonial, ou du moins un précurseur du postcolonialisme, ce sera évidemment en vertu de cette trajectoire singulière qu'il donna à l'africanisme en l'amenant aux études africaines. Contre la démarche anthropologique africaniste, Balandier propose en sus d'un modèle sociologique dynamique, un modèle biographique ou autobiographique qui n'en a pas moins reconfiguré profondément l'africanisme. La présence dans le champ de discours et de savoir d'autres figures, élargissant

---

<sup>10</sup> G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 511p. ; *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin, 1955, 274 p.

<sup>11</sup> G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1957, 379 p. ; G. Balandier, *Histoire d'Autres*, Paris, Éditions Stock, coll. « Les Grands Auteurs », 1977, 319 p.

<sup>12</sup> K. Aggarwal, *op. cit.*, p. 132.

<sup>13</sup> V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988, XII-241pp. La bibliothèque coloniale, corpus de discours sur l'Afrique, est irréductible aux productions discursives occidentales de l'ère coloniale chronologiquement située entre la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et le début de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> ; elle s'étend, selon son concepteur, du XVI<sup>e</sup> siècle, coïncidant avec la seconde expansion coloniale, au XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>14</sup> B. Mouralis, *L'illusion de l'altérité : Etudes de littérature africaine*, Paris, Ed. Honoré Champion, 2006, 767p., p. 211.



l'espace de parole, pose historiquement la question des filiations entre postcolonialisme et africanisme, deux domaines qu'oppose systématiquement Jean-Loup Amselle<sup>15</sup>; et, théoriquement, celle de la généralisation des idéaux des Lumières, notamment ceux de la subjectivité ou de la liberté.

#### §4. Les avatars du postcolonial

« Qu'est-ce-que les Lumières ? » est un essai consacré par Michel Foucault<sup>16</sup> à la réponse d'Emmanuel Kant à la question « Was ist Aufklärung ? », formulée par un périodique allemand, *Berlinische Monatschrift*, en décembre 1784. Deux mois avant la réponse kantienne, Moses Mendelssohn, dans le même journal, avait proposé la sienne, articulée selon les catégories juives. Kant et Mendelssohn faisaient se recouper l'« Aufklärung » allemande et l'« Haskala » juive au sein de la même histoire. S'agissant du cas de l'*Aufklärung* qui nous intéresse, Kant la définit par quelques images : une « issue », une « sortie ». Issue ou sortie de quoi ?

Kant précise que la sortie qui caractérise l'*Aufklärung* est un « processus qui nous dégage de l'état de minorité ».<sup>17</sup> S'imprégner de l'esprit des Lumières, c'est donc « l'issue » d'un cheminement vers la majorité. Mais qu'est-ce qu'être dans la « majorité », ou inversement, dans la « minorité » ? Par minorité, Kant entend « un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison ».<sup>18</sup> L'*Aufklärung* modifie ainsi le rapport « préexistant » entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison. L'homme étant, selon Kant, lui-même responsable de son état de minorité, il faut concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un « changement qu'il opérera sur lui-même ». L'*Aufklärung* n'est, selon le philosophe, qu'une « devise » à laquelle il convient de donner consistance et épaisseur. Pour ce faire, il faut une conscience, un esprit d'époque.

De cette *Aufklärung* naîtra un esprit ou mieux, une conscience, celle de la modernité, que Foucault explicite en complétant les perspectives philosophiques de Kant par celles plus esthétiques de Charles Baudelaire. Souvent définie comme une époque, la modernité chez Foucault prend le sens d'une « attitude » ; elle ne s'oppose plus à la « prémodernité » ni à la

---

<sup>15</sup> « Ce constat nous ramène à la question que je posais au début : cinquante ans après les indépendances africaines que sont nos amours africaines devenues ? Quel est l'avenir de l'africanisme alors que celui-ci est désormais contesté par les postcoloniaux en tant que spécialité pratiquée par des "Blancs" sur une réalité africaine "noire" ? » (J.-L. Amselle, « Au fil des Cahiers », *art. cit.*, p. 379.)

<sup>16</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce-que les Lumières ? », pp. 1381-1397. ; *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, 1735 p.

<sup>17</sup> M. Foucault, *art. cit.*, p. 1383.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

« postmodernité », mais à une « contre-modernité », un *éthos* plutôt qu'un temps. Comme telle, elle vise à « héroïser » le présent. Plus clairement, la modernité pose la question de l'« aujourd'hui ». Quand Foucault présente l'*éthos* moderne comme « enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome », c'est dans l'esprit d'établir une relation de cause à effet entre *Aufklärung* et modernité<sup>19</sup>. Cette corrélation, à la lumière de Kant, est restituée par Foucault dans une figure de construction, le chiasme : « La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* ; et, inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique.<sup>20</sup> »

Ces clarifications foucauldienne sont importantes à plus d'un titre, dans un travail centré sur les théories postcoloniales dans leurs relations aux formes de subjectivation intellectuelles et autobiographiques. D'abord, la référence essentielle que constituent les travaux du philosophe dans les théories postcoloniales, tant ses réflexions structuralistes que celles qu'il mènera lors de ses années au Collège de France, centrées sur le sujet, ou du moins son retour. En outre, les réflexions menées par de nombreux théoriciens postcoloniaux — Paul Gilroy, Achille Mbembe, etc. — soulignent d'évidentes filiations entre la pensée des Lumières et les approches postcoloniales. Si le postcolonial précède le colonial, non dans l'ordre du temps mais dans celui du discours, il pourra tout aussi bien être une reprise et un prolongement du paradigme des Lumières, grâce à la généralisation du sujet, de la mise en scène de son *éthos* dont l'autobiographie serait l'actualisation. C'est donc à cette transfiguration permanente du réel par le postcolonial, ses cheminements discursifs et historiques à la lumière du discours réflexif et auto-analytique que s'attachera le présent travail.

Parmi les contributions au débat postcolonial qui peuvent nous aider à sortir de l'impasse coloniale et postcoloniale, il y a celle de Stuart Hall, qui, en marge des problématiques centrées sur les *cultural studies*, s'interroge sur la délimitation temporelle et spatiale du postcolonial<sup>21</sup>. Quand commence le postcolonial ?

Le chercheur britannique commence par relever un paradoxe au cœur de la notion postcoloniale : « Si le temps postcolonial est le temps d'après le colonialisme, et si le colonialisme est défini en termes de division binaire entre le colonisateur et le colonisé,

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *art. cit.*, p. 1390.

<sup>20</sup> *Idem.* p. 1386.

<sup>21</sup> S. Hall, *Identités et Cultures : Politiques des Cultural Studies*. Édition établie par Maxime Cervulle ; traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, 411p.

pourquoi le temps postcolonial est-il aussi une époque de la différence ?<sup>22</sup> Il s'agira d'étudier les continuités et les discontinuités entre les situations coloniales et postcoloniales. Ce qui reviendrait à dire que le colonial et le postcolonial n'apparaissent pas comme deux temporalités, deux historicités différentes, mais ils entretiennent des emboîtements et peut-être une certaine complémentarité. D'où les « [formes] transversales, transculturelles, — [...] toujours déjà inscrites dans l'histoire coloniale sous des formes binaires de narration—, de nouvelles formes de résistance inscrites dans d'autres manières de vivre et de raconter [l]es histoires<sup>23</sup> », réinvesties dans le postcolonial. Le postcolonial apparaît, pour ainsi dire, comme une réinterprétation du colonial. La posture postcoloniale n'opère pas par elle-même, mais est « le résultat d'une construction intérieurement différenciée par ses intersections avec d'autres types de relations<sup>24</sup> », selon les termes empruntés par Stuart Hall à Lata Mani et Ruth Frankenberg. Le double sens chronologique et critique du postcolonial sera donc à l'œuvre dans ce travail, dont les corpus se trouvent à cheval sur les temps coloniaux et postcoloniaux —1950-2010.

Ce sont ces démarches, par ailleurs des spécificités du postcolonial, que nous tenterons de comprendre sous la houlette de quelques critiques et théoriciens du domaine. L'examen de ces démarches et leur infiltration dans les temporalités autres —coloniales, néocoloniales, etc.— pourraient établir quelque chose de l'ordre des ruses de la raison postcoloniale.

Parce que l'Oriental et l'Africain ont fait porter « l'essentiel de leurs recherches sur l'étude de leurs propres sociétés », leur discours ne s'élabore pas comme une « complète symétrie » et présente ainsi de « sérieuses limites », souligne Bernard Mouralis<sup>25</sup>. Comme possible stratégie discursive postcoloniale, cette complète symétrie éviterait à l'intellectuel africain le confinement dans le « contre-discours » occidental. Ce constat de B. Mouralis révèle les « postures réactives<sup>26</sup> » de pensée en Afrique, une forme d'imitation et les dynamiques concurrentielles entre penseurs africains et européens. L'un des enjeux de ces rapports de force est la conquête par des auteurs africains de la « fonction auctoriale », dont parle Aggarwal à propos des productions littéraires et scientifiques d'Amadou Hampâté Bâ.

C'est de cette « ambivalence » du mimétisme colonial que traite, entre autres sujets, le livre d'Homi K. Bhabha, devenu un classique de la « théorie postcoloniale », *Les lieux de la*

---

<sup>22</sup> S. Hall, *op. cit.*, p. 351.

<sup>23</sup> S. Hall, *idem*, p. 362. Nous remplaçons “mouvements”, terme original du texte, par “forme”, parce que l'approche postcoloniale de Stuart Hall s'inscrit dans l'orientation générale des *Cultural Studies*, qui analysent les résistances politiques et sociales, plutôt que des faits littéraires.

<sup>24</sup> *Idem.*, p. 356.

<sup>25</sup> B. Mouralis, *L'illusion de l'altérité : Etudes de littérature africaine*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>26</sup> A. Mangeon, *La pensée noire et l'Occident : De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Cabris, Ed. Sulliver, 2010, p. 12.

*culture : une théorie postcoloniale*. Reprenant le procédé du colonialisme qui exerce son « autorité à travers les figures de la farce »<sup>27</sup>, en entreprenant notamment d'imiter les pratiques culturelles locales, au mépris de l'idéal de la civilisation, le colonisé introduit dans le champ de domination une « mimésis coloniale viciée » et l'*homo imitans* incarne la figure double de « ressemblance et de menace ». Il en résulterait ainsi un « Autre réformé, reconnaissable comme sujet d'une différence qui est presque le même, mais pas tout à fait »<sup>28</sup>.

Cette première approche du sujet s'assimile à un procédé postcolonial opérant encore selon les cheminements de renversement anticoloniaux. L'insistance du théoricien indien sur l'écriture, qu'il situe entre « mimésis et mimique » et définit comme un « mode de représentation qui marginalise la monumentalité de l'histoire, tourne en dérision sa capacité à être un modèle, cette capacité censée la rendre imitable<sup>29</sup> », est exemplaire des stratégies de production de l'étrangeté dans les œuvres dites postcoloniales. Par l'acte mimétique, les reproducteurs sapent et « clivent » les usages discursifs du colonialisme.

À rebours de la « colonisation-chosification », abolition de l'identification à soi, à quoi Césaire oppose une « présence africaine »<sup>30</sup>, le mimétisme de Bhabha n'efface aucune présence ; il donne à voir le colonialisme à travers le colonisé. Mais il s'agit d'une « présence partielle » qui se heurte bientôt aux « turbulences de la différence culturelle » pour produire de l'ambivalence. C'est le cas de la négritude d'Aimé Césaire dont *Cahier d'un retour au pays natal* défie les orthodoxies lexicales de la langue française, sans violer sa grammaire, et la soumet à une étrangeté qui correspondrait à l'« *unheimlichkeit* » de Sigmund Freud, cette étrangeté du dedans.

Ce qu'Achille Mbembe appelle une « montée en humanité », condition d'une « décloison du monde »<sup>31</sup> et d'une politique postcoloniale, souscrit en réalité à deux traditions de pensée : la pensée postmoderne française à laquelle est inféodée la grande herméneutique (*high theory*) dont *L'Orientalisme* d'Edward Said est le point de départ ; et, elle s'inscrit dans la tradition des « Lumières noires » [black enlightenment] qu'examine Anthony Mangeon<sup>32</sup>.

Alors que la pensée postmoderne se trouve ghettoïsée en France, ses terres d'origine, elle fait paradoxalement l'objet d'un grand intérêt outre-Atlantique, les *Cultural Studies* et *Postcolonial Studies* s'en trouvent être des avatars. Serait-ce le signe d'un « humanisme

---

<sup>27</sup> H. K. Bhabha, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007 [1<sup>re</sup> édition 1994], p. 150.

<sup>28</sup> *Idem.* p. 148

<sup>29</sup> *Idem.* p. 151.

<sup>30</sup> *Idem.* p. 152.

<sup>31</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 246 p.

<sup>32</sup> A. Mangeon, *La pensée noire et l'Occident : De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Cabris, Editions Sulliver, 2010, 301p.

isolé » comme le souligne François Cusset<sup>33</sup> ? Mais, la délocalisation vers l'Amérique d'une tradition de pensée française qu'examine Cusset implique une considération plus globale du mouvement, car elle inclut les intellectuels d'horizons divers qui s'y sont implantés pour des raisons diverses. C'est le cas des philosophes congolais Valentin-Yves Mudimbe, ghanéens Kwame Anthony Appiah et Kwasi Wiredu, sénégalais Souleymane Bachir Diagne. Influencés par le contexte américain multiculturel, certains de ces penseurs s'appuient sur la pensée postmoderne pour relativiser l'universalisme abstrait sur lequel s'est bâtie la modernité occidentale. Dire d'eux qu'ils ne recourent que « marginalement à la théorie française »<sup>34</sup> est inexact, d'autant que l'on voit la figure de Michel Foucault et sa méthode archéo-généalogique planer sur les productions de Mudimbe, y compris celles d'avant son exil américain.

Pourtant, avant cette théorie française dont découlent les « études postcoloniales »— appellation liée à leur consécration universitaire—, il y a une tradition de pensée, plus politique que véritablement scientifique. Il s'agit de ce que Mangeon désigne par les « Lumières noires ». Figures politiques ou militaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, certains Noirs initient les révoltes pour l'accession à la citoyenneté et à la liberté. Toussaint Louverture, par ailleurs auteur de mémoires, en reste la principale figure. Ce retour à l'état d'oppression n'est pas nécessairement un bond en arrière. Comme le souligne Anthony Mangeon, citant ici Bernard Mouralis, la question à se poser n'est pas celle des « défaillances » ou de « l'imposture de l'idéologie républicaine dont se servait le colonisateur pour mieux asseoir son entreprise de domination », que « celle de la valeur qu'ont pu lui prêter les hommes et les peuples africains »<sup>35</sup>. Il s'agit d'interroger les idéaux républicains en termes d'héritage et de résistance à la domination ayant fait chemin jusqu'à nous, hors d'un Occident qui les a vus naître. Ces résistances, nées du colonialisme comme discours et parfois antérieures à la colonisation en tant qu'institution, nous amènent à observer une nuance entre pensée postcoloniale et théories/études postcoloniales.

Bien que toutes soient hantées par la mise en question de la raison et de la relation coloniales plus verticales qu'horizontales, la pensée postcoloniale précède les théories postcoloniales. Elle s'opère comme une résistance à la logique de domination sans jamais se

---

<sup>33</sup> F. Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p. 324.

<sup>34</sup> « C'est à quoi s'attellent les grands intellectuels noirs de la période, de Henry Louis Gates à Cornel West, V. Y. Mudimbe, Houston Baker Jr ou Manthia Diawara. Pour ce faire, ils ne recourent que marginalement à la théorie française. La figure tutélaire, ici, n'est pas Foucault ou Derrida, mais Frantz Fanon, dont les *Damnés de la terre*, cité par tous, aborde les mêmes thèmes de l'oppression blanche et de la résistance, et porte en outre la caution de l'africanité –fût-elle ici du Nord. » (F. Cusset, *idem.* p. 151.)

<sup>35</sup> A. Mangeon, *op.cit.*, p. 214.

représenter comme théories « postcoloniales ». C'est cette tendance qui oriente les récits de vie d'Olaudah Equiano et de Frederick Douglass, les travaux d'Alain Leroy Locke et de William E. B. Du Bois.

Mais à partir du moment où la pensée postcoloniale prend conscience d'elle-même et se désigne comme telle, en s'étoffant de concepts et de démarches scientifiques, elle devient effectivement une théorie postcoloniale, qui par la suite revendique une tribune académique : ce sont les études postcoloniales. Influencées par la « french theory », elles ont un début bien établi, dont la « high theory », la grande herméneutique dont nous avons déjà dit que l'*Orientalisme* de Said constitue son moment inaugural. Si la pensée postcoloniale traverse l'ère coloniale, les études postcoloniales sont historiquement datées. Les théories postcoloniales peuvent donc se lire comme une pensée postcoloniale, cependant que celle-ci n'est pas nécessairement celles-là. Dans ces conditions, il y a des « postcoloniaux posthumes ». Ces remarques pointent un paradoxe dans la formulation même de notre sujet, qui consiste à délimiter temporellement notre étude (1950-2010), tout en énonçant un postcolonial simultané et consubstantiel aux premiers moments coloniaux. Pour que le postcolonial —critique de la raison coloniale— n'ait pas le sens du post-colonial —ce qui vient après la colonisation—, quelques représentations de soi chez les postcoloniaux occidentaux nous seront nécessaires. Historiquement donc, le postcolonial viendrait avant le colonial, cohabiterait avec celui-ci avant d'investir les temps d'après.

Pour efficaces qu'en sont les démarches, le postcolonial ne s'offre pas moins cependant comme une « posture », au sens de Jérôme Meizoz d'une « scénographie d'auteurs », ici, africains<sup>36</sup>. Cette mise en scène se donne à voir par la configuration spatiale des études postcoloniales, exercées dans les milieux académiques nord-américains par des penseurs et intellectuels issus des anciens empires coloniaux ; ils établissent ainsi une certaine visibilité. Une fois rendus visibles, par l'introduction dans le champ du savoir d'un paradigme critique nouveau, certains intellectuels africains conviennent du dépassement de la posture postcoloniale, l'une des postérités pourrait s'envisager par le postracial, le discours critique de la race.

On peut considérer les théories de William E. B. Du Bois parmi les premières à développer les perspectives postraciales. Les notions de « voile » et de « double conscience »

---

<sup>36</sup> J. Meizoz, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007, 204 p.

qu'il développe au seuil de son texte majeur *Les âmes du peuple noir* sont plutôt à regarder dans leur portée critique<sup>37</sup>.

En outre, lorsque le père du panafricanisme lance au premier Congrès Panafricain à Londres en 1900 sa formule qui a pris les formes d'une prophétie : « Le problème du XX<sup>e</sup> siècle est le problème de la ligne de partage des couleurs<sup>38</sup> », et sur laquelle il revient de façon répétée dans son ouvrage, il formule les hypothèses de la fin des races et du racisme dans la floraison de nouvelles races probablement plus métisses et relationnelles. Cependant, l'attachement de Du Bois à la reconnaissance de la race noire comme composante de l'humanité réduit ses politiques postraciales à une simple revendication de l'égalité des races<sup>39</sup>. Le postracial se formule encore chez le père du panafricanisme comme une nostalgie et un attachement profond à la race. Son postracialisme est plus une lutte pour la reconnaissance de la race noire comme composante de la nation américaine qu'un réel dépassement.

Le postracial, après avoir démantelé les structures historiques et artificielles de la race, en postule radicalement le dépassement. Le monde qui naîtra des ruines de l'ancien sera assurément le jardin d'une « humanité-à-venir, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale auront été abolies » selon les termes d'Achille Mbembe<sup>40</sup>. Cette reconnaissance réciproque et conviviale n'est possible qu'à la condition d'assimiler la race, une fois pour toutes, à une invention de la relation coloniale plus soucieuse de classifications et de hiérarchies.

En-dehors de perspectives postraciales de Du Bois et de Mbembe, celles de l'Afro-Britannique Paul Gilroy<sup>41</sup> et du philosophe américain d'origine ghanéenne Kwame Anthony Appiah<sup>42</sup> accompagneront cette étude. L'idée d'« ancestralités multiples » évoquée par Appiah- reprise par Mbembe- requiert que l'on s'interroge sur l'interconnexion des mondes susceptible de lever les frontières abstraites mais efficaces instaurées par les rhétoriques de la

---

<sup>37</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, Edition établie par Magali Bessone ; traduit de l'anglais par Magali Bessone, Paris, Rue d'Ulm/ Presses de l'École Normale Supérieure/ La Découverte, 2004/2007, 339p.

<sup>38</sup> Magali Bessone, « W. E. B. Du Bois », *Pensée noire : textes fondamentaux*, Point « Hors-série », n°22, Avril-Mai 2009, Magali Bessone rappelle que Du Bois énonça pour la première fois cette intuition au Congrès panafricain de Londres de 1900.

<sup>39</sup> Lire notamment la critique d'Anthony Appiah à Du Bois: K.-A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press, 1992, xi-225 pp. Ch III: "Illusions of race".

<sup>40</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, op. cit., p. 81 ; passage déjà formulé dans l'entretien qu'il accorde à la revue *Esprit* « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? », *Pour comprendre la pensée postcoloniale, Esprit*, Décembre 2006, n° 330, p. 118. (Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel)

<sup>41</sup> P. Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* [1993]. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, Editions Amsterdam, 2010, 334p.

<sup>42</sup> K. A. Appiah, *Pour un nouveau cosmopolitisme* [2006]. Traduit de l'anglais par Agnès Botz, Paris, Odile Jacob, 2008, 261p.

différence et de la domination qui caractérisent le colonialisme. C'est ce discours postcolonial et postracial, fondamentalement métis et relationnel, proposé par les démarches postraciales de l' « atlantique noir » de Paul Gilroy, et celles de l' « afropolitanisme » d'Achille Mbembe et envisagé comme un « espace de rupture, de dispersion et de formation » créé par les « routes de l'esclavage entre les Amériques, l'Europe, les Caraïbes et l'Afrique<sup>43</sup> », que nous examinerons aussi à la lumière des autobiographies intellectuelles de certains penseurs de notre corpus.

Dans le cheminement de cette réflexion, il s'agit de rapprocher le postcolonial et le postracial du colonial sur le mode de reconfigurations continues, et non de ruptures. Le postracial est-il essentiellement un concept politique ? C'est au moins le sens de certaines critiques qui lui sont adressées aux États-Unis, et qui se cristallisent dans son oubli des structures profondes inconscientes enracinées dans l'imaginaire américain.

C'est d'ailleurs le sens de la critique ironique faite par Barnor Hesse du postracial, en ses récentes perspectives exacerbées par l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis d'Amérique, lorsqu'il présente « l'horizon postracial » comme une « self-fulfilling prophecy » [prophétie auto-réalisatrice]<sup>44</sup>. La formule de Hesse circonscrit un fantasme exclusivement entretenu par les penseurs noirs, ou mieux, un détour assez onirique pour sortir de la réalité du racisme. En tant que « dépolitisation de la politique de la race », selon la formule de Barnor Hesse, le postracial s'oublie comme « événement », au sens de ce qui arrive sans prévenir et passe pour se dérober de la permanence. Dans le cas d'espèce, cet événement est l'élection d'Obama comme président américain. L'essentiel semble, selon nous, moins de faire le bilan du postracial que d'en dégager les perspectives. Dans quelle mesure le discours postracial interpelle autant les Noirs que les non Noirs ? En tant que négation du fait racial, ne peut-il pas s'envisager comme une orientation du devenir des relations interculturelles ? C'est ce postracial, demeuré projet, qui justifie la formulation interrogative de notre sujet : « Les écritures africaines de soi (1950-2010) : du postcolonial au postracial ? ». Il y a, certes, l'idée d'un passage, d'une évolution, mais le postracial s'entend surtout, dans notre perspective, comme un renouvellement de l'horizon épistémologique et critique postcolonial en cernant un point précis et déterminant du discours colonial : la race et

---

<sup>43</sup> O. Equiano ou Gustavus Vassa l'Africain, *le passionnant récit de ma vie*, trad. Régine Mfoumou-Arthur, Paris, L'Harmattan, 2002. Sans en être théoricien, Olaudah Equiano dans ses mémoires, propose pour la première fois une définition de l' « Atlantique noir ». La profondeur du récit suscitera un débat sur l' « origine géographique de son auteur, certains avançant l'idée d'une naissance en Caroline du Sud plutôt que sur le continent africain » (A. Frund, « Le Récit intéressant...de Olaudah Equiano », *La pensée noire : les textes fondamentaux*, Le Point « Hors-série », n°22, Avril-Mai 2009, p. 20.

<sup>44</sup> B. Hesse, « Self-Fulfilling Prophecy: The Postracial Horizon », Grant Farred & Michael Hardt (eds.), *Theory Now, Obama and the Left at Midterm*, SAQ (The South Atlantic Quarterly), Winter 2011, p. 155.



son discours, le racisme. Dans le sillage d'Hesse, l'on peut noter la perspective « post-Blackness » de Touré, très critique à l'égard du postracial et soucieuse de multiples options identitaires dont dispose la négritude<sup>45</sup>. Que signifie être un Noir actuellement ? À quoi renvoie le « post-Blackness » ? C'est l'acceptation d'une négritude plurielle. Pour autant qu'il donne des précisions sur son concept, Touré reproduit le modèle biographique ou autobiographique dans son essai, en alternant séquences d'explication et celles d'une narration centrée sur son parcours en tant que figure post-noire. Au regard de ces essais de définition, une question reste en suspens pour la clarification de cette réflexion : quel sens retient-on des écritures africaines de soi, sous quelles conditions existent-elles ?

À l'origine, la notion d'écritures africaines de soi a la signification confuse de tous les domaines qui se rapportent à un objet culturel ou géographique spécifique, comme les « littératures africaines », la « littérature française », etc. Elle pose surtout la question de l'identité du domaine : qu'est-ce qui fait l'africanité des écritures de soi ? L'un des éléments de réponse à cette interrogation se formulera sur les pratiques de discours en termes d'héritages et de traditions. Ainsi, ce que nous désignerons par les traditions d'écriture auto-référentielle en Afrique, dans la première partie, s'intéressera aux pratiques discursives issues des langues et cultures africaines, mais décisives dans la constitution du récit de vie comme forme de prise de parole. On verra quelles pratiques discursives locales influencent les récits de vie de penseurs éthiopiens du XVII<sup>e</sup> siècle, comme on examinera les mêmes procédés à la lumière de l'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ et Wole Soyinka. Mais l'on ne s'attardera pas sur cette piste, qui risque de réduire cette étude à une recherche des spécificités discursives des cultures africaines. Les écritures africaines de soi, telles que formulées par l'historien camerounais Achille Mbembe, renvoient à tous les discours sur l'identité africaine qui prétendent dire la vérité sur l'Afrique, oubliant de fait les réalités du sujet individuel. Si Mbembe n'aborde pas les formes auto-réflexives venant des genres littéraires comme l'autobiographie ou le récit de voyage, ce travail lui doit au moins la dimension critique et ironique qu'il accorde à la notion d'écritures africaines de soi : critique parce qu'il remet en cause toute une tradition de pensée en Afrique, attachée à donner le sens à ce continent en général ; et ironique, en raison du contre-modèle développé par l'historien camerounais dans son essai. Globalement, il s'agit pour lui de dire ce que ne doivent pas être les écritures africaines de soi : un discours général sur l'Afrique et l'Africain.

---

<sup>45</sup> Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness? What it means to be black now*; Foreword by Michael Eric Dyson, New York, Free Press, 2011, xviii-251pp.

Mais la critique de portée générale des écritures africaines de soi par Mbembe à la lumière de quelques courants de pensée africains dominants — panafricanisme, nativisme, afrocentrisme, négritude, etc. — nous conduit à reconsidérer qu'à l'intérieur de ceux-ci, il y a des parcours strictement littéraires parmi lesquels figurent l'autobiographie intellectuelle et ses genres connexes.

### **§5. Variations autobiographiques : essai de définition**

Pour qu'il y ait autobiographie, il faut être en présence d'un « pacte autobiographique<sup>46</sup> », c'est-à-dire une « identité entre l'auteur, le narrateur et le personnage » selon Philippe Lejeune. Le lecteur comprend, dès lors, qu'il est face à un genre qui se fonde sur le factuel et non sur le fictionnel ; celui-ci étant plus attaché à l'écart entre auteur —signataire—, narrateur —voix du récit— et le personnage —l'être de fiction. La définition que Lejeune donne de l'autobiographie viendrait d'ailleurs confirmer cette nécessité du pacte : « nous appelons autobiographie le récit rétrospectif en prose que quelqu'un fait de sa propre existence, quand il met l'accent principal sur sa vie individuelle, en particulier l'histoire de sa personnalité.<sup>47</sup> » Cette définition comporte déjà implicitement des éléments contrastés face à quoi le théoricien français cherche à spécifier le genre autobiographique. Quant à la biographie, elle serait essentiellement un récit de vie dont le signataire n'est pas l'objet : raconter l'histoire d'une autre personne. Dans la perspective donc de Lejeune, mémoires et biographie marquent leur différence avec l'autobiographie en ce qu'ils ne souscrivent pas au pacte, c'est-à-dire à l'identité de l'auteur, du narrateur et du personnage.

Si l'on suit ces définitions, on trouvera alors très difficilement une véritable autobiographie. Et Philippe Lejeune prend d'ailleurs soin de le préciser, après avoir clairement défini l'autobiographie et ses genres voisins : il n'y a pas une autobiographie qui n'emprunte pas aux formes proches auxquelles elle est souvent confondue; pas plus qu'une autobiographie où le sujet ne procède pas par autocritique ou auto-analyse. Toute autobiographie comporte ainsi une dimension auto-analytique. Certes, le terme est employé dans les années 1970 par Lejeune dans un sens relativement littéraire, longtemps avant que Pierre Bourdieu n'en fasse un usage sociologique. Celui-ci ne perçoit pas systématiquement de l'auto-analyse dans l'autobiographie. C'est cette perspective bourdieusienne qui sera dominante dans cette réflexion, car l'auto-analyse sera la notion qui permettra de distinguer l'autobiographie intellectuelle de l'autobiographie tout court.

---

<sup>46</sup> Ph. Lejeune, *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, coll. « U2 », 1998[1971].

<sup>47</sup> *Idem.* p. 10

Qu'est-ce qui explique la prééminence des récits autobiographiques dans les littératures africaines dès l'origine ? Les précisions théoriques apportées par Lejeune peuvent-elles s'appliquer au champ littéraire africain ? Ces problématiques liées à la typologie de l'autobiographie africaine, largement traitées par certains critiques et théoriciens des littératures africaines, seront examinées dans leur relation à certaines formes orales africaines<sup>48</sup>. Les perspectives critiques de János Riesz, dans *Astres et Désastres*, en sont exemplaires, qui interrogent les constantes et les variantes entre autobiographies africaines et européennes<sup>49</sup>. Cette étude comparée débouche sur l'hypothèse d'une variété infinie de genres autobiographiques. Dans le collectif *Autobiographies et récits de vie en Afrique* de 1991, Mouralis soulève déjà en avant-propos quelques questions liées à l'émergence de l'autobiographie en Afrique, sur lesquelles il revient notamment dans son essai précédemment mentionné. Mais, dans ce collectif, Mineke Schipper présente surtout une typologie de « Je » dans les écrits autobiographiques africains, étude plus générale et théorique, qui ouvre néanmoins la voie à des orientations plus spécialisées telles que celles regroupées dans les panels « autobiographie et anthropologie », « autobiographie et expérience carcérale », « autobiographie et fiction romanesque » ou « autobiographie et autographie<sup>50</sup> ». En revanche, dans ce volume, ce qui s'appelle autobiographie garde un sens très large qui ne concourt pas à l'autonomie du genre, mais à ses extensions dans diverses formes. À trop considérer cette diversification, on encourt le risque de ne jamais saisir l'identité d'un genre que sur le mode de sa dispersion. Il demeure pourtant avéré que l'autobiographie naît de l'hybridité. Et, c'est cette hybridité que les contributeurs à l'ouvrage collectif *Littératures autobiographiques de la francophonie*<sup>51</sup>, à la suite des précédents, s'attellent à explorer. Ces deux volumes offrent cependant un aperçu global des variations autobiographiques en Afrique, sans distinction d'aires géographiques —Afrique subsaharienne et Maghreb— ou linguistiques —anglophonie et francophonie pour le premier. Bien que l'ouvrage édité par Susanne Gehrmann et Claudia

<sup>48</sup> B. Mouralis, « Autobiographies et Récits de vie dans la littérature africaine : de Bakary Diallo à Mudimbe », *Cahiers de Littérature Orale*, n°42, 1997, pp. 105-134. Essai repris dans B. Mouralis, *L'illusion de l'altérité : Etudes de littérature africaine*, op. cit., pp. 419- 436.

<sup>49</sup> J. Riesz, *"Astres et Désastres" : histoire et récits de vie africains de la Colonie à la Postcolonie*, Hildesheim, Olms, 2009, 397p. Lire notamment les essais suivants : « Genres autobiographiques en Afrique et en Europe. Déterminismes historiques et rêve d'une autre vie », pp. 133-157 ; « Souvenirs d'oralité dans quelques autobiographies africaines et européennes », pp. 159-181 ; « "Des Africains racontent leur vie", une anthologie éditée par Diedrich Westermann (1938) », pp. 183-211.

<sup>50</sup> *Autobiographies et récits de vie en Afrique, Itinéraires et contacts de cultures*, Volume 13, Paris, L'Harmattan, 1991 (Sous la coordination de Bernard Mouralis).

<sup>51</sup> M. Mathieu (dir.), *Littératures autobiographiques de la Francophonie*, Actes du Colloque de Bordeaux 21, 22 et 23 mai 1994, Paris, C. E.L.F.A/L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 1996, 351p.

Gronemann<sup>52</sup> donne les premières esquisses d'« autobiographie postcoloniale », il reste à mettre au compte d'une autobiographie étudiée selon ses modalités fictionnelles. Quelques travaux universitaires peuvent compléter la liste. C'est le cas de la thèse de Viviane Azarian<sup>53</sup>.

En couvrant une période relativement longue (1926-2000), cette recherche d'Azarian entreprend notamment d'examiner les débuts d'une « prise de parole » africaine à l'intérieur même du champ de l'africanisme. La notion de « prêt de parole », différente de celle de « prise de parole » vient ainsi circonscrire l'espace d'une parole contrôlée, dont le récit ethnographique est le socle. Une « littérature sous tutelle » contraste alors avec une « littérature autonome ». Le tout remarquablement agencé par l'usage des approches sociologiques, historiques et thématiques des écritures autobiographiques dans les deux premières parties du travail, elles-mêmes complétées par celles, plus formelles, des deux dernières. Cette étude accompagnera sans doute l'élaboration de la nôtre, par son traitement remarquable des rapports entre textes autobiographiques et contextes. Nous entendons par ailleurs prolonger la question du sujet qu'elle aborde dans son tout dernier chapitre, en nous appuyant sur la mémoire, y compris celle du présent, sans quoi un sujet est, pour ainsi dire, problématique.

Cependant, on s'en éloignera du fait de son attachement à un corpus se rapportant aux fictions autobiographiques, pour privilégier le récit de voyage à dimension intellectuelle, l'« essai autobiographique » et l'autobiographie intellectuelle. C'est que dans l'autobiographie, terme très générique, ce qui nous intéresse avant tout, c'est son versant intellectuel —récit de vie à la lumière de la genèse et de l'évolution d'une pensée, d'une théorie, d'une méthode. Dans ces conditions, l'itinéraire existentiel ne sera invoqué que pour expliquer le parcours intellectuel. D'où, l'intérêt porté aux autobiographes qui ont par ailleurs des productions intellectuelles avérées, et dont les autobiographies sont à envisager dans la continuité de leur œuvre scientifique et intellectuelle. D'un autre côté, le sens de l'autobiographie intellectuelle sera relativement étiré ou élargi dans cette réflexion. Il pourra s'étendre à des récits de voyage de certains auteurs, ouvrant explicitement sur une méditation de type philosophique ou littéraire. De ce point, un pan assez important de ce travail portera sur ces récits de voyage en tant que récit de vie, en les situant dans le contexte de l'africanisme où ils furent, à l'origine, globalement l'œuvre de chercheurs. Par ailleurs, l'essai

---

<sup>52</sup> S. Gehrman & Cl. Gronemann (éds.), *Les enJEUx de l'autobiographie dans les littératures de langue française : Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Etudes littéraires maghrébines », 2006, 303p.

<sup>53</sup> V. Azarian, *Les écritures autobiographiques en Afrique francophone subsaharienne, 1926-2000*, Thèse de doctorat soutenue le 26 janvier 2005, Sorbonne Nouvelle, 686p. (Sous la direction de Daniel-Henri Pageaux).

réflexif complètera cette liste, grâce à sa double inscription dans la réflexion philosophique ou culturelle et ses stratégies d'écriture consacrant le libre exercice de la subjectivité des auteurs. Donner toutes ces précisions ne garantit pas au lecteur l'inscription disciplinaire de notre recherche. Dans quel champ disciplinaire situer le présent travail ?

En se fondant sur l'autobiographie intellectuelle, plutôt que sur des genres littéraires plus conventionnels —roman, poésie, théâtre—, notre réflexion est travaillée autrement par la littérature au sens large. En effet, la notion de littérature est relativement récente ; elle apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle. Celle de Belles-Lettres regroupant les domaines aussi variés que l'éloquence, l'histoire, la poésie, etc., lui préexiste. Ainsi, les débuts de la littérature comme notion sont encore assez nostalgiques des temps des Belles-Lettres. C'est ce qui apparaît dans la définition de la littérature proposée par Germaine de Staël, en 1800, lorsqu'elle écrit : « [...] [la littérature], dans son acception la plus étendue, c'est-à-dire renfermant en elle les écrits philosophiques et les ouvrages de l'imagination, tout ce qui concerne enfin l'exercice de la pensée dans les écrits, les sciences physiques exceptées<sup>54</sup>. » La littérature couvre ainsi un champ assez large, qui correspondrait, dans les configurations actuelles du savoir, aux démarches rhétoriques, stylistiques et aux sciences humaines et sociales. C'est plutôt à cette ancienne conception que se prêteront nos analyses, lesquelles voient en les autobiographies intellectuelles de chercheurs africains et africanistes en sciences humaines et sociales autant de démarches et de stratégies littéraires au sens large. On s'en doute, deux conceptions de la littérature s'affronteront dans cette recherche, l'une large et l'autre étroite ; l'une explicite, et l'autre implicite, mais présente par ailleurs.

Dans sa forme courante, en effet, la littérature a un sens formaliste, explicité par un découpage en genres ou en catégories. C'est celui communément admis dans les académies et enseigné par les professeurs de l'université, qui privilégient ainsi des écrivains, des genres ou d'autres catégories formelles. Cette approche de la littérature maintient séparément la vie de l'œuvre et celle de son auteur. Le sens de l'œuvre n'est pas ici lié à la biographie de l'auteur. Dans cette acception, seule la création littéraire est valorisée, déconnectée des situations concrètes d'existence. C'est cette approche formaliste de la littérature que relativise celle de la littérature d'idées, dans laquelle s'insère la présente réflexion. Ainsi, étudier les autobiographies intellectuelles d'Afrique consiste dans notre perspective à les situer dans la littérature d'idées. Les démarches ici entreprises viseront à retracer les conditions socio-

---

<sup>54</sup> Mme de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales [1800]*, p. 200, in *Œuvres Complètes de la baronne de Madame de Staël-Holstein*, t. 1, Paris, Slatkine Reprints, 1967, [Réimpression de l'édition de 1861], 863 p.

historiques et politiques des productions de discours chez les auteurs africains, les postures adoptées et diverses stratégies de subjectivation. Et si les autobiographies intellectuelles africaines sont travaillées de nombreux registres discursifs, notamment la « prose d'idées » ou l'essai, c'est pour faire droit à l'interdisciplinarité de la littérature en son sens large. Pour cette raison, nos analyses s'offriront par moments comme des mises en regard de textes scientifiques et de narrations auto-réflexives de nos auteurs, pour mieux donner à voir leurs (dis)continuités.

Un tel parcours critique, défiant les formes systémiques de la pensée, recherchera avec insistance à replacer le sujet du discours comme un objet de savoir. C'est par cette situation que leur discours s'élaborera une auto-analyse, où la subjectivation s'exerce sur le mode scientifique de l'enquête ou de la « quête », selon le procédé par quoi Mudimbe définit le projet de son autobiographie intellectuelle, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*. Pourquoi les intellectuels africains des années 1980-90 éprouvent-ils le besoin de s'écrire eux-mêmes en même temps qu'ils proposent une réflexion sur l'Afrique en général ? Dans quelles traditions s'inscrivent-ils ? L'émergence et le développement des théories postcoloniales à partir de la fin de la décennie 1970 pourraient-ils en être une origine ?

### **§6. « Esquisse pour une auto-analyse<sup>55</sup> »**

L'auto-analyse est moins une méthode, dotée de lois précises et d'un lexique propre, qu'une démarche réflexive qui se laisse dévoiler par les détours de récits de vie et les intentions de son auteur. Toute autobiographie, bien qu'autoréférentielle, n'est pas nécessairement auto-analytique, mais c'est par l'autobiographie, dans son acception large, que s'illustre mieux cette démarche. Ce qui caractérise l'autobiographie, c'est la réflexivité du sujet de discours, sa faculté à se rendre en signes dans son propre discours. L'auto-analyse, au sens où Pierre Bourdieu entend ce terme, s'offre dès lors comme un acte de réflexivité scientifique qui prolonge sur soi-même l'objectivation scientifique de l'autre. De ce point de vue, il s'agira d'appliquer les concepts et méthodes scientifiques à sa personnalité, laquelle se dévoile à soi-même sur le modèle d'un objet d'étude. Le parcours d'un auteur s'interprète ainsi à la lumière de ce que les Grecs appelaient un *êthos*, un caractère. Rien de bien étonnant qu'un chercheur en sciences sociales, en prélude à son *Esquisse pour une auto-analyse*, ait entrepris de sacrifier « l'illusion biographique »<sup>56</sup> sur l'autel de la réflexion conceptuelle sur

---

<sup>55</sup> Titre de l'autobiographie de Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Ed. Raisons d'agir, 2004, 142 p.

<sup>56</sup> P. Bourdieu, « L'illusion biographique », pp, 69-72. , *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, Vol. 62, n°62-63, 1986.

soi, son parcours, baptisée auto-analyse. Sous quelles conditions le sujet africain peut-il écrire l'histoire de sa vie tout en se/la mettant en question ? C'est un tel projet qui traverse, en filigrane, le récit de vie du sociologue français Pierre Bourdieu, déconnecté évidemment du contexte africain. C'est pour se prémunir de l'assurance à écrire une autobiographie qu'il mentionne au seuil de son récit : « ceci n'est pas une autobiographie<sup>57</sup> », cherchant ainsi à détourner le lecteur de l'illusion générique. Au récit sans aspérités de l'autobiographie Bourdieu substitue une « réflexivité critique<sup>58</sup> ». Celle-ci renvoie à l'attitude qu'il explique si bien lorsqu'il écrit : « Il y a beaucoup d'intellectuels qui mettent en question le monde ; il y a très peu d'intellectuels qui mettent en question le monde intellectuel.<sup>59</sup> » S'auto-analyser, c'est s'analyser à travers les structures institutionnelles de son milieu, pour en dégager son cheminement et positionnement. Ainsi, commence l'auto-analyse, nouvelle démarche sociologique où le sujet se comprend à la lumière des faits sociaux et sociologiques de son temps et lieu sans céder à la quête de l'héroïsme, prononcée chez le sujet d'autobiographie classique. Un examen critique et conceptuel de soi-même exige, de fait, une écriture de soi qui ne va pas sans une interrogation des conditions de possibilité de son discours. En écrivant l'histoire de son parcours, dans la perspective de Pierre Bourdieu, l'auto-analyse apparaît comme l'acte ultime d'une étude sociologique des rapports de force au sein des institutions, sans quoi son œuvre si critique des institutions aurait laissé à de nombreux lecteurs un goût d'inachèvement.

Une telle démarche requiert alors que l'intellectuel prenne la mesure des tensions et relations dans son champ, comprenne les motivations des positions auxquelles il adhère ou s'oppose. Dans ces conditions, certains éléments biographiques et sociologiques servent de justification au devenir intellectuel du sujet. Il suffit d'examiner rétrospectivement les notions chères à Bourdieu de « champ », comme « espace des possibles », et d'« habitus », manière de reproduire les règles après intériorisation par un agent, pour y voir se répéter le geste auto-réflexif ou auto-analytique d'un sujet racontant son histoire. Cette dimension auto-analytique peut se dévoiler sur le mode d'une autocritique ou d'une autodérision. La tendance chez les intellectuels africains à remonter le cours du temps à partir des positions intellectuelles dominantes sur le continent, et ainsi se saisir comme produit de celles-ci en reste un exemple

---

<sup>57</sup> P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op.cit., p. 5.

<sup>58</sup> *Idem.*, p. 37.

<sup>59</sup> *Ibidem.*

patent. La réflexivité critique ou l'auto-analytique définit alors une « objectivation scientifique du sujet d'objectivation »<sup>60</sup>.

À partir en effet du moment où le sujet examine ses propres « prises de position » intellectuelles dans le(s) champ(s) à la lumière du contexte, une dynamique s'élabore, qui dit à la fois l'hybridité de son discours et sa profonde ouverture. Il n'est pas surprenant si, selon le choix du genre que nous avons fait, l'autobiographie intellectuelle, une certaine catégorie de récits de voyage et l'essai autobiographique se soient finalement imposés à notre corpus pour l'examen des itinéraires d'intellectuels africains postcoloniaux. L'auto-analyse souligne, de fait, ne serait-ce qu'implicitement, quelque chose de l'ordre de la relation des *epistemai*, toutes constitutives de ce qui, en dernier ressort, se nomme sujet de discours en Afrique. Ces dynamiques relationnelles infléchissent sémantiquement la notion d'identité et ses attributs majeurs en les plaçant dans l'ordre de processus et de construction inachevée.

Dans la mesure où l'auto-analyse est une démarche qui sape l'édit de la « vérité »<sup>61</sup>, elle sera aisément être complétée par une ironie du sujet sur lui-même. L'ironie ne s'entend pas ici comme procédé de discours par lequel on dit le contraire de ce qui est signifié. Elle intègre, chez Richard Rorty, d'autres variantes comme le paradoxe ou la dénégation, lesquels sont courants chez les penseurs africains postcoloniaux. Mais pour saisir la portée de cette notion dans la philosophie rortyenne, il est nécessaire de l'approcher dans son rapport au concept de « contingence »<sup>62</sup>. Partant de ses présupposés théoriques qui distinguent le monde —réalité extérieure— de ses descriptions —représentations—, Rorty articule un univers discursif où les jugements de « vrai » ou de « faux » s'estompent, pour que seules s'affirment les variations subjectives d'un même objet de discours. À contre-courant d'une certaine tradition philosophique peu intéressée par le contexte du discours, le philosophe américain souligne la « contingence du langage » dont le corollaire pourrait bien être celle du soi<sup>63</sup>. Dans la perspective de ce travail, cette contingence serait une hypothèse contre la prétention à la vérité du sujet afrocentriste ou panafricain, et permettrait au sujet d'écriture postcolonial de s'éloigner des énoncés qui prétendent dire une Afrique plus authentique, réelle et profonde à

---

<sup>60</sup>P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 84.

<sup>61</sup> M. Van Den Bossche, *Ironie et Solidarité : Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*, Paris, L'Harmattan, Coll."Ouverture philosophique", 2001, 182 p. L'intention de l'ironie dans la philosophie pragmatiste de Rorty, selon l'auteur belge, consiste à détourner le discours de la prétention à la vérité, par l'usage des énoncés apodictiques, d'une certaine tradition philosophique qui remonte à Platon.

<sup>62</sup> R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993 [édition originale 1989], 276p.

<sup>63</sup> *Idem.*, p. 21. Lire notamment les deux premiers chapitres de l'ouvrage : « La contingence du langage » et « la contingence de soi »



laquelle on oppose une autre qui serait l'envers de ces attributs. Plutôt que d'un jugement sur le monde, le discours du sujet africain s'inscrit dans son expérience.

En outre, l'auto-analyse comme procédé cherchant à saisir les processus de construction intellectuelle du sujet de connaissance africain, peut ouvrir sur les écritures mémorielles africaines conçues comme quête de soi. Il ne s'agit pas tant de la représentation de soi que de ses ruses, tant le sujet en Afrique fait l'expérience du monde comme flux d'expériences. Quand le lecteur rencontre dans l'autobiographie de Mudimbe des passages où, sur le plan énonciatif, le « je » fait place au « il », il est en présence d'un cas de réflexivité critique. Il s'agit, par ailleurs, d'une approche sociologique de soi, l'autre nom de l'auto-analyse, sur le mode de l'auto-représentation distanciée. Ces procédés seront plus largement développés dans la présente recherche.

Ceci explique pourquoi les représentations africaines de soi passent si souvent par les travaux théoriques et philosophiques, comme pour (se) rappeler l'origine existentielle de concepts, théories et démarches. Le cheminement auto-analytique conduit, dans ces conditions, à articuler itinéraire existentiel et trajectoire intellectuelle. Les deux participent d'un même projet : la construction d'une conscience. En étant une confrontation de postures, c'est-à-dire des processus permanents de mises en scène des auteurs par eux-mêmes, l'autobiographie intellectuelle pourrait bien être un des espaces privilégiés des stratégies rhétoriques courantes dans les débats philosophiques en Afrique. De ce point de vue, elle restera dans le prolongement d'une longue tradition d'écriture de soi à dimension philosophique, allant de Marc Aurèle et Sénèque à St Augustin et Jean-Jacques Rousseau ou Goethe. C'est aussi dans cette perspective philosophique et philologique que plusieurs ouvrages de notre corpus seront abordés.

## **§7. Approche générale du corpus et plan de travail**

Si l'auto-analyse sera l'un des filigranes de notre corpus, elle ne pourra cependant s'appliquer à tous les textes retenus. Les premières autobiographies africaines, rappelées dans ce travail à titre informatif et par souci d'historiographie, n'en comportent vraiment pas d'indices notables. Pour mieux en comprendre la distribution, trois parties vont répartir notre corpus.

La première, intitulée, « écritures et discours autoréférentiels à l'ère précoloniale et coloniale : textes, contextes, prétextes et enjeux », composée de plusieurs ouvrages publiés antérieurement à 1950, donc venant avant la période d'étude de notre réflexion, s'exerce à une généalogie de l'autobiographie en Afrique. Elle s'étend ainsi sur des formes anciennes —de

Saint Augustin aux écrits autobiographiques éthiopiennes du XVII<sup>e</sup> siècle, ceux de Zera Ya'eqob et son disciple Walda Heywat. N'appartenant pas au strict cadre de notre travail, ces écrits illustreront cependant la formation et l'évolution historique du genre autobiographique en Afrique. À la suite de ces premières formes, s'ajouteront celles plus récentes de Hamed ben Mohammed el Murjebi dit Tippo Tip, potentat négrier du Zanzibar de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>64</sup> ; les recueils édités par les africanistes allemands Carl Velten, *Safari wa Wasuaheli* (1901), Diedrich Hermann Westermann, *Autobiographies d'Africains* (1938, traduction française, 1943)<sup>65</sup> ou l'*Autobiographie d'un écrivain swahili* de Robert Shaaban<sup>66</sup>. Ce dernier récit pose d'ailleurs un problème de classification dans le temps : écrit en effet par jets successifs jusqu'à son dernier pan pour la publication intégrale de 1960, il occupe dans ce travail une position médiane. La liste de ces récits peut se compléter par les autobiographies de francophones, apparues dans les années 1910, en l'occurrence celle du tirailleur sénégalais Bakary Diallo, *Force-Bonté* (1926) et les nombreux récits de vie publiés par des revues de presse coloniale. En intégrant les « slave narratives » afro-américains, dont ceux d'Olaudah Équiano ou de Frederick Douglass, ce premier livre de notre première partie de travail entend dégager les types de discours autobiographiques à l'œuvre tant chez le colonisé que chez l'esclave, en les situant historiquement. Les récits autobiographiques prendront ainsi l'aspect de productions en situation. Ces corpus seront répartis dans trois traditions d'écriture autobiographique identifiées dans ce travail — traditions africaine, coloniale et afro-américaine — à partir desquelles s'envisageront les formes de dialogue, d'emprunt ou d'interculturalité entre les récits de vie africains et ceux d'ailleurs.

Cette dimension de production en situation sera reprise et approfondie par le « deuxième livre » de la partie, centré sur les autobiographies politiques et intellectuelles des années 1950 à 1970. Œuvre d'auteurs eux-mêmes acteurs politiques majeurs — Kwame Nkrumah, Léopold-Sédar Senghor, Lamine Gueye ou Frantz Fanon<sup>67</sup>, ces autobiographies n'en épousent pas moins les contours des Mémoires, en s'offrant par moments comme récit d'un contexte historique et politique par les auteurs concernés. Leurs ouvrages donnent, par

---

<sup>64</sup> Hamed ben M. M. Tippo Tip, *L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippo Tip*, Traduction et annotations de François Bontinck, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 1974, 304p.

<sup>65</sup> D.H. Westermann, *Autobiographies d'Africains : onze autobiographies d'indigènes originaires de diverses régions de l'Afrique et représentant des métiers et des degrés de culture différents*, traduction française de Lilius Homburger, Paris, Payot, 1943[1<sup>re</sup> édition 1938]

<sup>66</sup> R. Shaaban, *Autobiographie d'un écrivain swahili*, Paris, Karthala, 2010 [1<sup>re</sup> édition 1960], 144p.

<sup>67</sup> K. Nkrumah, *Autobiographie*, Paris. Trad. de l'anglais par Charles L. Patterson, Présence Africaine, coll. « Le Panafricanisme », 1960, 291 p. ; L. Gueye, *Itinéraire africain*, Paris, Présence Africaine, 1966, 243 p. ; L.-S. Senghor, *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris, Grasset, 1988, 234 p. ; F. Fanon, *Œuvres*. Préface d'Achille Mbembe/ Introduction de Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2011, 884 p.

ailleurs, un premier aperçu des formes auto-analytiques où l'autobiographie n'est plus qu'un récit, mais un questionnement ou un cheminement pour la compréhension de soi. Soit dit en passant, de l'autobiographie l'on ne retiendra pas tout. Seules nous intéressent les autobiographies intellectuelles, lesquelles soumettent la personnalité de l'auteur à une épreuve de rigueur scientifique et conceptuelle. Le passage des premiers récits de vie en Afrique à l'autobiographie intellectuelle postcoloniale et postraciale serait impossible sans la médiation des récits de types politiques, lesquels reprennent bien des procédés d'écrits coloniaux, actualisent leur contexte de production anticolonial et préfigurent quelques agencements discursifs dits postcoloniaux. Des registres ethnologiques du récit de vie africain, l'on passera aux démarches philosophiques et littéraires actualisées par l'autobiographie intellectuelle postcoloniale. Dans la logique de notre étude, ces agencements annoncent les stratégies et les démarches qui font l'objet de la deuxième partie.

La deuxième partie intitulée : « réflexivité chez les écrivains et les penseurs africains contemporains : formes, stratégies et démarches », s'articulera sur les stratégies et les démarches postcoloniales d'auteurs africains à partir de la décennie 1980. Cette séquence de notre travail s'appuiera sur des auteurs aussi variés que Valentin Yves Mudimbe<sup>68</sup>, Achille Mbembe, Célestin Monga<sup>69</sup>, Manthia Diawara<sup>70</sup>, Kwame Anthony Appiah<sup>71</sup>, Paulin Hountondji<sup>72</sup>, Ébénézer Njoh Mouele<sup>73</sup>. À des degrés divers, ces auteurs empruntent à des modèles philosophiques et littéraires les formes et les stratégies de leur présence dans le texte. Par ailleurs, l'on s'exercera à une mise en regard des autobiographies intellectuelles de ces auteurs, presque tous chercheurs, avec leurs essais pour dire quelles (dis)continuités s'observent entre ces deux genres. L'inflexion philosophique que prendra cette deuxième partie ne sera pour ainsi dire pas étonnante, puisque la plupart des auteurs dont les récits y sont examinés sont issus du champ disciplinaire de la philosophie. D'un autre côté, cette

<sup>68</sup> V. Y. Mudimbe, *Carnets d'Amérique, septembre-novembre 1974*, Paris, Saint-Germain des Prés, 1976, 202 p; V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris/Montréal, Présence Africaine/ Humanitas, 1994, III-228 pp. ; V. Y. Mudimbe, *Cheminelements. Carnets de Berlin*, Montréal, Humanitas, 2006.

<sup>69</sup> C. Monga, *Un Bantou à Washington*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2007, 204 p.; C. Monga, *Un Bantou en Asie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2011, 214 p.

<sup>70</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique* (1998). Traduit de l'anglais (américain) par Aïda Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 2001, 305 p. ; *Bamako-Paris-New York : Itinéraire d'un exilé* (2003). Traduit de l'anglais (américain) par Marie-Aïda Diop-Wane, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.

<sup>71</sup> K. A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York Oxford, Oxford University Press, 1992, xi- 225p.

<sup>72</sup> P. J. Hountondji, *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Cotonou, Editions du Flamboyant, 1997, 300p.

<sup>73</sup> É. Njoh-Mouelle, « "La philosophie d'abord..." : Autobiographie intellectuelle », pp. 12-39. ; E. Malolo Dissakè (éd.), *L'aspiration à être. Autour du philosophe Ébénézer Njoh-Mouelle*, Vendôme, Éditions Dianoïa, 2002, 261 p.

réflexion sera amenée à interroger les autobiographies littéraires, déjà intellectuelles, mais écrites par des auteurs écrivains qui reconduisent quelques procédés littéraires dans leurs récits de vie. Les exemples de Wole Soyinka et d'Amadou Hampâté Bâ seront les plus représentatifs de cette tendance<sup>74</sup>.

Une fois définies et décrites les formes contemporaines de l'autobiographie intellectuelle africaine dans un premier livre de la partie, un second tentera d'établir entre les lieux propres et communs d'autobiographies intellectuelles d'Africains et d'africanistes en établissant l'anthropologie comme leur espace de rencontres. Les perspectives réflexives et auto-analytiques de Mudimbe, Mbembe, Appiah, Hountondji ou Diawara seront ainsi mises en dialogue avec celles d'une tradition ethnologique africaniste française depuis Michel Leiris et Georges Balandier, et prolongée actuellement par des critiques littéraires comme Bernard Mouralis ou Alain Ricard, et les anthropologues comme Jean-Loup Amselle. Au cœur de cette mise en miroir se trouvera l'idée selon laquelle le modèle binaire du sujet/objet, largement relayé par le premier africanisme, se trouve, chemin faisant, relativisé par l'apparition d'un sujet réflexif dans les sciences humaines et la littérature. D'où le modèle autobiographique dominant dans l'africanisme à partir de Leiris, et surtout Balandier, actualisé aujourd'hui sous des formes diverses de l'auto-analyse et de la réflexivité. Vu de la littérature d'où nous parlons, si Leiris et Balandier pourraient être considérés comme des précurseurs du postcolonialisme, c'est aussi pour cette généralisation du modèle autobiographique et réflexif qui contribue à représenter le terrain de recherche autrement que sous la forme d'une observation surplombante. C'est dans ce sillage que l'on peut situer Jean-Loup Amselle, Bernard Mouralis et Alain Ricard, pour lesquels la recherche sur l'Afrique s'effectue aussi à la lumière de riches et fructueuses rencontres avec certains acteurs africains<sup>75</sup>.

Les stratégies postcoloniales d'écriture de soi en Afrique seront approfondies dans la dernière partie intitulée « postérité du postcolonial : le postracial ? ». Dans cette partie, l'on cherchera à esquisser un dépassement du postcolonial par les démarches postraciales. Celles-ci prolongent quelques interrogations soulevées par William E. B. Du Bois, ne serait-ce que pour mieux problématiser ses cheminements. Mais si les perspectives du fondateur du *Niagara* seront exposées et discutées dans cette partie, ce ne le sera qu'à titre indicatif ; notre analyse se fondera principalement sur les corpus et les cheminements de Kwame Anthony

---

<sup>74</sup> W. Soyinka, *Aké, les années d'enfance*, trad. de l'anglais par Etienne Galle, Paris, Belfond, ; *Ibadan les années pagaille, Mémoires 1946-1965*, Arles Actes Sud, Coll. "Mémoires Journ", 1999, 499p.; *Il te faut partir à l'aube*, trad. de l'anglais par Etienne Galle, Arles, Actes Sud, Coll. "Lettres africaines" 2007, 649p.

<sup>75</sup> J. L. Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n°185, Décembre 2010, pp. 97-113. ; A. Ricard, *La Formule Bardey : Voyages africains*, Paris, La Découverte, 2005. ; B. Mouralis, « Regards sur un parcours »,

Appiah, Barack Obama<sup>76</sup>, de Rasna Warah<sup>77</sup>, d'Achille Mbembe<sup>78</sup> ou de Touré<sup>79</sup>. D'autres démarches théoriques aideront à donner forme au postracial, lequel se veut être une « postérité » du postcolonial lorsque celui-ci formule les voies de dépassement de la « posture », c'est-à-dire de la scénographie d'auteurs.

Or, du postracial comme postérité postcoloniale, surgissent déjà de nombreuses et enrichissantes pistes critiques qui seront actualisées par l'œuvre de Touré et un essai de Barnor Hesse, lequel n'y voit qu'une « self-fulfilling prophecy<sup>80</sup> ». Sous ces démarches critiques et autocritiques, mues par un réel effort de réflexivité et d'auto-analyse, la littérature trouvera un espace d'expression enrichissant.

---

<sup>76</sup>B. Obama, *Les rêves de mon père : l'histoire d'un héritage en noir et blanc*, trad. de l'anglais par Danièle Darneau, Saint-Amand-Montrond, Presses de la Cité, 2008 [1<sup>re</sup> édition 1995], 572p.

<sup>78</sup> A. Mbembe, « Afropolitanisme », *Le Messager*, Yaoundé, 2005.; A. Mbembe, *Critique de la Raison Nègre*, Paris, La Découverte, 2013, 267 p.

<sup>79</sup> Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness? What it means to be black now*; Foreword by Michael Eric Dyson, New York, Free Press, 2011, xviii-251pp.

<sup>80</sup> B. Hesse, « Self-Fulfilling Prophecy: The Postracial Horizon », pp. 155-178, Grant Farred & Michael Hardt (eds.), *Theory Now: Obama and the Left at Midterm*, SAQ (The South Atlantic Quarterly), Winter 2011.

**PREMIERE PARTIE : ÉCRITURES ET DISCOURS  
AUTORÉFÉRENTIELS À L'ÈRE PRÉCOLONIALE ET  
COLONIALE : TEXTES, CONTEXTES, PRÉTEXTES ET  
ENJEUX**

## LIVRE PREMIER : DE LA TRIPLE ORIGINE DU RECIT DE VIE EN AFRIQUE

Parallèlement au développement des genres autobiographiques en Europe, quelques formes s'y apparentant peuvent s'observer en Afrique. Mais, énoncer les choses selon une logique concurrentielle, comme un avant/un après ou un pendant l'Occident, —même si quelques controverses à ce sujet nous y convieront —, ne donne pas une lecture satisfaisante des processus de formation et des cheminements du récit de vie en Afrique. C'est pour cela que cette partie se propose d'en aborder quelques aspects à partir de trois traditions : d'abord, la tradition africaine des histoires de vie, dont saint Augustin peut être le pionnier, devançant l'école éthiopienne du XVII<sup>e</sup> siècle tenue par Zara Ya'eqob et son disciple Walda Heywat. C'est cette tradition de récit qui s'étendra autrement au Zanzibar avec l'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi dit Tippo Tip. En dehors des *Confessions* de saint Augustin, écrites en latin, tous les autres récits sont des productions en langues africaines : le guèze pour Ya'eqob et Heywat ; et le kiswahili pour Tippo Tip et Robert Shaaban. Cette question des littératures en langues africaines, précisément celle des autobiographies en langues non européennes, introduit une origine autre que coloniale de la littérature africaine, même si par ailleurs la colonisation œuvra fortement pour la promotion des langues et des cultures africaines.

Mais cette tradition d'écriture livre ses procédés aux langues européennes grâce aux premiers récits d'esclaves noirs recensés aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, pour lesquels l'œuvre d'Olaudah Equiano et celle de Frederick Douglass constituent assurément le modèle. Un détour par ces scènes d'écriture africaines-américaines permettra de circonscrire la genèse historique plutôt que culturelle des formes d'énonciation chez les auteurs noirs, même si celles-ci comportent bien des traits culturels. Il permettra, en outre, de constituer ce corpus en une tradition à part entière, bien que décalée et finalement médiane entre celle déjà évoquée et la suivante.

Vient ensuite une tradition coloniale des écritures de soi qui s'articule sur des enjeux coloniaux et s'inscrit, à bien des égards, dans le projet africaniste. Le recueil d'autobiographies édité par Dietrich Hermann Westermann et l'autobiographie d'écolier d'Alioune Diop restent les modèles du genre. Ce qui les caractérise, c'est le don de parole qui en est à l'origine et qui diffère pour ainsi dire (d') une véritable « prise de parole ». En revanche, plusieurs textes posent de réels problèmes de classification dans ces traditions, au point qu'ils peuvent fort bien appartenir à l'une et à l'autre sans dissonance. Alain Ricard, à la

suite de François Bontinck, l'éditeur du récit de Tippu Tip en français, remarque que le potentat négrier du Zanzibar avait écrit son texte pour concurrencer Stanley et Livingstone, dont les récits de voyage avaient, en partie, assuré le succès. Ce qui nous ramène à la problématique coloniale du mimétisme, dont l'ambivalence a été soulignée en introduction. Tout comme le débat sur la datation du *Traité* de Ya'eqob semble avoir, en arrière-plan, des passions coloniales : le récit de celui que l'on désigne comme le Descartes africain ne peut avoir été écrit à la même période que *Les méditations métaphysiques* de René Descartes, avec lequel il présenterait de nombreuses similitudes. Il vaudrait mieux situer le *Traité* au XIX<sup>e</sup> siècle, pour marquer à la fois la distance et la relation mimétique. C'est sur ces axes que s'ouvre cette étude sur les écritures africaines de soi ; et c'est pour cela que la notion de tradition, employée pour délimiter de l'intérieur les procès de prise de parole chez les Noirs en général, se prête aux variations de contextes plutôt qu'à de réelles distinctions logiques.

Ces trois traditions d'écriture semblent donner lieu à des formes politiques de récit de vie centrées sur une prose anticoloniale. C'est par ces formes que commence la délimitation de notre corpus, qui contient, entre autres, le Ghanéen Kwame Nkrumah, les Sénégalais Lamine Gueye et Léopold-Sédar Senghor, ainsi que le Martiniquais Frantz Fanon. Le choix de ces penseurs et écrivains reste motivé par le souci de ce travail à dégager, derrière la problématique générale des écritures africaines de soi, des types d'écrits de soi. Ainsi, cette typologie s'axera ici sur les formes politiques qui ne témoignent pas seulement des parcours d'auteurs, pour l'essentiel des figures politiques, mais disent aussi quelque chose de leur temps. Ces formes politiques d'autobiographies ou de récits de vie en général préfigurent également quelques agencements postcoloniaux de subjectivation. Si elles font l'objet du second livre de notre première partie, c'est aussi pour se situer au seuil des démarches postcoloniales et postraciales de la réflexivité.



## Chapitre 1 : Traditions africaines du discours autoréférentiel, entre philosophie et autobiographie.

### §1. Au commencement était Saint Augustin

« Ce n'est pas saint Augustin qui a créé le genre littéraire que nous appelons autobiographie ; mais il a eu bien plus d'imitateurs qu'il n'avait trouvé de modèles<sup>81</sup> ». Cette remarque de Pierre de Labriolle dès l'introduction qu'il consacre à la septième édition du récit de vie de Saint Augustin souligne au moins le caractère essentiel des *Confessions* pour toute la tradition d'écriture autobiographique européenne en tant que modèle du genre. Mais l'influence de cette œuvre excède les seules écritures occidentales de soi ; elle s'étend aussi aux formes autobiographiques d'Afrique, d'où est originaire Saint Augustin, né à Tagaste dans la province romaine de Numidie —aujourd'hui Souk-Ahras en Algérie. Cet aspect est relevé non pour statuer sur l'africanité ou non du penseur, mais simplement pour articuler une possible source des écritures africaines de soi sur son ouvrage, en faisant notamment quelques liens avec l'écriture autobiographique telle qu'elle sera observée bien plus tard en Ethiopie. Ces relations entre saint Augustin, Zara Yaqob et son disciple Walda Heywat ne vont pas de soi, mais il s'agira de créer un « espace de lecture » —une mise en relation d'ouvrages se rapportant au même contexte ; ici, le contexte de l'autobiographie — entre ces auteurs que le temps et l'espace séparent pourtant.

L'une des remarques, à la lecture des *Confessions*, est le discours indirect sur soi, qui se dévoile plus directement par l'invocation de Dieu. En réalité, c'est à celui-ci que rend grâce l'auteur. Ne pouvant s'adresser à l'homme parce qu'il n'est qu'une « chétive partie de [la] création », Augustin s'emploie à parler de sa relation à Dieu. S'il évoque même son enfance, ce n'est jamais pour la situer dans le temps qui précède sa conversion au catholicisme, puisque ses propres parents sont réduits à des simples porteurs qui se devaient d'accomplir une mission divine plus grande. Mais parler de Dieu, selon Augustin, ne va pas de soi ; il faut une démarche, une forme et une méthode pour tout discours sur Dieu.

C'est vous que veut louer l'homme, chétive partie de votre création, l'homme, qui porte partout avec sa mortalité, qui porte avec soi le témoignage de son péché et la preuve que vous résistez aux superbes. Et pourtant, il veut vous louer cet homme, chétive partie de votre création. C'est vous qui l'engagez à chercher sa joie dans vos louanges, car vous nous avez pour vous et votre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. Donnez-moi, Seigneur, de savoir, de comprendre, si l'on doit d'abord vous invoquer ou bien vous louer, si l'on doit d'abord vous connaître ou bien vous invoquer. Mais qui vous invoque sans vous connaître ? Celui qui vous ignore, peut toutefois en invoquer un autre à votre place. [...] Puissé-je vous chercher, Seigneur, en vous invoquant, et vous invoquer en croyant en vous ! Car vous nous avez été prêché. Elle vous invoque, Seigneur,

---

<sup>81</sup> Pierre de Labriolle, préface à Saint Augustin, *Confessions*, Tome I, édition établie et traduite par Pierre de Labriolle, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1956, p. VII.

cette foi que vous m'avez donnée, que vous m'avez inspirée par l'humanité de votre Fils, par le ministère de votre Prédicateur<sup>82</sup>.

Les multiples questions en termes de dilemmes que se pose Augustin et qu'il adresse à Dieu soulèvent celle, plus littéraire, du genre auquel appartient les *Confessions*. S'agit-il d'une autobiographie ou bien est-il plus prudent de parler du genre de confessions ? La nuance qui apparaît dans la formulation de la question est seulement de nature à nous permettre de situer l'origine religieuse de l'autobiographie, qui s'imbrique encore chez Augustin avec les confessions comme forme du discours.

C'est que par les *Confessions*, l'autobiographie comme récit de sa propre vie, ne se justifie que par le choix d'un détour par Dieu du discours sur l'auteur ou l'homme. Il s'agit davantage d'une « théographie » que d'une autobiographie. Mais ce chemin ne s'éloigne pas de la conception biblique de l'homme chez Augustin, pour lequel ce dernier n'est qu'une partie de la création. Le choix du philosophe de parler de l'humanité par le truchement de son créateur introduit, de fait, les sens de la confession, dont il se sert par ailleurs. Les commentaires de Pierre de Labriolle à ce sujet sont assez édifiants :

Une pensée de charité, une pensée d'humilité, peut-être aussi une pensée d'apologie personnelle, voilà de quelles pensées les *Confessions* sont sorties. Dès lors, le sens du titre se dégage assez clairement. Augustin « confesse » à la fois ses déchéances et la gloire de Dieu. La signification du mot Confessions est double ; mais c'est surtout dans le sens d'une exaltation de la grâce divine qu'il convient de l'entendre. Cette acception complexe se rattache à l'emploi du verbe grec [...] dans l'Ancien Testament des Septante et dans les Psaumes [...]. Les Confessions sont une longue prière de gratitude et d'amour. Il arrive au lecteur moderne d'éprouver parfois quelque fatigue de ces perpétuels élancements et de souhaiter un récit moins interrompu des faits. Mais c'est assurément qu'il se place, par curiosité romanesque, à un point de vue assez différent de celui où Augustin a voulu lui-même s'établir<sup>83</sup>.

Georges May fait de semblables commentaires sur le double sens de « confessions » en élargissant les analyses au récit de Jean-Jacques Rousseau<sup>84</sup>, et en montrant surtout comment la seconde acception est à mettre en relation directe avec la tradition hagiographique de l'Antiquité. Dieu est une sainteté dont il faut célébrer la grandeur et la sagesse, par contraste avec les imperfections humaines. Lorsqu'il n'est pas question, dans les *Confessions*, de regrets, seul aspect impliquant l'auteur, les louanges couvrent l'essentiel du texte. Ainsi, la célébration de la grandeur divine suscite, chez Augustin, la conscience de la petitesse humaine. Un autre aspect, non moins remarquable, traverse le texte d'Augustin, qui prend

---

<sup>82</sup> *Confessions, op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>83</sup> *Idem.*, pp. XI-XII.

<sup>84</sup> « Il convient toutefois de manier avec prudence la notion et parfois le mot même de confession. Si, en effet, Rousseau et après lui bien d'autres, comme Verlaine, par exemple, empruntent à saint Augustin le titre de *Confessions*, le mot change de sens sous leurs plumes. Tout d'abord, se confesser à Dieu et se confesser aux hommes sont des attitudes qui, malgré l'usage du même mot, n'ont pour ainsi dire rien de commun. Et aussi, il ne faut pas oublier qu'en latin d'église le mot *confessio* ne veut pas seulement dire aveu : il veut aussi dire louange » Lire G. May, *L'autobiographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979[rééd 1984], p. 25.

forme dans l'image que l'auteur se donne de lui-même. Il y a, certes, plusieurs incursions du « Je » dans un récit globalement fidèle à l'éthique catholique de la modestie de l'impersonnel. Cependant, l'auteur des *Confessions* insinue sa supériorité parmi les hommes du fait de sa connaissance des voies divines. Saint Augustin, parlant au IV<sup>e</sup> siècle, peut avoir été influencé par le contexte plus général des conversions massives au christianisme au sein de l'Empire romain, qui tendaient elles-mêmes à devenir une marque de distinction. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit là d'une constante des écritures autobiographiques : parce qu'elles découlent de traditions hagiographiques d'inspiration biblique, les écritures autobiographiques consacrent insidieusement leurs producteurs en modèles de sainteté à la suite des saints naguère célébrés dans les hagiographies. Écrire ses confessions revient à se donner en modèle éthique et morale à l'image des saints. Mais l'origine dudit procédé est à situer antérieurement à Augustin, puisque celui-ci s'observe dans les « hupomnêmata » et les correspondances de Sénèque étudiés par le philosophe Michel Foucault, dans un essai au titre assez significatif pour l'ensemble de notre travail<sup>85</sup>.

Selon Foucault, les hupomnêmata « pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide-mémoire. [...] On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées ; ils offraient ainsi un trésor accumulé à la relecture et la méditation ultérieures.<sup>86</sup> » S'ils prennent la forme des mémoires dans le registre moderne, les « hupomnêmata » entretiennent une « relation de complémentarité avec l'anachorèse »<sup>87</sup>, l'exercice de méditation et de solitude. Dans ces conditions, ils comblent le vide créé par l'ascèse, en devenant des « carnets individuels » d'un penseur. Une question demeure cependant en suspens, formulée par Foucault : « Comment être mis en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et reçus d'un peu partout.<sup>88</sup> » Au moins trois raisons principales énoncées par le philosophe permettent de lier ces « *logoi* dispersés » à la « formation de soi » : les effets de limitation dus au couplage de l'écriture avec la lecture, la pratique réglée du disparate qui détermine les choix et l'appropriation qu'elle effectue.

---

<sup>85</sup> M. Foucault, « L'écriture de soi », *Corps écrit, n°5 : L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23. (Article par ailleurs retenu dans *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, pp. 1234-1249. C'est cette dernière version que l'on citera dans ce travail.)

<sup>86</sup> *Idem.* p. 1237.

<sup>87</sup> *Idem.* p. 1235.

<sup>88</sup> *Idem.* p. 1239.

Pour expliquer ces trois raisons énoncées, Foucault revient sur l'insistance chez Sénèque du rapport entre la « pratique de soi » et la lecture. Pour s'armer de principes de raison, indispensables pour se conduire, le secours des autres est nécessaire. Or, chez Sénèque, la pratique de la lecture comme recours aux autres, doit systématiquement être suivie et affermie par celle de l'écriture, comme mise en ordre des produits de la lecture. Même si Sénèque arrive à diaboliser en seconde instance la lecture, dont le risque est la dispersion, il convient de ne pas la dissocier de l'écriture ; on doit y « recourir tour à tour »<sup>89</sup>. Si elle ne se traduit pas par l'écriture, l'abondance de lecture disperse.

Cependant, si l'écriture des *hupomnēmata* permet de déjouer la « dispersion » de la « stultitia », l'agitation de l'esprit, elle autorise également une « pratique réglée et volontaire du disparate ». Or, celle-ci s'effectue par le choix du sujet d'écriture. Là, se trouve un autre indice de subjectivation à travers des *hupomnēmata*.

En retour, —et telle est l'explication de la troisième raison mentionnée par Foucault—, le travail d'unification du disparate finit par transformer profondément le scripteur, à la fois dans le style d'écriture que dans la pensée. L'écriture des *hupomnēmata*, pour reprendre une formule que Foucault emprunte à Plutarque, a ainsi une « fonction *éthopoiétique* » ; elle est, explique le philosophe, un « opérateur de la transformation de vérité en éthos »<sup>90</sup>.

« Aussi personnels qu'ils soient, ces *hupomnēmata* ne doivent cependant pas être compris comme des journaux intimes, ou comme ces récits d'expérience spirituelle »<sup>91</sup>, précise l'auteur de *L'archéologie du Savoir*. Ils sont à resituer dans leur contexte propre : l'importance de la tradition, la valeur reconnue du déjà-dit, la pratique citationnelle sous le sceau de l'ancienneté et de l'autorité, par lesquelles se formait une éthique orientée par « le souci de soi vers les objectifs définis comme : se retirer de soi, s'atteindre soi-même, vivre avec soi-même, se suffire à soi-même, profiter et jouir de soi-même »<sup>92</sup>. Mais, le procédé d'une écriture de soi comme confessions ou récit de l'expérience personnelle, tel qu'il va se trouver couramment pratiqué dans la littérature chrétienne, a vraisemblablement été introduit par la correspondance. En outre, il est possible de prolonger l'argument de Foucault avec la formation de l'exégèse aux tout premiers siècles de notre ère, dont les procédures d'interprétation des Saintes Écritures ressemblent fort à des procédés de subjectivation. Pius Ngandu Nkashama et Valentin-Yves Mudimbe, dans un essai à quatre mains, étudient ces démarches dans la littérature chrétienne de l'Antiquité romaine en insistant sur la

---

<sup>89</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, cité par M. Foucault, *art. cit.*, p. 1239.

<sup>90</sup> *Idem.* p. 1237.

<sup>91</sup> *Idem.* p. 1238.

<sup>92</sup> *Idem.* p. 1239.

« contribution africaine » à l'exégèse chrétienne, telle qu'elle se trouvera formulée dans l'Empire romain.<sup>93</sup> Certes, Ngandu Nkashama et Mudimbe insistent sur les apports de penseurs et d'écrivains romains d'Afrique dans la diffusion et la construction de la doctrine chrétienne, mais l'essentiel des œuvres cités d'eux prennent la forme des hupomnêmata ou des correspondances dont parle Foucault.

Si elle partage avec les hupomnêmata la réciprocité de la lecture et de l'écriture, du scripteur et du destinataire, la correspondance reste, pourtant, un exercice d'introspection ; elle est à comprendre comme un « déchiffrement de soi par soi », souligne Foucault. Elle est, par ailleurs, la double dimension d'être un « entraînement de soi par l'écriture à travers les conseils et les avis qu'on donne à l'autre », comme elle constitue une certaine manière de « se manifester à soi-même et aux autres ».<sup>94</sup> Elle rend le scripteur présent à celui auquel il s'adresse. Foucault ajoute : « écrire, c'est donc se montrer, se faire voir, faire apparaître son propre visage auprès de l'autre.<sup>95</sup> » Cette dimension du face-à-face qu'instaure la lettre semble ainsi s'élargir dans la forme que prend l'autobiographie chrétienne depuis au moins Saint Augustin et ses Confessions, dont l'un des avatars nous paraît être assurément *Les confessions* de Jean-Jacques Rousseau. Dès l'*incipit*, le citoyen de Genève donne le ton de son livre :

Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute sa vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi. Moi, seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaudrais pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu. Que la trompette du Jugement dernier sonne quand elle voudra, je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : « Voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon, et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire ; j'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus ; méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Etre éternel, rassemble autour moi l'innombrable foule de mes semblables ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là<sup>96</sup>

Bel exemple d'affirmation de la personnalité dont l'autobiographie reste assurément l'expression la plus aboutie. Mais, ce qui est surtout remarquable ce sont les recoupements des genres autobiographique et confessionnel chez le citoyen de Genève. Il se peut qu'en

---

<sup>93</sup> P. Ngandu Nkashama & V. Y. Mudimbe, « Remarques synthétiques sur la contribution africaine à la fondation de la pensée et de la littérature latines chrétiennes », *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor. Langues, Littérature, Histoire anciennes*, Dakar/Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1977, pp. 355-374.

<sup>94</sup> M. Foucault, *art. cit.*, p. 1244.

<sup>95</sup> *Idem.* p. 1244.

<sup>96</sup> J.-J. Rousseau, *Les confessions*, Préface de François Mauriac de l'Académie française, Paris, Librairie Générale Française, 1963, p. 21-22.

parlant d'une « entreprise qui n'eut jamais d'exemple », Rousseau désigne son texte comme la véritable première autobiographie de l'ère moderne. Hypothèse que partage d'ailleurs une tradition de recherches dans le domaine. Mais, il est surtout intéressant d'examiner le paradoxe fondamental inhérent à la formation du genre : genre littéraire, l'autobiographie est cependant, dès son origine, l'œuvre de philosophes, dont Saint Augustin et J.-J. Rousseau. Ce qui porte à croire que l'autobiographie est, dès ses premiers moments, un prolongement subtil des formes intellectuelles d'ouvrages scientifiques avant de devenir récit de vie qui s'ouvre au plus grand nombre. Ce projet d'autobiographie intellectuelle, partagé entre histoire de vie et réflexion philosophique, est présent dans les écrits éthiopiens du XVII<sup>e</sup> siècle.

## §2. Le tournant éthiopien

Deux auteurs nous intéressent particulièrement dans cet aspect, Zara Ya'eqob et son disciple Walda Heywat. Dans les écrits éthiopiens du XVII<sup>e</sup> siècle, en effet, l'apparition de l'auteur est exceptionnelle, et l'idée de propriété intellectuelle n'existe pas en tant que telle. Getatchew Haile souligne cet aspect de la production et de l'institution littéraire en Éthiopie, en mentionnant non sans regret : « Le fait que les auteurs d'un bon nombre d'œuvres guèzes sont inconnus est l'une des frustrations que l'on rencontre dans l'étude de la littérature de cette langue.»<sup>97</sup> L'anonymat est alors une règle essentielle dans les productions littéraires éthiopiennes. Comment donc ne pas faire figure d'exception quand l'identité de ces auteurs des *Traités* est connue ? Comment ne pas les percevoir comme deux figures intempestives quand elles dérogent aux traditions hagiographiques et biographiques anciennement établies en Éthiopie ?

Cette question de l'anonymat des productions culturelles et symboliques éthiopiennes implique parallèlement celle de l'autorité des œuvres, par laquelle nous serons conduits à examiner le statut autobiographique des *Traités* et à interroger, par voie de conséquence, le statut d'ouvrages philosophiques qui leur est reconnu. Mais, un tel examen nécessite une prise en compte du débat sur l'origine, la datation et la propriété de ces textes, fût-ce de manière secondaire. Il s'agit moins d'y faire entendre une voix supplémentaire que d'en traverser les positionnements, à partir desquels nous pourrions bien dégager quelques constantes et variantes. Une présentation générale des deux auteurs semble nécessaire, car au-delà des querelles sur les dates de publication des *Traités*, c'est aussi le statut auctorial de Zara Ya'eqob et de Walda Heywat qui est remis en question.

---

<sup>97</sup> Getatchew Haile cité par Aissatou Mbodj, *Le cas Zara Yaqob : étude critique de la « philosophie éthiopienne »*, Mémoire de maîtrise sous la direction d'Ali Benmakhlouf, septembre 1998, p. 20.

## §2.1. Zara Ya'eqob et Walda Heywat

Quelques biographies sont consacrées à Zara Ya'eqob et Walda Heywat, notamment celles du philosophe et poète canadien Claude Sumner. Dans l'introduction qu'il consacre aux traités, Claude Sumner<sup>98</sup> fait une présentation générale de Zara Ya'eqob et Walda Heywat, axée à la fois sur les éléments biographiques et bibliographiques.

Des premiers éléments, nous retenons que Zara Ya'eqob est né « le 25 août 1599, aux abords d'Axoum, d'un pauvre fermier. Il suivit une éducation traditionnelle de l'Éthiopie, étudiant en particulier les psaumes de David, le z<sup>y</sup>ema, le kine et le sawasewa<sup>99</sup> ». Ces détails d'ordre biographique s'avèreront importants dans les contenus bibliographiques, car les psaumes de David appris par Ya'eqob à l'école kine<sup>100</sup> traversent tout le traité comme argument d'autorité pour attester du sens du bien et de l'existence de Dieu ; par ailleurs, le psautier est l'une des choses auxquelles a pensé Ya'eqob dans sa fuite. L'influence de l'école de kine sur Ya'eqob va jusqu'à sa langue guèze, qui ne « relève aucune influence étrangère », selon les mots mêmes de Sumner ; tandis que par sa langue, l'*Hätätä* de Ya'eqob est présenté par le philosophe canadien comme un « chef-d'œuvre de la littérature éthiopienne ». Mais, l'influence du lieu de formation va au-delà des usages linguistiques, elle s'étend aux protocoles de raisonnements fondés sur la discussion et les questionnements :

Dans une telle école, on encourage la discussion et les questions. Puisque les étudiants, qui ont été soumis à une ambiance de l'Église éthiopienne, sont entraînés à réfléchir plutôt qu'à croire, ils sont souvent des dissidents. Comme ils ont tendance à s'appuyer sur la raison plutôt que sur la foi seule, ils sont enclins à être plus philosophiques que leurs contreparties, les prêtres. En effet, on peut affirmer que la philosophie éthiopienne dans son vrai sens, i.e. la philosophie basée sur le primat, eut son origine dans l'école kine. Aucun livre n'illustre plus explicitement ce fait que le Traité de Zara Ya'eqob et de Walda Heywat<sup>101</sup>.

Cet autre aspect introduira un débat à caractère philosophique sur ses ouvrages sur lequel nous reviendrons plus loin. Cette controverse sur la dimension philosophique du Traité semble, selon nous, de même nature que celle sur l'autobiographie, puisque d'un côté comme de l'autre, c'est le *cogito*, la réflexivité du sujet de connaissance africain qui est remise en question. Dans le cas précis de Zara Ya'eqob et de son disciple, il s'agit de voir jusqu'où le questionnement, préalable philosophique, peut se déployer hors des catégories religieuses. C'est à partir de là qu'on pourrait aussi envisager les conditions de possibilité de la subjectivité ; ce qui est loin d'aller de soi dans la littérature éthiopienne du "XVII<sup>e</sup> siècle".

---

<sup>98</sup> Cl. Sumner, *Sagesse éthiopienne*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1983, 83 p.

<sup>99</sup> *Idem.* p. 57.

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> Solomon Gebre Ghiorgis cité par Cl. Sumner, *ibidem*.

Pour revenir à des éléments biographiques, l'existence de Ya'eqob fut aussi riche en rebondissements que le sont les critiques et les controverses sur l'auteur éthiopien et son œuvre. Après avoir clarifié les circonstances de sa naissance au premier chapitre de son récit, intitulé « L'histoire de sa vie », Ya'eqob évoque celles qui conduisent à son expulsion d'Axoum, suite à une cabale de son ennemi Walda Yohannes auprès du roi Susenyos. Ces derniers aspects font l'objet du deuxième chapitre de l'*Hätätä*, titré « son expulsion, son ennemi Walda Yohannes et le roi Susenyos<sup>102</sup> » :

Tenu au courant de toute l'affaire et craignant pour ma vie, je pris les trois mesures d'or que je possédais et le psautier de David qui était ma prière et je m'enfuis en pleine nuit. Je ne confiai à personne l'itinéraire que je prendrais. Je parvins à un endroit proche de la rivière de Takkazi et le lendemain, comme j'étais affamé, j'allais en toute crainte mendier un peu de pain auprès des fermiers. Je mangeai ce qu'ils me donnèrent et m'enfuis de nouveau. Je vécus ainsi pour plusieurs jours. En route vers le Choa, je trouvai un emplacement où personne ne vivait. C'était une belle grotte au pied d'une vallée profonde. Je me dis : « Je vivrai ici sans me faire voir ». J'y vécus deux années, jusqu'à la mort du roi Susenyos.[...] Cependant, les gens ne savaient pas où je vivais. Seul dans ma grotte, je me sentais comme au ciel.<sup>103</sup>

Mais, l'exil de Ya'eqob ne fut pas qu'une dure épreuve, il fut aussi fait de coups de grâce. À la mort du roi Susenyos, Ya'eqob décida de sortir de la grotte, non sans prier Dieu pour qu'il guide ses pas. C'est vers la région de Gazzam qu'il fut orienté et fit la connaissance « d'une riche personne du nom de Habtu<sup>104</sup> ». Ce seul nom fit basculer le destin de Ya'eqob, car c'est la servante d'Habtu qui le délivra du célibat, et lui permit ainsi de respecter une règle d'or des Ecritures. C'est aussi Habtu qui, parmi ses deux plus jeunes fils, confia à Ya'eqob celui dont le nom resta gravé comme son disciple, Walda Heywat.

En dehors de son épilogue au traité de son maître, Heywat écrit un traité sur le modèle de celui-ci. Par lui s'accomplit probablement le vœu explicitement formulé par Ya'eqob d'avoir une postérité : « Je supplie tout homme doué de sagesse et d'esprit d'enquête qui viendra après ma mort d'ajouter ses propres pensées aux miennes<sup>105</sup> ». Comparée à sa postérité, la critique de l'œuvre de Ya'eqob est abondante, née elle-même sur fond de controverses.

## §2.2. Controverses

Le début de ces controverses remonte à 1916, avec les positionnements de l'historien italien Carlo Conti Rossini, qui affirme alors avoir identifié en la personne de Giusto d'Urbino, prêtre italien en Abyssinie de 1848 à 1854, le véritable auteur des *Hätätäs*. Deux

---

<sup>102</sup> L'adjectif possessif utilisé dans les intitulés du premier et du deuxième chapitre laisse supposer la marque d'un biographe dans le récit, en temps qu'il se prête à un procédé bientôt classique de l'autobiographie et surtout de l'auto-analyse: le discours sur soi avec les marques de la troisième personne, objectivation du sujet d'énonciation.

<sup>103</sup> Z. Ya'eqob, « Le traité », in Cl. Sumner, *op. cit.*, p. 62.

<sup>104</sup> *Idem.* p. 72.

<sup>105</sup> *Idem.* p. 75.



orientations, par moments divergentes, nous guident dans ces controverses : d'un côté, celle de Claude Sumner, articulée sur l'appartenance au XVII<sup>e</sup> siècle des *Hätätäs* et l'authenticité de Zara Ya'eqob et Walda Heywat comme auteurs ; de l'autre, les thèses relayées par les travaux d'Aissatou Mbodj, globalement favorables au déni du statut d'auteur et de philosophe à Ya'eqob et à la probabilité forte de sa non existence, ainsi qu'à celle qui situe l'écriture des traités au XIX<sup>e</sup> siècle. En s'appuyant ouvertement sur ces hypothèses, les positionnements de Mbodj suivent les grandes lignes des thèses défendues par Conti Rossini.

Dans la décennie 1970, le philosophe et poète canadien Claude Sumner entreprend des publications dans les études éthiopiennes. Il publie de fait, trois volumes de la philosophie éthiopienne<sup>106</sup>, dont les deux derniers sont directement centrés sur l'œuvre de Zara Ya'eqob et de Walda Heywat. Il en livre une étude biographique qui sera prolongée, quelques années plus tard, dans son anthologie de la philosophie éthiopienne, parue en 1983 sous le titre *Sagesse éthiopienne*. Et dans cet ouvrage, il insère une version française des *Hätätäs*, elle-même inspirée d'une édition critique de Littmann du manuscrit 215 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Une introduction aux *Hätätäs* revient sur les enjeux de ces ouvrages et leur singularité dans l'histoire littéraire et intellectuelle d'Ethiopie au XVII<sup>e</sup> siècle. Parlant de Ya'eqob et de son œuvre, Sumner écrit :

Le philosophe est original de bien des manières. Il commence son Traité avec l'histoire de sa vie. C'est la seule autobiographie connue en littérature éthiopique. [...] La langue qu'emploie Zara Ya'eqob est le guèze le plus pur de l'école de kine : elle ne relève d'aucune influence étrangère. C'est le joyau, le chef-d'œuvre de la littérature éthiopienne. Mais l'influence de l'école de kine sur Zara Ya'eqob va plus loin que la maîtrise de la langue éthiopique<sup>107</sup>

Lorsque Sumner s'éloigne du ton apologétique qu'il adopte sur Ya'eqob et son œuvre, il s'introduit aussitôt dans des considérations plus critiques où il passe en revue les positionnements les plus remarquables sur le philosophe abyssin. Il s'intéresse ainsi particulièrement à celui de Conti Rossini. De l'historien italien, le philosophe canadien retient, entre autres, l'argument de la temporalité des *Hätätäs*. Selon Conti Rossini, le vrai auteur des *Hätätäs* est Giusto d'Urbino, dont le nom de baptême est Jacopo. Conti Rossini le présente par ailleurs comme un passionné de la culture éthiopienne : « [sa] connaissance de la langue et de la littérature éthiopiennes [...] et son amour de celles-ci, les renseignements sur l'islam qui auraient été pris de la traduction éthiopique de *Les soirées de Carthage* par Giusto

---

<sup>106</sup> Cl. Sumner, *Ethiopian philosophy*, Vol. II, *The Treatise of Zara Yaqob and of Walda Heywat. Text and Authorship*, Printed for Addis Ababa University by Commercial Printing Press, Addis-Ababa, 1976; *Ethiopian philosophy*, Vol. III, *The Treatise of Zara Yaqob and of Walda Heywat. An Analysis*, Printed for Addis Ababa University by Commercial Printing Press, Addis-Ababa Addis Ababa, 1978.

<sup>107</sup> Cl. Sumner, *Sagesse éthiopienne, op. cit.*, p. 57.

lui-même<sup>108</sup>». Or, l'une des hypothèses majeures de Sumner serait d'abord, celle du rejet des idées exprimées dans les *Hätätäs* par Giusto d'Urbino : « [...] Giusto d'Urbino ne partage pas les idées exprimées dans les *Hätätäs* au moment où il est censé les avoir écrits » ; ensuite, « [...] sa connaissance du guèze en général et du kine en particulier est lamentable, et par conséquent ne peut pas être l'éthiopique parfait des *Hätätäs*<sup>109</sup>».

Mais les controverses sur les *Hätätäs* ne soulèvent pas qu'un problème d'auteur, elles portent aussi sur celui de la datation à partir du moment où, attribués à Giusto d'Urbino, les traités ne sont plus du XVII<sup>e</sup>, mais assurément du XIX<sup>e</sup> siècle. Il n'y aurait plus seulement un déni d'autorité, mais également celui de la temporalité. En outre, ce conflit de dates et d'auteur ne se clarifie pas avec Sumner, car on peut déceler dans sa démarche quelques écarts entre ce que Ya'eqob dit de sa vie et les commentaires du philosophe canadien, qui sont pour nous, prétextes à quelques interrogations : Ya'eqob écrit avoir mis à profit les deux années d'exil dans une grotte pour écrire sa pensée ; or ce moment survient peu après 1626, calendrier grégorien ; ce qui est en parfaite inadéquation avec la « composition » du *Hätätä* par Ya'eqob que Sumner situe en 1667. Aucun indice n'est pourtant relevé dans les travaux critiques sur cette œuvre, qui suppose la production d'un autre texte en dehors de *Hätätä* par Ya'eqob. Ce qui porte le lecteur à penser que c'est du traité que parle l'Abyssin en évoquant son expérience de l'exil. Certes, ces références temporelles restent relativement homogènes parce qu'elles ne sortent pas du XVII<sup>e</sup> siècle ; néanmoins, les quelques incompatibilités d'informations entre l'auteur abyssin et son biographe peuvent bien devenir des hypothèses de taille pour ceux qui remettent radicalement en question l'existence dans le temps de Ya'eqob et, par voie de conséquence, son statut d'auteur. Et c'est en effet de ces doutes quant aux conditions de possibilité historiques des traités que se servent de nombreux critiques pour relativiser les thèses sur l'authenticité éthiopienne de ces textes.

À rebours de Sumner, Aissatou Mbodj redonne crédit aux hypothèses de Conti Rossini et d'Eugen Mittwoch. Elle revient sur les preuves de la « mystification » des traités apportées par l'historien italien et, plus tard, par le philologue allemand. Au-delà des arguments d'historien utilisés par Conti Rossini, articulés sur la datation des traités, les analyses philologiques de Mittwoch rapportent les deux textes à la pratique guèze de Giusto d'Urbino. Bien que la démarche d'Aissatou Mbodj soit attachée à la restitution des discours critiques tenus sur les Traités éthiopiens, la philosophe franco-sénégalaise n'en dispose pas moins d'un positionnement qui s'ajoute aux discours déjà existants. Son intention est notamment trahie

---

<sup>108</sup> Cl. Sumner, *op. cit.*, p. 58

<sup>109</sup> *Idem.* p. 59.

dans les remerciements par des propos qui laissent supposer ses positionnements : « Je tiens d'abord à remercier ici les personnes qui m'ont aidée lors de mon séjour en Ethiopie : à l'Université d'Addis-Abeba, tous les professeurs du département de philosophie, [...] ainsi que le Pr. Claude Sumner qui, malgré notre désaccord sur de nombreux points, m'a toujours aimablement reçue<sup>110</sup> ». De tous les positionnements existant sur les *Hätätäs*, deux principales voies se profilent : la première, fidèle à Conti Rossini, tient à la « mystification » des traités et en décerne l'auctorialité à Padre Giusto d'Urbino ; tandis que la seconde, celle de Sumner, en atteste l'authenticité éthiopienne. Il semble, selon nous, que Mbodj soit favorable à la première.

Mais, quels qu'en soient les positionnements, les controverses sur les traités présentent en arrière-plan les enjeux idéologiques et épistémologiques importants, ceux des prémices éthiopiennes du discours autoréflexif, critique et philosophique. Il y a donc aussi en jeu le statut des textes.

### **§2.3. Le statut des textes : entre philosophie et autobiographie ?**

Dans de nombreuses études, la bibliothèque éthiopienne constitue une attestation de l'existence d'une « philosophie africaine ». Ces démarches, souvent l'œuvre de philosophes et d'historiens des idées, ne s'éloignent pas des enjeux de la controverse sur les *Hätätäs* ; l'important ici étant peut-être de reconnaître une autorité à ces productions. À ce sujet, Claude Sumner est suffisamment explicite par sa présentation des enjeux du débat sur ces œuvres, qui par ailleurs placent les pratiques philosophiques éthiopiennes et occidentales comme des performances concurrentielles dans le temps : « Si ces conclusions sont valides, l'authenticité éthiopienne des *Hätätäs* est rétablie et la conclusion s'impose que la philosophie moderne, dans le sens d'une enquête personnelle, critique et rationaliste, a commencé en Ethiopie avec Zara Ya'eqob en même temps qu'en Angleterre et en France<sup>111</sup> ». L'objectif est alors double : fournir un corpus à la « philosophie africaine » et la hisser au rang d'une philosophie concurrente, dans le temps, de la philosophie moderne d'Europe, comme si l'une des marques d'universalité de cette discipline résidait dans l'éclatement, dans l'espace, des pratiques rationnelles. Dans ces conditions, de quelle philosophie s'agit-il ? De quelle acception la rationalité est-elle couverte ? Ces questions n'en rappellent pas moins les cheminements du philosophe béninois Paulin Hountondji dans les années 1970, qui proposait que l'on articulât

---

<sup>110</sup> A. Mbodj, *op. cit.*, p. 90.

<sup>111</sup> Cl. Sumner, *op. cit.*, p. 59.

la « philosophie africaine » sur des catégories rationnelles universelles de la philosophie, pour la conformité du débat<sup>112</sup>.

La notion de rationalité, en tant qu'exercice pratique de la raison et chère à la philosophie, est importante ici pour l'examen critique du statut philosophique des Hätätäs. Sumner en précise le sens d'entrée de jeu :

Le rationalisme est ici considéré comme la doctrine qui reconnaît comme vrai seulement ce contenu de la foi que la raison peut justifier. En Ethiopie, la philosophie traditionnelle est intimement liée au christianisme en général et au monachisme en particulier. C'est précisément en ce sens de l'absolue et exclusive suffisance de la raison qui repousse toute assertion dogmatique que la raison serait impuissante à établir par ses propres moyens et à comprendre adéquatement que Zara Ya'eqob se présente comme un rationaliste<sup>113</sup>

C'est au nom de ce rationalisme qui ne s'appuie pas moins sur les Ecritures, à la condition d'en justifier et d'en expliquer certains contenus, que Ya'eqob peut critiquer Moïse et Mahomet, tout en faisant des *Psaumes* de David un outil propédeutique que la sagesse divine traverserait de bout en bout. Il n'est pas certain que la raison opère par l'arbitraire, en cantonnant dans le faux ce qu'elle ne peut expliquer ; elle semble être consciente de ses limites, dès René Descartes et surtout Emmanuel Kant ; elle demeure cependant attachée à son identité. La remarque d'Aissatou Mbodj est significative à cet égard : du fait de la confusion permanente entre raison, bon sens et sens commun, Zara Ya'eqob ne paraît pas proposer d'outils épistémologiques d'une conscience critique, semblables à ceux de la philosophie occidentale, qui développe un « paradigme alternatif à l'explication religieuse du monde<sup>114</sup> ». Sur une échelle plus restreinte, ces mêmes confusions s'établissent également dans les comparaisons faites entre *Les méditations métaphysiques* de Descartes et le *Traité* de Ya'eqob. « Le Cogito, la réflexivité du sujet pensant, garantit l'évidence à chaque fois. En revanche, dans le *Traité* il y a une hésitation constante entre le recours à la raison et l'appel à Dieu », ainsi que l'écrit Mbodj.

Au sujet du statut "philosophique" du *Traité*, il est un autre aspect qui semble se cristalliser dans les modes de raisonnement. Parlant de ses enseignements, Ya'eqob souligne sa prudence devant les jugements de valeur et sa prédilection pour les jugements de fait : « Lorsque j'enseignais et que j'interprétais les livres, j'avais l'habitude de parler ainsi : "Les Frang disent ceci ou cela" ou "Les Coptes disent ceci ou cela". J'évitais d'employer des expressions telles que "Ceci est bon, cela est mauvais", mais je

---

<sup>112</sup> P. J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976, 260p [rééd chez Clé, Yaoundé 1980] ; il reprend cette question dans P. J. Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1997, 300p.

<sup>113</sup> Cl. Sumner, *op. cit.*, p. 58.

<sup>114</sup> A. Mbodj, *op. cit.*, p. 41.

disais : « Toutes choses sont bonnes si nous-mêmes nous sommes bons<sup>115</sup> ». Ces logiques de raisonnement, relativistes au demeurant, procèdent chez Ya'eqob des traditions discursives bien éthiopiennes dites « andemtats », qui juxtaposent, selon Mbodj, « des séries d'interprétations différentes en les introduisant simplement par le mot amharique "andem", "et l'un dit"<sup>116</sup> ». La pensée de Ya'eqob paraît s'enraciner dans les savoirs religieux, culturels et sapientiels de l'Éthiopie de son temps ; ce qui l'empêche de prendre la mesure de la critique et de l'autocritique qui sont l'essence même du raisonnement philosophique. Le caractère philosophique controversé de tels énoncés débouche sur une contradiction existant entre les formes de sa pensée telles qu'enseignées et sa pensée elle-même dans le récit. En effet, le modèle des andemtats auquel il a recours ne le préserve cependant pas des jugements péremptoires : « Les juifs, les chrétiens et les mahométans n'ont pas compris l'œuvre de Dieu lorsqu'ils ont institué la loi du jeûne ; ils mentent lorsqu'ils disent que Dieu nous a imposé le jeûne et nous défend de manger [...]»<sup>117</sup>. Ce ton péremptoire du chapitre V du récit se prolonge immédiatement dans le suivant, et dont le titre est significatif à cet égard : « Comment reconnaître une foi fausse ? ». Cette promptitude au jugement trouverait une explication, selon nous, dans le contexte marqué par un conditionnement religieux des individus. Et ce sont ces catégories religieuses établies que reproduisent consciemment ou non Ya'eqob et Walda Heywat, au point de rendre floues les limites entre pensée de soi, pensée par soi et pensée par Dieu. Mais, si les difficultés à cerner les conditions de possibilité des savoirs critiques et philosophiques chez Ya'eqob et Heywat paraissent évidentes, il en est autrement du statut autobiographique des *Hätätäs*.

Les traditions littéraires éthiopiennes du XVII<sup>e</sup> siècle connaissent les écrits biographiques, grâce à la prégnance en leur sein du modèle hagiographique. Mais, ce qui fonde la singularité du *Traité*, c'est la forme autobiographique qu'il introduit dans la littérature éthiopienne. En effet, ce modèle parcourt tout le *Traité*, à quelques exceptions près. Le découpage en chapitres de ce texte tiendrait pour ainsi dire à une volonté manifeste chez les traducteurs de préciser les orientations du texte, qui correspondent au parcours existentiel et intellectuel de l'auteur abyssin. Le chapitre I « L'histoire de sa vie », a pour cela un incipit révélateur à ce sujet : « Au nom de Dieu qui seul est juste. Je vais décrire la vie, la sagesse et l'enquête de Zara Ya'eqob qui a dit : "Venez, écoutez, les craignant-Dieu, que je raconte ce

<sup>115</sup> Z. Ya'eqob in Cl. Sumner, *op.cit.*, p. 62.

<sup>116</sup> A. Mbodj, *op. cit.*, p. 46.

<sup>117</sup> Z. Ya'eqob in Cl. Sumner, *op.cit.*, p. 66.

qu'il fit pour mon âme". Voici que je commence<sup>118</sup>». Les séquences alternées de biographie - Ya'eqob parle de lui à la troisième personne- et d'autobiographie, grâce à l'insertion du « Je » de l'auteur ne nous permettent cependant pas de soutenir sans difficultés la thèse de la maîtrise des codes autobiographiques. En effet, quelques problèmes d'énonciation demeurent : si le sujet énonciateur –ici l'auteur- est clairement identifié, les interlocuteurs le sont moins, sauf à les réduire à un cercle restreint de « craignant-Dieu ». La difficulté se poursuit avec la légère confusion entretenue entre le récit de sa vie et le récit sur Dieu. Les hommes ne sont alors qu'un prétexte pour parler de Dieu. Pour cela, Mbodj place, malgré l'intégration de la forme autobiographique, le récit sous l'influence des « gadl », terme guèze renvoyant aux écrits hagiographiques fortement axés sur les vies de saints. Le saint, dans le cas précis du premier *Hätätä* étant Ya'eqob, situé au-dessus de ses contemporains et en-dessous de Dieu : « Je surpassais tous mes concitoyens par mon savoir et par mon amour du prochain et j'étais en bons termes avec tous [...]»<sup>119</sup>. Dans cet énoncé, la visée de l'autobiographe se précise, malgré la modestie et la pudeur de certains autobiographes : écrire une vie qui se distingue par son exception.

Claude Sumner présente Ya'eqob comme un philosophe qui produit une autobiographie : « Le philosophe est original de bien des manières. Son *Traité* commence avec l'histoire de sa vie<sup>120</sup> ». Ce qui pose la question de l'autobiographie intellectuelle en rapport avec le genre même du traité. Le traité, dans sa tradition occidentale, surgit aussi par des généralisations, elles-mêmes significatives d'un rêve, celui de saisir la totalité du sens dans un domaine bien précis. Le découpage par les traducteurs d'*Hätätäs* en chapitres poursuit cet objectif de passer en revue tous les aspects possibles de la vie. Il n'est plus alors surprenant que les *Hätätäs* alternent récit de soi, récit du monde et récit de Dieu. Dans la mesure où il a déjà été souligné qu'il était, dans le cas des Traités de Ya'eqob et d'Heywat, délicat de dissocier écriture de soi et celle de Dieu, -les actions des auteurs n'étant exclusivement qu'une volonté de Dieu et sa manifestation-, la notion d'autobiographie intellectuelle nous est assez difficilement défendable, contrairement à la suggestion de Sumner. Nous sommes probablement en présence d'un traité sur la vie en Ethiopie au XVII<sup>e</sup> siècle, mais très difficilement d'une autobiographie intellectuelle, encore moins d'une œuvre philosophique, car les conditions de sécularisation de la pensée pour qu'advienne un sujet conscient de lui-même, sont loin d'être réunies. C'est pourquoi, en ouverture de ce point, il a

<sup>118</sup> Z. Ya'eqob in Cl. Sumner, *op. cit.*, p. 61.

<sup>119</sup> Z. Ya'eqob, *idem.* p.62.

<sup>120</sup> Cl. Sumner, *idem.* p. 57

été annoncé que les preuves du statut philosophique de l'œuvre sont consubstantiellement liées à celles du statut autobiographique, car dans les deux cas, c'est la subjectivité qui opère, certes, variablement critique. Pourtant, ce flou entre écritures de soi, écritures de l'Autre et écritures de Dieu ne serait pas une singularité des *Hätätäs* ; elle s'enracine dans les *Confessions* de saint Augustin et s'observe dans *Les Confessions* de Rousseau, toutes proportions gardées. Il semble donc envisageable, au-delà des découpages théoriques de genres —Traité et confession—, d'en examiner les recoupements de contenus et de démarches dans les cas en présence.

### §3. Les *Hätätäs*, une manière d'écrire les *Confessions* ?

Par bien des procédés, les traités éthiopiens présentent de nombreuses similitudes avec la tradition d'écriture des *Confessions*. Le détournement permanent du destinataire humain et la propension du sujet d'écriture à se diluer dans la volonté divine en sont des points communs.

Dans les *Hätätäs*, la vérité du sujet d'écriture se détourne de la validation humaine, pour s'en remettre exclusivement au jugement de Dieu, qui seul est « juste », selon les mots de Ya'eqob. Une semblable volonté de faire de sa vie un éminent témoignage de l'existence et de la bonté de Dieu traverse aussi le deuxième Traité, celui de Walda Heywat, dont le préambule est assez clair à ce sujet :

Au nom de Dieu créateur de toutes choses, toute-puissance et toute-providence, qui est et sera avant tous les siècles et pour toujours, seule essence parfaite, dont la grandeur est infinie, j'ai écrit un livre plein de sagesse, d'enquête, de philosophie et de conseils, composé par un grand savant de notre pays appelé Walda Heywat. —Que la bénédiction de son Dieu et la connaissance des secrets de notre béni et l'accomplissement de ses lois justes soient avec tous les enfants de l'Ethiopie maintenant et à jamais. Amen<sup>121</sup>.

Ces récits, aux allures de verset, dont il a été par ailleurs souligné, sous le contrôle d'Aissatou Mbodj les relations intertextuelles avec les savoirs sapientiels et les sagesses populaires d'Ethiopie, s'élaborent aussi sur le mode de longues prières. Ce qui peut conduire le lecteur à placer la démarche de l'« enquête », communément revendiquée par Ya'eqob et Heywat,— recherche sur les différentes facettes de la vie en Abyssinie pouvant, en outre, justifier l'appellation de « traité » — sous le contrôle de sortes de prières concrètes, articulées sur les conditions d'existence elles-mêmes concrètes, que le récit de vie viendrait conforter. L'effet qui semble se dégager du fait que les *Hätätäs* déjouent délibérément le destinataire humain ne les imprègne pas seulement de prière ; il les engage aussi implicitement dans l'acception générique des confessions mentionnée plus haut. Ainsi se clarifie le rapport possible entre *Hätätäs* et confessions. Pour des besoins d'illustration, les *Confessions* de saint

---

<sup>121</sup> W. Heywat, « Second Traité », Cl. Sumner, *Sagesse éthiopienne, op. cit.*, p. 77.

Augustin paraissent être les mieux indiquées pour étayer cette hypothèse ; celles de Jean-Jacques Rousseau relèvent, quant à elles, d'un registre différent marqué par l'ancrage d'une subjectivité pleinement assumée, et très peu sujette à caution<sup>122</sup>.

Dans les *Confessions*, Augustin retrace une vie en deux temps : le temps du péché, précédent sa conversion ; et celui de la grâce, qui débute avec son baptême. Pierre de Labriolle rapporte ainsi le propos de Possidius, biographe d'Augustin, non sans éclairer ces deux temporalités dans l'existence de l'auteur des *Confessions* :

Je n'entreprendrai pas de rappeler ici tout ce que le bienheureux Augustin, dans ses *Confessions*, raconte de lui-même, en ce qu'il avait été avant de recevoir la grâce et ce qu'il devint après l'avoir reçue. Il voulut rendre ce public témoignage, de peur que, selon l'expression de l'apôtre Paul, quelqu'un ne s'avisât de l'estimer au-dessus de ce qu'il se savait être, ou de ce que ses paroles faisaient connaître de lui ; suivant les voies de l'humilité sainte, ne voulant tromper personne, mais cherchant dans le bienfait de sa propre délivrance et dans les grâces qu'il avait déjà reçues la gloire de son Seigneur, non la sienne, et demandant les prières de ses frères pour les faveurs qu'il désirait encore<sup>123</sup>

Les récits qu'Augustin fait de ses deux vies —celle d'avant et d'après la grâce— délimitent assez nettement les deux tomes des *Confessions*. Le premier —Livres I à VIII—, s'articulant sur la mémoire —ce qu'il était avant— est un récit du temps de péché, où l'autobiographe affirme avoir longtemps été sous l'emprise des mondanités. Les sept premiers livres du récit se structurent autour de ces aspects. Mais, à la fin de ce premier tome, c'est-à-dire au livre huitième, un déclic survient dans l'existence de l'auteur, la rencontre de Simplicianus<sup>124</sup>, saint de l'église catholique romaine. Il raconte à Augustin la conversion massive de philosophes de son temps, notamment celle du rhéteur Victorinus. Cette histoire ne laisse pas Augustin indifférent. Contenue dans le huitième livre, elle s'offre surtout comme une transition aux deux tomes, car ce dont il est, en partie, question dans le deuxième tome — Livres IX à XIII—, c'est du devenir d'Augustin, le temps de son exemplarité ; sorte de mémoire du présent. Ce second moment augustiniens entretient des rapprochements avec les récits de Ya'eqob et de Heywat : prendre l'initiative d'écrire sa vie parce qu'elle se distingue, par sa qualité supérieure, de celles de l'essentiel des contemporains. Il est davantage question « d'auto-hagiographies » que d'autobiographies : les saints écrivent leur propre vie en s'identifiant à Dieu et en le louant. Les autobiographies des premiers âges, celles d'inspiration chrétienne, prennent forme sur ce modèle. En revenant sur les louanges, elles constituent l'essentiel des références des *Confessions* et des *Hätätäs*. Nous avons souligné l'attachement

---

<sup>122</sup> Les travaux de Jean Starobinski sur les autobiographies au XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment celle de Rousseau, insistent sur cet aspect. Voir J. Starobinski, *L'œil du vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1970, 344 p.

<sup>123</sup> Possidius cité par Pierre de Labriolle dans son « Introduction » aux *Confessions*, *op. cit.*, p. IX.

<sup>124</sup> De ces conversions avec Simplicianus, saint Augustin a écrit une œuvre, au titre explicite de *De diuersis Quaestionibus ad Simplicianus* (*De diverses Questions à Simplicianus*).



de Ya'eqob et d'Heywat aux *Psaumes* de David, saint Augustin n'en témoigne pas moins un semblable émerveillement à la lecture du même livre :

Quels cris, mon Dieu, j'ai poussés vers vous, en lisant les *Psaumes* de David, ces cantiques de foi, ces chants de piété, si propres à rabattre l'esprit d'orgueil ! Novice encore à votre véritable amour, je partageais mes loisirs campagnards avec Alypius, catéchumène comme moi. Ma mère vivait à nos côtés, femme par l'habit seulement, virile par la foi, avec ce calme que donne l'âge, avec sa tendresse de mère, sa piété de chrétienne. Oui, que de cris je poussais vers vous à lire ces *Psaumes*, et quelle flamme d'amour j'y puisais pour vous ! J'aurais voulu dans mon ardeur les réciter, si cela eût été possible, à toute la terre, pour humilier la présomption du genre humain ! Mais ne se chantent-ils pas par toute la terre ? Est-il quelqu'un qui se dérobe à votre chaleur ?<sup>125</sup>

La commune préférence de nos auteurs pour le livre des psaumes semble tenir au caractère assez complet de sa composition : il alterne chant, musique et parole. Mais, parce que ces trois registres sont aussi lyriques, il peut en résulter une autobiographie, dont la marque énonciative fondamentale est la présence du « Je ». Au début de cette partie, le risque était grand de classer les autobiographies par rang de mérite, distinguer les bonnes des mauvaises. Au fil des pages, c'est l'hypothèse d'une évolution dans le temps du genre autobiographique, sa transition par des formes voisines, qui s'impose. Il se dégage alors qu'il n'y a pas de bonne autobiographie, pas plus qu'il n'y en a de mauvaise ; certaines productions singulières actualisent cependant mieux que d'autres certaines démarches parmi les canons du genre. C'est l'un des éclairages apportés par Georges May<sup>126</sup> à la suite de Philippe Lejeune. Or, par la langue, l'autobiographie peut prendre une forme inédite, qui ne se dérobe cependant pas aux canons retenus pour le genre. C'est le cas notamment des autobiographies en langues africaines.

#### **§4. Le problème des littératures écrites en langues africaines.**

Les références autobiographiques anciennes retenues dans cette étude sont toutes écrites en langues africaines, notamment en guèze et en kiswahili. À propos des *Hätätäs*, la langue guèze, celle des textes originaux, est un point en débat sur ces œuvres.

En effet, pour étayer sa thèse de la « mystification » et affirmer l'authenticité de l'auteur des *Hätätäs* en la personne de Giusto d'Urbino, Conti Rossini s'appuie sur la connaissance par celui-ci de la langue guèze. Pour relativiser, Claude Sumner évoque, en revanche, l'idée d'une connaissance « lamentable » du guèze par l'érudit italien du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces positionnements, qui font le contenu de la controverse autour de ces œuvres éthiopiennes, ne seront pas repris ici, car déjà abordés plus haut. Une interrogation s'orientera essentiellement sur les influences des usages linguistiques sur le canon générique autobiographique : comment les pratiques linguistiques africaines infléchissent-elles, en les

<sup>125</sup> Augustin, *Confessions*, t. II, « Livre neuvième », p. 214.

<sup>126</sup> G. May, *Autobiographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, 229 p.

enrichissant, la forme et la signification de l'autobiographie ? Cette question de l'importance des langues africaines dans les pratiques autobiographiques implique, au-delà de leur évolution dans le temps, de réels écarts dans l'espace : un récit de vie en Afrique, de surcroît en langue africaine, apparaît comme une variante du genre. Dans ces conditions, il est important d'examiner parallèlement les synonymes qui permettent de désigner invariablement l'autobiographie. L'*Hätätä* guèze (le traité) et la *Maisha* swahilie correspondent-t-ils exactement à l'idée d'autobiographie ? Si, en dehors de ceux de Ya'eqob et Heywat, d'autres traités ne sont pas mentionnés dans l'histoire littéraire éthiopienne, la *Maisha* swahilie a pris des formes et des significations multiples dans le temps.

Mais, parce que les problèmes de récit de vie en langues africaines impliquent ceux de leur traduction, ils semblent de fait aussi inclure ceux, plus idéologiques, des identités africaines conscientes d'elles-mêmes, et exprimées par des sujets eux aussi conscients de leur individualité. Au lieu donc d'approcher les rapports d'influences sous l'angle de langues, projet au demeurant délicat à cause de notre appui exclusif sur des corpus traduits, nous insisterons sur la perspective des pratiques langagières et des formes verbales, qui ont directement une influence sur l'élaboration de récits de vie en Afrique. L'insistance de Mbodj sur l'impact des « gadl », variantes hagiographiques et biographiques éthiopiennes dans les *Hätätäs* paraît transposable à la perspective swahilie de la *Maisha*, dont l'étude dans ce cas précis, reste subordonnée au statut de la langue écrite en Afrique. Les exemples du potentat négrier du Zanzibar Hamed ben Mohammed el-Murjebi, dit Tippo Tip et du Tanzanien Robert Shaaban seront précédés d'un cadre méthodologique et critique, dont quelques contours nous sont fixés par Alain Ricard et Xavier Garnier.

#### **§4.1. Précautions théoriques et méthodologiques avec Pius Ngandu Nkashama et Alain Ricard**

Quand on parle de littératures africaines, il vient systématiquement à l'esprit les littératures africaines europhones, lorsqu'il n'est pas essentiellement question de littératures orales, dont le corpus est généralement le produit de transcription de textes non écrits. Or, l'une des lignes directrices des travaux de Pius Ngandu Nkashama et d'Alain Ricard sur les langues et des littératures africaines consiste à poser, par-delà les littératures africaines europhones et orales, l'existence souvent très ancienne de littératures écrites en langues africaines.

Dans *Littératures et écritures en langues africaines*, paru en 1992, Pius Ngandu Nkashama<sup>127</sup> examine cette question. En énonçant le développement de « littératures parallèles », le critique congolais propose une autre origine aux littératures africaines modernes. Son introduction générale, articulée sur une critique des « principes méthodologiques » convenus qui réduisent la littérature africaine à quelques notables événements –négritude, légitime défense, l'étudiant noir, négro-rennaissance, etc. présente une configuration globale des langues africaines d'écriture. Les productions précises dans ces langues feront l'objet de développement dans les quatre chapitres que compte l'ouvrage. Certes, Ngandu Nkashama parle, au-delà de « préalables méthodologiques », d'une littérature produite « avant la période coloniale » et pendant cette période, mais il suit la logique de littératures parallèles, marquées par une production simultanée de textes africains europhones et d'autres en langues africaines. Il s'agit pour le penseur congolais d'enrichir les hypothèses jusqu'alors très peu examinées par l'histoire littéraire africaine d'une littérature écrite en langues africaines avant la colonisation ; et sur le plan de la linguistique, de langues d'écriture en Afrique. Parce que l'historiographie africaine subordonne très souvent la naissance et l'existence de littératures africaines à l'écriture, Ngandu Nkashama propose une démarche qui consacre la littérature sous le prisme des langues et des écritures africaines. Ce qui ouvre sur un décentrement de perspectives, qui fait de l'écriture une pratique antérieure à la colonisation, en reconnaissant cependant le projet colonial de production des littératures europhones africaines. De l'œuvre du critique congolais se dégage une hypothèse : les langues d'écriture sont anciennement établies en Afrique, les unes sans doute plus connues et anciennes que d'autres. Par ailleurs, la pratique littéraire dans ces langues maîtrise le principe de découpage en genres. Dans ces conditions, est-il encore justifié de fixer les débuts de littératures africaines écrites à la période coloniale sans examiner ce qu'il en était auparavant?

Les démarches de Ngandu Nkashama interrogent le présupposé d'une telle hypothèse. Si la littérature est un vecteur de cultures, et la colonisation une « mission civilisatrice », l'invention de celle-là par celle-ci n'est plus alors qu'une question d'accomplissement de sa mission. La colonisation civilise en prétendant introduire l'écriture comme mode d'expression et de communication en Afrique, rompant ainsi avec les modes oraux de discours relégués au passé et au primitif. La mise en garde de l'essayiste congolais contre toute falsification de l'histoire littéraire africaine, qui réduirait les littératures africaines écrites à quelques grands textes et mouvements du XX<sup>e</sup> siècle, est également à comprendre dans ce sens.

---

<sup>127</sup> P. Ngandu Nkashama, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'Harmattan, coll. "Critiques Littéraires", 1992, 407p.

Un tel cheminement, à quelques différences près, est l'objet de *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*<sup>128</sup> d'Alain Ricard, paru trois années après l'ouvrage de Ngandu Nkashama; œuvre qui peut par ailleurs se lire comme une somme intellectuelle, par sa reprise de problématiques abordées dans ses ouvrages antérieurs, et un tracé linguistique très lié au parcours géographique et intellectuel de l'auteur français en Afrique. Ricard évoque dans ce livre les littératures des aires africaines qu'il a parcourues.

Après quelques précisions sur des aspects de linguistique, notamment sur le « classement » et la « classification » des langues africaines, à tons et à classes, Ricard s'emploie à démontrer l'orientation idéologique et politique des analyses linguistiques de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga.

Théophile Obenga saisit bien l'essentiel de la pensée de Cheikh Anta Diop : le socle culturel des Antiquités égyptiennes réintégrées dans la culture de l'Afrique noire doit être le point d'appui pour toute une nouvelle pédagogie qui vise à restaurer une image positive de l'Afrique à l'intention des nouvelles générations. Comme le remarque Ali Mazrui (1980) dans ses *Reith Lectures* : l'Afrique où l'homme est né, où s'est développée la première grande civilisation, est aujourd'hui la terre où l'homme est le plus démuné. Cheikh Anta Diop puise dans le souvenir de cette grandeur l'énergie qui lui permet de se projeter vers un avenir scientifique, dont il est l'un des plus ardents promoteurs. Il a une vision globale de la culture : son programme traite aussi bien des humanités que de la physique nucléaire. Son plan pratique pour un futur Etat fédéral comporte 14 points, à partir de la « conscience de notre unité historique » et de l'unification linguistique jusqu'à la mise en place des instituts techniques indispensables à un Etat moderne : physique, chimie, nucléaire, électronique, aéronautique ». Nous pouvons certes comprendre la nécessité du combat à la fois scientifique et politique que notre auteur a voulu mener. Dans son désir de faire pièce à la science raciste n'est-il pas cependant lui-même tombé dans de graves erreurs : en somme à vouloir trop prouver n'a-t-il pas compromis la crédibilité de son argumentation ?<sup>129</sup>

Selon Ricard, les analyses, certes érudites des deux égyptologues africains présentent le défaut de substituer à la pluralité de types et de groupes de langues en Afrique un modèle unique et applicable pour toutes. La recherche d'un modèle unique de type panafricain conduit les deux penseurs à négliger, voire à oublier le « triple héritage »<sup>130</sup>, constitué des traditions et oralités africaines, de la culture du manuscrit arabe et de l'alphabet latin occidental. L'identification de ces trois strates dans les langues africaines permet de les situer globalement dans le registre de créoles, et représente une précaution méthodologique pour qui veut les aborder.

Pourtant, le rappel de cette précaution n'est pour Ricard qu'une voie ouverte à un panorama de littératures écrites en langues africaines. Ce panorama ne se réduit pas à une énumération des écritures en langues africaines, il est aussi un répertoire des genres dans

---

<sup>128</sup> A. Ricard, *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, CNRS Editions & Karthala, 1995, 304p.

<sup>129</sup> *Idem.* p. 22.

<sup>130</sup> Notion empruntée au théoricien kényan Ali Mazrui pour désigner les apports locaux, orientaux et occidentaux dans la constitution des cultures africaines. Reprise par Ricard, elle renvoie aux héritages linguistiques extérieurs des langues africaines.

lesquels celles-ci sont produites. Aux questions strictement linguistiques, impliquant des positionnements idéologiques et politiques se substituent des préoccupations plus littéraires, articulées sur le style des écrivains. Au fil du texte, la distinction entre modèles linguistiques et expressions littéraires s'estompe, grâce à un concept que l'auteur introduit, celui de « conscience linguistique » des écrivains. « Conscience de la coexistence des langues et de la situation de diglossie de la société, du plurilinguisme du scripteur »<sup>131</sup>, la conscience linguistique mime assez clairement la situation de « passeurs de langues » africains. Œuvre d'écrivains « digraphes », ceux qui écrivent dans deux langues, le passage de langues procède aussi de l'auto-traduction. Par ailleurs, ces recoupements linguistiques impliquent la circulation des imaginaires. La traduction des littératures écrites en langues africaines dans des langues étrangères est un transfert de modes de valorisation et de sensibilité inédits en leur sein. C'est précisément l'un des enjeux actuels des écritures en langues africaines, selon Alain Ricard.

Parmi les littératures répertoriées par Ricard, la littérature swahilie, l'une des plus anciennes, mais également des plus riches du continent, occupe une place importante. En en faisant une présentation globale, le critique africaniste ne manque pas d'insister sur ses expressions autobiographiques, dont l'origine des formes est à rechercher dans les catégories littéraires swahilies anciennes, parmi lesquelles les *tenzi* –épopées –, les *mashairi* – poèmes non narratifs – et les *Maisha*—la vie ou le récit de vie. C'est sur cette dernière forme que s'articuleront les points suivants, parce qu'elle pose plus radicalement la question de signature ou d'autorité du texte en la liant au récit sur soi. Le Zanzibarite Hamed ben Mohammed el-Murjebi dit Tippo Tip et le Tanzanien Robert Shaaban, deux des plus remarquables producteurs de la littérature autobiographique swahilie du XX<sup>e</sup> siècle, servent d'appui à notre propos.

## **§5. Récit de vie en langues africaines : le kiswahili**

### **§5.1. L'autobiographie d'Hamed ben Mohammed el-Murjebi (Tippo Tip)**

S'il n'est pas pionnier dans l'art du récit de vie en Kiswahili<sup>132</sup>, Hamed ben Mohammed el-Murjebi dit Tippo Tip reste au moins le premier à produire une autobiographie en cette langue créole d'Afrique de l'Est :

L'écriture moderne, celle où un sujet essaie d'imprimer sa marque à l'histoire et à la langue, date sans doute des premiers textes en kiswahili, signés par des auteurs relatant des expériences personnelles inédites : expérience en Russie pour un jeune garçon du nom de Salim Abukari qui nous a laissé, à l'instar de ses

---

<sup>131</sup> A. Ricard, *op. cit.*, p. 149.

<sup>132</sup> Contemporain de Tippo Tip, le chercheur allemand Carl Velten publie dans la période même de la publication de la *Maisha* un recueil d'autobiographies d'est-africains plus proche de celui qu'éditera pour d'auteurs ouest-africains le linguiste et philologue allemand Dietrich Hermann Westermann, *Autobiographies d'Africains* (1938). Celui-ci sera examiné dans les pages suivantes.

contemporains éthiopiens, le récit de sa découverte de l'Europe ; c'est surtout le récit surtout d'une expérience historique hors pair, celui du traitant Tippo Tip qui, en dehors des hiérarchies de sang et de religion, s'imposa pendant plusieurs décennies de la seconde moitié du siècle passé, comme le potentat le plus important de l'Afrique de l'Est. Retiré à Zanzibar, il accepta de consigner par écrit le récit de sa vie<sup>133</sup>

Ce rappel de Ricard comporte en filigrane plusieurs informations liées à l'histoire littéraire africaine dans son ensemble : une nuance entre l'autobiographie et d'autres formes génériques, une tradition de récits de vie assez longuement établie dans la littérature swahilie et simultanée à celle de l'Ethiopie ; dans sa forme moderne, le récit de vie africain débute avec le récit de voyage.

En dehors des itinéraires de voyageur retracés dans le récit, lesquels se mêlent formidablement aux catégories européennes de l'autobiographie<sup>134</sup>, qui lui confèrent la forme d'un récit de voyage, *L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippo Tip*<sup>135</sup> reprend les modèles épiques du tenzi. Ceux-ci permettent de rendre compte de l'exceptionnalité d'un parcours, celui de Tippo Tip, mais également d'un sujet. La description que fait François Bontinck à son sujet, rapportant les impressions de Becker, est significative à cet égard :

Son empire sur lui-même, son courage indomptable, son intelligence des affaires, la profondeur de ses vues et la rapidité de ses décisions, le succès constant, enfin, des entreprises, joints à un côté vraiment chevaleresque, qui sied à merveille, en font... une espèce de héros, célébré par tous les noirs rhapsodes d'Afrique Orientale... Dédaigneux de luxe... Tippo Tip est modestement logé à Itourou<sup>136</sup>

D'abord célébré par les autres, Tippo Tip semble dans son autobiographie reprendre les qualités héroïques et exceptionnelles que lui reconnaissent les rhapsodes. De l'épopée— tenzi— avec ses figures légendaires aux parcours peu communs à l'autobiographie, écriture de sa vie mais également invention de soi, il n'y a qu'un pas. Mais, pour Tippo Tip, écrire un récit de vie est en soi un acte héroïque, dès l'instant où cet acte ouvre sur des dynamiques concurrentielles et même conflictuelles avec des figures coloniales comme Livingstone et Stanley. Alain Ricard rapporte à cet effet les circonstances qui ont conduit Tippo Tip à l'écriture de son récit : « C'était un homme aventureux et cruel, observateur lucide des hommes, et notamment de son rival, H.M. Stanley, dont la gloire provenait autant de ses exploits sur le terrain que des récits qu'il en faisait, ce qui dut suggérer à Tippo Tip de

---

<sup>133</sup> A. Ricard, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>134</sup> N. Carré, *Langue et identité sur la route : conscience de soi et rapport au monde à travers les premiers "récits de voyage" swahili au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Safari za Wasuaheli de Carl Velten et la Maisha de Tippu Tip*. Thèse de doctorat de Littérature comparée soutenue à l'Université de Paris XIII, 2011.

<sup>135</sup> H. ben Mohammed el-Murjebi Tippo Tip, *L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippo Tip (ca. 1840- 1905)*, traduite et annotée par François Bontinck avec la collaboration de Koen Janssen, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, Classe des Sciences morales et politiques, N. S., XLII-4, 1974, 304p.

<sup>136</sup> F. Bontinck, *idem*. p. 174.

l'imiter<sup>137</sup>». Le désir mimétique, dont le corollaire est dans la plupart des cas la rivalité mimétique, aura donc été à la genèse du projet d'écriture de Tippu Tip. Dans le cadre plus strict de son autobiographie, la dominante du récit de voyages peut également s'expliquer par ce mimétisme. Les cinq voyages de Tippu Tip, qui constituent le socle de son récit sont sur le modèle des récits de voyages de Stanley, davantage ceux d'un explorateur qu'un administrateur colonial.

Cependant, la dominante du récit de voyage ne doit pas être de nature à contester la dimension autobiographique de son œuvre. Comment revenir autrement sur sa vie lorsque les voyages en occupent l'essentiel de la durée ? En effet, Tippu Tip fut initié aux voyages d'affaires dès l'âge de douze ans par son père et y renoncera que vers 1888, affaibli par le poids des ans. Son récit s'ouvre d'ailleurs par ces « voyages d'apprentissage » :

Lorsque j'atteignis l'âge de douze ans, je commençai à entreprendre de courts voyages. Avec mon frère, Mohammed ben Masud, et mes oncles Bushir ben Habib et Abdallah ben Habib, tous les deux aussi du clan el-Wardi, je faisais le commerce du copal. Je n'emportais que peu de marchandises car j'étais encore jeune, tandis que les autres, mon frère et mes oncles, emportaient des marchandises beaucoup plus nombreuses. Durant un an, nous avons fait le commerce du copal. Lorsque j'atteignis l'âge de dix-huit ans, mon père, Mohammed ben Juma, qui était un grand voyageur, décida de faire, en compagnie des gens de sa parenté, un voyage jusqu'à Ugangi. Il me communiqua son dessein, en disant : « J'ai décidé de faire une expédition jusqu'à Ugangi ; alors, allons-y ensemble. Je partis. Nous fîmes le voyage et nous arrivâmes dans Ugangi. De Ugangi, je retournai à Zanzibar, alors que mon père, Mohammed ben Juma el-Murjebi, décida de s'arrêter à Tabora dans l'Unyamwezi<sup>138</sup>

Le récit de formation qui ouvre le texte de Tippu Tip ne nous montre pas seulement comment les expériences de voyages du Zanzibarite se confondent avec sa vie, parce qu'elles commencent tôt dans son existence ; il circonscrit également un héritage, celui de l'aventure auquel il a été initié par son père. Or, l'évocation d'un parent dans l'autobiographie a souvent une portée symbolique ; elle fixe une généalogie, autant qu'elle donne une explication profonde de nos actes. Il est probable que Tippu Tip n'eût jamais été un voyageur et un homme d'affaires si son père ne l'y avait pas initié. C'est tout le sens du précepte psychanalytique, remarquablement expliqué par Sigmund Freud, selon lequel « l'enfance est le père de l'homme », et probablement au cœur du paradigme autobiographique de l'évocation de l'enfance. En outre, ces mémoires d'enfance de Tippu Tip, en dehors de fixer l'origine d'une personnalité, puisent leur modèle dans certaines formes socioculturelles et littéraires traditionnellement établies en Afrique Orientale, et subtilement entretenues par les *utenzi*. Cela est d'autant plus vrai d'Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip qu'aucun de ses biographes ne le présente comme un homme de culture, malgré sa grande « intelligence des affaires ». Il semble alors que les catégories socioculturelles et populaires aient plus

---

<sup>137</sup> A. Ricard, *op. cit.*, p. 88.

<sup>138</sup> H. ben Mohammed el-Murjebi, *op. cit.*, p. 41.

directement exercé une influence sur Tippo Tip. Ces relations entre les autobiographies et quelques productions culturelles africaines restent d'ailleurs une perspective critique ouverte par le chercheur africaniste Bernard Mouralis.

[...]Au-delà de leurs contenus explicites, ces études [études littéraires africaines] ouvrent la voie, de façon indirecte ou si l'on préfère, en creux, à une réflexion qui me semble être au cœur de la problématique de l'écriture en Afrique. On a souvent insisté sur l'importance de la conscience collective dans les sociétés africaines et l'on a été ainsi tenté de voir dans l'écriture autobiographique une démarche étrangère, dans son principe, à ces sociétés. Or, ce qui doit nous faire réfléchir, nous critiques et chercheurs, c'est justement la place qu'occupe le genre autobiographique dans l'ensemble de la production littéraire africaine et l'attraction qu'il exerce sur les écrivains. Si bien qu'on est en droit de se demander si l'autobiographie n'est pas en définitive le prolongement et l'actualisation de certains traits présents dans les sociétés traditionnelles dont on sait au moins depuis G. Balandier qu'elles sont génératrices de conflits et de frustrations pour les individus qui les constituent<sup>139</sup>.

Au-delà donc des héritages coloniaux, l'autobiographie s'enracinerait dans des formes verbales propres aux sociétés traditionnelles africaines. La perspective de Bernard Mouralis invite aussi à un réexamen de l'histoire littéraire africaine, très souvent appréhendée à partir de l'histoire coloniale. Si les productions autobiographiques récentes peuvent s'identifier aux modèles occidentaux, les plus anciennes paraissent découler des catégories exclusives aux langues africaines. Pourtant, ce découpage entre écritures de soi inspirées des canons européens et celles qui prolongent certains usages du langage en Afrique, n'est pas aisé. L'écrivain tanzanien Robert Shaaban, par ses procédés d'écriture en kiswahili, témoigne de cette difficulté à trancher entre le colonial et le traditionnel. Aborder de suite les ambiguïtés qu'il représente ne revient pas seulement sur sa place dans le champ littéraire swahili, il peut aussi ouvrir sur une meilleure lisibilité des écritures africaines de soi en contexte colonial, lesquelles préfigurent, par divers agencements politiques, esthétiques et épistémologiques la veine postcoloniale.

## **§5. 2. Robert Shaaban ou la modernité de la littérature swahilie ?**

Le kiswahili de Tippo Tip est une langue en caractères arabes, dans laquelle abonde des « signes diacritiques ». Telle était la singularité de la littérature swahilie de Zanzibar de son temps, celle d'une côte branchée sur les traditions linguistiques et culturelles arabes, couchitiques, et même nilo-sahariennes. De nombreux écrits en kiswahili de cette période viennent sans doute de ce lieu. Or, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, l'activité littéraire se soustrait à ses lieux côtiers, pour s'élargir au continent. Le Kenya, et surtout la Tanzanie en sont les

---

<sup>139</sup> *Autobiographies et récits de vie en Afrique, Itinéraires et Contacts de cultures*, numéro coordonné par Bernard Mouralis, Volume 13, 1. Semestre, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 3-4. Bernard Mouralis développe cette perspective dans un essai éponyme : B. Mouralis, « Autobiographies et récits de vie en Afrique : De Bakary Diallo à Mudimbe », *Récits de vie, histoires de vie N°2, Cahiers de Littérature Orale*, N°42, Paris, INALCO, 1997, p. 105-134. On peut par ailleurs retrouver cet essai dans la somme intellectuelle de l'auteur, *L'illusion de l'altérité. Études de littérature africaine*, Paris, Ed. Honoré Champion, 2007.



grands pôles d'émulation. De là, naîtra celui en qui l'essentiel de la critique littéraire swahilie reconnaît le père de la modernité de ce champ littéraire, le Tanzanien Robert Shaaban. Deux raisons sont liées à cette reconnaissance, dont l'une, institutionnelle, et l'autre, plus rattachée aux préoccupations littéraires.

La raison institutionnelle reste tributaire de la « standardisation » du kiswahili par l'East African Swahili Committee, créé en 1930. Le but du Comité est clair : « le développement de la langue swahilie », selon les termes de Broomfield, l'un de ses fondateurs. Or, ce développement doit se faire sur le modèle des langues européennes, qui disposent avant tout de manuels pédagogiques et didactiques, ainsi que d'une grammaire et d'un lexique spécifiques. Ainsi, le Comité offrait au kiswahili une base homogène, jusqu'alors inexistante à cause de ses multiples dialectes. Et, la traversée littéraire de Shaaban reste étroitement liée à l'histoire de cette institution, somme toute coloniale. L'écriture de Shaaban est profondément marquée par les réformes introduites par le Comité, ainsi que le souligne Xavier Garnier : « Le Comité forge une langue que Shaaban Robert, un brillant intellectuel africain, va illustrer : la littérature a des assises linguistiques solides, un grand talent préside à sa naissance, l'optimisme est de rigueur.<sup>140</sup> » La modernité de l'auteur tanzanien se précise : sa prose est conforme aux exigences et prescriptions du Comité. Il n'est pas dès lors surprenant qu'il soit devenu en 1946 le premier Africain à siéger dans cette institution, bien que les informations fournies par Xavier Garnier à ce sujet soient différentes<sup>141</sup>. Mais ce cadre institutionnel fixé par le Comité, dont Shaaban est sans doute le produit le plus abouti, est étroitement lié aux préoccupations textuelles, dans la mesure où la littérature devient le domaine d'expérimentation de ces nouvelles politiques linguistiques. Plusieurs indices chez l'écrivain tanzanien témoignent de cette corrélation entre politiques linguistiques et création littéraire.

D'abord, la prolixité de l'auteur tanzanien est un élément important qui conforte son prestige au sein du Comité. Mais, il n'est pas seulement prolixe, il est aussi divers dans sa bibliographie, quant aux genres littéraires utilisés. Au-delà d'une autobiographie, *Maisha yangu na Baada ya Miaka hamsini*, Shaaban est auteur de biographies, dont la plus connue est

---

<sup>140</sup> X. Garnier, *Le roman swahili. La notion de « littérature mineure » à l'épreuve*, Paris, Karthala, coll. "Lettres du Sud", 2006, p. 11.

<sup>141</sup> « Il est remarquable de noter que les Africains n'ont été accueillis dans ce comité qu'en 1959, à la veille des indépendances. La standardisation du swahili est une affaire coloniale ». Voir X. Garnier, *Le roman swahili, op.cit.*, p. 10 ; « En 1960, lorsqu'il finit de rédiger la dernière partie de son autobiographie, Robert Shaaban (1909-1962) est un écrivain reconnu, il siège depuis 1946 à l'East African Swahili Committee et est considéré comme le plus talentueux promoteur d'une littérature swahilie moderne ». Voir X. Garnier, « Parler de soi pour agir dans le monde : une autobiographie swahilie », Préface à R. Shaaban, *Autobiographie d'un écrivain swahili*. Trad. du kiswahili par François Devenne, Paris, Karthala, coll. "Lettres du Sud", 2010, p. 5.

celle consacrée à la chanteuse de taarab Siti Binti Saad, *Wasifu wa Siti Binti Saad* (1958) –*Vie de Siti Binti Saad*— ; de nombreux romans souvent publiés à titre posthume –*Kasadikika* (1951), *Kielezo cha fasihi* (1958), *Kufikirika* (1968), *Utubora mkulima* (1968) ; plusieurs recueils de poèmes, dont *Insha na mashairi* (1971).

Ces indications bibliographiques, sans être exhaustives, témoignent de la volonté de promouvoir par un « bel usage » les règles de « bon usage » fixées par les grammairiens du Comité. Représenter l'institution de promotion de la langue swahilie, c'est aussi étendre sa grammaire à des formes littéraires diverses. Cette problématique de la pluralité des genres chez Shaaban peut être extensible au thème et aux procédés de « déménagement », dont Xavier Garnier dit qu'ils constituent le fil conducteur de l'œuvre de l'écrivain tanzanien<sup>142</sup>. Le déménagement s'étend du mouvement dans l'espace (Siti Binti Saad, Utubora et Shaaban lui-même dans son autobiographie) à un déplacement des genres, qui s'orchestre dans son autobiographie au point que, par le titre « L'autobiographie d'un écrivain swahili », s'entend déjà la rencontre du factuel et du fictionnel. C'est de ce mouvement permanent que pourrait se déduire l'appartenance à l'autobiographie intellectuelle de cette œuvre, au sens large du mot.

### **§5. 3. Quelques postures intellectuelles dans l'autobiographie de R. Shaaban**

L'œuvre de Shaaban retenue pour cette analyse ne correspond pas strictement à l'autobiographie intellectuelle en tant que retour critique et réflexif sur le mode d'un récit qu'un auteur effectue sur son parcours intellectuel. Cependant, son récit reproduit subrepticement les formes littéraires courantes de son abondante production, au point d'y voir leur réécriture. Bien que plusieurs textes soient des publications posthumes, l'autobiographie de Shaaban comporte une structure qui renseigne chronologiquement sur sa place dans l'ensemble des productions de l'auteur. Une première partie « Ma vie », s'articulant sur son existence avant cinquante ans ; et une seconde partie, explicitement titrée « La cinquantaine passée... ». Or, une existence commencée en 1909 et achevée en 1962 couvre à peine une cinquantaine d'années. À ces données peuvent s'ajouter celles de son importance aux yeux du Committee, au point d'y siéger depuis 1946 ; prérogative essentiellement accordée aux écrivains majeurs. Ces données chronologiques et biographiques soutiennent l'idée selon laquelle l'autobiographie a été écrite sur le tard, obéissant ainsi à la règle générale de production d'un récit de vie, même si l'histoire de ce genre littéraire offre de nombreuses exceptions. Étant écrite sur le tard, l'autobiographie de Shaaban est un agencement de

---

<sup>142</sup> X. Garnier, « Parler de soi pour agir dans le monde », *op. cit.*

catégories littéraires hétéroclites. Ainsi, en est-il de l'alternance de séquences poétiques et prosaïques dans ce récit. Mais, la convocation de registres narratifs et poétiques obéit à des besoins bien précis dans ce livre. « L'âge », le premier chapitre de la première partie, écrit sous la forme d'une narration, plante le décor d'une autobiographie classique.

J'avais vingt-sept ans. La vie était encore chose nouvelle et pleine d'espoir. La sève de la jeunesse coulait dans mes veines, la joie était dans mon cœur. Nul cheveu blanc sur ma tête, nulle maladie dans mon corps. La fatigue m'était étrangère. J'étais au commencement de ma vie, loin de l'âge mûr ou de la vieillesse. Rares étaient les pages écrites dans le livre de mon existence et les actions qu'elles relataient ne pouvaient faire d'envieux ni me satisfaire moi-même.<sup>143</sup>

Cette veine narrative se prolonge jusqu'au début du deuxième chapitre : « La vie de famille ». En revanche, à l'invocation de son « chagrin », Robert Shaaban ne peut se retenir devant la tentation de la poésie, grâce à des passages versifiés.

Amina, tu es partie, seule au devant,  
Comme la fleur qui se fane, après sa floraison,  
J'implore l'Eternel afin qu'il t'accueille,  
L'amour que nous avons scellé, jamais ne sera défait.<sup>144</sup>

Certes, la poésie se réduit ici aux élégies, forme à thématique funéraire et aux accents mélancoliques, mais elle est également observation de règles de la versification. En outre, une autre perspective insisterait sur les lectures allemandes de Shaaban, lesquelles permettraient d'expliquer les influences exercées sur les écrivains est-africains par des auteurs allemands. Sous cet angle, une analyse intertextuelle s'articulerait sur un rapprochement entre les élégies de Friedrich Hölderlin et les passages élégiaques de l'autobiographie de Robert Shaaban.

Cependant, la poésie de Shaaban ne se limite pas à produire de belles formes, elle est aussi action, par l'intérêt accordé notamment à la morale et à la politique. Quand Xavier Garnier mentionne, dès l'introduction de son œuvre, que la littérature swahilie prend forme sur trois aspects fondamentaux : « révéler la langue » (kioo cha lugha), « révéler la société » (kioo cha jamaii), et « révéler la vie » (kioo cha maisha), il semble indiquer sa dimension profondément réaliste, en même temps qu'elle allie style, engagement social et écriture de soi. C'est dire que le réalisme dans la littérature swahilie n'épargne aucun genre, même pas la poésie, par principe, lyrique et fantasmagorique. Les séquences poétiques, qui abondent dans l'autobiographie de Shaaban, ne s'y insèrent dès lors qu'à la condition d'intégrer le réalisme comme mode d'expression privilégiant la correspondance entre les mots avec les choses. En cela, le récit de l'écrivain du Tanganyika peut fort bien convenir aux trois lignes directrices susmentionnées énoncées par le critique français Xavier Garnier.

---

<sup>143</sup> R. Shaaban, *Autobiographie d'un écrivain swahili*, op. cit., p. 25

<sup>144</sup> *Idem*. p. 28

Quand Adolf Hitler déclara la guerre au monde en 1939, la poésie exigea de moi que je mette en vers les événements de ce conflit. Je ne pouvais refuser ce devoir sans me déprécier. La poésie est une connaissance qui appréhende les faits et les actions du monde en les reproduisant. La nécessité de ce travail provenait du monde lui-même<sup>145</sup>

La conjonction de ces trois principes de la littérature swahilie entretient en outre quelques recoupements avec l'essai et la biographie politique, ce qui n'est pas sans renseigner sur les orientations politiques de l'écrivain tanzanien. La présentation du principal leader du socialisme tanzanien (ujamaa), Julius Nyerere, est significative à cet égard :

La TANU eut de nombreux adhérents et le soutien du pays tout entier pour mener le Tanganyika à l'indépendance sous la férule de Julius K. Nyerere. Né en 1922, il fut scolarisé à Musoma et Tabora au Tanganyika, fit ses études supérieures à Makerere et à Edinbourg en Angleterre. Il parvint à unir des gens de coutumes et de religions différentes et à rassembler des tribus séparées en une nation.<sup>146</sup>

L'engagement politique de Shaaban est de même nature que son combat intellectuel, au regard des deux extraits de texte cités ci-dessus. Si combats politiques et intellectuels empruntent les mêmes démarches, n'y a-t-il pas lieu d'en dégager la posture intellectuelle de Shaaban présidant à son autobiographie ?

Que les modalités linguistiques instituées par le Committee soient devenues une fierté de l'Ujamaa, qui y voyait l'accomplissement de sa doctrine politique de rassemblement de peuples hétérogènes, n'est pas étonnant. Garnier insiste d'ailleurs sur le lien longtemps entretenu par des politiques entre les actions socialistes et la modernisation du kiswahili. Mais, en reprenant ou en introduisant des pans de biographie, Shaaban s'identifie implicitement aux figures dont il dresse le portrait. Parler de Nyerere en insistant sur ses valeurs, c'est aussi indirectement évoquer les siennes. Jusqu'où un auteur peut-il se détacher de soi pour faire le récit de l'autre ? En outre, les passages biographiques consacrés dans son autobiographie à Nyerere excèdent largement le militantisme politique de Shaaban, ils sont également, selon nous, un souvenir de ses biographies réellement écrites, dont celle consacrée à la chanteuse Siti Binti Saad reste, sinon la plus connue, du moins la plus évoquée des critiques. Une fois encore, un aspect générique de son abondante production s'infiltré dans son autobiographie, et semble conforter sa dimension intellectuelle. Cette articulation nous amène à nous interroger sur le titre de la traduction en rapport avec le titre original et les contenus de l'œuvre. Car, d'eux peuvent naître des éléments qui éclairent l'adhésion de ce récit au registre de l'autobiographie intellectuelle. Pourquoi le titre *Autobiographie d'un écrivain swahili*, titre assez différent de celui de la version originale *Maisha yangu na Baada ya Miaka hamsini* ? Ya-t-il quelques enjeux cachés derrière cet écart de traduction ?

---

<sup>145</sup> R. Shaaban, *op. cit.*, p. 88.

<sup>146</sup> *Idem.* p. 97-98.

Traduit littéralement, *Maisha yangu na Baada ya Miaka Hamsini* renvoie à « Ma vie et la cinquantaine passée », ce qui reprend en les regroupant, les titres des deux récits composant le livre de Shaaban. Or, il est probable que le traducteur ait fait délibérément le choix d'écarter ce sens dénotatif, pour proposer une formulation qui ne se comprend que si le lecteur privilégie la connotation. Ce choix cependant s'éclaire au fil du récit, grâce à une question que pose implicitement le récit : comment écrire l'histoire de sa vie lorsqu'on est avant tout un poète ou un écrivain ? Répondre à cette interrogation, c'est reconnaître à la traduction française du titre une précision que l'on ne retrouve pas nécessairement dans la formulation originale : il nomme et circonscrit le récit d'une vie, tout en soulignant qu'il est celui d'un écrivain. Dès lors, l'hypothèse d'une autobiographie littéraire et intellectuelle se précise. Ainsi, la formulation de François Devenne, traducteur en français de l'autobiographie de Shaaban, recentre à la fois le statut d'écrivain, de surcroît le plus talentueux de son temps, et celui du texte, c'est-à-dire son appartenance à la catégorie de l'autobiographie intellectuelle. En revanche, d'autres nuances assez subtiles, faites par l'auteur lui-même, permettent la perspective de Devenne. Shaaban introduit une nuance entre le statut de « poète » et celui d'« écrivain », qu'il revendique à des périodes distinctes de sa vie : le premier dans la première partie de sa somme, et le second dans la deuxième partie.

Sans revenir à la définition de la poésie donnée par l'auteur et mentionnée ci-dessus, sa vocation de poète invoquée à la fin de première partie de son récit semble la cantonner parmi ses activités de jeunesse. « J'étais poète », titre du chapitre, par le temps verbal pourrait signaler un souvenir. En outre, déclarée dans une autobiographie, la formule « j'étais poète » prendrait des accents particuliers. Quant au statut d'écrivain, auquel tient Shaaban plus que tout, au début de la seconde partie de son récit. Ce statut de « poète » n'est accessible par Shaaban par ses consécration et la prolixité de son œuvre. Au passage, la poésie renvoie chez Shaaban autant au genre qu'à un certain rapport à la langue, dont il était sans doute le dépositaire aux yeux du *Committee*. En ce sens, la poésie est partout présente dans ses écrits. Le travail de l'écrivain, caractérisé par les nombreuses productions de Shaaban, s'achève par celui du poète, plus attentif aux effets de langage.

Un travail volontaire qu'on s'impose à soi-même est pire que l'esclavage. L'écriture était mon occupation favorite qui jamais ne me fatiguait ou ne me lassait. Il fallait seulement écrire ! J'écrivais à chaque moment, nuit et jour, au milieu de la nuit comme au réveil, et s'il ne faisait aucun doute que j'écrivais trop – personne ne savait cela mieux que moi – je ne pouvais m'en empêcher. Tel Kirama, l'ange qui dicte les péchés et les récompenses, j'écrivais sur des thèmes variés, de la fiction, de l'histoire, des essais, des articles, des contes, une autobiographie, des biographies en prose et en poème. Mon stylo glissait sur le papier et dévoilait des secrets que je n'aurais jamais révélés !<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> R. Shaaban, *op. cit.*, p. 99.

Au final, Shaaban ne s'assume véritablement comme écrivain qu'à la cinquantaine passée, par l'effet d'un regard rétrospectif sur soi et sur son œuvre. Mais, ce statut vient aussi de la reconnaissance institutionnelle de sa vocation de poète. Dans le droit fil de l'hypothèse des littératures en langues africaines auxquelles appartient l'autobiographie de Robert Shaaban, la distinction entre le poète et l'écrivain semble aussi tenir à un conditionnement politique imputable à la fois aux institutions coloniales (*Committee*) et anticoloniales (*Ujamaa*), devenues post-coloniales après les indépendances.

Finir sur les écritures en langues africaines par le Tanzanien Robert Shaaban après Ya'eqob, Heywat et Tippo Tip permet de rappeler deux hypothèses relatives à ce chapitre: les écritures autobiographiques obéissent préalablement à des logiques d'énonciation propres, sans doute entretenues dans des formes classiquement établies en Afrique, s'apparentant à ce que Riesz, dans un autre contexte, appelle les « souvenirs d'oralité »<sup>148</sup>. En revanche, à l'exception des Hätätäs éthiopiens, les autobiographies sont motivées par des enjeux coloniaux, qui en font des prolongements de récits ethnographiques, à la condition d'intégrer les données d'une « littérature sous tutelle ». C'est à cela que se prête l'autobiographie de Robert Shaaban, dont les codes stylistiques et formels n'échappent pas à la vigilance du *Committee*. Pour l'illustration, Xavier Garnier rapporte au début de son étude sur le roman swahili une querelle entre l'universitaire anglais par ailleurs membre du *Committee* Lyndon Harries et le jeune écrivain swahili George Mhina dans les années 1960, assez significative de l'embrigadement des langues africaines dans des cadres institutionnels et politiques coloniaux. Tout commence en 1966 avec la publication par Mhina d'un court récit dans la revue *Swahili* intitulé : « Safari ya Ndoa Saba » (« Le voyage des sept mariages »). L'auteur y exprime en introduction une inquiétude, qui par ailleurs est une insidieuse critique des premiers écrivains swahilis de la « période moderne » en écrivant : « J'avais décidé d'essayer d'écrire quelque chose dans la langue swahilie. Je me demandais ce que je pourrais bien écrire<sup>149</sup> ». Ces mots, qui prônent le dépassement sinon le déni des prescriptions stylistiques du *Committee*, ont suscité en 1967, dans la même revue, une réaction vive et tranchée de Lyndon Harries, pour qui « il y a un grand besoin, dans l'Afrique orientale d'aujourd'hui, d'un comité bien financé, ayant autorité pour encadrer le développement du swahili, particulièrement au regard des questions stylistiques<sup>150</sup> ». Les nostalgies coloniales d'Harries,

---

<sup>148</sup> J. Riesz, « Souvenirs d'oralité dans quelques autobiographies africaines et européennes », pp. 159-181. ; in Riesz, János, *"Astres et Désastres". Histoire et Récits de vie africains de la colonie à la postcolonie*, Hildesheim, Zürich, New York, Ed. Georg Olms, 2009, 397 p.

<sup>149</sup> G. Mhina cité par X. Garnier, *Le roman swahili, op. cit.*, p. 12.

<sup>150</sup> L. Harries cité par X. Garnier, *idem*, p. 13.

portées à préserver les acquis institutionnels du kiswahili et à contrôler l'acte de la création littéraire, dissimulent mal les peurs à l'égard de ce qu'il convient de désigner par les envolées et les dérives littéraires postcoloniales, dont Mhina était sans doute alors l'une des figures émergentes. La réplique de Mhina est, à ce titre, significative de cette volonté pour la nouvelle génération de faire le deuil du travail du Committee : « Les langues ne sont pas statiques et les gens qui sont engagés aujourd'hui dans un travail sur la langue sont désireux d'explorer des territoires qui ont été négligés dans le passé par quelques spécialistes qui se considéraient habilités à travailler sur ces langues<sup>151</sup>». Entre un combat d'arrière-garde, mené par l'universitaire anglais Lyndon Harries et une posture d'avant-garde incarnée par l'écrivain swahili George Mhina, se dressent des enjeux coloniaux, axés sur le contrôle par des figures et institutions coloniales des productions symboliques africaines. Il est probable qu'on y touche l'essence même du colonial, la norme, et par voie de conséquence, la censure. C'est celle-ci qui nous aidera à circonscrire la tradition coloniale des écritures de soi en Afrique.

Mais avant les traditions coloniales d'écritures de soi africaines, il est nécessaire de dresser une esquisse des récits de vie d'esclaves noirs américains des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Ces récits de vie de l'« Atlantique noir » aideront à comprendre les démarches et les positionnements de penseurs africains postcoloniaux, —lesquels vivent en Amérique et reçoivent l'influence de ses codes culturels et littéraires — et les modes de circulations interculturelles qu'ils développent. Il s'agit donc, selon nous, d'une origine tout au moins indirecte des actuelles écritures africaines de soi.

---

<sup>151</sup> G. Mhina cité par X. Garnier, *op cit.*, p. 13.

## **Chapitre 2. Le récit de vie dans l'Atlantique noir : une autre source des discours autoréférentiels africains.**

Dans l'élaboration conceptuelle et théorique de l'atlantique noir, Paul Gilroy met un accent particulier sur les récits de vie des penseurs qu'il considère en être les principales figures : Frederick Douglass, Martin Delany, William E. B. Du Bois, Richard Wright, etc. Par-delà leurs différences évidentes liées à des expériences elles aussi variées, ces auteurs restent hantés par l'expérience fondamentale de la diaspora noire, le Passage du Milieu. Et pourtant, ils vont, toute leur vie, entreprendre sur l'Atlantique, d'autres voyages comme s'il leur fallait, pour s'affranchir des tragédies collectives, celles des communautés noires du Nouveau-Monde, repasser par ces « lieux de mémoire » que sont devenus la mer et le navire. L'examen des figures susmentionnées a pour objectif d'en dire les processus de construction de soi à travers des déplacements entre l'Amérique, l'Europe et l'Afrique. Il ne s'agit pas d'aborder globalement leur pensée, mais de s'en tenir au seul point mentionné. Et leurs autobiographies en disent long sur leurs expériences de déplacements.

### **§6. Quelques témoignages d'esclaves**

Nos illustrations se limiteront aux deux figures d'Olaudah Equiano et Frederick Douglass, dont la condition d'anciens esclaves donne substance à leurs écrits autobiographiques. Dans ce chapitre, quelques auteurs noirs, estampillés poètes ou discoureurs par les manuels d'histoire littéraire, se verront inclus. C'est le cas la poétesse Phillis Wheatley, du pasteur Jupiter Hammon ou de Francis William. Cet élargissement circonstanciel de corpus vise une importante remise en contexte, qui place la « montée en humanité »<sup>152</sup> et l'écriture chez les Noirs dans une même catégorie, en dépit de bien des controverses qui surviennent, ainsi que l'on verra avec le cas d'Olaudah Equiano. Ce seul contexte des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles balise le statut du Noir dans la culture lettrée.

#### **§6. 1. Phillis Wheatley et Olaudah Equiano dans le champ postcolonial**

La vie d'Olaudah Equiano (1745-1797) ou Gustavus Vassa est en elle-même un voyage, une succession de déplacements. Kidnappé adolescent dans un village du Nigéria, il a été esclave dans les colonies d'Amérique britannique, voyagea avec son maître à travers le continent américain et, travaillant comme marin, racheta sa liberté et s'installa à Londres où, il devint un abolitionniste influent. Sa présentation, en 1788, d'une pétition contre l'esclavage au roi d'Angleterre est un événement relaté dans *Le Récit intéressant*, son témoignage publié

---

<sup>152</sup> A. Mbembe, *op. cit.*



une année plus tard<sup>153</sup>. En dehors du premier chapitre, son livre n'en dit pas tant sur son expérience en Afrique, et le lecteur n'y trouve presque pas d'informations portant sur la vie d'Equiano avant l'esclavage. Cependant, il décrit avec force minutie la séquence de son embarquement pour l'Amérique. Voici comment il raconte ses impressions et son sentiment à son arrivée sur la côte nigériane d'où il a embarqué pour le monde outre-Atlantique :

La première chose qui salua mon regard lorsque j'arrivai à la côte fut la mer, ainsi qu'un bateau négrier qui allait alors au mouillage et attendait son chargement. Cette scène me remplit d'étonnement, qui bientôt se transforma en terreur lorsqu'on me transporta à bord. Quelques membres de l'équipage me malmenèrent aussitôt et me jetèrent en l'air pour voir si j'étais bien portant ; et j'étais à présent persuadé qu'on m'avait emmené dans un monde d'esprits mauvais, et qu'ils allaient me tuer. Leur teint si différent du nôtre, leurs longs cheveux, et la langue qu'ils parlaient (qui étaient très différentes de toutes celles que j'avais jamais entendues) convergeaient à confirmer cette idée. Effectivement, telles furent les horreurs et craintes que mes yeux considèrent à ce moment-là.<sup>154</sup>

Ce récit d'esclave, aux accents autobiographiques, se révèle aussi comme une réflexion politique importante. Sa dénonciation de l'institution de l'esclavage dans une société chrétienne, en démontrant par ailleurs les bienfaits de l'abolition qui érige l'intérêt industriel en intérêt général, en fait un penseur politique. La postérité lui doit, en outre, et selon Arlette Frund, les primes sillons de la théorie sur l'Atlantique noir, « cet espace de rupture, de dispersion et de formation créé par les routes de l'esclavage entre les Amériques, l'Europe et l'Afrique.<sup>155</sup>»

En s'en tenant à la démarche autobiographique, l'on est en droit de se demander si l'expérience dans la marine, dont les bénéfices lui permettront par la suite de racheter sa liberté n'est pas à interpréter comme possible voie psychanalytique destinée à conjurer ses propres peurs de la mer et le bateau négrier, si tant est que sa vue de ces deux choses constitue pour l'auteur, comme le suggère Frund, un « deuxième événement traumatique de la narration », après celui de sa capture et son asservissement par des Africains. Dans son essai publié dans le magazine « Le Point », Arlette Frund prolonge les questions déjà formulées dans son livre, *Écritures d'esclaves : Phillis Wheatley et Olaudah Equiano, figures pionnières de la diaspora africaine américaine*<sup>156</sup>. Si le lecteur peut s'interroger sur la signification de l'expression « diaspora africaine américaine », — en ayant présent à l'esprit que les communautés africaines américaines et afro-européennes, issues de l'esclavage, constituent génériquement la diaspora africaine —, l'étude de Frund présente l'intérêt de situer

---

<sup>153</sup> O. Equiano, *La véridique histoire d'Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, l'Africain, écrit par lui-même*, [1789]. Trad. de l'anglais par Régine Mfoumou-Arthur, Paris, L'Harmattan, 2002

<sup>154</sup> O. Equiano, *op.cit.*, p. 97.

<sup>155</sup> A. Frund, « Le Récit intéressant...d'Olaudah Equiano », *La pensée noire : Les textes fondamentaux*, Hors-série n°22 Le Point, p. 20.

<sup>156</sup> A. Frund, *Écritures d'esclaves : Phillis Wheatley et Olaudah Equiano, figures de la diaspora africaine américaine*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007, 116 p.

historiquement certaines figures importantes de l'Atlantique noire. Elle met l'accent sur les productions d'anciens esclaves, nés sur le continent africain et ayant gardé un souvenir assez précis de leurs premières années d'existence. Certes, dans le cas de Wheatley, c'est exclusivement la poésie qui s'affirme comme genre d'écriture, mais peut-on imaginer une poésie d'une ancienne esclave qui ne soit profondément attachée à l'expérience personnelle ?

Il est probable qu'à travers Phillis Wheatley et ses poèmes, les « slave narratives » ne soient seulement une catégorie de récit de vie, mais toute écriture qui s'envisage, même de façon imagée, comme évocation de l'expérience de l'esclavage et sous son inspiration. Laurent Dubreuil quant à lui, commentant les poèmes de Wheatley et interprétant leur intention, insiste sur l'ambivalence du statut de la poétesse dans la « possession »<sup>157</sup>. Par possession, Laurent Dubreuil entend rétablir le fil conducteur qui lie le premier au second empire colonial français et dont le mot d'ordre fut le « moment de grand exorcisme rationnel »<sup>158</sup>. Il s'agit pour la France de rejeter hors d'elle-même la possession, assimilée à l'irrationnel. Or, ces opérations de « rationalisation » de la société s'accompagnent d'évidents procédés rhétoriques que Dubreuil désigne par « phrase ». Certes, l'étude de Dubreuil est à situer dans la continuité des perspectives ouvertes par Michel Foucault, dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, où il examine les mécanismes de rationalisation de la société à partir du XVII<sup>e</sup> siècle ; mais elle trouve son point d'originalité dans l'approfondissement des démarches rhétoriques dans la domination que le critique désigne par « phrase » et l'extension de celle-ci à des mondes non européens. Il n'est donc pas étonnant que la littérature soit chez Dubreuil un lieu de possession. Ces interprétations surgies de la création poétique, éminemment imagée et souscrivant à l'implicite, contrastent avec le récit, lui, explicite, d'Olaudah Equiano. Cependant, la différence entre Phillis Wheatley et Olaudah Equiano, deux auteurs noirs du XVIII<sup>e</sup> siècle, est-elle aussi notable que cela ?

Au-delà de leur condition commune d'esclaves, puis d'affranchis, Olaudah Equiano et Phillis Wheatley sont nés en Afrique. Pour cela, ils en parlent non comme un lieu imaginaire et lointain, mais en tant que site réel de leur enfance, de leur adolescence tout au plus. Mais, c'est précisément grâce à leur connaissance de l'Afrique et de l'Amérique qu'ils procèdent souvent dans leur production respective par comparaison.

Olaudah Equiano, avons-nous mentionné, consacre le premier chapitre de son récit aux us et coutumes des Igbo, sa communauté d'origine. Avant cette description, de réelles questions littéraires sont abordées, qui touchent à la posture d'auteur des mémoires :

---

<sup>157</sup> L. Dubreuil, *L'Empire du langage : Colonies & Francophonies*, Paris, Hermann Éditeurs, 2008, 274 p.

<sup>158</sup> *Idem.* p. 37.

Je crois qu'il est difficile pour ceux qui publient leurs Mémoires d'échapper à l'accusation de prétention. [...] On a tendance à se rebeller devant ce qui est évident, et à accuser l'écrivain d'impertinence. D'ordinaire, les gens pensent que ces Mémoires ont pour unique mérite d'être lus et rappelés, s'ils abondent de grands et remarquables hauts faits, ceux qui, en résumé, provoquent de l'admiration ou de la pitié au plus haut degré, alors que tous les autres ne méritent que le mépris et l'oubli. J'avoue donc qu'il n'est pas un peu aléatoire pour un simple individu inconnu, étranger de surcroît, de solliciter ainsi l'attention indulgente du public ; en particulier lorsque je reconnais que l'histoire que je raconte ici n'est pas celle d'un saint, ni celle d'un héros, ni celle d'un tyran. Je crois que peu d'événements de ma vie n'ont pas été vécus par d'autres, et il est vrai que les incidents de ma vie sont nombreux. Et, si je me considérais européen, je pourrais dire que mes souffrances furent immenses. Mais, lorsque je compare mon sort à celui de la majorité de mes compatriotes, je me considère comme un enfant béni du Ciel, et je remercie la Providence pour les grâces qu'elle m'a accordées dans chaque circonstance de ma vie.<sup>159</sup>

Ces premières pages du livre d'Equiano affichent clairement une conscience des rapports de force dans l'institution et de la stricte hiérarchie existant dans la classification des auteurs, notamment de mémoires. Aux yeux de cette figure importante de l'Atlantique noire, les mémoires intègrent les histoires singulières, plutôt que les seuls « hauts et remarquables faits ». La littérature s'affirme alors comme une expérience de la singularité, celle de l'auteur. Celle-ci n'est pas qu'un postulat théorique, elle est aussi ce qui fédère tous les genres autobiographiques. Écrire l'histoire de sa vie, c'est d'abord avoir la certitude de sa singularité ; donc, digne de récit. Et, c'est au nom de cette singularité qu'Equiano se considère comme un « enfant béni du Ciel », comparé à la majorité d'autres Africains. Une telle affirmation a l'effet d'un paradoxe, compte tenu de la condition d'esclave de l'auteur —au moins une bonne partie de son existence —, et de l'esclavage comme une expérience des limites. Pourtant, à regarder de près, l'on s'aperçoit qu'il n'y fait qu'affirmer sa singularité, et ainsi réaliser le geste postcolonial consistant à dire le strictement soi. Il est béni du Ciel, non par sa condition d'esclave qu'il trouve inhumaine, mais par ce qu'il apprend à travers cette condition : la lecture, l'écriture et les Écritures. Pour preuve, les descriptions qu'il fait des institutions africaines ne leur prédisent pas des lendemains radieux, du fait de leur méconnaissance de l'évangile.

On retrouve des propos semblables chez Phillis Wheatley, dans son opus de 1773, *Poems and Letters*<sup>160</sup>. Dans ce recueil de poèmes, la première femme noire écrivaine rend hommage à sa déportation et à l'asservissement qui en a résulté, grâce à quoi elle fait la rencontre de l'évangile. Elle ne manque pas l'occasion de qualifier « [s]a rive natale [l'Afrique] de pays des erreurs », et remercie, comme Equiano, la Providence de l'avoir acheminée en Amérique<sup>161</sup>. Pourtant, un mot revient sans cesse quand elle évoque sa source d'inspiration, notamment son « trajet la conduisant de sa possession comme esclave à

---

<sup>159</sup> O. Equiano, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>160</sup> Ph. Wheatley, *Poems and Letters*, Miami, Mnemosyne, 1969 ; référence donnée par L. Dubreuil, *op.cit.*

<sup>161</sup> Voir les vers 3-4, puis 5-6 du poème qu'elle intitule « À l'Université de Cambridge, en Nouvelle Angleterre ».

l'inspiration poétique » : les muses<sup>162</sup>. En accord avec le langage et le lexique de Laurent Dubreuil, nous dirons que la présence des muses est toujours déjà celle de la « possession » ; le sujet cherchant à se singulariser n'y parle ou n'écrit que sous la dictée d'une force supérieure, sans laquelle la création serait tout simplement impossible. Wheatley qui se présente au lecteur comme une « poétesse éthiopienne », entend la/les voix de la muse Afrique [Afric muse]. Rétrospectivement donc, les élaborations théoriques de l'Atlantique noir chez Paul Gilroy, s'appuyant énormément sur l'histoire des musiques noires, semblent recouper quelques perspectives de Laurent Dubreuil, examinées dans ses séquences sur Phillis Wheatley, Francis William ou Jupiter Hammon ; d'autant que la musique et la poésie sont des lieux où se donnent à entendre la voix des muses ; et dans ce cas d'espèce, celle de nos auteurs. Cela explique pourquoi l'on insère les poèmes de Phillis Wheatley parmi les récits d'esclaves. Ils semblent, selon nous, appartenir, grâce à de nombreux procédés d'affirmation identitaire, au registre de « poèmes autobiographiques », qui mêle délibérément des fantasmagories au jeu historique et politique, en y prenant explicitement position.

En somme, Wheatley, sans pour autant sortir de la « phrase de possession » coloniale, laisse envisager la possibilité d'une déstructuration interne. Il y apparaît une « inquiétante étrangeté », une *Unheimlichkeit*, une étrangeté du dedans, selon la terminologie freudienne. Et, précisément parce qu'aux muses s'ajoute une muse africaine, le geste s'accomplit remarquablement dans le sens d'une subjectivation africaine, à rebours de son déni, œuvre de l'esclavage puis de la colonisation. C'est au même procédé de subjectivation que s'adonne Olaudah Equiano, lorsqu'il suggère que ses Mémoires soient regardés comme l'envers de récits de « remarquables hauts faits », c'est-à-dire le récit d'un parcours singulier. En cela, le choix du genre est assez explicite : aux mémoires, vantant davantage des hauts faits d'époque plutôt que le parcours personnel, Equiano préfère l'autobiographie, plus soucieuse des trajectoires personnelles. S'il avait éprouvé le besoin de parler au nom de toute sa communauté opprimée, il aurait systématiquement reproduit « L'Éthiopien opprimé », sa pétition lue en 1788, à la cour de la reine d'Angleterre, et se serait présenté une seconde fois comme le porte-parole de sa communauté. Il n'en est rien dans son récit de 1789, son autobiographie.

Ces jeux d'imitation et de création, régissant le fonctionnement des textes de Wheatley et Equiano, articulent assez lisiblement ce qu'il convie d'appeler le commencement de la geste postcoloniale, faite de déni et de reconnaissance, mais toujours cheminant depuis au

---

<sup>162</sup> L. Dubreuil, *op cit.*, p. 101.

moins Francis William, le poète afro-américain d'expression latine dont l'existence se situe à cheval sur les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Ces multiples sites dont se réclament ces auteurs alimenteront bien des controverses dans le champ social et médiatique, au point que certains n'hésiteront pas à lui trouver un lieu de naissance autre que l'Afrique.

## **§6. 2. Controverses coloniales ou déni de subjectivité ?**

Au sujet d'Olaudah Equiano, de nombreux commentateurs et critiques s'accordent pour reconnaître la part modeste réservée à l'Afrique, où fut capturé l'auteur à l'âge adolescent, dans son récit. En dépit du premier chapitre qu'Equiano consacre à la description de son pays, ses us et coutumes, son administration de la justice, etc. ; et un deuxième chapitre qui relate les circonstances de sa naissance, sa capture en compagnie de sa sœur et la traversée de l'Atlantique vers les Indes Occidentales ; les dix autres chapitres s'intéressent à ses pérégrinations à travers l'Atlantique —De la Barbade, il fut transféré en Virginie, en Angleterre, en Ecosse, en Géorgie, en Martinique, en Jamaïque, etc. Ces nombreux déplacements entraîneront un doute, chez certains de ses pourfendeurs, sur son lieu de naissance, relayés par quelques journaux. Nous reviendrons dans les prochains paragraphes sur cette controverse, qui son point d'orgue en avril 1792, pendant qu'Equiano sillonnait l'Ecosse pour la promotion de cinquième édition de son autobiographie.

Dans les conditions où l'auteur, certes, très souvent comme esclave, a parcouru l'essentiel des points de l'Atlantique, comment alors exiger de lui qu'il ne connût que l'Afrique et ne parlât que d'elle ?

En effet, la conscience qu'il tira de ses nombreux voyages et expériences eût été incompatible avec l'ouverture et le métissage, au moins culturel, auxquels ils le disposèrent, s'ils n'avaient eu à l'esprit que la seule défense de l'Afrique. D'ailleurs, il n'eut de cesse de revendiquer son authenticité africaine. Une pétition qu'il adressa, en 1788, au Parlement de Londres, intitulée « L'Éthiopien opprimé » sous son nom d'esclave Gustavus Vassa, lue en présence de la reine Charlotte (épouse de George III) et écrite à la première personne, l'autorisa à se désigner comme le porte-parole de son peuple. Son récit de vie est marqué au sceau de ce discours sur la communauté opprimée. Dans la première partie de cette recherche, l'on a dégagé des exemples semblables à cette posture où se mêlent le « je » et le « nous ». Parler de soi en contexte esclavagiste ou colonial ne trouve alors de légitimité qu'associé à une condition générale, faite à la communauté de ses semblables. Dans ces conditions, écrire un récit, aussi bien chez Olaudah Equiano, Frederick Douglass ou les autobiographes

africains, dont la prise de parole est contrôlée par la machine coloniale, c'est dans une certaine mesure affirmer son humanité et, partant, celle de toute la communauté.

Mais, quand on associe leur quête de soi à celle de leur humanité, il ne s'agit de corroborer son postulat occidental d'une Humanité en général, une et indivisible. Il faut entendre par là, une humanité autre, donc des humanités plurielles. Les perspectives postcoloniales de l'Atlantique noir, inter-transculturelles, transnationales, poursuivies entre autres par cette étude, confortent plus que jamais ce positionnement. Il n'est pas alors étonnant que les récits de vie aient été dominants, comparés à d'autres formes d'écriture, en contexte esclavagiste et colonial. La personnalité et l'individualité déniées à l'esclave et au colonisé se trouvent ainsi réhabilitées par ces voix singulières.

Dans le cas d'Equiano, il semble être moins question cependant de voix singulières que plurielles ; c'est ce qui apparaît en arrière-plan de sa controverse relayée par le journal *The Oracle*, en avril 1792. On peut y lire une lettre anonyme mentionnant ceci : « Le Nègre appelé Gustavus Vassa, qui a publié l'histoire de sa vie et fourni un récit si admirable des lois, de la religion, et des productions naturelles de l'intérieur de l'Afrique, dans lequel il raconte qu'il a été capturé dans son enfance, n'est autre qu'un natif de l'île danoise de Santa Cruz ». <sup>163</sup>

Pareille affirmation poursuit deux objectifs, finalement complémentaires : d'une part, délégitimer la mémoire africaine de l'auteur, et ainsi donner une moindre portée aux deux premiers chapitres de son livre ; d'autre part, un Noir, de surcroît, ancien esclave, ne peut parler à la fois dans le voile et en dehors.

Dans ce cas précis de la première hypothèse, son récit évoquant l'Afrique relèvera du fantasme ou, simplement d'une imposture. L'autobiographie est ainsi rattrapée par le cliché classique qui en fait souvent, non un récit de vie, fidèle aux séquences d'une existence, mais un masque du réel, susceptible d'invention permanente. Bref, c'est un récit des possibles !

La deuxième hypothèse est le fruit de ce que l'on peut appeler les positivités de la « double conscience », remarquablement analysées et illustrées par Matthieu Renault dans une étude sur Frantz Fanon <sup>164</sup>. Le lieu d'énonciation d'Olaudah Equiano se situe en Occident —le site de sa déshumanisation, mais aussi de sa ré-humanisation — et ailleurs, en Afrique, sans doute. C'est cette conscience dédoublée, « ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un

---

<sup>163</sup> *The Oracle* du 25 avril 1792, cité par Régine Mfoumou-Arthur, « Introduction » in *Ma véridique histoire*, op. cit., p. 30.

<sup>164</sup> M. Renault, *Frantz Fanon : De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, 218 p.

spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante », conceptualisée plusieurs décennies après par William E. B. Du Bois, dans ses traits négatifs, qui permet à Equiano d'être le trait d'union entre deux mondes, deux cultures irréconciliables, grâce à des voyages transatlantiques. C'est là un des aspects qui fait de lui une figure essentielle de l'Atlantique noir, mentionnée hâtivement par Gilroy.

Mais, la question liée à l'expérience dans la marine, notamment sa portée dans la construction d'Olaudah Equiano comme sujet, nous rapproche aussi de Frederick Douglass, esclave affranchi qui, dans le sillage d'Equiano, a commis un récit de vie trois fois réécrit et eu une expérience de marin également.

### §6. 3. « Vie et œuvre de Frederick Douglass par lui-même »

Dans le genre de « slave narratives », les trois réécritures de l'autobiographie de Frederick Douglass occupent une place importante. Né en 1818 (1817 ?)<sup>165</sup> dans le Maryland, sous le nom de Frederick Augustus Washington Bailey, il est élevé par sa grand-mère, Betsy Bailey, et ne voit que très rarement sa mère, Harriet Bailey. Il appartient à Aaron Anthony, qui est « peut-être son père ». C'est du moins ce que l'une de ses biographes, Hélène Tronc, par ailleurs sa traductrice en français, souligne dans sa « chronologie succincte de la vie de Frederick Douglass », figurant à la fin de *La vie de Frederick Douglass, esclave américain, écrite par lui-même*, sa troisième autobiographie<sup>166</sup>.

L'histoire de l'émancipation de Douglass se construit au point d'intersection entre la fiction et la réalité. Fiction parce que son nom d'homme libre, Douglass, est tiré du recueil de poème du poète et écrivain écossais Walker Scott (1771-1832), *La Dame du lac*, publié en 1810 que venait juste de lire Nathan Johnson. Cette dimension fictionnelle est, en outre, garantie par sa seule œuvre de fiction écrite, *The Heroic Slave*, qui raconte son parcours d'esclave sur un mode fictif à peine voilé. Enfin, le glissement vers la fiction se dégage de ses trois autobiographies, réécrivant à trois reprises l'histoire de sa vie et « redessinant sa figure d'homme public à différentes époques de son existence », à en croire Paul Gilroy<sup>167</sup>. Pourtant, à y regarder de près, ces réécritures autobiographiques ne semblent pas dépossédées outre

<sup>165</sup> La date de naissance reste une donnée imprécise, ressentie comme telle dans les nombreuses biographies consacrées à l'auteur dans lesquelles il n'y a aucun consensus sur son année de naissance. À la fin de l'édition en français des Mémoires d'un esclave américain chez François Maspero en 1980, figure une « chronologie de la vie de Frederick Douglass 1817 (?) - 1895 » établie par Franchita Gonzalez Battle et Anna Libera, où l'on voit un point d'interrogation suivre sa date de naissance. La traduction parue chez Gallimard situe, en revanche, la naissance de Frederick Douglass en 1818, sans l'ombre d'un doute. Cette incertitude serait-elle le signe d'une condition coloniale et esclavagiste marquée par l'absence de nom propre ? Voir. F. Douglass, *La vie de Frederick Douglass, esclave américain, écrite par lui-même*. Traduction, notes et lecture accompagnée par Hélène Tronc, Paris, Gallimard, 2006, 194 p.

<sup>166</sup> F. Douglass, *La vie de Frederick Douglass, esclave américain, écrite par lui-même, idem*.

<sup>167</sup> P. Gilroy, *L'Atlantique noir...*, op. cit., p. 93.

mesure de la dimension de récit de vie dans laquelle elles appartiennent. Elles paraissent obéir à une urgence de vérité, garantie progressivement par la mémoire. C'est en cela que l'histoire de l'émancipation de Douglass est réelle.

### §6. 3. 1. D'esclave...

L'autobiographie de Douglass se divise logiquement en deux parties : le récit de son expérience de l'esclavage et celui d'homme libre. Le premier aspect est celui sur lequel se construit ce point.

Dans les récits d'esclaves, il est un point commun à tous, qui consiste à mêler récit d'une vie d'esclave et des considérations générales sur l'esclavage. Le récit de Douglass, comme celui d'Olaudah Equiano, traduit cette singularité. Si Douglass est à peine capable de renseigner le lecteur sur son lieu de naissance, il n'en sait pas plus sur sa date de naissance exacte. Nous avons souligné plus haut que ce flou, œuvre des maîtres d'esclaves, avait vocation à entretenir la distinction entre l'homme libre à la généalogie claire et l'esclave. L'auteur écrit à ce sujet :

Je suis né à Tuckahoe, près de Hillsborough, et à douze miles environ d'Easton, dans le comté de Talbot, Maryland. Je ne connais pas exactement mon âge, car je n'ai jamais vu de pièce authentique qui le mentionne. La très grande majorité des esclaves en savent aussi peu sur leur âge que les chevaux sur le leur, et à ma connaissance c'est le désir de la plupart des maîtres de tenir leurs esclaves dans cette ignorance. Je ne me souviens pas avoir jamais rencontré un esclave qui pût indiquer sa date de naissance. Rares sont ceux qui peuvent faire plus que parler d'époque des plantations, d'époque des moissons, d'époque de cerises, du printemps ou de l'automne. Vouloir des renseignements sur ma propre date de naissance me fut une source de malheur, même pendant mon enfance. Les enfants blancs pouvaient dire leur âge ; je ne me m'expliquais pas pourquoi je devais être privé de ce privilège. Je n'étais pas autorisé à poser aucune question à mon maître à ce sujet. Il jugeait toutes les questions de ce genre inconvenantes et impertinentes de la part d'un esclave, et dénotant un esprit turbulent. La meilleure que je puis faire me donne actuellement entre vingt-sept et vingt-huit ans. C'est en ayant entendu mon maître dire, au cours de l'année 1835, que je devais avoir dans les dix-sept ans que j'arrive à cette conclusion.<sup>168</sup>

Le système esclavagiste entretient ainsi savamment un silence autour de l'identité de l'esclave pour que celui-ci n'ait pas à parler en son nom propre et ne puisse revendiquer quelque subjectivité. Réduit au statut de meuble, l'esclave n'a pas à envisager une projection dans l'avenir, pas plus qu'il ne doit se souvenir de son passé. Toutes choses menaçant la toute-puissance du maître et, à terme, toute l'entreprise esclavagiste. Cette ignorance entretenue qui conditionne la bonne marche de la plantation, cette amnésie du passé ainsi que la non projection dans le futur, Douglass en fera l'expérience lorsque son apprentissage de la lecture et de l'écriture par Lucretia, fille de son maître, fut interrompu par Thomas Auld, son époux :

Peu après mon arrivée chez M. et Mme Auld, elle entreprit très aimablement de m'apprendre l'a b c. Quand je l'eus appris, elle m'aida à apprendre à épeler des mots de trois ou quatre lettres. C'est à ce point de mes

---

<sup>168</sup> F. Douglass, *op. cit.*, p. 15.



progrès que M. Auld découvrit ce qui se passait et interdit aussitôt à Mme Auld de m'apprendre davantage, lui disant, entre autres, que c'était illégal, autant que dangereux d'apprendre à lire à un esclave. Pour citer ses propres mots, il poursuivit : « Si vous donnez un pouce à un esclave, il prendra une aune. Un nègre ne devrait rien savoir d'autre qu'obéir à son maître, faire ce qu'il lui dit. L'instruction gâterait le meilleur nègre du monde. Si vous appreniez à lire à ce nègre [Douglass], il n'y aurait plus moyen de le tenir. Cela le rendrait pour toujours inapte à être esclave. Il deviendrait immédiatement intenable, et sans valeur pour son maître. Quant à lui, cela ne lui ferait aucun bien, mais au contraire beaucoup de mal. Cela le rendrait insatisfait et malheureux. » Ces mots pénétrèrent profondément dans mon cœur, y agitèrent des sentiments qui sommeillaient et firent naître des idées entièrement nouvelles. C'était une révélation nouvelle et particulière, qui expliquait des choses obscures et mystérieuses avec lesquelles ma compréhension de jeune garçon avait lutté, mais en vain. Je comprenais désormais ce qui avait été pour moi une question très troublante — à savoir le pouvoir qu'avait l'homme blanc de réduire l'homme noir à l'esclavage. [...] Ce qu'il redoutait le plus était ce que je désirais le plus. Ce qu'il aimait le plus était ce que je haïssais le plus. Ce qui pour lui était un grand malheur à éviter prudemment était pour moi un grand bien à rechercher avec application ; et l'argument qu'il fit valoir si vivement contre le fait que j'apprenne à lire ne servit qu'à m'inspirer le désir et la résolution d'apprendre. Pour avoir appris à lire, je dois presque autant à l'opposition violente de mon maître qu'à l'aide généreuse de ma maîtresse. Je reconnais le profit que j'ai tiré de l'une comme de l'autre.<sup>169</sup>

Ce passage fait, entre autres, ressortir ce qu'il convient d'appeler l'impensé du système esclavagiste, qui repose sur le désir permanent de possession. Posséder un esclave, c'est ainsi avoir un contrôle sur ses facultés mentales, spirituelles et intellectuelles autant que sur son corps. L'idée communément admise dans les milieux esclavagistes selon laquelle l'instruction des esclaves compromettra, à coup sûr, l'économie de la plantation, introduit chez les maîtres d'esclaves une réelle angoisse, sur laquelle Douglass trace ses chemins de la liberté. Si quelque postcolonialité peut correspondre à l'œuvre de Douglass, elle fera sens dans l'obstination de l'auteur à s'instruire et ainsi découvrir des horizons de liberté maintenus secrets par le système de la plantation, quitte à devenir « insatisfait et malheureux » comme le prévoit Thomas Auld. Cette présentation de la culture du livre comme voie de salut de l'esclave préfigure dans l'histoire intellectuelle et politique africaine-américaine les divergences de vues célèbres entre William E. B. Du Bois (1868-1963) et Booker Taliaferro Washington (1856-1915) sur les usages et les modalités de l'instruction dans les communautés afro-américaines.

Dans son recueil d'essais *Les Âmes du peuple noir*, Du Bois consacre une réflexion sur Booker T. Washington, « Sur Mr. Booker T. Washington et quelques autres ». Sous l'angle politique, il s'interroge sur le chemin idéal pour les Noirs en vue du recouvrement de leurs libertés absolues. Sa thèse est claire : les communautés, nouvellement libérées, doivent s'engager dans l'enseignement général, plutôt que dans « l'éducation technique » promue par Washington. Celle-ci, selon Du Bois, reconduit « les principes du mercantilisme triomphant, les idéaux de la prospérité matérielle »<sup>170</sup>, au lieu de s'attacher à une véritable égalité politique et civique entre différentes communautés au sein de l'Amérique.

<sup>169</sup> F. Douglass, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>170</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 48.

Mais, comprendre le contexte politique dans lequel Du Bois critique Booker T. Washington est important, car il ne rejette pas systématiquement les démarches du fondateur du Tuskegee Institute, mais les trouve complices de la suppression du droit de vote des Noirs en 1876, onze années après son établissement, en 1865. Après la Guerre de Sécession remportée par le Nord, qui a vu instituer le droit de vote des Noirs, l'Amérique connaît un certain rayonnement politique dont la durée sera assez brève. Les populations noires se voient à nouveau exclues de la citoyenneté politique en 1876. C'est paradoxalement au cours de cette période que les prises de position de Washington sur la promotion de la formation professionnelle contre des collèges et des instituts d'études supérieures commencent à s'affirmer. Son idée se fonde sur la formation d'une caste économique noire, propriétaires de terres.

Deux conceptions s'affrontent alors : d'un côté, une conception économique du progrès, celle de Washington, reproduisant les « principes du mercantilisme triomphant », selon les termes mêmes de son pourfendeur ; de l'autre côté, une conception politique et intellectuelle du progrès, celle de Du Bois, intraitable sur trois points, à savoir « le droit de vote, l'égalité civile et l'éducation des jeunes en fonction de leur capacité. »<sup>171</sup> Le ton très critique et, par moments, pamphlétaire de Du Bois dans son essai indique clairement son rejet de la « politique de soumission » portée par son adversaire. La « vieille attitude d'adaptation et de soumission<sup>172</sup> » des Noirs, représentée par Washington selon Du Bois, est déjà une capitulation. Elle l'est davantage lorsqu'il s'agit de s'adapter à un contexte qui voit se radicaliser les politiques de ségrégation en Amérique à partir de 1876.

Et pourtant, l'essai de Du Bois qui s'intitule « Sur Booker T. Washington et quelques autres », présente aussi des figures exemplaires, dont Frederick Douglass. En quoi est-il si estimable aux yeux de Du Bois ?

Dans l'autobiographie de Douglass, l'auteur interprète la censure de son apprentissage de la lecture par son maître Thomas Auld comme une profonde peur qui s'empare du propriétaire d'esclaves, lequel exprime une angoisse généralisée et l'impensé esclavagiste. Douglass comprend alors que par cette peur, le maître d'esclave a conscience de la libération prochaine des esclaves. L'objectif étant, pour l'esclavagiste, de ne pas permettre à l'esclave de dire « je » ; la subjectivité d'un esclave devenant, de fait, une réelle menace pour celle du maître d'esclave.

---

<sup>171</sup> *Idem.* p. 57.

<sup>172</sup> *Idem.* p. 54

Or, dans l'essai de Du Bois, une ère s'ouvre avec Douglass, qui repose sur « l'auto-affirmation » ou « l'affirmation de soi », et se légitime par l'affirmation des droits de l'homme par le Noir lui-même. Le lecteur comprend, dès lors, que le recours chez Du Bois à l'autobiographique est directement rattaché à l'usage de ce modèle par Douglass, par ailleurs ami de son grand-père paternel, Alexandre Du Bois. Le fondateur du Niagara entretient ainsi avec Douglass, qu'il présente comme « le plus grand de tous les guides noirs américains », au-delà des affinités intellectuelles un réel lien familial. Le lecteur prend connaissance, en outre, d'une évidence : la plénitude de la liberté est conditionnée par la lutte. L'exergue que choisit William Du Bois : « De la naissance à la mort enchaînés ; en paroles, en actes, émasculés ! Esclaves héréditaires ! Ne savez-vous pas que celui qui veut se libérer doit se battre ? », tiré d'un poème de George Gordon, lord Byron (1788-1824), est alors exemplaire de la conscience de lutte que prône l'historien et philosophe africain-américain, et dont Douglass est la personnification.

### §6. 3. 2. ...à la liberté

Au chapitre dixième de son récit d'esclave, Douglass mentionne l'importance qu'a eue pour son itinéraire sa bagarre avec Edward Covey, le pire des maîtres qu'il eut, et dont la réputation de « briseur de nègres » était établie. L'année que passa Douglass chez Covey fut celle d'une grande tristesse, car la réputation de briseur de nègres qu'avait ce maître d'esclave se confirma sur lui.

J'étais quelque peu indocile quand j'arrivais chez lui, mais quelques mois de [sa] discipline me domptèrent. M. Covey réussit à me briser. J'étais brisé dans mon corps, dans mon âme et dans mon esprit. Ma souplesse naturelle fut broyée, mon intelligence dépérit, mon désir de lire s'évanouit, l'étincelle joyeuse qui subsistait dans mon regard s'éteignit ; la nuit sombre de l'esclavage se referma sur moi », confie l'auteur<sup>173</sup>.

Le verbe « dompter », plusieurs fois employés par Douglass dans son livre en racontant son expérience chez Edward Covey, peut être ici un indicateur essentiel pour comprendre les processus de poursuite de liberté chez l'esclave. On verra comment du dompté, Douglass devient le dompteur, dans un geste qui peut bien être interprété en termes postcoloniaux. Il n'empêche que le pessimisme qui l'assailit à la rencontre de Covey le détourne provisoirement de ses rêves de liberté, donc, de conquête de son moi propre et irréductible.

Mais, Douglass avait déjà conscience que les chemins de la liberté passent par la mer, ainsi que le révèle la prière spontanée qu'il déclame à la vue de la baie de Chesapeake, à laquelle il confère une symbolique de liberté :

---

<sup>173</sup> F. Douglass, *op. cit.*, p. 69.

Vous avez largué vos amarres et vous êtes libres ; je suis enserré dans mes chaînes et je suis esclave ! Vous allez gaiement sous la douce brise, et moi tristement sous le fouet sanglant ! Vous êtes des anges de la liberté qui volez à tire-d'aile autour du monde ; je suis enfermé dans des liens de fer ! Oh, si j'étais libre ! Oh, si j'étais sur un de vos superbes ponts, et sous votre aile protectrice ! Hélas ! Entre vous et moi roulent des eaux bourbeuses. Allez, allez. Oh, si je pouvais partir aussi ! Si je pouvais seulement nager ! Si je pouvais voler ? Oh, pourquoi être né homme pour qu'il en soit fait une bête ! Le joyeux navire s'est éloigné ; il s'efface dans le lointain. Je reste seul dans l'enfer brûlant de l'esclavage éternel. O Dieu, sauve-moi ! Dieu, délivre-moi ! Rends-moi libre ! Y a-t-il un Dieu ? Pourquoi suis-je né esclave ? Je m'enfuirai. Je ne le supporterai pas. Être pris, ou être libre. J'essaierai. Autant mourir de la peste que du choléra. Je n'ai qu'une vie à perdre. Autant être tué en m'enfuyant que mourir immobile. Quand j'y pense : cent miles droit au nord et je suis libre ! Essayer ? Oui ! Avec l'aide de Dieu, je le ferai. Il ne se peut pas que je vive et meure esclave. Je prendrai la mer. La baie que je vois me mènera à la liberté.<sup>174</sup>

Le ton de lamentations qui ouvre la séquence contraste avec celui de la résolution qui la conclut. Pourtant, ces lamentations ne dissimulent chez Douglass aucune résignation, mais se donnent à lire comme un hymne à la liberté. Deux symboles fondamentaux dans l'Atlantique noir reviennent sans cesse : la mer et le navire. Nous avons souligné combien, dans la construction théorique de l'Atlantique noir par Paul Gilroy, la mer et le navire occupent une place importante. Le navire n'y est plus qu'un « microsystème de l'esclavage », mais devient un trait d'union entre les mondes atlantiques. De même que le navire est l'un des symboles essentiels du « Passage du Milieu <sup>175</sup> », il symbolise, en retour, pour les esclaves un lieu de liberté. Pour l'esclave, en effet, le premier acte de liberté est le mouvement, lequel s'oppose à son assignation dans un lieu clos, la plantation. Se libérer se ramène ainsi à se mouvoir. Ce rêve de liberté comme mouvement du corps affecte profondément le récit de Douglass, et se trouve notamment reproduit par l'auteur dans le passage ci-dessus. Si bien qu'à la lecture de son autobiographie, le nombre d'occurrences à la mer et au voyage dans sa seconde partie est significatif du désir d'évasion et de liberté chez l'auteur<sup>176</sup>. L'auteur, né esclave, a pourtant conscience de l'importance de la lutte pour accéder à la liberté. C'est le chemin qu'il suivra pour se débarrasser d'Edward Covey lors d'un corps à corps :

Ce matin-là, la vertu de la racine fut pleinement vérifiée. Je fus appelé bien avant l'aube pour brosser, étriller et nourrir les chevaux. J'obéis, et j'étais heureux d'obéir. Mais tandis que j'y travaillais, alors que je faisais tomber un peu de foin de grenier, M. Covey entra dans l'étable avec une longue corde ; et au moment où je descendais du grenier, il me prit les jambes et s'apprêta à m'attacher. Dès que je compris ses intentions, je fis un bond, et comme il me tenait par les jambes je me retrouvai étalé sur le sol de l'étable. M. Covey parut croire qu'il me tenait et pouvait faire ce qu'il voulait ; mais, à cet instant — j'ignore d'où me vint cette audace —, je résolu de me battre : mettant ma décision en pratique je saisis violemment Covey à la gorge, et en même temps je me redressai. Il s'accrochait à moi et moi à lui. Ma résistance était si totalement inattendue que Covey parut tout désarmé. Il tremblait comme une feuille. Cela me donna de l'assurance et je le maintins, inquiet, son sang

---

<sup>174</sup> Douglass, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>175</sup> Le Passage du Milieu (Middle Passage) désigne le trajet des esclaves dans les bateaux négriers entre l'Afrique et le Nouveau Monde. Il est sans doute l'expérience fondamentale de la mémoire de l'esclavage.

<sup>176</sup> L'ouvrage de Frederick Douglass n'est pas formellement réparti en parties, mais se compose essentiellement de onze chapitres. Pour en faciliter la lecture et la compréhension au lecteur, nous en faisons un découpage logique en deux parties, dont la première consiste à voir « comment on avait fait d'un homme un esclave » ; et la seconde sur « comment un esclave devint un homme », selon les jeux de mots de Douglass lui-même. (Voir F. Douglass, *op. cit.*, p. 70.)

coulait là où j'avais le bout de mes doigts. Bientôt M. Covey appela Hughes à la rescousse. Hughes arriva et, tandis que Covey me tenait, il essaya de m'attacher à la main droite. À ce moment-là, je saisis l'occasion et lui donnai un coup violent juste au-dessous des côtes. Ce coup mit Hughes passablement à mal, de sorte qu'il me laissa aux mains de M. Covey. Le coup eut pour effet d'affaiblir non seulement Hughes, mais aussi Covey. Quand il vit Hughes se plier de douleur, son courage fléchit. Il me demanda si j'avais l'intention de continuer à résister. Je lui dis que oui, quoi qu'il advienne ; qu'il se servait de moi comme d'une bête depuis six mois et que j'étais résolu à ce que cela cesse. A ces mots, il essaya de me traîner vers un bâton qui se trouvait dehors, juste à la porte de l'étable. Il voulait m'assommer. Mais tandis qu'il se baissait pour attraper le bâton, je le saisis des deux mains par le col et d'un mouvement brusque je le mis à terre. À ce moment-là, Bill arriva. Covey l'appela à l'aide. Bill voulut savoir ce qu'il pouvait faire. Covey dit : « Attrape-le, attrape-le ! » Bill dit que son maître l'avait loué pour travailler et non pour aider à me fouetter ; il nous laissa donc Covey et moi terminer notre bataille. Nous y passâmes près de deux heures. Finalement, Covey me lâcha, tout haletant, en disant que si je n'avais pas résisté il ne m'aurait pas fouetté moitié autant. La vérité, c'est qu'il ne m'avait pas fouetté du tout. Je jugeai qu'il avait eu le dessous dans l'affaire, car il ne m'avait pas fait saigner et moi oui. Pendant les six mois qui suivirent et que je passai chez M. Covey, il ne leva jamais la main sur moi par colère. Il disait de temps en temps qu'il ne voulait plus avoir à m'attraper de nouveau. « Non, pensais-je, cela vaut mieux ; car vous en sortiriez encore plus mal en point que la dernière fois. » Cette bataille avec M. Covey fut le moment décisif dans ma carrière d'esclave. Elle ralluma les quelques braises mourantes de liberté et ranima en moi la conscience de ma nature humaine.<sup>177</sup>

Covey symbolisant tout le système esclavagiste, une bataille réelle a ainsi valeur d'une lutte politique et idéologique. Ainsi s'accroît la conscience de la lutte dont Douglass est si fidèle. Elle semble s'inscrire dans un projet de ré-humanisation de l'esclave que le maître se devait à tout prix d'empêcher, sous peine de se voir disparaître comme maître. En dehors d'une forte conscience de lutte pour la reconquête de son humanité et de sa subjectivité, Douglass fait également de la conscience du temps un élément de la conquête de moi propre, de son identité civile.

La méconnaissance de la date de naissance, déjà mentionnée dans les précédentes pages, et qui était un des lieux de la conscience ou de la non-conscience de l'esclave en faisait une bête. Quand il écrit au début du neuvième chapitre de son livre : « J'ai maintenant atteint la période de ma vie où je peux indiquer des dates », Douglass signale à la fois au lecteur le résultat d'un processus et sa conscience des événements, bien que demeurant esclave<sup>178</sup>. Il sait désormais qu'il s'est retrouvé tour à tour chez ses maîtres Thomas Auld et Edward Covey en 1832 et 1833, avant de recouvrer sa liberté en 1838.

En effet, l'une des caractéristiques de l'esclavage semble être l'absence de contrôle par l'esclave des données du temps, une sorte « d'achronie ». Cela laissait ainsi peu de place à la conscience de soi, étroitement liée à celle des événements. Cet élément est pourtant nécessaire pour l'affirmation de la subjectivité. Le philosophe français Gilles Deleuze, repris par Achille Mbembe, en faisait d'ailleurs un élément essentiel de la subjectivité, en indiquant que « la subjectivité, c'est le temps.<sup>179</sup> » Or, le récit autobiographique de Douglass, à l'instar de toutes

---

<sup>177</sup> F. Douglass, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>178</sup> *Idem.* p. 59.

<sup>179</sup> G. Deleuze, cité par A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 16.

les formes littéraires construites sur le souvenir et la mémoire, entreprend une action de maîtrise du temps, devenue ici un gage de subjectivation. À contre-courant de la condition immuable, permanente et fixe dans laquelle la plantation l'avait enfermé, Douglass s'appréhendait en sujet changeant, né certes esclave, mais condamné à braver ce statut. Et précisément parce qu'il est changeant, le sujet s'abandonne à la multiplicité de ses expériences et impose ainsi à l'individu une dimension plurielle, à rebours de la conception uniforme de sujet au nom même de son universalité. Il s'agit sans doute là d'une idée que l'on tentera de développer dans la suite de ce point, en montrant que la hantise de la liberté et le désir d'humanité chez Douglass répondent à un besoin qui se situe dans la relation entre les formes de domination européennes —esclavage et colonialisme— et le projet des Lumières, c'est-à-dire la Modernité. Si, à la lumière de l'autobiographie de Douglass, cette hypothèse s'avère soutenable, elle nous conduira alors à examiner la postcolonialité de cet auteur sur le mode des « futurs antérieurs » dont parle Anthony Mangeon<sup>180</sup>, procédant par des agencements postcoloniaux dans le temps et l'espace coloniaux et s'affirmant ouvertement comme une avant-garde.

En considérant l'autobiographie comme le genre du rayonnement du sujet, on peut interpréter celle de Douglass comme un geste postcolonial avant l'heure, ces « futurs antérieurs » dont parle Anthony Mangeon définissant, au-delà des préfigurations de productions intellectuelles postérieures, leur accomplissement précoce. Rien ne dispose un esclave à la lecture, en moins à l'écriture. Douglass réussit ce pari parmi d'autres, et comme eux, il s'appuie sur l'héritage des Lumières avant d'en dévoiler les limites.

Parmi les idéaux des Lumières revendiqués par Douglass figurent la liberté et la subjectivité. Dans le cas de l'esclave et du colonisé, ils s'accompagnent l'un de l'autre et ne s'accommodent que peu du découpage théorique auquel les philosophes nous ont habitués. Dans une Modernité souvent définie en termes ethnocentriques de progrès et de rupture d'avec le passé, les intellectuels noirs en infléchissent les contenus en les étendant à la plantation et à la colonie. Certains travaux comme ceux de Cyril Lionel Robert James insistent sur l'appropriation par d'anciens esclaves noirs et de mulâtres libres d'idéaux des Lumières. Ces « Jacobins noirs <sup>181</sup> » revendiquent leur accession à la liberté et à la citoyenneté au nom de la Modernité, qui ne semble pas faire place aux régimes d'exception. Ils s'appuient

---

<sup>180</sup> A. Mangeon, « Futurs antérieurs », *de(s)générations, Postérité du postcolonial*, 15, Saint-Étienne, Jean-Pierre Huguët éditeur, Février 2012, pp. 71-85.

<sup>181</sup> C. L. R. James, *Les Jacobins Noirs : Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, trad. de l'anglais par Pierre Naville & Claude Fivel-Demoret, Paris, Éditions Amsterdam, coll. "Histoires atlantiques", 2008, 401 p.

sur les textes de lois, notamment sur la première déclaration des droits de l'homme, dans le cas de Toussaint Louverture, le plus célèbre Jacobin noir. Mais, ces voix qui collaborent n'en restent pas des moins des voix autres, étrangères et radicalement nouvelles dans le champ de discours, alors très eurocentré. Elles introduisent, de surcroît, des préoccupations nouvelles liées à leur statut d'exception tout en restant profondément attentifs aux termes de la charte des droits de l'homme, qui leur servent alors d'étendard.

À Saint-Domingue, dont la première constitution est calquée sur le modèle de la Déclaration de 1789, on voit le Noir apparaître comme une catégorie politique, et non plus raciale. Ainsi, les Allemands et les Polonais qui peuplaient cette île des Caraïbes étaient reconnus comme des Noirs. Pourtant, ces voix qui travaillent à la reconnaissance de leur humanité en s'aidant de principes hérités de la Révolution française n'en restent pas moins cantonnées dans leur étrangeté. Leur présence et leur visibilité sont elles-mêmes de nature à étendre le champ de la Modernité à d'autres figures et d'autres usages. Dans les expressions de ces nouvelles figures et de ces nouveaux usages, le récit de vie d'esclave occupe une place importante.

Si le récit d'esclave est avant tout un regard sur l'esclavage par le dedans, celui de l'esclave recouvrant l'usage de la parole après un long moment d'aphonie, il introduit d'autres subjectivités dans le champ de discours, et déjoue les programmations du système esclavagiste. D'autres figures, d'autres acteurs ou d'autres sujets occupent ainsi l'espace de parole. Sur un registre plus théorique, la modernité, avec sa croyance en un Sujet universel, donc uniforme et univoque, se trouve élargie ; mais un élargissement que son versant eurocentrique concéderait difficilement. Le sujet s'affirme ici dans sa multiplicité. La publication du récit d'esclave d'Olaudah Equiano, en 1789, date très précieuse dans l'histoire de l'Occident, est peut-être symptomatique de la reconnaissance, fût-ce théorique, de l'humanité en tout homme et, partant, du droit au discours par tous ; sans cependant perdre de vue qu'un certain Benjamin Baneker alias Othello, s'était déjà signalé avant cette date grâce à son pamphlet *On the Slavery*. Tout comme la première publication de Frederick Douglass, peu avant la seconde abolition de la traite négrière en 1848, pourrait avoir bénéficié du climat d'aspirations généralisées à la liberté. Ces deux auteurs paraissent ainsi correspondre au canon postcolonial d'une humanité en partage.

Mais, ce postcolonial échappe au temps post-colonial et s'articule tel un « futur antérieur », ce qui, étant encore dans le passé annonce cependant l'avenir. La perspective des « futurs antérieurs », chère à la pensée postmoderne, vise à considérer l'histoire intellectuelle et politique noire dans ses discontinuités. Un « questionnement d'envergure postcoloniale »,

remarque-t-il, peut être décelé à l'ère coloniale<sup>182</sup>. Chaque époque voit ainsi naître des productions intellectuelles enracinées dans leur temps, certes, tout en le débordant. En ce sens, on peut parler d'un emboîtement de temporalités *a posteriori* chez certains auteurs, dont Equiano et Douglass. Ces auteurs nous aident à repenser l'universalité, la rationalité et la subjectivité comme un déplacement et une préservation, à l'ère moderne, la hiérarchie des différences raciales héritée de l'ère prémoderne, plutôt que leur abolition. Cette hypothèse de Gilroy vise à étudier l'œuvre de Douglass à la lumière des principes chers aux Lumières. Il soutient ainsi, contre Jürgen Habermas et Marshall Berman, qui arguent que « les promesses non tenues du projet des Lumières inhérent à la modernité demeurent, en dépit des critiques dont elles font l'objet, une ressource vivace, susceptible aujourd'hui encore de guider les luttes sociales et politiques », l'idée selon laquelle « l'histoire de la diaspora africaine, et un réexamen du rapport de l'esclavage à la modernité, implique sans doute une révision plus radicale des termes du débat.<sup>183</sup> » Jusqu'alors, rien de bien discutable tant dans l'affirmation de Gilroy que dans le positionnement d'Habermas et de Berman. Il y a cependant un implicite qui traverse subtilement la thèse de Berman et d'Habermas, qui consiste à penser les Lumières comme un corps d'idées donné une fois pour toutes et travaillant tous les mouvements du progrès qui s'ensuivront. Berman, rappelle Gilroy, n'hésite pas alors à désigner le projet des Lumières en termes de « programme », par définition un canevas, une démarche uniforme et univoque. La « modernité réunit toute l'humanité », affirme Berman, et ses problèmes seront résolus de l'intérieur. Il apparaît alors clairement que Berman pointe la modernité sous l'angle eurocentriste, d'une idéologie de domination des mondes non occidentaux. Or, la perspective de Gilroy nous paraît intéressante parce qu'elle élargit le « locus épistémologique » de la modernité en l'étendant à cette part d'elle-même qu'elle refoule sans cesse, l'esclavage et la traite négrière, préférant s'attacher aux idéaux plutôt qu'aux pratiques.

Un réexamen des termes en débat, Lumières et modernité, comme le suggère Gilroy, ne nous apparaît pas si nécessaire, à la condition d'admettre avec Anthony Mangeon qu'il y a eu des « Lumières diffractées » ayant engendré des « logiques métisses », lorsqu'il n'est pas question de « discours marron.<sup>184</sup> » Peut-être faudrait-il soutenir que la modernité, sous ses configurations et ses expressions étranges et inédites et exclusivement relayées par les Noirs

---

<sup>182</sup> A. Mangeon, *op. cit.*, p. 72.

<sup>183</sup> P. Gilroy, *L'Atlantique noir...*, *op. cit.*, p. 75. Sa thèse sur une modernité métisse et différentielle, contre celles de Jürgen Habermas et de Marshall Berman, se trouve développée dans le point qu'il intitule « L'esclavage et le projet des Lumières ». Sa formulation dit à la fois un face-à-face comme s'ils étaient étrangers l'un à l'autre, et leur rapport de complicité.

<sup>184</sup> A. Mangeon, « Maîtrise et déformation : Lumières diffractées », *Labyrinthe* « Faut-il être postcolonial ? », n°24, 2006/2, pp. 63-83.



du Nouveau Monde, devient le postcolonial, probablement un barbarisme pour le Grand Siècle et le siècle dernier, dont les démarches conviennent cependant bien à certaines postures d'alors. Nul doute, le postcolonial commence avant le colonial, n'étant pas un temps mais une pratique ou une posture !

Au-delà de leurs expressions politiques, ces modes de valorisation noirs ont affecté les productions intellectuelles noires, notamment les récits de vies ici examinés. Ils se singularisent par l'affirmation d'un sujet dont le discours se situe entre la modernité d'une part, et le temps et l'espace jugés primitifs d'autre part. Étant entendu que la modernité occidentale s'appréhende comme un temps de progrès, linéaire, par opposition au temps de la circularité ; et, dispose d'un lieu propre, l'Occident.

Ces traditions d'écriture, issues à la fois de la plantation et du projet des Lumières, nous semblent déterminantes dans les perspectives actuelles des écritures africaines de soi, ne serait-ce que parce qu'elles nous permettent d'amorcer et d'examiner la question de la race et l'un de ses avatars, le postracial.

D'un autre côté, l'on situe notre travail dans la perspective d'une certaine histoire littéraire qui fait souvent se recouper ou s'affronter parcours africains et africains-américains des écritures littéraires. C'est à cette histoire littéraire ou des idées que l'on peut considérer, parallèlement à bien des perspectives historiographiques, Léopold-Sédar Senghor et Aimé Césaire, lesquels rappellent à de nombreuses reprises leur dette à l'égard d'auteurs afro-américains dans la conception du projet de négritude. L'on se souvient de l'essai que le poète martiniquais consacre à la « poésie nègre américaine »<sup>185</sup>. Si les récits de vie de Douglass et Equiano eurent une moindre influence sur ceux des Africains, leur contexte global marqué par la racialisation du discours aura eu une portée plus grande dans le monde noir. Si bien que ces récits d'esclaves américains sont, selon nous, l'une des composantes des trois traditions que l'on voit baliser les approches actuelles des écritures africaines de soi. Leur propension à l'ouverture en fait des lieux de négociation permanente d'identités. D'où l'intérêt d'établir un lien entre l'Atlantique noir, cet espace transnational et interculturel, rongé par les métissages, et les récits de vies.

On aurait dû poursuivre immédiatement ce chapitre par Frantz Fanon et Cyril Lionel Robert James, que Gilroy présente comme « les deux plus célèbres penseurs de l'Atlantique noir.<sup>186</sup> » Le premier sera plus largement abordé dans un autre chapitre de la partie, axé sur les projections postcoloniales des luttes anticoloniales. L'institution de l'esclavage telle qu'elle a

---

<sup>185</sup> A. Césaire, « Introduction à la poésie nègre américaine », *Tropiques*, 2, 1942.

<sup>186</sup> P. Gilroy, *L'Atlantique noir*, *op. cit.*, p. 11.

été établie en Afrique par des Africains eux-mêmes avant et pendant son institution euraméricaine, nous aurait conduit un regard sur ses pratiques et ses figures, si l'on avait disposé de plus de documents. À l'instar de l'étude de Sandra E. Greene sur les récits d'esclaves ouest-africains<sup>187</sup>, l'essentiel de la documentation sur cette question est produit en langue anglaise. La riche bibliographie qu'elle établit à la fin de son ouvrage en témoigne. Le lecteur est en droit de se demander si cette rareté de témoignages d'esclaves dans le monde français ne relève pas d'une singularité de l'esclavage et du colonialisme à la française. Toujours est-il, ainsi qu'on le verra pour les récits coloniaux, que la colonisation allemande, grâce à certaines anthologies et initiatives, a dû se résoudre à l'idée de témoignages par des Africains eux-mêmes. Les exemples des recueils de Carl Velten, *Safari za Wasuaheli* (1901) et de Diedrich Westermann, *Autobiographies d'Africains* (1938), sont représentatifs de ce cheminement.

---

<sup>187</sup> S. E. Greene, *West African Narratives of Slavery, texts from late nineteenth and early twentieth century Ghana*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2011, XV-280 pp.

### **Chapitre 3. Itinéraires coloniaux des récits de vie en Afrique : textes, contextes et prétextes**

Le récit de vie swahili n'est pas qu'une illustration des écritures de soi en langues africaines, il est aussi le produit de contextes historiques et politiques marqués au fer rouge par la domination coloniale. D'Hamed ben Mohammed el-Murjebi à Robert Shaaban, les productions sont empreintes de colonisation. En introduisant les itinéraires coloniaux des récits de vie africains, les productions en langues africaines ne sont pourtant pas écartées ; elles reviennent sous des formes moins assumées et personnalisées, entièrement soumises à une demande des institutions et figures coloniales. À ce titre, en contexte colonial, l'autobiographie, en tant que prolongement de l'ethnographie européenne, sert de corpus aux enquêtes ethnologiques et psychologiques. Il n'est donc plus étonnant que les premières publications aient été l'œuvre d'Africanistes et de la presse coloniale, dont le but était clairement de liquider, contre « l'authentique », une certaine imagination exotique véhiculée par les récits de voyage. Cette remarque porte en revanche la justification de la seule valeur documentaire conférée à l'autobiographie africaine dès l'origine, et qui avait considérablement retardé son adhésion au domaine littéraire en Afrique, c'est-à-dire une prise en compte de catégories de la fiction littéraire. Retracer alors les parcours du récit de vie en Afrique nous amène à situer leur moment inaugural, les récits ethnographiques, avant d'aborder les ethnobiographiques, marqués par un enchevêtrement énonciatif du « je » de l'auteur et du « nous » communautaire. Les formes littéraires et philosophiques des écritures africaines de soi actuelles, objet de parties suivantes, semblent entretenir une relation, ne serait-ce que critique avec le statut anthropologique et ethnologique de l'autobiographie coloniale. C'est sans doute ce cheminement qui appuie le sens de la notion d'itinéraires, placée au seuil de ce chapitre : retracer les contextes coloniaux afin d'en dégager les conjonctions, mais aussi des disjonctions avec les démarches des écritures africaines de soi postcoloniales, objet de notre étude.

#### **§7. Des récits ethnographiques...**

Les débuts du récit de vie africain europhone remontent au contexte abolitionniste de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec *La véridique histoire d'Olaudah Equiano par lui-même* (1789) d'Olaudah Equiano (1745-1797). « Kidnappé adolescent dans un village du Nigéria, il a été esclave dans les colonies d'Amérique britannique, voyagea avec son maître à travers le continent américain et, travaillant comme marin, racheta sa liberté et s'installa à Londres où,

après une vie aventureuse, il devint un abolitionniste influent.<sup>188</sup>» Ces indications biographiques, rappelées par Arlette Frund, situent assez clairement les contextes de production et d'énonciation du récit de vie d'Equiano. Bien que les correspondances soient plus évidentes avec les récits d'esclaves du Nouveau-Monde, notamment *Mémoires d'un esclave* de Frederick Douglas (1818-1895) publiés en 1846, Olaudah Equiano ne gomme pourtant pas ses souvenirs d'Afrique que parvient à restituer le premier chapitre de son œuvre. Mais, si les premiers récits de vie africains, écrits par d'anciens esclaves, restent étroitement liés à l'esclavage, le mode d'expression ne connaîtra véritablement une éclosion qu'en contexte colonial.

Parallèlement à ces récits de vie écrits par les esclaves du Nouveau Monde, apparaissent ceux qui ont été produits des esclaves africains en Afrique. L'étude de Sandra E. Greene en détaille les corpus<sup>189</sup>. L'esclavage existait en Afrique longtemps avant sa dimension transatlantique, et n'a été aboli qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Pourtant, peu de choses sont connues sur la façon dont les individus asservis, en particulier ceux qui n'ont jamais quitté le continent, ont parlé de leurs expériences. En se consacrant à leurs récits de vie, Sandra E. Greene, professeur d'histoire à l'Université de Cornell, explore la façon dont ces écrits révèlent les pensées, les émotions et les souvenirs de ceux qui ont connu l'esclavage et la traite négrière. Bien que l'universitaire américaine ne délimite son corpus qu'aux « narratives of slavery » d'Afrique de l'Ouest, précisément au sud-est du Ghana, son étude présente sans doute la singularité de s'articuler sur les récits d'esclaves africains, alors que le lecteur est plutôt habitué aux récits d'esclaves américains ou de colonisés africains. Elle s'intéresse notamment aux récits d'Aaron Kuku publiés dans les mémoires de Samuel Quist, aux biographies de Lydia Yawo et Yosef Famfantor et au journal de Paul Sands. Ces récits sont repris intégralement et augmentés de préfaces, dans le livre de Sandra Greene. Ces reprises intégrales, opportunes dans ce cas d'espèce, pourraient répondre au besoin de vulgarisation et de médiatisation de ses formes de récits d'esclaves. Le choix d'un corpus historiquement daté de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début XX<sup>e</sup> siècles interpelle, en outre, au sujet des télescopes entre le système esclavagiste interne et la structure coloniale allemande que ne manque pas de souligner Greene. Par ailleurs, qu'ils soient l'œuvre d'anciens esclaves ou celle de colonisés, ces récits de vie partagent majoritairement le fait d'être suscités par des instances extérieures, abolitionnistes ou colonisateurs. Ces récits d'esclaves aux formes

---

<sup>188</sup> A. Frund, « Le Récit intéressant...d'Olaudah Equiano », *La Pensée noire*, Le Point, Hors-série n°22, Avril-Mai 2009, p. 20.

<sup>189</sup> S. E. Greene, *West African Narratives of Slavery. Texts from late Nineteenth —and early Twentieth—Century Ghana*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2011, XV- 280 pp.

autobiographiques avérées témoignent d'un autre parcours parallèle à des écritures africaines coloniales de soi. C'est sur ces formes coloniales de récits de vie que nous nous attarderons.

Produits à l'initiative des ethnologues et de l'administration coloniale, les récits de vie africains à l'ère coloniale répondent à un besoin laissé insatisfait par l'ethnographie européenne : « la restitution d'une culture par le dedans », selon la formule de Claude Lévi-Strauss, reprise par Viviane Azarian dans sa thèse<sup>190</sup>. Les premiers textes de la période coloniale, moins autobiographiques qu'ethnographiques, restent donc fidèles à cet objectif.

*Afrikaner erzählen ihr Leben*, anthologie éditée par D. Westermann, en 1938 en Allemagne, puis traduite en français en 1943 par Liliás Homburger, sous le titre : *Autobiographies d'Africains*, s'affirme comme l'un des textes fondateurs du registre colonial et africaniste des autobiographies africaines. Une présentation générale a été publiée, qui insiste sur l'actualité de l'anthologie<sup>191</sup>. Le choix et la présentation des onze récits de vie écrits ou dits, soit en langues africaines puis traduits, soit directement en langues européennes, sont significatifs de la logique et des visées coloniales, ainsi que le mentionne l'éditeur lui-même :

Il ressort clairement du contenu de ces récits que les auteurs n'ont pas été choisis dans un but défini, ce sont plutôt des hommes typiques de l'Afrique d'aujourd'hui ; mon intention était de les faire connaître au lecteur, de lui permettre d'avoir un aperçu de leur vie intime, de lui montrer dans l'indigène l'homme et rien que l'homme<sup>192</sup>

Les onze auteurs des autobiographies du recueil sont donc avant tout les résultats probants de la « mission civilisatrice » de la colonisation, grâce à la possibilité d'évoquer leur « vie intime », marque de leur profonde humanité. Bien entendu, leur vie intime implique un ensemble plus complexe d'aspects, pouvant aller de la culture et la religion à leur regard sur la colonisation. Certes, le regard des auteurs sur l'entreprise coloniale, critique à bien des égards, a quelque chose d'une avant-garde ; cependant, en voulant présenter au « lecteur » européen un « indigène » de type nouveau, capable de parler de lui-même, Westermann n'en illustre pas moins une ethnographie du dedans, encline à dévoiler le monde africain avec ses complexités. L'autobiographie coloniale répond, pour ainsi dire, à un questionnaire formulé pour les enquêtes ethnologiques et psychologiques de cette période ; elle est faite pour enrichir la connaissance scientifique sur l'Afrique. Elle s'insère dès lors dans le projet de l'africanisme,

---

<sup>190</sup> V. Azarian, *op. cit.*, p. 28.

<sup>191</sup> J. Riesz, « “Des Africains racontent leur vie” : une anthologie éditée par Diedrich Westermann (1938) », pp. 183-211. ; in Riesz, János, *“Astres et désastres” : Histoire et récits de vie africains de la Colonie à la Postcolonie*, Hildesheim [u. a.], Olms, 2009, 397 p.

<sup>192</sup> D. H. Westermann, *Autobiographies d'Africains : Onze autobiographies d'indigènes originaires de diverses régions de l'Afrique et représentant des métiers et des degrés de culture différents*, trad. de l'allemand par L. Homburger, Paris, Payot, 1943[1938], p. 9.

caractérisé par les recherches scientifiques sur l'Afrique à des fins politiques de la colonisation. Cette conception de l'autobiographie comme une « discipline de l'anthropologie » est bien mise en évidence par Simon Amegbleame dans son essai « Martin Akou par lui-même. Autobiographie d'un Éwé sur Sud Togo (1938) », lorsqu'il écrit : « En tout état de cause, *Autobiographies d'Africains* est une littérature qui a son origine dans l'idéologie des anthropologues de l'époque et qui vise à une meilleure connaissance de l'*homo africanus*<sup>193</sup> ». Hypothèse qui reprend en filigrane les propres propos de Westermann aux premières lignes de son introduction, et qui circonscrit clairement l'objectif de son anthologie :

Ce livre vise à être une modeste contribution aux efforts qui peuvent conduire à une compréhension nette des Africains. Il ne donne pas de renseignements sur ceux-ci, mais les laisse parler eux-mêmes. L'étude scientifique de la vie des Noirs est, certes, nécessaire ; mais il est tout aussi souhaitable d'écouter ce qu'un Africain a à nous dire de lui-même, de sa vie et de son milieu<sup>194</sup>

Le discours subjectif informe la connaissance scientifique dans la mesure où on lui assigne la mission d'enrichir le savoir anthropologique. Mais, sous quelles conditions le discours d'un sujet africain correspond-il aux attentes d'un savoir objectif sur l'Afrique et sur les Africains ?

La « mission civilisatrice » de la colonisation, son but à terme ou son prétexte, s'y trouve mêlée. Par cette anthologie d'autobiographies, Westermann montre les réussites de l'entreprise coloniale, en retenant non seulement les Africains capables de faire un récit, d'écrire dans leurs langues, mais aussi en langues européennes. Le choix d'auteurs y est fait sur le mode d'un échantillonnage, par ce qu'il appelle les « hommes typiques de l'Afrique d'aujourd'hui » : Foli, l'homme du terroir ; Gabousou, l'instituteur et le catéchiste ; Marthe Kwami, la mère dévouée ; Akou, l'intellectuel, etc. Ces professions et vertus sont essentiellement l'œuvre de missionnaires et d'écoles coloniales, selon l'africaniste allemand. Il insiste d'ailleurs, dans son recueil, sur les effets de l'introduction de la culture lettrée européenne en Afrique :

Je reçois encore aujourd'hui des lettres des indigènes des anciennes colonies allemandes, surtout du Togo, et plusieurs écrivent en un allemand impeccable, appris dans les écoles du gouvernement ou de la mission et qu'ils ont parlé comme fonctionnaires, avec leurs supérieurs ; pas mal de lettres sont rédigées dans le style le plus élégant de l'administration ou dans l'allemand commercial d'avant-guerre<sup>195</sup>

L'anthologie de Westermann est donc une preuve de l'avancée de l'Afrique vers la civilisation. Mais, l'attachement simultanément du linguiste allemand aux cultures africaines « authentiques » et à leur bouleversement peut comporter le paradoxe lié aux enjeux

---

<sup>193</sup> S. Agbeko Amegbleame, « Martin Akou par lui-même. Autobiographie d'un Éwé du Sud Togo (1938) », J. Riesz/ U. Schild (éds.), *Genres autobiographiques*, Berlin, Dietrich Verlag Reimer, 1996, p. 115.

<sup>194</sup> D. H. Westermann, *Autobiographies d'Africains*, op. cit., p. 7.

<sup>195</sup> *Idem.* p. 9.

anthropologiques des autobiographies africaines coloniales et de la colonisation à proprement parler. En effet, si lesdits enjeux anthropologiques se cristallisent dans la quête permanente de l'authentique, du pittoresque ou du lointain, la colonisation quant à elle, s'exerce à la transformation d'un monde supposé primitif, vu d'Europe. Chez Westermann, les usages anthropologiques et coloniaux de l'Afrique, loin de se rejeter, se rejoignent plutôt, car l'africaniste allemand reste attentif, tant aux particularités culturelles de l'Afrique qu'à leurs mutations au contact de la culture européenne<sup>196</sup>. Il n'est pas étonnant que l'anthologie soit une juxtaposition de récits de vie dictés ou écrits en langues africaines, et de ceux directement écrits par les auteurs eux-mêmes en langues européennes. Cet intérêt pour les langues dans le recueil requiert qu'on s'y attarde quelque peu.

Dans l'introduction de l'anthologie, Westermann relève l'importance en nombre des autobiographies de Togolais — quatre notamment, dont celles de Foli, Fritz Gabousou, Marthe Kwami, la seule femme retenue et Martin Akou. « Je ne puis invoquer d'autre excuse pour le fait que le petit Togo a la part principale, qu'en rappelant les liens étroits qui me rattachent à ce pays et à ses habitants, liens formés au cours d'une période de trente-huit ans », poursuit-il<sup>197</sup>. En dehors du récit d'Akou, écrit en allemand, tous les autres sont dictés ou écrits en éwé. La raison évoquée par l'éditeur au sujet du nombre important de récits en éwé doit avoir d'autres explications profondes, si l'on se réfère à son statut de linguiste très attaché à la langue éwé, qu'il a par ailleurs enseignée dans les universités allemandes. Quelques rappels de données biographiques de l'Africaniste et linguiste allemand par Adjai Paulin Oloukpona-Yinnon, en introduction à son ouvrage avec Janós Riesz, suffisent à le montrer<sup>198</sup>. L'éwé est

<sup>196</sup> Nous avons souligné plus haut que le recueil d'autobiographies édité par Westermann prolonge dans l'Ouest africain une pratique ethnographique centrée sur les politiques linguistiques courante chez les Africanistes allemands des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Le recueil de Carl Velten, cité en exemple, procède exactement comme celui de Westermann ; comme Heinrich Brode initiera la *Maisha* de Tippe Tip.

<sup>197</sup> D. H. Westermann, *Autobiographies d'Africains*, op. cit., p. 9

<sup>198</sup> « Né en 1875, au siècle de l'expansion coloniale européenne et ayant choisi une science qui, la plupart du temps, s'était mise presque inconditionnellement au service de la politique coloniale, Diedrich Westermann avait naturellement suivi le système de son temps et la méthode de sa science. Pour preuve, sa brillante carrière professionnelle : alors qu'il était initialement un simple agent subalterne des Postes allemandes (de 1891 à 1895), il prend contact avec la Mission de Brême qui le forme à Bâle en Suisse jusqu'en 1900, l'envoie de 1901 à 1903 d'abord au Togo où il fait la collecte de ses premiers matériaux de recherches linguistiques. Entré au Séminaire des Langues Orientales de Berlin pour y enseigner les langues africaines, d'abord à titre provisoire en 1903, puis définitivement en 1908, Westermann y devient titulaire de la Chaire de Langues Africaines en 1910, ce qui lui a permis de mener les principales recherches devant consolider sa réputation scientifique. Alors suit une ascension fulgurante : lui qui n'avait même pas le baccalauréat, est nommé à l'Université de Berlin, est fait docteur *honoris causa* de l'Université de Hambourg en 1921, puis professeur titulaire de chaire à l'Université de Berlin (en 1925), directeur scientifique de l'Institut International des Langues Africaines créé en 1926 à Londres, membre permanent de l'Académie Prussienne des Sciences en 1938, directeur de la Section Afrique de l'Institut des Sciences de l'Etranger en 1942, ainsi que membre influent de plusieurs autres associations ou sociétés scientifiques. » A.P. Oloukpona-Yinnon, « L'Afrique des identités perdues...et retrouvées », A.P. Oloukpona-Yinnon & J. Riesz (dir.), *Plumes allemandes, biographies et autobiographies africaines* ("Afrikaner erzählen ihr

l'une des langues africaines les mieux documentées aujourd'hui, notamment grâce au travail de Diedrich Westermann, qui publia de nombreux dictionnaires et traités de grammaire sur cette variante des langues Gbe. Les autobiographies de l'anthologie, initialement écrites ou dictées en langues africaines par les auteurs et traduites en allemand en 1938, sont aussi à inscrire dans l'espace de recherches linguistiques de Westermann, et constituent des procédés ethnographiques, par l'effort de constitution d'un corpus. Cet intérêt pour les langues africaines reste une constante de l'africanisme allemand depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, orienté vers une interprétation linguistique et philologique de la culture, qui n'en comporte pas moins une visée ethnographique. Ces récits de vie, écrits en langues africaines ou non, produisent des effets ethnobiographiques, qui se traduisent sur le plan énonciatif par un brouillage des frontières entre le « je » de l'auteur et le « nous », souvent communautaire. Comment ces contextes politiques et scientifiques, respectivement de la colonisation et des sciences humaines en Afrique influencent-ils les contenus de récits de vie ?

### §7. 1...Aux récits ethnobiographiques

Composantes de la « littérature sous tutelle<sup>199</sup> », selon l'expression de Viviane Azarian, les formes ethnobiographiques découlent directement de l'ethnographie coloniale et paraissent constituer ce que Bernard Mouralis appelle les « contrefaçons de l'autobiographie<sup>200</sup> », celles qui sont suscitées à des fins politiques. Ainsi, les autobiographies recueillies par Westermann renseignent moins sur la personnalité des auteurs que sur les modes de vie culturels et sociaux de leurs communautés respectives. Dans ces conditions, le lecteur est en droit de s'interroger sur leur caractère strictement autobiographique. Les différents récits s'inscrivent, certes, dans le registre de l'autobiographie, fût-elle « naïve » ; cependant, l'énonciation de soi ne s'éloigne pas de catégories culturelles et sociales plus vastes : ethnie, clan, communauté religieuse, etc. Nos auteurs assument, pour cela, prendre la parole principalement en tant que Bochiman, Éwé, Mande, Haoussa, etc. Les protocoles de présentation du narrateur-auteur, fondamentaux à l'autobiographie, à peine ouvrent-ils le récit qu'ils se voient relayés par les passages ethnographiques, liés aux mœurs des communautés. *L'incipit* du premier récit retenu par Westermann, celui du Bochiman Xkoou-Goa Xob est illustratif de ce fait :

---

*Leben*"), Actes du Colloque international de Lomé à l'occasion de la réédition de la traduction française de l'anthologie de Diedrich Westermann, *Onze Autobiographies d'Africains* (1938) du 21 au 23 février 2002, Lomé, Presses de l'UL, coll. "Patrimoines", 2003, p. 10. (Volume 1 : Les contributions au colloque).

<sup>199</sup> V. Azarian, *Les écritures autobiographiques en Afrique francophone subsaharienne 1926-2000*, Thèse de doctorat Nouveau Régime, sous la direction de Michel Henri Pageaux, Soutenue en 2005, p. 53

<sup>200</sup> B. Mouralis, *Littérature et développement, essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, Silex, 1984.



Je m'appelle Xkoou-Goa Xob (« co-invité et mort ensemble »). Ce nom m'a été donné par mes parents en souvenir de mon grand-père. Peu de temps avant ma naissance, il a été invité par quelques amis de son clan à les accompagner à la chasse dans le pays Ovambo. Il se joignit à ceux, mais aucun d'eux n'en revint. Ils ont dû être tués par les flèches d'autres Bochimans parce qu'étrangers ou être dévorés par les lions. Mon père fut très malheureux de la mort de son père et ne fut même pas réjoui de ma naissance ; c'est pourquoi je fus appelé ainsi.

Nous, Bochimans du Nord du Sud-Ouest africain, appartenons à la tribu des Heri-rom (« dormeurs de la brousse »), car les forêts épaisses et la brousse sont le milieu où se déroule notre vie toute entière et notre activité. Ainsi, je naquis dans la brousse à Ckui-Xkoub entre l'actuel Nagusib et l'Etocha ; mes parents avec d'autres membres du clan y cherchaient les baies d'arbustes pendant la saison des pluies, car celles-ci poussent en masse en cette région et sont particulièrement bonnes.<sup>201</sup>

Ce début de récit alterne séquences biographiques et informations ethnographiques.

Un procédé semblable est observable dans le récit du Togolais Bonifacius Foli :

Je suis né au pays Togo. Mon ancêtre s'appelait Foli Bébé. Il est venu de la Côte de l'Or et il a fondé les villes de Togo et de Bé. Dans notre pays nous sommes la famille des chefs suprêmes ; il n'y a que nous qui ayons le droit d'installer des chefs inférieurs. Je naquis un vendredi, au mois d'octobre (env. 1877). Si nous n'avions pas été de la famille du chef suprême on m'aurait appelé Kofi à cause du jour de ma naissance, mais on me donna un des noms qui sont propres à notre famille, c'est Foli, Kwé, Asiongbo, Kankwé et Kanji. Un homme ordinaire ne peut porter ces noms, il faut appartenir à notre famille par la naissance ou en avoir obtenu de nous la permission. Le père de mon père s'appelait Kanji ; il avait le surnom Agbo-wo Kounou makou, éwo kounou ko bo légbée, c'est-à-dire : « Bélien qui amène la mort, mais qui ne souffre pas la mort, il tue mais il reste vivant » (on désigne ainsi le bélier en tant qu'animal du dieu de l'orage). Mon arrière-grand-père paternel fut Foli le bouc, la mère de mon père fut Adahumé, le père de la mère fut Lako, ma grand'mère maternelle fut Fifé Adjanjké, la mère de ma grand'mère maternelle fut Koukouinawokpé, [...] <sup>202</sup>

Certaines sociétés africaines sont régies par un système de référence par rangs et par classes, ce qui renvoie à un protocole anthroponymique qui renseigne suffisamment sur le rang social des individus. Aux données strictement culturelles et personnelles du récit de Xkoou-Goa Xob, le Bochiman, s'ajoute un portrait politique de ce qu'est la société sud-africaine de ce temps. Système politique d'ailleurs maintenu par l'État colonial et post-colonial, grâce à un compromis qui en réduit l'influence et le pouvoir à de simples chefferies traditionnelles. Toutes ces données, de prime abord, anodines ont pourtant une portée qui en fait de matériaux scientifiques d'importance. Le récit autobiographique de l'âge colonial prend souvent des formes d'une enquête ethnographique, qui mêle objectivation des ensembles culturels plus vastes et discours subjectif de l'auteur. Mais, sous quelles modalités la subjectivité de l'auteur en période coloniale se réalise-t-elle aux côtés des structures holistiques africaines ? Autrement dit, comment l'autobiographie, « regard d'intériorité », selon l'expression de Simon Agbeko Amegbleame enrichit-elle, non sans critiques, les démarches dominantes de l'anthropologie, tournées vers l'objectivation de l'Afrique ?

En 1937, un an avant l'anthologie de Westermann, paraît *Facing Mount Kenya : the tribal life of the Gikuyu* de Jomo Kenyatta (1894-1978), chez Secker & Warburg à Londres.

---

<sup>201</sup> D. H. Westermann, « Xkoou-Goa Xob, un Bochiman du Sud-Ouest africain », *Autobiographies d'Africains*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>202</sup> D. H. Westermann, « Boniface Foli de Glidy, Togo », *idem*, p. 25.

Traduit en 1960, sous le titre *Au pied du mont Kenya*<sup>203</sup>, et préfacé par Georges Balandier, cet ouvrage combine des éléments biographiques de l'auteur, les enquêtes ethnologiques sur les Gikuyu et une portée théorique issue de l'anthropologie sociale britannique, dont Kenyatta est proche. Initié à l'anthropologie sociale par Bronislaw Malinowski, Kenyatta en applique les démarches sur les Gikuyu, sa communauté d'origine. Il en révèle et en décrit les mœurs et les coutumes. Mais, sa connaissance de l'anthropologie lui fait aussi prendre la mesure des enjeux que présente son livre, au regard du contexte colonial de production, ainsi qu'il l'écrit :

Je me suis efforcé d'apporter les faits tels que j'ai pu les connaître au cours d'une vie d'expériences personnelles ; j'ai fortement restreint les griefs politiques que ne peut manquer de soulever tout Africain évolué. Mon but essentiel n'est pas d'entamer une polémique avec ceux qui ont tenté ou tentent encore de décrire les mêmes faits de l'extérieur –mais de laisser la vérité parler d'elle-même. Je sais que nombreux sont les savants qui se réjouissent d'entendre le point de vue africain.<sup>204</sup>

Intention qui préfigure remarquablement celle de Westermann, par sa volonté de faire entendre une parole authentique, celle des indigènes eux-mêmes. L'ouvrage est par ailleurs une description de « l'organisation tribale »<sup>205</sup> du pays des Gikuyu. Mais, une particulière insistance sur les « faits » connus au « cours d'une vie d'expériences personnelles », selon les mots mêmes de l'auteur kényan, ouvre sur la portée autobiographique de son ouvrage. Jomo Kenyatta prend la parole pour parler de lui en tant qu'un Gikuyu, entièrement branché sur les mœurs de sa communauté ; et à ce titre, une intention de « vérité » plane sur son propos. Le sujet colonial nous semble être fondamentalement, au regard de Kenyatta et des auteurs du recueil de Westermann, un sujet de type culturel, qui énonce très souvent au nom d'un grand ensemble. Kenyatta se fait l'ethnologue de son peuple, en respectant au mieux la démarche de « l'observation participative », chère à l'anthropologie sociale de Malinowski. Au-delà de ces données, un autre fait de son ancrage subjectif dans le groupe Gikuyu est marquant, qui se rattache à l'onomastique. Par ailleurs, en connaisseur de l'anthropologie sociale, Kenyatta a aussi conscience de la nécessité de l'ancrage du chercheur dans sa recherche, laquelle peut ainsi prendre un tour résolument autobiographique, si l'on s'en tient à la démarche illustrée par Malinowski lui-même dans ses *Jardins de corail*.

Dans sa préface à l'œuvre de Kenyatta, Georges Balandier revient sur un constat déjà fait par les biographes de Jomo Kenyatta, son inconstance anthroponymique : « cet homme est plusieurs. Ses biographes déconcertés par ses divers noms, ne peuvent en douter. Enfant : Kamau Wa Ngengi. Adolescent christianisé : Kamau Johnstone. Militant aguerri : Jomo

---

<sup>203</sup> J. Kenyatta, *Au pied du mont Kenya*, trad. de l'anglais par G. Marcu & P. Balta ; préface de G. Balandier, Paris, François Maspero, coll. "Les textes à l'appui", 1960[1<sup>re</sup> édition 1937], 248p.

<sup>204</sup> J. Kenyatta, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>205</sup> *Idem.* p. 23.

Kenyatta, "le javelot flamboyant du Kenya"<sup>206</sup>». Ces trois appellations, représentatives de son parcours —de la naissance au militantisme— pourraient nous donner une orientation sur la traversée coloniale d'un sujet qui se définit d'abord par son appartenance culturelle et ethnique. On y perçoit la volonté d'un homme de donner sens à son existence, au gré de ses convictions politiques et culturelles. On y voit aussi, et son dernier nom nous l'indique clairement, une volonté d'être le symbole de tout un peuple, les Gikuyu, à tout le moins d'en être le guide. Il est difficile au lecteur de dissocier dans ce texte, les éléments strictement biographiques de données ethnologiques, articulées sur la description de la tribu des Gikuyu. L'œuvre de Kenyatta, qui ne saurait se comprendre en dehors du contexte colonial, reste cependant une exception de ce temps, par son contexte de publication : elle paraît à Londres, et reste entièrement une initiative de son auteur, probablement dictée par sa formation d'anthropologue. Nous reviendrons sur le projet politique de l'auteur, au centre de cet ouvrage, préfigurant bien des mouvements anticoloniaux, dont Kenyatta est par ailleurs l'une des figures centrales à partir des années vingt.

En évoquant les moyens et le contexte de production et de publication la prose ethnobiographique d'influence coloniale, un regard, même sommaire, sur le rôle et les postures de la presse coloniale, est nécessaire. C'est par elle que fut publié l'essentiel des récits de vie coloniaux africains, ce qui n'est pas un hasard, car il semble s'y cristalliser les enjeux de pouvoir liés au contrôle de la parole. Une fois élucidées les postures de la presse coloniale, nous aborderons les aspects de l'autobiographie fragmentaire, sélection d'une partie de sa vie ou d'un moment fort, dont la presse était le principal outil de vulgarisation.

## **§8. Positionnements de la presse coloniale et récits de vie en Afrique**

L'écriture autobiographique fragmentaire francophone émerge dans la presse coloniale dès 1916, avec « Une promenade scolaire du Groupe central de Bingerville » de Kouamé N'Guessan, élève du Groupe central de Bingerville, qui fut publié dans le *Bulletin de l'Enseignement de l'A. O. F.* Ce récit de deux pages, écrit tour à tour à la première personne du singulier et du pluriel préfigure de différentes manières, selon Hans- Jürgen Lüsebrink, « la vague d'autobiographies ou de romans autobiographiques livresques qui vont paraître au cours des années 50 et 60<sup>207</sup> ». Les années 1910, comme début de récits autobiographiques publiés dans la presse coloniale, se justifient par le contexte historique et politique de la

---

<sup>206</sup> G. Balandier, Préface à l'œuvre de J. Kenyatta, *op. cit.*, p. 7.

<sup>207</sup> H.-J. Lüsebrink, *La Conquête de l'espace public colonial : Prises de parole et formes de participation d'écrivains et d'intellectuels africains dans la presse à l'époque coloniale (1900-1960)*, Préface de B. Mouralis, Frankfurt-London/Québec, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation/Editions Nota Bene, 2003, p. 121.

Première Guerre mondiale. Dans une perspective plus générale, c'est cette hypothèse qui se trouve approfondie autrement dans l'ouvrage dont Hans-Jürgen Lüsebrink codirige l'édition avec l'universitaire canadien Robert Dion, en 2007, sur la biographie et l'autobiographie, en insistant sur leurs « formes littéraires et médiatiques »<sup>208</sup>.

En effet, dès les lendemains de celle-ci, à laquelle avaient participé près de deux-cent mille tirailleurs sénégalais, les périodiques comme *Les Annales Coloniales* ou *La Dépêche Maritime et Coloniale* publièrent des impressions de voyage d'anciens tirailleurs sur leur expérience de la France. Le premier journal cité publia ainsi, sous le titre « L'armée noire vue par les noirs », une « lettre autobiographique d'un tirailleur stationné à Toulon dont le style et la thématique anticipent par certains éléments l'autobiographie de Bakary Diallo parue quatre ans plus tard, en 1926 »<sup>209</sup>. La démarche chronologique de Lüsebrink laisse envisager que les journaux de voyage constituent les premiers types de récits autobiographiques parus dans la presse coloniale. Hypothèse confirmée par le point qu'il consacre aux « journaux de voyage » dans le chapitre IV du livre, axé essentiellement sur les « prises de parole autobiographiques ». Longtemps considérée comme porteuse d'une « parole authentique », la littérature autobiographique fut regardée comme un espace de libération de l'indigène. Lüsebrink se propose de « renverser cette perspective », en mettant en relation les fragments autobiographiques, premières formes de l'autobiographie coloniale en Afrique et le rôle de la presse dans leur publication. Sous l'angle de la presse, le comparatiste allemand constate qu'« une part importante d'écrits autobiographiques africains fut motivée, suscitée, pour ainsi dire générée par une volonté de savoir du pouvoir colonial français et de ses représentants »<sup>210</sup>. Lüsebrink insiste notamment sur l'enquête sur « l'enfant noir » lancée en 1930 dans le *Bulletin de l'Enseignement de l'A. O. F.* En tant que média colonial, il a conçu sa ligne éditoriale grâce un questionnaire en huit points, articulé pour l'essentiel sur les « spécificités mentales et culturelles d'une communauté ethnique ». Ces huit points peuvent se décliner comme suit : I. Le type physique (e.a. "l'aspect extérieur, les traits de la physionomie, les races scolaires") ; II. Le type psychologique (e.a. "les fonctions intellectuelles", "les sentiments", "les influences qui agissent sur la psychologie de l'enfant") ; III. La première enfance (e.a. "la naissance", "les chants d'enfant", "l'allaitement") ; IV. La vie matérielle de l'enfant ("la nourriture, le vêtement, la coiffure, la parure, le logement, hygiène et médecine, les maladies contagieuses") ; V. Jeux et Jouets ; VI. L'enfant dans la

---

<sup>208</sup> R. Dion & H.-J. Lüsebrink (dir.), *Vies en récit. Formes littéraires et médiatiques de la biographie et de l'autobiographie*, Québec, Nota Bene, coll. « Convergences », 2007, 589 p.

<sup>209</sup> H.-J. Lüsebrink, *La Conquête de l'espace colonial*, op. cit., p. 109.

<sup>210</sup> *Idem.* p. 95.

famille ("l'autorité familiale", "l'éducation familiale") ; VII. L'enfant dans la société ; VIII. La préparation à la vie (e.a. "l'école coranique dans les pays musulmans", "l'apprentissage", "les métiers d'enfants", "l'emploi des enfants dans l'agriculture et dans l'élevage"). Comme réponses à cette enquête, le *Bulletin de l'Enseignement de l'A.O. F.* reçut quatorze manuscrits, dont dix écrits par des Africains et en publia sept jusqu'en 1935, notamment un texte du futur écrivain et homme politique Fily Dabo Sissoko sur « L'enfant Bambara ». Sans doute ce questionnaire élaboré par la presse reproduit-il plusieurs aspects des enquêtes menées par le pouvoir colonial et l'africanisme scientifique dont les bases sont aussi politiques et idéologiques. Mais, ce questionnaire porte aussi la justification de l'orientation ethnographique française, que Bernard Mouralis souligne dans la préface : « la colonisation française souhaitait l'émergence d'une écriture africaine, davantage orientée vers la quête des "traditions", tandis que les Africains, sans pour autant renoncer à cet espace qui leur était offert, cherchaient à marquer des points dans le domaine de la réflexion politique et juridique »<sup>211</sup>. C'est aussi, selon Mouralis, cet écart de démarches qui entraînait la « question de la censure », dont la presse est assurément un des lieux privilégiés. Comment les écritures africaines de soi à l'ère coloniale contournaient-elles la censure ?

L'« incitation au témoignage », point de départ des écritures autobiographiques coloniales en Afrique, orienta vers le choix massif du journal de voyage comme modèle de récit de vie. D'abord l'œuvre d'anciens tirailleurs sénégalais, soucieux de livrer leurs « impressions » de guerre et de la France, le journal de voyage est devenu progressivement le fait d'instituteurs et de commis indigènes de l'administration coloniale. Le rôle de l'Ecole William Ponty à Gorée, puis à Dakar est déterminant à cet effet. Invités aux expositions coloniales de 1931 et 1937, les élèves de William Ponty eurent l'occasion de répondre aux questions du journal *Paris-Dakar* sur leurs impressions de voyage. Ces témoignages divers donneront lieu à plusieurs publications, dont celle d'un chef coutumier béninois Zounou dans le journal *Le Phare du Dahomey* en 1932, extrêmement élogieuse à l'égard de la France :

Enfin je suis heureux d'avoir visité ce beau pays de France. C'est un peuple d'enthousiasme et de bonne humeur. [...]. Puisque votre journal va partout, je vous prie de traduire l'expression de mes sentiments profondément reconnaissants à toutes les hautes personnalités, à tous ces grands cœurs qui ont rendu très agréable mon court séjour sur le sol de notre commune Patrie d'adoption, la douce et l'immortelle France<sup>212</sup>

Ce ton élogieux couvre l'essentiel de productions autobiographiques de la colonisation. En revanche, du fait qu'il soit suscité par une expérience ponctuelle, le séjour en France d'un Africain, le journal de voyage semble être la forme autobiographique la mieux

---

<sup>211</sup> B. Mouralis, Préface à l'œuvre de H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 4.

<sup>212</sup> Zounou, « Impressions de voyage. Le retour des chefs indigènes de l'Exposition », *Le Phare du Dahomey*, Août 1932 ; texte cité par H.-J. Lüsebrink.

indiquée pour contourner la censure —il élude par ses contenus la « réflexion politique et juridique » dont Mouralis dit qu'elle était génératrice de la censure dans la presse coloniale —, en s'attardant sur les impressions de voyage, qui se rejoignent, à bien des égards, sur la conception de l'Europe comme un paradis terrestre. Ces impressions véhiculées par les journaux de voyage semblaient consolider et justifier la « mission civilisatrice » de la colonisation.

Dans l'immédiat après-guerre, les années 1945-50, une nouvelle forme d'écriture autobiographique, probablement alimentée par le contexte anticolonialiste, se développe, qui s'oriente vers les langages poétiques. Contrastant avec la veine « extrêmement conformiste » de récits de vie en vogue entre 1916 et 1945, les poèmes autobiographiques remplissent une fonction essentiellement de manifeste. Ces poèmes allient vécu politique et expérience personnelle. L'exemple de « Ils sont venus » de Louis Mody, militant politique ivoirien arrêté en septembre 1948, et mis en prison à la même époque que l'écrivain et journaliste Bernard Binlin Dadié, apparaît révélateur de cette nouvelle tendance d'écriture autobiographique : « Ils sont venus chez moi,/Et ont brisé mon toit,/Ils sont venus chez moi,/Je me demande pourquoi.../Ils m'ont frappé à mort/Mais mon fils est né./Ils ont brisé mon corps,/Mais je serai vengé.<sup>213</sup> » Il convient néanmoins de mentionner que la période de l'apparition de poèmes autobiographiques voit également naître une presse africaine, favorable à la critique anticoloniale. C'est le cas de *Réveil : la voix du Rassemblement Démocratique Africain* en Côte-d'Ivoire. Cette naissance d'une presse africaine, autre forme de contournement de la censure coloniale, offre une tribune aux récits de vie enclins à la critique de la situation coloniale.

Que les instances de diffusion de savoirs africains aient incorporé divers modes de censure en période coloniale est un phénomène récurrent ; en revanche, que leurs modes de contrôle de l'information aient été souvent déjoués, après la Seconde Guerre Mondiale, reste un fait réel. Les questionnaires de la presse, formulés entre 1916 et 1945, prirent successivement, surtout après la guerre, « la forme inattendue de la revendication et adoptèrent un regard foncièrement critique<sup>214</sup> ».

Cet aspect qui illustre le rôle de la presse coloniale dans la vie culturelle, artistique et intellectuelle des colonies, présente cependant leurs rapports sur un mode assez général, en s'appuyant sur des indications chronologiques pour saisir les postures politiques et idéologiques des médias de cette période. Pour mieux en examiner l'écho au-delà des

---

<sup>213</sup> L. Mody, « Ils sont venus », *Réveil*, 20 septembre 1948, p.4. Texte cité par Lüsebrink.

<sup>214</sup> H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 123.

exemples tirés de l'étude de Hans-Jürgen Lüsebrink, nous insisterons sur le cas précis du fragment autobiographique d'Alioune Diop.

### **§9. Autobiographies fragmentaires : le cas d'Alioune Diop (1910-1980)**

Le court récit d'Alioune Diop est un des exemples de récits fragmentaires publiés dans la presse coloniale. Il appartient à ces nombreux récits de vie africains dont les sous-titres rappelaient souvent la mention « écrit par lui-même », comme si celle-ci tenait à dissiper les doutes sur l'autorité de ces textes. En 1931, la revue *L'Education africaine* publie un fragment d'autobiographie intitulé l'« Histoire d'un écolier noir par lui-même » du Sénégalais Alioune Diop, futur fondateur de la revue puis de la maison d'édition *Présence Africaine*. L'auteur y aborde, avant un récit sur lui-même, les pratiques culturelles et sociales des Wolofs<sup>215</sup>. L'âge de l'auteur soulève une question : quels enjeux se cachent derrière le geste précoce de l'auteur sénégalais quand on sait qu'en général l'autobiographie s'écrit sur le tard ? Dans ces conditions, l'autobiographie d'Alioune Diop est fragmentaire moins par sa brièveté que par le parti-pris d'un auteur à écrire l'histoire de sa vie à peine sorti de l'adolescence.

Certes, dans l'histoire du genre, on relève quelques exceptions, notamment le récit de voyage de Michel Leiris, *Afrique fantôme* (1934), complété quelques années plus tard par son autobiographie, *L'Âge d'Homme* (1939). Dans le cas d'autobiographies fragmentaires africaines, notamment coloniales, les motivations d'écriture obéissent à des questionnaires élaborés par les structures africanistes ou coloniales. Qu'elles soient majoritairement publiées par la presse coloniale n'est alors pas un hasard, puisque les institutions médiatiques sont mises en place pour informer l'administration coloniale. Plus généralement et compte tenu de la pratique courante du récit de vie dans la presse coloniale selon l'étude de Lüsebrink, le lecteur est en droit de se demander si la forme fragmentaire de ce type de récit n'est pas encouragée au détriment du livre par des institutions coloniales pour faciliter la pratique même de la censure dont la presse écrite était la plateforme. Dans l'autobiographie d'Alioune Diop, la représentation de soi et de son monde culturel s'effectue sur le mode d'une dissertation scolaire. En effet, dès le début du récit, Diop fixe son dessein : décrire son « émancipation intellectuelle et morale » qui l'a conduit de « l'école maraboutique à la classe de philosophie ». Ce qui donne à son récit d'écolier les traits d'une autobiographie intellectuelle. Grâce à un raisonnement de type déductif, le jeune Diop passe en revue les

---

<sup>215</sup> A. Diop, « Histoire d'un écolier noir (par lui-même) », in *L'Education africaine*, n°76 Juillet- Septembre 1931, Gorée, p. 25-29. Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française.

mœurs wolofs et les habitudes de la jeunesse de son temps, avant d'entamer la première personne du singulier. En décrivant la psychologie de Wolofs, il écrit ceci :

Le Wolof est une race courageuse mais capricieuse et mobile dans ses résolutions, obéissant souvent au sentiment plutôt qu'à la raison. Il manque généralement de patience et de ténacité. Il a le goût du colossal, de l'extraordinaire. Il aime l'éloquence et la parure, est actif mais négligent et désordonné dans ses idées comme dans ses actes, et souvent imprévoyant. Plus sensible et sensuel qu'intelligent, il est d'une crédulité naïve et aime les questions métaphysiques. Il est très peu artiste; mais, s'il n'a pas de dispositions poétiques, c'est qu'il manque d'écriture et non d'imagination<sup>216</sup>.

Ces descriptions des Wolofs, qui préfigurent les principales thèses de la négritude, notamment celles du primat du sentiment sur la raison, tout en reprenant les thèses dix-neuviémistes d'absence d'intelligence chez les Noirs, l'attire pour la sensualité ; ainsi que leur « manque d'écriture », semblent donner la preuve d'une orientation précise du récit. Les autobiographies fragmentaires, majoritairement œuvre d'écoliers, avaient connu leur rayonnement grâce aux institutions scolaires coloniales, à l'exemple de l'école William Ponty de Dakar. Ce qui laisse envisager un récit qui échappe au contrôle et à l'initiative de son signataire. Cette hypothèse soulève sous une autre forme la problématique de l'auctorialité d'un texte. Les signataires ont-ils pleine autorité sur leur récit, ou continuent-ils d'être les objets de discours, recherchant de la distinction par les publications ? Le lecteur, tenté de parcourir le court récit de Diop, prend conscience immédiatement de deux choses, qui nous semblent dictées par les instances de pouvoir coloniales : d'une part, une critique des mœurs wolofs, dont le corollaire est l'idéalisation des valeurs européennes ; d'autre part, une description des ensembles culturels, chez Diop de la « race » wolof. La description des mœurs africaines par des Africains eux-mêmes est une attente des autorités coloniales, et la seule critique admise est l'autocritique, car il y a en jeu la reconnaissance de la « mission civilisatrice » de la colonisation. Or, par ces deux orientations s'offrent sans doute les deux principales postures coloniales des écritures africaines de soi. En cela, la dimension intellectuelle de l'autobiographie d'Alioune Diop, parce qu'elle se cristallise sur l'idéalisation de « l'école française » que l'auteur intègre à l'âge de dix ans, est une initiative des institutions coloniales, où le jeune Africain alphabétisé doit faire l'éloge du système qui le met sur le chemin de la « civilisation ».

Si j'abhorre ces mœurs, si je me sens confus en les décrivant, et s'il m'est permis d'espérer jouir des bienfaits de la civilisation européenne, c'est à mes maîtres, c'est à mes professeurs, c'est à la France que je le dois. Je ne saurais trop lui exprimer ma reconnaissance. C'est dans cette société, au milieu de ces mœurs que je naquis le 10 janvier 1910 et fus élevé. Mon père n'a qu'une instruction très élémentaire. Il doit sa modeste situation à son énergie, au travail, et au soin presque religieux avec lequel il assurait son service. Ma mère est illettrée, comme presque toutes les femmes woloffs. Elle est très pieuse et m'a élevé dans l'amour de Dieu et du Bien. Vers l'âge de cinq ans, on me mit à l'école maraboutique. Bien que je ne compris rien aux mots que je récitais, je travaillais avec ardeur par crainte de Dieu. La discipline était sévère, on ne récompensait pas et l'on

---

<sup>216</sup> A. Diop, *op. cit.*, p. 25



punissait très souvent à coups de fouet. Heureusement, je fus favorisé, car mon marabout habitait chez mon père. Mais je savais que les étudiants envoyés chez des marabouts étrangers étaient chargés de l'entretien de leur maître par la chasse, la pêche, l'élevage, la culture de ses champs, etc. A dix ans, on m'amena à l'école française ; l'école régionale de Dagana, dirigée par mon oncle. Celui-ci bon musulman, n'en avait pas moins subi fortement l'empreinte des frères des écoles chrétiennes. Il a beaucoup de jugement et d'expérience et est très honnête. Je l'aimai aussitôt malgré la crainte qu'il m'inspirait. Je fus très surpris de la discipline et de la méthode d'enseignement en usage. Le maître, un jeune moniteur, doux et sympathique, nous récompensait chaque fois que nous avions répondu juste à ses questions ou été attentifs à la leçon. Je travaillais ardemment, non par crainte de la punition, mais pour ne pas contrarier un maître si bienveillant. Il remarqua mon zèle et me récompensait très souvent. D'ailleurs, sa façon d'enseigner était très attrayante. Il savait exciter chez nous le sentiment de l'émulation et nous faire redoubler d'efforts. Cet enseignement français présentait un contraste frappant avec celui du marabout. L'année suivante, j'entrai dans la classe de mon oncle. Comme je le redoutais, je fus obligé de redoubler d'efforts. Je fus sept fois premier sur les neuf compositions mensuelles. Après la classe je n'avais pas l'habitude d'aller jouer avec mes camarades pour deux raisons : étant faible et chétif je n'aimais pas les mouvements et les jeux violents ; mais surtout mes camarades se moquaient de mon accent que je tenais des Toucouleurs chez qui j'avais vécu jusqu'à dix ans. Ces circonstances me firent aimer la solitude et la rêverie. J'aimais les contes et les histoires des petits européens de mon âge. Les lectures et les images me faisaient connaître et aimer la vie, les jeux des enfants blancs. Je les enviais<sup>217</sup>.

Ce long extrait de récit sur la formation du jeune Diop, notamment sur sa rencontre avec l'école française, paraît illustrer les attentes de la presse coloniale. Il y a visiblement chez Diop, un souci de production d'un « récit de vie exemplaire », selon les termes de Viviane Azarian, qui consiste pour l'auteur à respecter les canons coloniaux d'écriture établis. Quels liens entre autobiographies fragmentaires et presse coloniale ?

D'abord, les autobiographies fragmentaires, du fait de leur brièveté, étaient généralement publiées par la presse écrite coloniale. La centralité de la censure dans la presse à l'égard de tout ce qui va à l'encontre de logiques coloniales, nous laisse imaginer les procédures de sélection rigoureuse. Nous avons ainsi, à travers les instances médiatiques, des cas de « prêt de parole », dont Azarian dit qu'ils caractérisent les récits de vie africains de la période coloniale. Dans ces conditions de parole contrôlée, quelle est la place de l'auteur comme créateur ? Une esquisse de réponse sera apportée à cette question dans les prochaines parties, par un lien que l'on pourrait faire entre les postures d'auteur dans l'autobiographie fragmentaire coloniale, —dont nous constatons qu'elles sont souvent réduites à des signataires—, et celles d'auteur dans l'autobiographie postcoloniale ou dans l'essai autobiographique, articulées sur un double enjeu de la réflexivité et de la réflexion ; du discours et du récit. À rebours de l'autobiographie intellectuelle « naïve » d'Alioune Diop, ces liens ouvrent sur ce qui est peut-être une préfiguration du versant actuel des écritures africaines de soi, pour laquelle le dernier récit de l'anthologie de Westermann servira d'illustration, celui de l'intellectuel togolais Martin Akou.

---

<sup>217</sup> A. Diop, *op. cit.*, p. 26-27.

## §10. Martin Akou, autobiographie de l'intellectuel ?

C'est cette pratique du fragment autobiographique qui se prolonge par le recueil du linguiste et africaniste allemand Diedrich Hermann Westermann. Parmi les récits recueillis par Diedrich Westermann, celui de Martin Akou est assurément le plus étudié par les critiques littéraires. Seule autobiographie directement écrite en allemand, le récit d'Akou est l'un des plus élaborés de l'anthologie, avec une structure classique du texte, consistant en un découpage par séquences de vie, au gré de l'itinéraire de son auteur. Les sous-titres du texte en témoignent du sens de l'élaboration : « enfance », « jeux », « l'école », « la famille », « l'imagination », « voyage en Allemagne », « l'école à Brême », « de la conception du monde et de la religion », « religion », « de la valeur de la culture européenne pour un Africain », « la responsabilité des instituteurs indigènes » et « Noir et Blanc en Afrique ». Pour avancer l'hypothèse d'une autobiographie largement maîtrisée par son auteur, parce qu'intellectuel, notre orientation vise à montrer comment les éléments biographiques ouvrent en permanence sur une autocritique et des considérations critiques sur les langues et les sciences, ainsi qu'une réflexion élaborée et toujours d'actualité sur les perspectives politiques et sociales de l'Afrique.

### §10. 1. Éléments biographiques

Bien qu'il s'agisse d'un récit autobiographique, « l'élément biographique revêt une importance moindre » dans le texte d'Akou, selon Simon Amegbleame<sup>218</sup>. Né un mardi, le 25 septembre 1913, Akou est le dernier d'une fratrie de douze enfants (quatre mourront), et s'appellera Komla conformément à la coutume éwé selon laquelle la nomination se fait suivant le jour de naissance. Il sera baptisé ensuite et prénommé André Martin. Il a vécu une enfance heureuse, entre un père intransigeant sur les principes chrétiens et la discipline, une mère dévouée et compréhensive et ses nombreux frères et sœurs, les uns un peu rudes (les garçons), les autres aimables (les filles).

Pendant six ans, il fréquente, avec les autres enfants de son âge, l'école des missions protestantes et un an, celle du gouvernement français ; sept années au cours desquelles ils ne connaîtront que l'ennui et les rapports difficiles avec les instituteurs.

Puis, vient la date du 5 janvier 1928, où il rencontre l'inspecteur-missionnaire Stoevesandt, qui décide de l'amener en Allemagne. Le voyage est décrit dans le détail : le départ en bateau, le défilé des ports : Accra, Saltpond, Freetown, Las Palmas, Amsterdam,

---

<sup>218</sup> S. Agbota Amegbleame, « Martin Akou par lui-même : Autobiographie d'un Éwé du Sud Togo (1938) », *op. cit.*, p. 116

Hambourg ; puis l'étape finale, le parcours en train de Hambourg à Brême. À Brême, le contact brusque avec l'homme blanc lui fait découvrir une nouvelle dimension de la vie et de son être, qui risque de provoquer un déséquilibre chez le jeune Akou ; mais sa famille adoptive lui apporte amour et consolation. Il découvre l'école allemande, avec de nouveaux professeurs plus compréhensifs et une nouvelle pédagogie.

Les débuts sont difficiles, il persévère, travaille beaucoup et donne satisfaction. Il se passionne pour les grands auteurs (Schiller, Goethe, Shakespeare, Dante, Virgile, Corneille, Pascal, Rousseau), la religion et la philosophie. Akou passera sept ans à l'école technique supérieure. Au moment où il écrivait son texte, il était étudiant en médecine à Bâle, en Suisse. Son autobiographie ne renseigne pas sur la fin de ses études, ni sur son parcours politique (premier député togolais à l'Assemblée Nationale française en 1946). Ces dernières indications sont complétées, selon Amegbleame, par Samuel Decalo, l'un des biographes de l'auteur togolais<sup>219</sup>. En quoi ces données biographiques de l'auteur s'offrent-elles comme des prétextes à une réflexion générale sur le sujet, la politique, les relations interculturelles et l'Afrique ?

## §10. 2. Réflexions intellectuelles

En relevant que « l'élément biographique revêt une importance moindre dans le texte d'Akou », Simon Agbeko Amegbleame souligne implicitement son caractère d'essai autobiographique. Parmi les éléments biographiques qui participent à la formation de la personnalité intellectuelle d'Akou apparaît sans doute son voyage en Allemagne : « Mes expériences, surtout en Allemagne, m'ont appris à croire à un sens et à une valeur plus élevés de la vie. L'éducation a ici une grande tâche à remplir. J'espère que nous nous en apercevrons bientôt en Afrique<sup>220</sup> ». Ce passage peut se lire comme une suite de la réflexion qui ouvre son récit, au sujet du sentiment de fierté nationale et raciale exacerbé chez ses camarades allemands et prolonge le récit de sa formation, à laquelle l'auteur peut rétrospectivement assigner un but, celui de la transmission des valeurs. Au fond, Akou envisage de transposer les valeurs allemandes en Afrique. En même temps, il reste inquiet devant la manipulation de ces valeurs par la jeunesse, qui se targue au nom de celles-ci de proclamer sa supériorité. « La naissance d'homme et par cela sa destinée sont uniquement dues au hasard. [...] Il est plus important de demander ce qu'une personne fait de la destination donnée par le hasard<sup>221</sup> »,

---

<sup>219</sup> S. Decalo, *Historical dictionary of Dahomey: People's Republic of Benin*, Scarecrow Press, Metuchen, N. J., 1976, XXVII-201pp.

<sup>220</sup> « Martin Akou de Lomé, Togo », D. H. Westermann, *Autobiographies d'Africains*, op. cit., p. 298.

<sup>221</sup> *Idem.* p. 282.

écrit-il. C'est à la suite de ces réflexions qu'il entame le récit de sa naissance, fait d'une contingence, comme l'est son origine togolaise. C'est sur la base de cette conjonction de données personnelles et d'analyses plus objectives que Viviane Azarian dans sa thèse, à la suite d'Amegbleame, voit en le récit d'Akou une « autobiographie intellectuelle », qui mêle discours et récit, des données partielles sur sa personnalité et la présentation de ses idées. C'est également en cela que l'autobiographie de Martin Akou se distingue de toutes les autres, contenues dans l'anthologie.

Un autre indice de l'autobiographie intellectuelle chez Akou réside dans la critique, explicite ou non, de certaines disciplines scientifiques. Evoquant son « enfance heureuse », Akou souligne son attachement à son père : « J'ai souvent entendu dire, en Allemagne, que les fils s'attachent plus à leur mère tandis que les filles seraient plus attirées par leur père. Pour moi, ce fut le contraire et je crois que je peux en dire autant de tous les Africains, puisque chez nous la séparation des hommes et des femmes est générale<sup>222</sup> ». Cet énoncé *a priori* banal comporte pourtant un élément critique d'un des présupposés de la psychanalyse freudienne, notamment son étude du comportement de l'enfant, plus attaché à son parent de sexe opposé qu'à celui de même sexe, qui avait connu son rayonnement en Europe dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il en est de même pour la critique d'Akou des enseignements de l'histoire naturelle qui, selon lui, s'arrêtaient « peu sur la zoologie et sur l'homme » au profit des « conceptions générales<sup>223</sup> ». Akou est conditionné par son voyage en Allemagne, et comme tel, il a une vision large du devenir africain colonial et entreprend un dialogue avec lui-même, sa famille, différents groupes culturels, sans se détacher complètement de ces cadres ; ce qui affecte l'énonciation, fondamentale pour la démarche autobiographique. De nombreuses interférences entre narration et discours, entre réflexion et récit, se traduisent au niveau énonciatif, par un flottement constant entre « je » et « nous ».

On trouve à n'en point douter dans son récit quelques prémices d'une autobiographie intellectuelle. Mais, la notion d'autobiographie intellectuelle ne saurait être appuyée, au sens strict, que par une production intellectuelle, dont elle serait comme un couronnement. Il n'en était rien d'Akou en 1938. En revanche, son statut d'intellectuel majeur parmi tous les auteurs retenus par Westermann, conforté par sa trajectoire et la multiplicité des problématiques qu'il développe, font de lui une figure intellectuelle majeure de son temps. C'est donc de l'autobiographie d'un intellectuel qu'il s'agit, et qui contraste, aux yeux de la critique, avec celle d'un Bakary Diallo.

---

<sup>222</sup> « Martin Akou de Lomé, Togo », D. H. Westermann, *op.cit.*, p. 284.

<sup>223</sup> *Idem.* p. 296.

## **§11. *Force-Bonté* de Bakary Diallo : genèse d'une parole indigène francophone**

Dans les commentaires critiques souvent faits sur l'œuvre de Bakary Diallo, les éléments de son itinéraire personnel et ceux de son écriture sont étroitement liés, comme si la genèse de son acte d'écriture s'éclairait par son parcours personnel. De ces recoupements se dégagent, du champ critique, deux positionnements opposés : d'une part, on voit simplement en Diallo le signataire de l'œuvre sans en être réellement l'auteur, compte tenu de ses connaissances lamentables du français encore perceptibles peu d'années avant 1926, année de parution de son récit ; d'autre part, le versant qui lit certaines séquences de l'œuvre de Diallo comme critiques de l'entreprise coloniale, et recherche par là même à réhabiliter un texte dont l'auteur est très souvent un des modèles de l'infantilisme comme projet colonial.

Une présentation des éléments biographiques de l'auteur permettra un meilleur examen de quelques positions critiques sur son œuvre. Nous nous interrogerons sur l'incidence que le statut pionnier de l'autobiographie de Bakary Diallo a pu avoir sur les positionnements critiques en insistant sur les enjeux d'une telle critique.

### **§11. 1. Trajectoires d'auteur, genèse d'un récit**

Première autobiographie livresque francophone, l'œuvre de Bakary Diallo a suscité un vif intérêt chez les critiques. Dès sa publication aux éditions Rieder, en 1926, *Force-Bonté* fait l'objet d'une vive critique dont on peut relever plusieurs aspects dans la préface de Jean-Richard Bloch, portée sur le déni de « l'exercice de la prérogative auctoriale » à Bakary Diallo, selon les termes de Bernard Mouralis<sup>224</sup>. En publiant l'ouvrage de Diallo dans la collection « Témoignages », les éditions jettent un flou sur son « statut d'œuvre littéraire de création ».

Né en 1892 à M'Bala, dans le cercle de Dagana au Sénégal, Bakary Diallo est de la « race des Peulhs ». Comme tout jeune Peulh, son destin l'oriente vers la vie pastorale ou agricole, qu'il n'aime cependant pas. Son livre consacre de nombreuses pages à ses échecs de jeune pasteur, dont les troupeaux égarés étaient retrouvés après plusieurs jours, totalement à la merci des loups et des hyènes. Cette ligne toute tracée basculera avec son enrôlement dans les forces coloniales le 4 février 1911, qui l'acheminera tour à tour à la campagne du Maroc, en 1912, et sur le front de l'Est, en Champagne, en 1914, où il fut grièvement blessé. C'est sans doute après ces événements que Bakary Diallo a commencé le récit de sa vie

---

<sup>224</sup> B. Mouralis, « Autobiographie et récits de vie dans la littérature africaine », *Récits de vie, Histoires de vie* n°2, *Cahiers de Littérature Orale*, n°42, 1997, p. 109.

## §11. 2. Critiques coloniales

Pourtant, en tant que l'œuvre d'un ancien tirailleur sénégalais qui a commencé « à balbutier le français » pendant son expérience militaire, le récit suscite de nombreuses critiques. Son préfacier Bloch souligne que Diallo n'est pas un « nègre instruit, un instituteur, un fonctionnaire <sup>225</sup> ». Ce détail permet par ailleurs à Bloch de mettre l'accent sur le travail effectué par Lucie Cousturier, qui lui a présenté le manuscrit : « Le livre que j'ai la fierté de publier aujourd'hui est comme le testament spirituel de notre grande Lucie Cousturier. C'est elle qui m'a envoyé ce manuscrit et fait connaître son auteur<sup>226</sup> ». Cette complicité entre l'auteur et ses deux promoteurs a ouvert, selon Mouralis, sur un point de vue que développent notamment Robert Pageard et Robert Cornevin<sup>227</sup>, qui remettent clairement en doute l'authenticité de Diallo en se référant au rôle déterminant joué par Bloch et Cousturier dans la fabrication de son livre. Mais, le registre de complicité entre Diallo et ses deux promoteurs, mentionné par Pageard et Cornevin, ne semble cependant pas avoir une même issue. En effet, Pageard, dans son panorama de la « littérature négro-africaine », présente, entre autres aspects de sa première partie, « les auteurs africains à l'époque coloniale (1920-1946 » choisit de ne pas retenir *Force-Bonté* à cause de son statut présumé de « roman par personne interposée » :

Il est difficile de faire un roman par personne interposée. C'est pourquoi nous sommes d'accord avec nos prédécesseurs pour considérer que *Force-Bonté* (1926) de Bakary Diallo ne peut être compté qu'avec réserve parmi les œuvres de la littérature négro-africaine. Son accent trop constamment flatteur ne convainc plus. Il s'agit d'une autobiographie recueillie avec une parfaite correction et dans une optique paternaliste sincère. Le manuscrit fut envoyé à Jean-Richard Bloch par Lucie Cousturier, et c'est ici le lieu de rappeler que, malgré un sentimentalisme discuté, cette femme fit beaucoup pour appuyer le préjugé favorable dont jouit l'homme noir parmi les Français ; *Des inconnus chez moi* (1920), *Mes inconnus chez eux* (1925) sont les pièces principales d'une œuvre courageuse et fouillée qui ressortit du reportage plus que de tout autre genre. Lucie Cousturier, c'est le Noir vu de France en 1920.<sup>228</sup>

D'entrée de jeu, cet extrait disqualifie Bakary Diallo comme auteur et écarte de son récit du champ littéraire négro-africain. Mais, l'argument utilisé par Pageard pour cette mise à l'écart repose sur la complicité entre Diallo, Lucie Cousturier et l'éditeur Jean-Richard Bloch. Le fait que le récit ait été envoyé à Bloch par Cousturier est, selon Pageard, la preuve de l'intervention directe de celle-ci dans l'écriture de l'œuvre. Le critique poursuit son argumentation en établissant un parallèle entre deux récits de Cousturier, —*Des inconnus chez moi* (1920) et *Des inconnus chez eux* (1925) — et *Force-Bonté* ; cela pour attester

---

<sup>225</sup>B. Diallo, *Force-Bonté*, préface de Mohammadou Kane, Dakar/Paris, NEA/ACCT, [1<sup>re</sup> édition, Préface de Jean-Richard Bloch, Paris, Rieder, coll. "Témoignages", 1926], p. 1

<sup>226</sup> *Idem.*

<sup>227</sup> R. Pageard, *Littérature négro-africaine. Le mouvement littéraire contemporain dans l'Afrique Noire d'expression française*, Paris, Le Livre Africain, 1966, 161 p. ; R. Cornevin, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Paris, PUF., 1976, 273 p.

<sup>228</sup> *Idem.* pp. 16-17.

qu'une rupture n'existe pas entre ces productions. Une année avant Pageard, Lilyan Kesteloot choisit, dès l'introduction de son panorama des « écrivains noirs de langue française », de ne pas parler des auteurs antérieurs au manifeste de *Légitime Défense*, non sans prononcer une sentence sans appel du « roman *Force-Bonté* », vu comme « un naïf panégyrique de la France <sup>229</sup> ». Ce qui laisse supposer au lecteur que les écrivains noirs se déterminent par la constance de certaines problématiques malheureusement absentes du récit de Diallo. Son panorama serait alors l'histoire de l'engagement littéraire chez les écrivains noirs.

Mais, ces deux orientations critiques de l'œuvre de Diallo trouvent chacune leur source dans l'avertissement de l'édition de 1926, écrit par Bloch. La critique de Pageard tire argument des deux premières phrases de l'avertissement : « Le livre que j'ai la fierté de publier aujourd'hui est comme le testament spirituel de notre grande Lucie Cousturier. C'est elle qui m'a envoyé ce manuscrit et fait connaître son auteur »<sup>230</sup>. Et de poursuivre sur la même page : « Bakary Diallo n'est pas un noir de convention. Il n'est même pas un nègre instruit, un instituteur, un fonctionnaire. L'aventure a été le chercher, comme tant d'autres, dans sa paillote sénégalaise et en a fait un tirailleur »<sup>231</sup>.

Si l'on s'en tient au premier fragment, l'on est en droit de se demander si les deux phrases qui le composent ne se contredisent pas. En mentionnant que *Force-Bonté* est le « testament spirituel » de Lucie Cousturier, Jean-Richard Bloch semble jeter un doute sur l'auctorialité de Diallo, qu'il souligne cependant dans la deuxième phrase en écrivant que c'est Cousturier qui lui a fait « connaître [l'] auteur » de l'ouvrage en question. Comment voir en une œuvre son testament spirituel lorsque l'auteur en est un autre ? Bloch aurait-il entretenu un jeu qu'il savait déterminant, par avance, parmi sa postérité critique du récit de Diallo ?

Le deuxième fragment cité n'entretient pas moins le doute sur l'auteur. La mention faite de lacunes intellectuelles de Diallo l'éloigne davantage de son récit. Ne correspondant à aucun profil du « nouveau nègre », c'est-à-dire instruit, instituteur ou fonctionnaire, Diallo n'en représente pas moins la figure de la passivité du colonisé. Ces positions de Bloch qui recourent celles de Pageard sur la « passivité » du signataire, soulèvent, selon Mouralis, « une interrogation sur l'authenticité de ce récit et sur la part véritable prise dans la rédaction par

---

<sup>229</sup> L. Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française. Naissance d'une littérature*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965, p. 21.

<sup>230</sup> J.-R. Bloch, « Avertissement de l'édition de 1926 », B. Diallo, *Force-Bonté*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>231</sup> *Idem.*, p. 1.

celui qui le signe<sup>232</sup>». Le doute sur l'auctorialité de Diallo tire argument du schéma colonialiste faisant de l'indigène un simple diseur de légendes et non un producteur de livre. Et la remarque, ci-dessus, que fait Mouralis sur une certaine critique de *Force-Bonté* s'articule aussi sur ce déni d'auctorialité souvent entretenu à l'égard de l'écrivain africain à l'ère coloniale, et reconfiguré dans la période post-coloniale en plagiat. Les thèses de Robert Pageard trouvent leur pendant dans celles, présentées dix années plus tard par Robert Cornevin. Les trois pages et demie que celui-ci consacre à Bakary Diallo closent un chapitre remarquablement intitulé « le patronage des administrateurs, missionnaires, journalistes »<sup>233</sup>. À partir de là commencent des sous-titres assez évocateurs de la subalternité des écrivains noirs colonisés : « George Hardy et Amadou Mapaté Diagne », « Randau et Dim Delobson », « L'école dahoméenne de R. P. Aupiais », « Satinaud et Félix Couchoro » et « Le journaliste Jean-Richard Bloch et Bakary Diallo ». C'est sur ce dernier sous-point que l'on s'attardera, bien qu'il ne dise, dans l'esprit, pas autre chose que les autres.

En choisissant de parler de Diallo en corrélation avec le « journaliste Jean-Richard Bloch », Cornevin plante le décor d'une aventure littéraire qui n'aurait pas eu lieu sans l'aide de celui qu'il décrit comme le « journaliste profondément humain »<sup>234</sup>. Pourtant, sa logique de discours, quoique partageant la même intention —délégitimer le signataire de *Force-Bonté* comme auteur — est très différente de celle de Pageard : là où Pageard fait clairement de Cousturier l'auteur légitime de l'œuvre, Cornevin adopte un ton mi-ironique en préférant insister sur les détails biographiques sur Diallo, qu'il présente d'ailleurs au lecteur avec le plus de précision possible. En effet, Cornevin donne au lecteur plus d'informations sur Bakary Diallo, lesquelles se mêlent à celles d'ordre historique qui rappellent les conditions très difficiles de combat lors de « l'effroyable hécatombe de 1914-1918 ». Si ce rappel du contexte historique est précédé d'une mention du contexte littéraire de publication de *Force-Bonté* :

Certes, Léopold Panet et l'abbé Boilat avaient parlé à plusieurs reprises de leur carrière. Mais il n'y avait pas encore, après la Première Guerre mondiale, de récit véritablement autobiographique. Le genre en sera introduit par un ancien militaire peul du Sénégal dont le titre *Force-Bonté* couvre un hommage non dépourvu de quelques épines à l'armée et à la France<sup>235</sup>

Cornevin met essentiellement l'accent sur les aspects biographiques. Bien sûr, il a le mérite, entre autres critiques, de ne pas prendre radicalement position, comme avant lui,

---

<sup>232</sup> B. Mouralis, « Autobiographies et récits de vie dans la littérature africaine : de Bakary Diallo à Mudimbe », *Récits de vie, Histoires de vie n° 2, Cahiers de Littérature Orale n° 24*, 1997, p. 110.

<sup>233</sup> R. Cornevin, *Littératures d'Afrique Noire de langue française, op. cit.*, pp. 132-138.

<sup>234</sup> *Idem.* p. 136.

<sup>235</sup> *Idem.* p. 135.



Lilyan Kesteloot et Robert Pageard. Mais, son insistance sur les seuls éléments biographiques soulève bien des questions. Le lecteur est en droit de s'interroger sur le statut et la fonction du genre autobiographique en Afrique dans la période coloniale.

Ayant, dès son origine coloniale, eu simplement une « valeur documentaire » pour les recherches ethnographiques, l'autobiographie africaine s'est vu écartée du champ de la création littéraire. C'est ce phénomène que souligne Bernard Mouralis lorsqu'il mentionne la parenté entre la « pratique de l'autobiographie » en Afrique et la « perspective anthropologique<sup>236</sup> », si celle-ci, en période coloniale dominée par l'africanisme, doit s'entendre comme domaine attaché à la compréhension des modes culturels des indigènes à partir de leur agir. La fonction documentaire, donc anthropologique de l'autobiographie esquissée par Mouralis, fait l'objet d'un nouvel examen chez Riesz. En analysant le statut du récit de vie africain à l'aune de « deux préjugés » qui orientent les regards sur cette forme d'écriture, Riesz s'interroge sur la portée de leur dimension mutuellement exclusive :

Le sujet "Genres autobiographiques en Afrique" se heurte souvent, auprès du public qui s'intéresse à la littérature, à deux préjugés qui semblent s'exclure mutuellement : le premier est qu'il n'y aurait pas de "véritable" autobiographie en Afrique ; l'autobiographie dans sa forme élaborée, telle que la connaît la littérature européenne depuis les *Confessions* de Saint Augustin et qui a pris forme dans la *Vita* de Benvenuto Cellini ou dans *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, serait le produit typique d'une culture de l'écrit et d'une prise de conscience littéraire vieilles de plusieurs millénaires, qui seraient étrangères aux cultures africaines. C'est précisément l'inverse qu'on lit ou entend de temps à autres : la littérature africaine en langues européennes serait essentiellement, voire exclusivement de nature autobiographique ; elle manquerait de distance critique par rapport à sa matière et aurait ainsi recours à ce qui lui est le plus proche, à savoir l'histoire de sa propre vie ; lui manqueraient ainsi également les moyens de l'expression artistique, premiers facteurs déterminant la qualité littéraire de l'écriture autobiographique.<sup>237</sup>

Du premier préjugé on peut relever un point majeur : les écrivains non-occidentaux s'essayaient à une forme littéraire dont les modèles d'usage s'incarnent en Saint Augustin, Goethe ou Benvenuto Cellini. Bien que de nations différentes, ces trois autobiographes partageraient une culture de l'écrit, multimillénaire, mais à peine découverte par les Africains. Le dilemme semble ainsi bien se dessiner : soit l'autobiographie en Afrique n'existe pas, soit elle est mineure comparée aux productions cristallisant ce genre en Occident.

Le deuxième « préjugé », pointant la surdétermination de l'écriture autobiographique dans la littérature africaine europhone, fait de cette forme une expression élémentaire du travail, incapable de « distance critique ». Cette absence de distance critique, limite de l'autobiographie en général, devient la seule lacune des écrivains négro-africains et épargne

---

<sup>236</sup> B. Mouralis, « Autobiographie et récits de vie dans la littérature africaine. De Bakary Diallo à Mudimbe », *op. cit.*, p. 108.

<sup>237</sup> J. Riesz, « Genres autobiographiques en Afrique et en Europe. Déterminismes historiques de l'histoire d'une vie et un rêve d'une autre vie », in Riesz János & Schild Ulla (dir.), *op. cit.*, p. 9.

les formes européennes du genre au nom de leur « conscience littéraire », encore déficitaire en Afrique. Riesz s'emploie dans son essai à relativiser les critiques colonialistes.

Mais au-delà de l'hypothèse critique énoncée par le chercheur allemand, ces préjugés entretiennent quelque chose de l'ordre de la « naïveté » de l'écriture africaine. À ce titre, ses perspectives pourraient se lire comme une prise de position contre certaines orientations critiques suscitées par le récit de Diallo, encore considéré comme « naïf ». C'est sans doute cette naïveté que pointe Jean-Richard Bloch, en toute fin de son avertissement, lorsqu'il parle du « danger » —terme qui prend dans ce contexte une signification euphémistique— qui menace l'œuvre de Diallo par le fait que celle-ci ne condamne ni ne juge l'entreprise coloniale :

Le seul danger que je vois dans ces pages réside précisément dans le soin que leur auteur apporte à ne point condamner, à éviter de nous juger, à faire prédominer partout l'amour sur la rancune. C'est un effet de sa bonté. Nous savons que nous ne méritons pas tous les éloges qu'il nous décerne.<sup>238</sup>

Le « seul danger » déploré par le préfacier Bloch, situé dans le ton très conciliant de l'auteur à l'égard du système colonial français, se lit aussi comme une profession de foi politique et idéologique. Bloch aurait voulu voir le récit de Diallo satisfaire aux attentes de la gauche anticolonialiste, dont il partageait les convictions. À cet effet, Bernard Mouralis a sans doute raison de souligner que Bloch souhaitait que le roman montrât un « certain envers de la colonisation <sup>239</sup> ». C'est ce danger souligné par Bloch qui se trouve retraduit autrement chez Kesteloot quand elle identifie l'œuvre de Diallo à un « naïf panégyrique de la France », et qui s'exerce dans les critiques adressées à l'œuvre de Bakary Diallo visant à dénier son auctorialité. Selon ces critiques, Bakary serait resté un « Grand enfant », dont l'œuvre est entièrement orientée vers une célébration inconditionnée de la France et son entreprise coloniale. Les critiques coloniales de l'œuvre de Diallo ne sont pas seulement celles développées en période coloniale, depuis l'avertissement de Jean-Richard Bloch ; elles rassemblent également celles qui s'inspirent de ces propos pionniers pour apprécier le texte du tirailleur sénégalais, et créent un décalage entre le signataire de l'œuvre et l'auteur. Or à rebours de ces critiques virulentes à l'égard de la première autobiographie francophone d'Afrique noire, Laurent Dubreuil examine globalement la situation des figures francophones —politiques ou littéraires— qui jouissent du statut de pionnier.

---

<sup>238</sup> B. Diallo, *op. cit.*, p. 3

<sup>239</sup> B. Mouralis, *Littérature et Développement. Essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*, Lille/ Paris, Atelier de Reproduction des thèses Université de Lille III/ Honoré Champion, 1981, p. 408.

### § 11. 3. Lectures postcoloniales de *Force-Bonté*

Dans *L'Empire du langage*<sup>240</sup>, Laurent Dubreuil étudie les processus de construction de la francophonie dans les colonies françaises. Il insiste sur les stratégies de langage par lesquels les colonisés, sans rompre totalement avec la « phrase de possession coloniale », en avaient cependant déjoué les modalités énonciatives. L'examen de la « position de pionnier », partagée par Bakary Diallo et Mouloud Feraoun, permet de voir dans quelles mesures les premières écritures francophones africaines, souvent confrontées à la « censure » coloniale, s'exercent elles-mêmes au-delà des limites de l'interdit. Dans ces conditions, les politiques éditoriales coloniales entament souvent leur réputation en les renvoyant de l'autre côté de leur statut littéraire légitime. C'est le cas de la frontière tracée entre la fiction et la non-fiction, c'est-à-dire ce qui relevait de « témoignages »<sup>241</sup>. En contexte colonial, l'enjeu de cette frontière semble se cristalliser autour de la délimitation du statut d'écrivain colonisé. L'analyse de Dubreuil sur les circonstances qui entourent la publication du premier roman de l'écrivain algérien, Mouloud Feraoun, *Fils du pauvre*, paru en 1954 dans la collection « Méditerranée » des éditions du Seuil, est assez évocatrice de ces politiques éditoriales. Les commentaires d'Emmanuel Roblès, alors directeur de cette collection, qui entendent décréter « l'infra-littérarité »<sup>242</sup> de l'œuvre de Feraoun en n'y voyant qu'une « transcription transparente » de l'expérience participent d'une forme spécifique de censure, très répandue à l'ère coloniale, qui consiste à annuler la « valeur littéraire » des premières œuvres francophones. Les questions de sociologie littéraire, celles de la réception d'une œuvre, du positionnement de son auteur et de l'horizon d'attente fixé par les politiques éditoriales, engendrent bien souvent dans les milieux coloniaux des rapports de force, dont témoignent ici Mouloud Feraoun et Bakary Diallo, de manière variable. Le texte colonial francophone se veut d'abord autobiographique et ethnographique ; il est réduit à une valeur documentaire. Ainsi le voulait la colonisation. Dès lors qu'il franchit le cap du factuel pour revendiquer sa fictionalité, donc la capacité d'invention de son auteur, il se voit retourné à ses lieux d'assignation. C'est, selon Dubreuil, ce franchissement de l'assignation au factuel au fictionnel, cette manière d'aller au-delà de « l'injonction coloniale » dont Feraoun et Diallo se sont rendus coupables. À travers ces analyses de Laurent Dubreuil, une nouvelle voie critique

---

<sup>240</sup> L. Dubreuil, *L'Empire du langage. Colonies et francophonie*, Paris, Hermann Éditeurs, coll. « Savoir lettres », 2008, 274 p.

<sup>241</sup> C'est dans la collection « Témoignages » des éditions Rieder que *Force-Bonté* fut publié en 1926. De même qu'Emmanuel Roblès, alors directeur de la collection « Méditerranée », préfère désigner *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun comme une « transcription transparente » du réel, empruntant ainsi au mode de censure colonial symbolisé par « l'écart fictionnel ».

<sup>242</sup> L. Dubreuil, *op. cit.*, p. 146.

s'ouvre sur *Force-Bonté*, qui situe l'œuvre de Diallo au-delà des catégories (post)coloniales. Ce qui nous conduit à aborder d'autres positionnements critiques à l'égard de l'ouvrage de Bakary Diallo, plus axés sur une interprétation contextuelle.

Commencer ces relectures de Diallo par l'une des études les plus récentes réalisées sur son œuvre est aussi une manière de présenter une tendance critique qui pose toute prise de parole comme un acte de résistance, donc de subjectivation. La « réhabilitation » qui résume cette dernière tendance est le terme par lequel János Riesz désigne l'objectif de sa propre étude sur cette autobiographie très controversée du tirailleur sénégalais :

That is precisely what I would like to do in the following pages: re-situate the work in its historical context and thus rehabilitate it, that is, attempt to show that, despite its admitted "conformism" and its stylistic and literary shortcomings, *Force Bonté* represents a new voice trying to find a new means of expression for its message within the literature its time<sup>243</sup>

Riesz reprend ainsi une perspective d'étude présentée par le critique sénégalais, Mohamadou Kane, dans sa préface à la dernière édition de *Force-Bonté*, celle de 1985 : « Cette œuvre a le mérite d'exister et pour l'apprécier, la première chose à faire, c'est de la replacer dans son véritable contexte plutôt que de la condamner au nom des idéaux d'aujourd'hui.<sup>244</sup> » Comme la plupart des critiques s'intéressant au livre de Diallo, Kane insiste sur les éléments biographiques, notamment sa formation militaire « hâtive » et son expédition au Maroc où « la France s'emploie à éteindre les derniers foyers de résistance à sa présence »<sup>245</sup>. Le critique sénégalais examine, en outre, les perspectives critiques anglo-saxonnes sur l'œuvre de Diallo, qu'il trouve plus précises et centrées sur le texte. Les orientations d'Oscar Ronald Dathorne<sup>246</sup>, Dorothy S. Blair<sup>247</sup> et Frederic Michelman<sup>248</sup> lui semblent plus sérieuses comparées aux tentatives françaises et francophones. Pourtant, cette critique de Kane, à première impression, nouvelle, car nous offrant quelques pistes venues du monde non francophone, n'a rien de nouveau. Il suffit de considérer le registre d' « œuvre de consentement » dans lequel il situe *Force-Bonté*, pour s'en convaincre. Il est important d'effectuer ce détour par Kane avant Riesz parce que les deux essayistes partent d'une même

---

<sup>243</sup> «C'est précisément ce que je voudrais faire dans les pages suivantes: re-situer le travail dans son contexte historique et donc le réhabiliter, tenter de démontrer que, en dépit de son inscription dans le «conformisme» et ses faiblesses stylistiques et littéraires, *Force Bonté* représente une nouvelle voix en essayant de trouver un nouveau moyen d'expression pour son message dans la littérature de son temps ». (J. Riesz, « The Tirailleur Sénégalais Who Did Not Want to Be a "Grand Enfant" : Bakary Diallo's *Force-Bonté* Reconsidered », *Research in African Literatures*, Vol. 27, N° 4 (Winter, 1996), pp. 159-160.) La traduction est de nous-même.

<sup>244</sup> B. Diallo, *Force-Bonté* (1926). Préface de Mohamadou Kane, Abidjan, NEA, 1985, p. XVII.

<sup>245</sup> *Idem.* p. VI.

<sup>246</sup> O. R. Dathorne, *African Literature in the twentieth century*, University of Minnesota Press, 1975, 387 p.

<sup>247</sup> D. S. Blair, *African Literature in French. A History of Creative Writing in French from West and Equatorial Africa*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1981, 372 p.

<sup>248</sup> F. Michelman, « The Beginnings of French-African Fiction », *Research in African Literatures*, Vol. 2, n°1 (Spring, 1971), pp. 5-17. (Published by Indiana University Press)

intention, d'un même objectif —re-situer le récit dans son contexte—, avant de diverger sur les démarches et les conclusions.

Parmi les travaux effectués sur *Force-Bonté* et qui s'interrogent réellement sur le positionnement critique de cette œuvre, l'essai de l'africaniste allemand János Riesz occupe une place importante<sup>249</sup>. La phrase qui donne son titre à l'essai de Riesz exprime déjà l'intention de son propos : « The "Tirailleur Sénégalais" Who Did Not to Be a "Grand Enfant" », le tirailleur sénégalais qui refuse d'être un grand enfant. Le ton de l'article en est donné : l'essai se propose d'examiner la posture critique de Bakary Diallo. Qu'y a-t-il de si singulier dans cette référence à Riesz ?

Au nombre des aspects abordés dans cet article, Riesz insiste principalement sur l'expérience marocaine de Bakary Diallo. Au début de l'essai, le critique allemand cite et analyse l'essai du critique béninois, Guy Ossito Midiohouan, « La fortune de *Force-Bonté* de Bakary Diallo », qui se termine par une conclusion pour le moins tranchée :

Bakary Diallo, mort dans l'indifférence générale en 1979, n'entrera sans doute jamais au panthéon africain. Mais sa chance par rapport aux tirailleurs de sa génération et de son acabit aujourd'hui disparus, c'est d'avoir écrit un livre qui lui a survécu et dont on n'a certainement pas encore tout dit.<sup>250</sup>

Le seul mérite de Diallo est d'avoir écrit un « livre », d'après Midiohouan. En outre, le sous-entendu de son « illégitimité auctoriale » réapparaît en filigrane, qui se formule autour du travail critique toujours à faire sur cette œuvre. Mais, par-dessus tout, c'est le « panthéon africain » qui ne reçoit pas Diallo, et le critique béninois en veut pour preuve, sa « mort dans l'indifférence générale en 1979 ». Le succès d'un livre, ou alors son insuccès se trouve confondu à celui d'un homme. L'on connaît assez les positionnements politiques de Midiohouan, très proches d'un marxisme militant, pour ne pas y voir une source de sa critique de Diallo. Il n'y a qu'à consulter son œuvre majeure pour s'en convaincre<sup>251</sup>. La position de Midiohouan rappelle surtout l'alternative qui s'est posée aux écrivains négro-africains, et que retracent bien Robert Pageard et Mohamadou Kane, lorsqu'il s'est agi, à partir des années 1950, de suivre un modèle qui ne fût pas proposé par l'Occident. Deux orientations, en matière du livre, existaient alors, *Batouala* de René Maran, et *Force-Bonté* de Bakary Diallo. La préférence fut majoritairement pour le premier, dont les canons littéraires correspondaient mieux aux approches de la négritude. Le contexte général de luttes militantes pour les

---

<sup>249</sup> J. Riesz, « The Tirailleur Sénégalais Who Did Not Want to Be a "Grand Enfant": Bakary Diallo's *Force-Bonté* Reconsidered », *op.cit.*, p. 157-179.

<sup>250</sup> Guy Ossito Midiohouan cité par J. Riesz, *idem*, p. 157.

<sup>251</sup> G. O. Midiohouan, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986, 250 p.

décolonisations joue un rôle important dans ce choix. Néanmoins, l'idéologie ne prime pas dans toutes les productions littéraires. C'est ce que Riesz rappelle, entre autres points.

Riesz alterne dans son essai deux notions pour désigner le récit de Bakary Diallo : l'autobiographie et le « roman d'apprentissage ». Cette dernière notion apparaît d'ailleurs, plus d'une décennie avant, chez Kane, mais sous la forme d'une « œuvre d'apprentissage ». Riesz y voit un roman d'apprentissage en référence à certains procédés du *Bildungsroman* allemand tel qu'il se trouve élaboré à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est à travers ces deux notions qui se recoupent chez Riesz que l'on comprend mieux le sens de son analyse et, partant, son positionnement.

Dans son intention classique, l'autobiographie est écrite *a posteriori*. Et comme telle, elle se veut un récit sur soi axé sur le passé ; tentant, quand elle le peut, de restituer l'état d'esprit de l'auteur-narrateur-personnage. Ce genre littéraire se construit donc entre mémoire et souvenir, comme réminiscence du passé et volonté de le reconstituer. Or, dans nombre de critiques adressées à Diallo, il y a une tendance —fût-ce implicite— à établir une concomitance entre le récit de son expérience et le temps dont il se souvient. En effet, Diallo écrit son récit entre 1920 et 1926, après avoir participé au siège de Fès, au Maroc, en 1912, puis aux premières batailles de la Marne, et connu des déboires suite à sa grave blessure au combat le trois novembre 1914. Ce qui signifie que son enthousiasme à l'égard de la France et de la colonisation, très prononcé avant et pendant son engagement dans les troupes françaises, peut avoir été atténué. Il cherche, au regard du ton de son récit, à relater fidèlement ses expériences. Son expérience française, coïncidant avec l'écriture et la publication de son texte, est aussi à interpréter, selon nous, comme un réel moment de prise de conscience des régimes d'injustice établis par la colonisation. Pourtant, cette prise de conscience ne doit pas être de nature à occulter sa foi en la France et son système colonial. Sur cet aspect précis, son livre est à mettre en parallèle avec une tendance courante des années 1910-20 & 30 de l'anticolonialisme français, à ne pas confondre avec celui des colonisés qui se cristallise au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Les écrivains coloniaux, par ailleurs journalistes ou reporters, comme Albert Londres, André Gide ou Georges Simenon, sans plaider pour la fin de la colonisation, en demandent cependant l'affinement et le perfectionnement de quelques-unes de ses procédures et actions<sup>252</sup>. Dans une certaine mesure, les positions de ces écrivains ne semblent pas très éloignées de celles de Diallo. On peut d'ailleurs voir que

---

<sup>252</sup> Lire entre autres : A. Gide, *Voyage au Congo suivi de Retour du Tchad* (1927), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, 554 p. ; A. Londres, *Terre d'ébène* (1929), Paris, Le Serpent à Plumes, coll. « Motifs », 1998, 276 p. ; G. Simenon, *Coup de Lune* (1933), Paris, Le livre de Poche, coll. « Policier/Thriller », 2003, 188 p.

dernier considère tous ceux qui s'opposent à la volonté française comme des barbares. Seulement, il faut rappeler qu'il s'agit essentiellement de la manière dont il regarde les rapports de la France à ses colonies entre 1911 et 1914. C'est peut-être dans ce sens que s'explique le terme de « roman d'apprentissage », utilisé par Riesz. Il rend compte de l'écart temporel et psychologique entre le temps de l'énonciation et l'énoncé, entre ce que pense Diallo et ce qu'il écrit.

Diallo n'est sans doute pas un « nègre instruit ». Cette seule remarque de l'éditeur suffit à occulter la portée littéraire de son récit, sous-tendue aussi par une réflexion implicite sur le colonialisme. Le texte se situe dans la lignée de récits autobiographiques parus dans la presse coloniale, et résolument portés vers l'apologie de la France. Nous ne reviendrons pas sur ces types de récits, largement évoqués dans les précédentes pages, et dont Lüsebrink mentionne qu'il couvre une production littéraire majeure en 1916 et 1945. En outre, en la replaçant dans son contexte, cette œuvre renseigne autant sur son auteur que sur son temps. Si l'on suit la recommandation de Riesz et Kane de la resituer dans son contexte historique et politique, la remarque de Bernard Mouralis semble être significative :

Bakary Diallo peut apparaître comme un auteur développant, dans le contexte du débat intellectuel et politique de l'époque, marqué par la problématique de l'assimilation et la prégnance des thèses de Blaise Diagne, un point de vue original qui se distingue, par plusieurs aspects, de l'écriture coloniale<sup>253</sup>.

Cette manière de déjouer les aspects de l'écriture coloniale pour prendre position dans le débat intellectuel et politique des années 1920 comporte indéniablement des formes de subjectivation. Dans la décennie 1920, rien ne permet d'envisager la fin de la colonisation ; les seules réformes possibles de ce système ne sont, dès lors, pensables qu'en son sein.

Comme autobiographie, *Force-Bonté* dit l'expérience coloniale de son auteur et se conforte ainsi comme « roman d'apprentissage » ou de formation, dans la mesure où elle retrace un parcours d'initiation. C'est dans cette optique que nous avons souligné les recoupements de ces deux formes d'écriture.

Un autre aspect peut permettre de nuancer les thèses qui alimentent les discussions autour de la séparation chez Diallo, de la signature d'un texte et de son « auctorialité » effective. Il réside dans l'hypothèse qui traverse *La Conquête de l'espace public colonial* de Hans-Jürgen Lüsebrink, et que Bernard Mouralis met bien en évidence dans sa préface à ce livre, lorsqu'il mentionne : « la colonisation française souhaitait l'émergence d'une écriture africaine, davantage orientée vers la quête des "traditions", tandis que les Africains, sans renoncer à cet espace qui leur était offert, cherchaient à marquer des points dans le domaine

---

<sup>253</sup> B. Mouralis, « Autobiographie et récits de vie dans la littérature africaine. De Bakary Diallo à Mudimbe », *op. cit.*, p. 112.

de la réflexion politique et juridique<sup>254</sup>». Cet écart est source de « censure », et c'est toute la question traitée par l'œuvre de Lüsebrink, en présentant la presse coloniale comme « forum » de prise de parole d'auteurs africains, qui n'en est pas moins un espace de censure. Et l'une des raisons de celle-ci est l'écart bien mis en évidence par Mouralis dans sa préface.

Si l'on approfondit cet aspect institutionnel de certaines productions littéraires africaines coloniales, celles-ci soulèvent aussi le problème de la discontinuité qu'une certaine historiographie de la littérature africaine tend à établir entre les littératures africaines issues du livre et celles, pourtant importantes par la quantité de productions, venues de la presse coloniale. Ces deux modes entretiennent, en somme, de réelles affinités, et les mettre en parallèle reviendrait à relire *Force-Bonté* à la lumière de son contexte de production. Cette relecture liée au contexte situe l'œuvre de Diallo dans la dynamique des récits de vie africains des années 1910-20, écrits par d'autres tirailleurs sénégalais, mais également par des élèves ou d'anciens élèves de l'École Normale William Ponty dont les enseignements incitaient à la production de récits de vie par des Africains eux-mêmes à des fins ethnographiques. Lire Diallo exige aussi que son œuvre soit replacée dans cet ensemble, cette « autre littérature », selon les termes de Mouralis, dans la préface, pour voir comment la ligne de démarcation entre le livre publié par un éditeur et la revue dans laquelle l'essentiel des productions langagières et littéraires africaines à l'ère coloniale ont été publiées semble beaucoup moins rigide que ne le présente une certaine historiographie des littératures africaines attachée au livre. Or, ces stratégies critiques de travestissement liées à des lectures trop souvent décontextualisées de *Force-Bonté* peuvent autrement s'étendre aux formes prises de parole ou de « prises d'écriture » chez les femmes africaines.

### **§11. 3. Les voix féminines en Afrique à l'ère coloniale**

C'est dans le recueil d'autobiographies publié par Diedrich Westermann que l'on retrouve l'un des tout premiers récits de vie d'une femme africaine, celle de Marthe Aféwélé Kwami. « Née en 1886 en Gold Coast, fille d'un instituteur éwé du Togo alors britannique, cette dernière, pour avoir fréquenté quelques années l'école missionnaire protestante, écrit dans sa langue maternelle un bref récit de vie », telle est la brève présentation qu'en fait Pascale Barthélémy<sup>255</sup>. C'est une semblable perspective qu'elle approfondit dans une étude plus récente, lorsqu'elle se propose d'examiner les écritures africaines féminines de l'ère

<sup>254</sup> B. Mouralis, « Préface », in H.-J. Lüsebrink, *op. cit.*, p. 4.

<sup>255</sup> P. Barthélémy, « "Je suis une Africaine...j'ai vingt ans". Écrits féminins et modernité en Afrique occidentale française (c. 1940-c. 1950) », *Annales HSS*, juillet-août 2009, n° 4, p. 828.



coloniale de la période allant de 1918 à 1957<sup>256</sup>. En dehors de quelques récits fragmentaires publiés dans la presse coloniale, notamment la publication de l'une des « compositions françaises » de la Sénégalaise Mariama Bâ, censée illustrer les vers de Chateaubriand « Combien j'ai douce souvenance/ Du joli lieu de ma naissance », en 1946<sup>257</sup>, et le texte autobiographique de la Camerounaise Marie-Claire Matip, paru en 1958<sup>258</sup>, les littératures autobiographiques féminines d'Afrique demeurent très mineures jusqu'en 1970. Au cours de ce passage, l'on observera l'éveil des femmes, avec la publication presque simultanée des récits de la Malienne Aoua Kéita, première députée du Mali indépendant, et de la Sénégalaise Nafissatou Diallo<sup>259</sup>. Or, ces deux dernières écrivaines et autobiographes, dont les récits sont publiés respectivement en 1975 et en 1976 ne devraient pas être d'une même génération en raison de leur écart d'âge, l'une née en 1912 et l'autre en 1941. À la différence des écrivains masculins qui cherchent à prendre la parole en bravant ou contournant les prescriptions et les normes coloniales, les femmes sont soumises à deux instances dominantes. D'une part, l'instance culturelle des sociétés ouest-africaines, et l'instance politique coloniale, d'autre part.

Les récits de femmes africaines abordent dans l'ensemble des thématiques aussi variées que l'enfance, la famille, la scolarisation, l'amour, le mariage, les rapports entre sexes et la relation à la culture européenne. Ils remettent en cause « l'opposition classique entre sphères publique et privée et invitent à réexaminer les débats sur la modernité et la civilisation », selon Pascale Barthélémy. Au-delà de ces reconstitutions historiographiques de la « prise de parole » de femmes africaines, de la « prise d'écriture », comment entendre les étapes de leur processus de subjectivation ?

### §11. 3. 1. Des objets de discours aux sujets d'écriture<sup>260</sup>

Avant d'être pleinement des sujets d'écriture en Afrique, les femmes furent d'abord des objets de discours africains. Plusieurs écrivains leur réservent une place importante dans

<sup>256</sup> P. Barthélémy, *Africaines et diplômées à l'époque coloniale (1918-1957)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 345 p.

<sup>257</sup> M. Bâ, « Ma petite patrie », *Notes Africaines*, n° 32 (Octobre 1946), pp. 16-17. Ce court récit de deux pages séduira Emmanuel Mounier, le père du personnalisme, et Maurice Genevoix, « de passage successivement au Sénégal cette année-là. Le directeur d'*Esprit* soutient la publication du texte qu'il insère également dans le récit de son périple africain. L'écrivain réserve à ce devoir plusieurs pages d'*Afrique blanche*, *Afrique noire* et ne dissimule pas son admiration ». Voir P. Barthélémy, *op. cit.*, p. 827.

<sup>258</sup> M.-C. Matip, *Ngonda*, Douala/ Yaoundé, Librairie Au Messager, 1958.

<sup>259</sup> A. Kéita, *Femme d'Afrique : la vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même*, Paris, Présence Africaine, 1975 ; N. Diallo, *De Tilène au Plateau : une enfance dakaroise*, Dakar/ Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 1975, 133

p.  
<sup>260</sup> N. Hitchcott, « Speaking for Themselves: Women's Autobiography in Francophone Sub-Saharan Africa », pp. 49-70; in Hitchcott, Nicki (dir.), *Women Writers in Francophone Africa*, Oxford/New York, Berg, 2000, 193 p.

leur écriture. Bernard Mouralis insiste sur ce passage dans les écritures féminines africaines de soi : les femmes sont apparues dans l'écriture d'abord grâce aux textes écrits par des hommes. Le critique français énumère ainsi quelques œuvres de fiction qui les présentent généralement comme des mères, et même des héroïnes. Certaines productions littéraires n'hésitent pas à recourir au fond de la littérature orale pour y retrouver quelques femmes valeureuses<sup>261</sup>. L'image de la femme relevée dans ces textes littéraires masculins, poursuit Mouralis, peut alors prendre à l'occasion une « forme fantasmatique », dans la mesure où elle s'invente pour donner aux femmes un « autre rôle que celui qui est le leur dans la réalité sociale.<sup>262</sup> » D'une certaine façon, la littérature écrite par des femmes peut être lue comme une réaction, non seulement aux œuvres masculines qui ont longtemps marqué la production littéraire négro-africaine, mais surtout aux formes fantasmatiques que celle-ci donne par sa représentation du « deuxième sexe ». Une stratégie générale de l'apparition des écrits de femmes peut s'évaluer en fonction de ce double angle de résistance ou d'engagement, générateur d'une réelle subjectivité féminine.

Le récit autobiographique d'Aoua Kéita, *Femme d'Afrique : la vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même*, paru en 1975, mais écrit près de trente années plus tôt, est le premier grand livre écrit par une femme en Afrique francophone. Aoua Kéita y retrace « une existence à la fois singulière et exemplaire, qui se confond avec l'histoire du Mali, de la période coloniale à l'accession à l'indépendance », souligne Mouralis<sup>263</sup>. En présentant ainsi l'ouvrage, Mouralis met, selon nous, en évidence la double dimension d'autobiographie et de mémoires que recèle ce livre. Les nombreux développements qu'Aoua Kéita consacre dans son récit à ses difficultés rencontrées en tant que femme sous-tendent bien la dimension autobiographique : « Fous-moi le camp, femme à la langue mielleuse. Je me moque de toi, de tes paroles de diable et de Satan ainsi que de ton RDA. J'ai trois femmes qui me grattent le dos tous les soirs à tour de rôle. Retiens ta langue. Si tu continues à me parler, je te ferai bastonner par les femmes.<sup>264</sup> »

Le discours du notable qui se vante d'être polygame, et d'avoir, à ce titre, le droit de mépriser les femmes, rend compte entre les lignes du regard jeté sur les femmes en Afrique jusqu'à une certaine période et d'une certaine logique admise par les institutions culturelles.

---

<sup>261</sup> B. Mouralis, « La parole des femmes. D'Aoua Kéita à Marie Ndiaye », pp. 319-332 ; in B. Mouralis, *L'Illusion de l'altérité. Études de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007, 767 p.

<sup>262</sup> *Idem*, p. 320.

<sup>263</sup> *Ibidem*

<sup>264</sup> A. Kéita, *op. cit.*, p. 390.

Dans ces conditions, parler de ses difficultés de femme consiste aussi à parler au nom de la majorité de femmes victimes de ces formes culturelles.

La dimension mémorielle, quant à elle, apparaît clairement à travers l'évocation de l'engagement de Kéïta dans les mouvements politiques, depuis les années trente. Son itinéraire politique, l'ayant conduite de son action militante au RDA —Rassemblement Démocratique Africain — et même à son mandat législatif, au lendemain de l'indépendance du Mali. L'histoire de sa vie coïncide alors avec le parcours historique et politique de son pays.

Cet ouvrage, écrit dans les années quarante, entretient plusieurs recoupements avec les autobiographies politiques africaines des années 1950-60, à l'instar de celles du Ghanéen Kwame Nkrumah et du Sénégalais Lamine Gueye, sur lesquelles nous nous attarderons plus loin. Un parcours politique se télescope avec un itinéraire personnel, celui d'Aoua Kéïta. Il est courant que les séquences dignes de mémoires s'enchaînent dans un texte autobiographique ; ces parallélismes sont davantage courants chez les écrivains africains des années 1950-70, partagés pour la plupart entre la conscience de soi, les idéaux politiques et le contexte politique particulier.

Si le titre de l'œuvre d'Aoua Kéïta comporte l'explication de cette rencontre entre autobiographie et mémoires, à la fois par la portée générale du titre et la précision singulière du sous-titre — *Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même* —, le récit de la Sénégalaise Nafissatou Diallo, *De Tilène au plateau. Une enfance dakaroise*, publié également en 1975, s'articule essentiellement sur l'autobiographie. Dès l'avant-propos, Diallo annonce son intention de faire de son œuvre l'histoire de sa vie :

Je ne suis une héroïne de roman mais une femme toute simple de ce pays : une mère de famille et une professionnelle (sage-femme et puéricultrice) à qui sa maison et son métier laissent peu de loisir. À la clinique toutefois, en dehors des heures d'activités intenses du matin consacrées aux enfants malades, la consultation des enfants sains l'après-midi laisse des moments flottants que le personnel consacre à la lecture, à la couture, au tricotage. Depuis quelques semaines, je me suis mise à écrire. Sur quoi écrirait une femme qui ne prétend ni à une imagination débordante ni à un talent d'écrire singulier ? Sur elle-même, bien sûr. Voici donc mon enfance et ma jeunesse telles que je me les rappelle. Le Sénégal a changé en une génération. Peut-être valait-il la peine de rappeler aux nouvelles pousses ce que nous fûmes.<sup>265</sup>

En dehors d'une conscience féminine et féministe assez exacerbée, Diallo a également conscience du caractère autobiographique de son texte. En outre, elle prend soin de signaler que l'écriture autobiographique est un choix délibéré, et non un acte imposé ou suggéré<sup>266</sup>. Elle voudrait ainsi se démarquer des « autobiographies naïves », telles qu'étudiées par Imola

---

<sup>265</sup> N. Diallo, *op. cit.*, p. 9.

<sup>266</sup> Souvent l'initiative de colonisateurs, le récit autobiographique africain de l'ère coloniale se donne comme « prêt de parole » ; Nafissatou Diallo a sans doute conscience de cet enjeu et qui peut encore plus facilement s'arrimer aux rapports de force au sein des institutions littéraires entre genres et sexes.

Küllös à propos de récits de paysannes hongroises<sup>267</sup>. Les femmes ne semblent pas seulement préoccupées par l'urgence de leur écriture, mais elles se positionnent aussi face à des autobiographies d'hommes de cette époque en imprimant une réelle facture intimiste à leur récit. Le genre autobiographique, utilisé sous plusieurs formes par les femmes, devient pour ainsi dire un espace de prise de parole authentique qui leur permet de dévoiler leur vécu. C'est sans doute aussi ce procédé qui est à l'œuvre dans le roman de la Sénégalaise Mariama Bâ (1929-1981), *Une si longue lettre*, grâce au mode de la correspondance qui crée un effet du réel dans ce roman.

## **§12. Le « je africain » : pour une typologie du récit autobiographique colonial**

Dans son essai « Le je africain : pour une typologie des écrits à la première personne (fiction et non-fiction) », Mineke Schipper se propose « d'étudier le récit à la première personne, ses formes, ses genres principaux et ses différents procédés et techniques, comme ils sont utilisés dans la littérature africaine »<sup>268</sup>. Tous ces genres et procédés étudiés par Schipper n'appartiennent pas à la fiction, certains intègrent la non-fiction, selon l'indication en sous-titre. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse, car il implique les écritures africaines de soi non-fictionnelles, parmi lesquelles comptent l'autobiographie et l'essai autobiographique. La typologie des fictions autobiographiques africaines a été remarquablement décrite par Viviane Azarian dans sa thèse, à la suite de Mineke Schipper.

Du premier récit de vie colonial de Kouamé N'Guessan en 1916, mentionné par Hans-Jürgen Lüsebrink, aux poèmes autobiographiques d'après-guerre, plusieurs types de récits autobiographiques se sont développés, du fragment autobiographique au journal de voyage et à l'essai autobiographique. Or, selon que l'on est dans un type ou dans un autre, le positionnement du « Je » n'est pas le même. Autrement dit, le type de récit a une incidence sur l'énonciation à la première personne du singulier, même si le flottement entre « je » et « nous » est une constante des écritures de soi africaines de l'ère coloniale. Si la perspective narratologique de Mineke Schipper introduit le lecteur, après une distinction entre narration et focalisation, au cœur d'un dédoublement des deux instances, celle de Lüsebrink, attachée à une lecture diachronique, relève les variations du « je » africain dans les récits de soi non-

---

<sup>267</sup> I. Küllös, « Autobiographies naïves de paysannes hongroises », *Cahiers de littérature orale*, n°42, 1997, pp. 155-191.

<sup>268</sup> M. Schipper, « Le je africain : pour une typologie des écrits à la première personne (fiction et non-fiction) », *Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Volume 13, 1. Semestre 1991, p. 8. (Numéro coordonné par B. Mouralis).

fictionnels. Cette perspective lie les modalités de la voix au contexte politique et historique dominant.

Si les récits de voyage, selon la classification de Lüsebrink, constituent l'un des premiers genres autobiographiques en Afrique en période coloniale, ils répondent mieux à l'appel de témoignage. En effet, écrits après quelques séjours d'Africains en France, ils prennent assurément un ton élogieux, qui a par ailleurs à l'égard de la colonisation, une fonction explicative : le séjour en métropole transforme en réalité l'hypothèse vague chez les colonisés de la mission civilisatrice de la colonisation, en raison du caractère merveilleux de l'espace européen. Or, en examinant de près l'éventail de journaux de voyage recensés par Lüsebrink, on s'aperçoit que l'énonciation à la première personne garde des contours flous ; ces récits semblent épouser les modes énonciatifs des hagiographies occidentales que l'on situe comme point de départ de l'autobiographie. Sur le plan narratif, les récits s'abandonnent à de descriptions porteuses d'intention, car elles visent à célébrer l'action coloniale. Le récit de l'étudiant Karamoko, « Vous de France, nous d'Afrique » en est un modèle :

Je suis élève de l'Ecole William Ponty. [...] Trois cents jeunes, cent par promotion, venus de toutes les colonies de l'A. O. F., se préparent à être médecins, instituteurs, commis d'administration [...]. Notre école ressemble à toutes celles de France et d'ailleurs par ses salles de classe, bibliothèques, réfectoires, dortoirs, etc. [...] ; elle en diffère en ce qu'elle occupe quelques trois cents hectares, partie en jardins potagers, partie en forêt. Cette forêt, nous l'avons aménagée. [...] Aujourd'hui je suis allé dans la forêt tailler des épineux pour faire du charbon de bois.<sup>269</sup>

En décrivant l'Ecole William Ponty, le jeune Karamoko présente avant tout un lieu métropolitain inséré dans la colonie, qui, sur le plan topographique, se substitue aisément au voyage d'Europe entrepris par d'autres. Le lecteur est, pour ainsi dire, en présence d'une instance énonciative, le « je », souvent prise pour prétexte à des descriptions générales, sans qu'elles ouvrent nécessairement sur une réflexion comme dans l'autobiographie intellectuelle. Autant dire que le conflit de vues à l'origine de la censure dans les médias coloniaux— entre la conception française des récits de vie africains comme corpus ethnographiques et l'orientation politique et militante qu'en donnent certains auteurs africains—, clairement relevé par Bernard Mouralis, en préface à l'ouvrage de Lüsebrink, n'y est pas encore si manifeste. Le récit d'écolier de Karamoko, aux modes énonciatifs flottants, contraste avec la vague de récits de vie des années trente et quarante, souvent dominée par les premières formulations de l'essai autobiographique.

Déjà, à la fin des années vingt, notamment en 1929, le Dahoméen Moïse Durand publie dans *Le Monde Colonial Illustré* un court essai autobiographique « Le pays dahoméen

---

<sup>269</sup> Karamoko, « Vous de France, nous d'Afrique », *Dakar-Jeunes*, n°1 (8 janvier 1942), p. 2 ; texte cité par Hans-Jürgen Lüsebrink.

vu par un Dahoméen »<sup>270</sup>. Composé de trois brefs chapitres intitulés « le travail », « la famille » et « la religion », le récit s'ancre dans une double perspective : d'abord, l'expérience personnelle, subjective de l'auteur qui était d'origine paysanne, avant de fréquenter par la suite des écoles religieuses et le séminaire des prêtres ; ensuite, une enquête sur les forêts septentrionales du pays. Pourtant, à travers cette enquête, Durand prend une posture critique, qui met ouvertement en question l'ethnographie coloniale.

Les journalistes et les écrivains, souvent mal informés sur les mœurs des Noirs, ont fait en particulier à notre pays, et surtout à notre roi, une réputation des plus sinistres. Pour ces écrivains, le Dahomey est une terre de malédictions, le pays classique des sacrifices humains, de l'esclavage, du fétichisme grossier et insensé, terre habitée par des gens à l'esprit étroit et malveillant, paresseux, cruels et sanguinaires. Tel est le langage de ceux qui ignorent l'âme et les choses dahoméennes. [...]. Je vais essayer de répondre en montrant le paysan dahoméen au travail, dans ses relations de famille et dans la pratique de sa religion, car le travail, la famille et la religion sont les trois éléments qui absorbent toute l'activité du primitif dahoméen.<sup>271</sup>

Une semblable démarche, mêlant écriture de soi et critique de l'ethnographie, est observée chez Fily Dabo Sissoko, dans sa communication présentée au Congrès International de l'Evolution Culturelle des Peuples Coloniaux<sup>272</sup>. On peut inclure dans cette tendance inédite de récits de vie africains l'autobiographie de Martin Akou, dont il a été question plus haut qui, juxtaposant éléments biographiques et réflexions intellectuelles, préfigure certains modes du métadiscours, tant sur l'ethnographie coloniale que sur certaines pratiques culturelles éwé. Cette tendance est aussi révélatrice d'un « je » critique, plus conscient de lui-même, qui ne se dissimule derrière un « nous » collectif que pour mieux affiner sa critique, et non pour être sacrifié sur l'autel de l'anonymat, selon la constante des premiers récits autobiographiques de l'ère coloniale. Qu'est-ce alors que ce « "je" critique » à l'ère coloniale si ce n'est une stratégie postcoloniale ?

Si l'on reste fidèle à la chronologie des formes et des idées, il est probable que cette tendance d'écriture, exclusivement le fait d'intellectuels confirmés, soit tour à tour une préfiguration des autobiographies fragmentaires de l'immédiat après-guerre, publiées par la presse écrite, et des autobiographies livresques anticoloniales des années cinquante et soixante.

Dans les processus coloniaux de prise de parole des mutations progressives du sujet d'écriture et de discours, s'observent des lignes de fuite ou des modes variés de subjectivation inattendus, dont l'insistance s'est rendue incontrôlable pour la raison coloniale, tout en en suivant le tracé. Il est peut-être plus aisé de procéder par découpage diachronique d'une

---

<sup>270</sup> G. N. Ordon (éd.), Le paysan dahoméen vu par un Dahoméen. Par l'abbé Moïse Durand », *Le Monde Colonial Illustré*, n°69, mai 1929, p. 129-130.

<sup>271</sup> *Idem.* p. 129.

<sup>272</sup> Fily Dabo Sissoko, « Les Noirs et la Culture », *Congrès International de l'Evolution Culturelle des Peuples Coloniaux*, 26-27-28 septembre 1937. Rapports et compte-rendu, Paris, 1938, pp. 116-122.

évolution du sujet de discours africain en trois temps —colonial, anticolonial et postcolonial—, on passerait alors sous silence les modèles synchroniques d'une évolution du système colonial par le dedans. Ces micro-résistances ont libéré les auteurs de récits de vie d'une forme d'infantilisme, sans qu'ils aient accédé nécessairement au statut d'intellectuel. L'autobiographie de l'ancien tirailleur sénégalais Bakary Diallo en est un exemple.

## **LIVRE SECOND : LES AUTOBIOGRAPHIES POLITIQUES DES ANNEES 1950-60, ENTRE POSTURES ANTICOLONIALES ET PROJECTIONS POSTCOLONIALES**

### **§13. Introduction**

Les poèmes et les essais autobiographiques de l'après-guerre attestent de l'orientation politique des formes autobiographiques africaines. Si la réflexion à laquelle se conforme l'essai se prête mieux aux modèles ouvertement militants, cela n'est pas le cas du poème, plus lyrique et réflexif. Pourtant, cette dernière forme reste, dans l'historiographie littéraire africaine, un bel exemple de conjonction de la réflexion politique et de la réflexivité. Il est étonnant de constater que les écrits poétiques autobiographiques polarisent l'engagement et le militantisme aux lendemains de 1945. Dans ces conditions, ils anticipent les formes politiques des autobiographies livresques, survenues dans la seconde moitié des années cinquante et très remarquées dans la suivante décennie.

Souvent l'œuvre de premiers intellectuels africains bien connus des académies occidentales, par la suite devenus pour la plupart d'importants hommes politiques, ces autobiographies politiques et intellectuelles n'en sont pas moins marquées par une maîtrise plus sûre des enjeux coloniaux de pouvoir. Pour comprendre comment elles dépassent les processus très convenus de subjectivation coloniaux, il nous faut, selon le modèle biographique, présenter les itinéraires d'auteurs, genèse de la formation d'idées chez les autobiographes anticoloniaux comme le Ghanéen Kwame N'Krumah, le Sénégalais Lamine Gueye, et corrélativement Léopold-Sédar Senghor. Ce cheminement pourrait par ailleurs se révéler important, parce qu'il soulève le problème lié à la tendance de cette époque aux autobiographies politiques. Cet aspect qui constituera le premier chapitre du livre intitulé « parcours communs, trajectoires individuelles », sera complété par un autre, « prolégomènes du discours critique du sujet », où on verra autrement se dessiner le discours autoréflexif selon les procédés, non de l'autobiographie intellectuelle mais de l'essai autobiographique, même si par leur forme ils ne sont pas si différents.

En outre, ces aspects pourraient ouvrir sur l'hypothèse selon laquelle le postcolonial, en tant que critique de la raison et de la relation coloniales, prend véritablement forme en Afrique à partir des aspirations anticoloniales dont les autobiographies ici à l'étude ne sont que de partielles mais importantes manifestations. C'est cela qui justifie aussi la délimitation temporelle de notre champ d'analyse (« 1950-2010 »), en inscrivant d'emblée les récits de vie des années 1950 & 60 comme des actes d'écriture postcoloniaux voire postraciaux. Dans ces



conditions, les écritures africaines de soi anticoloniales seront regardées comme le moment inaugural des démarches postcoloniales, sans perdre de vue toutefois que l'anticolonial, contrairement au colonial et au postcolonial, ne renvoie pas à un temps mais à un mouvement de pensée. D'où peut-être son caractère tentaculaire qui l'expose aux agencements avec le colonial et le postcolonial.

Mais qu'on le souligne d'emblée, les autobiographies politiques issues de décolonisations africaines se situent, comme d'ailleurs celles que nous aborderons dans les autres parties, au carrefour des trois traditions d'écriture autobiographique précédemment étudiées. Celles-ci illustrent, parmi d'autres, trois formes— le récit de vie colonial, le récit d'esclave et le récit africain propre redevable aux modes de communication précédant l'écriture européenne — dans lesquelles les processus de subjectivation se manifestent historiquement chez les Noirs. Il y a cependant une tradition sur laquelle nous n'avons pas insisté, par trop évidente : la tradition autobiographique occidentale à laquelle Saint Augustin, dont l'œuvre est examinée au seuil de la présente partie, appartient tout aussi bien qu'à l'africaine. L'importance de Goethe ou de Jean-Jacques Rousseau pour donner forme à l'autobiographie, qui n'est alors qu'un genre mineur, est à noter. Ces auteurs par les modèles qu'ils ont établis influencent d'ailleurs, à de degrés divers, les autobiographies africaines.

Mais ce qui nous intéresse, c'est la façon dont les formes de prises de parole africaines par l'écrit altèrent et alternent au sein de mêmes corpus toutes ces traditions, sans jamais chercher à les distinguer ou les dissocier. Lamine Gueye, Kwame Nkrumah, Léopold-Sédar Senghor ou Frantz Fanon actualisent ses démarches plurielles, à ceci près que le dernier sur la liste n'a pas écrit une autobiographie mais reste attaché à une écriture très réflexive.

## Chapitre 4. Parcours communs, trajectoires individuelles

### §14. Itinéraire de Kwame N’Krumah

#### §14. 1. Premières biographies

La date de naissance de Nkrumah fait l’objet d’une incertitude. Après avoir longtemps situé sa date de naissance en 1912, selon les calculs de sa propre mère : « La fête nationale de Nzima s’appelle Kuntum. D’après les calculs de ma mère il s’est passé quarante-cinq kuntums depuis ma naissance, ce qui fait que je suis né en 1912 <sup>273</sup>», Nkrumah s’en remettra à la « conjecture » du révérend qui, par suite de son baptême, fixa sa naissance au « 21 septembre 1909 ». Or, en se reportant à son prénom Kwame, exclusivement attribué aux garçons nés un samedi, selon la tradition akan, Nkrumah se souvient que sa mère a souvent insisté sur la mi-septembre comme sa date de naissance. Après donc vérification du calendrier, il découvre que le samedi le plus proche de la mi-septembre était le dix-huit du mois, et en déduit que telle est sa vraie date de naissance. « Si l’on admet donc que l’année de ma naissance fut 1909, le samedi le plus proche de la mi-septembre de cette année, fut le 18 du mois. Il est donc vraisemblable que je suis né le samedi 18 septembre 1909 <sup>274</sup>». Ainsi, le premier geste d’appropriation de soi chez Nkrumah s’effectue par la conquête de l’état civil.

Ces informations, retrouvées dans le premier chapitre de l’ouvrage consacré à la « naissance et première enfance », sont complétées par l’évocation de son enfance. L’attachement particulier à la mère restera assez déterminant pour le cheminement de Nkrumah, au point que le lecteur pourrait y voir se reproduire un schéma fidèle à la psychanalyse de l’enfant chère à Sigmund Freud. Le souvenir d’une colère après son père, partageant le lit de sa mère est révélateur d’une personnalité obstinée :

Je tenais à dormir dans son lit jusqu’au moment où, de mon plein gré, je décidai de me joindre à mes demi-frères, et je me rappelle ma colère lorsque mon père venait se mettre dans notre lit, et que je tenais à dormir entre lui et ma mère. Il essaya plusieurs fois de m’expliquer qu’il était le mari de ma mère, et je répondis que moi aussi j’étais son mari, et que c’était à moi de la protéger.<sup>275</sup>

Après les récits de la prime enfance, vient le moment tant redouté du premier contact avec les institutions européennes. Comme tout administré de l’ère coloniale, Kwame Nkrumah s’est formé au contact de deux cadres coloniaux, l’école et la religion. Si l’école donna la « première leçon de discipline » au jeune Nkrumah, elle partage avec la religion les premières bases de la personnalité de l’auteur ghanéen. Il souligne rétrospectivement à ce sujet, sur le mode d’une profession de foi marxiste :

---

<sup>273</sup> Kwame N’Krumah, *L’Autobiographie, op cit.*, p. 15.

<sup>274</sup> *Idem.* p. 17.

<sup>275</sup> *Idem.* p. 21.

[...], à mesure que je grandissais, la rigoureuse discipline du catholicisme m'étouffait. Ce n'est pas que je sois devenu moins religieux, mais plutôt que je cherchais toute liberté pour adorer Dieu et me mettre en communion avec lui, car le Dieu que j'adore est un Dieu très personnel, et ne peut être touché que de façon directe. Je ne trouve pas nécessaire de passer par une tierce personne dans une affaire si personnelle, à vrai dire son intervention me froisse. Aujourd'hui, chrétien attaché à aucune religion, et socialiste de tendance marxiste, je ne trouve pas de contradiction entre ces deux positions <sup>276</sup>

Le renoncement à ses pratiques coloniales de la religion, progressif dans l'existence de Nkrumah, malgré la survivance de nombreux réflexes du christianisme en lui, présente de réelles similitudes avec les positionnements du philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe, dans son autobiographie, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, publiée en 1994<sup>277</sup>. Après avoir renié ses pères formateurs, Mudimbe réalise dans son autobiographie sur le mode d'une auto-analyse que toute son existence est ponctuée par l'ordre bénédictin. Son apport personnel repose sur la sécularisation du principe bénédictin « Ora et Labora », renvoyant à la prière et au travail. Ces postures d'auteur, sur lesquelles nous reviendrons, en puisant la matière de l'autobiographie intellectuelle dans ses essais philosophiques, soulève une question déjà formulée par Mudimbe dans *L'Odeur du Père* paru en 1982 : jusqu'où et sous quelles conditions peut-on s'éloigner de l'ordre colonial lorsqu'on en est le produit ? L'écho de cette interrogation porte jusqu'à Nkrumah, dont l'anticolonialisme refoule sa relation avec la raison coloniale tout en reproduisant les procédés.

Huit années d'études élémentaires ont destiné Nkrumah à l'enseignement, intervenu très tôt dans sa vie puisqu'il devait avoir dix-sept ans à cette époque. C'est au cours de cette période que se cristallise sa seconde biographie, celle de l'adolescence. Elle prend forme dans son parcours de moniteur-élève à Achimota, avant d'être admis à l'École Normale du Gouvernement à Accra, où il devint un instituteur. Ces moments antérieurs au voyage d'Amérique peuvent paraître de prime abord de peu d'importance dans le devenir intellectuel et politique de Nkrumah ; pourtant, ils voient se former chez le futur leader ghanéen, certes de manière encore non élaborée, ses premières idées politiques, probablement celles qu'il développera plus tard en Amérique et en Angleterre. Ainsi qu'il le rappelle dans son autobiographie, l'inauguration de Prince of Wales Collège d'Achimota, coïncidant avec un court séjour dans cette localité, par suite du décès de son père, l'avait conduit à une rencontre décisive, celle du Docteur Kwegyir Aggrey : « C'est par lui que mon nationalisme fut mis en branle pour la première fois. Il était extrêmement fier de sa couleur, et hostile à toute

---

<sup>276</sup> K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 25

<sup>277</sup> V.-Y. Mudimbe. *Les Corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris, Humanitas/Présence Africaine, 1994, 228p.

ségrégation raciale<sup>278</sup>». Aggrey n'incarnait pas seulement par ses positions l'ambiguïté d'un homme « fier de sa couleur » et « hostile à la ségrégation raciale » ; la fascination qu'il suscite chez Nkrumah est aussi à l'origine de son voyage : « C'est parce que je tenais Aggrey en très grande estime, en tant qu'homme et érudit, que je conçus d'abord l'idée de poursuivre mes études aux Etats-Unis<sup>279</sup> ».

Dans l'écriture autobiographique, la formation de la personnalité de l'auteur requiert souvent de nombreuses, et surtout de déterminantes rencontres. Le Docteur Aggrey représente sans doute pour Nkrumah l'une des figures essentielles, dont on suit inconsciemment ou non les traces. Il s'agit là d'une constante que l'on retrouve très souvent dans les autobiographies intellectuelles, et reprise ici par le récit de Nkrumah. Ces rencontres, qui deviendront pour la plupart des influences réelles, s'étendent d'ailleurs à l'Amérique, à l'Angleterre ainsi qu'aux figures qu'il y croise. La piste d'une construction intellectuelle et politique de soi sur la base des influences reçues d'intellectuels et de politiques de cette période nous semble être une autre approche de l'autobiographie intellectuelle. Elle propose un dialogue de l'auteur avec son temps. L'appropriation par Nkrumah dans son récit de grandes idées de l'internationalisme noir pourrait en être une illustration.

#### **§14. 2. Biographie politique et intellectuelle : la « conquête de l'Amérique »**

Le voyage en Amérique et en Angleterre (1935-1947) exerce une remarquable influence sur la formation des idées politiques et intellectuelles chez Kwame Nkrumah. Bien mieux, il semble constituer le moment fondamental de ce processus.

« [L]es années passées en Amérique et en Angleterre ont été des années tristes et solitaires, des années de misère et de rude labeur. Mais je ne m'en suis jamais plaint, car elles m'ont doté d'une expérience qui m'a aidé à mettre au point ma philosophie de la vie et de la politique. Après mes études en Amérique on m'offrit le poste de maître des conférences dans plusieurs universités négro-américaines, notamment à Lincoln. C'était là une vraie tentation. [...] Mais je ne pouvais pas me débarrasser l'esprit, en quelques jours seulement, de la flamme de nationalisme qui, attisée, couvait depuis plus de dix ans<sup>280</sup> ».

Ainsi sont présentées par Kwame Nkrumah, dès l'ouverture de l'avant-propos de son autobiographie, ses douze années et demie passées en Amérique et en Angleterre, déterminantes pour son devenir politique et intellectuel. Pour examiner l'itinéraire intellectuel et politique de Nkrumah, il est important d'aborder son passage dans des universités afro-américaines, dont certaines lignes idéologiques et intellectuelles lui ont offert ses principales armes politiques. L'enthousiasme dont il fut saisi à l'idée d'entrer à l'Université de Lincoln,

---

<sup>278</sup> K. Nkrumah, *Autobiographie. op. cit.*, p. 28

<sup>279</sup> *Idem.* p. 29

<sup>280</sup> *Idem.* p. 9

l'une des premières universités afro-américaines, et le sentiment d'étrange familiarité avec les milieux noirs en Amérique sont significatifs à cet égard :

Je ne connaissais personne à New-York. Effectivement j'avais entretenu une correspondance avec un ressortissant de Sierra Léone, qui avait obtenu sa licence à l'Université de Lincoln. Il ne m'attendait pas. Je hélai donc un taxi, et dis au chauffeur de me conduire à Harlem, au numéro qui figurait en tête de la dernière lettre de mon correspondant. Heureusement, il était chez lui et me fit bon accueil. A Harlem, je me sentis tout de suite à l'aise, et je trouvais parfois difficile de croire que ce n'était pas Accra. J'aurais bien aimé y rester plus longtemps, mais je ne disposais que de deux jours. J'avais déjà presque deux mois de retard sur mon programme. L'année scolaire avait commencé, et il me tardait de me rendre à Lincoln, pour mes études. De la Côte de l'Or et encore de Liverpool, j'avais écrit au Doyen de l'Université, pour lui expliquer la cause de mon retard, mais je ne me sentais pas à l'abri, avant de me présenter en personne et d'être admis. L'Université de Lincoln, créée en 1854, était la première institution des Etats-Unis à mettre les hautes études à la portée des Noirs des Etats-Unis. Ce sont le Révérend John Miller Dickey, Ministre Presbytérien et sa femme quaker, Sarah Cresson Dickey, qui, par de grands efforts ont réalisé cette idée<sup>281</sup>

L'enthousiasme de Nkrumah pour l'Université de Lincoln semble se justifier par sa représentation symbolique : elle est le symbole d'une communauté noire cherchant à s'inscrire dans les schémas de la culture bourgeoise, l'Université en l'occurrence. Cet optimisme du début va cependant être relativisé par les dures réalités existentielles, qui ne pouvaient qu'influencer les options académiques. Kwame Nkrumah raconte comment, arrivé en Amérique via l'Angleterre avec quarante livres sterling, son admission à Lincoln fut obtenue à la faveur de la générosité du doyen, qui le contraignit en retour au résultat. Il ne manque pas non plus d'évoquer ses nuits à la belle étoile, faute d'abri et de moyens pour s'en procurer. Mais, par cette traversée du désert, ponctuée d'insouciance, se construisait sans doute une personnalité politique et intellectuelle forte. Inscrit un temps conjointement aux Universités de Philadelphie, elle aussi une institution académique afro-américaine au départ, et de Lincoln, Nkrumah se consacre à des études plus centrées sur les conditions économiques, sociales et religieuses des Noirs, qui lui font prendre conscience davantage de la ségrégation raciale au sud des Etats-Unis :

Quand j'étais à Philadelphie je fis une étude assez sérieuse sur les Noirs, du point de vue religieux, social et économique. Ce travail dont l'Eglise Presbytérienne me chargea, me fit parcourir plus de six cents foyers de Noirs uniquement à Philadelphie, ainsi que bien d'autres à German Town et à Reading. Cette étude me plut beaucoup et me révéla le problème racial d'une acuité toute particulière au sud des Etats-Unis. A comparer cette ségrégation raciale aux grandes réalisations de modernisme qu'offre le pays, j'eus un serrement de cœur.<sup>282</sup>

Ce qui ressemble encore à une action politique à l'état latent à Lincoln et à Philadelphie ne devient pourtant effectif qu'à l'Université de Pennsylvanie, où Nkrumah sera à l'initiative d'une association des étudiants africains d'Amérique et du Canada :

« Pendant mon stage à l'Université de Pennsylvanie, je contribuai à la création sur place d'une Section d'Etudes Africaines. C'est là aussi que je commençai à organiser l'Association des Etudiants Africains d'Amérique et du Canada. Ce fut en réalité le début de mes activités politiques aux Etats-Unis<sup>283</sup> ».

---

<sup>281</sup> K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 43.

<sup>282</sup> *Idem.* p. 55.

<sup>283</sup> K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 55.

Si ces cadres académiques ont permis au théoricien du « conscientisme » de s'inscrire plus radicalement dans les débats politiques de cette période, ils l'ont par ailleurs ouvert à des positionnements strictement intellectuels, qui présentaient cependant des enjeux idéologiques manifestes. L'intérêt qu'il accorde à l'anthropologie et à la sociologie culturelle américaine en témoigne :

À cette époque je m'intéressais à deux tendances de la sociologie américaine, l'une représentée par les sociologues d'Howard et le professeur Fraser, l'autre par le Docteur M.-J. Herskovits, professeur d'Anthropologie à la « North-western University ». Les disciples de l'école Howard soutenaient que le Nègre américain de l'Afrique s'était complètement détaché, au point de vue culturel, de l'Afrique, tandis que ceux de l'autre école, représentés par Herskovits, prétendaient qu'il existait toujours aux Etats-Unis des survivances africaines et que le Nègre américain ne s'était nullement détaché du Continent Africain, au point de vue culture. J'appuyais alors et j'appuie toujours le second point de vue : d'ailleurs je me rendis une fois à l'Université de Howard pour le défendre.<sup>284</sup>

La prise de position en faveur de Melville Herskovits par Nkrumah n'a d'ailleurs rien d'étonnant, puisqu'elle consolide directement ses aspirations panafricaines. De même, il est nécessaire de souligner l'importance de l'expérience de l'Amérique dans la construction, mieux l'appropriation de ladite idéologie, si l'on considère qu'elle avait déjà fait chemin des pionniers du XIX<sup>e</sup> siècle à William Edward Burghardt Dubois. Mais, comment dissocier ses prises de position intellectuelles de son engagement politique ?

En Amérique, Nkrumah prend conscience du positionnement politique et idéologique de tout énoncé scientifique. C'est ce modèle, assurément marxiste qu'il transposera à la fois dans ses ouvrages autobiographiques et politiques qui alternent les démarches rigoureusement scientifiques et des professions de foi idéologiquement orientées. Son but étant, selon ses propres termes, la « destruction du colonialisme ». Son goût pour les penseurs de systèmes politiques modernes, dont les thèses sont partagées entre une haute exigence de rigueur scientifique et un profond ancrage idéologique, est remarquable à cet effet :

Mon but était d'étudier la technique d'organisation. Je savais qu'à mon retour éventuel en Côte de l'Or j'allais me trouver devant ce problème. Je savais que le succès de tout problème établi en vue de solutionner la question coloniale, de quelque nature que ce soit, dépendrait d'une bonne organisation. Je déployais toutes mes forces à trouver une formule de nature à résoudre toute la question coloniale et le problème d'impérialisme. Je lisais Hegel, Karl Marx, Engels, Lénine et Mazzini. Les écrits de ces hommes influèrent beaucoup sur mes idées et mes activités révolutionnaires ; Karl Marx et Lénine en particulier m'impressionnaient, car j'avais la certitude qu'ils avaient développé une philosophie de caractère à résoudre ces problèmes. Mais, je crois que de toute la littérature que j'étudiais, le livre qui m'a enthousiasmé plus que tout autre, c'était « Philosophie et Opinions de Marcus Garvey » publié en 1923. Garvey, avec sa philosophie « d'Afrique aux Africains » et son mouvement « Retour en Afrique », était celui dont s'inspiraient beaucoup les Noirs d'Amérique aux environs de 1920. Il y a une pointe d'ironie dans le fait que les Américains du Sud, les blancs, appuyaient les activités de Garvey. Ils se déterminèrent ainsi non pas en raison de leur intérêt dans l'émancipation du Noir en soi, mais parce qu'ils voulaient se débarrasser du noir installé en Amérique du Sud, et ils croyaient que les idées de Garvey résoudraient le problème des Noirs.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> *Idem.* p. 56-57.

<sup>285</sup> K. Nkrumah, *op. cit.*, p. 57.

Au-delà du sentiment anticolonial de Nkrumah, largement exprimé dans ce paragraphe, l'hypothèse d'une science orientée par l'action publique s'éclaire au fil des lignes par son choix de lectures. Marx, Lénine, Engels, Hegel, etc. fascinent le leader ghanéen par leurs pensées de systèmes politiques, qui, par un jeu de transposition, donnent les armes à la lutte anticoloniale. C'est le socialisme à tendance marxiste de Nkrumah. Mais, de toutes les lectures faites par lui pour se préparer à l'action politique, celle de l'œuvre du Jamaïcain Marcus Garvey occupe une place importante. S'il ne partage pas toujours son idée de « l'Afrique aux Africains », il reconnaît au moins à l'œuvre du « Moïse noir » son ancrage exclusif dans l'expérience des Noirs. En cela, elle se distingue de celles d'auteurs susmentionnés, dont les productions n'apportent globalement à Nkrumah que leurs démarches et méthodes, sans nécessairement faire de la question noire ou coloniale leur objet. Pourtant, ce qui suscite chez le père du conscientisme la critique des positions souvent radicales du garveyisme, paraît aussi être, paradoxalement, ce qui l'unit à Garvey, l'une de ses figures d'influence.

La formule « l'Afrique aux Africains » précise en elle-même le tempérament anticolonialiste et panafricaniste de Garvey, par l'assignation d'une terre à une race. D'où l'idée d'un « retour en Afrique ». Mais, ce retour n'implique pas tout le continent, il rêve d'Éthiopie comme d'une terre sainte. Le garveyisme est pour ainsi dire l'une des premières formalisations de l'éthiopianisme, dont les premières aspirations populaires remontent au moins au XIX<sup>e</sup> siècle. Pourtant, les luttes d'indépendance menées par Garvey et Nkrumah sont, à quelques différences près, de même nature, et adoptent toutes les démarches radicales. Un essai publié par Nkrumah en Angleterre conforte cette hypothèse.

Pendant ses années américaines, Nkrumah a, entre autres, écrit une « brochure » qu'il n'a publiée qu'en Angleterre, intitulée « Vers la Liberté Coloniale ». Résumée par l'auteur dans son autobiographie, elle est une profession de foi marxiste:

L'existence pour les peuples coloniaux sous domination impérialiste, n'est plus qu'une exploitation économique et politique. Les politiques impérialistes ont besoin de matières premières et d'une main-d'œuvre indigène à bon marché pour alimenter leurs propres industries capitalistes. Pour leur régime du contrôle par voie de monopole ils écartent la concurrence et se servent des colonies comme lieux de déversement du trop-plein de leurs produits de masse. Pour légitimer leur présence, ils prétendent promouvoir le bien-être de la population indigène. De telles prétentions ne sont pas que des prétextes pour dissimuler leur véritable but, à savoir l'exploitation à laquelle un besoin économique les pousse inéluctablement. C'est de cela que les peuples africains doivent essayer sans cesse et sans relâche de se libérer.<sup>286</sup>

Cette brochure, qui annonce *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*<sup>287</sup>, tout en reprenant les démarches marxistes de *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*

---

<sup>286</sup> *Idem.* p. 58.

<sup>287</sup> K. Nkrumah, *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, coll."Le panafricanisme", 2009, 268p.

[1916] de Lénine, dessine les orientations socialistes et panafricanistes de Nkrumah. Or, ces positionnements scellent le pacte marxiste socialiste du leader ghanéen. C'est paradoxalement en Amérique, le monde capitaliste par excellence, que Nkrumah fait l'expérience du socialisme. Ce qui, du reste, est dans l'air du temps, notamment chez les penseurs noirs qui y voyaient une voie de sortie de la domination et un chemin vers l'indépendance. Compte tenu de ce projet, le titre du premier essai de Nkrumah, « Vers la Liberté Coloniale » porte une contradiction que les commentaires de l'auteur lui-même clarifient par ailleurs. Le colonialisme, symbole de l'absence de liberté, dispose cependant d'un espace propre de liberté. Bien plus, un cheminement « vers la liberté coloniale » ne paraît pas tout à fait dénué de sens. Mais, qu'est-ce donc que cette liberté coloniale, si ce n'est de l'anticolonialisme ?

D'un autre côté, l'on voit des efforts consentis par Nkrumah —à l'instar de nombreuses figures noires militantes et politiques de son temps — pour construire ce que Dorothy Padmore établit comme but du panafricanisme : la personnalité africaine<sup>288</sup>.

### §14. 3. « Retour en Côte de l'Or »

La brochure publiée en Angleterre apporte des éclairages sur le projet politique et intellectuel de Nkrumah, sans évoquer l'action politique de l'auteur. En tant que telle, elle demeure une profession de foi. Pourtant, les premières actions politiques de Nkrumah remontent à ses années américaines, au sein de l'Association des Etudiants Africains d'Amérique et du Canada, dont il devint par la suite le président. Ces actions, essentielles dans l'itinéraire et le devenir politique de Nkrumah, n'en sont pourtant pas les plus importantes.

En effet, le parcours politique de Nkrumah débute en 1947, date de son retour en Côte de l'Or. En Angleterre, dernière étape de son séjour euraméricain, Nkrumah cherchait une « occasion » de rentrer en Côte de l'Or, jusqu'au jour où il reçoit une lettre de son camarade Ako Adjei lui proposant le poste de secrétaire général de la Convention de la Côte de l'Or Réunie. Offre renouvelée quelques semaines plus tard dans une lettre du Docteur J.-B. Danquah :

Un jour je reçus une lettre d'Ako Adjei, qui était alors rentré en Côte de l'Or, me demandant si je voudrais rentrer assumer le poste de secrétaire général de la Convention de la Côte de l'Or Réunie. Il m'expliqua que la Convention se trouvait alors devant le problème suivant : concilier la direction de l'élite intellectuelle avec les masses ; étant au courant de mes activités aux États-Unis et en Angleterre, il avait recommandé au Comité Exécutif de m'inviter à prendre le poste de secrétaire exécutif. Il ajouta que le Comité Exécutif avait offert de me payer cent livres sterling par mois, et de me fournir une voiture. L'argent et la voiture ne m'intéressaient pas tellement. Le poste de secrétaire général, si sans conteste. J'entrevois l'occasion que j'attendais, la chance de

---

<sup>288</sup> G. Padmore, *Panafricanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*. Trad. de l'anglais par Thomas Diop ; double préface de Richard Wright et de Dorothy Padmore, Paris, Présence Africaine, 1960, 471p.



rentrer dans mon pays aider mes congénères par expérience que j'avais gagnée à l'étranger, dans l'art d'organiser un parti.[...]

C'est alors que je reçus une lettre du Docteur J.-B. Danquah, un des animateurs du mouvement, dans laquelle il me priait instamment d'accepter le poste. Je demandai à plusieurs personnes leur opinion, mais elles semblaient toutes peu portées à me persuader de prendre ou de laisser, car c'était une période très difficile. Ce pourrait être le commencement, aussi bien que la fin. Toujours dans l'impossibilité de prendre mon parti, je convoquai une réunion du Secrétariat National de l'Afrique Occidentale, que je saisis l'affaire. Après un long débat sérieux, on décida que je ferais peut-être mieux d'accepter. C'était plutôt comme l'entrée en scène après une longue période d'entraînement intense<sup>289</sup>.

Le retour en Côte de l'Or de Nkrumah correspond ainsi à une application de méthodes politiques apprises ailleurs. Cependant, ce retour ne peut être considéré comme un choix ; il est le fruit d'une négociation. Cet élément explique en filigrane les hésitations de l'auteur, à la fois face à l'offre de poste de maître des conférences dans les universités afro-américaines, le militantisme dans les associations étudiantes aux États-Unis et son retour au pays. Ces hésitations, dont l'auteur de « conscientisme » est souvent sorti par le concours de ses camarades, peuvent par ailleurs permettre de comprendre les écarts despotiques du leader socialiste dans ses années de présidence. Convaincus de la prestigieuse qualité de sa formation politique et intellectuelle, ses camarades l'ont souvent proposé aux plus importants postes de leur structure, ce qui a créé son complexe de supériorité, à l'origine entre autres expériences de ses dérives autoritaires. Nous y reviendrons.

De retour dans son pays, Nkrumah poursuit assez explicitement un objectif : « prêcher le panafricanisme<sup>290</sup> ». Cette mission, qui a pour ambition la décolonisation de l'Afrique, sera cependant confrontée à plusieurs difficultés.

La première difficulté est liée à l'attitude du Libéria, le seul État africain à n'avoir pas connu la domination coloniale. Tandis que Nkrumah rêve d'une Confédération ouest-africaine, les autorités libériennes sont totalement indifférentes au projet. Attitude qui s'évalue avec les désaccords du Libéria à l'idée d'une Conférence Panafricaine d'Afrique de l'Ouest à Lagos. En effet, pour les autorités politiques libériennes, l'exacerbation de mouvements panafricains visait à conduire les territoires colonisés d'Afrique aux indépendances ; statut dont jouissait déjà leur pays. Par ailleurs, le positionnement de l'État du Libéria donne forme à l'opposition sur le continent africain entre nationalisme et panafricanisme, dont Nkrumah a du reste conscience dès l'Angleterre. Les ambitions panafricaines se sont heurtées aux revendications nationales. Mais, Kwame Nkrumah, même déçu par les réticences libériennes à l'égard du panafricanisme, n'échappe pas à la promotion exclusive de la Côte de l'Or, qu'il considérait comme une « avant-garde » de la renaissance africaine. En rappelant le vent des

---

<sup>289</sup> K. Nkrumah, *Autobiographie, op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>290</sup> *Idem.* p. 76.

décolonisations qui soufflait alors en Afrique et en Asie, il ne manque pas d'évoquer la singularité du pays dont il deviendra le premier chef d'État :

Pendant cette quinzaine passée à Tarkwa, je pus me reposer et faire le bilan des événements. C'était sans aucun doute une période de bouillonnement dans le monde entier. Le mouvement visant à la libération coloniale produisait son effet en Chine, en Birmanie, aux Indes, à Ceylan, en Palestine, en Indochine, en Indonésie et aux Iles Philippines et aussi en Afrique Occidentale, ainsi que sur les étudiants africains à l'étranger. Bien qu'il n'y eût pas de signes de malaise politique manifestes, les divers territoires bouillonnaient sous la surface. A cette époque, par exemple, la Côte de l'Or était considérée comme une colonie modèle, bien gérée et se comportant comme il faut. C'est à peine si le monde soupçonnait alors que ce pays calme était destiné à devenir sous peu l'avant-garde de la régénération et de la renaissance africaines.<sup>291</sup>

Le panafricanisme de Nkrumah se précise mieux dans ce passage, où le leader politique ghanéen propose les armes d'une lutte anticoloniale, elle-même transcontinentale et transfrontalière. En outre, la « régénération et la renaissance africaines » ont clairement chez Nkrumah un lieu de référence, une « avant-garde » : la Côte de l'Or. Dès lors, le socialisme africain de Nkrumah ne voilait-il pas un nationalisme latent ?

L'autre difficulté, et non des moindres, s'observe par les relations qu'il entretient avec les membres du Parti de la Convention du Peuple. Certes, l'apport de Nkrumah réside dans l'extension du parti aux régions et aux localités de la Côte de l'Or autres que la capitale Accra, mais ses visions politiques ne furent pas toujours partagées par ses camarades. Ainsi, en était-il de l'idée de fonctionnement du parti comme un gouvernement parallèle. Cet accent ultra militant se révèle déjà au cours d'une réunion tenue le vingt janvier 1948 :

Le Comité des Travaux doit s'occuper sérieusement de la création dans le plus bref délai d'une opposition, prête à assumer les fonctions du gouvernement. Seront membres des personnes sélectionnées « exprès » dans le but d'étudier les fonctions des différents ministères à décider à l'avance, en vue de l'accession ultérieure à l'indépendance. Un cabinet de la sorte éviterait d'être pris au dépourvu, dans le cas où le pays serait appelé à gérer ses propres affaires avant l'heure prévue.<sup>292</sup>

La Convention, créée pour dénoncer les abus du gouvernement britannique, devient sous Nkrumah un parti indépendantiste. Bien plus, elle se définit clairement comme instance concurrente du pouvoir colonial, dans la mesure où elle étudie les « fonctions » de ministères, en s'appropriant ainsi « à gérer ses propres affaires avant l'heure prévue », c'est-à-dire avant la fin de la colonisation fixée par la Grande-Bretagne. Un tel zèle ne lui vaut pas seulement une première expérience de la prison en 1948, il est aussi le point d'achoppement essentiel avec ses camarades. Alors que la Convention, dont les termes ont été définis avant le retour en Côte de l'Or de Nkrumah, privilégiait l'action indirecte, sa restructuration par le leader panafricaniste accorde plus d'intérêt à une « action directe », impliquant soulèvements et désobéissance civile.

---

<sup>291</sup> K. Nkrumah, *Autobiographie, op.cit.*, p. 79.

<sup>292</sup> *Idem.* p. 83

L'on ne s'étendra pas sur les conflits très ouverts entre Nkrumah et ses cinq principaux camarades de la Convention, qui ont manifestement éprouvé des regrets à l'avoir proposé au poste de secrétaire exécutif. Il nous semble en revanche important de souligner que l'attachement du leader ghanéen à ses idéaux politiques et sa volonté d'assumer l'écart peuvent être perçus comme la mise en scène et en évidence d'un individu, qui est avant tout auteur d'une œuvre politique et intellectuelle. Bien que ces positionnements soient quelque fois ambigus, ils fondent cependant son autobiographie.

#### **§14. 4. Positionnements dans le champ africain**

La première ambiguïté que relève le lecteur se cristallise dans le positionnement intellectuel de Nkrumah à l'égard de l'africanisme colonial. La version originale de l'autobiographie de Nkrumah paraît en 1957, l'année de l'accession à l'indépendance de la Côte de l'Or. La coïncidence de cette œuvre avec l'histoire ne remet pourtant pas en question son appartenance à l'ère coloniale, ne serait-ce que par la mémoire qui est le vecteur de l'écriture autobiographique. Or, en s'inscrivant dans l'ère coloniale, cette autobiographie entretient d'évidents recouvrements et parallélismes avec l'africanisme classique.

Parmi ces recouvrements et parallélismes, apparaît assez clairement chez Kwame Nkrumah une orientation politique de la science. En effet, pour réaliser son ambition de la « destruction du colonialisme », il prend appui sur les codes scientifiques. Son choix pour les universités afro-américaines avait sans doute été lié à des positionnements idéologiques et culturels établis. Pourtant, à trop vouloir confiner la science dans une finalité politique, Nkrumah n'en reprend pas moins une constante chère à l'africanisme classique, la science au service de l'entreprise coloniale. Dans son cas précis, c'est du savoir scientifique subordonné à l'idéologie panafricaine et anticoloniale qu'il est question. L'on comprend, à rebours, l'intérêt porté par Nkrumah en Amérique aux thèses de l'anthropologue Melville Herskovits plutôt qu'à celles de l'école d'Howard conduite par le sociologue Ezra Franklin Fraser ; elles semblaient incarner, pour ainsi dire, la formalisation scientifique de combats politiques et idéologiques de cette période. Cet aspect nécessite qu'on s'attarde quelque peu en présentant quelques parallèles avec Jomo Kenyatta, car sa relation avec l'anthropologie africaniste rejoint sur bien des points les positionnements de Nkrumah.

Le passage de Kenyatta par des écoles coloniales et surtout par des universités britanniques constitue une étape importante dans l'itinéraire du leader socialiste kényan. En Angleterre, Kenyatta fréquente d'éminents penseurs de cette époque, notamment Bronislaw Malinowski et son école d'anthropologie sociale. Il signale d'ailleurs en avoir reçu une aide

précieuse pour l'élaboration de son ouvrage<sup>293</sup>. Mais, en s'inscrivant lui-même dans l'anthropologie africaniste d'alors, Kenyatta a conscience de produire une œuvre davantage ethnographique qu'autobiographique en tant que telle. Parce qu'elle s'attarde plus sur la description et la présentation des modes de vie et d'être des Gikuyu, sans nécessairement mettre l'accent sur la personnalité de l'auteur, ce texte produit de prime abord l'effet d'un récit ethnographique occidental. Kenyatta est pourtant assez imprégné des enjeux scientifiques et idéologiques de la période coloniale, ainsi qu'il le mentionne dans l'introduction :

Je me suis efforcé d'apporter les faits tels que j'ai pu les connaître au cours d'une vie d'expériences personnelles ; j'ai fortement restreint les griefs politiques que ne peut manquer de soulever tout Africain évolué. Mon but essentiel n'est pas d'entamer une polémique avec ceux qui ont tenté ou tentent encore de décrire les mêmes faits de l'extérieur – mais de laisser la vérité parler d'elle-même. Je sais que nombreux sont les savants et les lecteurs qui se réjouissent d'entendre le point de vue africain. En même temps, je n'ignore pas qu'il m'est impossible de traiter objectivement ce sujet sans froisser les « amis professionnels des Africains ». Ils sont prêts à apporter leur amitié indéfectible, à la seule condition que l'Africain continue à assumer le rôle du sauvage ignorant, ce qui permettra d'interpréter sa pensée et de parler en son nom. Un Africain qui parle des Africains porte atteinte à leurs prérogatives. C'est un lapin devenu chasseur. Mais l'Africain n'est pas aveugle. Il démasque ces pseudo-philanthropes, et partout sur le continent il commence à comprendre qu'un fleuve impétueux ne peut être toujours endigué, qu'un jour il déborde de son lit. Il ne peut s'exprimer, mais très bientôt il secouera le paternalisme et l'oppression qui l'entourent.<sup>294</sup>

Il est question dans ce précédent passage de la prise de conscience par l'Africain des enjeux politiques et idéologiques de récits ethnographiques et de recherches anthropologiques de la période coloniale. Par ailleurs, Kenyatta y souligne de manière explicite l'importance d'une parole africaine, qui a le statut de contre-discours colonial et élargit l'espace de parole en l'étendant au colonisé. On y retrouve « l'ambivalence » du discours colonial théorisé par Homi Bhabha, et abordée partiellement dans ce travail. Le don de parole fait au colonisé par le colonisateur a souvent débouché sur des figures de discours inédites, dont le propre était d'être une menace pour celui-ci. Cela est d'autant plus attesté chez Kenyatta qu'il reconnaît avoir construit son œuvre à l'Institut International des Langues et des Cultures Africaines de Malinowski. En effet, le père de l'anthropologie sociale a pu remédier à la « lacune » que constituaient pour lui « l'anthropologie comparée et les techniques d'information », selon les termes de Kenyatta, il reste probable qu'il ait donné à l'ouvrage une orientation qui satisfasse en partie les attentes de l'anthropologue Malinowski. Son ouvrage semble, selon nous, être redevable au paradigme africaniste des cultures africaines restituées du dedans. En même temps, la maîtrise de savoirs anthropologiques par Jomo Kenyatta contribue à la construction de la figure postcoloniale de sujet-objet, longtemps refoulée par l'anthropologie classique. En

---

<sup>293</sup> J. Kenyatta, *Au pied du mont Kenya* [1937]. Trad. de l'anglais par G. Marcu et P. Balta ; préface de G. Balandier, Paris, François Maspero, 1960, 248 p.

<sup>294</sup> *Idem.* p. 24-25.

outre, lorsque Kenyatta dit, en sus de faits observés, avoir mis en évidence une « vie d'expériences personnelles », le texte change de registre et se retrouve ainsi à mi-chemin entre récit ethnographique et autobiographique. Nous n'insisterons plus sur cet aspect déjà abordé plus haut, autant avec Kenyatta que d'autres exemples de même contexte. La perspective de Bernard Mouralis, déjà soulignée dans les précédents points, décrivant les processus de prise de parole autobiographique en Afrique est intéressante à ce sujet. Le lien qu'établit Mouralis entre l'autobiographie coloniale et l'anthropologie, montrant comment celle-ci ne retient de celle-là que sa valeur documentaire paraît représentatif de la façon dont l'ethnographie dicte sa forme aux récits de vie coloniaux, auxquels n'échappe ni *Autobiographie* (1957) de Nkrumah, ni *Au pied du mont Kenya* de Kenyatta publié près de vingt années plus tôt, en 1937.

#### **§14. 5. Le statut d'une œuvre : l'*Autobiographie* de Nkrumah**

Pourtant, chez l'un et l'autre, le récit de vie a une valeur symbolique. Si l'œuvre de Kenyatta est sa production livresque la plus connue et citée par la communauté de lecteurs et de chercheurs, celle de Nkrumah, malgré plusieurs rééditions, est sans doute l'un des textes les moins connus de sa bibliographie. Deux raisons peuvent appuyer ce manque de succès de ce récit de vie : d'une part, il se trouve compris entre plusieurs essais philosophiques et politiques de Nkrumah, dont la publication a été en elle-même un événement ; d'autre part, conséquence logique de la première raison, on apprend plus d'un essai que d'une autobiographie, selon l'opinion commune admise. Mais, dans quelle mesure l'autobiographie de Nkrumah fait-elle exception à la règle ? Autrement dit, quel statut a-t-elle dans la bibliographie générale de l'auteur ghanéen ?

Dans la tradition d'écriture autobiographique, le récit de vie apparaît souvent sur le tard, pour mieux symboliser sa dimension mémorielle. Pourtant, celui de Nkrumah est l'un de ses premiers textes publiés. Il vient après un essai dont on a montré plus haut l'importance dans la pensée du leader panafricain, « Vers la Liberté Coloniale », mais il s'agit assurément de son premier livre majeur. Qu'est-ce qui fait sa majorité ?

En dehors de la clarification de quelques éléments de la pensée de Nkrumah contenus dans les publications ponctuelles, cet ouvrage est une préfiguration de thèses panafricaines qui feront l'objet de ses essais politiques et philosophiques<sup>295</sup>. Cependant, en expliquant sa

---

<sup>295</sup> K. Nkrumah, *Le Conscientisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1976, 141p. ; K. Nkrumah, *Ghana*, New York, USA, International Publishers Co, 1989, 320p. ; K. Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Éditions Présence Africaine, coll. "Textes politiques", 2001, 256p. [Réédition]; K. Nkrumah, *Le néo-colonialisme : Dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, coll."Le panafricanisme", 2009, 268p. [Réédition]

« brochure » de Londres « Vers la Liberté Coloniale » dans son autobiographie, il la situe parmi des actes de son itinéraire personnel et intellectuel. À ce titre, la dimension intellectuelle de son autobiographie semble ne plus faire assez de doute, pas plus qu'il n'est discutable que son récit devance clairement ses démarches panafricaines de « conscientisme ». La clause de son récit de vie évoque et définit avant l'heure cette notion sur laquelle prend forme la voie panafricaniste de Kwame Nkrumah :

En rentrant chez moi en voiture, le corps et l'esprit épuisés, je me rappelais la longue et difficile route qui nous avait menés à notre but, l'Indépendance. Le nationalisme africain ne se limitait pas seulement à la Côte de l'Or, aujourd'hui le Ghana. Dès maintenant, il devait être un nationalisme panafricain et il fallait que l'idéologie d'une conscience politique parmi les Africains, ainsi que leur émancipation, se répandent partout dans le continent.<sup>296</sup>

La généralisation de « l'idéologie d'une conscience politique parmi les Africains » se présente, selon Nkrumah, comme la voie royale pour l'indépendance et l'émancipation des peuples africains : c'est le conscientisme. Une telle démarche s'insérerait aisément dans l'ouvrage au titre éponyme, sans que l'on y relève quelque paradoxe. Dans ces conditions, l'autobiographie, en dehors de son mérite de préfiguration, pourrait également s'entrevoir comme une synthèse anticipée de l'essentiel des thèses développées par la suite dans d'autres ouvrages. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant en tant que tel, puisque Nkrumah, par souci de notoriété, usa assez longuement de la propagande politique sur le mode de discours publics oraux, au cours desquels ont probablement été abordées et développées des thématiques sur lesquelles sont revenues ses nombreuses productions postérieures à l'autobiographie.

Ces hypothèses soulèvent autrement les questions liées aux contenus autobiographiques : quelles sont nos attentes de lecteur lorsqu'on parcourt une autobiographie ? S'agit-il uniquement de retracer l'histoire d'une personnalité, celle de l'auteur, ou bien, faut-il prendre en compte une interconnexion d'informations plus variées ?

Le récit de vie de Nkrumah anticipe sans cesse les problématiques retenues dans les essais, en présentant l'exemple de raisonnements scientifiques nés d'expériences personnelles d'un auteur. Même s'il porte la mention « autobiographie », cet ouvrage n'en reste pas moins logiquement l'un des premiers essais de son auteur, ne serait-ce que par la part accordée à la réflexion. Dans ces conditions, comment s'assurer du strict respect de règles d'un genre sans en traverser les limites, sans en transgresser les codes ?

L'autobiographie de Nkrumah, davantage politique qu'intellectuelle, présente la trajectoire existentielle de son auteur dans le but de mieux justifier son parcours et ses actions politiques aux accents populaires. En cela, la notion de conscientisme dont l'autobiographie

---

<sup>296</sup> K. Nkrumah, *Autobiographie, op. cit.*, p. 291.

retrace mieux les contours et les manifestations, est une voie d'implication des peuples à l'action politique. Nkrumah ne percevait-il pas le succès de ses discours à la fois comme conscientisation des peuples et prise de conscience politique des masses ? Mais, était-il possible, dans le contexte de la décolonisation, de parler de soi sans impliquer les destins communs ?

## §15. Lamine Gueye

Les décolonisations qui agitent l'Afrique anglophone n'épargnent pas l'aire francophone. Et le récit de vie du Sénégalais Lamine Gueye<sup>297</sup>, successeur de Blaise Diagne à l'Assemblée Nationale Française, en retrace les péripéties. Pour comprendre les enjeux de son récit, nous insisterons sur son parcours politique, après avoir accessoirement abordé quelques aspects biographiques de l'auteur. Si nous avons procédé autrement avec des auteurs précédemment étudiés, c'est parce qu'ils n'intégraient systématiquement ni notre période d'étude (1950-2010), ni notre corpus. Leurs situations dans le temps et l'espace restaient, de ce fait, à cerner ; et leurs existences à prouver, car n'étant pas toujours connus du public de lecteurs. Par ailleurs, la démarche de l'auto-analyse choisie pour cette étude, selon les termes mêmes de Pierre Bourdieu, parce qu'elle ne débouche pas à tout prix sur l'autobiographie, interdit qu'un intérêt particulier soit accordé aux biographèmes.

### §15. 1. De l'autobiographie...

Si Lamine Gueye n'insiste pas sur son enfance et sa vie personnelle, il en souligne néanmoins les épisodes dans son récit. Par-delà une introduction qui présente globalement l'œuvre et son contexte de production, le récit commence par une brève évocation de l'enfance :

Né à Médine (République du Mali), le 20 septembre 1891, de père et mère saint-louisiens, c'est dans l'ancienne capitale du Sénégal que j'ai passé la plus grande partie de ma jeunesse. À cette époque, on avait l'habitude, dans les familles de confession musulmane, de faire apprendre aux enfants le Koran et même parfois des notions plus ou moins poussées de l'arabe avant de les orienter vers les écoles françaises. La connaissance de l'arabe était alors considérée, à Saint-Louis et dans toute la région du fleuve Sénégal, comme un élément de haute distinction, si bien que l'on qualifiait volontiers de « Yaram » (déformation du terme « Arabe »), un homme réputé pour sa générosité ou son élégance de ses faits et gestes.

À l'âge de six ans, mes parents me confièrent à Amadou Sar N'Diaye Sar, ancien cadî, président du tribunal musulman et iman de Saint-Louis, qui dirigeait dans le quartier sud de la ville, rue de Neuville, une grande école où l'on enseignait le Koran, la littérature et la théologie musulmanes.

Des Mauritaniens en relations avec ma famille me servaient de répétiteurs en dehors des heures de classe, pendant les vacances et au cours des voyages qu'il m'arrivait d'effectuer dans leur région.

C'est à douze ans passés que, pour la première fois, j'ai pris le chemin de l'école primaire des Frères de Ploermel qui, moins d'un an après, ont dû la quitter pour être remplacés par les instituteurs laïques. Trois années d'études dans cette école, l'actuelle école Brière de l'Isle, une année à l'école primaire supérieure et commerciale, dite école Faidherbe, m'ont permis de figurer sur la liste des candidats admis au brevet élémentaire avec Mme René

---

<sup>297</sup> L. Gueye, *Itinéraire africain*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1966, 243p.

Senghor née Hélène Konté, Amadou N'Diaye Abdou, Cheikh Mademba, Amadou Duguay Clédor, Papa Mar Diop, Hamet Sow Télémaque dont les Sénégalais n'évoquent jamais le nom qu'avec une profonde émotion.<sup>298</sup>

Cette évocation de l'enfance n'a d'importance que par son ouverture sur la situation générale de la jeunesse africaine, dont l'auteur n'est alors qu'une composante. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le premier chapitre de l'ouvrage, où Gueye aborde plus largement sa jeunesse, est intitulé « les activités de la jeunesse africaine ». Le titre du livre « itinéraire africain », précédé d'aucun déterminant, parmi bien des indices de l'ouvrage, est assez représentatif de la correspondance qu'établit l'auteur entre son parcours personnel et le destin présumé collectif de l'Afrique. Ce brouillage de voies strictement autobiographiques ouvre néanmoins sur quelques réflexions qui s'enracinent dans les expériences personnelles de l'auteur sénégalais.

Au début du livre, l'une de ses réflexions sur la condition du colonisé s'appuie sur son premier voyage à Paris. Après son brevet supérieur et sa première partie du baccalauréat de l'enseignement secondaire passé avec succès, Gueye se trouve au cœur d'un problème avec les « services administratifs du Sénégal », qui lui reprochent d'avoir passé en sus de son brevet élémentaire au Sénégal un brevet supérieur en France. Il note à propos :

Pour ceux qui désiraient poursuivre leurs études au niveau et, à plus forte raison, au-delà de ces diplômes, les possibilités étaient des plus limitées. Pas question de bourses en métropole, car très rarement et à titre tout à fait exceptionnel qu'il en était accordé aux indigènes.<sup>299</sup>

Ce désaccord entre l'auteur et les services administratifs coloniaux lui permet de prendre conscience de l'écart existant entre les programmes scolaires en métropole et ceux en vigueur dans les colonies. Même les dénominations de diplômes sont empreintes de ces différences. C'est d'autant plus intenable pour Gueye qui est issu d'une des quatre communes sénégalaises, dont les natifs avaient d'emblée la citoyenneté française. Lorsque par ailleurs, il insiste sur l'école normale William Ponty et son rôle dans la colonisation, il indexe avant tout les programmes « afrocentrés », dont le but est clairement de desservir l'entreprise coloniale. Son engagement politique, notamment son mandat parlementaire dans l'Union Française créée en 1946, prend peut-être l'amorce dans ces « humiliations du colonialisme », selon ses propres termes.

Le texte de Gueye est, certes, un récit de vie. Cependant, est-il si aisé de le classer dans le registre de l'autobiographie ? Les insertions plutôt laconiques de sa vie personnelle permettraient probablement de le soutenir. Pourtant, son statut d'autobiographie ne va pas de soi ; il est plus certain que le récit confine aux mémoires. De toute évidence, de l'historien de

---

<sup>298</sup> L. Gueye, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>299</sup> *Idem.* p. 15.



soi, l'autobiographe, à l'historien de son temps, le mémorialiste, la frontière est poreuse. Le livre de Gueye informe sur les faits de son temps plus qu'il ne le fait sur son auteur.

## §15. 2. ...aux Mémoires.

En s'érigeant en témoin du cheminement politique des colonies françaises d'Afrique, Gueye est sans doute aussi un mémorialiste. Mais traditionnellement, les écritures de mémoires ne suscitent l'intérêt que lorsqu'elles sont l'œuvre de personnalités déjà célèbres. Leur témoignage semble être alors une garantie de vérité. On est en droit, dès lors, de se demander si Lamine Gueye ne doit pas sa légitimité de dire l'histoire coloniale et anticoloniale de l'Afrique à son statut d'homme politique majeur de cette période. En même temps, il serait intéressant d'aborder l'énonciation, non de manière technique due à la narratologie, mais assurément en se bornant au positionnement de l'auteur par rapport à son récit. Écrire l'histoire de son temps, à la manière du mémorialiste, requiert que l'auteur s'y implique ouvertement sur la base de son statut dans l'histoire. Tout se passe comme si, pour le mémorialiste et contrairement à l'historien classique, relater les grands événements de son temps revenait à s'y identifier. Et Gueye s'en tient évidemment à cet effet recherché lorsqu'il avertit le lecteur de la propension mémorialiste de son livre dès l'*incipit* : « C'est en témoin et en militant que j'ai entrepris le présent ouvrage où sont résumés des faits d'ordre politique intéressant l'Afrique et se situent dans le cadre de ces cinquante dernières années <sup>300</sup> ». En revanche, au-delà des événements politiques, le mémorialiste peut aussi présenter des figures de son temps, soit pour en approuver les démarches, soit pour bien circonscrire leurs divergences. Peut-être se situe-t-on, par ces nuances, au cœur de la frontière entre autobiographie, biographie et mémoires.

Parmi les démarches historiques de subjectivation dans le contexte anticolonial, Bernard Mouralis, dans son livre de 1999, *République et Colonies*<sup>301</sup>, met l'accent sur les politiques de réciprocité survenues au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. En adoptant une « démarche historique », plutôt que mémorielle, il entend faire ressortir la façon dont l'idée de la République avait été reprise par des Africains, qui réclamaient la fin du régime colonial de l'indigénat et l'instauration de la logique impériale de la communauté. Cette lutte fut portée au pinacle par des parlementaires africains et antillais, mais aussi des métropolitains, massivement portés à l'Assemblée dès 1946. Lamine Gueye appartient à cette vague qui lutta, sur le terrain législatif et juridique, pour une citoyenneté généralisée à toutes

---

<sup>300</sup> L. Gueye, *op. cit.*, p. 7

<sup>301</sup> B. Mouralis, *République et Colonies. Entre histoire et mémoire*, Paris, Présence Africaine, coll. « Situations et perspectives », 1999, 249 p.

les colonies. Une approche de la perspective de Gueye est à interpréter sous cet angle, à partir duquel le député sénégalais relate son parcours, lequel engage l'histoire de toute sa génération, et finalement les mutations traversées alors par les colonies françaises d'Afrique et d'Outre-Mer. Sur le plan littéraire, cela explique les glissements permanents de l'autobiographie de Gueye vers les Mémoires, comme il convient, historiquement, de comprendre le parcours du juriste sénégalais à la lumière de son mentor Blaise Diagne, auquel il succède à sa mort, en 1933. Car ce qui est en jeu, c'est le chemin effectué par l'idée de République parmi les élites noires, au-delà de ses dévoiements.

Blaise Diagne, élu député du Sénégal le 10 mai 1914, occupe une place importante dans l'itinéraire de Lamine Gueye. Le deuxième chapitre d'*Itinéraire africain*, « L'élection de Blaise Diagne », relate les tractations juridiques et politiques qui ont entouré la candidature du natif sénégalais. La citation de certains décrets et notes circulaires des autorités coloniales et françaises, avec de constants changements et modifications, plonge le lecteur dans l'univers de l'administration coloniale et française, portée à maintenir sa mainmise à tout prix sur ses possessions territoriales étrangères, quitte à se contredire continuellement. L'élection de Diagne, contre huit candidats tous issus de l'administration coloniale, sonne pour ainsi dire comme un chant de victoire, surtout d'espoir. Cet événement restera gravé dans les mémoires de jeunes Sénégalais, épris du droit à l'autodétermination. Si Diagne exerce sur Lamine Gueye une réelle fascination, il n'est cependant pas le seul. En ces temps où les jeunes Noirs recherchent de ponctuels exploits accomplis par un des leurs, Gueye fait la trouvaille de Booker Taliaferro Washington (1856-1915), Noir américain, fondateur du Tuskegee Institute et promoteur de la formation et de l'insertion professionnelle des communautés noires d'Amérique.

Quand Gueye se libère dans son texte du fantasme de grandeur des Noirs qu'il liait à la recherche tout exploit réalisé par un Africain ou un Afro-américain, c'est en « témoin » que le mémorialiste sénégalais raconte quelques séquences fondamentales de l'histoire d'Afrique du XX<sup>e</sup> siècle, même s'il accorde une place très importante à son pays d'origine.

En effet, pour relater les faits politiques ayant conduit aux indépendances africaines, Gueye se sert d'une abondante documentation de portée juridique. Son texte cite, sans cesse, les décrets de lois, dont les modifications permanentes retracent bien le cheminement des peuples africains vers l'autonomie. C'est en avocat et, plus tard, en député que Gueye affine son argumentation, au point que l'on croit souvent être en présence d'un document juridique. Son texte en est sans doute un, mais d'un droit qui est marqué au sceau de son époque. Nous

insisterons davantage sur les observations du député, qui semblent reconstituer l'itinéraire politique d'une Afrique au seuil des indépendances.

La constitution de l'Union Française, à laquelle Gueye et d'autres élus d'Outre-mer participent, s'observe à partir de 1944 à la Conférence de Brazzaville, convoquée par le général de Gaulle et présidée par René Pleven, commissaire aux Colonies. Dans son discours d'ouverture, Charles de Gaulle définit l'objet de la Conférence dans les termes suivants :

En Afrique française, comme dans tous les autres territoires où les hommes vivent sous notre drapeau, il n'y aurait aucun progrès qui soit un progrès, si les hommes, sur leur terre natale, n'en profitaient pas, moralement et matériellement, s'ils ne pouvaient s'élever peu à peu jusqu'au niveau où ils seraient capables de participer, chez eux, à la gestion de leurs propres affaires. C'est le devoir de la France de faire en sorte qu'il en soit ainsi.<sup>302</sup>

Le cheminement conduisant à l'autodétermination des colonies françaises d'Afrique devient une obligation pour l'Hexagone. Autrement dit, les bouleversements politiques survenus étaient irréversibles, précisément parce qu'ils constituaient un passage obligé pour la France. Le contexte politique d'une France encore en guerre contre l'Axe s'y prêtait sans doute. Mais on ne manquera pas de souligner le changement de ton observé à cette époque, qui laisse plutôt optimistes les élus d'Outre-Mer et les peuples alors colonisés. En outre, la Conférence de Brazzaville ne fut pas un grand compromis passé entre les parties, il y eut bien des désaccords, dont les plus notables furent ceux ayant divisé « la déclaration plus libérale » de Charles de Gaulle, et les positions plus conservatrices de la Commission politique. De celles-ci ressort ceci : « Les fins de l'œuvre de civilisation accomplie par la France dans les colonies écartent toute idée d'autonomie, toute possibilité d'évolution hors du bloc français de l'Empire ; la constitution éventuelle, même lointaine, de self governments dans les colonies est à écarter<sup>303</sup> ». L'entreprise coloniale s'avère être un ensemble de positionnements souvent différents voire divergents. La Commission politique a sans doute eu peur que la déclaration intempestive du général de Gaulle ne soit une reconversion au modèle anglais du système colonial français. En même temps, en tant qu'œuvre économique, la colonisation profitait autant aux États qu'à des individus. Ce qui pourrait expliquer les désaccords et les divergences de vues parmi les colonisateurs.

Ces questions liées au regard sur son temps et son espace, tâche du mémorialiste par excellence, paraissent peu s'enfermer dans des généralités ; elles informent sur le positionnement politique et social de l'auteur, Gueye, juriste de formation, entre autres domaines et attaché au texte de loi. Là, on pourrait localiser la différence entre les démarches socialistes et panafricanistes du Ghanéen Kwame Nkrumah et celles du Sénégalais Lamine

---

<sup>302</sup> Discours de Charles de Gaulle cité par L. Gueye, *op. cit.*, p. 118.

<sup>303</sup> *Idem.* p. 118.

Gueye. Certes, les obédiences idéologiques et politiques du socialisme et du panafricanisme n'étaient pas aussi affirmées chez Gueye que chez Nkrumah, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils appartiennent tous deux aux systèmes idéologiques dominants de cette période.

Pourtant, cette appartenance aux mêmes canons politiques, à quelques proportions gardées, ne garantit pas toutes les convergences entre acteurs sociaux africains. Ainsi, les perspectives de Nkrumah inspirées des idéologies socialistes et marxistes contrastent avec le caractère très technique et juridique de la démarche politique de Gueye, dont on a mentionné la consubstantialité avec sa formation de juriste. Cela peut par ailleurs tenir aux différences fondamentales de regards entre un colonisé de l'empire colonial français et un autre de l'empire anglais : le premier s'attache aux textes, tandis que le second privilégie l'action directe sous la houlette de quelques idéologies.

Les récits de Nkrumah et de Gueye nous présentent deux formes distinctes d'autobiographie politique, courantes dans les années 1950 et 1960. D'une part, une autobiographie politique, celle de Nkrumah, fortement infléchie par les contextes intellectuels de cette période ; d'autre part, une autobiographie essentiellement politique, celle de Gueye, confinant par moments au manuel d'histoire africaine, et peu empreinte d'idées intellectuelles. Il nous faut reconnaître que seuls les parcours de formation des auteurs donnent une explication plus consensuelle à cette différence d'approches. Celle-ci tient à la seule portée de récit, souci de raconter une histoire, du texte de Gueye ; tandis que Nkrumah se laisse très souvent aller à des réflexions personnelles qui dévoilent, par ailleurs, ses positionnements d'intellectuel.

Pourtant, si l'on revient sur l'élément politique dans les autobiographies anticoloniales, on observe qu'il y occupe une place importante. Une insistance sur cet aspect sera importante, car elle nous conduira à la fois à cerner les contours du sujet de discours anticolonial, très souvent acteur politique, et à introduire aux formes paradoxales du sujet de discours dit « postcolonial », s'inscrivant hors du champ de la politique, mais soucieux de clarifier les enjeux de pouvoir de ses énoncés.

## Chapitre 5. Anticolonial ou postcolonial ? Quelques démarches et influences d'autobiographes africains des années 1950-1970

À la lecture, certains récits de vie coloniaux ne semblent de prime abord s'arrimer aux dynamiques anticoloniales que par des revendications politiques de la liquidation du colonialisme. Pourtant, ils anticipent plusieurs procédés, que la critique classe parmi les démarches postcoloniales d'écritures de soi. La subversion des genres, indiquée comme étant à la base de notre choix de corpus, partagé entre les autobiographies intellectuelles, les récits de voyage et les essais autobiographiques, reste essentielle dans cette optique. Par-delà les usages indifférenciés des genres, elle introduit à des modes inédits d'énonciation. Dans ces formes d'écriture émergentes, l'œuvre du Sénégalais Léopold-Sédar Senghor occupe une place importante. C'est que chez Senghor, l'enchâssement du récit de vie dans les réflexions scientifiques participe d'un acte et d'une forme de critique voire d'autocritique, dont les enjeux consistent à la fois à décloisonner les polarités objectivité/subjectivité et à récuser le culte du sujet par lequel celui-ci peut finir par se figer. Dans le texte estampillé son autobiographie intellectuelle, *Ce que je crois* (1988), il y a en permanence cette double approche et cette double exigence de retracer son parcours scientifique à la lumière de sa vie personnelle. C'est pour examiner ce pan majeur chez Léopold-Sédar Senghor des relations assez étroites entre son itinéraire de vie et les notions qu'il a introduites, et sur lesquelles il revient largement dans son autobiographie que nous le retenons dans la présente étude.

### §16. L'autobiographie intellectuelle de Léopold-Sédar Senghor

#### §16. 1. Présentation et enjeux de *Ce que je crois*

Lorsque Senghor n'est pas connu pour son itinéraire politique —député sénégalais à la Constituante en 1945, puis à l'Assemblée Nationale de 1946 à 1960, et premier Président de la République du Sénégal de 1960 à 1980 —, il est cité pour son parcours intellectuel. L'étendue de sa bibliographie est à proportion de la richesse de son œuvre, marquée par une forte production de recueils poétiques et d'essais. De cette abondante production politique et intellectuelle on note une autobiographie intellectuelle —*Ce que je crois Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*—, publiée en 1988 et sans doute moins connue que les différents volumes de *Liberté*<sup>304</sup> et les recueils de poèmes. C'est pour des besoins de cohérence thématique et non chronologique que nous rapprochons ce récit de ceux des années 1950-60, pendant lesquelles Senghor a été un homme politique majeur. Écrite sur le tard, cette

---

<sup>304</sup> L. S. Senghor, *Liberté 1 : Négritude et Humanisme, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1964; *Liberté 2 : Nation et Voie africaine du Socialisme, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1971; *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1977 ; *Liberté 4 : Socialisme et Planification, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1983 ; *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1992.

autobiographie pose la question liée à son importance dans la production globale de Senghor. Cela est d'autant plus évident qu'elle est considérée par certains critiques comme la dernière œuvre de Senghor<sup>305</sup>, même si, chronologiquement, elle est antérieure au dernier volume de *Liberté*, paru en 1992. En tant que véritable «dernier livre», cette œuvre peut s'offrir à la fois comme une synthèse des productions antérieures et leur possible réécriture, en même temps qu'elle articule le cheminement personnel de son auteur sur son parcours intellectuel.

Comme synthèse, *Ce que je crois* obéit à un plan qui reprend, en cinq chapitres, les thématiques constantes de Senghor : préhistoire, biologie, négritude, culture africaine, civilisation de l'Universel, francité et francophonie. Seulement, cette synthèse se décline sous le mode explicatif de l'essai et réflexif de l'autobiographie, en mettant l'accent sur le parcours personnel de son auteur. Ce qui confirme son statut d'autobiographie intellectuelle. La reprise de ces thèmes et paradigmes rappelle sans doute au lecteur de Senghor quelques passages et aspects développés de manière théorique dans différents tomes de *Liberté* (I-V), en même temps qu'ils trouvent matière à illustration dans la mise en scène de soi par Senghor.

Mais précisément parce que cette autobiographie intellectuelle combine les modes de raisonnement aussi différents que l'explication, la narration et le récit d'une vie —celle de Senghor—, elle réécrit, selon nous, les ouvrages qui la précèdent. En effet, la réécriture réside en le fait que l'explication de thématiques récurrentes de son œuvre ne se donne plus exclusivement comme un exercice scientifique et intellectuel, mais se fait à la lumière d'un parcours existentiel, celui de l'auteur. Ainsi, le récit d'une œuvre coïncide avec celui d'une vie ; une bibliographie, au sens étymologique, éclaire une biographie.

Dans le corpus de textes senghorien, cet ouvrage est celui qui peut susciter le plus d'intérêt dans la perspective de notre étude. Mais dans l'ensemble de la production scientifique, littéraire et intellectuelle du poète-président, il présente le double enjeu que nous venons de mentionner plus haut. Ce récit aux accents d'essai nous amène à examiner les rapports qu'un auteur entretient avec son œuvre ; dans notre cas précis, ceux de Senghor avec ses démarches et concepts. Cette perspective requiert donc que soient examinées les influences reçues par Senghor, lesquelles permettront de situer le parcours existentiel et intellectuel du poète et penseur sénégalais dans un réseau relationnel plus complexe.

---

<sup>305</sup> « Pendant une cinquantaine d'années, de *Ce que l'homme noir apporte* à *Ce que je crois*, Senghor a construit une philosophie des cultures africaines non en s'enfermant dans celles-ci, mais dans le dialogue avec les pensées qui ont dominé son siècle ». Cette délimitation bibliographique fixe aussi les bornes à l'intérieur desquelles s'est produite la pensée senghorienne. S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Éditions Riveneuve, 2007, p. 149.

Lire l'autobiographie intellectuelle de Senghor exige par ailleurs que l'on observe l'ancrage colonial d'un discours postcolonial. Celui-ci s'évalue moins par les contenus que par des procédés et stratégies discursifs senghoriens, lesquels ouvriront sur la posture du penseur elle-même aux multiples « branchements » : connexion aux modes de discours africains et « albo-européen », connexion aux sciences humaines, particulièrement l'anthropologie, connexion aux arts et la philosophie africains, etc. Nous insisterons sur ses différents rapports au savoir, car ils semblent se dresser comme des lieux de discours et de construction de la subjectivité senghorienne.

### **§16. 2. L.-S. Senghor : de la préhistoire à la négritude**

Mentionner l'autobiographie intellectuelle de L. S. Senghor, parue en 1988, dans une section de notre travail qui s'intéresse aux œuvres autobiographiques africaines publiées entre le XVII<sup>e</sup> siècle —les Hâtâtās— et 1966 —Lamine Gueye— peut relever d'une anticipation. Il n'en est rien au regard des thématiques abordées et des contextes évoqués. Senghor revient, dans son récit de vie, sur les notions majeures de son itinéraire intellectuel : la négritude, la francité, la francophonie, la civilisation de l'Universel, le métissage culturel, etc. Au-delà d'une notion, la négritude de Senghor constitue un paradigme. Comment ce paradigme de subjectivation noire s'est-il construit dans la pensée senghorienne?

Telle qu'expliquée dans *Ce que je crois*<sup>306</sup>, son autobiographie intellectuelle, la négritude de Senghor présente des aspects plus complexes que ceux relevant de la transparence de la définition « ensemble des valeurs de la civilisation noire ». Ses premières formes précèdent l'histoire en trouvant leurs premières manifestations dans la préhistoire.

Dans le premier chapitre de son autobiographie intellectuelle, intitulé « La préhistoire africaine », Senghor s'attache à démontrer la place prise par l'Afrique dans les recherches européennes depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et, en particulier, lors de la réunion organisée par Boucher de Perthes à Abbeville en 1859. Au cours de cette réunion, l'importance de la préhistoire dans la constitution des savoirs des sciences humaines naissantes et celle des travaux de Darwin, furent reconnues. En s'appuyant sur les travaux sur la préhistoire, Senghor va se référer à l'une des thèses principales de ce domaine : celle de l'antériorité des civilisations africaines. Mais pour y parvenir, il se détourne délibérément des thèses de Cheikh Anta Diop, en citant des travaux de chercheurs de renom comme Louis Leakey et Pierre Teilhard de Chardin auxquels il faut ajouter Arambourg, Van Riet-Lowe, Louis Balout, Yves Coppens et Clark Howell .

---

<sup>306</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois : Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1988, 234p.

Romuald-Blaise Fonkoua, dans l'une de ses études sur Senghor, remarque que le penseur sénégalais ne se réfère ni aux travaux de Cheikh Anta Diop ni à ceux des autres égyptologues, parce que « la place de l'Égypte est chronologiquement postérieure à celle de l'Afrique noire.<sup>307</sup> » Cet épisode sur la préhistoire, en réalité un commentaire par Senghor du compte-rendu de la « réunion » de 1859, auquel il faut ajouter quelques travaux remarquables du XX<sup>e</sup> siècle, se révèle être une manière de contourner l'afrocentrisme. Il déjoue surtout ce que l'on pourrait appeler le schéma égyptologique, consistant à partir de l'Égypte comme foyer pour aboutir ensuite à la pluralité culturelle qu'est l'Afrique noire.

À contre-courant donc de ce cheminement qui consacre l'Égypte comme origine des civilisations africaines, Senghor en fait, à la suite des figures scientifiques auxquelles il se réfère, un lieu de réception d'influences. La présentation de l'objectif de ces premiers passages de son autobiographie est représentative de ce contre-schéma égyptologique adopté par Senghor.

Je serai bref sur la région de l'Afrique australe, orientale et centrale –j'emploie le singulier. Non pas qu'elle n'ait eu, elle aussi, ses industries néolithiques ; il y a seulement que, berceau des premiers hommes, elle avait successivement passé le flambeau au Sahara et au Maghreb, puis nous allons le voir, à l'Égypte.<sup>308</sup>

De cette démarche argumentative sortira plus loin une des trois stratégies discursives récurrentes dans l'œuvre de Senghor, selon Fonkoua : l'amplification discursive, la légitimité discursive et le décentrement discursif. L'insistance sur celles-ci sera d'autant plus importante qu'elles sont illustrées dans l'étude de Fonkoua, à proportions considérables, par l'autobiographie intellectuelle de Senghor que l'on se propose d'étudier.

Le plan d'argumentation de *Ce que je crois* constitue un programme. Le terme d'argumentation, relatif à l'autobiographie, genre narratif non fictionnel, n'est pas inapproprié chez Senghor, parce qu'il nous replace, en contexte d'autobiographie intellectuelle ou d'essai autobiographique, sur la frontière labile entre autobiographie et essai, entre narration et argumentation. Ce souci de démonstration et d'argumentation oblige Senghor à prouver à la fois sa négritude et la Négritude en général alors même qu'elles devraient être des expressions culturelles spontanées guidées par l'élan vital. Ce qui signifie que l'autobiographie intellectuelle de Senghor, précisément parce qu'elle reprend certaines démarches de l'essai, dont l'explication et l'argumentation, permet au lecteur de comprendre la portée théorique de la négritude sans y voir des manifestations naturelles en l'auteur sénégalais. En s'attardant sur une perspective pluridisciplinaire, qui juxtapose les données de la paléontologie, de l'histoire,

---

<sup>307</sup> R.-B. Fonkoua, « L'Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone », *Présence Africaine*, n° 154, 1996, p. 151.

<sup>308</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois*, *op. cit.*, p. 63



de la biologie et la littérature, *Ce que je crois* se signale davantage comme une œuvre d'érudition qui n'en reste pas moins traversée par l'obsession d'une antériorité nègre comme preuve de la civilisation noire. C'est du moins ce que révèle la présence des éléments paléontologiques :

Mais pourquoi commencer par là? C'est le simple bon sens que, dans la connaissance de l'Homme —de son émergence de l'animal et de son développement—, la *Pré-histoire*, comme le dit son étymologie, précède l'Histoire. Il y a surtout que, pour l'Afrique, la Préhistoire est plus importante peut-être que l'Histoire, comme nous allons le voir. [...] Malgré les préjugés entretenus encore au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle pour justifier la « Traite des Nègres », qui venait d'être abolie, et surtout la colonisation, qui allait s'étendre en se consolidant, l'Afrique entra, en son temps, elle aussi, dans la Préhistoire comme le signale le « Premier Rapport d'Ensemble sur la Préhistoire en Afrique de l'Ouest », daté de l'entre-deux-guerres et d'où j'extrais les lignes que voici : < L'on aurait tort de croire que la recherche préhistorique fut d'abord localisée dans la seule Europe. Dès les premiers moments, l'Afrique atteste d'une présence humaine très ancienne et d'innombrables revues gardent le témoignage d'intéressantes découvertes dès le milieu du siècle dernier. L'auteur du rapport aurait pu ajouter que Darwin lui-même, le géologue et biologiste anglais, qui créa la théorie de l'évolutionnisme, conseillait d'y chercher les origines de l'Homme<sup>309</sup>.

Au-delà de la consécration par Senghor de la « préhistoire africaine », il y a visiblement dans sa démarche une souscription à quelques thèses darwiniennes, sans nécessairement corroborer l'ensemble des démarches évolutionnistes. La recommandation darwinienne « Cherchez-y l'origine de l'Homme », parlant de l'Afrique, semble nettement conforter les positionnements senghoriens. Mais, pour comprendre les logiques discursives par lesquelles Senghor développe ses approches de la subjectivité en Afrique simultanément à la construction de sa propre subjectivité, ses perspectives seront examinées en fonction des discours de son temps. Le restituer à son époque impose de resituer dans ses débuts en Khâgne.

### §16. 3. « L'Afrique en Khâgne »<sup>310</sup>

Le titre de ce point est d'abord celui d'un article du critique francophone Romuald-Blaise Fonkoua. Il désigne à la fois l'origine d'une pensée et son foyer indépassable. L'œuvre de Senghor se trouve évaluée comme un dialogue entre divers discours intellectuels, politiques et institutionnels. Pour comprendre Senghor, Fonkoua mentionne au passage deux écueils entretenus par les analyses critiques sur Senghor, qu'il évite par la suite dans son essai : d'une part, la « tentation hagiographique » dont le projet est de « construire un personnage tout en couleur, un être de haute valeur, un héros de la société africaine moderne » ; et, d'autre part, la « tentation critique exclusive » articulée sur la confusion, par de nombreux critiques, de la « sphère du politique et de la sphère de l'écrivain, du poète et du

<sup>309</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois*, op.cit., pp. 29-30.

<sup>310</sup> R.-B. Fonkoua, « L'Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone », *Présence Africaine*, n° 154, 1996, pp. 130-175.

penseur<sup>311</sup>». À rebours de ces deux types de lecture, axés sur les contenus et non sur les stratégies de discours, Fonkoua s'attache à l'examen de la « position discursive » de Senghor. Il s'agit, pour lui, d'interroger la place de Senghor dans le champ littéraire français et francophone.

Pour comprendre quelles logiques discursives sont en jeu dans la subjectivation senghorienne, trois stratégies critiques, déjà citées plus haut : l'amplification discursive, la légitimité discursive et le décentrement discursif, nous servent de fil conducteur. Mais, celles-ci s'appréhendent à la lumière du parcours de Senghor, notamment son passage en khâgne et sa collaboration avec la revue *Esprit*, alors dirigée par le philosophe du personnalisme Emmanuel Mounier.

Du passage de Senghor en khâgne on retient généralement son amitié avec Georges Pompidou et Pierre Mendès-France, qui l'initièrent au socialisme. Pourtant, son réseau relationnel s'étend nettement au-delà de ses camarades de promotion ; il s'élargit même à une filiation imaginaire des khâgneux et à la place du penseur sénégalais dans le champ de savoir français et francophone. Cela explique le dialogue que Senghor entretient avec quelques aînés eux aussi formés en khâgne. Mais, expliquer le fonctionnement des stratégies discursives de Senghor requiert que nous reconstituions quelques-unes de ses relations réelles ou imaginaires, car le président-poète appartient, ainsi que le souligne Fonkoua citant quelques lignes de l'hommage de Pierre Bertaux à Raymond Aron, un autre khâgneux d'une promotion proche de celle Senghor, à une génération khâgneuse qui, dans les années 1920-30, a eu peu besoin de maîtres et s'est caractérisée par un ensemble de « machines intellectuelles turbo-compressées ». Cela clarifie l'idée d'un réseau discursif entre khâgneux, mais aussi en dehors des institutions officielles.

La collaboration de Senghor avec la revue *Esprit*, à partir de 1945, est une histoire qui tourne autour d'une figure, celle du philosophe Emmanuel Mounier, directeur de la revue et lui-même ancien d'hypokhâgne et de khâgne. Après l'Occupation pendant laquelle elle est interdite de publication, la revue *Esprit* relance son édition en juillet 1945, et Senghor y publie un article intitulé « Défense de l'Afrique noire » dans le même numéro que Robert Delavignette dont l'essai traite de « l'Union Française ». Delavignette y propose clairement que la fin de la guerre soit aussi le moment d'une « Révolution qui conduirait à l'émergence d'une nouvelle structure politique », rappelle Fonkoua. Or, cette révolution des institutions politiques initiée par un ancien administrateur colonial devait, à coup sûr, redéfinir le système

---

<sup>311</sup> *Idem.* p. 130.

colonial dans son ensemble. L'Union Française était née, qui mettait un terme au régime de l'indigénat et étendait la citoyenneté française au-delà des exceptions coloniales comme les quatre communes sénégalaises. Mais, si Senghor y collabore, c'est du fait de son accord avec cette idée de Delavignette, d'une part ; et, d'autre part, la « lutte anticoloniale » commune à Senghor et Mounier. Si Senghor rend hommage à Delavignette dans quelques-uns de ses ouvrages, notamment, c'est parce qu'il partage avec celui-ci l'idée d'« assimiler, non être assimilés », laquelle porte le projet impérial d'un « groupement d'humanité où les hommes, si divers d'origine, d'habits, de professions et de races, poursuivent, sans rien abdiquer de leurs conceptions individuelles, la recherche d'un idéal commun, d'une commune raison de vivre », que l'administrateur colonial et ethnologue appelait de tous ses vœux<sup>312</sup>, convaincu qu'il l'était que l'empire mettra fin au régime colonial. C'est un semblable sentiment que l'on retrouve chez le philosophe Mounier, dont Fonkoua rappelle que le sentiment anticolonial précède largement la collaboration avec Senghor, d'abord au sein de la revue *Esprit*, en suite dans le comité scientifique de la revue *Présence Africaine*, dès 1947.

Avant de siéger comme Senghor au comité de soutien de la revue *Présence Africaine* qui paraît pour la première fois en décembre 1947, Mounier avait déjà pris des positions très nettes avant la guerre contre les colonisations européennes et s'était ému de la condition du Nègre. Entre 1933 et 1934, il avait consacré plusieurs articles dans sa revue à la question de l'Indochine et avait même initié une pétition contre la torture dans ce pays colonisé<sup>313</sup>.

Senghor et Mounier partagent des positions politiques semblables, bien que n'étant pas d'une même promotion en khâgne. La question reste cependant de savoir si leur disposition à refuser toutes formes de domination, selon une certaine morale normalienne, ne constitue pas par ailleurs un appel à la liberté, au sujet, pour ainsi dire. La liste pourrait s'étendre à d'autres récipiendaires de la khâgne avec lesquels, directement ou non, Senghor engage des entretiens. La place centrale de l'œuvre du philosophe Henri Bergson et Lucien Lévy-Bruhl, deux camarades de promotion de l'École Normale de 1878, pourrait être une explication supplémentaire des conversations senghoriennes avec le réseau de khâgne et de la Rue d'Ulm. Plus loin, nous reviendrons sans doute à ces penseurs pour examiner le moment postcolonial qu'a été pour le poète-président ce qu'il appelle la « Révolution 1889 », articulée autour d'un nouvel intérêt des penseurs et écrivains européens pour des choses nègres à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces dialogues indiquent les voies et les procédures suivies par l'intellectuel sénégalais pour construire et théoriser une subjectivité qui ne soit pas une clôture, qui ne soit cependant pas une démarche d'ouverture permanente. C'est le lieu de s'attarder sur les stratégies

---

<sup>312</sup> L.-S. Senghor, « Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés », *La Communauté impériale française*, Éditions Alsatia, 1945 ; repris dans *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, pp. 40-69.

<sup>313</sup> R.-B. Fonkoua, *art. cit.*, p. 137.

discursives annoncées dans les pages précédentes et voir comment elles participent d'une forme de brèche postcoloniale.

Selon l'ordre indiqué par l'analyse de Fonkoua, la première stratégie critique de Senghor est l'«amplification discursive». Comme position discursive, l'amplification discursive « consiste à s'appuyer sur les travaux des chercheurs de renom et donc les mieux repérables dans le champ institutionnel du savoir occidental et à amplifier leurs discours.<sup>314</sup>», selon Fonkoua. Comment s'opère-t-elle ?

Dans « La Préhistoire africaine », première partie de *Ce que je crois*, Senghor entend démontrer la présence du « substrat noir » dans le pourtour méditerranéen et au-delà. Pour y parvenir, il s'appuie sur les hypothèses des Français Alexandre Moret, Émile Massoulard, Paul Rivet et du Soviétique Chata Dzidzigouri qui tous, convergent vers l'influence des civilisations indo-africaines sur l'Égypte. Il rappelle notamment une affirmation de Paul Rivet, le fondateur de l'Institut d'Ethnologie de Paris, lorsque celui-ci écrit : « le substrat noir qui, venu d'Afrique et d'Inde, a recouvert tous les pays méditerranéens avant le V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., c'est-à-dire avant les invasions sémitiques et albo-européennes<sup>315</sup>. »

Cet argument d'autorité permet à Senghor de se donner quelques libertés dans son analyse et son interprétation de la préhistoire africaine :

Qu'il y ait eu, depuis la Préhistoire, de profondes affinités entre le continent africain et le sous-continent indien, tout le prouve : la géographie, la biologie et la culture. Ils sont aux mêmes latitudes, le sous-continent indien étant, plus exactement, à celles de l'Afrique du Nord et de l'Afrique soudano-sahélienne. Avant la descente des Albo-Européens et des Sémites aux latitudes de la Méditerranée, ces régions étaient peuplées de Négroïdes ou, si l'on préfère, de Négro-Africains et de Noirs Dravidiens. Enfin, leurs peuples parlaient des langues agglutinantes et non des langues à flexions, comme les langues sémitiques et albo-européennes. L'autre fait à retenir est que c'est dans l'espace indo-africain, pour parler comme Alexandre Moret, que les trois premières grandes écritures du monde ont été inventées : les écritures égyptienne et sumérienne au IV<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. et l'écriture dravidienne au III<sup>e</sup>, environ cinq cents ans avant l'arrivée des Aryas, devenus Aryens. Ces derniers sont arrivés sans écriture ; mais c'étaient de redoutables guerriers, comme, plus tard, les Germains.<sup>316</sup>

Dans le texte de Senghor, le recours aux arguments d'autorité se mêle aux commentaires de l'auteur, sans nécessairement dire de manière fidèle ce qui se trouve condensé dans les thèses de ses différents mentors. Pourtant, cette démarche, à cheval sur des perspectives de recherches institutionnelles et la quête d'une parole libre, comporte sans doute le projet d'une subjectivation intellectuelle. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant si Senghor, dans son autobiographie intellectuelle, revient longuement sur la présence et le rôle central de la Négritude dans la Préhistoire, après avoir largement développé l'idée dans *Liberté III*<sup>317</sup>. C'est que, la Négritude chez Senghor, parce qu'elle est métisse de très longue date, implique au-

<sup>314</sup> R.-B. Fonkoua, *art. cit.*, p. 152.

<sup>315</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris, Grasset, 1988, p. 71.

<sup>316</sup> *Idem.* pp. 70-71.

<sup>317</sup> L. S. Senghor, *Liberté III. Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977.

delà des Noirs et sous-tend « toute la civilisation africaine, même sous son aspect arabo-berbère.<sup>318</sup> » Cette extension de la signification émancipe la Négritude de sa dimension de mouvement littéraire, artistique et philosophique noir pour en faire une civilisation métisse. Si cela corrobore la stratégie senghorienne de l'amplification discursive, elle s'avère aussi être une discussion avec les thèses de son compatriote Cheikh Anta Diop et autres pourfendeurs de la Négritude. C'est à contre-courant de ces derniers que se construit chez Senghor la preuve de l'antériorité des civilisations africaines. Senghor le fait par la médiation d'une « légitimité discursive » —deuxième procédé de discours relevé par Fonkoua— actualisée par un souci de référence permanent.

Pour comprendre ce mécanisme discursif, c'est encore du Lycée Louis-le-Grand qu'il convient de repartir. En hypokhâgne, Senghor est influencé par Albert Bayet, son professeur de grammaire et de version latine. Certains biographes de Senghor mentionnent cette filiation en insistant sur la dimension politique, car Bayet fut par ailleurs membre de la Ligue des Droits de l'Homme et militant au parti radical socialiste. Philippe Dewitte note à cet effet que « le Sénégalais a été influencé par Albert Bayet de la Ligue des Droits de l'Homme.<sup>319</sup> » Insister sur ce seul aspect politique occulte les relations pédagogiques entre Senghor et son enseignant d'hypokhâgne, pourtant évidents au regard de l'agrégation en grammaire qui y a sanctionné le parcours du Sénégalais ; et leur relation intellectuelle. Celle-ci peut s'éclairer si l'on s'en tient à ce que Challaye, l'un des biographes du philosophe Henri Bergson, écrit : « De 1898 à 1900, Bergson est maître de conférences à l'École Normale Supérieure. Il y a pour auditeur P.-L. Couchoud, Louis Aubert, Charles Blondel, François Albert, Maurice Halbwachs, Tonnelat, Albert Bayet, Auguste Bailly, Albert Thomas, Daniel Mornet, Louis Hourticq, Henri Wallon, etc. »<sup>320</sup>.

Il se pourrait bien que l'enthousiasme et l'intérêt pour la pensée de Bergson eussent été communiqués à Senghor par Bayet. Nous reviendrons plus loin sur ce rapport à Bergson, dont les thèses sur l'émotion et l'intuition ouvrent chez Senghor sur d'autres thèses que le poète-président résume par l'expression « Révolution de 1889 ». Il est important de souligner qu'Albert Bayet permet à Senghor de tirer une légitimité discursive en s'inscrivant dans la filiation de la promotion de 1878 de l'École Normale Supérieure —celle de Bergson, Jaurès, Mgr Baudrillart et Lucien Lévy-Bruhl. Une fois encore, à travers ces procédés de discours, c'est en khâgne et à la Rue d'Ulm que Senghor ira longtemps se ressourcer pour construire

---

<sup>318</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois, op.cit.*, p. 117.

<sup>319</sup> Ph. Dewitte, *Les Mouvements nègres en France, 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 352.

<sup>320</sup> F. Challaye, *Bergson*, Paris, Éditions Mellotée, 1947 [1929], p. 9 ; Texte cité par R. Fonkoua, *art. cit.*, p. 154.

une énonciation qui lui est propre. Fonkoua remarque que c'est la légitimité institutionnelle et intellectuelle —reçue de Bayet pour la version et de Bergson pour la philosophie— qui conduit Senghor à contester la version grecque de Tricot et les traductions de Descartes pour la philosophie. Ce procédé en appelle un autre que Fonkoua désigne par le « décentrement discursif : parler à partir d'un lieu qui ne susciterait aucune contestation possible.<sup>321</sup>» La poésie comme un non-lieu scientifique sera alors le lieu de discours de Senghor, surtout lors de ses discussions plus intellectuelles. S'il n'en reconduit pas la lettre, il en garde au moins l'esprit.

Les débats sur la culture et l'identité africaine auxquels s'est intéressé Senghor prennent source dans des cadres disciplinaires et institutionnels parfois éloignés du profil de formation du Sénégalais. Celui qui se réclame poète par-dessus tout se sert alors de ce statut pour se situer dans une sorte de tiers espace scientifique et disciplinaire. La poésie serait alors pour Senghor le lieu d'accomplissement de la « raison intuitive » qui ne se distinguerait pas à l'opposé de la « raison-œil », mais en serait une de ses composantes. Souleymane Bachir Diagne affirme à cet effet que dans la philosophie senghorienne de l'art, « le tout précède les parties qu'il ordonne comme la musique.<sup>322</sup>» Nous n'anticipons pas ici le prochain point qui portera sur les composantes et le sens de l'esthétique chez Senghor. Il s'agit de relever que la poésie, en tant que domaine relégué dans les marges des savoirs scientifiques comme la littérature dans son ensemble, devient un des lieux à partir duquel la discussion scientifique s'engage aussi, à la condition de s'y impliquer comme sujet. Tout au long de *Ce que je crois*, Senghor élude explicitement des références à Cheikh Anta Diop, dont il cite par ailleurs largement l'un des plus célèbres disciples, le Congolais Théophile Obenga. Bien plus, il écarte les thèses sur l'antériorité des civilisations africaines à partir de l'Égypte et la Nubie, en préférant s'attarder sur la dette de la civilisation égyptienne à celles, plus anciennes, de Noirs dravidiens et d'Afrique subsaharienne, notamment l'importance de l'Afrique australe pour la paléontologie moderne.

À cette démarche s'ajoute l'appropriation par Senghor des modes de représentation culturellement ancrés en Afrique. C'est à cet instant précis que la poésie devient un enjeu de discours dans les débats scientifiques et idéologiques de l'époque. Les célébrations poétiques par le poète sénégalais de quelques figures historiques et légendaires africaines comme la Reine de Saba ou Chaka (1788-1828), le roi zoulou, sont aussi à situer en rapport au discours

---

<sup>321</sup> R.-B. Fonkoua, *art.cit.*, p. 157.

<sup>322</sup> S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Éditions Riveneuve, 2007, p. 70.

scientifique, mais envisagées comme un procédé de décentrement de discours. Senghor auquel Diop reproche, dès *Nations nègres et Cultures* en 1954, d'écrire une « poésie pleurnicharde » et de laisser ainsi passer l'occasion d'exprimer sa négritude répond subtilement à son contradicteur qu'il dit n'être pas assez poète, qualité pourtant fondamentale, selon lui, à l'expression de l'être et des rythmes nègres. En l'enfermant dans ses mécanismes de la raison scientifique, Senghor retourne à Diop ses propres stigmates et présente un intellectuel aussi prisonnier des logiques de discours européennes qu'un autre. Cela expliquerait pourquoi, en retraçant son parcours intellectuel et existentiel — du moins en partie —, Senghor n'accorde pas de place à ses controverses avec Diop, pourtant à la limite de la virulence et reportées sur le terrain de la politique pendant les vingt années de sa présidence du Sénégal. Il cite, cependant, les références différentes des perspectives de Diop.

Ce rapport à la poésie et aux arts chez Senghor a plus qu'une dimension politique ; il est le lieu de construction d'une véritable philosophie de l'art senghorienne, dont les approches entretiennent quelques liens indirects et transversaux avec le parcours du grammairien à Louis-le-Grand et à l'École Normale Supérieure.

#### **§16.4. De « l'art africain comme philosophie » : Senghor « Bergson postcolonial » ?**

Le reproche que fait Senghor à Diop pourrait aussi s'interpréter par la tendance de ce dernier à maintenir les écarts entre le sujet africain et l'objet, de ne pas être assez représentatif du « rythme, l'image et l'émotion » africains. Ces termes résument à eux seuls les contenus de l'art négro-africain chez Senghor. Quelques lectures culturelles de l'art africain, à la manière de ce qu'entreprennent Bernard Mouralis et Souleymane Bachir Diagne sur Senghor en s'aidant de trois thèmes énoncés précédemment, permettront de saisir « l'essentialisme stratégique » à caractère anticolonial du penseur sénégalais, à partir de quoi une interprétation de la dimension postcoloniale de Senghor, cristallisée par son concept de « Révolution de 1889 », sera possible.

##### **§16. 4.1. Subjectivité nègre et lectures culturelles senghoriennes des productions artistiques négro-africaines**

Dans sa thèse de 1978, publiée en 1981<sup>323</sup>, Bernard Mouralis aborde un aspect portant sur les « lectures culturelles » des œuvres littéraires africaines. Ces lectures culturelles recherchent au-delà de l'aspect linguistique des formes spécifiquement africaines contenues dans ces productions, c'est-à-dire l'africanité des œuvres, des invariants culturels retrouvés

---

<sup>323</sup> B. Mouralis, *Littérature et Développement. Essai sur le statut, la fonction et la représentation dans la littérature négro-africaine d'expression française*, op. cit.

dans les textes africains. Trois caractères essentiels chez Senghor, rappelle Mouralis, sont au cœur des productions artistiques négro-africaines : la fonctionnalité, la collectivité et l'engagement.

L'art négro-africain est d'abord fonctionnel. À ce titre, il vise toujours un résultat pratique. Dans ce cas, l'art ne s'ajoute pas à d'autres domaines et techniques déjà existants ; il constitue plutôt une expression présente dans ces ensembles. Dans les sociétés africaines, la différence entre le profane et l'artistique s'abolit, car l'art est tout simplement composite :

L'art, en Afrique noire, écrit Senghor, est lié à la vie profonde des communautés agraires et pastorales, à la religion et aux techniques. L'art est une technique d'approche, mieux, d'identification. Il s'agit d'agir sur les forces supérieures, de se les approprier en s'identifiant à elles — par le geste et la parole, le poème et la musique, la danse et le chant, la sculpture et la peinture<sup>324</sup>.

C'est un semblable constat que fait, avant Senghor, le critique allemand Janheinz Jahn dans son ouvrage *Muntu*<sup>325</sup> :

Dans la poésie lyrique africaine, l'expression est toujours au service du contenu, il n'y s'agit nulle part de s'exprimer mais bien d'exprimer quelque chose, et cette expression tient toujours compte des résultats, puisqu'elle assume par définition le rôle fonctionnel [...]. Le poète européen, lui, est un individu et exprime ce qu'il vit, pense, veut ou ressent. Le poète africain est une personne humaine dans son intégralité, il est magicien, mage, savant et éducateur. Il exprime ce qui doit être. Son moi ne peut être dit, ni collectif, ni personnel, dans l'acception européenne de ces épithètes, car il parle à la communauté et pour elle. [...] La poésie africaine ancienne ou nouvelle, versifiée ou en prose, est toujours déterminée par l'assomption d'une responsabilité. Elle ne décrit pas, elle met en connexion des images qu'elle projette dans l'avenir afin de la transformer.<sup>326</sup>

Ces précisions conjointes de Senghor et Jahn évoquent déjà le deuxième caractère de l'art négro-africain chez le premier qui est le collectif. Bien qu'en Afrique noire, l'on retrouve « des professions vouées, à la parole, à la danse, à la musique et aux arts plastiques : les griots dans les régions soudanaises et auprès des cours princières, les sculpteurs en Guinée et au Congo, les forgerons dans la plupart des régions de l'Afrique, [...] ces professionnels ne monopolisent pas la production artistique, car, à côté d'eux, il y a la foule, elle aussi, danse, sculpte, chante, parle », souligne Mouralis<sup>327</sup>.

L'art africain présente un troisième caractère qu'est l'engagement. Parce qu'il ne se réduit pas à « la seule fonction de divertissement ou d'ornementation », poursuit Mouralis, l'art africain s'offre comme une modalité d'action sur le réel. Où donc situer l'expression du sujet dans ce cadre général ?

Un constat apparaît au regard des trois caractères généraux de l'art négro-africain énoncés par Senghor : la subjectivité du Négro-africain se construit dans un cadre plus général, où derrière une production artistique ne se trouve pas nécessairement un producteur ;

---

<sup>324</sup> L. S. Senghor, « Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », in *Présence Africaine, Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs*, n° 24-25, février-mai 1959, p. 273.

<sup>325</sup> J. Jahn, *Muntu, L'Homme africain et la culture néo-africaine* [1958], traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1961, 301p.

<sup>326</sup> J. Jahn, *op. cit.*, pp. 168-169.

<sup>327</sup> B. Mouralis, *Littérature et Développement, op. cit.*, pp. 239-240.



un créateur n'étant pas systématiquement un auteur. Dans l'orientation propre de notre étude, une telle perspective, longuement soutenue par des ethnographes et ethnologues occidentaux, porte un déni de subjectivité à l'artiste noir. Il ne semble lui être demandé que la preuve de son africanité par ses productions culturelles. Dans ces conditions, Senghor se présente en héritier de quelques thèses anthropologiques européennes, dont celles de Lucien Lévy-Bruhl. À la suite de celui-ci, avec sa « loi de participation », caractérisant la « mentalité primitive » et opposée au « principe de contradiction »<sup>328</sup>, Senghor reproduit une dichotomie coloniale entre les modalités de raisonnement européennes et africaines. Le penseur sénégalais a, certes, l'ethnologie en haute estime, en laquelle il voyait un « humanisme », selon le mot de Souleymane Bachir Diagne. Il avait même préconisé que l'ethnologie fût « partie du curriculum de base au même titre que l'enseignement du français » dans les anciennes possessions coloniales françaises, rappelle Diagne<sup>329</sup>. Cette science se propose alors, selon Senghor, de dévoiler non pas « une mais des civilisations offrant autant de visages différents de l'aventure humaine », poursuit Bachir Diagne. C'est la « leçon fondamentale que porte l'ethnologie ».

Un tel regard reste assurément nostalgique de la formulation philosophique de l'anthropologie, née au XVIII<sup>e</sup> siècle et se pose la question « Qu'est-ce-que l'Homme ? ». Cette question kantienne ne correspond pour autant en rien à l'orientation de Lévy-Bruhl, qui fait de l'ethnologie « la science du tout autre, ce qui "nous" est totalement étranger », sapant ainsi les bases de la parole fondatrice de l'humanisme pour laquelle « rien de ce qui est humain ne m'est étranger »<sup>330</sup>. Sauf à considérer que c'est la formation philosophique d'un des fondateurs de l'Institut d'Ethnologie à Paris qui resurgissait, fidèle à la tradition kantienne. Pareille rupture dans la conception même de l'anthropologie éclaire à elle seule le fossé entre la « mission civilisatrice » de la colonisation et ses dévoiements ayant rappelé, par moments, la barbarie qu'elle entendait rejeter hors d'elle-même. Faut-il rappeler que « l'âme primitive » et la « mentalité primitive » disent un ethnocentrisme ?

Pourtant, Senghor les a reprises pour en faire, parmi d'autres, des concepts-clés de son discours sur l'Afrique et l'Africain. Que la « loi de participation » caractérise « l'âme primitive », dont sont proches les indigènes, n'est qu'une consécration des foules, à contre-courant du « principe de contradiction », ressenti parmi les sujets de discours européens. C'est

---

<sup>328</sup> Ces aspects liés aux thèses anthropologiques de Lucien Lévy-Bruhl ont été largement abordés par le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne, dans son ouvrage, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie, op. cit.* Voir notamment le point sur « Alterlogique : l'ethnologie de Lévy-Bruhl », pp. 85-91.

<sup>329</sup> *Idem.* p. 85.

<sup>330</sup> *Idem.* p. 86.

sans doute en cela que les approches du discours senghoriennes se prêtent aux logiques coloniales, et même, colonialistes. C'est également par les modalités dans lesquelles les caractères de l'art nègre se dévoilent que s'établit l'ancrage du discours senghorien dans le discours colonial.

Par ces trois grands caractères de l'art négro-africain — fonctionnel, collectif, engagé —, Senghor entend mettre l'accent sur un premier aspect de la spécificité de l'art, fondée sur la place qu'il occupe dans les sociétés africaines et la fonction qui lui est assignée. Au-delà de ce cadre général, il est nécessaire « maintenant de préciser les modalités par lesquelles s'exprime cet art et qui vont constituer son style propre », à savoir le rythme et l'image.

C'est dans son essai, « Ce que l'homme noir apporte », écrit en 1939 et repris dans *Liberté I*, en 1964, que Senghor lance la phrase qui aura polarisé l'essentiel des critiques sur son œuvre, à tort ou à raison : « L'émotion est nègre, comme la raison, hellène »<sup>331</sup>. L'explication de ce mot d'esprit ne semble pas être d'une grande nécessité ici ; il s'y dessine assez clairement une comparaison qui délimite deux modes d'appréhender le monde. L'intérêt qu'il présente dans ce travail se situe dans les diverses occurrences de la notion d'émotion, dont le rythme et l'image ne sont que des composantes. Voici comment il définit le rythme :

Qu'est-ce qu'un rythme ? C'est l'architecture de l'être, le dynamisme interne qui lui donne forme, le système d'ondes qu'il émet à l'adresse des Autres, l'expression pure de la Force vitale. Le rythme, c'est le choc vibratoire, la force qui, à travers les sens, nous saisit à la racine de l'être. Il s'exprime par les moyens les plus matériels, les plus sensuels : lignes, surfaces, couleurs, volumes en architecture, sculpture et peinture ; accents en poésie et musique ; mouvements dans la danse. Mais, ce faisant, il ordonne tout ce concret vers la lumière de l'Esprit. Chez le Négro-africain, c'est dans la mesure même où il s'incarne dans la sensualité que le rythme illumine l'Esprit.<sup>332</sup>

Au cœur donc de l'émotion se trouve le rythme. Celui-ci est surtout une manière d'être au monde comme l'émotion, un mode de connaissance. Il faut rappeler, par ailleurs, que Senghor explique la notion d'émotion par celle d'« attitude rythmique », terme qu'il emploie déjà dans son essai de 1939. En expliquant la Négritude dans son autobiographie intellectuelle, c'est cette « attitude rythmique » qu'examine Senghor lorsqu'il entreprend d'analyser, après traduction, un poème wolof du lutteur sénégalais, Pathé Diop, pour montrer le « passage de la mélodie au rythme ».

Tout aussi significative est l'anecdote qu'il raconte dans ce récit sur une conversation avec Walter Pichl, un professeur autrichien, devenu gardien de prison dans l'armée allemande pendant la seconde Guerre Mondiale :

Préparant une thèse de doctorat d'État sur quatre langues négro-africaines du groupe « ouest-atlantique », j'avais choisi, pour thèse complémentaire, « La Poésie populaire des Sérères ». Pour la préparer, je

---

<sup>331</sup> L. S. Senghor, « Ce que l'homme noir apporte »(1939), pp. 22-39., in *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, 445 p.

<sup>332</sup> *Liberté I, op. cit.*, p. 35.

recueillais des textes de la bouche des Tirailleurs sénégalais, mes camarades de captivité. Parmi nos gardiens se trouvait un professeur autrichien, Walter Pichl, qui, servant de force dans l'armée allemande, s'intéressait aux langues négro-africaines et, de son côté, faisait comme moi. Un jour, il me fit entendre une bande où, disait-il, il avait enregistré des contes. L'audition finie, je sautai de joie en l'embrassant et lui disant : « Eurêka ! — Qu'avez-vous trouvé ? », me demanda-t-il. Et moi : « Qu'il y a une poésie négro-africaine. Le dernier texte que vous venez d'entendre n'est pas un conte. C'est un poème composé de tétramètres. » Le poète en question était soutenu, guidé par un rythme despotique, que le récitant marquait en martelant un bidon à coups de bâton. Comme s'il s'était agi d'un tam-tam.<sup>333</sup>

Serait-ce cette proximité, en Afrique, du conte et du poème qui aurait conduit Senghor à retenir dans son *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, un conte de Birago Diop, « Les mamelles » ? Définie par le poète sénégalais comme « des paroles plaisantes au cœur et à l'oreille <sup>334</sup> », la poésie chez Senghor couvre une sphère assez large du langage. Cette définition, très générale au demeurant, se voit précise lorsqu'il la ramène à « une image ou un ensemble d'images analogiques, mélodieuses et rythmées <sup>335</sup> ». Cette dernière définition pourrait être celle qui permet à Senghor, dans sa note introductive, de justifier de choix d'un conte de Birago Diop. Certes, écrit Senghor, « il est surtout connu comme conteur. Mais, en Afrique Noire, la différence entre prose et poésie est surtout de technique, et combien mince... <sup>336</sup> » Ainsi semble indiqué un mélange fondamental des catégories littéraires en Afrique noire. Et c'est précisément ce mélange des genres qui consolide aussi l'acte même de création en littérature africaine, selon la démarche senghorienne. Le retour aux Grecs chez Senghor que l'on a vu à l'œuvre dans sa conception de la philosophie opère également dans sa poésie, ne serait-ce que par le recours aux usages étymologiques. C'est encore par la reconquête de l'image, notamment du « symbole » qu'il caractérise la poésie négro-africaine :

Pour mieux saisir la force de ces images, écrit-il, remontons aux origines grecques du mot symbole. Le "symbolon" grec a d'abord signifié "signe de reconnaissance", "signe sensible", puis symbole, c'est-à-dire "image identificatrice". C'est parce que le sens grec, étymologique, du mot symbole a été oublié, sinon perdu, que les surréalistes ont lancé l'expression d' "image analogique"<sup>337</sup>

Cette notion de symbole, rattachée à la création dont Senghor veut réhabiliter la dimension poïétique, c'est-à-dire la part de l'art, est dominante et essentielle dans son acception de la poésie et de l'art. Le poète crée des images auxquelles sa communauté s'identifie, par ailleurs. C'est pour cette « puissance fabulatrice », selon l'expression de Bachir Diagne<sup>338</sup>, que le poète sénégalais choisit d'introduire dans son anthologie, manifeste poético-politique de la Négritude, un conte du Sénégalais Birago Diop. Par ailleurs, le choix porté sur Birago Diop se fonde aussi sur sa réécriture implicite du conte wolof, comme si

<sup>333</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois*, op. cit., p. 131.

<sup>334</sup> *Idem.* p. 126.

<sup>335</sup> *Idem.* p. 119.

<sup>336</sup> L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Préface de J.-P. Sartre « Orphée noir », Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1948, p. 135.

<sup>337</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois*, op. cit., p. 122.

<sup>338</sup> S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme Philosophie*, op. cit., p. 32.

reprendre un récit du fond culturel commun suffisait pour la création : « Birago Diop, souligne Senghor, nous dit modestement qu'il n'invente rien, mais se contente de traduire en français les contes du griot de sa maison. Amadou, fils de Koumba. Ne nous laissons pas prendre. Il fait comme tous les bons conteurs : sur un thème ancien, il compose un nouveau poème ». <sup>339</sup> La poésie survient de la traduction des formes orales africaines en langues européennes. De cette traduction comme appropriation de la forme première advient un sujet africain, dont le discours reste à mi-chemin entre des modèles communs et une expression propre. On a souligné, dans les précédentes pages, l'essentialisme de la théorie senghorienne du sujet, qui, pour preuve, s'intéresse moins au sujet qu'à l'Africain, c'est-à-dire à la figure archétypale de l'ensemble exagérément appelé l'Afrique. Non que l'Afrique n'existe pas, mais elle paraît prendre la forme d'une idéologie unificatrice chez Senghor. Cela explique aussi pourquoi les poèmes retenus par Senghor dans son anthologie dont le conte de Diop demeurent sans cesse ponctués par des rythmes primitifs et archétypaux susceptibles, dans la logique du penseur sénégalais, de rendre compte de la négritude et l'africanité de leurs auteurs. Deux grands modèles archétypaux mais identiques dans leur fonctionnement président, pour ainsi dire, à la philosophie senghorienne des arts africains dans leur rapport aux processus de subjectivation des Noirs : le modèle grec présocratique imbriquant le merveilleux et la philosophie, et le modèle négro-africain attaché aux expressions réflexives du corps ou aux représentations corporelles de la vision du monde. Tous deux sont réfractaires au découpage binaire et hiérarchique, d'abord, des productions de l'esprit entre elles, puis, entre celles-ci et les performances du corps. L'importance accordée par Senghor aux arts plastiques — la sculpture et la peinture — en dit long sur ces représentations télescopées, puisque les corps sculptés ou peints sont, avant tout, des « percepts » susceptibles de glisser vers des « concepts » dignes de pensée philosophique, pour reprendre la terminologie de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Or, précisément parce que ces percepts-concepts rendent compte d'une âme spécifique tout en s'adressant aux « affects » de même type, ils s'accommodent d'une vision du monde que désigne encore la notion de philosophie. Là se trouve sans doute un des points de rencontre entre modèles grec et négro-africain articulé par Senghor. Non que la philosophie n'y soit pas encore un domaine de savoir se consacrant à la réflexion et la critique, mais elle y demeure un ensemble composite. Il est dans l'intérêt du penseur sénégalais de recourir aux modèles archétypaux pour élaborer son discours scientifique de la Négritude. Mais le lecteur est en droit de se demander s'il n'y a pas quelque

---

<sup>339</sup> L. S. Senghor, *Anthologie de la Nouvelle Poésie nègre et malgache d'expression française*, op. cit., p. 135.

paradoxe à voir dans ces formes essentielles une prise de parole africaine. La notion de prise de parole est d'autant plus justifiée que la Négritude en est une. Dans l'approche senghorienne, le réel avec lequel le discours du sujet africain veut être en prise directe ne se retrouve-t-il pas souvent renvoyé aux formes d'africanité canoniques décontextualisées ? Dans ces conditions, quelle place accorder aux subjectivités réelles qui ne voudraient pas s'encombrer de ces formes essentialisantes prescrites par Senghor ?

Un début de réponse dans un essai de Renée Tillot qui, dans une étude déjà ancienne sur le rythme dans la poésie de Senghor, établit une différence entre « rythme primitif ou intérieur », c'est-à-dire la chose telle qu'elle retentit sur la sensibilité de l'artiste, et « rythme transcrit », tel que reproduit par l'artiste<sup>340</sup>. Ces ajustements conceptuels sont importants pour comprendre l'ontologie des rythmes théorisée par Senghor, qui constitue aussi l'essentiel de sa philosophie de l'art, car, pour le penseur sénégalais, ainsi que l'écrit Souleymane Bachir Diagne commentant l'œuvre de Senghor, « la preuve de la philosophie africaine c'est l'art et, inversement, on accède à la pleine intelligence des arts africains qu'en comprenant la métaphysique dont elles procèdent.<sup>341</sup> » La notion de métaphysique n'est pas un gros mot, puisqu'au dire de Diagne, Senghor partage avec les critiques d'art américains Paul Guillaume et Thomas Munro une influence reçue du philosophe formaliste américain Clive Bell, dont l'« hypothèse métaphysique » se formule autour de la question suivante : « Pourquoi sommes-nous si profondément émus par certaines combinaisons de formes ? »<sup>342</sup>. Bien qu'orientée sur des formes esthétiques, cette question a plutôt une intention métaphysique, car elle recherche la profondeur de l'être par des effets de l'art néanmoins. Cette perspective de Bell, selon Bachir Diagne, recoupe celle de Senghor relative à l'influence des dispositions culturelles sur la réception de productions artistiques.

En 2007, le philosophe sénégalais S. B. Diagne publie un essai sur Senghor, dont le fil conducteur est l'idée selon laquelle, « sous le différentialisme perce toujours chez Senghor, pour le mettre en perspective, voire le nier, la vision d'une condition humaine indivisible.<sup>343</sup> » L'obsession senghorienne à décrire un mode de pensée ou penser spécifiquement africain, tournant à l'ethnocentrisme, est, dès lors, un « essentialisme stratégique », selon le terme qu'il emprunte à la critique littéraire indienne Gayatri Spivak, c'est-à-dire une négation de la négation coloniale.

---

<sup>340</sup> R. Tillot, *Le rythme dans la poésie de Léopold Sédar Senghor*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1979.

<sup>341</sup> S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor ou l'art africain comme philosophie*, op. cit., p. 44.

<sup>342</sup> Clive Bell cité par S. B. Diagne, op. cit., p. 66.

<sup>343</sup> S. B. Diagne, op. cit., p. 77

Or, un des points de convergence entre l'essai de Romuald Fonkoua, largement cité précédemment et celui de Bachir Diagne, réside dans la volonté de replacer les énoncés senghoriens dans leur contexte d'énonciation, en insistant au maximum sur l'incidence des influences reçues par Senghor dans son œuvre. C'est pourquoi ils mentionnent très souvent la double publication de la majorité des essais de Senghor, d'abord parus dans les revues, puis ses sommes intellectuelles *Liberté I à V*. C'est que, plusieurs articles de Senghor, en se portant sur une approche générale de l'art et de la philosophie africains, constituent aussi des réponses à des situations plus spécifiques. Un des exemples se trouve dans la réponse, entre autres préoccupations, que « Ce que l'homme noir apporte » (1939) apporte à l'ouvrage de Paul Guillaume et Thomas Munro, *La sculpture nègre primitive*, publié en 1929<sup>344</sup> et traduit en français en 1936. Diagne réserve dans son étude une place importante à ces auteurs, dont les perspectives éclairent celles de Senghor.

Quand Senghor écrit dans son article de 1939 que la « force ordinatrice qui fait le style nègre est le rythme », il indique dans une note de bas de page que cette thèse est aussi celle de Paul Guillaume et Thomas Munro. En plus de l'hypothèse métaphysique sur laquelle ils s'accordent avec le penseur sénégalais, il y a également l'idée selon laquelle le rythme est au cœur de l'émotion. On n'entend pas résumer au détail de larges séquences de Guillaume et Munro expliquées et explicitées par Diagne, en montrant le double positionnement de Senghor à l'égard de leurs analyses. Si le philosophe sénégalais montre combien le président-poète partage leurs présupposés sans pour autant souscrire à leur démonstration, c'est pour défendre encore la subjectivité culturelle africaine.

Senghor ne souscrit pas à leur formalisme qui consiste à oublier les « Africains pour mieux comprendre et goûter l'art qu'a donné au monde leur continent.<sup>345</sup> » Bachir Diagne perçoit à travers ce formalisme l'expression d'un positionnement politique et social de Guillaume et Munro qu'est leur « racisme tranquille et normal en situation coloniale », quand ces deux auteurs américains déclarent qu'en dehors de quelques « traditions comme celle qui prétend que “florissait à l'ouest du Soudan dès le III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ l'empire du Ghana”, dont on croit avoir découvert récemment les ruines supposées de la capitale, “les nègres sont un peuple sans histoire.”<sup>346</sup> » Pour relativiser l'hypothèse de Guillaume et Munro, Senghor présente « la lecture la plus importante qu'ils aient jamais faite », ses compagnons de

---

<sup>344</sup> P. Guillaume & Th. Munro, *La sculpture nègre primitive*, Paris, Éd. G. Crès & Cie, 1929, 93 p. ; La première édition était parue en anglais, aux États-Unis, sous le titre *Primitive Negro Sculpture*, New-York, Harcourt Brace & Company, 1926.

<sup>345</sup> S. B. Diagne, *op. cit.*, p. 58.

<sup>346</sup> *Idem.* pp. 58-59.

la négritude et lui-même au début des années 1930, celle de l'œuvre de Leo Frobenius (1873-1938). Celle-ci leur a permis de réaffirmer l'africanité dans l'art nègre d'où les deux auteurs américains l'avaient écartée. Il s'agissait, pour Senghor, de « ré-ethnologiser l'art africain », selon Diagne. Dans *Histoire de la civilisation africaine* de Léo Frobenius, Senghor trouvera du réconfort dans l'idée selon laquelle l'art africain dit un esprit africain et, et par voie de conséquence, un « être-africain <sup>347</sup> ». Certes, Frobenius, par ses thèses, préfigure Senghor, il devance aussi les réflexions menées par le Père Placide Tempels dans *La philosophie bantoue*<sup>348</sup>. La thèse de Tempels est la suivante : comprendre la « vie africaine » dans ses multiples manifestations, qu'il s'agisse de la religion, de l'art, de l'éthique, de la médecine, des lois, du gouvernement, c'est aller au-delà des descriptions ethnographiques pour accéder à la connaissance de l'ontologie qui est « la ratio *essendi* et la ratio *cognoscendi* de ce que ces descriptions présentent sans savoir en lire la vraie signification »<sup>349</sup>. Tempels voit dans ce surgissement de l'être par plusieurs domaines de la vie africaine simultanément un « énergétisme pluraliste » ; ce que Senghor partage plutôt avec lui.

La philosophie bantoue, dont le but est de révéler la « vraie signification » des objets décrits superficiellement par l'ethnographie, est alors une quête de l'être bantou. Ce qui se détache de la généralité exprimée dans le substantif ou l'adjectif « africain », car c'est une évidence que tous les Africains ne sont pas des bantous. Ces généralisations observées dans l'œuvre de Tempels témoignent de sa continuité avec les productions ethnographiques, contrairement à l'intention qu'elle formule. *La philosophie bantoue*, célébrée par Senghor et préfacée très élogieusement par Alioune Diop, devient pour ainsi dire une synecdoque de la philosophie africaine, et vraisemblablement sa bible. Le sujet africain, pour produire un discours philosophique, serait alors conditionné à une manière d'être authentiquement africaine. Le choix par Senghor de sa bibliothèque est souvent très orienté comme chez tout penseur : Frobenius pour valider la parenté entre africanité et germanité, Tempels pour une ontologie nègre, etc. La hantise des modèles achevés chez Senghor conduit sans cesse sa pensée à construire des ensembles qui ne font pas assez de place à la subjectivité de l'Africain. Quand il cherche à valider l'hypothèse d'une philosophie africaine, c'est encore en se fondant sur une démarche philosophique présocratique, articulée sur l'action et l'éthique, plutôt que sur la réflexion critique propre à la philosophie moderne :

---

<sup>347</sup> L. Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, traduit de l'allemand par Dr. H. Back et D. Ermont, Paris, Gallimard, 1936 (4<sup>ème</sup> édition), p. 16.

<sup>348</sup> Pl. Tempels, *La philosophie bantoue*, préface d'Alioune Diop, Paris, Présence Africaine, 1947.

<sup>349</sup> S. B. Diagne, *op. cit.*, p. 67.

La philosophie, c'était, pour les anciens Grecs, créateurs de la civilisation albo-européenne, la recherche de la *sophia*, de la sagesse. La *sophia*, c'est, d'abord, la connaissance des principes fondamentaux qui, étant derrière les phénomènes de la nature et de l'univers, les produisent ou les expliquent. Comme l'écrit Aristote dans la *Métaphysique*, "la science nommée philosophie est généralement connue comme ayant pour objet les premières causes et les principes des êtres". Telle est, cependant, la nature humaine que l'*épistémé*, connaissance – traduite, aujourd'hui, par science- ne suffit pas à l'homme. Pour être sophia, sagesse, elle doit passer à son application pratique en transformant notre vie par-delà nos idées et sentiments. C'est ainsi que la philosophie se transforme en morale. [...] La philosophie africaine, comme l'a démontré Alassane Ndaw, professeur à l'Université de Dakar, répond parfaitement à la définition que lui ont donnée les fondateurs grecs de la discipline.<sup>350</sup>

On y voit à l'œuvre un retour aux Anciens, qui fusionne un état théologique et un état métaphysique de la pensée philosophique. « État théologique ou fictif » et « État métaphysique ou abstrait » sont les termes qu'emploie Auguste Comte au premier chapitre de son *Discours sur l'esprit positif*, pour désigner respectivement l'explication du monde par les dieux, propre aux présocratiques ; et l'explication par des « principes abstraits »<sup>351</sup>, nécessaire pour la philosophie bien qu'encore dépourvue de logique mathématique et positive. Cette dernière tendance de pensée est largement représentée et dominée, selon Comte, par la figure d'Aristote. Ces deux premiers états de la pensée permettent surtout à Comte de singulariser un troisième état qu'il appelle « état positif ou réel », explication du monde par des lois positives plutôt que naturelles comme dans les deux premiers. Il semble que Senghor réhabilite ceux-ci dans la philosophie africaine. Il ne pourrait d'ailleurs en être autrement puisque Bergson dont Senghor admire la pensée est celui qui pourfend, parmi d'autres, le positivisme qu'incarne Comte au plus haut point. L'attachement donc de Senghor aux penseurs de l'ethnophilosophie — anticartésiens et antipositivistes, par principe — pourrait en être une preuve :

Ces valeurs [africaines], on les trouve, d'abord, dans sa philosophie. Je sais qu'on a nié qu'il y eût une philosophie africaine, du moins "négro-africaine". Je vous renvoie, pour vous la confirmer, à quatre ouvrages majeurs : *Dieu d'Eau* par Marcel Griaule, le grand ethnologue français, *La philosophie bantoue* par le Père Placide Tempels, un Belge, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, par l'Abbé Alexis Kagamé, un Rwandais, et *La Pensée africaine* par le professeur Alassane Ndaw, un Sénégalais.<sup>352</sup>

C'est que de Griaule à Ndaw, les modèles de pensée grecs restent dominants dans leur conception de la philosophie ; ils permettent ainsi à Senghor de relativiser le cartésianisme. C'est ce salut anticartésien qu'il retrouve chez Henri Bergson. La pensée philosophique de Bergson marque sa singularité à la fin d'un XIX<sup>e</sup> siècle, marqué par le rationalisme ; elle est aussi un retour aux Anciens par sa prise en compte d'un mode de connaissance autre que la raison, l'intuition. Elle pourrait, en outre, signifier l'influence que les démarches de rationalité non européennes exercent sur l'Europe.

<sup>350</sup> L.-S. Senghor, *Ce que je crois, op.cit.*, pp. 106-107.

<sup>351</sup> A. Comte, *Discours sur l'esprit positif (1844)*, Nouvelle édition avec chronologie, introduction et notes par Annie Petit, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, 254 p.

<sup>352</sup> L.-S. Senghor, *Ce que je crois, op. cit.*, pp. 105-106.



Les références de Senghor qui réhabilitent une subjectivité africaine par l'art ne déclinent cependant pas une certaine logique coloniale. À force de se référer à l'ethnologie de type colonial Senghor s'expose à un ethnocentrisme lui-même colonial. Et, pour entamer des agencements postcoloniaux, c'est à la philosophie bergsonienne qu'il s'en remet.

### **§16. 5. « Révolution de 1889 » : De Bergson à Senghor**

Avec ses thèses sur la préhistoire africaine incluant les flux culturels et démographiques entre les continents, Senghor cherche à reconnecter les points disjoints d'un métissage multimillénaire. C'est pourtant « depuis la Révolution 1889 » qu'il observe l'édification de la « Civilisation de l'Universel <sup>353</sup> », notion qu'il emprunte à Pierre Teilhard de Chardin. Ce jeu de mot peut se clarifier avec la nuance que fait Senghor entre culture et civilisation, respectivement « l'esprit d'une civilisation » et « l'ensemble des réalisations d'un peuple », avant de synthétiser ces deux définitions :

J'avais pris l'habitude, quand j'enseignais, à Paris, les langues et les civilisations négro-africaines, de définir la culture comme « l'esprit d'une civilisation ». C'était là une définition trop intellectualiste. À l'expérience et dans le contexte actuel, mondial, du dialogue des cultures, annoncé par Pierre Teilhard de Chardin dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, je dirai que la culture est « l'ensemble des valeurs de création d'une civilisation <sup>354</sup> »

Pareille définition n'est pas seulement « trop intellectualiste », comme le remarque Senghor lui-même, elle donne aussi voix au chapitre à un ethnocentrisme de type hégémonique pouvant fort aisément effectuer un glissement vers les théories relatives au « génie du peuple » (Volksgeist), inauguralement formulées et défendues par des idéalistes et les romantiques allemands, notamment Johann Gottfried von Herder (1744- 1803), avant d'être généralisées à travers l'Europe à partir du XIX<sup>e</sup> siècle avec la constitution de l'État-nation. En outre, ces rétractations définitionnelles de Senghor rendent compte des dynamiques culturelles que l'on pourrait examiner en se fondant sur la « Révolution de 1889 ».

Au XIX<sup>e</sup> siècle, se produisit une rupture profonde lorsque les sciences de la vie fondèrent désormais leur développement sur le rejet de la rationalité mathématique. La philosophie de Bergson, dont Paul Valéry a écrit que « la biologie l'inspirait », est née de la compréhension de cette situation nouvelle, des inflexions par les sciences biologiques de nos manières de penser en général. Dans le champ littéraire, ces nouvelles manières de penser vont généralement se ressourcer dans les marges de l'Europe. C'est sans doute le cas d'Arthur Rimbaud revendiquant ostensiblement sa sauvagerie, sa négritude : « Oui, j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un nègre. Mais, je puis être sauvé. Vous êtes des faux nègres...J'entre au vrai royaume des enfants de Cham...J'inventai la couleur des voyelles...

<sup>353</sup>L. Senghor, *Ce que je crois*, op. cit., p. 204.

<sup>354</sup>Idem. p. 101

Je réglai la forme et le mouvement de chaque consonne et, avec des rythmes instinctifs, je me flattai d'inventer un verbe poétique accessible, un jour ou l'autre, à tous les sens. Je réservais la traduction »<sup>355</sup>. Les « rythmes instinctifs » supplantent ainsi la raison discursive européenne ou se substituent à elle. Ainsi parle Rimbaud qui débarque dans le désert d'Abyssinie, sans bagages, s'écriant que la « vraie vie est ailleurs » que dans la prison de la raison. Ce retour grâce aux artistes et penseurs européens majeurs au cœur même de l'Europe des formes illuminées de pensée, considérées comme des dehors de la rationalité et reléguées ainsi dans ses marges au nom justement de leur étrangeté, semble constituer le point d'où prend forme le concept de « Révolution de 1889 ». Cette révolution a, de fait, la singularité d'inscrire au cœur de la pensée européenne les modes de connaissance de la marge, non plus comme appendice mais en tant qu'objet central. C'est ainsi que Bergson délivre l'émotion et l'intuition de l'irrationalité dans laquelle elles ont été confinées, pour en faire des modes de connaissance, une certaine approche du réel. Ce renouvellement des canons philosophiques modernes par Bergson lui vaut-il un statut « postcolonial » comme le suggère Souleymane Bachir Diagne ?<sup>356</sup>

Parti du constat selon lequel « la révolution bergsonienne et les principaux concepts dans lesquels elle s'incarne —le vitalisme, le temps comme durée, l'intuition comme autre approche du réel, celle qui s'exprime tout particulièrement dans l'art —auront donc ainsi exercé une influence considérable sur la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal », Bachir Diagne s'interroge sur l'hétérogénéité de la pensée de Bergson, par l'appui que la « Négritude senghorienne » et le « réformisme islamique iqbalien » prennent sur elle<sup>357</sup>. Serait-ce cette capacité à s'adresser à plusieurs domaines à la fois qui fait de Bergson une « figure postcoloniale » ?

En 1889, est publiée la thèse de doctorat d'Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, son premier livre<sup>358</sup>. C'est sans doute la date de parution de ce livre-événement qui donne à Senghor son concept de « Révolution de 1889 », qui définit un intérêt des humanités européennes pour les savoirs africains. En cette seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle où périclité l'idée de progrès, telle qu'initiée par Descartes et développée par le positivisme d'Auguste Comte, Bergson infléchit cette marche. On peut lire l'importance que Bergson accorde à l'émotion :

---

<sup>355</sup> A. Rimbaud cité par L. S. Senghor, *idem*. p. 212.

<sup>356</sup> S. B. Diagne, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, Éditions CNRS, 2011, 126 p.

<sup>357</sup> *Idem*. pp. 9-10.

<sup>358</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France/Quadrige, 1985, 180 p.

Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît pas douteux. Non pas seulement parce que l'émotion est un stimulant, parce qu'elle incite l'intelligence à apprendre et la volonté à persévérer. Il faut aller plus loin. Il y a des émotions qui sont génératrices de pensée ; et l'invention, quoique d'ordre intellectuel, peut avoir de la sensibilité pour substance.<sup>359</sup>

Le livre de Bergson de 1932, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, d'où est extrait le précédent passage mérite qu'on s'y attarde. Les essais de Romuald Fonkoua et de Souleymane Bachir Diagne, respectivement publiés en 1996 et en 2007 et très proches l'un de l'autre de par leurs démarches qui privilégient non les contenus de l'œuvre de Senghor mais ses stratégies critiques de discours selon les champs de savoir ayant influencé le penseur à des époques bien précises, achoppent cependant sur les influences que les diverses productions de Bergson ont exercées sur le Sénégalais. Fonkoua trouve que l'ouvrage de 1932 est plus compatible avec les perspectives senghoriennes. Il s'en explique par le fait que, d'abord, « cet essai paraît en 1932, au moment où il [Senghor] tente de construire un discours scientifique pour justifier le concept de la Négritude. Ensuite, parce que Bergson y affirme incontestablement et mieux que le premier ouvrage [...] l'importance de l'émotion.<sup>360</sup> » Quant à Bachir Diagne, il reste fidèle à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889 quand il ne cite pas *L'évolution créatrice*, ouvrage de 1907.

Dans tous les cas, ce simple écart d'interprétation n'est pas de nature à infléchir le concept senghorien de « Révolution de 1889 », car le mouvement de pensée qui consacre la « raison intuitive » commence bien à cette date. Ces deux lignes montrent surtout la richesse d'une pensée, —aidant à la fois à la construction scientifique de la Négritude, au réformisme islamique et à l'ouverture d'un nouveau paradigme —et l'extrême cohérence d'une œuvre, dont les différentes productions peuvent être interchangeable. Cette interchangeabilité ne renvoie pas, chez Bergson, à une circularité problématique, mais au re-questionnement et clarification de ses propres démarches, restant ainsi fidèle à l'affirmation qu'il fait au tout début de *La pensée et le mouvant* : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision »<sup>361</sup>. C'est, selon nous, à ce travail progressif de précision sur l'écriture qu'il s'exerce au fil de ses livres, dans une perspective double à la fois intérieure à ses propres énoncés, et extérieure, par sa critique du cartésianisme et de la tradition philosophique qui s'est engagée, après les présocratiques, à penser selon l'opposition radicale de l'être et du devenir. Cela explique les choix bibliographiques légèrement différents faits par Fonkoua et Bachir Diagne, qui ne portent cependant aucune entorse à leur argumentation assez semblable sur Senghor.

---

<sup>359</sup> H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion* (1932), Paris, PUF/Quadrige, 1995, p. 40.

<sup>360</sup> R. B. Fonkoua, *art. cit.*, p. 155.

<sup>361</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant, textes et conférences*, Paris, PUF/Quadrige, 2003[1938], p. 1.

Serait-ce pour cette fluidité et ce travail de précision sur l'écriture que l'Académie de Stockholm a jugé mieux de décerner, en 1927, le prix Nobel de Littérature à Bergson, un philosophe dont le répertoire bibliographique ne comporte aucune œuvre littéraire au sens strict?

C'est que, dans la pensée bergsonienne, l'intuition laissée aux irrationnels arts et littérature par le cartésianisme, devient aussi un mode de connaissance en philosophie. Ce que l'auteur de *La pensée et le mouvement* fait alors, c'est un retour aux philosophies premières. En « remontant aux sources spiritualistes de la philosophie grecque, à la *théôria*, il a redonné sa place à la raison intuitive, comme c'était le cas en Égypte, en Afrique, où l'avait retrouvée Platon », explique Senghor<sup>362</sup>. En restaurant l'intuition dans ses droits à l'intérieur même de la pensée philosophique, Bergson renoue le lien entre langage et pensée, littérature et philosophie, bref, tous les domaines dissociés au nom du principe d'identité et de différence. Il s'agit de ne plus réduire le *logos* à la seule *ratio*, comme, à bien des égards, de nombreux penseurs avant lui. C'est sans doute ce Bergson, résolument postcolonial, qui attire Senghor. C'est du moins ce que Bachir Diagne étudie dans une série de conférences prononcée au Collège de France entre le 18 décembre 2009 et le 18 janvier 2010, et publiée sous le titre de *Bergson postcolonial*<sup>363</sup>.

Or, envisager la postcolonialité de Bergson, c'est aussi voir dans quelle mesure elle s'incarne chez les penseurs dont les démarches sont sous son influence. Autrement dit, il faut s'interroger sur les usages que fait Senghor de la « Révolution de 1889 ». Il faut rappeler que ce concept excède largement la seule figure bergsonienne ; il s'étend à Paul Claudel, Charles Péguy et, avant eux, Arthur Rimbaud. Nous le situons plus largement dans la dette de Senghor à l'égard du XIX<sup>e</sup> siècle, toutes proportions gardées, et dans cette perspective, le premier Karl Marx, "humaniste" au dire du penseur sénégalais, celui d'avant *Le Capital*, peut compter dans ce répertoire.

## §16. 6. Bergson vu d'Afrique

Que doit Senghor postcolonial au « Bergson postcolonial » ? Autrement dit, que retrouve Senghor chez Bergson qui lui permette de construire un discours scientifique sur le concept de la Négritude ? Ces questions supposent la posture postcoloniale de la négritude et la postcolonialité de Senghor. Elles requièrent par ailleurs que soit examinées dans la

---

<sup>362</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois, op. cit.*, p. 210.

<sup>363</sup> L. B. Diagne, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal, op. cit.*

trajectoire intellectuelle senghorienne ses influences bergsoniennes, en situant le statut postcolonial des concepts du philosophe.

Le premier élément bergsonien qui agit dans le discours senghorien est le temps. Notion essentielle en philosophie, le temps alimente de nombreux débats dans l'histoire de cette discipline. Depuis au moins Aristote, le temps est considéré comme une donnée de l'espace ; d'où son calcul en nombres. Or, cette conception du temps se voit, à partir de Bergson, déclassée par celle de la durée, composée de « simultanités [...] et de positions successives du mobile », selon les mots mêmes du philosophe<sup>364</sup>. La durée est surtout une réalité des états de conscience et se ramène ainsi à un temps intérieur qui n'a d'existence que dans les données psychologiques. C'est cette dimension d'un temps fluctuant, dégagé des données de l'espace souvent mécaniques et mesurées en nombre, qui influence Senghor.

Si le terme de durée n'apparaît pas systématiquement dans les écrits de Senghor, il y figure tout au moins sous des formes dérivées. La durée requiert que ne soient plus décomposées pour être analysées par l'intelligence les données de l'espace sous lesquelles Senghor perçoit ce qu'il désigne par une « sous-réalité », située au-delà des apparences. L'intelligence analytique, distinguant clairement sujet et objet, se trouve par là même infléchie par une sorte d'intelligence intuitive, une « intelligence-qui-comprend », pour reprendre Bachir Diagne.<sup>365</sup> Diagne précise au sujet du verbe « comprendre » qu'il garde son sens étymologique, « prendre avec » ; ce qui abolit la distance du sujet et de l'objet. Cette « intelligence-qui-comprend » est la faculté retrouvée à l'œuvre dans les conceptions et les pensées du monde africaines, notamment dans les œuvres d'art créées sur le continent. L'œuvre d'art, dans son acception large, n'en est pas moins évoquée chez Bergson. Au début de son texte de 1889, Bergson explique le lien entre poésie et image :

D'où vient le charme de la poésie ? Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. En voyant repasser devant nos yeux ces images, nous éprouverons à notre tour le sentiment qui en était pour ainsi dire l'équivalent émotionnel ; mais ces images ne se réaliseront pas aussi fortement pour nous sans les mouvements réguliers du rythme, par lequel notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un rêve pour penser et pour voir avec le poète. Les arts plastiques obtiennent un effet du même genre par la fixité qu'ils imposent soudain à la vie, et qu'une contagion physique communique à l'attention du spectateur. Si les œuvres de la statuaire antique expriment des émotions légères, qui les effleurent à peine comme un souffle, en revanche la pâle immobilité de la pierre donne au sentiment exprimé, au mouvement commencé, je ne sais quoi de définitif et d'éternel, où notre pensée s'absorbe et où notre volonté se perd.<sup>366</sup>

Ces considérations bergsoniennes sur l'art pourraient aisément être celles de Senghor, dès l'instant où le rythme se trouve clairement au cœur de la production et de la réception artistique. Le philosophe analyse les œuvres de la statuaire qui produisent de l'émotion

<sup>364</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 82.

<sup>365</sup> S. B. Diagne, *Bergson postcolonial*, op. cit., p. 20.

<sup>366</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., pp. 11-12.

précisément de fait de leur « immobilité » ; il leur affecte ainsi une évidente spiritualité. Pourtant, pareille démarche est analogue à celle de Senghor qui n'a eu de cesse de rappeler la « spiritualité de l'objet ». Et c'est certainement parce que l'œuvre d'art plastique porte les sensations d'un temps toujours déjà révolu, celui de l'artiste, et possède la vertu de toucher d'autres âmes, qu'elle dispose simultanément les temporalités que la logique mécanicienne et rationnelle aurait décomposées pour des besoins d'analyse. Ces descriptions bergsoniennes de l'art appliquées à Senghor ramènent sans doute à l'hypothèse métaphysique, déjà mentionnée dans les précédentes pages, dès lors que se crée entre créateur et son récepteur quelque relation spirituelle à travers l'œuvre d'art. Ainsi le récepteur ne lit-il pas la production de l'artiste, ni ne l'analyse ; il fait corps avec l'objet. Ces temporalités simultanées, mues par les sous-réalités dont parle Senghor, ces choses au-delà des apparences, nécessitent une rationalité autre que celle des cartésiens. Peut-être est-ce le lieu d'évoquer les notions senghoriennes de « raison-œil » et de « raison-étreinte », corrélatives et coextensives de la distinction que Bergson établit entre le temps comme espace et la durée comme mouvement.

Il a été plus d'une fois signalé l'événement que les thèses bergsoniennes constituent dans l'histoire de la philosophie. Aux côtés de la raison, l'émotion y est reconnue comme une autre approche du réel. La « raison-œil », celle qui fait de l'observation un mode de compréhension scientifique, est supplantée par la « raison-étreinte » pour laquelle l'émotion est le mode de saisie. La notion d'émotion que Senghor rattache toujours à son étymologie « é-motion » souligne la primauté du mouvement dans l'acte de connaître par opposition à l'idée qu'il faut immobiliser pour appréhender. Or, cette conception fixiste du temps et de l'objet, rejetée par le poète-président, s'accommode de sa notion de « raison-œil », elle-même trouvant sa structure dans l'idée réfutée par Bergson du temps comme espace. Le raison-œil quant à elle, s'accorde avec la durée, née du mouvement de nombreuses sensations produites par les états de la conscience.

Certes, la binarité conceptuelle de Bergson et Senghor rend leur postcolonialité problématique. Mais, chez le premier, le temps n'est pas remplacé par la durée, il en est enrichi ; de même, chez le second, la « raison-étreinte » repousse les rigidités de la « raison-œil ». Des modes de connaissance, des rapports au monde et à soi se télescopent, pour ainsi dire. En outre, si l'on replace, un tant soit peu Bergson et Senghor dans l'histoire intellectuelle en général, ils paraissent correspondre à ce qu'Anthony Mangeon appelle le « régime conceptuel turbulent ».

D'abord abordés dans sa thèse de doctorat<sup>367</sup>, les régimes conceptuels de pensée deviennent une problématique essentielle chez Mangeon dans un article publié dans la revue *Labyrinthe*, en 2007<sup>368</sup>. Après avoir décrit l'antagonisme de deux régimes de pensée dans l'histoire de la philosophie en Occident, —régime conceptuel dominant et le régime conceptuel turbulent—, l'universitaire français montre comment les « intellectuels nègres », notamment africains-américains, dont William E. B. Du Bois et Alain Leroy Locke, opèrent une « médiation » entre les deux. Il insiste, de fait, sur leurs formations disciplinaires plurielles et transversales, entre histoire, sociologie, littérature, philosophie et sciences exactes. Nous ne reviendrons pas sur les positionnements intellectuels des penseurs africains et africains-américains, longuement abordés dans le passage sur Du Bois, et pour lesquels l'interdisciplinarité aide à l'élaboration d'une subjectivité noire articulée sur une raison métisse. Il suffit de rappeler, à la suite de Mangeon, que Locke rejoint « Paris au printemps 1911 pour assister aux leçons d'Henri Bergson<sup>369</sup> », lequel figurera parmi les plus influentes figures du « régime conceptuel turbulent » et correspondra longuement avec le philosophe américain William James, un des maîtres communs de Du Bois et Locke. Senghor, dont il est question ici, influencé par Bergson, n'oublie pas de mentionner l'importance des penseurs afro-américains sur la Négritude dans les années 1930 :

Je ne serais pas complet si j'oubliais l'influence, sur nous, étudiants noirs de Paris, du mouvement culturel négro-américain du New Negro ou de la Negro Renaissance, dont les fondateurs furent Alain Locke, mais surtout William Edward Burghardt Du Bois. Comme on le sait, ce dernier, né à Massachussets, finit par émigrer en Afrique, où il prit la nationalité ghanéenne. C'est lui qui avait fondé, avant de quitter les USA, la National Association for the Advancement of Colored People. En vérité, c'est lui le fondateur historique de la Négritude, comme en témoigne sa première œuvre majeure, écrite en 1903, *Souls of Black Folks*, que je traduis par « Âmes des Peuples noirs ». Ce pluriel, qui témoigne d'une vision humaniste, parce qu'universaliste de la Négritude, m'invite à m'arrêter sur le mot pour le définir, enfin, dans toute sa profondeur.

La Négritude, c'est une certaine manière d'être homme, surtout de vivre en homme. C'est la sensibilité et, partant, l'âme plus que la pensée. Caractéristiques sont, à cet égard, telles expressions africaines, comme « je veux que tu me sentes » et non « je veux que tu me comprennes ». Rien ne traduit mieux cette façon de sentir que la nouvelle poésie nègre, qu'elle soit africaine ou américaine, de langue française ou de langue anglaise. Au demeurant, osons le dire, plus que la poésie haïtienne, c'est la poésie négro-américaine qui nous influença dans les années 1930 : celle de Countee Cullen, Richard Wright, James Weldon Johnson, mais surtout Langston Hughes, que j'ai connu personnellement. Il reste que cette influence fut plus théorique que pratique. Nous leur avons emprunté, aux Négro-américains, des idées plus qu'un style.<sup>370</sup>

La Négritude naît donc comme concept chez les penseurs et écrivains africains-américains. Elle désigne une manière d'être au monde, une singulière relation au monde.

<sup>367</sup> A. Mangeon, *Lumières noires, discours marron : indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains : itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V. Y. Mudimbe et de leurs contemporains*, Doctorat NR, Université Cergy Pontoise, 2004, 898 p.

<sup>368</sup> A. Mangeon, « Une question de tempérament : L'in(ter)discipline des penseurs africains-américains », *La fin des disciplines ?*, *Labyrinthe* 27, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, pp. 59-75.

<sup>369</sup> A. Mangeon, *art. cit.*, p. 60.

<sup>370</sup> L. S. Senghor, *Ce que je crois, op. cit.*, pp. 138-139.

Senghor la définit comme « sensibilité », dont « je veux que tu me sentes », par opposition à « je veux que tu me comprennes », est une des expressions caractéristiques. Or ces deux phrases choisies par Senghor, pour des besoins d'élucidation, pourraient s'insérer assez aisément les deux régimes conceptuels de pensée théorisés par Anthony Mangeon. Si le régime conceptuel dominant conçoit la philosophie comme une « théorie de la connaissance<sup>371</sup> », selon Mangeon, le régime conceptuel turbulent la désigne, quant à lui, comme un « discours sur la nature ». Dans ce dernier mode, les modèles rationalistes et cartésiens sont altérés par ceux issus des sciences cognitives. Il ne nous est pas évident de dire sur Senghor, comme le fait Mangeon à propos de Du Bois et de Locke, qu'il altère et alterne ces régimes conceptuels. Il est cependant à noter que quelques concepts utilisés par Senghor renvoient à des situations décrites par Mangeon. Les deux régimes semblent délimiter la « raison-œil » et la « raison-étreinte » : la première n'énonce par un fait d'observation et cherche ainsi à comprendre un objet, tandis que la seconde essaie de situer l'objet en elle sans souci de distanciation.

Les régimes de pensée structurant la tradition philosophique occidentale, dont les traits sont perceptibles dans la pensée senghorienne, ne sont abordés par Mangeon que pour mieux indiquer « deux tempéraments philosophiques antithétiques » qu'il situe entre les « esprits durs » et les « esprits mous », termes empruntés à William James. Or, on peut voir à l'œuvre cette notion de tempérament chez Senghor.

Le deuxième chapitre de l'autobiographie intellectuelle de Senghor s'intitule : « De la biologie à la culture africaine ». Les tableaux récapitulatifs de groupes sanguins y sont reproduits pour montrer leur répartition par continent, et tendent à soutenir que le sang influence sur le tempérament ; argument que Senghor emprunte aux théories caractérologiques, notamment celles développées par Léone Bourdel dans son essai, *Groupes sanguins et Tempéraments*. Selon les stratégies critiques senghoriennes et décrites par Romuald Fonkoua, on y reconnaît l'amplification discursive, qui consiste à s'approprier un argument communément partagé dans un domaine du savoir en s'appuyant préalablement sur une autorité scientifique dudit domaine. Senghor tire ainsi avantage de la classification par Bourdel de ces groupes en notes musicales : A « harmonique », O « mélodique », B « rythmique ». Ce qui lui permet de répartir des tempéraments entre « l'ethnotype des introvertis, où le groupe A est en tête, et celui des fluctuants, où c'est le groupe O<sup>372</sup> ».

---

<sup>371</sup> A. Mangeon, « Une question de tempérament : L'in(ter)discipline des penseurs africains-américains », *art. cit.*, p. 62.

<sup>372</sup> L. S. Senghor, *op. cit.*, p. 99.



L'introversion est plutôt le fait des peuples du Nord de l'Europe, et la fluctuation englobe tous les Africains. Ces caractéristiques caractérogiques renseignent, selon Senghor, sur la culture africaine elle-même fluctuante et déterminée par une disposition biologique. Cet intérêt pour les sciences du comportement porte encore la marque de l'influence d'Henri Bergson et des penseurs africains-américains, qui ont subi eux aussi, souvent indirectement, les influences du philosophe français à travers William James, un de ses commentateurs passionnés et assidus.

C'est, selon nous, ce tempérament qui ressurgit chez le poète-président, comme avant lui Du Bois et Locke, sur le modèle d'une interdisciplinarité, justifiée par son parcours hétérogène. Le nom de Senghor renvoie systématiquement au premier Africain admis à l'agrégation de grammaire en 1935, on insiste rarement sur son passage à l'Institut d'Ethnologie à Paris. Mais Senghor appartient aussi à la génération des « machines intellectuelles turbo-compressées » des Agrégés et Normaliens des années 1920-30, au sujet desquels Pierre Bertaux, dans son hommage à Raymond Aron, écrit qu'elle avait moins besoin de maîtres qu'elle ne se nourrissait de lectures personnelles, abondantes et excédant des cadres disciplinaires.

Néanmoins, l'esprit de grammairien domine au départ, celui qui fixe la règle générale et est, à l'instar du régime conceptuel dominant, « motivé par la recherche de structures stables et permanentes.<sup>373</sup> » Ainsi en est-il de la conception de la culture africaine chez Senghor, qu'il définit sur le mode d'une permanence, malgré les métissages et les croisements avec d'autres formes culturelles. Ces théorisations de la permanence et ces recherches de la règle générale rapprochent l'ancien khâgneux du régime conceptuel dominant. Cependant, Senghor ne se risque jamais à la hiérarchie des cultures ; son effort réside dans la reconnaissance mutuelle de nos divers modes de sensibilité afin d'édifier ce qu'il appelle, à la suite de Pierre Chardin de Teilhard, « la Civilisation de l'Universel », celle qui naît de la synergie ou de la symbiose d'apports culturels différents. Or, cette démarche senghorienne semble s'effectuer sur le mode du parallélisme, dont Mangeon écrit qu'il constitue l'une des « habitudes conceptuelles » du régime conceptuel turbulent. Nous avons souligné, plus haut, la nuance que fait Senghor, dans ses écrits des années 1940-50, entre culture et civilisation, puis, le passage qu'il opère dans son autobiographie, en trouvant une définition médiane à ces concepts. Il est évident que la fréquence moins grande du terme de culture dans les derniers écrits de Senghor renseigne sur son changement de cap au cours de son parcours intellectuel ; il s'agirait d'un regard de plus en plus éloigné sur les choses permanentes dont la culture rend

---

<sup>373</sup> A. Mangeon, *art. cit.*, p. 63.

compte, au profit de la civilisation qui s'inscrit dans les temporalités. En cela, il continue d'être sous l'influence de Bergson, et généralement de la « Révolution 1889 », par son apologie du fluctuant et du mouvant. Insister sur l'incidence de Bergson sur la pensée de Senghor pour parler de la « Révolution de 1889 » n'est pas de nature à exclure d'autres figures qui en sont à l'origine.

C'est que, il n'y a pas chez le penseur sénégalais l'apport des écrivains comme Arthur Rimbaud, Paul Claudel, etc., d'une part ; et, d'autre part, celui des philosophes et autres penseurs.

Ce serait une simplification de dire que Bergson influence Senghor sur le plan des idées philosophiques quand Rimbaud ou Claudel ont influencé son écriture poétique. En réalité, pour Senghor, Bergson a exprimé en sa totalité "l'esprit 1889" comme on pourrait le caractériser, fait advenir une vérité philosophique qui s'est réfractée, pour ainsi dire, aussi bien dans la philosophie, les arts, les sciences mêmes, que les lettres<sup>374</sup>.

Senghor, selon Souleymane Bachir Diagne, étend ainsi la « Révolution de 1889 » à des formes de pensée récurrentes en Europe dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et articulées sur la perméabilité des imaginaires philosophique et littéraire. L'intérêt de Senghor pour Friedrich Nietzsche, théoricien de « l'éternel retour », conduira le Sénégalais à considérer l'art africain comme une reproduction continue de « l'esprit apollinien et de l'âme dionysiaque.<sup>375</sup> » Il s'agit donc d'examiner comment les penseurs et les écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle permettent à Senghor et, partant, à la Négritude, de formuler une esquisse de subjectivation intellectuelle en Afrique et les réseaux discursifs par lesquels celle-ci s'élabore. C'est précisément le XIX<sup>e</sup> siècle qui inspirera Senghor pour construire, sous la houlette de Karl Marx, une « voie africaine du socialisme » ou un « socialisme africain.»

La collaboration de Senghor avec les milieux socialistes remonte à son amitié avec Georges Pompidou, son camarade de khâgne au Lycée Louis le Grand, ainsi que le rappelle l'une de ses biographes, Jacqueline Sorel<sup>376</sup>. Rencontre qui en entraînera d'autres, puisque Pompidou lui fait lire les articles de Léon Blum dans *Le Populaire*, avant d'adhérer à la Ligue d'Action Universitaire Républicaine et Socialiste (LAURS). C'est au sein de cet organe qu'il fera également la rencontre de Pierre Mendès France et d'Edgar Faure. Ce dernier fera de lui un secrétaire d'État à la Présidence du Conseil dans son gouvernement en 1955, et l'accueillera en 1984 à l'Académie française. Mais c'est dans la revue *Esprit*, dirigée par Emmanuel Mounier, puis dans la *Revue socialiste* que Senghor produit ses premiers essais sur

---

<sup>374</sup> S. B. Diagne, *Bergson postcolonial*, op. cit., p. 16.

<sup>375</sup> L. S. Senghor, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, op. cit., p. 208 ; Voir notamment « Le dialogue des cultures », conférence prononcée en 1983 à l'Université de Tübingen et reprise dans l'ouvrage cité précédemment.

<sup>376</sup> J. Sorel, *Léopold Sédar Senghor, l'émotion et la raison*, Paris, Sépia, 1995.

le socialisme. L'ensemble de ses articles se trouve rassemblé dans *Liberté II*<sup>377</sup>. De nombreux commentateurs et critiques de l'œuvre et du parcours de Senghor s'accordent pour constater l'intérêt du penseur sénégalais pour Marx, plus prononcé après 1945, en même temps qu'il découvre l'œuvre du Père Pierre Teilhard de Chardin, lui-même grand lecteur de Marx. Mais, comment procède Senghor pour étendre la pensée marxienne et marxiste à des situations strictement africaines, coloniales ?

De sa rencontre de l'œuvre de Teilhard de Chardin, Senghor dit avoir été ramené à la « foi » et la confirmation de la « légitimité de la négritude comme étant aussi une “Voie africaine du socialisme”<sup>378</sup> ». Parallèlement donc à son statut de philosophie de l'art, la Négritude est une philosophie politique, qui s'appuie sur des valeurs humanistes et chrétiennes. Or, ces valeurs humanistes correspondent à celles que Senghor retrouve dans les écrits de jeunesse de Marx, particulièrement ses *Manuscrits de 1844*, dans lesquels les problématiques économiques sont encore tempérées par l'éthique sociale. Le lien avec la philosophie de Teilhard de Chardin s'explique aussi par cette rencontre, car c'est elle qui inspire à Senghor sa lecture de l'œuvre de Marx, qu'elle avait déjà elle-même entreprise. On comprend alors l'insistance de certains critiques et biographes de l'auteur sénégalais sur la concomitance, en termes chronologiques, de sa rencontre avec Marx et Teilhard de Chardin ; il lit le premier avec les lunettes du second<sup>379</sup>. On comprend davantage l'attachement de Senghor à la foi, déjà chancelante à la Mission catholique de Ngasobil au contact des Pères du Saint-Esprit et au Collège-Séminaire Libermann de Dakar, dont le colonialisme ne faisait aucun doute, puis, perdue à son arrivée en France. Le projet colonial d'assimiler les Africains fut, au Collège-Séminaire, l'un des points d'achoppement entre le jeune Senghor et le Père Albert Lalouse, dont le souhait était de faire des « Français à peau noire », alors que, déjà, le poète tenait à « assimiler et non être assimilé », c'est-à-dire l'impératif culturel d'être un « producteur de civilisation ». Dans ces conditions, Teilhard de Chardin apparaît comme un héraut de cette coprésence des civilisations humaines, dont celle des Noirs. L'une des particularités du socialisme africain se trouve, dès lors, dans cette articulation commune des valeurs religieuses et les théories marxiennes. On dit religieuses et non chrétiennes, car Senghor y inclut les religions africaines, dont on connaît l'importance dans sa pensée. Et cette

---

<sup>377</sup> L. S. Senghor, *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, op.cit.

<sup>378</sup> S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, op. cit., p. 138.

<sup>379</sup> J.-P. Biondi, *Senghor ou la tentation de l'Universel*, Paris, Denoël, 1993 ; S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, op. cit., et *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, op. cit., puis, R. B. Fonkoua, « L'Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone », art. cit.

conjonction est clairement établie dans les premiers écrits de Marx et sa préface au *Manifeste du Parti Communiste*.

Comprendre l'intérêt de Senghor pour Marx, c'est retracer une rupture bien circonscrite, y compris par les marxistes eux-mêmes. Bachir Diagne la rappelle en relevant la prémisse de deux Marx au cours du parcours du philosophe, partagée par Senghor et Louis Althusser, mais interprétée différemment par eux. Alors que pour celui-là, le premier Marx est plus digne d'intérêt parce que plein d'éthique, pour celui-ci, en revanche, les écrits de jeunesse du philosophe constituent la « préhistoire » de son travail scientifique. L'un préfère donc le jeune Marx, et l'autre, le penseur mature qu'il est devenu à partir du *Manifeste du Parti Communiste*, et conforté par le *Capital*. Cette rupture interne à l'œuvre de Marx, mise en évidence par Senghor et Althusser, laisse en outre le lecteur en droit de s'interroger sur ses contenus précis.

Deux notions marxistes, par la suite galvaudées par les marxistes, fondent cette rupture : l'aliénation et la plus-value. La première notion définit une situation d'emprise par des forces extérieures. Mais, l'usage qu'en fait Marx est loin d'être apologétique, il est critique et intègre toutes les formes de sujétion, à la fois culturelles et matérielles. Son inscription dans le général lui vaut son pesant d'or aux yeux de Senghor. Quant à la plus-value, elle s'inscrit exclusivement dans les calculs économiques et matérialistes du capitalisme en expansion. Les déterminations matérielles commencent à supplanter ses préoccupations éthiques du début. Sur la base de cette rupture, le lecteur comprendra mieux pourquoi Senghor, demeuré socialiste des années 1930 jusqu'à sa mort en 2001, n'a jamais souscrit au socialisme matérialiste ; la voie socialiste est plutôt « spiritualiste et vitaliste », selon les mots de Bachir Diagne. C'est là sans doute l'un des traits distinctifs du socialisme africain chez Senghor.

Nous avons remarqué plus haut que les influences de Bergson étaient plus sensibles dans la philosophie de l'art senghorienne, tandis que celles de Marx se faisaient davantage ressentir dans sa philosophie politique. Une telle distinction reste fidèle à un effort d'analyse, qui ne rend compte que partiellement de la démarche du chantre de la Négritude. Les quelques œuvres de Senghor que nous examinons pour ce travail convergent toutes vers un souci constant de conjonction d'éléments souvent disjoints. De cette conjonction, forgée dans le décentrement d'apports divers, naît non la subjectivité africaine, qui reste chez Senghor une théorie de la connaissance africaine, mais celle de l'auteur. C'est cette conjonction de subjectivités culturelles qui permet au poète-président d'articuler socialisme et arts africains. Pour illustrer cet aspect, nous nous limiterons à la distinction qu'il établit entre le réalisme

socialiste et la sous-réalité africaine, laquelle permet de s'interroger d'abord sur l'art avant ses occurrences idéologiques et politiques.

La contribution senghorienne aux théories et pratiques d'arts ne vise pas à la vérité, mais recherche sans cesse un champ de liberté au sujet qui ne soit, par ailleurs, une contrainte à quelque idéologie. Le penseur sénégalais rejette dans le socialisme, sa part matérialiste par trop européenne, pour n'y reconnaître qu'une sorte de métaphysique propre aux cultures africaines, ou, pour être plus conforme à son lexique essentialisant, à la culture africaine. Ce socialisme spiritualiste et vitaliste ne saurait être cependant l'apanage de l'Afrique, car il est déjà à l'œuvre chez Chardin de Teilhard, même si avec Senghor, il se recentre sur des objets proprement africains. Cette inflexion senghorienne au socialisme matérialiste est de même nature que la critique adressée au réalisme socialiste, auquel se sont exercés les jeunes socialistes africains après Senghor.

Dans le réalisme socialiste deux forces imageantes se télescopent : d'un côté, le réalisme, pour lequel la représentation conforme est le maître-mot ; et, d'autre part, le socialisme qui s'envisage avant tout comme idéologie politique. Cette option artistique duelle a été pourtant choisie par certains écrivains et critiques de la deuxième et la troisième génération d'écrivains africains. Ils critiquent ainsi les positions politiquement centristes de Senghor, qui, contrairement à Aimé Césaire, n'est pas tombé dans la gauche ; et à Jules Monnerot, dans la droite. À cette critique qui s'est essentiellement intéressée à la prise de position politique de Senghor par l'art, il répond en rappelant quelques fondamentaux de la philosophie de l'art africain : « l'esthétique du sous-réalisme »<sup>380</sup>. C'est que, pour Senghor, le réalisme socialiste finit par « signifier absence de liberté » et identifie tout réalisme à une norme, lorsqu'il ne reproduit pas les codes artistiques intimement liés au communisme soviétique. Ainsi, pour l'esthétique du sous-réalisme, précise Bachir Diagne, « l'objet d'art ne vise pas à montrer la réalité de la belle apparence apollinienne mais à capter la force dionysiaque qu'est la chose sous la réalité qu'elle présente au regard.<sup>381</sup> » L'image de Bachir Diagne apparaît fort significative, parce qu'elle nous montre encore Senghor nietzschéen, qui s'accorde avec l'auteur de *Considérations inactuelles* pour reconnaître que « nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité ». Ici, la vérité a un nom : le culte du réalisme et ses formes artistiques socialistes conspirant, au demeurant, contre la liberté de création.

Dans une considération plus large, et au regard de ce qui a été dit avant, la subjectivation de Senghor présente le paradoxe d'une légitimation des systèmes de pensée, de

---

<sup>380</sup> S. B. Diagne, *Bergson postcolonial, op.cit.*, p. 54.

<sup>381</sup> *Idem.* p. 54

voir et de sentir, en même temps qu'elle ne s'y réduit pas. Bien plus, elle se dresse par moment contre les systèmes culturels et de pensée. Senghor est un produit de la raison coloniale, par sa reconduction de bien de théories ethnologiques, sociologiques et philosophiques attachées au système différentialiste du colonialisme. En revanche, le penseur sénégalais s'attache davantage aux écrits et, à ce titre, opère un véritable tri des savoirs reçus. Sa subjectivation intellectuelle se construit dans les interstices des discours intellectuels de son temps.

Mais s'il nous faut caractériser la postcolonialité de Senghor, elle sera établie sous le prisme du penseur intempestif qu'il semble être, selon nous. Elle tient à une posture déroutante. À contre-courant des critiques visant l'ethnologie coloniale, Senghor encense ses principales figures, notamment Leo Frobenius, Maurice Delafosse, Lucien Lévy-Bruhl qu'il n'hésite pas à désigner du nom affectueux de « maîtres ». Certains esprits zélés pourraient y voir une provocation ; toujours est-il que Senghor introduit à l'égard desdits « maîtres » de constantes réserves, ainsi qu'il le fait à Paul Guillaume et Thomas Munro. Il critique le deuxième Marx qui enferme les rapports sociaux dans des considérations matérielles de la « plus-value », laissant ainsi de côté l'impératif du « plus-être » que Senghor avait pourtant vu se profiler dans les *Manuscrits de 1844*. Dans son autobiographie intellectuelle, il s'assure une légitimité discursive en s'appuyant sur les plus éminentes thèses européennes sur l'égyptologie pour déjouer celles de Cheikh Anta Diop, orientées par l'idéologie afrocentriste. Bref, son double attachement aux civilisations grecques et latines, d'une part ; et, africaines, d'autre part, en fait assurément un sujet métis dont le discours, élaboré dans un espace médian non sans critique de ses propres modèles d'usage, orchestre bien des agencements postcoloniaux.

Or donc, au regard de certaines influences reçues par Senghor et sur lesquelles insiste l'étude de Diagne, quelques points aveugles demeurent, qui s'articulent autour de la postcolonialité de Bergson préalable à celle de Senghor. L'ouvrage significativement intitulé, *Bergson postcolonial* de Diagne s'efforce de reconstituer la dimension postcoloniale de Bergson à partir de l'envergure anticoloniale de Léopold-Sédar Senghor et de Mohammed Iqbal, laquelle confère à ces deux penseurs, par déduction, une inscription postcoloniale. Mangeon, dans sa recension de l'ouvrage, argue que Diagne s'appuie sur un syllogisme : « Bergson a influencé Senghor et Iqbal, or ces derniers étaient des auteurs anticoloniaux, donc

Bergson est un penseur postcolonial.<sup>382</sup>» Suffit-il donc qu'un auteur non africain influence un auteur africain estampillé anti ou postcolonial, pour qu'il devienne postcolonial en retour ? Suivant cette démarche de Diagne qui établit la postcolonialité de Bergson *a posteriori*, les nombreux penseurs à la source de la pensée senghorienne comme Lévy-Bruhl, Delafosse, Delavignette ou Leo Frobenius peuvent, eux aussi, appartenir au registre postcolonial, malgré l'empreinte coloniale voire colonialiste de quelques-unes de leurs réflexions si attachées à la différence sur le mode de l'opposition. Pour autant, la lecture de Lévy-Bruhl par Diagne s'offre comme une critique qu'il renvoie d'ailleurs à Senghor, dont l'intérêt pour l'anthropologie a suscité le vœu de voir l'enseignement de cette discipline dès le lycée. La « mentalité primitive », caractérisée par la « loi de participation » opposée au « principe de contradiction » vise d'abord une consécration des foules plutôt que celle des individus. Cette description de la mentalité des peuples non européens par Lévy-Bruhl que rappelle bien Diagne pourrait tout aussi bien s'appliquer aux théories de Bergson, lorsque l'on sait que les deux penseurs —issus de la promotion de 1878 de l'École normale de la Rue d'Ulm— puisent dans les mêmes sources philosophiques. Ces considérations différenciées, qui hissent Bergson au rang d'auteur postcolonial, quand elles écartent de ce statut Lévy-Bruhl ou Frobenius, constituent autant de points aveugles de l'ouvrage de Souleymane Bachir Diagne.

### §17. Conclusion partielle

Qu'elle soit liée aux formes discursives traditionnelles africaines ou qu'elle relève d'une initiative coloniale, l'autobiographie est moins une production littéraire qu'un document. L'intérêt qu'elle a suscité chez les ethnologues et les ethnographes l'atteste. Cela expliquerait pourquoi une large partie des premières fictions littéraires fut des transcriptions et traductions de formes orales censées livrer alors une idée de l'identité africaine. Ce constat suffit aussi à expliquer pourquoi les récits examinés dans cette partie n'étaient reconnus que pour leur valeur documentaire. C'est cette valeur documentaire qui retient l'attention des critiques, lorsqu'au seuil du XX<sup>e</sup> siècle, les premières formes autobiographiques africaines découlant des traditions populaires et savantes d'hagiographie de l'Abyssinie médiévale, susciteront l'intérêt d'une critique dont les hypothèses sont assez proches de la coloniale. Pour autant qu'elles le demeurent, ces hypothèses restent pertinentes à de nombreux niveaux d'analyse. Les réserves d'Aïssatou Mbodj à l'égard de la dimension philosophique des Hätätäs, défendue par le poète et philosophe canadien Claude Sumner, nous paraissent bien

---

<sup>382</sup> A. Mangeon, —« Bergson, lectures d'Afrique et d'ailleurs ». À propos de Souleymane Bachir Diagne, *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS Éditions, 2011, 126 p. —Recension sur Culturessud, mise en ligne le 5 août 2011.

claires, quand celles de l'italien Conti Rossini, pour lesquelles les textes datent du XIX<sup>e</sup> siècle plutôt que du XVII<sup>e</sup> et auraient pour auteur un prélat italien Giusto d'Urbino, ayant séjourné et exercé en Abyssinie entre 1848 et 1853, nous semblent plus discutables.

Mais, pour ne pas s'égarer dans les méandres du temps, et faute d'une documentation qui traite véritablement de ces biographies et hagiographies éthiopiennes, nous avons pris exemple sur les Hätätäs de Zara Ya'eqob et son disciple Walda Heywat, datés du XVII<sup>e</sup> siècle. Quelques corrélations nous ont paru exister entre ces Hätätäs, les écritures confessionnelles de saint Augustin et les démarches cartésiennes des « méditations ». Ces récits éthiopiens ont été le début d'une étude qui s'est articulée sur des sortes de « contre-littératures » de soi europhones, écrites en langues africaines. À cheval sur l'autobiographie et les réflexions philosophiques, ces œuvres n'en restent pas moins sujettes à caution. Leur réception critique alimente notamment bien de controverses, qui font ressortir les conflits de datation et les dénis d'auctorialité dont ils sont l'objet. Pour cela, quelques considérations critiques et théoriques, particulièrement les études de Pius Ngandu Nkashama et celle d'Alain Ricard, puis, celle, plus récente de Xavier Garnier nous ont permis d'examiner le statut des récits de vie en langues africaines. Toutes soutiennent l'existence d'une abondante production littéraire en langues africaines, rangée délibérément aux oubliettes par choix politique et idéologique.

Mais, précisément parce que ces corpus sont refoulés, ils rendent compte d'un des paradoxes majeurs de l'idéologie coloniale naissante : la colonisation entend décentrer la mémoire africaine, par l'effacement de tout ce que ce continent peut avoir en propre, en même temps qu'elle en promeut les valeurs. C'est cet aspect précis qui justifie la présence des autobiographies de l'écrivain tanzanien Robert Shaaban, symbole de la promotion coloniale ; et du recueil de Westermann.

En revanche, il serait partial de dire que les récits de vie coloniaux se caractérisent essentiellement par les jeux de domination-soumission. Il s'y est développé des formes d'hérésie et d'écart inédites que l'on retrouve dans certains récits de vie fragmentaires francophones, et même dans le premier récit francophone publié, *Force-Bonté* de Bakary Diallo (1926). Ces récits de vie fragmentaires ont interpellé sur les positionnements de la presse coloniale en tant que leur instance de promotion mais aussi lieu de censure.

Ces contestations à l'ère coloniale préfigurent sans doute les autobiographies politiques et intellectuelles à forte résonance anticoloniale, dont Lamine Gueye, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, et rétrospectivement Léopold Sédar Senghor et Nana Joseph



Emmanuel Appiah (1918-1990)<sup>383</sup> sont les figures centrales. Pour autant qu'elles restent centrales dans les processus de subjectivation en Afrique à l'ère coloniale, ces figures n'en produisent pas moins des autobiographies à faible proportion autocritique et auto-analytique. Au-delà de ces intellectuels africains par ailleurs tous, figures politiques majeures de leur temps, nous avons voulu examiner le lien entre la notion de « double conscience » et une pensée postcoloniale qui s'enracinât dans le monde noir. Ainsi, le rapprochement de *Les Ames du peuple noir* de l'historien et philosophe africain-américain William E. B. Du Bois avec celles de quelques auteurs précités propose la constance d'un type d'écriture mêlant modes autobiographiques, intellectuels et scientifiques. Or, le passage par ces intellectuels, africains ou non, malgré l'enracinement de leur énonciation dans le contexte colonial et leur tentation anticoloniale, a permis de voir comment ils anticipent, par leurs prises de parole, les modes de discours postcoloniaux. Ces filiations postcoloniales sont celles sur lesquelles s'appuient majoritairement les théoriciens postcoloniaux aujourd'hui : l'œuvre de Frantz Fanon influence les théories d'Homi Bhabha.

Au-delà de ces préfigurations, quelques cas nécessitent que l'on y revienne, pour mieux comprendre l'évolution de notre argumentation qui va de l'affirmation de soi comme présence au monde (posture autobiographique) au questionnement sur soi pour des besoins de clarification de parcours (posture réflexive ou auto-analytique). Dans ce dernier cas, les étapes d'une existence, celle de l'auteur, s'offrent comme autant d'aléas et d'incertitudes, dont la cohérence pourrait cependant être assurée par un récit écrit. Pour mieux expliquer cette différence entre les modèles autobiographiques d'inspiration coloniale et les modèles auto-analytiques postcoloniaux, l'exemple de Senghor sur lequel l'actuelle partie s'achève requiert qu'on s'y attarde.

Senghor est l'un des principaux chantres du mouvement littéraire et culturel de la Négritude, né dans les années 1930, qui agence savamment les savoirs africains et les modes de raisonnement propres aux discours « albo-européens ». Il voudrait ainsi tenir un discours scientifique sur la culture africaine et poser des bases à une subjectivité « authentiquement africaine ». Il a été dit combien, dans ses démarches intellectuelles, se trouvent articulés deux régimes de discours, au demeurant, contradictoires. En cela, Senghor apparaît telle une figure postcoloniale et la Négritude, un mouvement postcolonial. C'est pourtant dans cette quête

---

<sup>383</sup> N. J. E. Appiah, *The Autobiography of an African Patriot*, New York, Praeger, 1990, xxiii-369pp. Autobiographie d'un penseur dont le cosmopolitisme traverse et influence de part en part les réflexions intellectuelles et mémorielles de son fils, le philosophe Kwame Anthony Appiah, notamment son ouvrage *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (1992) ; ouvrage aux accents d'un hommage rendu au père, deux ans après la publication de son autobiographie et sa mort. Nous y reviendrons en abordant l'œuvre de Kwame Anthony Appiah.

d'une subjectivité africaine que la posture postcoloniale senghorienne devient problématique. Les attributs de cette subjectivité africaine s'énoncent dans les termes de la permanence et de la régularité et opèrent, de fait, une négation de cette même subjectivité, par leur méconnaissance de la singularité d'un discours sur l'Afrique et l'Africain. L'émotion y prend la place de la raison, dans un simple jeu de l'identité et de la différence ; et la philosophie africaine, retournant au concept grec, identifie des formes de discours traditionnelles à autant d'aphorismes ou d'allégories philosophiques. Ainsi, l'acte d'énonciation du sujet en Afrique s'insère dans un état permanent de discours et diffère, pour ainsi dire, l'acte même de subjectivation, c'est-à-dire le dépassement et la critique par le sujet de cette permanence, sur fond d'expérience propre. C'est sans doute la difficulté à désigner par autobiographie le récit de Senghor étudié dans ce passage : en effet, en expliquant davantage les systèmes culturels que son parcours propre, Senghor rend problématique le champ d'expression autobiographique. Nous avons souligné dans l'introduction de ce travail, en nous appuyant sur Jane Hiddleston, que les autobiographies telles que celle de Senghor mêlent théorie et récit de soi : « la théorie se mêle à l'autobiographie pour mettre en question la position du "je" autobiographique », et corrélativement, le "je" y figure pour indiquer les « limites de [la] neutralité » théorique<sup>384</sup>. Une telle précision pourrait correspondre à Senghor, en référence à l'affirmation de son ancrage dans la francophonie, la francité, la latinité et l'africanité, à la condition d'observer que ces ensembles sont des ensembles clos, circonscrits par des attributs précis. Ils apparaissent comme autant de lieux de discours senghoriens, qui ne pourraient cependant s'étendre à tout acte de subjectivation en Afrique francophone. Cette manière de circonscrire le champ du discours en Afrique à des constituantes stables et permanentes, lesquelles le réduisent lorsqu'elles ne l'annulent pas, semble être reproduite par l'un des critiques de l'œuvre de Senghor, son compatriote sénégalais Souleymane Bachir Diagne.

*Léopold Sédar Senghor : l'art africain comme philosophie* de Bachir Diagne est une étude à thèse, en ce sens qu'elle dit la conception senghorienne de la culture africaine qui est aussi celle de son auteur. Le lien qu'il établit, très senghorien au demeurant, entre la totalité qu'est l'art africain et la philosophie revient à celui souvent établi entre l'objet et sa forme. En cela, l'art africain s'offre comme des objets d'art, et la philosophie s'offre comme une manière de dire le monde, sa forme. Pourtant, le lecteur ne manque pas de relever que le sens donné à la philosophie l'assimile encore à une *Weltanschauung*, une vision du monde ;

---

<sup>384</sup> J. Hiddleston, « Interprétation politique et théorie postcoloniale : Le Moi, l'Autre et les incertitudes de la critique », J. Bessière (dir.), *Littératures francophones et politiques*, Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2009, p. 53.

définition partagée avec la philosophie grecque dont on se demande toujours si elle n'est pas finalement une sagesse. Sagesse est justement le fond dans lequel Senghor puise ses matériaux d'art plastique et poétique, et Bachir Diagne le suit dans cette voie. En effet, les savoirs sapientiels et les pratiques culturelles constituent chez Diagne et Senghor autant d'expressions philosophiques africaines. À suivre leur perspective, on encourt le risque de considérer la philosophie comme une reproduction mimétique des traditions établies, auxquelles n'ont pleine intelligence que des savants. C'est ce que remarque Anthony Mangeon au sujet de Bachir Diagne dans *La pensée noire et l'Occident* (2010), lorsqu'il mentionne que « l'intelligible se soustrait, dans le philosophe, à une compréhension immédiate. Ici, comme dans les contes ou dans les proverbes africains, le sens procède d'une différance dont l'effet n'est pas seulement d'aiguiser l'esprit critique, mais de déboucher aussi sur le dogme ou le mysticisme<sup>385</sup> ». Philosopher en terre africaine s'apparente donc à une gnose, et l'accès au sens philosophique, une prérogative réservée aux initiés, aux savants.

Pourtant, une des constantes du postcolonial est précisément de permettre la généralisation de la subjectivation, laquelle s'ouvre ainsi aux configurations d'un universel concret. Senghor et Diagne suivent sans doute cette consigne, mais pour aussitôt enfermer le sujet africain dans des canons culturels supposément indépassables. Mais au-delà de ce paradoxe qu'ils reproduisent, ne s'agit-il pas plus généralement d'une des contradictions du postcolonial : d'une part, se vouloir une relation interculturelle, interdisciplinaire et s'ancrer, d'autre part, profondément dans des cultures spécifiques, où le sujet ne parle que sous le contrôle d'une entité permanente et indépassable ? C'est aussi ce « paradoxisme », en tant que logique de discours et une des caractéristiques du postcolonial qui s'inscrira dans la partie suivante, à la condition de pas se concevoir comme une posture indépassable. Cette permanence ne sera réellement dépassée que s'il est établi que le postcolonial a quelques « postérités », lesquelles le préservent de la seule posture.

Le modèle ethnologique dont s'inspire Senghor au regard de ses références, prédominant dans les premières autobiographies africaines et recherchant plutôt à définir une fois pour toutes l'identité africaine, se verra dépassé dans le présent travail par les modèles sociologique et philosophique plus attachés à la subjectivité comme transformation continue du positionnement et du discours. Sociologique, d'abord, parce qu'il s'enracine dans le flux d'expérience et se soucie de sa temporalité. « Le seule subjectivité, c'est le temps... », écrit Achille Mbembe, en exergue de son essai « À propos des écritures africaines de soi » (2000),

---

<sup>385</sup> A. Mangeon, *La pensée noire et l'Occident*, op. cit., p. 148.

en reprenant Gilles Deleuze. Philosophique ensuite, du fait de son articulation de la théorie et de la critique et de ses considérations autocritiques qui excèdent largement l'autobiographique.

Suffit-il qu'une œuvre soit une autobiographie intellectuelle pour présenter des éléments autocritiques et auto-analytiques ? La première partie de ce travail nous montre que le lien n'est pas systématique chez les écrivains africains, bien que l'on retrouve d'évidents agencements chez William Du Bois, dont les tendances d'écriture peuvent être mises en miroir avec celles certains auteurs contemporains, de Kwame Anthony Appiah à Achille Mbembe. Elle se singularise par une mise en scène de soi sur un mode interrogatif et critique sur la base conceptuelle des productions intellectuelles de ces auteurs. L'apport du récit de voyage et de l'essai réflexif dans ce travail sera d'autant plus important que ces formes particulières disent de manière plus appropriée et mieux que l'autobiographie intellectuelle l'exil, situation partagée par nombre de nos auteurs. Grâce à ces genres se fait jour une réécriture au gré des expériences. Dans le cas de l'historien camerounais, où ce modèle est le plus marquant, il suffit de voir la réécriture qu'il fait de son essai autobiographique de 1993, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » dans son recueil d'essais de 2010, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Dans cette nouvelle réécriture figure désormais l'épisode sud-africain de l'auteur, absent de la première version parce qu'inexistant alors.

L'autocritique et l'auto-analyse ajoutent aux écritures africaines de soi la dimension philosophique, dont elles ne disposaient que très peu à l'ère précoloniale et coloniale, éminemment ethnologique. Toutes choses qui confortent l'un des présupposés de ce travail : les écritures africaines de soi postcoloniales, éminemment philosophiques et articulées dans les sous-genres de l'autobiographie intellectuelle, du récit de voyage et de l'essai autobiographique, infléchissent et altèrent les écrits autobiographiques coloniaux de portée ethnographique.

**DEUXIÈME PARTIE :RÉFLEXIVITÉ CHEZ LES ÉCRIVAINS  
ET LES PENSEURS AFRICAINS CONTEMPORAINS :  
FORMES, STRATÉGIES ET DÉMARCHES**

# LIVRE PREMIER : DÉCENNIES 1980-90 OU L'ÉMERGENCE DE L'AUTOCRITIQUE

## § Introduction

Deux décennies à peine après la vague d'indépendances et son bilan mitigé, les intellectuels et les écrivains africains explorent de nouveaux lieux de discours, en se montrant moins enthousiastes et plus critiques à l'égard des idéologies prométhéennes et des courants de pensée —afrocentrisme, panafricanisme, afrologie, etc. — dont l'objectif était de redonner à l'Afrique et à l'Africain leur dignité bafouée par des siècles d'esclavage et de colonialisme. Sur le plan philosophique, cette nouvelle ère est marquée par la publication, dès la décennie 1970, d'ouvrages importants dont les thématiques indiquent clairement la conscience critique naissante<sup>386</sup>. De nouveaux philosophes des années 1970 établissent un lien entre les régimes autoritaires post-coloniaux et les théories de systèmes, interrogeant notamment le peu de place accordée au sujet de discours ou d'action. Ce qui, selon eux, retarde l'émergence d'un sujet africain critique, radicalement différent des modèles de subjectivités issus de la colonisation et des mouvements anticoloniaux.

De ces nouvelles conceptions du sujet africain sont nées de nouvelles formes de réflexivité en Afrique. Non que l'autobiographie ou des réflexions autobiographiques n'aient jamais existé avant cette période, mais elles ont assurément pris des orientations inédites. Ces nouvelles formes semblent relever davantage de l'auto-analyse que de l'autobiographie au sens strict. L'usage du terme des « écritures africaines de soi » prend pour ainsi dire un sens générique dans la mesure où l'autobiographie en devient une composante au même titre que l'essai, la biographie, etc. S'alimentant donc de ces formes multiples, les écritures africaines de soi postcoloniales semblent être conformes à la démarche de l'auto-analyse donnée par Pierre Bourdieu dans son *Esquisse pour une auto-analyse*, lorsqu'il écrit au début de son récit : « Je n'ai pas l'intention de sacrifier au genre, dont j'ai assez dit combien il était à la fois convenu et illusoire, de l'autobiographie »<sup>387</sup>. L'auto-analyse que le sociologue oppose à l'autobiographie n'est pas à comprendre comme un genre littéraire inédit, elle renvoie à un procédé pouvant tout aussi bien faire figure dans l'essai que dans certaines autobiographies. C'est pourquoi cette démarche ne sera pas systématiquement opposée à l'autobiographie dans

---

<sup>386</sup> P. J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977 ; F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 239p.

<sup>387</sup> P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'Agir, coll. "Cours et Travaux", 2004, p. 11. Cet ouvrage est initialement paru en Allemagne, deux années avant l'édition française, sous le titre de : *Ein Soziologischer Selbstversuch*, Francfort, Suhrkamp, 2002

ce travail, comme l'envisage Bourdieu ; elle pourrait même nous fournir le modèle de ce qui s'affirmerait comme les écritures africaines de soi postcoloniales. Du reste, le lecteur moins avisé du caractère « convenu et illusoire de l'autobiographie », se reportera à un des articles de Bourdieu de 1986, l'« illusion biographique »<sup>388</sup>, où il montre que, pour l'autobiographie la « vie constituerait un tout, un ensemble cohérent et orienté, qui pourrait et devrait être appréhendé comme expression unitaire d'une "intention" subjective et objective d'un projet », tandis que l'auto-analyse en rassemble quelques séquences et en fait surtout une matière herméneutique<sup>389</sup>. Ces démarches de l'auto-analyse chères à Pierre Bourdieu diffèrent de l'autobiographie en ce qu'elles ne se rassemblent pas dans le label de récit, mais se distinguent par l'auto-objectivation du sujet d'écriture, déjà à l'œuvre chez quelques intellectuels et écrivains africains depuis les années 1980.

Elles se forgent sur une conscience critique interrogeant radicalement les conditions de possibilité du discours critique postcolonial tout en insérant le sujet d'écriture comme objet d'analyse et d'interprétation de son discours. Cette double démarche consacre une théorie redoublée d'une écriture personnelle ou réflexive chez Achille Mbembe, Valentin-Yves Mudimbe, Célestin Monga, Kwame Anthony Appiah, Manthia Diawara, etc. dont certaines productions intellectuelles se situent à mi-chemin entre des réflexions scientifiques, elles-mêmes interdisciplinaires, et les trames autobiographiques. À l'exception de Mudimbe qui compte un récit autobiographique et deux carnets de voyages, certes, déjà éclectiques, et de Monga, auteur d'un carnet de voyages dont il prolonge l'écriture dans un essai philosophique, tous les autres insèrent dans les analyses sociologiques, historiques ou philosophiques de larges séquences personnelles. Cette partie s'attellera ainsi à étudier comment certaines autobiographies intellectuelles altèrent les procédés de subjectivation et les théories du sujet en Afrique, grâce aux démarches de l'auto-analyse formulées souvent sur le mode de l'auto-objectivation.

Notre perspective d'étudier ces modes d'écritures de soi en Afrique n'est cependant pas sans précédent ; elle vient après celles de Romuald-Blaise Fonkoua et de David

---

<sup>388</sup> P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, juin 1986, pp. 69-72.

<sup>389</sup> P. Bourdieu, « L'illusion biographique », *op. cit.* L'illusion biographique telle qu'envisagée par Bourdieu, se distingue fortement du sens que Philippe Lejeune donne à cette notion, qui y voit l'opération par laquelle le lecteur, confronté aux difficultés d'accès au sens du texte, a désespérément recours aux éléments de la vie de son auteur pour établir un lien avec le texte. Lejeune reconnaissait ainsi que, dans la réception d'un texte, deux approches étaient souvent en tension : l'approche structuraliste qui consacre l'autonomie d'un texte ; et l'approche culturaliste s'en remettant à la paratextualité.

N’Goran<sup>390</sup>. L’examen que fait l’universitaire d’origine camerounaise, Romuald Fonkoua, de la posture d’Edouard Glissant, et partant, de nombreux écrivains antillais, le conduit à observer une démarche d’auto-ethnologie à l’œuvre dans leurs écrits. De même, David N’Goran, s’inspirant de Fonkoua, classe les productions intellectuelles de Valentin Yves Mudimbe et d’Achille Mbembe dans la catégorie de l’auto-analyse ou de l’auto-objectivation. De « l’auto-ethnologie » examinée par Fonkoua, fonctionnant comme le modèle inversé de l’ethnologie coloniale, fondée sur l’objectivation et l’observation distanciée, à l’auto-objectivation de N’Goran, il n’y a qu’un jeu lexical. « Auto-ethnologie » et « auto-objectivation » sont deux catégories qui étudient les stratégies par lesquelles les théories du sujet africaines ou afro-antillaises engagent une scénographie. Bien que notre démarche soit différente de celle de Fonkoua par les corpus retenus —il travaille sur les auteurs antillais quand notre travail s’intéresse essentiellement aux auteurs africains —, et de celle de N’Goran peu portée sur la dimension du voyage en tant que métaphore spatiale, nous avons au moins en commun l’usage des corpus littéraires et scientifiques produits exclusivement par des intellectuels universitaires des mondes naguère sous domination. Ce qui confirme l’idée selon laquelle l’auto-analyse reste une démarche d’intellectualisation de l’autobiographie classique, en même temps qu’elle achève la conversion de celle-ci vers d’autres formes de discours.

Deux axes essentiels soutiennent la présente partie. D’une part, un examen autour des postures critiques et philosophiques d’auteurs africains concernés, précédé d’un chapitre « apocryphe <sup>391</sup> » présentant leurs parcours et procédant largement de l’autobiographique ; un examen des itinéraires d’auteurs africains choisis sur le mode d’une réflexivité philosophique. Pourquoi les écrivains et africains intellectuels africains, vivant généralement en exil, éprouvent-ils le besoin de se mettre en scène dans le mouvement même de leurs réflexions intellectuelles et scientifiques ? À partir de quels (non)lieux parlent-ils ? Ce premier axe s’appuiera essentiellement sur les autobiographies intellectuelles et permettra probablement d’établir une corrélation entre subjectivation et procédés de réflexion, dont réflexivité.

---

<sup>390</sup> R.-B. Fonkoua, « Edouard Glissant : naissance d’une anthropologie antillaise au siècle de l’assimilation », *Cahiers d’Études Africaines*, XXXV-4, 140, 1995, pp. 797-818 ; D. K. N’Goran, « Des écritures africaines de soi. L’autre histoire de la critique : exemples de V. Y. Mudimbe et Achille Mbembe », *Les chemins de la critique africaine. Actes du colloque international de Libreville du 21 au 23 janvier 2008*, Paris, L’Harmattan, 2012, pp. 165-178.

<sup>391</sup> Dans l’esprit de Bourdieu, l’auto-analyse exclut l’autobiographie ; dans le nôtre, ce procédé s’imbrique avec le genre autobiographique pour en renouveler les canons. L’usage de ce terme dans le présent travail est lié à la conception de Pierre Bourdieu. L’autre raison de cette dimension apocryphe est liée à la distance que l’on croit prendre avec la perspective de David N’Goran qui insiste sur le voyage, dont il sera cependant spécialement question dans ledit chapitre, sauf à en relever quelques pistes critiques.



D'autre part, un examen de récits et carnets de voyages d'auteurs africains soulignera le caractère d'autobiographie intellectuelle qu'ils peuvent revêtir chez ces penseurs. Mais, cette perspective sera renforcée par des lectures croisées entre ces auteurs et certains penseurs critiques français —Bernard Mouralis, Alain Ricard, Georges Balandier, etc., eux aussi signataires de textes autographiques et auto-analytiques. Ces lectures croisées poursuivent elles-mêmes deux objectifs : étendre, ou mieux, ramener la condition postcoloniale à ses réelles proportions, si l'on considère, à juste raison, que la colonisation eut lieu entre colonisateur et colonisé, et qu'elle a engendré des logiques concurrentielles et transversales ; montrer, d'autre part, qu'une tradition ethnologique des écritures africaines de soi existe, mais que celle-ci accède à l'autocritique et à l'auto-analyse lorsqu'elle emprunte quelques démarches à la sociologie, qui peut s'interpréter comme discipline de l'autobiographie de l'Europe. Bien entendu, Mouralis et Ricard ne sont, ni des ethnologues, ni des sociologues africanistes, mais des critiques littéraires. Influencées cependant tous les deux par Balandier, leurs approches de la littérature déjouant une identité africaine donnée une fois pour toutes nous semblent, à bien des égards, sociologiques. Peut-être qu'un événement de type postcolonial est à saisir dans ce passage de la littérature ethnologique à la littérature sociologique, qui s'intéressant à l'instant, aux dynamiques et à l'actuel n'en inscrit pas moins le chercheur par ses composante ; d'où le modèle autobiographique africaniste, initié par Michel Leiris et prolongé par Georges Balandier.

Ces deux grandes lignes de la partie seront incomplètes si elles ne sont pas traversées de quelques analyses sur le voyage, envisagé non comme thème littéraire majeur, mais en tant que mode de vie et de connaissance chez les auteurs africains postcoloniaux. Les écritures africaines de soi postcoloniales seraient autant redevables aux trois traditions d'écriture énoncées dans la première partie, aux modes d'écritures de soi occidentales qu'au genre spécifique du récit de voyage, dont elles engagent en retour, dans leurs formulations actuelles, une profonde réécriture. L'idée de voyage telle qu'elle sera examinée le long de cette partie s'avèrera irréductible à sa seule métaphore spatiale, elle illustrera aussi les traversées disciplinaires qui, souvent, ont une histoire. D'où la nécessité d'un chapitre sur les parcours d'auteurs au seuil de cette partie.

## Chapitre 1. Voyages, exils et regards sur soi

La plupart des intellectuels et écrivains dont nous entreprenons l'étude vivent en exil quand ils ne sont pas des passionnés de voyage. De ces conditions et situations, sont nées les plus remarquables de leurs théories et démarches scientifiques. Ce premier chapitre se propose de jeter un regard sur ces expériences, avant d'établir, dans les prochains chapitres, les interactions que celles-ci entretiennent avec les formations conceptuelles et les trajectoires intellectuelles. Comment les concepts et démarches intellectuels élaborés par des auteurs africains renseignent-ils leurs parcours personnels ?

### §1. Du « voyage à l'endroit<sup>392</sup> »...

Le collectif d'essais d'où est tirée l'expression ci-dessus aborde sous différents angles les nombreuses occurrences du voyage chez les Africains et les Antillais, mais aussi chez les voyageurs européens en sa première partie. Là où ceux-ci font du voyage une mission de « savoir » et de « découverte », ceux-là par contre font une « découverte-interrogation », selon les mots mêmes de Fonkoua. Quand les auteurs ne sont pas eux-mêmes des voyageurs, ils empruntent à tout un vaste imaginaire du voyage qu'ils situent dans les formes orales africaines ou dans les récits de voyages européens à caractère ethnographique. L'héritage des écrits de voyages africains se situe donc à l'intersection de ces modèles.

En suivant la logique nuancée de Fonkoua, qui n'assigne pas une même mission aux voyageurs européens et noirs, selon les termes de « découverte-conquête » et de « découverte-interrogation », on situe assez clairement le renouveau de la relation coloniale entamé par les premiers récits de voyages africains dans les années 1910. La perspective de Lüsebrink de l'antériorité de ce type de récit dans les processus de « prises de parole » en Afrique semble ainsi se préciser<sup>393</sup>.

Cette nuance introduit par Fonkoua à l'instar de l'ensemble des contributeurs au collectif détermine, en outre, la relation de l'Occident avec l'Ailleurs, et des Occidentaux avec les Autres, dont le philosophe Michel Foucault écrit qu'elle s'établit sur le mode de la

---

<sup>392</sup> L'expression est empruntée à Romuald Fonkoua, qui y perçoit un « retournement de l'exotisme » européen par des Africains et Antillais. Voir R. Fonkoua, « Le "voyage à l'envers". Essai sur le discours des voyageurs nègres en France », pp. 117-145 ; Fonkoua, Romuald (éd.), *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, Paris, Karthala, 1998, 327 p.

<sup>393</sup> H.-J. Lüsebrink, *La Conquête de l'espace public colonial. Prises de parole et formes de participation d'écrivains et d'intellectuels africains dans la presse à l'époque coloniale (1900-1960)*, Frankfurt/Québec, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation/Éditions Nota Bene, 2003, 272 p. Voir notamment son quatrième chapitre « Prises de parole autobiographiques », le premier de la deuxième partie « Prises de parole », où le chercheur allemand établit la généalogie des récits de vie d'Africains publiés par la presse coloniale. Il montre que les premiers écrits autobiographiques furent essentiellement des récits de voyages, dont les signataires étaient pour la plupart tirailleurs sénégalais des légions coloniales pendant la guerre 1914-1918.

« pure théorie.<sup>394</sup> » Ainsi se décline la singularité de la forme des « savoirs » occidentaux sur les autres. C'est précisément de ce type de regard que se sont nourries, au XIX<sup>e</sup> et une partie du XX<sup>e</sup> siècle, les disciplines anthropologiques et sociologiques. L'effet de ce regard occidental sur l'Autre a donc été l'invention d'une altérité radicale. Dans le cas précis de l'Afrique noire, il s'est agi d'une « invention de l'Afrique » à travers un corpus de textes d'explorateurs, de missionnaires, etc. que le penseur américain d'origine congolaise, Valentin Yves Mudimbe, désigne par « bibliothèque coloniale » [Colonial Library]<sup>395</sup>. Ces corpus de textes ethnographiques, réunis entre les XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ont donné lieu, grâce à leur invention, à une certaine idée de l'Afrique, que partageront à partir du XIX<sup>e</sup> siècle anthropologues, ethnologues, philosophes et ethnographes occidentaux. C'est sans doute l'apogée de l'observation distanciée à la source de laquelle s'abreuvent les récits ethnographiques sur l'Afrique. S'ils marquent le premier moment du décentrement du regard occidental par son discours sur « d'autres paysages », « d'autres hommes » et « d'autres valeurs esthétiques », selon l'interprétation par Bernard Mouralis du texte exotique<sup>396</sup>, le voyageur n'en reste pas moins « métamorphosé » par les univers exotiques qu'il entend décrire ou rendre en discours.

## §2. ...aux « métamorphoses du voyageur »<sup>397</sup>»

Au fil de l'histoire, la découverte n'a pas souvent présenté les mêmes enjeux en Occident. De la découverte de l'Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle, les récits de voyages et les voyageurs présentent les « sauvages » avec des vertus naturelles. Les missionnaires et les humanistes inventent, pendant cette période, la figure du « bon sauvage », dont les « vertus naturelles et la touchante simplicité » sont à l'opposé de « la détestable corruption des Européens.<sup>398</sup> » Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ces parallélismes et divergences de vues demeurent étroitement liés au débat sur les thèses des Lumières à proprement parler, faisant le culte du

<sup>394</sup> « L'ethnologie s'enracine, en effet, dans une possibilité qui appartient en propre à l'histoire de notre culture, plus encore à son rapport fondamental à toute histoire, qui lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie. Il y a une certaine position de la *ratio* occidentale qui s'est constituée dans son histoire et qui fonde le rapport qu'elle peut avoir à toutes les autres sociétés, même à cette société où elle historiquement apparue. » Voir M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 388.

<sup>395</sup> V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of knowledge*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988, pp. xii-241.

<sup>396</sup> B. Mouralis, *Les Contre-Littératures*, Paris, Hermann éditeur, coll. "Fictions pensantes", 2011[1975], pp. XI-207.

<sup>397</sup> V. Y. Mudimbe, *L'autre face du royaume : Une introduction à la critique des langages en folie*, pp. 33-46, « Les métamorphoses du voyageur », Lausanne, L'Âge d'Homme, 154 p.

<sup>398</sup> *Idem.* p. 40.

progrès et de la civilisation, et celles des préromantiques, arguant la supériorité morale de l'état de nature sur l'état de culture.

Pourtant, ces célébrations des sauvages n'en maintiennent pas moins les logiques de discours dichotomiques en vogue depuis l'âge préclassique —le Blanc vs le Non-Blanc, le sauvage vs le civilisé, etc. —, et constituent, de fait, un préalable à la colonisation. Mudimbe relate comment les premières expansions coloniales en Afrique avaient tenu à effacer du continent tous les Blancs qui en étaient originaires, afin qu'il leur fût possible un total contrôle de leurs possessions coloniales. C'est dire que l'histoire des regards, approfondie par l'institution de l'esclavage et du colonialisme, trouve sa justification dans une certaine angoisse de la raison à se généraliser en devenant véritablement universelle. En conséquence, l'appropriation du code rationnel universel fut sans doute une ruse ou une stratégie de l'Occident pour la bonne marche de ses conquêtes.

C'est cette raison binaire, circonscrivant « l'ici » et « l'ailleurs », « nous » et les « autres », en permanente métamorphose depuis la découverte de l'Amérique et déportée sur l'Afrique et l'Africain à partir de la seconde expansion coloniale, fondant bien des conquêtes européennes, qui prend un tour nouveau dans ses relations avec les sciences humaines naissantes, au XIX<sup>e</sup> siècle. Et Mudimbe d'écrire à ce sujet : « Le XIX<sup>e</sup> siècle, le siècle de la colonisation triomphante n'invente rien de neuf. Il hérite d'une idéologie déjà fixée dans ses grandes lignes, fonctionnant autour de quelques relations simples : blanc-non blanc, civilisé-non civilisé, occidental-non occidental, chrétien-païen.<sup>399</sup> » Toutes vues contribuant à « l'idéation de soi » propre à l'Occident.

Si le regard de l'Occident sur les mondes non occidentaux, comme l'énonce Mudimbe, a une structure stable dont les transformations ne peuvent survenir qu'au niveau intérieur, il y a lieu d'insister sur ce qui peut être la singularité de ce type de regard à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Cet aspect est intéressant parce qu'il met en permanente complicité les sciences humaines naissantes, dont on se demande si certaines disciplines comme l'ethnologie aurait vu le jour sans l'existence des récits ethnographiques et les témoignages de savants et voyageurs des siècles précédents, et l'entreprise coloniale proprement dite. Nous y examinons non les dimensions strictement idéologiques, mais les contiguités et recoupements de vues. C'est sans doute là la singularité du discours sur l'Autre au XIX<sup>e</sup> siècle ; les idéologies politiques de la colonisation sont corroborées par les missions scientifiques, et l'ethnologie reste, à ce titre, une discipline à examiner dans ses structures profondes. La « raison ethnologique »

---

<sup>399</sup> V. Y. Mudimbe, *op. cit.*, p. 41

conditionnant toute la logique coloniale et de domination est souvent celle dont les tentacules sont visibles dans la « postcolonie », et dont les écritures africaines de soi postcoloniales recherchent le dépassement.

S'il est une chose sur laquelle convergent discours colonial et discours scientifique, c'est bien la méthode. Elle prend forme dans l'observation à distance de l'objet, ici l'indigène et son monde. Dans son *Histoire de l'ethnologie*, présentant l'objet de son livre, Jean Poiret écrit :

Nous mettrons l'accent sur le contenu traditionnel de l'ethnologie, qui s'est, jusqu'à une époque récente, surtout préoccupée des civilisations pré-scripturales, les "hautes civilisations" pré-industrielles étant l'objet de disciplines particulières, les sciences orientalistes : l'islamologie, l'indianisme, la sinologie. L'ethnologie, au sens large du terme, intègre ces recherches spécialisées, et un traité complet devrait marquer les lignes essentielles de leur formation historique ; mais d'autres ouvrages de la même collection, abordant ces problèmes, nous avons retracé ici l'histoire de l'ethnologie générale ; dans le même ordre d'idées, nous rappellerons que la définition de l'ethnologie a profondément évolué. Il semble qu'aujourd'hui, reconnue comme science des communautés (des groupements centrés sur des motivations traditionnalistes), elle mesure mieux ses rapports avec la sociologie, discipline sœur, science des collectivités (groupements centrés sur des motivations rationalistes)<sup>400</sup>

Une science du primitif s'élabore ainsi, qui dégage les lois générales du sauvage et de son milieu. Plus marquante encore est la distinction entre ethnologie et d'autres sciences, dont elle partage les méthodes, mais pas l'objet. Le regard ethnologique, travaillé par la raison dichotomique, procède alors par hiérarchisation et différenciation. L'accent mis par Poiret sur les civilisations pré-scripturales et pré-industrielles, semble résumer les quatre situations décrites par Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, et qu'il délimite bien par les verbes assez significatifs que sont : « représenter », « parler », « échanger » et « classer »<sup>401</sup>. Ce qui nous permet de disposer le schéma de raisonnement de l'ethnologie de la manière suivante : n'appartiennent réellement à la civilisation — ce que Poiret désigne par « hautes civilisations, c'est-à-dire, par définition celles de l'Occident » — que ceux qui savent échanger, représenter, parler et classer.

Ce que relève, en outre, la définition et la délimitation de l'ethnologie données par l'historien des sciences, ce sont les métamorphoses dont elle est l'objet depuis ses primes instants, recherchant sans cesse à être en phase avec les différents contextes qui la traversent et l'infléchissent. Des premiers grands voyageurs occidentaux — Marco Polo et ses *Merveilles du Monde*, écrit après un voyage en Extrême Orient, etc. — et missionnaires —

---

<sup>400</sup> J. Poiret, *Histoire de l'ethnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Que sais-je", n° 1338, 1969.

<sup>401</sup> Ces verbes sont clairement des titres des chapitres III à VI et permettent à Michel Foucault de désigner les singularités des deux premières *épistémés* sur les trois qu'il dit avoir présidé à l'ordre du discours en Occident depuis au moins l'époque médiévale ; en même temps qu'il s'en sert pour décrire les motivations de l'histoire naturelle, de l'économie politique et la philologie auxquelles les sciences humaines empruntent quelques structures.

inventant le bon sauvage en l'assimilant à l'âge d'or des commencements pour l'opposer aux perversités des Occidentaux — aux colonialistes et scientifiques, il n'y a, ainsi que le souligne Mudimbe, qu'un même regard qui redéfinit ses propres canons et son angle de focalisation au gré des contextes. C'est ce même type de variations internes qui secoue l'ethnologie dont les courants de pensée ne dépassent pourtant pas l'objectivation de l'Autre par l'observation dite scientifique.

### §3. ...et aux « voyages à l'envers »

À rebours de ces types de regards établissant la relation à l'Autre sur le mode d'une pure idée ou abstraction, les voyageurs africains et antillais, en découvrant l'Ailleurs, cherchent aussi à (se) comprendre. Deux attitudes se confrontent ainsi : savoir et comprendre.

Dans son essai « Le Même et l'Autre : Réflexions sur la représentation du voyage dans quelques œuvres africaines », Bernard Mouralis étudie les significations et les modalités du voyage dans les littératures africaines<sup>402</sup>. Il y retrace remarquablement les cheminements du récit de voyage européen en Afrique, non sans un résumé des thématiques de ces récits et leur répartition en littératures exotique, coloniale et anticoloniale :

Certains auteurs vont évoquer l'Afrique dans le cadre d'une problématique de l'exotisme, comme Loti, dans *Le Roman d'un spahi*, Psichari, dans *Terres de soleil et de sommeil*, ou de l'aventure, comme Jules Verne dans *Cinq semaines en ballon*. D'autres s'efforceront au contraire de donner de l'Afrique une image réaliste, opposant nettement les noirs et les blancs, dans une perspective visant à faire apparaître le bien-fondé de l'œuvre coloniale ; c'est le cas en particulier des auteurs relevant de la littérature coloniale telle que devait la définir Roland Lebel, lors qu'il précise que celle-ci doit répondre au « besoin de la connaissance intime du pays et de ses habitants, utile à l'œuvre d'enseignement qu'il importe de poursuivre auprès du public. Certains écrivains, qui en règle générale séjournent plus brièvement en Afrique, se proposent en revanche de dénoncer certains aspects du système colonial, comme on le constate dans *Voyage au Congo* et *Retour du Tchad* de Gide ou *Terre d'ébène* d'Albert Londres. À ces quelques catégories de textes, vient s'ajouter enfin l'immense production anthropologique traitant de l'Afrique. Celle-ci prend appui dans un premier temps sur les récits des voyageurs et trouve un encouragement dans la volonté que manifeste le pouvoir politique pour mieux connaître les territoires coloniaux. Mais assez vite, dès le début du siècle, l'anthropologie africaniste acquiert un statut scientifique qui fait d'elle une discipline au total autonome, comme le montrent les travaux de Delafosse, de Griaule ou de Mauss<sup>403</sup>.

Bien qu'elles aient évolué, ces positions n'en relèvent pas moins d'une « prérogative européenne », comme l'indique Mouralis ; elles tendent, malgré leur différence, à faire de la parole européenne « le seul discours que l'on peut légitimement tenir sur l'Afrique.<sup>404</sup> » Les logiques concurrentielles que le critique français évoque, par ailleurs, vont survenir entre ces discours sur l'Afrique par les Européens et ceux des Africains.

---

<sup>402</sup> B. Mouralis, « Le Même et l'Autre : Réflexions sur la représentation du voyage dans quelques œuvres africaines », pp. 11-25, J. Bessière & J.-M. Moura (éds.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion, coll. "Champion Varia", 1999.

<sup>403</sup> B. Mouralis, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>404</sup> *Ibidem*. p. 12

En outre, ce passage de Mouralis est intéressant parce qu'il met l'accent sur l'usage des genres : des premiers récits de voyage, classés dans les littératures exotique et coloniale, constituent une source documentaire pour l'anthropologie. Pour réaliste qu'elle soit, la fiction à l'ère coloniale a cédé le pas à la monographie scientifique et davantage au projet politique de la colonisation. Ce qui n'est pas à lire comme une simple succession de genres, mais leur possible emboîtement, de telle sorte que les œuvres d'un Marcel Griaule restent aussi des « récits ethnographiques ». Ces relations dans les écrits majeurs d'Occidentaux sur l'Afrique entre fiction et réalité, recoupant bien celles des genres fictionnels et des genres factuels, semblent être à l'origine de bien des thèses qui font en définitive de l'ethnographie, du moins en ses premières manifestations, une fiction. Dans quelle mesure un chercheur ethnographique peut-il se tenir à distance de son objet sans jamais en être un créateur ?

En même temps, attachée au factuel, cette idée selon laquelle l'anthropologie pouvait jouer aussi bien avec les corpus relevant de la réalité que ceux liés à la fiction, a fait de l'autobiographie africaine, par les premiers écrits, un genre de l'ethnologie, dépourvu d'une dimension littéraire propre et à simple « valeur documentaire » ; l'autobiographie africaine naissante se substitue ainsi aux récits ethnographiques européens, selon le projet cher à Claude Lévi-Strauss de la « restitution d'une culture par le dedans <sup>405</sup> ». L'essai de Bernard Mouralis nous permet, dans ce sens, d'entrevoir les premiers moments d'une convergence de genres dans les écritures africaines de soi et d'esquisser, contre les démarches ethnologiques des premiers récits de vies africains, celles éminemment philosophiques qui, selon nous, conviennent à ce que Romuald Fonkoua désigne par « découverte-interrogation » symptomatique du « voyageur à l'envers ».

Pour autant que nous édifient les hypothèses de Mouralis sur les voyages en Afrique, elles demeurent attachées à la thématique de voyage, étudiée à travers quelques œuvres de fiction africaines. La question de la posture du voyageur, étroitement liée à celle de l'affirmation des subjectivités, paraît, dans notre perspective, présenter un intérêt majeur. C'est sans doute de cette scénographie de l'exilé que traite Justin Bisanswa dans un article consacré au phénomène dans la littérature africaine <sup>406</sup>. Mais, comme Mouralis, Bisanswa étudie l'actualisation de l'exil dans les œuvres de fiction en insistant sur le parcours des

---

<sup>405</sup> Bernard Mouralis cite l'anthropologue dans un autre essai en soulignant que ce projet correspondait à la promotion pendant la colonisation des récits autobiographiques africains. Cf. B. Mouralis, « Autobiographies et récits de vie dans la littérature africaine : De Bakary Diallo à Mudimbe », p. 107., *Cahiers de littérature orale* « Récits de vie, Histoires de vie n°2 », n°42, 1997, pp. 105-134.

<sup>406</sup> J. K. Bisanswa, « Dire et lire l'exil dans la littérature africaine », *Tangence*, n°71, 2003, pp. 27-39.

personnages. Si Mouralis et Bisanswa permettent de penser les prolongements par la fiction des auteurs et écrivains africains, ceux-ci ne sont cependant pas au centre de leurs problématiques. L'étude de Fonkoua, ouvertement axée sur les parcours d'auteurs et d'écrivains, plutôt que sur ceux des êtres en papier qu'ils inventent, offre une piste pour compléter cet aspect.

Dans les itinéraires de voyages, Fonkoua distingue deux parcours : « le voyage à l'endroit », de l'Europe vers l'ailleurs, [et] le « voyage à l'envers », de cet ailleurs vers le vieux Continent »<sup>407</sup>. De cette deuxième forme de voyage émergent trois caractéristiques chez les voyageurs noirs : le « voyageur pittoresque à l'envers », « le voyageur savant à l'envers » et « le voyageur philosophique à l'envers ».

La première caractéristique rassemble des auteurs noirs américains pour lesquels le voyage est un moyen de renouvellement de canons artistiques. Le critique d'origine camerounaise établit ainsi tout un répertoire, qui va de Countee Cullen, Walter White, Gwendolyn Bennett, Claude McKay à Chester Himes, Richard Wright et William Gardner Smith. Leurs œuvres sont marquées au sceau de ces nouvelles expériences de voyages. En ce sens, le voyage apparaît comme un vecteur de création esthétique.

La deuxième, « le voyageur savant à l'envers », le fait des Noirs d'Afrique, relève de « l'apprentissage, de l'enseignement et de la culture.<sup>408</sup> » ; elle prolonge une initiation entamée en Afrique, et dont l'achèvement ne s'effectuera que dans l'espace de l'Ailleurs, devenu entre-temps un « espace d'aventure intellectuelle », selon Fonkoua. Le voyageur africain s'instruit donc au contact de l'espace de l'ailleurs ; son voyage a ainsi une dimension propédeutique et sapientale.

Quant à la troisième caractéristique, « le voyageur philosophique à l'envers », elle est essentiellement le fait des écrivains et intellectuels afro-antillais, lesquels appréhendent l'ailleurs à la fois comme un « espace étranger et familier. » Fonkoua rapporte ainsi les impressions d'Édouard Glissant, dans *Soleil de la conscience*<sup>409</sup>, son œuvre de 1956, où l'écrivain et théoricien martiniquais écrit n'éprouver ni dépaysement, ni familiarité avec la France :

Me voici depuis huit ans à une solution française : je veux dire que je ne le suis pas seulement parce qu'il en est ainsi décidé sur la première page de mon passeport, ni parce qu'il se trouve qu'on m'enseigne cette langue et cette culture, mais parce que j'éprouve de plus en plus nécessaire une réalité dont je ne peux

---

<sup>407</sup> R.-B. Fonkoua, « L'espace du "voyageur à l'envers" », p. 99, in J. Bessière & J.-M. Moura (éds.), *Littératures postcoloniales et la représentation de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion, coll. "Champion Varia", 1999.

<sup>408</sup> *Idem.* p. 102.

<sup>409</sup> É. Glissant, *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, 1956.



m'abstenir. Cas très individuel dont nul ne saurait, à des fins diverses, faire un usage d'orientation plus général. Cette culture française, où j'observe tour à tour la plus extrême mesure, le souci le plus précieux de l'ordre d'art, et à l'opposé le dérèglement sans limites, la révélation nue, me propose son mouvement très maritime et si peu monotone. Mais puis-je dire, dans le détail, que j'éprouve Racine, par exemple, ou la cathédrale de Chartres ?<sup>410</sup>

Contrairement aux voyageurs à l'envers pittoresque et savant, qui opposent l'ici et l'ailleurs, le dedans et le dehors, le voyageur à l'envers philosophique traduit une incapacité à établir une différence entre ces deux espaces. Son discours brouille alors les énoncés d'ici et ceux d'ailleurs dans un même mouvement créatif.

Ces problématiques du voyage et de ses multiples récits se ramènent aux questions fort actuelles du (non)lieu du discours de sujet postcolonial. D'où parle le sujet africain postcolonial ? Son lieu de discours ne se trouve-t-il pas ailleurs que là où on le fixe ? Dans ces conditions, n'est-il pas plus approprié de situer son lieu d'énonciation à partir d'un non-lieu ?

Les figures du voyageur noir, remarquablement décrites dans l'essai de Fonkoua, semblent ouvrir sur un espace flottant qui permet, d'une part, une conjonction dynamique des dites postures, à la lumière des modes de subjectivation postcoloniaux ; et, d'autre part, elles favorisent une avancée vers un sens aux littératures postcoloniales. Que couvre le label estampillé « littératures postcoloniales » ? Renvoient-elles aux littératures produites après les empires ou au-delà ? Séparent-elles si radicalement l'espace d'ailleurs à celui d'ici, ou bien il s'agit de leur conjonction dynamique et créatrice ?

Au-delà des trois formes décrites par Fonkoua, une piste intéressante conduit à envisager la dernière forme, celle du voyageur à l'envers philosophique, comme possible regroupement de toutes les autres, si nous considérons ce qu'il appelle par ailleurs la « découverte-interrogation ». Au contact d'un lieu nouveau, les écrivains et intellectuels se sont souvent interrogés de manière à donner un sens à leur existence, et leurs questionnements s'appuient à la fois, mais différemment, sur les codes proprement artistiques, savants et philosophiques ; en même temps, ils s'exercent aux « savoirs endogènes ».

#### **§4. Essai sur les littératures postcoloniales**

Le voyage à l'envers philosophique articule ensemble espace de l'ailleurs et celui d'ici, faisant ainsi en sorte que l'étrangeté et la familiarité se combinent. Bien plus, il les met dans une relation d'inhérence où l'une contient toujours déjà l'autre. Des espaces géographiques brouillés du voyageur à l'envers philosophique —prenant ici un sens fédérateur, qui englobe les voyages à l'envers pittoresque et savant — aux espaces discursifs pluriels et indistincts du postcolonial, la frontière est tracée en pointillés. Et cette frontière

---

<sup>410</sup> É. Glissant, *op. cit.*, p. 11.

transparente et poreuse apparaît comme le lieu d'émergence des littératures postcoloniales, au sein desquelles se meuvent les composantes des écritures africaines de soi postcoloniales et postraciales.

Dans les « étrangetés postcoloniales », introduction de leur ouvrage collectif, Béatrice Bijon et Yves Clavaron définissent les littératures postcoloniales comme une production de « l'étrangeté en s'inscrivant, explicitement ou non, dans le canon qu'elles visent à répudier, notamment celui de l'exotisme.<sup>411</sup> » Les littératures postcoloniales fonctionneraient alors parfois comme un nouvel exotisme, en reproduisant les canons d'anciennes formes de celui-ci. Dans la formulation de la thématique générale de l'œuvre, « la production de l'étrangeté dans les littératures postcoloniales », il se dégage l'idée d'une présence étrange dans ces littératures.

Pourtant, cette présence étrange s'affirme comme une des conditions d'existence et de possibilité de ces littératures. Affirmées ainsi, ces hypothèses ne précisent pas la nature et la fonction de l'étrange ; nous sommes en droit de nous interroger sur les formes mêmes de l'étrange, ainsi celles de ce qu'il convient d'appeler — à la condition qu'elle ait quelque sens — son identité propre.

Entre autres aspects de leur introduction, Bijon et Clavaron abordent le « canon », ces catégories préexistantes à l'œuvre qui la font s'arrimer à un lieu ou une culture. Ils s'appuient ainsi sur l'argument d'Harold Bloom qui, lui-même s'inspire de l'*unheimlich* freudien, traduit par Marie Bonaparte comme une « inquiétante étrangeté ». Bloom et Freud donnent à l'étrangeté un contenu qui ne l'éloigne pas des données de la psyché, surgies des profondeurs de l'inconscient. L'espace textuel postcolonial semble donc être habité et hanté par des êtres étranges. Sont-ils seulement si étranges que cela ? Ils s'enracinent dans les « racines profondes de l'enfance », aux dires de Bijon et Clavaron, et de fait, entretiennent une familiarité voilée avec notre identité, lorsqu'elles n'en constituent pas une composante. Ces lieux où l'identité se découvre une inquiétante altérité sont par définition ceux des littératures postcoloniales.

Chez les auteurs qui nous intéressent, une question se pose renvoyant sans cesse à la limite de ces frontières invisibles, davantage urgente à propos des situations d'intellectuels africains exilés ou « diasporiques<sup>412</sup> » : comment s'écrire en tant qu'intellectuel africain exilé

---

<sup>411</sup> B. Bijon & Y. Clavaron (dir.), *La production de l'étrangeté dans les littératures postcoloniales. Colloque international organisé à l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne (17-18 janvier 2008)*, Paris, Honoré Champion, 2009, 331 p.

<sup>412</sup> L'essai sous forme de commentaire critique que Bogumil Jewsiewicki et Valentin Yves Mudimbe consacrent à *Culture et impérialisme* d'Edward Said établit la différence entre l'exil et la diaspora. Si celui-là implique « le

sans sacrifier à un imaginaire qui brouille plusieurs espaces géographiques, culturels ou disciplinaires ?

Le portrait que Valentin Yves Mudimbe dresse sur sa situation de sujet de la diaspora, dans son autobiographie intellectuelle, — « je suis américain sans l'être et ne suis plus de mon pays d'origine, tout en le demeurant profondément<sup>413</sup> »—, résume finalement la condition de la plupart des intellectuels africains, vivant hors de l'Afrique par choix ou par contrainte. Mudimbe problématise son identité actuelle, en se situant à la fois dans et hors des identités essentialisantes liées aux appartenances à une nation. Cette appartenance aux deux espaces constitue pour le sujet africain postcolonial une manière d'introduire dans ses productions une réelle conscience réflexive, qui crée des synesthésies et glissements d'éléments d'analyses scientifiques et ceux de la narration autobiographique dans leurs écrits. Autrement dit, leurs travaux scientifiques deviennent un des lieux de questionnement de leur condition en tant qu'intellectuels et exilés.

Cette conscience critique, sinon autocritique, nous paraît être l'une des marques des littératures postcoloniales, lesquelles consacrent en retour une prééminence critique et autocritique dans les productions de fiction. En procédant de la sorte, ces littératures se définissent par rapport à un ensemble plus complexe et vaste, comprenant ce qui, dans les sphères académiques, polarise le sens de la littérature, c'est-à-dire les productions fictionnelles, leur critique et, éventuellement leur théorie ; en même temps qu'elles intègrent d'autres formes discursives des sciences humaines. Ce sens large de la littérature, annoncé dans l'introduction de ce travail comme celui en usage dans l'ensemble de cette étude, dont fait écho *De la littérature* de Germaine de Staël-Holstein, est aussi celui qui permet de délimiter —sans le limiter— le champ des littératures postcoloniales, où les seules étrangetés sont celles auxquelles l'on s'est familiarisé, qui à chaque instant nous apparaissent cependant sous des visages sinon nouveaux, du moins autres.

---

caractère temporaire et plutôt individuel du départ du lieu d'origine », celle-ci, en revanche, semble s'inscrire dans la longue durée. Étant alors une « utopie de la liberté », la diaspora constitue, selon les deux auteurs, « un phénomène qui caractérise le monde postcolonial ». Cf. B. Jewsiewicki & V. Y. Mudimbe, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 28, N°1 (1994), pp. 89-100. Sans radicalement s'opposer à la définition donnée par les théoriciens des *Cultural Studies* anglaises à la diaspora, notamment celle de Stuart Hall, qui délimite le champ diasporique noir aux seuls Noirs du Nouveau Monde et d'Europe (Cf. S. Hall, *Identités et Cultures*, Paris, Éditions Amsterdam,), Jewsiewicki et Mudimbe entrevoient la possibilité non de diasporas noires, différentes les unes des autres par les historicités et les temporalités multiples, mais l'emboîtement de ces différentes catégories.

<sup>413</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris, Humanitas/Présence Africaine, coll. "Circonstances", 1994, p. 165.

Dans notre perspective de recherche, situer l'autobiographie hors d'elle-même, c'est-à-dire hors de l'espace littéraire au sens strict, c'est aussi répondre à cet appel du lointain proche, cela même qui définit l'espace discursif postcolonial.

Si elles ont une capacité à faire coexister l'étrange et le familier, ainsi que le montrent remarquablement Bijon, Clavaron et tous les contributeurs à leur collectif, les littératures postcoloniales n'en sont pas moins sujettes à caution. C'est du moins l'hypothèse générale développée l'ouvrage collectif dirigé par Neil Lazarus, son livre *Penser le postcolonial : une introduction critique*<sup>414</sup>.

Parmi les contributions au collectif, l'essai de John Marx, « Littérature postcoloniale et canon littéraire occidental »<sup>415</sup> nécessite que l'on s'y attarde un peu. Son objectif est de montrer comment les œuvres romanesques, poétiques et dramatiques postcoloniales renvoient à « une littérature susceptible d'être incluse dans le canon occidental ». L'illustration de son argument par des œuvres fictionnelles, notamment celles du Nigérian Chinua Achebe font coexister les techniques de « l'art du conte igbo » avec les intrigues très classiques des littératures occidentales. Cet exemple qui n'a qu'une portée de synecdoque implique par ailleurs une recomposition de l'histoire littéraire européenne, qui ne peut plus, selon John Marx, ne pas tenir compte des conquêtes européennes du monde non européen et de leurs effets en retour sur les productions culturelles. Il analyse l'ancrage du « canon occidental » dans la littérature postcoloniale par trois moments : la « répudiation », la « désécriture » et l'entrée dans la « normalité » par cette littérature.

Le premier moment, la répudiation, correspond à de nombreuses initiatives valorisant le retour aux sources par des productions culturelles. Ainsi, du projet de la « négritude » de Léopold-Sédar Senghor, Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas à l'appel de Ngugi wa Thiongo, Henry Owuor-Anyumba et Taban Lo Liyong<sup>416</sup>, de « l'abolition du département d'anglais de l'Université de Nairobi », l'ambition de « répudier » le canon occidental reste le même. Dans l'esprit de ces écrivains et penseurs, la littérature véhicule un ensemble de composantes que les anthropologues identifient sous le nom de culture. Étudier alors les langues et les cultures anglaises était de nature à décentrer la mémoire africaine et à empêcher que les choses soient « vues du point de vue africain ». En insistant sur ce point, Ngugi et ses camarades entendaient mettre sur pied une réelle « littérature africaine moderne », essentiellement fondée sur les langues et les cultures africaines, comme aux dires de John

---

<sup>414</sup> N. Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial : une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

<sup>415</sup> J. Marx, « Littérature postcoloniale et canon littéraire occidental », pp. 157-173, in N. Lazarus, *op. cit.*,

<sup>416</sup> N. wa Thiongo, H. Owuor-Anyumba & T. Lo Liyong, *On the Abolition of English Department*, Nairobi, [1968]

Marx, la négritude avant eux. La subjectivation africaine passe alors par la réhabilitation des valeurs culturelles que la colonisation a décimées. Le préalable en étant une répudiation du canon occidental.

Puisque c'est au modèle occidental en réalité et à son ancrage dans les productions non occidentales que s'attache le critique John Marx, celui-ci conclut que les écrivains et universitaires kényans Ngugi wa Thiongo et Henry Owuor-Anvumba ; puis l'écrivain ougandais d'origine soudanaise Taban Lo Liyong reproduisent une disposition de la littérature victorienne, faisant de la littérature un véhicule de la culture d'un peuple. Leur geste de répudiation reste ainsi hanté par l'esprit de la chose répudiée. C'est bien là une des problématiques des études postcoloniales, celle de la hantise. Les littératures postcoloniales, malgré leur désir de « répudier » le canon occidental en seraient toujours hantées.

En parcourant l'essai de Marx, le constat d'une conception de la littérature postcoloniale comme celle qui vient après les empires coloniaux se fait de plus en plus précis. Cette considération chronologique du postcolonial conduit l'auteur à méconstruire l'idée selon laquelle l'essentiel de productions postcoloniales, venues immédiatement après les décolonisations, ont une large part anticoloniale et échappent ainsi difficilement aux ethnocentrismes et autres binarismes. Peut-être faudrait-il en interroger les contextes politiques, historiques et intellectuels de germination qu'une libération sans condition avait alimentés pour comprendre profondément leurs positionnements à la limite de la radicalité. Après la déclaration de 1968, Ngugi revient dans son livre de 1986, *Decolonizing the Mind : Politics of Language in African Literature*, sans pourtant se rétracter, sur la signification de la littérature. Ce qui peut se donner à lire comme discours cédant aux idéologies de et l'identité et de l'altérité chez Ngugi et consorts, est déjà présent chez l'essayiste martiniquais Frantz Fanon, pourtant considéré dans les théories postcoloniales actuelles comme un de leurs précurseurs. Le principe de rejet en était la règle. Serait-ce la grande influence qu'exercèrent les mouvements anticoloniaux, souvent radicaux et interpellés par l'urgence politique de la libération, sur la pensée postcoloniale ?

Le deuxième moment, la désécriture, prolonge le premier sans suivre sa démarche de renversement et d'exclusion. Il consiste en une déstructuration, puis une restructuration du canon occidental. Les exemples abondent, chez Marx, qui mettent en relation les textes canoniques occidentaux et leurs imitations postcoloniales. L'auteur s'appuie principalement sur les créations littéraires indiennes dont il identifie systématiquement le modèle occidental. Ainsi chaque texte littéraire du sous-continent dispose d'un hypotexte occidental, dont il fait la révision du canon ; fonctionnant, de fait, comme un hypertexte, un texte sur le texte. Mais,

une fois encore, le sens que Marx donne à la notion de canon reste problématique, par la réduction des productions littéraires postcoloniales à de simples dérivés des modèles canoniques occidentaux.

Cette révision du modèle canonique par la littérature postcoloniale, examinée dans le deuxième moment de l'argumentation de John Marx, se mue bientôt, dans le dernier, en une conception de cette littérature comme canon, dont l'Université devient le principal lieu de prérogative. De fait, l'on se situe ici sur les relations étroites entre les institutions et les acteurs, éclairées au moins par la sociologie des champs de Pierre Bourdieu.

Certains critiques postcoloniaux, portés à l'autocritique de leurs propres démarches, allient Université et études postcoloniales. Ainsi, le philosophe ghanéen Kwame Anthony Appiah définit la postcolonialité comme « la condition [...] d'une intelligentsia de compradores : il s'agit d'un groupe relativement modeste d'intellectuels et d'écrivains formés à l'occidentale, et au style occidental, qui négocient à la périphérie le commerce des biens culturels du monde capitaliste.<sup>417</sup> » L'Université occidentale est alors la condition *sine qua non* du postcolonialisme et son lieu d'expression. En étant donc le produit, la postcolonialité ne pourrait réellement bousculer les canons académiques occidentaux que de l'intérieur. Suivant le raisonnement d'Appiah, la postcolonialité relève encore de la périphérie et s'offre comme une revendication non d'une place centrale, mais d'une place dans le centre ; sous-entendu, le centre académique et institutionnel occidental. La définition donnée par Appiah, qui met l'accent sur les positionnements économiques des théories postcoloniales nous aide à nous interroger sur le « post » du postcolonial. Qu'en sera-t-il des études postcoloniales une fois devenues canon académique ? Les postcoloniaux pourraient-ils s'exprimer au-delà de la condition postcoloniale ? Son « entrée dans la normalité », selon l'expression de John Marx, c'est-à-dire son devenir canon, ne conduit-elle pas la littérature postcoloniale à reconduire cela même qu'elle prétend dépasser, la nécessité du modèle pour les représentations tant de soi que du monde ?

Deux ans après Appiah, en 1992, Jewsiewicki et Mudimbe avancent de semblables arguments à propos du penseur et universitaire américain d'origine palestinienne Edward Said. Attaché à « l'utopie de la liberté » dont l'Université permet les expressions, Said, selon Jewsiewicki et Mudimbe, présente « l'impérialisme, dont [il] analyse les rapports complexes avec la culture, [comme] précondition nécessaire de sa prise de parole universitaire qui

---

<sup>417</sup> K. A. Appiah cité par N. Lazarus, « Introduire les études postcoloniales », p. 65 ; et par J. Marx, « Littérature postcoloniale et canon littéraire occidental », p. 169 in N. Lazarus (dir.), *op. cit.*

prétend à la validité universelle.<sup>418</sup>» Said n'est pourtant pas moins un sujet postcolonial qu'un autre ; il est juste un « sujet postcolonial [...] qui se réclame d'une double appartenance politique, celle d'ici et maintenant —dans son cas, new-yorkaise — et celle de son désir, la palestinienne ». Fort de cette double appartenance, Said appartient, concluent-ils, à la « culture postimpérialiste », ou postcoloniale<sup>419</sup>. Sur le modèle d'un retournement du stigmate, les observations de Mudimbe sur Said restent aussi valables dans son cas particulier. Les milieux académiques euraméricains constituent donc son site privilégié de discours, et le livre son principal médium. Il reconnaît d'ailleurs être un « produit de la raison coloniale ».

Quoiqu'en dise John Marx sur la littérature postcoloniale, il ne fait pas la lumière sur certaines confusions entretenues, non pas dans les études postcoloniales, mais au sujet d'elles. Ces confusions partent de définitions parfois contradictoires jusqu'à des acceptions elles aussi opposées sur leurs objets. Si l'on revient sur la définition d'Appiah mentionnée plus haut, il est clair qu'elle ne parle pas de littérature postcoloniale, domaine étroit, mais des théoriciens postcoloniaux, dont les figures sont initialement formées dans les disciplines aussi variées que les sciences politiques, l'histoire, la sociologie, les sciences de l'information et de la communication, la littérature ou la philosophie. Les agencements disciplinaires dont se réclament ces théories sont donc une réalité. Là se situe justement la limite de l'essai de John Marx, qui la nommant toujours au singulier, présente l'évolution et les démarches de la « littérature postcoloniale » comme un dialogue exclusif, effectué sur un mode vertical, entre les écrivains des anciennes colonies européennes et l'Occident littéraire ; il écarte ainsi systématiquement de la catégorie de littérature postcoloniale les sciences humaines, les pratiques discursives locales, etc. Il circonscrit, en outre, l'évolution de cette littérature dans une temporalité circulaire qui porte à croire qu'elle est une quête de pratiques, de valeurs et de relations premières, celles qui déjà n'existent plus. Les trois points de son essai que nous avons évoqués comme autant de moments du postcolonial en sont une illustration : après avoir été une « répudiation » du canon littéraire occidental, la littérature en est devenue une révision avant de s'affirmer aujourd'hui comme canon académique. Elle n'aura ainsi discuté la prééminence du modèle occidental que pour mieux s'y substituer, pour se complaire dans une manière d'éternité. Or, il est plus pertinent de réfléchir aux modalités de légitimation du sujet postcolonial tout en pensant les conditions de dépassement d'un « post » menaçant

---

<sup>418</sup> B. Jewsiewicki & V. Y. Mudimbe, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », *op. cit.*, p. 90.

<sup>419</sup> B. Jewsiewicki & V. Y. Mudimbe, *idem*, p. 90.

subtilement de devenir une « posture », plutôt qu'à envisager ses propres « postérités.<sup>420</sup> » Déjà, les questionnements de dimension postcoloniale avaient ostensiblement occupé l'espace et le temps coloniaux sur un mode qu'Anthony Mangeon désigne par les « futurs antérieurs.<sup>421</sup> » Ceux-ci renvoient à des jeux d'altération de discours en des temporalités qui leur sont, *a priori*, incompatibles et obligent le présent à n'être qu'un temps de transition, toujours en mouvement. Les littératures postcoloniales semblent ainsi s'ériger en espace de démantèlement du canon littéraire dans sa forme classique.

Pour autant que cela nous semble évident, l'argument de John Marx situe productions artistiques occidentales et non occidentales dans un rapport de force, dont la conséquence nous semble être une interrogation permanente par l'écrivain sur les différents modes culturels et de savoirs à sa disposition. Ce qui, selon nous, sera de nature à empêcher le travail d'art. Les écrivains africains postcoloniaux paraissent bien moins se poser la question de l'authenticité culturelle qu'artistique, laquelle accorde place au sujet d'écriture.

Un autre écueil est à rechercher dans la « littérature postcoloniale » au singulier, dont la fiction redevient chez John Marx l'unique composante. Une telle approche restrictive reconduit une radicalité que nous a permis de dépasser les littératures postcoloniales, au sujet desquelles Béatrice Bijon et Yves Clavaron disent que leur condition est d'être toujours familières de l'étrangeté lorsqu'il ne s'agit pas d'une étrangeté familière ; domestiquant ainsi l'espace d'ailleurs et l'espace d'ici. C'est le « voyage à l'envers », dans son mouvement et son regard, qui ne saurait exister sans tenir compte du « voyage à l'endroit ». Bien plus, il en reproduit certains schémas, sans pour autant s'y enfermer. Cette perspective autorise par ailleurs que soient abolies les formes de binarismes entre les modèles naguère différenciés. Non que ces modèles se confondent soudainement, mais le sujet de discours les fait se rassembler en les conviant conjointement à une expérience, à une situation politique et existentielle, celle dudit sujet.

Au-delà de catégories théoriques abstraites dont relève souvent tout essai de définition des études ou des littératures postcoloniales, la piste ainsi indiquée illustre remarquablement les situations de nos auteurs. Car, comment dire encore d'Achille Mbembe, de Kwame Anthony Appiah, de Valentin Yves Mudimbe, de Célestin Monga, etc. qu'ils sont de leurs pays d'origine sans ajouter systématiquement qu'ils sont aussi de leur patrie d'exil ? Sous quelles conditions ces auteurs appartiennent-ils au registre des littératures postcoloniales ?

---

<sup>420</sup> A. Mangeon, *La pensée noire et l'Occident, de la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, op. cit. Voir notamment sa conclusion « Posture et postérité ».

<sup>421</sup> A. Mangeon, « Futurs antérieurs », *Postérité du postcolonial*, *Revue de(s)générations*, n°15, Saint-Étienne, Édition Huguette, Février 2012.



Ils ne sont pourtant pas tous écrivains, au sens littéraire du terme, mais ils franchissent tous la barrière des renfermements disciplinaires, notamment entre littérature, philosophie et sciences humaines ; leurs autobiographies intellectuelles ou leurs réflexions autobiographiques de leurs œuvres scientifiques sont travaillées par le questionnement philosophique, au cœur de leur critique des sciences humaines. Si donc l'ordre du discours colonial convient à la forme ethnologique, nul doute que celui des temps postcoloniaux est philosophique et philologique. La « découverte-interrogation » théorisée par Fonkoua, et décrivant l'attitude du « voyageur à l'envers » au contact des mondes lointains, revient ainsi en insistant sur la posture éminemment philosophique de cet exotisme à rebours. Au lieu d'une description des lieux autres comme dans le voyage à l'endroit, les auteurs de cette nouvelle forme d'exotisme s'exercent à une auto-interrogation au contact des lieux nouveaux. Un questionnement philosophique de leurs situations intellectuelles, existentielles et politiques à l'aune de l'aune de leurs expériences, aboutit sans cesse sur des sortes d'autobiographies inavouées, qui emboîtent le pas à leur condition de voyageur, donc de passeur de géographies, de cultures, de savoirs et de « langues <sup>422</sup>».

Mais, dans les écritures africaines de soi de type « post », la substitution des démarches philosophiques et philologiques à des formes ethnologiques ne doit pas être pensée comme une discontinuité, d'autant que notre travail tiendra compte d'une ethnologie critique africaniste et européenne, très attachée à la critique littéraire. On la situera de Georges Balandier à Bernard Muralis et Alain Ricard. Ces analyses auto-analytiques seront cependant précédées de quelques chapitres sur les itinéraires philosophiques d'auteurs à la lumière de leurs œuvres.

---

<sup>422</sup> « Passeur de langues » est une expression empruntée à Alain Ricard qui y décrit la condition de l'écrivain dont l'œuvre fait sens dans l'espace de plusieurs codes relevant de langues différentes. (A. Ricard, *Littératures d'Afrique Noire : des langues aux livres*, Paris, Karthala, 1995.)

## Chapitre 2. Parcours d'auteurs africains et stratégies d'écriture

### §5. Questions de méthode

Le parcours a ici un double sens. Il renvoie d'une part, au sens géographique de déplacement dans l'espace ; et, d'autre part, à l'incidence que celui-ci a sur le discours intellectuel de nos auteurs, notamment leur approche de l'Afrique comme objet de discours en rapport avec leur propre trajectoire existentielle. La plupart des intellectuels ici examinés vivent, on l'a dit, hors de l'Afrique en exil forcé ou choisi. Leurs récits de vie reviennent sur leurs expériences de l'exil ou de la diaspora, mais ils sont tous nés et ont passé plusieurs années de leur existence en Afrique. Une fois clarifiées quelques occurrences théoriques et pratiques du voyage et des écrivains voyageurs, objet du précédent chapitre, la présente articulation entend introduire essentiellement les éléments bio-bibliographiques de ces auteurs, en montrant notamment comment leurs parcours de vie ont une incidence sur leurs productions intellectuelles. Autrement dit, il s'agit d'établir le lien entre concepts et expériences, en insistant sur leurs recoupements permanents.

Relever ce rapport clairement établi chez la plupart des auteurs à l'étude ici suppose aussi, dans notre perspective, que les genres de l'autobiographie intellectuelle et de l'essai autobiographique, qui recourent dans certains ouvrages du corpus le récit de voyage, ne correspondent pas à des catégories littéraires fixes, mais s'altèrent mutuellement. En dehors de Valentin Yves Mudimbe dont on peut clairement affirmer qu'il est signataire d'une autobiographie intellectuelle, et de deux carnets de voyages, comme Célestin Monga et Manthia Diawara, les autres ne prêtent une dimension autobiographique ou autographique à leurs essais qu'à partir du moment où celle-là donne un ancrage existentiel à ceux-ci.

Sans être différents des premiers, les seconds préfèrent ainsi ne pas assurer une solution de continuité entre leurs productions intellectuelles et autobiographiques, leur parcours d'auteur et leur parcours de vie, bref entre le concept et l'expérience. Deux moments seront ainsi privilégiés, l'enfance et l'âge adulte ; le premier, non pour en faire un récit, mais pour faire ressortir les corrélations avec le second, les influences pour ainsi dire.

Ce travail s'appuie sans doute sur un corpus assez vaste, mais comme en toute étude, un ou certains livres guident singulièrement l'analyse. Pour cela, l'autobiographie de Mudimbe et les essais autobiographiques d'Achille Mbembe en restent comme la référence principale. Pourquoi ce choix ?

Comprendre un écrivain ou un penseur requiert que l'on établisse son inscription dans l'histoire. Celle-ci s'élabore au moins à deux niveaux : avant d'interroger la manière dont le

penseur imprime sa marque sur le cours d'événements historiques, il faut d'abord cerner l'influence que ces derniers exercent sur la constitution de son projet, et les continuités ou les discontinuités historiques dans lesquelles celui-ci se développe, ce qu'on pourrait résumer dès lors par une question : en quelles historicités sociales et culturelles peut-on situer précisément le projet ?

Une telle démarche nécessite alors que soit abordé ce qui se situe avant un projet intellectuel. Rien de plus édifiant qu'un récit de vie pour nous y conduire. Dans les cas spécifiques de Valentin Yves Mudimbe et d'Achille Mbembe, deux types de relation à soi et à ses objets d'étude se dévoilent : chez le premier, une méthode d'auto-objectivation qui « démantèle<sup>423</sup> » au passage le cadre autobiographique et littéraire sur le modèle de l'autobiographie de Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, qui prend le parti de ne pas commencer par la nostalgie de l'enfance, ni d'être une curiosité de soi-même : « Le lecteur a compris que je déteste mon enfance et tout ce qui en survit [...] <sup>424</sup> » C'est d'abord un souci théorique, l'ambition totalisante d'un philosophe qui a déjà réfléchi sur la question du sujet dès sa première œuvre philosophique, et consacré quelques biographies à Gustave Flaubert ou à Jean Genet, lesquelles prolongent des démarches et thématiques existentialistes de ses réflexions philosophiques. Cette démarche sartrienne est transposable dans l'autobiographie intellectuelle de Mudimbe, lequel parodie souvent au fil de son récit les écrits du philosophe existentialiste, tout en anticipant les cadres d'une analyse sociologique incluant les processus de subjectivation.

Le récit d'Achille Mbembe, quant à lui, obéit, dans un premier temps, aux protocoles de l'autobiographie classique (naissance, études, etc.) avant de glisser, dans un second temps, dans une auto-analyse, où l'auteur camerounais agence ce qui semble relever du hasard, ses expériences dans la « postcolonie », la « nuit-du-monde-africain-postcolonial ». Suivant cette logique de raisonnement, la « postcolonie » théorisée par Mbembe est en retour la condition de possibilité du discours critique et autocritique de l'auteur camerounais.

---

<sup>423</sup> C'est le terme qu'emploie Anthony Mangeon dans sa thèse pour décrire comment Mudimbe engage un jeu intertextuel avec certains ouvrages de Sartre, pour récuser le sujet autobiographique d'inspiration strictement littéraire à la manière du philosophe de l'existentialisme disant adieu à la littérature dans *Les Mots*. Faut-il y voir chez Mudimbe le chant du cygne à propos des publications littéraires de l'auteur congolais, dans lesquelles certains commentaires voyaient déjà se dessiner un « cadre autobiographique » ? Hypothèse que confirme par ailleurs la controverse de l'auteur avec Georges Ngal à la fin des années 1970. Après la publication du premier roman de Mudimbe, *Entre les eaux* (1973), Ngal voit en le personnage de Pierre Landu une parodie de sa personne par Mudimbe. Deux années plus tard, la prétendue victime publie à son tour un roman, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*, dans lequel Mudimbe se reconnaît à travers son personnage éponyme. Ces interprétations ne tiennent qu'à cause d'une dimension auto-biographique affectée au roman.

<sup>424</sup> J.-P. Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, coll. "Blanche", 1964, 224 p., p. 135.

Ces positionnements critiques superposent, entremêlent ou font s'enchevêtrer divers genres de discours dans leurs livres. Mudimbe présente d'ailleurs son livre en ces termes :

Il comporte des éléments autobiographiques explicites, longs et précis, mais inscrits dans l'interrogation d'une analyse sociologique. Il comporte aussi des réflexions sur des idées, des croyances, des événements et des personnes, souvent longues aussi et, plus, exploitant même des textes anciens publiés ailleurs. Mais, toutes ces réflexions s'inscrivent en une passion politique à propos de la crise contemporaine de l'Afrique. Si le premier genre me permet d'assumer mon présent, en raison de mon enfance, il est, volontairement et systématiquement, partiel pour que cet ouvrage puisse être qualifié d'autobiographique au sens strict du terme. Si le second genre semble relever de l'essai, il est, quant à lui, par trop subjectif, restreint, et même, occasionnellement, doctrinaire pour prétendre être un essai de bon aloi. Ce mélange des genres témoigne, à la fois, d'une expérience et d'une méditation. Il synthétise, en effet, en sa propre logique et en ses contradictions, une intention de déchiffrement des inquiétudes spirituelles et, paradoxalement, d'un confort intellectuel<sup>425</sup>.

Notre argumentation dans le présent chapitre sera donc articulée principalement sur cet ouvrage, présenté par son auteur comme un « mélange des genres », et ponctuellement appuyée par ses deux récits de voyages, *Carnets d'Amérique* et *Cheminements : Carnets de Berlin*, respectivement parus en 1976 à Paris aux éditions Saint-Germain-des-Prés et en 2006 chez Humanitas à Montréal<sup>426</sup>. Ces trois récits autobiographiques sont le modèle d'un type nouveau d'écrivain ou d'intellectuel, déjà signalé dans les années 1970, mais réellement en vogue depuis les années 1980-90, et qui font de leurs situations et conditions le sujet et l'objet de leurs réflexions intellectuelles. Ce qui concourt à sortir des généralisations discursives de type « l'Afrique est... », conformément au principe d'identité homogène. Cette nouvelle démarche combine la réflexion, la réflexivité et l'autoréflexivité dans un même mouvement.

De même, l'essai autobiographique chez Mbembe, bien que partant de préalables de l'autobiographie dans sa forme classique, parvient à introduire les réflexions plus subtiles sur son idée de l'Afrique en s'interrogeant sur la manière de l'écrire sans reproduire les marques de l'ethnocentrisme et du nationalisme fondamentales dans bien des discours afrologiques. « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », son essai de 1993<sup>427</sup>, et « À propos des écritures africaines de soi », son article de 2000<sup>428</sup>, entretiennent, selon nous, un lien que l'on ne parvient à établir qu'en intervertissant leur ordre chronologique. Le démantèlement par l'historien camerounais de certaines tendances des écritures de soi en Afrique, fondées sur une « politique de l'africanité » et se dévoilant sur le « mode liturgique de la victimisation <sup>429</sup> », indiqué dans le second essai, se signale déjà dans le premier, à une réserve

---

<sup>425</sup> *Les Corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal /Paris, Humanitas / Présence Africaine, 1994, p. II.

<sup>426</sup> V. Y. Mudimbe, *Carnets d'Amérique, septembre- novembre 1974*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976, 202 p. ; V. Y. Mudimbe, *Cheminements. Carnets de Berlin (Avril-Juin 1999)*, Montréal, Humanitas, 2006, 223 p.

<sup>427</sup> A. Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique Africaine*, n°51, 1993, pp. 69-97.

<sup>428</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, n° 77, 2000, pp. 16-43.

<sup>429</sup> « À propos des écritures africaines de soi », *op. cit.*, p. 16.

près que c'est sur un mode autobiographique, donc illustratif, et non plus seulement explicatif et analytique.

Dans un tel contexte, certaines questions apparaissent nécessaires : au-delà de leur indiscipline avérée, les études postcoloniales ne consacrent-elles pas les écritures de soi comme mode de discours compatible avec toutes les sciences humaines ? Dans leur élan de ruiner les contenus des sciences coloniales ou connexes à la colonisation, le postcolonial ne se propose-t-il pas comme une démarche autoréflexive, altérant l'objectivation et l'observation distanciée dans l'auto-objectivation ?

Nous parlons de l'auto-objectivation, l'autre nom de l'auto-analyse, et non de l'autobiographie, car dans son projet, celle-ci a pour présupposé de renverser l'observation de l'autre par la sienne propre. L'auto-objectivation semble transcender le schéma alternatif en considérant le soi comme une conscience en mouvement, avec laquelle on peut prendre la distance pour une analyse. C'est toute la dimension autocritique de l'auto-analyse. En cela, l'auto-analyse suppose préalablement une conjonction de la « raison ethnologique » et de la « raison autobiographique », avant que de les surclasser.

L'autre approche à laquelle l'on aura recours dans cette partie est la « psychanalyse existentielle » théorisée par Jean-Paul Sartre dans la dernière partie de son livre *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*<sup>430</sup>. Par psychanalyse existentielle, Sartre entend :

Une méthode destinée à mettre en lumière, sous une forme rigoureusement objective, le choix subjectif par lequel chaque personne se fait personne, c'est-à-dire se fait annoncer à elle-même ce qu'elle est. Ce qu'elle cherche étant un choix d'être en même temps qu'un être, elle doit réduire les comportements singuliers aux relations fondamentales, non de sexualité ou de volonté de puissance, mais d'êtres qui s'expriment dans ses comportements.<sup>431</sup>

Au lieu de s'expliquer par ses déterminations historiques et sociales, il tente de mettre au jour son attitude globale dans l'existence, ce qu'il appellera le « choix originel ». La psychanalyse existentielle vise pour ainsi dire à la compréhension de soi par soi-même. À contre-courant de la « psychologie empirique » qui analyse les composantes d'une personne, dresse les listes de conduites, de tendances et d'inclinations, sans parvenir, selon Sartre, à saisir leur unité, la psychanalyse existentielle veut atteindre par la compréhension la « libre unification » de la personne ; renonçant à « supposer une action mécanique du milieu sur le sujet » ; elle décrit non un état, mais un libre choix singulier, le « choix originel », le « projet fondamental » par lequel le sujet donne librement du sens à la fois à sa situation et à ses comportements.

---

<sup>430</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1943, 692

p.  
<sup>431</sup> *Idem.* pp. 634-635.

Ces éléments, déjà évoqués en introduction de ce travail et rappelés ici non pour répéter mais pour élargir ce qu'il y a été présenté brièvement, sont pour nous, d'une grande utilité dans le récit de l'enfance fait par certains de nos auteurs. Ils préfigurent, en outre, la démarche d'un virage philosophique des écritures africaines de soi postcoloniales et postraciales, par contraste au modèle anthropologique des récits de vie africains longuement présenté dans la première partie de cette étude. Cela ne signifie pas que l'on écarte définitivement ce modèle ethnologique ; il trouve dans ce travail une postérité dans une forme d'anthropologie associant les effets sémiotiques et langagiers dans ses procédures d'usage, et largement examinée par les chercheurs comme Clifford Geertz, Jean Michel Adam ou, récemment, Vincent Debaene<sup>432</sup>. Ils prennent l'option d'étudier les textes anthropologiques comme des textes littéraires, en insistant sur les formes discursives et narratives par lesquelles sont véhiculés les savoirs ethnologiques. C'est la transfiguration de l'anthropologue en « auteur ». Les essais de Mudimbe, de Mbembe et de bien d'autres n'en introduisent pas moins un semblable aspect, lequel finit par mettre le lecteur face à une sorte d'incertitude générique, sans doute l'une des stratégies postcoloniales du discours.

Bien que ces méthodes de l'auto-analyse et de la psychanalyse existentielle donnent ainsi leurs contenus à des formes postcoloniales d'autoréflexivité et conviennent à l'essentiel des œuvres de notre corpus, elles restent cependant des approches très marquées dans l'autobiographie intellectuelle de Mudimbe et les deux essais autobiographiques de Manthia Diawara. Au sujet de l'auteur congolais, Anthony Mangeon montre déjà dans sa thèse l'influence que les démarches et les notions sartriennes exercent sur l'autobiographie de Mudimbe. Nous nous appuyerons sur ses démarches pour identifier les jeux du « choix pré-réflexif » ou « choix originel » dans la construction de sa subjectivité intellectuelle, et montrer comment l'intellectuel d'origine congolaise déjoue finalement ces déterminations inconscientes mais puissantes par un décentrement continu.

Lesdites démarches de la psychanalyse existentielle seront aussi observées chez Manthia Diawara<sup>433</sup>, au détour de ce que nous appellerons une auto-objectivation oblique : à travers le récit de son brillant camarade et ami d'enfance, Sidimé Laye, dont le génie a été mis en échec par les situations politiques de la Guinée Conakry sous Ahmed Sékou Touré,

---

<sup>432</sup> G. Clifford, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur* (1989), Paris, Métailié, coll. "Leçons de choses", 1996, 155 p. ; J.-M. Adam, « Aspects du récit en anthropologie », pp. 251-282, in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame & M. Kilani, *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*, Paris, Méridiens Klincksieck, coll. "Sémiotique", 1990, 306 p. ; V. Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2011, 521 p.

<sup>433</sup> M. Diawara, *In Search of Africa*, Cambridge, Massachusetts/London, Harvard University Press, 1998, 288 p. (paru en français sous le titre, *En quête d'Afrique*. Trad. de l'américain par Aida Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 2001, 305 p.)

Manthia Diawara se demande si son destin en Afrique n'aurait pas été similaire à celui de Laye. Il entreprend ainsi un livre dont la structure reste très variée, réparti en chapitres et en situations : les chapitres racontent « l'histoire de Sidimé Laye et ma recherche de l'Afrique », les situations, fortement inspirées de Sartre, traitent de « l'être-noir et de la modernité ainsi que de mon rôle dans leur formation. Elles ont pour fonction d'introduire une certaine distance propice à la réflexion sur les questions concernant l'Afrique dont je m'occupe »<sup>434</sup>. Malgré d'évidentes nuances introduites par l'auteur d'origine malienne, chapitres et situations ont en commun la réflexivité qui évite à Diawara la considération de l'Afrique comme un objet de savoir clos; il s'agit aussi d'un lieu d'expérience. Quelques années plus tard, Diawara confortait ce mode d'écriture nouveau par un autre essai plus autobiographique que le précédent, *We Won't Budge. An African Exile in the World*<sup>435</sup>. La psychanalyse existentielle ne s'offre pas seulement comme une approche juxtaposée à l'auto-analyse, elle ne s'exerce pas sans celle-ci, à la condition d'y soustraire les analyses très sociologiquement marquées<sup>436</sup>.

Dans la foulée de ces nouvelles modalités d'écriture, s'affirment d'autres types qui prennent appui sur les exercices académiques en les reformulant sur le modèle de la réflexivité. S'ils semblent être indiqués pour une auto-objectivation —car leurs producteurs sont, pour l'essentiel, acteurs du champ académique —, ils n'obéissent pas cependant aux cheminements de la psychanalyse existentielle. C'est dans cette catégorie que l'on peut ajouter la thèse d'État du philosophe béninois Paulin Hountondji, présentée en 1994 à l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar, et publiée sous le titre de *Combats pour le sens, un*

<sup>434</sup> M. Diawara, *op. cit.*, p. 9.

<sup>435</sup> M. Diawara, *We Won't Budge. An African Exile in the World*, New York, Basic Civitas Books, 2003, 271 p. (paru en français sous le titre *Bamako—Paris—New York*, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.) Le titre original en anglais, non restitué dans la version traduite, dit implicitement un refus, celui d'être déterritorialisé contre sa volonté. Par « We Won't Budge », Manthia Diawara reprend un titre du chanteur malien Salif Kéita qui prenait ainsi position contre les reconduites à la frontière organisées en France depuis 2002. Cette phrase en « français petit nègre » opère comme un site énonciatif de rencontre entre les temps coloniaux et postcoloniaux. Le sous-titre de Diawara, « An African Exile in the World » troque l'exil forcé ou contrôlé contre un autre de type délibéré. Ces sites pluriels d'habitation sont particulièrement défendus par les postcoloniaux qui y voient l'expression d'une réelle liberté, à l'opposé des enfermements préconisés par la colonisation. Achille Mbembe écrit, à cet effet, que c'est « cette culture de la mobilité que la colonisation s'efforça, en son temps, de figer à travers l'institution moderne de la frontière » (A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 227.) Ce qui est relevé ici, c'est la généralisation des libertés de circulation, partielles et arbitraires sous la colonisation, car ayant relevé du seul droit du colonisateur. Diawara et Mbembe, deux universitaires francophones exilés et exerçant dans les campus anglophones méritent une étude comparée plus approfondie, à laquelle l'on s'essaiera plus loin.

<sup>436</sup> En étudiant le caractère multidimensionnel de *Les Mots* de Jean-Paul Sartre —Recherche d'une méthode pour comprendre l'homme, autobiographie politique, autocritique, auto-analyse, fable dialectique, etc., Geneviève Idt analyse les procédés de l'auto-analyse chez Sartre en les incluant dans ce qu'elle appelle la « thématique de la psychanalyse existentielle », (G. Idt, Jean-Paul Sartre : *Les Mots* », pp. 142-194., *L'écriture de soi, un thème, trois œuvres*, Paris, Belin, coll. "Lettres Sup", 1996, 256 p.

*itinéraire africain*<sup>437</sup>. Déjouer ainsi une tendance de pensée qui faisait florès chez la grande majorité de penseurs africains des années 1960-70 s'avère ainsi un brouillage de pistes tracées par une « prédestination » collective qui veut que l'intellectuel africain parle systématiquement au nom de l'Afrique et la défende contre l'Occident. Sous les exigences académiques d'un exercice universitaire, une thèse d'État, a clairement pris forme une autobiographie intellectuelle ou un essai autobiographique, où le philosophe béninois présente l'histoire de sa vie sous le prisme de ses liens avec les paradigmes scientifiques sont les siens. Une semblable tendance s'observe aussi chez le critique et comparatiste d'origine camerounaise, Romuald-Blaise Fonkoua, lorsqu'il écrit dans le document de synthèse de sa thèse d'habilitation à diriger des recherches :

La "biographie intellectuelle" —qui est une des figures imposées de ce document de synthèse — s'éclairera moins à partir de la chronique d'un itinéraire qui nous a mené du domaine antillais au domaine africain, puis du domaine africain au domaine antillais, qu'à partir de l'histoire des relations du comparatisme aux deux domaines africains et antillais qui constituent notre espace de recherche. L'histoire des relations de cette discipline aux littératures de l'Afrique et des Antilles françaises empruntera les trois aspects suivants : l'histoire des relations de l'Afrique noire francophone au comparatisme, l'histoire des approches des littératures étrangères par les littératures comparées européennes et américaines, l'histoire des pratiques comparatistes de type "européen" consacrées aux littératures des aires linguistiques et culturelles appelées "x-phones".<sup>438</sup>

L'autobiographie intellectuelle, à laquelle se prêtent souvent ces exercices universitaires, est ainsi étroitement liée au parcours universitaire. Il s'agit, du reste, moins de l'autobiographie, écriture de sa propre vie, que de l'autographie, la signature par soi dans un domaine auquel il faut imprimer sa marque. Dans ce contexte, c'est le radical « —bio » de la biographie ou de l'autobiographie qui mérite une révision sémantique. Il comporte moins l'itinéraire existentiel qu'intellectuel : le penseur retrace sa vie intellectuelle, faite de tensions, et néglige, de fait, sa dimension de vivant.

Précisément parce que le vivant cède le pas à la réflexivité de type intellectuelle, on y voit apparaître les rapports spécifiques à soi privilégiant les marques de l'ironie ou de l'autodérision. Celles-ci nous semblent héritées d'écrivains et de penseurs noirs américains du XX<sup>e</sup> siècle, prompts à moquer leur propre condition tout en la dépassant. Ces figures de l'ironie en relation avec les écritures africaines de soi, inspirées des théories de Richard Rorty,

---

<sup>437</sup> P. J. Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Éditions du Flamboyant, 1997, 300

p.

<sup>438</sup> R.-B. Fonkoua, *Littérature et savoir : Afrique, Antilles, Europe*, Document de synthèse pour l'Habilitation à Diriger des Recherches (HDR), Sous la direction de Jean Bessière, UFR de Littérature générale et comparée, Université de la Sorbonne Nouvelle —Paris III, 2001, 148 p. ; pp. 11-12.



paraissent indiquer une « contingence de soi »<sup>439</sup> qui ancre le sujet de discours dans une ou des temporalités spécifiques.

## §6. Récit de l'enfance

« Notre plus grand malheur est d'avoir été un enfant », écrit René Descartes. Le philosophe français du XVII<sup>e</sup> siècle croyait en la raison et sa mise en pratique, la rationalité. Il ne semblait accorder aucune importance à la vie de la conscience, encore moins à celle de l'inconscient. Pourtant, près de trois siècles après, quand le père de la psychanalyse, Sigmund Freud écrit que « l'enfant est le père de l'homme », il fait écho à l'affirmation cartésienne. Ce caractère fondamental et déterminant de l'enfance dans l'existence d'un sujet est, au-delà de la vie courante, une expérience littéraire et intellectuelle qu'assument de nombreux écrivains actuels. Cela est aussi vrai des intellectuels et écrivains européens que de leurs homologues africains, avec lesquels ils partagent souvent les mêmes canons de la culture et de la critique littéraires.

Dans la partie de sa thèse de doctorat qu'il consacre à l'œuvre de Valentin Yves Mudimbe, Anthony Mangeon se propose d'examiner l'approche auto-objectivante de l'autobiographie intellectuelle de Mudimbe<sup>440</sup> qui, selon lui, préfigure de dix années la démarche entreprise par le sociologue Pierre Bourdieu dans son *Esquisse pour une auto-analyse*. Bourdieu s'oppose aux exigences traditionnelles de « l'écriture de soi », en ne commençant pas son récit par les protocoles classiques de ce genre du discours « la naissance, les parents, la famille, les études, etc. », mais nous fait entrer « d'emblée dans deux paysages et l'on examine les positions qui s'y déploient »<sup>441</sup>. C'est une semblable stratégie d'auto-objectivation qu'on peut découvrir dans les premières pages de l'autobiographie de Mudimbe *Les corps glorieux des mots et des êtres*, à cette réserve près que Mudimbe démantèle d'abord le « cadre autobiographique » de manière résolument littéraire, à l'instar de Sartre disant adieu à la littérature dans *Les Mots*<sup>442</sup>. « Je voulais que ce soit agaçant, ce livre, je voulais que ça

---

<sup>439</sup> R. Rorty, *Contingence, Ironie & Solidarité*, trad. de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, pp. 47-75.

<sup>440</sup> A. Mangeon, *Lumières noires et discours marron : Indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V. Y. Mudimbe et leurs contemporains*, Thèse de doctorat Nouveau Régime sous la direction de Bernard Mouralis, Université de Cergy Pontoise, Soutenue le 21 décembre 2004, 898 p.

<sup>441</sup> Louis Pinto, « Pierre Bourdieu, l'intellectuel et la science de soi », *L'Humanité*, entretien avec Lucien Degoy, 4 février 2004. Ces deux espaces sont d'une part, celui des khâgnes où Bourdieu effectue ses premières études supérieures, et d'autre part celui du champ intellectuel français au moment où il s'engage dans ses recherches en ethnologie.

<sup>442</sup> Voir également l'article de Bernard Mouralis : « Autobiographie et anthropologie chez V.Y. Mudimbe », pp.74-92 dans Mukala Kadima-Nzuji & Sélom Komlan Gbanou (éds), *L'Afrique au miroir des littératures, Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris, L'Harmattan, 2003, 593 p.). A partir d'une problématique différente, où il se demande si l'autobiographie ne serait pas le stade suprême de l'anthropologie, non comme discipline mais

soit un adieu à la littérature qui fasse un bel écrit. C'est-à-dire, je voulais que les gens qui lisent ça se trouvent entraînés dans une espèce de contestation de la littérature par elle-même, voilà », écrit Sartre au sujet de son autobiographie<sup>443</sup>. L'adieu à la littérature et donc un exercice interne à ce domaine, et l'autobiographie en devient par ce fait même une des composantes essentielles. Mudimbe pourrait, au regard de son autobiographie, faire partie de ce lectorat placé par Sartre dans son horizon d'attente. On n'échappe donc pas à son questionnaire au centre de son essai, *Qu'est-ce-que la littérature ?*: « Pour qui écrit-on ? »<sup>444</sup>

Les récits d'enfance des auteurs de notre corpus qui engagent cette séquence de l'autobiographie dans leurs réflexions sont très variables. L'exemple de Mudimbe, le plus marquant de tous, sera évoqué en dernière instance, en raison de son écriture contre-autobiographique, selon les modèles qu'Anthony Mangeon identifie chez Sartre. Parmi les cas les plus évidents, il y a l'évocation de son enfance par Achille Mbembe, l'historien et politologue camerounais, dont les modèles reproduisent les canons de l'autobiographie en sa forme classique :

Je suis bien né un jour de juillet, alors que le mois tirait vers sa fin. C'était en mil neuf cent cinquante-sept, dans cette contrée d'Afrique que l'on nomma, récemment, le Cameroun en souvenir de l'émerveillement qui saisit les marins portugais du XV<sup>e</sup> siècle, lorsque, remontant le fleuve aux environs de Douala, ils ne purent s'empêcher d'y noter la présence d'une multitude de crustacés, et baptisèrent l'endroit "Rio dos Camaroes", c'est-à-dire la "Rivière des Crevettes". J'ai grandi à l'ombre de cette contrée sans nom propre, puisque, dans un sens, celui qu'elle porte est le produit de l'étonnement de quelqu'un d'autre : une méprise, faut-il dire lexicale ? À la lisière de l'une des nombreuses forêts du Sud, j'ai passé beaucoup de temps à l'ombre d'un village appelé Malandè — beaucoup de temps à l'ombre de ses histoires, de ses gens. De tous les gens, je me souviens encore. Aussi bien de ceux et celles qui sont décédés pendant mon adolescence que ceux et celles qui le firent plus tard, en mon absence, puisque je suis parti. Je connais encore leurs noms, et je revois leurs visages. J'entends encore le bruit du tam-tam annonçant le "passage" et le "départ", puisque ce sont les mots mêmes que ma propre mère utilisait pour ne pas avoir à prononcer ce terrible autre qu'est la "mort". Tout cela, je l'ai connu en ce village<sup>445</sup>.

Si Mbembe y décrit explicitement les conditions de son enfance, l'on peut voir par ailleurs s'y former quelques réflexions liées à l'interrogation critique des lieux de naissance. Que signifie être de telle ou telle région d'Afrique quand on a présent à l'esprit qu'elles sont imprimées par la marque du passé colonial ? Mais le récit de l'enfance révèle en outre la présence de l'auteur dans ce qu'il appelle « la-nuit-du-monde-africain-postcolonial ». Il revient sans cesse, au fil de l'essai, sur le rappel que cette « nuit » est assurément l'un des sites de son « identité intellectuelle ».

---

comme « discours sur l'homme » (*anthropou-logos*) qui « ouvre à la compréhension des mécanismes sociaux ou de l'histoire des sociétés » (p.92), Mouralis offre une autre réflexion sur le rapport des *Corps glorieux* à la littérature et aux sciences sociales.

<sup>443</sup> Film *Sartre par lui-même*, tourné en 1972 par Alexandre Astruc et Michel Contat. Texte publié chez Gallimard en 1977.

<sup>444</sup> J.-P. Sartre, *Qu'est-ce-que la littérature ?*, *Temps Modernes*, 1947, rééd. Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1948, 374 p. Nos quelques illustrations sont tirées de la réédition.

<sup>445</sup> A. Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *op. cit.*, p. 70

Cependant, l'évocation de l'enfance avant le récit de son odyssée d'adulte et de chercheur est aussi l'occasion pour le lecteur d'observer un écart entre les rêveries et les situations réelles. Enfant, Mbembe se destinait aux fonctions de journaliste, de préfet, de gouverneur, et même à la fonction sacerdotale. En évoluant, surtout après s'être « brouillé avec tout le monde, brouillé avec le gouvernement, brouillé avec son histoire, brouillé avec les siens et avec soi-même <sup>446</sup> », il a peu à peu renoncé à ses ambitions d'enfance. C'est que, adulte, l'historien camerounais perçoit ses rêves d'enfance comme autant de manières d'immobilisme, au moment où, en lui, commence à se préciser l'appel de l'ailleurs. Non qu'il voulait systématiquement partir, mais que l'inconfort existentiel avait, à l'échelle individuelle, atteint son comble ; Mbembe se retrouve comme pris au piège de ce qu'il appelle lui-même la « postcolonie <sup>447</sup> ».

Or donc, ce renoncement permettant par ailleurs de bien mesurer l'écart entre les rêves d'enfance et le devenir intellectuel de Mbembe apparaît, selon nous, comme un premier lieu de décentrement, où l'on peut observer la déclinaison d'un « choix préreflexif » : l'auteur est, à l'âge adulte, exactement l'opposé de ce qu'il prévoyait de devenir enfant. Ce qui s'énonce, chez l'auteur camerounais, comme un récit d'enfance assez transparent, construit sur les images, les figures et les métaphores, prend une forme plus complexe chez Valentin Yves Mudimbe et Manthia Diawara.

Le récit de l'enfance ne va pas de soi dans les essais autobiographiques de l'universitaire malien Manthia Diawara <sup>448</sup>. Il est encore moins présent dans ses deux livres se rapportant à ce genre. Nous en imaginons des occurrences à titre d'hypothèse de lecture.

En 1996, Diawara entreprend un voyage en Guinée, pays d'où sa famille et lui furent expulsés trente-deux années plus tôt. De ce voyage, un livre sortit, deux années plus tard, aux Presses Universitaires d'Harvard : c'est le premier des deux cités. Mais que représente la Guinée pour Diawara si ce n'est la terre de son enfance ?

L'arrivée de Diawara en Guinée, à la recherche de Sékou Touré et de son ami d'enfance Sidimé Laye, s'entoure d'une nostalgie qui s'assimile, de fait, au mal du pays. À la lecture d'*En quête d'Afrique*, le lecteur s'aperçoit d'emblée que l'auteur malien entretient des souvenirs d'enfance. C'est dans ce registre que l'on peut classer sa hantise à retrouver son ami d'enfance Sidimé Laye et de réaliser un documentaire sur Sékou Touré. « Sékou Touré est au

---

<sup>446</sup> A. Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>447</sup> A. Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. "Les Afriques", 2000, pp. XXXII-293.

<sup>448</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique*. Trad. de l'américain par Aïda Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 2001, 305 p. ; M. Diawara, *Bamako-Paris-New York*. Trad. de l'américain par Marie-Aïda Diop-Wane, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.

commencement de notre histoire ; c'est pour cela qu'il est important pour nous et voilà pourquoi nous ne pouvons le laisser au fond des poubelles de l'histoire », peut écrire Diawara<sup>449</sup>.

Au regard de la démarche de l'universitaire d'origine malienne, l'on peut clairement parler d'un récit d'enfance indirect, qui ne se laisse pas saisir explicitement, mais à imaginer en considérant globalement le parcours de Diawara. Il s'agit sans doute d'un procédé d'écriture qui préfigure celui qu'il approfondira dans son second essai autobiographique, et qui consiste en général à parler de soi sur un mode biographique. Dans ce sens, les biographies qu'il écrit sur Sidimé Laye ou Sékou Touré renvoient à son autobiographie, en raison de l'extrême imbrication de leurs histoires. Notre insistance sur le récit d'enfance chez les auteurs africains postcoloniaux est liée à l'importance de cette séquence dans les autobiographies classiques. Dès l'instant où elle se donne à voir sous des formes peu évidentes et peu explicites, il y a lieu de considérer qu'un procédé d'écriture se crée, qui ne sera rattaché aux modalités d'écritures postcoloniales de soi qu'*a posteriori*.

Ce qui s'offre encore sous des configurations suggérées et implicites chez Diawara, est beaucoup plus évident chez Mudimbe sans qu'il soit cependant possible de parler d'un récit d'enfance explicite, car enchâssé dans les analyses de type sociologique ou philosophique et mis en évidence à des fins d'interprétations intellectuelles et scientifiques.

### §5. 1. Une enfance « extra-coutumière »

Le récit de Mudimbe dans *Les Corps glorieux...* commence le 8 décembre 1948, lorsque l'auteur atteint « l'âge de la raison », et fait ainsi l'impasse sur le rappel de la séquence de sa naissance. Il est possible que ce procédé d'écriture se détourne des voies de l'autobiographie classique, non seulement en ne garantissant plus leur linéarité, mais également par sa considération de l'enfance comme un des lieux de l'interrogation philosophique annonçant ce qui reste globalement le principal procédé d'écriture dans l'autobiographie intellectuelle du penseur d'origine congolaise.

Tout s'est joué très tôt. Le plus visiblement, entre mes cinq et sept ans. J'ai sept ans en décembre 1948. C'est avec impatience que j'attends ce moment, précisément le 8 décembre. Bien longtemps après, j'apprendrai la coïncidence de cette date avec le symbolisme en blanc et bleu de l'Immaculée Conception. Ce que j'attendais était plus simple : la confirmation d'être de l'âge de raison. Une photographie de l'époque m'a saisi. Je suis mince, ai des yeux très clairs, une tête immense ; en somme, un énorme bouchon mal relié au long goulot qu'est mon cou. Je ne souris pas mais semble m'accorder à de mystérieuses rêveries. Serais-je, par hasard, de la race des conquérants ?

En tout cas, tout semble m'y encourager. Mes parents admirent l'aisance avec laquelle j'ai appris le français et me suis intégré, sans crise, en de nouvelles manières d'être. On s'amuse de mes dons linguistiques. Ma famille en tire des raisons de fierté. Comment les comprendre ? Je suis, en effet, un petit chien doué. Je parle français à mes maîtres à l'école, swahili à mes condisciples, songhye à mon père et luba à ma mère. En somme,

---

<sup>449</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique*. Trad. de l'américain par Aïda Sy-Wonyu, *op. cit.*, pp. 72-73.

un petit miracle. Un escalier providentiel se trouve devant moi. Il est appel. Il tient aussi de l'attrait. Sur quoi, donc, peut-il aboutir ? Naïf, je le crois naturel. Je n'aurai donc qu'à le gravir.

Dom Thomas Nève de Mervignies, de la paroisse Saint-Joseph de Panda à Jadotville, m'avait élu, bien avant ma première communion. J'avais « la vocation », avait-il convaincu mes parents. Le plus naturellement du monde, je devins enfant de chœur. Il fut, dès ce moment, acquis que je serai prêtre, un jour. Une date ferme avait même été fixée : en août 1950, je devrai prendre le chemin du petit séminaire. Un point de repère s'installait ainsi, en signe permanent, dans ma vie. Une voie était tracée, mon choix établi, un destin fixé. Il me fallait m'annuler en un vœu de service. Je n'avais pas encore dix ans. Choix incroyable ? Je n'eus pas le temps d'y penser. Car il relevait d'une élection et accomplissait mes humeurs. Je me soustrayais d'un lieu. A l'école, je me mis à éviter mes condisciples forts en gueule et bons au football. Fantaisie de gamin ? La rupture fut, en tout cas, réelle et irrémédiable : j'avais rejeté un monde pour une quête<sup>450</sup>.

Cet *incipit* d'une autobiographie nécessite que l'on s'y attarde un peu. De nombreuses références aux écrits autobiographiques de Jean-Paul Sartre traversent ce passage. En dehors de ces « miroirs intertextuels » qu'Anthony Mangeon identifie dans sa thèse comme la « distance [...] ironique » qu'introduisent les écrivains francophones dans leur rapport à la littérature française, et qu'ils établissent sur le « mode fréquent du détournement<sup>451</sup> », Mudimbe se sert également d'une rhétorique religieuse, qui n'en renseigne pas moins sur les milieux cléricaux de son enfance. Pourtant, même de cette relation à certains mythes bibliques qu'il reconduit ne s'établit que sur un mode ironique. « L'escalier providentiel », qui définit alors la « vocation » et le chemin tracé d'une ascension, tel qu'il est évoqué par l'auteur congolais, indique un écart entre l'enfance coloniale de Mudimbe et son devenir d'intellectuel postcolonial. Ces modalités littéraires d'écriture de soi ont un double statut chez Mudimbe : elles posent le récit du congolais dans la continuité d'un héritage, celui de la colonisation et son discours, en même temps qu'elles l'inscrivent dans une « relation critique ». Ainsi se dévoilent, dès son récit d'enfance, les procédés relatifs à l'auto-objectivation. Mudimbe se refuse ainsi à endosser la « posture traditionnelle de l'autobiographie », qui le plus souvent consiste à retracer un parcours religieux, politique, intellectuel, ou littéraire, comme l'accomplissement d'une « vocation initiale » ou d'un « génie particulier »<sup>452</sup>.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces jeux de discours et de langages bien décrits par Mangeon, lequel examine le tissu intertextuel du récit de Mudimbe, ses dettes et ses

---

<sup>450</sup>V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p.13.

<sup>451</sup>A. Mangeon, *Lumières noires, Discours marron...*, op. cit., p. 651.

<sup>452</sup>L'autobiographie intellectuelle écrite sur le mode de l'auto-objectivation s'oppose en son principe même à l'autobiographie. Sur ce point, nous ne partageons pas l'analyse que Josias Semujanga propose des *Corps glorieux...*, lorsqu'il interprète ce texte d'auto-analyse comme une stratégie d'auto-légitimation et comme un « récit de conquête du statut d'écrivain » : « au départ, le narrateur construit un récit des origines de sa réussite, de manière à pouvoir affirmer que le poids de la double appartenance culturelle, africaine et occidentale, n'entrave ni sa liberté créatrice ni sa réalisation individuelle et sociale » (« de l'ordre du savoir à l'ordre du discours dans l'œuvre de Mudimbe », p.16 ; pp.13-54 dans Mukala Kadima-Nzuji & Sélom Komlan Gbanou (éds) : *L'Afrique au miroir des littératures, Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris, L'Harmattan, 2003, 593 p.) ; argument déjà énoncé, malgré de nombreuses élucidations terminologiques, dans (J. Semujanga, « De l'autobiographie intellectuelle chez V. Y. Mudimbe », Crosta Suzanne (dir.), *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles. Exil, errance, enracinement*, Laval, GRELCA, coll. "Essais", 1998, pp. 53-99.)

différences à l'égard de certains textes majeurs de la littérature française. Nous entendons surtout examiner le regard sociologique que Mudimbe jette rétrospectivement sur l'époque de son enfance, et qui pousse d'emblée à mettre en évidence ce que Georges Balandier désigne par « situation coloniale » : l'hypothèse de bouleversements sociaux profonds et dynamiques survenus dans les sociétés africaines au contact de la colonisation.

Dès l'enfance, Mudimbe maîtrise les codes plurilinguistiques<sup>453</sup>, oscillant entre les langues africaines véhiculaires (le kiswahili) et les langues vernaculaires (songhye et le luba), qui sont à la fois des médiums et des marqueurs de l'appartenance ethnique. La langue française établit, quant à elle, une relation hiérarchique qui structure les rapports de communication « maîtres » et « disciples ». Mangeon en conclut que « la singularité de l'enfant "colonisé" semble dès lors résider dans sa savante et précoce maîtrise de ces divers jeux de langage et de leur économie politique »<sup>454</sup>. Le plurilinguisme s'inscrit donc dans une hiérarchie coloniale. Si les langues africaines parlées dans le cadre familial ou social marquent bien une diversité, le français s'instaure dans un rapport de force et de domination —des maîtres et des disciples—, et Mudimbe dans sa maîtrise précoce du français est singulier dans son contexte social, car c'est cette « maîtrise de la forme » qui permettra ultérieurement une « déformation de la maîtrise ». Par ailleurs, les origines familiales de Mudimbe peuvent aussi indiquer l'attrait que l'auteur aura, adulte, pour des langues. Né d'une mère luba et d'un père songhye, Mudimbe, jeune, évolue plutôt au sein d'un environnement sociologique tout acquis au multilinguisme ; la langue française, au-delà de son statut colonial privilégié, ne se glissera alors qu'évidemment dans le corpus de savoirs du penseur d'origine congolaise, selon les règles d'un exercice familial, comme plus tard, les langues latine, grecque, etc.

Le statut sociologique de la langue et la culture françaises dans l'espace colonial, fondé sur leur rapport hégémonique avec les langues africaines et clairement défini par Mudimbe, régissait cependant les relations économiques, culturelles et sociales. C'est cette situation avant tout historique que développera Mudimbe dans l'extrait suivant :

Comme médium de communication, le français signifie donc une culture projetée en index absolu. Sociologiquement, il transcende, dans l'espace du Centre, toutes les différences ethniques. Il accomplit, sous le regard du colonial et du missionnaire, l'union des « évolués » (c'est-à-dire des Africains de tous bords et qui sont en voie de transition entre la coutume ethnique et la nouvelle culture). Le français est ainsi le lieu où peut et doit s'éroder la tradition africaine à l'avantage de la nouvelle mémoire.

Dans l'échelle des langues, vient ensuite le swahili. Langue de scolarisation générale à l'école primaire, il est aussi la langue quasi officielle du Centre. Utilisé par l'administration en ses rapports avec la population, le swahili est la langue commune des habitants. En tant que telle, il solidifie l'espace du centre comme corps autonome, différent des villages environnants où l'on parle des langues ethniques. (...) Celles-ci constituent,

<sup>453</sup> Notre analyse reste assez redevable à celle d'Anthony Mangeon dans sa thèse.

<sup>454</sup> A. Mangeon, *Lumières noires, Discours marron, op. cit.*, p. 652.

d'ailleurs, la dernière catégorie. Malgré les forces d'intégration sociale qu'elles peuvent actualiser, en reconstituant dans le Centre des sous-systèmes culturels, ces langues sont, sociologiquement, des « codes restreints » absolus en termes de pouvoir et de prestige dans la hiérarchie coloniale. Paradoxalement, leur statut inférieur ne leur enlève pas tout pouvoir. Lié aux facteurs de la distribution de la population générale du Centre selon les appellations ethniques (bemba, hembra, luba, sanga, etc.) et au fait de la représentation proportionnelle des membres de ces différents groupes en une échelle professionnelle, la concurrence entre ces langues de base et leurs cultures peut, à l'occasion, se transformer en confrontations politiques ou guerres tribales. C'est là une arme dont dispose l'administration coloniale afin de fissurer l'espace du Centre et de diviser ses habitants. (...) Tout récemment, des maîtres africains la manipuleront dans les années soixante-dix afin de maintenir leur pouvoir.

Me faut-il avouer que mes parents sont en porte-à-faux en ce milieu ? Ma mère sait à peine écrire et comprend mal le français. Sa maîtrise du swahili est, pour le moins, douteuse. Dans la classification coloniale, mon père n'est pas un « évolué ». Il est quelque part, à mi-chemin entre le villageois des ouvrages anthropologiques et l'assimilé parfait du projet de conversion coloniale. Au lendemain de 1960, après l'indépendance, il s'en fera un titre de gloire contre ses amis « évolués » et leurs harnachements équivoques. Il comprend le français, le parle avec hésitation, l'admire comme objet et signe du pouvoir. Ma mère et mon père relèvent de la marge des balancements socio-politiques<sup>455</sup>.

Si la description de cette réalité historique renseigne peu sur la personnalité de son auteur, conformément aux approches autobiographiques d'un Philippe Lejeune, elle propose avant tout une analyse sociologique de l'espace colonial, au sein duquel s'établissent les rapports de type divers. Par-delà la démarche de l'auto-analyse à laquelle l'essentiel de ce travail restera fidèle, il est intéressant d'observer comment la méthode sociologique se donne comme la plus adéquate pour construire un cadre auto-analytique. Bien que ce ne soit pas aussi schématique que cela, il semble que le passage d'un cadre à l'autre soit lié à la place que l'on peut accorder à la « science de soi » dans des analyses objectives. Dès lors, il n'est plus étonnant que l'auto-analyse, telle que théorisée par Bourdieu prolonge, en en faisant aboutir certaines hypothèses tombées dans la rigidité de l'analyse scientifique, sa sociologie des champs, qu'il voulait une « science de la science » ou une « sociologie de la sociologie.<sup>456</sup>» C'est alors que l'on comprend mieux le « mélange des genres » dans lequel Mudimbe place *Les corps glorieux des mots et des êtres*, dès l'avant-propos : il combine séquences philosophiques, analyses sociologiques et historiques ; le tout placé dans un projet individuel et existentiel de la quête de soi.

Mais dans le champ strictement africain, Mudimbe semble se situer dans la continuité de Georges Balandier, en jetant un regard de sociologue sur la société coloniale, celle de son enfance, condamnée dans un premier temps par l'ethnologie à la fixité avant d'être resituée

---

<sup>455</sup> *Les corps glorieux des mots et des êtres*, pp.38-39.

<sup>456</sup> Au cœur de l'exposé que Pierre Bourdieu présente devant le Collège de France, figure l'idée même de la « leçon sur la leçon », qui renvoie à un discours autoréflexif dans « l'acte du discours ». Cette définition correspond bien à la conception que Bourdieu avait de la sociologie, dont l'objectif devenait, de fait, une « sociologie de la sociologie ». Le discours critique sur les institutions et leurs agents serait incomplet sans autoréflexivité ; et nous pensons, pour cela, que la leçon inaugurale du sociologue des champs au Collège de France est une esquisse théorique de la démarche d'auto-analyse. P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le vendredi 23 avril 1982, Paris, Gallimard, 1982, p. 9.

dans les mutations permanentes grâce aux logiques dynamiques de la sociologie. Écrire son histoire, fût-ce sur un mode intellectuel, consiste aussi à tracer la singularité d'une enfance et d'un parcours sortis des visions établies et prétendument indépassables. Nous aborderons sans doute ce lien entre Mudimbe et Balandier dans les recoupements que nous établirons entre les écritures africaines et africanistes de soi. Pour l'instant, l'on examine comment la « sociologie de l'espace colonial » permet de saisir les tensions relatives à l'époque de son enfance. Ce qui renvoie à un double regard : regard d'un enfant réactualisant simplement les souvenirs — niveau élémentaire de son discours qui correspondrait à l'autobiographie —, et le regard critique de l'adulte Mudimbe sur l'enfance, racontant moins qu'il n'analyse sociologiquement. C'est dernier type de regard que le lecteur observe quand Mudimbe décrit le Centre Extra-Coutumier, l'un des cadres de vie de son enfance :

Ce Centre est constitué d'Africains qui, strictement parlant, échappent à l'autorité des chefs traditionnels du fait de leur esprit, style de vie et, surtout, de leur intégration en de nouveaux rapports sociaux de production instaurés par l'occupation belge. Avant 1910, ce corps informe de personnes qui, par contrainte, choix ou par la force des circonstances, ont choisi de collaborer avec le nouveau pouvoir, vit librement dans un espace ouvert. Blancs et Noirs se côtoient, vivent les uns à côté des autres. Il est acquis que les uns sont les maîtres et les autres, au mieux, auxiliaires ; ou, tout au moins, en règle générale, serviteurs dans l'entreprise que représente le nouveau pouvoir. L'espace ne les sépare point. Il les réunit plutôt. C'est que, en principe, ils sont tous étrangers, sans racines évidentes en ce nouveau bourg. (...) Un décret du 10 juillet 1912, signé par le gouverneur Malfeyt, stipule, en loi, la nécessité d'une séparation raciale. Toutes les personnes de couleur sont expulsées de l'espace occupé par les Européens, exception faite de ceux protégés par une mesure antérieure du 6 avril 1911, c'est-à-dire, les domestiques et les travailleurs au service d'institutions européennes. L'espace initial se disloque donc et s'allonge, avec, au milieu, une ligne de séparation. Dorénavant, l'avenue Limite-Sud de la ville distinguera le quartier résidentiel blanc du noir. (...) En cette séparation s'établissent ainsi deux mémoires. D'une part, l'ordre de la colonisation qui s'instaure comme recommencement absolu de l'histoire et, d'autre part, l'ordre du Centre Extra-Coutumier (C.E.C.) s'invente comme passage obligé entre la mémoire africaine et le pouvoir d'un renouveau radical.

Ce Centre Extra-Coutumier est, dès les années 1930, une expérience et un modèle. (...) C'est strictement (...) un projet expérimental ; ou plus exactement, une conjugaison de l'apport belge et d'éléments africains. Cette mémoire est conçue comme une dynamique. Une série de nouvelles institutions organise l'ordre de sa transformation possible : notamment, et, principalement, l'école ; ensuite un pouvoir administratif fortement hiérarchisé et, finalement, un système judiciaire mixte et une surveillance policière permanente. L'école est conçue comme éducation de masse et l'enseignement dispensé est, selon les termes des dispositions officielles, de 1929 et 1938, orienté vers la constitution de nouvelles valeurs. C'est, strictement parlant, un nouveau *Weltanschauung* et une idéologie marquée par l'héritage judéo-chrétien que l'école promeut en valorisant et inculquant aux élèves une morale des vertus familiales et un sens civique, à l'europpéenne. Ces élèves deviennent, au terme de leur éducation, subalternes dans l'administration coloniale. Certains exercent de petits métiers dans le Centre, constituant ainsi progressivement, la classe moyenne que le pouvoir belge aimerait établir. (...) L'« évoluant » du Centre, coincé entre deux mémoires, s'emploie, en effet, à prouver que dans sa pensée, sa vie et son travail, il a réussi à biffer totalement la mémoire de la tradition africaine et qu'il est, sincèrement, en un processus d'assimilation dans le nouveau projet. Sa propre histoire, comme sa conscience individuelle, commencerait avec l'ordre colonial. Concrètement, une série de procédures et d'examens (sélection et répartition) sont à l'œuvre de manière permanente et le forcent à accomplir le passage. Il y a d'abord une évaluation constante de ses capacités intellectuelles et de ses dispositions morales par l'école et les églises. Elle permet un choix réfléchi et prudent des candidats potentiels à l'intégration dans la nouvelle hiérarchie des professions. D'autre part, une surveillance permanente de la police de la Sûreté contrôle de près la manière dont le candidat vit, au quotidien, les exigences de ses nouveaux codes éthiques, professionnels et culturels.



Ces niveaux que je sépare pour des besoins d'analyse sont complémentaires. Ils indiquent tous un même chemin : celui de la conversion à un ordre nouveau, c'est-à-dire la rature de la tradition et la convergence des convertis dans la modernité proposée<sup>457</sup>.

À travers sa description d'un cadre sociologique appelé à devenir une « commune indigène » et s'inventant comme le « passage obligé entre la mémoire africaine et le pouvoir d'un renouveau radical », Mudimbe jette un regard sur une situation coloniale qui devait profondément le conditionner à la « discipline », objectif inavoué de la colonisation. L'accent que le penseur congolais met sur les mutations et les transformations du cadre indigène consacre sa démarche sociologique.

Or donc, la description par Mudimbe de ces structures coloniales, certes, celles de son enfance coloniale, participe d'un projet de psychanalyse existentielle qu'il fait sur lui-même, au-delà du procédé strictement sociologique. La conscience des classes entretenue par le marxisme s'affirme ici, et permet au lecteur d'établir un lien entre psychanalyse existentielle et auto-analyse. L'on comprend surtout mieux la dette de Pierre Bourdieu à l'égard de Jean-Paul Sartre, ainsi que le sociologue le rappelle longuement dans son *Esquisse pour une auto-analyse*. Mudimbe pourrait ainsi être le trait d'union supplémentaire entre les deux penseurs. Telle qu'envisagée par Sartre, la psychanalyse existentielle n'intègre pas l'inconscient comme niveau de fonctionnement de la *psychè*. Elle est donc, en cela, un projet différent et même opposé à la psychanalyse freudienne, dont la découverte essentielle est l'inconscient. Par psychanalyse existentielle, Sartre voit « une exigence fondée sur la compréhension préontologique de la réalité humaine et sur le refus connexe de considérer l'homme comme analysable et comme réductible à des données premières, à des désirs (ou tendances) déterminés, supportés par le sujet comme des propriétés par un objet » ; il s'agit, poursuit-il, d' « unification irréductible d'un projet originel.<sup>458</sup> »

Pareille précision convient aux stratégies discursives et narratives mises en œuvre dans l'autobiographie intellectuelle de Mudimbe, à la condition de considérer l'évocation de son enfance comme un moment de construction de sa personnalité, auquel son existence est irréductible. Certes, l'auteur congolais dit être un « produit de la raison coloniale » ; mais si l'on veut saisir le sens de cette affirmation, il est nécessaire de comprendre comment la conscience d'une enfance coloniale au Centre Extra-Coutumier permet un décentrement progressif, à rebours de l'enfermement colonial.

---

<sup>457</sup> *Les corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., pp.34-35 & p.40.

<sup>458</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., pp. 620-621.

Le sens de l'« extra-coutumier » est donc double : il renvoie à une réalité historique, la colonisation, dont l'objectif affiché est de décentrer la mémoire du sujet africain et la faire dériver vers la « civilisation » ; il a par ailleurs une signification symbolique qui se rapporte directement à l'auteur et le rend étranger à toutes sortes de coutumes, aussi bien coloniales que locales. Il rejette autant les « fausses géométries de l'identité africaine » que l'ordre colonial et bénédictin qui a couvé son enfance ; il revendique son « droit au paradoxe », donc de se glisser dans les deux ordres sans que cela soit interprété comme un oxymore. Dès lors, l'enfance coloniale de Mudimbe aurait-elle engendré le penseur et intellectuel postcolonial qu'il est devenu ?

Que l'on se retrouve chez Achille Mbembe, né en 1957, et qui n'a pas connu une « enfance coloniale », ou chez Mudimbe, né seize années plus tôt, en 1941, le premier âge constitue l'un des sites de leur « identité intellectuelle ». C'est d'ailleurs en ces termes que l'historien camerounais présente, entre autres, cette étape de son existence. Ce qui fait cependant différence entre les deux auteurs, c'est leur façon d'insérer l'enfance dans leur récit. En dehors d'une introduction métadiscursive pleinement inspirée de Martin Heidegger, Mbembe part d'une situation autobiographique pour mieux planter le décor de son analyse sociologique, laquelle intègre les pistes d'une auto-objectivation ; tandis que Mudimbe, d'emblée, sape les fondements de l'autobiographie en usant de l'âge de l'enfance comme d'un objet d'interprétation. Pourtant, le démantèlement de l'autobiographie chez Mudimbe, par des allusions aux récits autobiographiques de Sartre, n'est qu'une entreprise partielle ; elle ne liquide pas entièrement le « pacte autobiographique » dont Philippe Lejeune dit qu'il définit l'identité de l'auteur, du narrateur et du personnage ; pas plus qu'elle ne s'accommode moins de la définition que le théoricien français donne du genre autobiographique (« récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier l'histoire de sa personnalité<sup>459</sup> »). La différence nous semble résider dans les modes de discours présents dans le texte.

Là où l'autobiographie classique sacrifie essentiellement aux régimes narratifs, recherchant des narrations de vie cohérentes, la « nouvelle autobiographie », selon les termes de Claudia Ortner-Buchberger<sup>460</sup> brise le « projet des identités closes » et s'attache quant à

---

<sup>459</sup> Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, coll. "Poétique", [1975], 1996, p. 14.

<sup>460</sup> Cl. Ortner-Buchberger, « Tendances actuelles d'une autobiographie post-coloniale : Patrick Chamoiseau et Valentin Yves Mudimbe », pp. 179-192 ; in Hans-Jürgen Lüsebrink & Katharina Städler (éds.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité : états des lieux et perspectives de la recherche*, Auflage, Athena-Verlag, 2004, 248 p.

elle davantage aux modes philosophiques, plaçant ainsi la « quête »<sup>461</sup> du sujet sous le signe d'une herméneutique de soi. Cette notion de quête sera interrogée parallèlement à celle de la « gnose africaine » dans les pages suivantes, et l'on se demandera si celle-là, dans une autobiographie intellectuelle, ne vise pas à illustrer celle-ci. Dans cette perspective, le texte autobiographique de Mudimbe ne sera plus seulement examiné comme le « bilan d'un parcours » qu'il décide de faire à la « veille de [son] cinquantième anniversaire », mais aussi une continuité de son ouvrage savant de 1988. Nous y reviendrons.

Dans la première partie de ce travail, nous nous sommes attachés à l'idée selon laquelle les premières autobiographies africaines et les récits coloniaux s'inspirent de modèles anthropologiques, dont le but est de dessiner les contours d'un sujet colonial clos et enserré dans une culture réduite à la fixité, culture indigène vue du colonial. Les démarches sociologiques en œuvre chez Mudimbe et Mbembe, situées selon nous, à la suite de celles initiées par Georges Balandier et prolongées par les africanistes critiques comme Bernard Mouralis et Alain Ricard —on le verra plus loin — restent elles-mêmes des entreprises philosophiques, si l'on considère la réflexivité qu'elles apportent aux méthodes classiques de la sociologie et de l'autobiographie, comme modes d'énonciation. Elles ajoutent aux descriptions et narrations ethnologiques une part critique et autocritique. Ces modèles déjà illustrés avec l'œuvre de Mbembe et de Mudimbe se trouvent aussi au centre de *Combats pour le sens* du philosophe béninois Paulin Hountondji, paru en 1997 sous forme d'autobiographie intellectuelle.

En 1995, une année après son passage en politique et la parution de *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*<sup>462</sup>, dont il dirige l'édition, Paulin Hountondji présente une thèse d'État à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, sous le titre *Enjeux d'une critique : philosophie, anthropologie des savoirs et politique en Afrique*. Cette thèse inédite, qui se veut une synthèse des travaux du philosophe, sera revue et augmentée en vue d'une publication : il s'agit de *Combats pour le sens, un itinéraire africain* parue en 1997 aux éditions du Flamboyant à Cotonou<sup>463</sup>. Cette version publiée se voit enrichie, comme son titre l'indique, par l'« itinéraire » d'une personnalité qui se définit d'emblée par un ancrage ou une origine géographique. Pourtant, l'influence qu'exercent sur l'auteur les philosophies de la

---

<sup>461</sup> C'est par ce terme que Mudimbe présente son propre projet dans son autobiographie intellectuelle, dès son avant-propos. Dans la suite de notre travail, l'on sera en droit de se demander si à travers cette notion de quête Mudimbe n'illustre pas celle de la « gnose africaine », en tant que cheminement du sujet vers la connaissance, et introduite en 1985 dans un article avant d'en faire le fil conducteur de son livre de 1988. (V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of Knowledge*, op. cit.)

<sup>462</sup> P. J. Hountondji (éd.), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA, 1994, 356 p.

<sup>463</sup> P. J. Hountondji, *Combats pour le sens: un itinéraire africain*, Cotonou, Éditions du Flamboyant, 1997, 300 p.

conscience, notamment celle d'Edmund Husserl sur laquelle portait d'ailleurs sa thèse de doctorat, donne à *Combats pour le sens*, des allures d'une introduction à la phénoménologie, dont l'intérêt pour la connaissance et pour la science constitue avec la pensée marxiste de Louis Althusser, le socle des convictions du philosophe béninois. Sa célèbre « critique de l'ethnophilosophie », ou sagesse et savoir unanimement partagés par les membres d'une même culture, en porte assurément la marque.

En revenant à ce débat sur la « philosophie africaine », Hountondji livre donc une autobiographie intellectuelle qui, à défaut de trop dire sur la vie personnelle, présente son œuvre sur le modèle d'un récit d'itinéraire de vie. Ce mécanisme d'écriture de soi soulève plusieurs questions : pourquoi les intellectuels africains des années 1970 et 1980 éprouvent-ils, à partir de la décennie 1990, le besoin de s'écrire eux-mêmes en même temps qu'ils proposent une réflexion sur l'Afrique en général ? S'inscrivent-ils dans une tradition d'écriture ?

Le cas du philosophe béninois présente un intérêt double : il écrit une autobiographie intellectuelle à partir du contexte d'un exercice universitaire, le doctorat d'État, dont il ne publie pas la première version, celle présentée à l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar. Une telle option suppose que les démarches intellectuelles sont lues et revisitées à la lumière de son parcours personnel. Hountondji est un philosophe et s'en réclame ; ses affinités avec Jacques Derrida en témoignent<sup>464</sup>. Mais, il est possible de retracer comment il s'est retrouvé en philosophie. Et l'histoire de cette trajectoire commence dès ses années de lycée.

*Combats pour le sens* se répartit en trois parties, allant de la genèse de l'intérêt de son auteur pour la philosophie aux « positions » qui s'ensuivirent. La première partie conçue comme une « introduction à Husserl » débute par un chapitre intitulé « repères », à grands traits autobiographiques et qui relate son arrivée dans la philosophie. La présentation qu'il y fait du professeur Alassane N'Daw et d'Hélène Marmotin ne dissimule que peu la naissance d'une vocation chez le jeune Hountondji.

Dans ce lycée Victor Ballot de Porto-Novo reconnu, à l'époque, comme dans la plus grande pépinière de la future élite dahoméenne, une silhouette intriguait et fascinait tout à la fois : celle d'un jeune professeur de philosophie d'origine sénégalaise qui, dans la première moitié des années cinquante, démontrait par la seule présence que même la philosophie, discipline réputée, à tort ou à raison, difficile, était à la portée des Africains. Son nom : Alassane N'Daw.

Je n'ai pas eu la chance d'être son élève : il était parti avant que je n'arrive, en 1959-1960, en Terminale. Je n'ai cependant pas eu à me plaindre : Hélène Marmotin, française comme l'étaient alors la plupart de nos professeurs, était un esprit méthodique, qui préférerait la sèche rigueur de l'analyse aux grandes envolées

---

<sup>464</sup>P. J. Hountondji, « Jacques Derrida, l'Afrique, et le colloque de Cotonou », pp. 726-735, in *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, « Philosophe en Afrique », Tome LXVII, N°771-772, Août-Septembre 2011.

lyriques. Dès son premier cours, elle nous mettait en garde : «La philosophie, ça s'apprend». Donc, pas de savoir infus, pas de sagesse congénitale. Il fallait se mettre au travail.

Je crois avoir retenu de cette année d'initiation un goût prononcé pour l'analyse conceptuelle et une fascination certaine pour les doctrines de la liberté. J'avais avidement dévoré *L'existentialisme est un humanisme*, parmi la vingtaine ou trentaine d'ouvrages qui composaient la maigre, mais précieuse bibliothèque du lycée. Que l'existence précède l'essence, me confortait dans ma résistance spontanée à tous les fatalismes, mon rejet de toute doctrine tendant à figer l'homme individuel ou collectif ou à lui interdire l'espérance, la confiance en soi, la certitude de pouvoir se surpasser, l'appel du lointain.<sup>465</sup>

Dès le lycée à Porto-Novo, l'idée qu'Hountondji se fait de la philosophie à l'âge adulte commence à prendre forme. La philosophie s'élabore, selon la mise en garde de son enseignante de philosophie Marmotin, sur les formations conceptuelles et non sur des savoirs culturels indépassables. Son enseignante formulait-elle sa mise en garde par peur de former les ethnophilosophes ?

Ces premiers moments d'un itinéraire personnel et intellectuel seront enrichis en hypokhâgne et en khâgne, où Hountondji est initié à l'œuvre du phénoménologue allemand Edmund Husserl, ainsi qu'il l'affirme :

C'est cependant à mon professeur d'hypokhâgne, André Bloch, que je dois d'abord mon intérêt pour Husserl. Ce brillant pédagogue, artiste dont la voix mélodieuse emportait d'autant plus sûrement l'adhésion qu'elle semblait couler de source sans aucun besoin d'un support écrit, a consacré une partie de son cours, en 1960-1961 au lycée Henri IV, à Paris, à faire découvrir à nos dix-huit ans la phénoménologie husserlienne, en commentant tout spécialement l'article célèbre, *La philosophie comme science rigoureuse* (Husserl, 1911). D'autres volets du cours étaient consacrés à Descartes (avec une insistance particulière sur la signification du cogito), Kant, Hegel (« L'histoire de la philosophie, c'est la philosophie même »), Kierkegaard, et quelques autres modernes et contemporains.

Le cours, dans son ensemble, semblait vouloir démontrer le mouvement en marchant, en répondant à sa manière à une seule question : « qu'est-ce que la philosophie ? » — ou plutôt en offrant à chaque élève, à défaut d'une réponse assurée qui relèverait encore d'un dogmatisme subtil, les moyens de produire en lui-même un commencement de réponse, grâce à la fréquentation de quelques grands textes classiques et à une familiarisation intérieure avec les auteurs. [...]

Je me passionnais aussi pour les cours de latin, de grec, de français. Je déclamais volontiers les Catilinaires de Cicéron, dont j'avais appris la première par cœur. J'étais bon en anglais et réputé nul en histoire. En autres maîtres, j'ai gardé le plus vif souvenir de Raoul Audibert, mon professeur de français et de version latine en hypokhâgne, qui se faisait appeler Prosper : l'élégance même, avec son strict « trois pièces » et son éternel nœud papillon ; Marcoux, mon professeur de grec et de thème latin en deuxième année de khâgne ; Laurent Michard, le manuel fait l'homme, grand, d'un calme olympien et d'un savoir impressionnant, qui nous tenait, en deuxième année de khâgne (1962-1963), en version latine et en français, et avait le bon goût de ne jamais renvoyer au « Lagarde et Michard », que nous trouvions d'ailleurs, unanimement, malgré sa densité et sa clarté didactique, bien inférieur à son cours. Je garde soigneusement dans ma bibliothèque un exemplaire dédié du XXe siècle, sixième et dernier volume de la collection, paru fin 1962, l'année même où nous devenions ses élèves. « Prosper », je m'en souviens, ne cachait pas sa fierté d'y avoir collaboré (Lagarde et Michard, 1962).<sup>466</sup>

L'histoire de la formation de philosophe reçue par Hountondji coïncide avec celle de ses principales rencontres philosophiques, de Marmotin à Georges Canguilhem, Paul Ricœur, Jacques Derrida, Louis Althusser, etc. Un premier constat dès lors se profile : la formation de la personnalité intellectuelle du philosophe béninois s'effectue à l'intersection de nombreuses

<sup>465</sup> *Combats pour le sens, op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>466</sup> *Idem*, pp. 22-23 & 24.

figures de pensée l'ayant influencé à certaines périodes de son existence. Son attachement à Husserl est nourri par la certitude hégélienne selon laquelle « l'histoire de la philosophie, c'est la philosophie même », martelé par André Bloch, l'un de ses maîtres d'hypokhâgne. De même que l'intérêt qu'il éprouve pour les « philosophies du cogito », comme le lui fera remarquer Louis Althusser plus tard, opère comme un choix préreflexif destiné à dessiner les contours d'un discours philosophique profondément attaché à l'idée de subjectivité sans pour autant liquider celle de rationalité. Ce que Hountondji nomme donc « repères », en préambule de son « introduction à Husserl », consiste à passer en revue toutes les figures philosophiques essentielles ayant participé à la formation.

En introduisant délibérément ces séquences autobiographiques dans son « introduction à Husserl », qui reprend les grandes lignes de sa thèse de doctorat soutenue en 1970, Hountondji semble se poser lui-même en objet de recherche en essayant de comprendre comment il est arrivé à la philosophie. Ce procédé, sauf abus d'interprétation de notre part, apparaît essentiel dans la consolidation de l'auto-analyse. Il y a des lieux sociologiques de formations et de discours situés sur sa carte intellectuelle pour comprendre son intérêt pour les rationalités de type philosophique.

## **§6. L'Afrique vue de khâgne : à propos de quelques procédés de subjectivation**

Il a été mentionné dans la précédente partie de ce travail l'importance qu'ont, dans l'élaboration de ses stratégies de discours et de subjectivation de Senghor, la formation et ses rencontres en hypokhâgne, puis en khâgne. Romuald Fonkoua, dans un article sur ce parcours, a ainsi souligné, au-delà d'un réseau d'échanges et de discours réel et contemporain de l'auteur sénégalais la dimension essentielle d'un réseau virtuel le liant à l'ensemble des Normaliens —élèves et professeurs— dans une interconnexion de discours<sup>467</sup>. Ces procédés peuvent s'étendre à d'autres philosophes africains pour lesquels le passage dans les milieux intellectuels euraméricains reste déterminant dans la conception de soi. C'est le cas de Paulin Hountondji, en qui on peut identifier les influences exercées par les lieux de sa formation.

Dans sa thèse d'État en forme d'autobiographie intellectuelle, le philosophe béninois mentionne les étapes qui l'ont conduit de l'enseignement de philosophie dans son ensemble à la philosophie spécifique d'Husserl. Quelques grands maîtres à penser l'y ont initié, qui vont de Jacques Derrida à Paul Ricœur —dont il suivait des séminaires à la Sorbonne— et Georges Canguilhem. Il présente surtout ces grands noms de la philosophie française comme « la

---

<sup>467</sup> R.-B. Fonkoua, « L'Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone », *Présence Africaine*, n° 154, 1996, pp. 130-175.

genèse de quelques-unes des exigences théoriques derrière [sa] critique de l'ethnophilosophie.<sup>468</sup>» Dans ces conditions, il y a une continuité entre les enseignements de philosophie reçus de Porto-Novo à Paris, essentiellement axés sur les généralités, et la production de sa propre pensée philosophique sur l'Afrique.

C'est à travers Jacques Derrida, l'un des maîtres les plus estimés d'Hountondji, qu'il découvre Husserl. Mais que retenir du penseur allemand ? Dans quelle mesure les exigences théoriques de sa pensée influence-t-elle le positionnement du philosophe béninois dans la philosophie africaine ?

La première idée, en réalité un « problème », qu'Hountondji doit à Husserl, et dont on ressent les effets dans sa critique de l'ethnophilosophie, est la rationalité.

La rationalité ne va pas de soi. Elle doit être perçue comme un problème, comme un étrange paradoxe. Nul ne l'a mieux montré que Husserl : le rationalisme le plus exigeant est aussi le plus conscient de ses propres limites.

Dans une conjoncture philosophique encore lourdement marquée par l'héritage empiriste et où l'esprit humain, replié sur lui-même, aux prises avec ses seules "impressions" subjectives, croyait devoir s'interdire toute prétention à l'objectivité, à l'universalité, à la vérité, Husserl apportait au début de ce siècle, un immense soulagement et comme une soudaine libération intellectuelle, en réaffirmant une évidence toute simple : "toute conscience est conscience de quelque chose". L'objet est immédiatement donné à l'esprit, nous n'avons pas à l'inventer ou à le construire laborieusement, mais à le percevoir lui-même, en chair et en os. "Zurück zu den Sachen selbst !" — retour aux choses mêmes ! Par-delà toutes les élucubrations, les analyses subtiles qui tendent à dissoudre le réel dans le flux de la conscience, par-delà les conjectures savantes sur la genèse de l'objectivité comprise comme une croyance irrépressible mais illusoire, Husserl en appelait à l'expérience immédiate, préréflexive du monde qui est toujours déjà là, et invitait à décrire avant toute explication, avant toute interprétation, cette expérience première. L'objet est toujours déjà donné, et avec chaque objet, cet horizon de tous les objets possibles que nous appelons le monde. La conscience n'est pas une monade sans portes ni fenêtres, elle renvoie toujours à autre chose qu'elle-même, elle est "intentionnelle".

Or, avec cette intentionnalité, cette nécessaire ouverture, cet éclatement-vers, se donne d'emblée la possibilité d'une connaissance objective, la possibilité du rationnel : la longue réfutation du psychologisme, qui court d'un bout à l'autre de l'œuvre de Husserl, ne veut pas dire autre chose. [...] L'intellectualisme cartésien avait ainsi pour effet d'éloigner d'un cran l'évidence de l'objet, de briser l'immédiateté du rapport au monde.<sup>469</sup>

Une des conditions préalables de la rationalité est donc l'objectivité, elle-même assurée par l'intentionnalité. La conscience, loin de se recroqueviller sur elle-même s'ouvre immédiatement à une extériorité qu'est le monde, comme réalité première. Là se trouve l'une des plus constantes convictions de la phénoménologie, celle qui se construit contre les philosophies de la conscience. Ainsi revient-on à la remarque que Louis Althusser fait à Hountondji, lorsqu'il s'est agi pour le philosophe béninois de choisir entre les filières de la philosophie et les lettres classiques : sa tendance à s'enfermer dans « l'espace non menacé d'une philosophie de la conscience.<sup>470</sup> » Par ailleurs, l'on peut indirectement lire à travers la mise en évidence d'une « expérience immédiate, préréflexive » de la conscience l'influence

<sup>468</sup> P. Hountondji, *Combats pour le sens*, op. cit., p. 25.

<sup>469</sup> *Idem.* pp. 30-31.

<sup>470</sup> P. Hountondji, *Combats pour le sens*, op. cit., p. 24.

que le penseur allemand a exercée sur Jean-Paul Sartre en son projet de psychanalyse existentielle.

L'autre idée à laquelle s'attache Hountondji dans ses lectures husserliennes, initiées en hypokhâgne et en khâgne, réside dans la conception de la philosophie comme une « théorie de la science ». Il est dans l'histoire de la philosophie deux principales traditions de pensée : celle qui conçoit la philosophie comme une « théorie de la connaissance » et celle qui la pense comme un « discours sur la nature ». La première entend délibérer sur les conditions de validation des savoirs dans les domaines autres que philosophiques ; tandis que la seconde s'interroge sur les principes de l'action humaine et ses déterminations. Ce sont ces traditions de pensée qui sont à l'étude dans *L'Homme spéculaire* de Richard Rorty, en cherchant à comprendre comment est née et s'est développée l'idée de philosophie comme « théorie de la connaissance » et à examiner les recoupements qu'elle entretient avec l'autre tradition, dont Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, John Dewey<sup>471</sup> sont les figures centrales. L'ouvrage de Rorty — sans vouloir insister sur le philosophe américain dont l'œuvre n'est pas en débat ici — présente un double intérêt au-delà de son analyse conceptuelle, car il fait de l'histoire de la philosophie un objet du discours philosophique, en même temps qu'il infléchit la rigidité des frontières entre ces traditions de pensée dont il traite.

C'est une semblable perspective que s'emploie à décrire Anthony Mangeon dans un de ses essais dans la revue *Labyrinthe*, où, après avoir décrit le fonctionnement des deux « régimes conceptuels » qui traversent l'histoire de la philosophie, le régime conceptuel dominant et le régime conceptuel turbulent, il identifie comment, chez les penseurs africains-américains et africains ils s'articulent sur le mode de conjonctions, de recoupements ou de parallélismes asymétriques. Parce qu'ils opèrent selon deux modalités discursives, selon lui, « la maîtrise de la forme » et la « déformation de la maîtrise », ces penseurs impriment leur marque dans l'histoire de la philosophie par la conjonction de ces régimes ayant jusqu'alors évolué en parallèle<sup>472</sup>.

Or donc, si l'on revient à la conception husserlienne de la philosophie comme « théorie de la science », l'on s'aperçoit aisément qu'elle correspond à ce que Mangeon décrit comme le « régime conceptuel dominant », lequel classifie, hiérarchise et répertorie les savoirs en vue de leur évaluation et validation. En d'autres termes, la philosophie serait du domaine métadiscursif, tandis que d'autres domaines du savoir n'en resteraient qu'aux

---

<sup>471</sup> R. Rorty, *L'Homme spéculaire*. Trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1990, 439 p.

<sup>472</sup> A. Mangeon, « Une question de tempérament : L'in(ter)discipline des penseurs africains-américains », *La fin des disciplines ?*, *Labyrinthe* 27, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, pp. 59-75.



niveaux discursifs. Ramenée à Hountondji, cette hypothèse explique pourquoi sa philosophie est avant une « critique de l'ethnophilosophie », laquelle était maintenue dans son statut de discours. Par ethnophilosophie, Hountondji entend d'abord rassembler toutes les pratiques discursives confondant la philosophie aux démarches ethnologiques, lesquelles font fond dans une pensée collective et des corpus oraux. Quand il définit la philosophie — non sans provocation — comme un « ensemble de textes », il délimite avant tout un champ de réflexion qui ne s'associe aux autres que sur le mode surplombant de la verticalité.

En s'arrêtant un peu sur ces deux premières idées dues à Husserl, l'on reconnaîtra à Hountondji son recadrage de la philosophie africaine en cherchant à l'inclure dans le vaste programme d'une réflexion spécifique. Son « combat pour le sens » reposant sur une élucidation terminologique de la notion même de philosophie et de toutes celles qui l'entourent et la complètent. Il nous précise que le prédicat « africain » ne saurait déterminer le contenu « philosophie » et récuse toute approche apologétique de nature à enfermer la pratique philosophique africaine dans le « culte identitaire de l'altérité ».

Ainsi s'élabore un projet intellectuel que le philosophe béninois veut « authentiquement africain et authentiquement philosophique.<sup>473</sup> » Cette double exigence requiert que soit rigoureusement examinée la pratique philosophique elle-même et son interrogation des réalités africaines. Dans cette perspective d'une philosophie au service des problèmes africains, Hountondji n'est sans doute pas seul ; il partage cette conception avec l'un de ses camarades d'hypokhâgne et de khâgne, le philosophe camerounais Ébénézer Njoh-Mouelle.

*L'aspiration à être. Autour du philosophe Ebénézer Njoh-Mouelle* est un ouvrage collectif dont l'édition a été dirigée par Emmanuel Malolo Dissakè, et paru en 2002<sup>474</sup>. En prélude à celui-ci, l'on retrouve une autobiographie intellectuelle de Njoh-Mouelle, où l'auteur des *Jalons* retrace son parcours de penseur<sup>475</sup>.

De son passage dans les milieux ludoviciens, Njoh-Mouelle garde un souvenir précis de Muglioni. Quand il parle de ses « mentors », il ne manque pas d'insister sur Muglioni qu'il décrit en ces termes : « Je le revois allant et venant devant nous, parlant sans discontinuer, rigoureux, précis, la formule flamboyante, les idées s'enchaînant les unes aux autres dans une

---

<sup>473</sup> P. Hountondji, *Combats pour le sens, op. cit.*, p. 87.

<sup>474</sup> E. Malolo Dissakè (éd.), *L'aspiration à être. Autour du philosophe Ebénézer Njoh-Mouelle*, Chennevières-sur-Marne, Éditions Dianôia, 2002, 261 p.

<sup>475</sup> É. Njoh-Mouelle, *Jalons. Recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, Clé, 1970 ; *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 1975 ; *Jalons III. Problèmes culturels*, Yaoundé, Clé, 1986

logique admirable ». <sup>476</sup> Cette attitude, fort différente de celle de Guillermit, un autre enseignant qu'il eut au lycée Henri IV, lui permet d'établir une nuance entre la posture du philosophe et celle du professeur de philosophie. « Guillermit restait beaucoup plus professeur de philosophie, grand spécialiste de Kant, lorsque Muglioni, lui, fonctionnait dans la salle de classe comme un philosophe vous laissant l'impression de réinventer devant vous et Kant et Lagneau, et d'autres encore. Il philosophait et je ne perdais aucune miette de ses propos. <sup>477</sup> »

Mais dans la vie d'un penseur, il est sans doute des rencontres plus marquantes que d'autres, c'est le cas de celle de Njoh-Mouelle avec Vladimir Jankélévitch, dont il suivait le cours à la Sorbonne et qu'il retrouva assez régulièrement dans le cadre de ses travaux universitaires — Jankélévitch dirigea tous les travaux de Njoh-Mouelle, du mémoire de Diplôme d'Études Supérieures (D. E. S.), en 1965, à la thèse de doctorat d'État présentée à la Sorbonne en 1981, centrés sur l'œuvre d'Henri Bergson. L'orientation qui fut celle de Jankélévitch d'un travail sur Bergson semble non seulement liée à l'intérêt qu'avait le lauréat du Nobel de Littérature de 1927 pour les cultures non européennes, que pour le lien très étroit qu'eurent les deux penseurs. *Écrits philosophiques* de Bergson, publié à titre posthume, contient les correspondances entre Jankélévitch et le penseur <sup>478</sup>.

Mais, le grand apport de Jankélévitch dans la pratique philosophique de Njoh-Mouelle repose sur la conception de la philosophie comme pratique politique et sociale. Il n'est pas étonnant que le premier ouvrage scientifique de l'auteur camerounais ait porté sur une interrogation philosophique du développement en Afrique car, retient-il de son maître de la Sorbonne, ainsi qu'il l'écrit lui-même : « Avec Jankélévitch, j'ai compris que la philosophie doit se préoccuper du concret et de problèmes de l'existence quotidienne » <sup>479</sup>.

Ce sens du concret acquis dans les milieux parisiens combiné à une exigence de rigueur sera l'enseignement auquel le philosophe camerounais restera fidèle lorsque, dans un chapitre de *Jalons II*, « L'Africanisme aujourd'hui », ainsi qu'il le rappelle dans son autobiographie intellectuelle, il critique « l'africanisme d'auto-complaisance » qui, selon lui, se situe dans la logique de la « défense et illustration de la valeur des choses africaines. <sup>480</sup> » C'est cette exigence de rigueur qui le conduit à jeter un regard sur l'ethnophilosophie lorsqu'il

---

<sup>476</sup> É. Njoh-Mouelle, « “La philosophie d'abord...” Autobiographie intellectuelle », p. 16. E. Malolo Dissakè (éd.), *op. cit.*

<sup>477</sup> *Idem.* p. 16.

<sup>478</sup> H. Bergson, *Écrits philosophiques*, « Correspondance avec Vladimir Jankélévitch, du 12 mai 1924 au 10 septembre 1939 », Paris, PUF/Quadrige, 2011.

<sup>479</sup> É. Njoh-Mouelle, « “La philosophie d'abord...” Autobiographie intellectuelle », *op. cit.*, p. 18.

<sup>480</sup> É. Njoh-Mouelle « “La philosophie d'abord...” Autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, pp. 30-31.

commente, non sans indignation, le basculement au lendemain de leur thèse de « philosophes africains » dans l'ethnologie :

On a vu des philosophes formés dans des universités occidentales se convertir à l'ethnologie en continuant de prétendre faire des recherches en philosophie. À travers les cosmologies et les mythologies reconstituées, ils cherchaient la trace d'une pensée, d'une métaphysique authentiquement africaine. La plupart de ces travaux étaient des sujets de thèse en vue de l'obtention du grade de docteur. Leurs auteurs étaient préoccupés d'une seule chose, donner la preuve que l'Afrique a bel et bien une tradition philosophique. Ils n'acceptaient pas que Heidegger ait pu écrire et affirmer que la philosophie était d'essence gréco-occidentale.<sup>481</sup>

La philosophie africaine, dans son versant ethnophilosophique, se préoccupe moins de philosopher qu'à vouloir obstinément donner la preuve de l'existence d'une pratique philosophique en Afrique. Bien que les perspectives de Njoh-Mouelle et celles d'Hountondji ne soient pas souvent les mêmes dans leur entreprise de démantèlement de l'ethnophilosophie, il reste au moins qu'ils en appellent à une philosophie qui s'intéresse moins au qualificatif « africain » pour s'adonner à l'exigence de réflexion. Reconsidérer la philosophie dans son statut de démarche de pensée était leur visée. Quand Njoh-Mouelle, de façon assez réductrice mais vraisemblable, caractérise l'ethnophilosophie comme une « description des us et coutumes, une présentation non-critique des conceptions et représentations d'une tradition philosophique africaine, privée de tout caractère réflexif », il rejoint la critique par Hountondji de « l'effet Tempels » en 1976.

C'est que la philosophie bantoue du Révérend Père Placide Tempels, à la suite du discours colonialiste, avait posé des bases d'une conception romantique de l'Afrique, considérée comme une totalité. Or donc, ce que Hountondji appelle « variable géographique » à l'intérieur de l'Afrique, à laquelle se heurtaient déjà les chantres de la négritude, devait systématiquement ressurgir pour fragiliser la grande unité supposée. Il y a ainsi une forme d'écriture africaine de soi rendue visible derrière les postulats ethnophilosophiques, celle fondée sur ce qu'Achille Mbembe appelle une « politique de l'africanité », appréhendant l'espace de vie selon une césure radicale entre « nous et eux » en négligeant ou ignorant que « la seule subjectivité, c'est le temps », selon la belle définition que l'historien camerounais emprunte à Gilles Deleuze<sup>482</sup>. Dans cette forme d'écritures africaines de soi, le moi strict n'a aucun espace de discours et le culte de la différence et de l'altérité en sont des mots d'ordre.

Comme le souligne Anthony Mangeon, dans son commentaire de l'autobiographie intellectuelle d'Hountondji en reprenant son argumentation contre l'ethnophilosophie,

Dans leur interprétation du passé et de l'héritage culturel, il tend à vouloir gommer les différences, minimiser les évolutions, et accréditer l'idée que la société tout entière partage un système unique de croyances ; dans l'interprétation du présent et de l'avenir, il tend à promouvoir l'absence de divergences, et l'ériger en

<sup>481</sup> É. Njoh-Mouelle, *art. cit.*, p. 31.

<sup>482</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », p. 16, *Politique Africaine*, n°77, 2000, pp. 16-43.

modèle. L'unanimité transformée en valeur politique, fait le lit de l'arbitraire, et Hountondji fait appel à son expérience du Zaïre pour montrer comment les fondements ethnophiles et l'apologie de la tradition peuvent trouver un prolongement dans les thèses de l'authenticité.<sup>483</sup>

De l'expérience politique de Njoh-Mouelle et d'Hountondji nous ne parlerons pas, en raison des pudeurs avec lesquelles ces auteurs eux-mêmes nous en livrent déjà les séquences ; le philosophe restant comme souvent gêné par son enrôlement dans les choses de la cité. Njoh-Mouelle qui est également un acteur politique important de son pays ne croit pas, certes, exercer une solution de continuité avec sa formation philosophique, toujours orientée vers le concret, selon une des leçons reçues de Bergson et de Jankélévitch. Il explique son intégration en qualité de secrétaire général du parti au pouvoir, le rassemblement démocratique du peuple camerounais (RDPC) et sa participation à deux élections législatives en 1992 puis en 1997. Nous sommes cependant peu convaincu par l'exercice de son sens du concret quand il sait, et le dit, que la responsabilité n'est pas toujours synonyme de pouvoir ; c'est davantage vrai pour l'Afrique. En témoigne cette question de lui : « Faut-il renoncer à s'engager pour cette raison même qu'on ne détient pas le vrai pouvoir ?<sup>484</sup> Question à laquelle il répond en citant en substance Platon : « [...] le dialecticien qui achève son parcours dialectique ne doit pas demeurer égoïstement dans la région éthérée des archétypes pour les contempler béatiquement ; il a le devoir de redescendre dans la caverne encore pleine d'ombres pour y engager l'œuvre de restauration de la vraie réalité à la place des ombres et des images.<sup>485</sup> »

Une semblable posture est observée chez Hountondji qui, de son côté, explique sa virée en politique en s'aidant de notions de Max Weber, « l'éthique de la conviction » et « l'éthique de la responsabilité<sup>486</sup> », lesquelles semblent bien décrire le pas de la théorie à l'action. Ces explications circonspectes nous laissent par ailleurs entière la question de savoir si l'action politique seule est digne d'intérêt en Afrique. La politique serait-elle le seul domaine où l'on s'émancipe des archétypes ?

Avec de tels paradoxes de parcours, l'on comprend alors l'intérêt pour Njoh-Mouelle d'instrumentaliser le fond de pensée bergsonien, lorsque celui-ci s'appuie sur *La Pensée et le Mouvant* et *l'Évolution Créatrice* qui prônent que « le jaillissement perpétuel de

---

<sup>483</sup> A. Mangeon, « —P. J. Hountondji, *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Cotonou, Ed. du Flamboyant, 1997, 300 p. », *Études Littéraires Africaines*, n°7, 1999.

<sup>484</sup> É. Njoh-Mouelle, *op. cit.*, p. 36.

<sup>485</sup> *Ibidem*.

<sup>486</sup> Les deux notions du sociologue allemand peuvent s'interpréter comme un dédoublement de l'*éthos*. D'un côté, un moment où le caractère se recroqueville sur lui-même, en s'attardant sur ses convictions ; et ce moment correspond au repli du sujet. De l'autre, le moment de son extériorisation, au cours duquel le sujet s'implique dans la société et privilégie l'action. Ces deux moments rendent bien compte du parcours d'Hountondji, partagé entre l'itinéraire intellectuel et l'engagement politique. (Max Weber cité par P. J. Hountondji, *Combats pour le sens*, *op. cit.*, p. 268.)

l'imprévisible nouveauté peut fonder à la fois la remise en cause régulière de nos certitudes et l'affirmation parfois passionnée de nos convictions.<sup>487</sup>»

Le rapport à la politique apparaît comme le lieu de convergence des ethnophilosophes et de leurs pourfendeurs : les uns ont fait le lit de l'arbitraire politique, en lui donnant une légitimité théorique et conceptuelle ; les autres semblent s'être servis de la philosophie à des fins personnelles politiques. Dans leur projet d'écriture autobiographique, ces deux philosophes attirent l'attention du lecteur sur l'importance que peut avoir ce qu'il est convenu d'appeler une autobiographie intellectuelle dans le parcours d'un penseur et nous permettent progressivement de saisir les canons de cette variation de l'autobiographie classique, à cheval sur l'essai et le récit en même temps qu'il en scelle la jonction.

En écrivant leur autobiographie intellectuelle sur le mode d'une relecture de ses propres productions intellectuelles —Hountondji revient sans cesse sur ses travaux universitaires ayant tous porté sur Husserl et reprend les lignes essentielles de tous ses livres et articles d'avant 1997 ; de même que Njoh-Mouelle permet au lecteur peu familier de ses livres d'en saisir les lignes directrices— et sur celui d'une présentation de l'origine de leurs œuvres, ces deux figures clarifient la signification d'itinéraire intellectuel comme parcours de vie.

Mais outre ces précisions, elles permettent la saisie de ce qui peut être une autobiographie intellectuelle francophone, fondée sur le modèle de la pensée française et une autobiographie intellectuelle postcoloniale tout court.

Ceci dit, Hountondji et Njoh-Mouelle ne sont pas de ceux qui se campent derrière l'étiquette, devenue encombrante de penseurs postcoloniaux ; il n'est pas rare cependant qu'on retrouve dans leurs autobiographies ce qui recoupe les démarches et les stratégies usuelles chez les auteurs postcoloniaux. Mais ils restent tous les deux limités par leur grande identification et dépendance à la francophonie, si on considère celle-ci dans un certain rapport de force avec la francité.

En effet, parmi les auteurs africains retenus dans cette étude comme les modèles de la pensée postcoloniale —Achille Mbembe, Valentin Yves Mudimbe, etc. — il y a un souci constant de dépasser les cloisonnements issus du monde colonial, « francophonie » ou « anglophonie », pour se glisser à chaque fois dans l'une et/ou l'autre sans jamais avoir à définir préalablement son appartenance primaire. Les situations professionnelles et

---

<sup>487</sup> *Idem.* p. 39.

intellectuelles de Mudimbe et de Mbembe en témoignent qui, issus du monde francophone, exercent cependant respectivement aux États-Unis d'Amérique et en Afrique du Sud.

Il s'agit de « provincialiser l'Europe », selon le vœu de l'Indien Dipesh Chakrabarty<sup>488</sup>, suivi en cela par Achille Mbembe dans son livre de 2010, sans cependant l'exclure ni s'en exclure. D'ailleurs, comment le pourrait-on ? Cette provincialisation de l'Europe, qui donne la liberté aux penseurs postcoloniaux africains de se définir par rapport à plusieurs lieux de discours, européens ou non, s'observe chez Mbembe et Mudimbe par un jeu permanent de déterritorialisation et de reterritorialisation. La façon qu'il y a chez le premier de passer en revue sa bibliothèque et ses intérêts épistémologiques diverge fort remarquablement avec celle d'un Hountondji ou d'un Njoh-Mouelle, cloisonnés dans la seule France où Mbembe a pourtant été formé en partie :

J'ai l'impression que c'était sa manière à lui de demeurer libre, d'adhérer à l'idée de Nietzsche selon laquelle « les convictions sont des cachots », de contrecarrer toutes les tentatives d'absolutisation et surtout, d'inventer une manière d'écrire l'Afrique qui, si l'on s'en rend compte avec son *État en Afrique. La Politique du ventre*, ambitionnait ouvertement de dérouter les codes et les systèmes reçus. Or, voici qu'en continuant de la fréquenter malgré les critiques parfois brutales ou insidieuses, de mes "frères", je me retrouvai écartelé entre deux intuitions apparemment inconciliables, mais chargées, chacune, à mes yeux, de promesses ou, en tout cas, de ce qui me sembla être un immense potentiel pour l'invention d'un "soi intellectuel".

C'est dans ces conditions qu'il m'invita à participer aux réunions du groupe d'étude des "modes populaires d'action politique" qu'il dirigeait. Sous l'impulsion de cette équipe ou au gré de mes propres "vagabondages", je me mis à lire Bakhtine, Castoriadis, Elias, de Certeau, Foucault, Bataille, les "historiens des mentalités". J'en vins aussi à m'intéresser aux théories des signes, à m'interroger de façon générale sur "l'organisation de l'ordre", et à réfléchir aux problèmes de "l'appropriation" et du "désappropriation", et, pour reprendre les termes de Castoriadis, de "l'institution imaginaire de la société". Plus tard, parce que mon tuteur de Sciences-Po, Jean Leca, ne cessait de s'y référer lors de ses séminaires, je m'efforçais de prendre connaissance des travaux d'Hannah Arendt, puis, plus lentement, et sur ma propre initiative, de ceux des théoriciens de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer), et plus tard, d'auteurs comme Habermas, Goffman, Giddens. J'essayai aussi de me familiariser avec les réflexions d'auteurs français comme Barthes, Derrida, Deleuze et Guattari, Baudrillard, Lyotard, Lévinas, et, plus récemment, Lacan. Je m'étais mis à fréquenter le CERI (Centre d'études et de recherches internationales), et, de fil en aiguille, la revue *Politique africaine*, et, plus tard, la maison d'édition "Karthala" où, bientôt, je débarquai, alors que mes premiers ouvrages avaient été publiés chez "L'Harmattan". [...]

Pour l'essentiel, j'entrai dans les milieux de l'écriture par deux voies parallèles. D'abord par la presse. Dès mon arrivée en France, j'avais collaboré, en effet, à l'hebdomadaire de la gauche catholique, *Témoignage chrétien*. J'avais aussi, presque aussitôt, publié dans *Le Monde diplomatique*. Ensuite, la "nébuleuse Bayart". Ce fut par ce biais que je rentraî fermement en contact avec les milieux académiques, et pas seulement français. Par exemple, c'est autour de cette "nébuleuse" que je rencontrai l'anthropologue néerlandais Peter Geschiere et l'historien Bogumil Jewsiewicki. [...] C'est par l'intermédiaire de Bogumil que je m'intéressais sérieusement, plus tard, aux travaux de deux Africains, V. Y. Mudimbe et Mamadou Diouf, tous deux engagés, chacun à sa façon, dans un "monologue" sur l'Afrique et son séjour dans la nuit du monde, et interlocuteurs de taille dans notre conversation à tous sur la question de l'*ursprung* (origine) et sur l'idée d'*enstehung* (émergence). De façon encore plus décisive, c'est autour de la "nébuleuse Bayart" que je fis la connaissance du politiste africain-américain Richard Joseph. La trouvaille et la lecture, en cachette, au début des années quatre-vingt, de son *Radical nationalism in Cameroon*, alors que je conduisais ma propre enquête sur l'anticolonialisme de l'UPC (Union des populations du Cameroun), me poussa à examiner plus sérieusement que par le passé la question philosophique et pratique des relations de pouvoir et de ce qui les limite, de même qu'elle m'introduisit à la méditation de savoir "qui résiste", les "raisons" de cette "résistance" et les conditions de la "complicité". Venant d'où je venais, ayant vécu dans les conditions décrites plus haut, et pour autant que je peux tout reconstituer

<sup>488</sup> D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. Nicolas Vieillescazes et Olivier Ruchet, Paris, Éditions Amsterdam, coll. "Provincialiser l'Europe", 2009, 384 p.

aujourd'hui, je cherchais une façon de relire l'insoumission comme socle à partir duquel pouvait jaillir un autre langage du sujet. C'est peut-être la raison pour laquelle la figure de Um Nyobè et la question de la lisibilité de sa mort exerçaient tant de fascination sur moi, au point que certaines nuits, je rêvais de sa dédoublante présence, littéralement, alors que je ne l'ai pas du tout connu de son vivant, étant à peine né moi-même, à l'époque de son assassinat.<sup>489</sup>

Ce long passage se poursuit par l'épisode américain de Mbembe, en indiquant comment il s'est arrimé au système académique nord-américain. Il est surtout la preuve d'une curiosité permanente qui conduit le sujet postcolonial à récuser, par principe, les systèmes de pensée. Historien et politologue de formation, Mbembe n'en est pas moins intéressé par la philosophie, la littérature, la critique littéraire, les théories des signes et du langage et celles des arts. À titre d'exemple, l'article d'où est extrait le précédent passage est globalement inspiré d'une analyse « poématique » de Martin Heidegger sur l'œuvre d'Hölderlin ; tout comme on en a lu d'autres inspirés directement de Lévinas ou de Bataille. Il semble s'agir d'un procédé d'indiscipline correspondant à sa quête de « relire l'insoumission comme le socle à partir duquel pouvait jaillir un autre langage du sujet ». Procédé par lequel Mbembe et Mudimbe, contrairement à Hountondji et Njoh-Mouelle, échappe à des catégorisations de « francophone » ou d' « anglophone ».

Ce qui semble ici se hisser en modèle, c'est la liberté de choix, y compris de la langue et des formes d'expression sans que cela conduise systématiquement à une catégorie ou un cantonnement. Le collectif aux accents de manifeste paru en 2007 sous la direction de Michel Le Bris et Jean Rouaud, *Pour une littérature-monde*<sup>490</sup> indique plus clairement ces pistes de dépassement de la francophonie, et partant, de tous les systèmes instrumentalisant la langue et la littérature à des fins idéologiques, politiques ou culturelles. La langue française s'accorderait mieux ainsi au statut de liberté, plutôt qu'à celui de stricte nécessité pour les écrivains francophones, souvent pris au piège du monolinguisme. L'appel à une « littérature-monde en français » lancé par Michel Le Bris résonne, selon nous, telle une voie d'universalisation de la langue française au-delà des conditionnements historiques encore soucieux de délimitations strictes entre ce qui est francophone et ce qui ne l'est pas.

Quant au genre du manifeste dans lequel les écrivains autour de Michel Le Bris et de Jean Rouaud prennent la parole, il nécessite que l'on en dise un mot. Ses origines remontent au moins à François Rabelais et son *Prologue du Tiers Livre* et à Joachim Du Bellay, *Défense et Illustration de la langue française*. Son âge d'or se situe entre la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup>. Qu'on se souvienne du *Manifeste du surréalisme* d'André

---

<sup>489</sup> A. Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *op. cit.*, pp. 90-91 & 92-93.

<sup>490</sup> M. Le Bris & J. Rouaud (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007, 342 p.

Breton, de la *Présentation des Temps Modernes* par Jean-Paul Sartre, parmi les plus célèbres. Dans le monde francophone, l'*Anthologie de la Nouvelle Poésie noire d'expression française* par le poète sénégalais Léopold-Sédar Senghor, l'*Éloge à la créolité* du Guadeloupéen Raphaël Confiant, Jean Barnabé et Patrick Chamoiseau en constituent quelques exemples. Contester politiquement les contours du système littéraire dominant — français dans le cas de francophones — dans son ensemble, tout en promouvant une poétique pour le moins spécifique. Quelques travaux critiques envisagent le manifeste dans cette double approche<sup>491</sup>. C'est sans doute là un mécanisme commun à bien des exemples, notamment *Pour une littérature-monde*, ce manifeste pour une « littérature-monde en français<sup>492</sup> » au-delà du règne de la francophonie, à une réserve près que les signataires de ce collectif sont loin d'être de jeunes premiers, ils sont tous des écrivains confirmés. Le manifeste sert moins alors une émergence qu'une consécration, et la redistribution institutionnelle qu'il propose relève moins de la révolution que de l'ajustement.

Le manifeste reste cependant un genre inapproprié, dans la mesure où il conditionne l'écriture littéraire au geste politique de militantisme ; ou mieux, les mots d'ordre idéologiques dictent leur loi à l'écriture littéraire. Relevant du registre prescriptif, le manifeste comme genre de discours ne s'accommoderait que difficilement des agencements discursifs postcoloniaux. En dépit des formes et des significations idéologiques dont est souvent chargé le genre même du manifeste, lequel condamne les vingt-sept contributeurs à la répétition d'un geste primitif. On n'est pas si éloigné de la reproduction du geste colonial de la prescription lié au devoir-dire fixé toujours à l'avance, et empêchant réellement l'émergence d'un sujet de discours. C'est, à notre avis, au nom de « politiques postcoloniales de la langue » et à l'échelle individuelle que devrait se décider l'usage d'une langue, surtout si elle est celle d'écriture. Or le requiem pour la francophonie chanté communément par les contributeurs au collectif semble ne plus être postcolonial, précisément parce qu'il prescrit plus qu'il n'ouvre et laisse le choix. Mais, ces contradictions et paradoxes sont liés au manifeste comme genre de discours et s'avèrent consubstantiels à celui-ci : d'une part, il a la résonance d'une avant-garde parce qu'il annonce une pratique d'écriture et en fixe les lois ; d'autre part, il prescrit et donne l'impression d'un accomplissement précoce de tout, n'en déplaise à la créativité qui voudrait en atténuer la force.

---

<sup>491</sup> P. Fautrier, *Les Grands Manifestes littéraires*, Paris, Gallimard, coll. "Folioplus classiques", 2009, 255 p. ; et *Les Manifestes littéraires au tournant du XXIe siècle, Francofonia*, n°59, Automne 2010 (Sous la direction de Carmelina Imbroscio & Maria Chiara Gnocchi)

<sup>492</sup> M. Le Bris, « Pour une littérature-monde en français », pp. 23-53 ; in M. Le Bris & J. Rouaud, (dir.), *op. cit.*



Cette parenthèse sur le manifeste ne nous semble pas anodine, si elle examine la situation de l'auteur francophone dans la langue française, dont on sait, à l'instar de toutes les autres, qu'elle véhicule une culture. Les écrivains francophones africains qui signent ce manifeste au nom même de leur liberté d'écrivain n'en souscrivent pas moins à une subjectivité collective. Le « je » de l'écrivain est inféodé au « nous », celui de la communauté de signataires. L'examen de tels dénis de subjectivité nous aurait conduit, si le manifeste était notre objet, dans l'anthologie de Senghor, dont le principe et la raison d'être sont de dire comment écrire en tant que négro-africain. Du reste, ce genre de discours peut donner à voir une forme d'écriture de soi, puisqu'elle comporte une aspiration de l'écrivain à être ce qu'il souhaite, c'est-à-dire soi-même. Le statut de manifeste montre bien que dépasser la francophonie en tant que forme politique, régissant les politiques linguistiques de l'espace francophone exige souvent des écrivains francophones postcoloniaux qu'ils exercent leur « droit au paradoxe ». Rien de plus familier aux penseurs postcoloniaux, même si certains s'en libèrent subtilement.

Nous avons souligné l'avantage que Mbembe et Mudimbe ont sur les penseurs africains dont l'œuvre se structure exclusivement sur les codes linguistiques francophones, à l'exemple d'Hountondji et de Njoh-Mouelle. Non que ceux-ci ne puissent écrire dans une langue autre que le français<sup>493</sup>, mais la pratique linguistique apparaît encore chez eux comme un exercice de nécessité. Si les théories postcoloniales ne constituent pas leur champ d'étude comme elles le sont devenues pour Mudimbe et Mbembe, la condition postcoloniale est à tout le moins ce qu'ils ont tous en partage. Il est vrai que dire de Mbembe qu'il est un penseur postcolonial, alors qu'il refuse cette étiquette, ne semble pas aller de soi<sup>494</sup>.

Pour sortir des impasses de la langue, le mode de dérivation théorisée par l'anthropologue français Jean-Loup Amselle sous la notion de « branchements » nous semble être une option pertinente<sup>495</sup>. Utilisée par Amselle pour relativiser la notion de métissage, par

---

<sup>493</sup> Hypokhâgneux puis khâgneux, Hountondji et Njoh-Mouelle s'exercèrent aux langues et aux littératures classiques comme à des langues modernes. Le philosophe camerounais raconte son séjour linguistique en Angleterre, à l'Université de Cambridge ; en plus du caractère bilingue de son pays.

<sup>494</sup> Dans l'avant-propos qu'il ajoute à *De la postcolonie*, en 2005, Mbembe fait la différence entre la « pensée postcoloniale », faisant, selon lui, de la critique du logos occidental une finalité de son discours ; et la « pensée de la postcolonie », ne se servant de cette première critique que pour mieux introduire la logique fratricide, du frère ennemi, au cœur de la « postcolonie ». Lire l'avant-propos à la seconde édition *De la postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », pp. I-XXXII. La même nuance réapparaît dans son article « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? », 2006. Serait-ce une ruse de l'historien camerounais ou son apport dans la pensée postcoloniale ?

<sup>495</sup> J.-L. Amselle, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Éditions Flammarion, coll. "Champs", 2001, 265 p.

trop biologique, et qui a été l'objet de quelques-uns de ses travaux antérieurs<sup>496</sup>, la notion de « branchement » renvoie à un jeu de « dérivation de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires.<sup>497</sup> » Une telle démarche continuiste, poursuit-il, convie à « se démarquer de l'approche qui consiste à voir dans le monde globalisé le produit d'un mélange de cultures vues elles-mêmes comme des univers étanches, [...]»<sup>498</sup>. Amselle envisage les cultures comme des entités toujours déjà relationnelles et interculturelles dans leur fonctionnement réel.

Dans la perspective de penseurs postcoloniaux, de telles démarches pourraient s'apparenter à l'interdisciplinarité à laquelle ils s'exercent, assimilée à une sorte de quête de l'inconnu et cristallisant un évident « combat pour le sens ».

Pourtant, présenter la démarche proposée par Amselle comme une possible trait d'union entre les cloisonnements linguistiques désignés par des ensembles « francophonie » ou « anglophonie » et une réelle posture postcoloniale des écrivains et penseurs, bien que ne posant pas en tant que tel un problème, n'en soulève pas moins une question : comment s'appuyer sur la démarche d'un penseur qui se fait l'un des hérauts français de la critique du postcolonialisme<sup>499</sup>, notamment lorsque celui-ci se rapporte à des penseurs africains ?

Depuis au moins 2008, avec son livre *L'Occident décroché*, dont l'objet est, comme l'indique son sous-titre, une « enquête sur les postcolonialismes », Jean-Loup Amselle démantèle les théories postcoloniales en récusant notamment la nouveauté dont elles se prévalent. Deux années plus tard, l'anthropologue revient à la charge en les présentant comme des « rétrovolutions », ces évolutions en retour et encore nostalgiques d'un état déjà ancien des choses. Jean-François Bayart devait renchérir sur les hypothèses d'Amselle en 2010 dans un ouvrage aux accents pamphlétaires. Son jugement est sans équivoque : les théories postcoloniales sont un « carnaval académique<sup>500</sup> » ; elles bouleverseraient la structure interne des institutions académiques occidentales.

Les réactions qui s'ensuivirent, celle de Mbembe notamment, rejettent la scientificité de l'argumentation d'Amselle en insistant sur son manque d'informations sur les théories postcoloniales, lequel a pour effet la schématisation de son argumentation ; il le ramène, au passage, au statut de « l'africaniste » des premiers âges. Quant à son commentaire de

---

<sup>496</sup> J.-L. Amselle, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, rééd. Payot & Rivages, 1999, 257 p.

<sup>497</sup> *Idem.* p. 7.

<sup>498</sup> *Ibidem.*

<sup>499</sup> J.-L. Amselle, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. "Un ordre d'idées", 2008, 320 p. ; J.-L. Amselle, *Rétrovolutions : essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, coll. "Un ordre d'idées", 2010, 232 p.

<sup>500</sup> J.-F. Bayart, *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, 132 p.

l'ouvrage de Bayart, l'historien camerounais se montre plus réservé, préférant considérer que les choses sont plus « complexes » qu'on ne les voit. La complexité pourrait aussi impliquer jusqu'à la familiarité entre les deux penseurs. C'est le comble de l'arbitraire !

Entre Mbembe et Amselle, qui engagent visiblement un rapport de force par productions interposées, l'on aperçoit deux postures se dresser : d'un côté, un anthropologue animé par l'esprit de relever l'anthropologie, l'une des cibles privilégiées des études postcoloniales, et en accord avec une interdisciplinarité réglementée et plus convenue plutôt qu'une indisciplinisme ; de l'autre, un historien et politologue de formation, mais rompu à la pratique de bien d'autres discours disciplinaires, souscrivant en principe aux théories postcoloniales. Amselle rappelle le « bilan mitigé » de Mbembe comme secrétaire exécutif du CODESRIA (Concil for the Development of Social Science Research in Africa). Il néglige tout le combat mené par l'historien pour démanteler et saper le projet d'un « paradigme africain en sciences sociales » formulé depuis Samir Amin sur fond de marxisme. Sinon, comment comprendre la publication de son œuvre de référence *De la postcolonie* et de son essai « À propos des écritures africaines de soi », en 2000 ? Ces productions semblent se donner à lire comme des consécration d'une expérience, celle du CODESRIA et ses paradigmes perdus auxquels l'historien ne souscrit pas. Le ton critique dans lequel il reformule ses « pièges de la différence » dans ses écrits cités plus haut est une manière de conjurer ses pratiques de la différence. Qu'il nous soit permis de souligner cela sans volonté d'arbitrer un débat au-dessus duquel nous ne pourrions nous hisser. Il reste pourtant le procédé qu'il nous inspire.

D'un cas à l'autre, il s'agit d'une subjectivation scientifique ou intellectuelle, à laquelle l'on pourrait reprocher son ton polémique, mais qui n'en esquisse pas moins des pistes fécondes en matière d'agencements discursifs et disciplinaires, notamment dans le cas de Mbembe qui nous intéressent le plus.

## **§6. Philosophie et formes de subjectivation**

On a, à plusieurs reprises, souligné l'existence de semblables agencements chez Mudimbe orientés, certes, par la rigueur philologique et philosophique. Le mot d'ordre lancé en guise de titre à son autobiographie intellectuelle par Njoh-Mouelle, « La philosophie d'abord... », pourrait donc bien convenir à Mudimbe et à Mbembe, parce qu'ils sont liés à des modalités érigeant la réflexion philosophique en discours de validation scientifique d'autres disciplines. Quand Mbembe s'appuie sur Heidegger pour narrer son expérience africaine tout en engageant une réflexion historique et sociologique sur son parcours, il semble reconnaître à

la philosophie une valeur épistémologique surplombante. Il emboîte ainsi le pas à sa démarche philologique et philosophique de Mudimbe, dont les mérites et les vertus sont largement expliqués dans son autobiographie intellectuelle à la lumière de son cheminement personnel. Parlant de sa formation et de sa méthode, Mudimbe écrit :

Haverford fut une charnière. J'y avais repris foi et espérance. J'y incarnai une mission mal définie qui réverbérait un passé. À Lovanium et à Louvain, Monsieur le Doyen Willy Bal m'avait initié à la patience de la pratique philologique. À Lovanium, Monsieur Victor Bol m'avait donné l'amour du texte littéraire et introduit à l'esthétique ; Franz Crahay, m'apprit la pratique philosophique, Jacques Poucet, en philologie latine, m'affermis dans le sens de la rigueur grammaticale. Je ne m'écartais pas de ces leçons d'antan mais les reprenais, non plus comme art de reconstituer et d'interpréter des œuvres littéraires, mais comme stratégie et technique pour défaire les formes des discours et du pouvoir en nos sciences humaines et sociales<sup>501</sup>.

Entre la « patience philologique » et la « pratique philosophique » auxquelles le penseur d'origine zaïroise fut initié, il n'y a qu'une frontière établie par les mots ; ces deux pratiques semblent renvoyer à une même chose. En parlant de mots, il nous faut insister sur les termes exacts employés par Mudimbe. À la philologie et à la philosophie, il substitue les expressions de « pratique philologique » et « pratique philosophique ». Est-ce par besoin de variation lexicale ou réel apport sémantique ?

Les premiers termes indiquent les disciplines, tandis que les seconds se rapportent à une appropriation par le sujet de connaissance non pas desdites disciplines, mais de leurs démarches et méthodes. Insister alors sur la « pratique » paraît relever d'un mode de subjectivation scientifique qui procède par reprises et déformations. Quand il écrit, plus loin dans son récit que ces pratiques philologique et philosophique, héritées de ses maîtres de Lovanium et Louvain, lui permettent à faire une « ré-évaluation critique de l'anthropologie, de la théologie, de la philosophie et de leurs pratiques africaines<sup>502</sup> », Mudimbe nous semble actualiser la stratégie discursive décrite par Anthony Mangeon<sup>503</sup>, qu'il emprunte au critique et sociologue africain-américain Houston Baker Jr de la « maîtrise de la forme » et de la « déformation de la maîtrise »<sup>504</sup>.

Au fait des logiques culturelles et intellectuelles qui président aux logiques politiques et sociales, les intellectuels noirs procèdent, pour l'essentiel, à une « déformation de la maîtrise » desdites logiques par une ré-évaluation ou par une appropriation critique. Et le rapport que Mudimbe entretient avec les savoirs enseignés par ses maîtres paraît relever d'une semblable stratégie de discours. Reste cependant chez l'universitaire d'origine congolaise et

---

<sup>501</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 131.

<sup>502</sup> *Idem*, p. 137.

<sup>503</sup> A. Mangeon, « Maîtrise et déformation », *Labyrinthe*, « Faut-il être postcolonial ? », 24, 2006 (2), pp. 63-83.

<sup>504</sup> H. Baker Jr, *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; texte cité par A. Mangeon, *idem*.

les autres le statut des pratiques philologique et philosophique demeurées comme autant de pratiques épistémologiques à l'égard d'autres formes de savoirs.

Certes, le lecteur avisé peut voir se dresser une forme de hiérarchie entre la philosophie et d'autres formes discursives des sciences humaines : la philosophie serait du domaine de l'interprétation des sciences humaines, quand celles-ci n'en resteraient qu'à l'analyse des mythes. Donc, elle est de fait un discours sur le métadiscours que constituent les sciences humaines sur les mythes, eux-mêmes des discours. Sans doute rejoint-on la conception de la philosophie comme « théorie de la connaissance » que l'on voit traverser l'autobiographie intellectuelle d'Hountondji celle de Njoh-Mouelle.

Au-delà de ces connivences apparentes sur la démarche philosophique et philologique, il subsiste chez nos auteurs des finalités différentes assignées à cette méthode. Chez Hountondji et Njoh-Mouelle, la science et sa théorie, la philosophie se destinent à faire émerger le sujet connaissant, en faisant de « l'intentionnalité » leur substrat. Ces penseurs ne perdent pas de vue que la « conscience intentionnelle », toujours « conscience de quelque chose » n'en reste pas moins « conscience », c'est-à-dire représentation de soi. En cela, les fortes exigences de rigueur scientifique et philosophique, inspirées d'Husserl et Bergson, retrouvées respectivement chez Hountondji et Njoh-Mouelle et leur parcours personnel ne s'excluent pas mutuellement. Au contraire, ils s'imbriquent dans les délimitations très floues de l'objectivité et de sa subjectivité à l'œuvre de manière dédoublée dans toute réflexion scientifique. Les « combats pour le sens » acquièrent, de fait, un sens polysémique : un sens commun qui définit un esprit sensé contre l'irrationalité, et un sens étroitement dérivé de la phénoménologie qui articule science et signification. Dans les deux sens, le sujet affirme son identité propre et irréductible sans pourtant faillir aux exigences de scientificité. Ne doit-on pas, dès lors, envisager comme Nietzsche toute philosophie comme une biographie maquillée en concepts ?

Chez Mudimbe, le « droit à la subjectivité et au paradoxe », né du désenchantement par les savoirs, considérés comme autant de « fables <sup>505</sup> » ouvre sur une crise de la certitude : la subjectivité n'est pas plus illégitime que les faits objectifs. L'idée de science comme fable est développée dans son essai, *Parables and Fables*, en 1991, trois années avant de la réaffirmer dans son autobiographie. En l'énonçant dans le livre de 1991, il l'illustre déjà par des séquences autobiographiques. Nous avons déjà souligné que l'essentiel des publications de Mudimbe, antérieures à l'autobiographie, la préfigurent aussi bien dans l'ordre

---

<sup>505</sup> V. Y. Mudimbe, *Parables and Fables, Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1991, xxii-238 pp.

chronologique que logique et discursif. Là où la philosophie conforte la science chez Hountondji, elle en discute l'autorité et en déplace sans cesse le sens chez Mudimbe.

Quant à Mbembe, il nous semble se situer entre Hountondji et Mudimbe. Au droit à la subjectivité et au paradoxe essentiel à l'histoire personnelle, Mbembe propose simultanément les pistes d'une science historique de l'Afrique et notamment de la « postcolonie ». Celle-ci marque le règne du masque<sup>506</sup> aussi bien dans le langage que dans les formes de représentation. Mais, configurer un discours aussi complexe oblige presque à s'attarder sur ses modèles, aux moins ses précédents.

Un premier élément a été mentionné, qui donne un ancrage politique et culturel aux modes d'écritures de soi en œuvre chez Mbembe, Mudimbe, Manthia Diawara et bien d'autres. Il insistait sur la désillusion, à l'échelle individuelle, à la fois l'égard des idéologies et mouvements unanimistes en Afrique — afrocentrisme, panafricanisme, négritude, etc. — des pratiques politiques et sociales de l'État postcolonial africain, lui-même dans la suite de l'État colonial, à bien des égards. L'accent ne semble pas assez mis sur le contexte anglo-américain, ou, pour être plus précis, afro-américain, lequel influence directement leurs productions aussi bien dans les contenus que dans les formes de discours. Nous nous intéressons principalement aux auteurs ayant séjourné durablement — ou y vivant toujours — en Amérique du Nord, précisément aux États-Unis d'Amérique, dont certaines productions sont imprégnées du contexte intellectuel et politique propre à ce monde. C'est donc du contexte de production qui retient notre attention dans les pages suivantes, en ce qu'il influence considérablement le texte.

L'essai autobiographique de Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » est paru en 1993, au moment où son auteur enseigne au département d'Histoire à l'Université de Pennsylvanie, en Philadelphie. Avant cette publication, Mbembe ne dispose que d'essais à caractère strictement scientifique, dans son répertoire bibliographique. Aurait-il décidé de marquer une halte et de faire le bilan de son parcours ? C'est possible. Ce n'est qu'*a posteriori* que l'on pourrait l'affirmer.

Une tradition d'écriture, répandue outre-Atlantique, mêle les séquences personnelles autobiographiques d'auteurs et la réflexion scientifique. Elle s'articule sur une certaine conception du sujet, ou mieux son statut dans l'énoncé, qui assume, de fait, sa subjectivité dans les discours supposés scientifiques. Elle découle du postmodernisme inhérent à l'Amérique du Nord, et s'impose ainsi comme l'une des plus visibles influences exercées par

---

<sup>506</sup> A. Mbembe, « La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise », in *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 36, n°141-142, 1996, pp. 143-170.

la pensée postmoderne sur la pensée postcoloniale. Nous avons relevé dans la première partie la présence de ces modes d'écriture chez le penseur africain-américain Du Bois, mais chez lui, elles apparaissent comme une manière de positiver la « double conscience », cette coexistence dans un seul être de « de deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables.<sup>507</sup> » Ce constat introduit au tout début de son recueil d'essais de 1903 organisera toute sa structure, au point que la « double conscience » du Noir parvient à sortir de son impasse en s'articulant sur une conscience multiple. C'est celle-ci qui fonde le mélange des genres qui figure dans ce texte — textes autobiographiques, essais sociologiques ou philosophiques, biographies, récits de fiction, etc. Un tel procédé, courant dans les écrits de penseurs noirs d'Amérique, reste cependant symptomatique de leurs conditions politiques, marquées par le déni d'humanité, lorsqu'il ne s'agit de la reconnaissance de leur humanité *a minima*. Ces modes d'écriture qui engagent plus globalement la condition noire au monde interpellent aussi les penseurs africains, notamment ceux que leurs parcours de vie ont conduits vers l'Amérique, parmi lesquels V. Y. Mudimbe, A. Mbembe, K.-A. Appiah ou M. Diawara, etc.

Le premier, Valentin Yves Mudimbe est un penseur aux nombreuses publications, dont les unes écrites en français et les autres en anglais, sa langue d'exil. Quand on parle d'écritures africaines de soi, dont l'autobiographie n'est qu'une forme, l'on ne peut faire l'impasse sur ses essais philosophiques, déterminants pour l'interrogation plus théorique des conditions de possibilité du sujet de discours ou d'écriture en Afrique. Mais à bien regarder la progression de l'œuvre de Mudimbe, l'on observe un cheminement logique : des problématiques plus élaborées et théoriques sur le sujet en Afrique, l'on passe à une mise en scène du sujet de discours qui est assurément Mudimbe lui-même. C'est tout l'intérêt de son autobiographie intellectuelle et de ses carnets de voyage, tout comme celui de ses essais philosophiques à partir de 1991<sup>508</sup>. Est-ce un adieu à l' « essai pur<sup>509</sup> » ? On ne peut le penser si l'on garde présent à l'esprit la présentation de Montaigne faisait déjà de ses *Essais* au XV<sup>e</sup> siècle ; il est par ailleurs intéressant de voir comment les détails autobiographiques permettent d'inscrire l'œuvre philosophique de Mudimbe et de la situer dans un contexte social, politique et intellectuel particulier. Ce qu'il écrit à la conclusion de son livre de 1997, *Tales of Faith*,

---

<sup>507</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*. Trad. de l'anglais par Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 11.

<sup>508</sup> V. Y. Mudimbe, *Parables and Fables*, *op. cit.* ; *Tales and Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*, London & Atlantic Highlands, The Athlone Press, 1997, pp. xiv-231.

<sup>509</sup> Depuis Michel de Montaigne, nous sommes au moins que l'essai dans sa pureté n'existe pas, puisque l'auteur des *Essais* avise son lecteur qu'il est lui-même la matière de son propre livre. La question nous vient alors de savoir si le genre de l'essai existe sans considérations personnelles, voire autobiographiques. Et Mudimbe réintroduit ce procédé dans l'essai postcolonial africain, depuis au moins son livre de 1991, *Parables and Fables*, largement précurseur de ce que l'autobiographie élargira trois années plus tard.

est, à ce titre, édifiant: « Here, in concluding what is more a reflection on myself than strict research on Africa representations of *Tales of Faith*, I discover that I personally witness to these tales. The fact that I might not believe in God or in some kind of divine spirit has not prevented me from facing with sympathy the complexity of their fate and modalities of their cultural appropriations.<sup>510</sup> »

*Tales of Faith* est ainsi un essai globalement inspiré du rapport de son auteur à la religion, ou mieux à ses modalités « d'appropriations culturelles ». Ce qu'il importe cependant de retenir n'est pas lié aux contenus de ce livre, mais aux formes qui les véhiculent. Si l'on s'intéresse à celles-ci, l'on s'interrogera sur l'intérêt du « je » dans l'essai, un genre « ambigu » et aux orientations très variées — essai littéraire, essai politique, essai scientifique, etc. Le passage cité précédemment est tiré d'un ouvrage scientifique, mais qui reste fidèle à l'idée que Mudimbe se fait de la chose scientifique, une « fable ». A contre-courant donc de la « fable », une construction de l'imagination pour donner de leçon au réel, Mudimbe préfère enraciner son discours scientifique dans un contexte bien précis, un « locus épistémologique » pour ainsi dire. Tel est, selon nous, l'une des explications que l'on puisse immédiatement trouver à l'abondance de détails autobiographiques de ses essais : situer son œuvre philosophique dans un contexte social et intellectuel particulier, le sien propre. Dans le cas de Mudimbe, ce procédé reste autant redevable à des stratégies postcoloniales de prise de parole intellectuelle, cherchant à dévoiler l'arbitraire de la science, qu'à un regard phénoménologique, lequel articule la conscience au monde individuelle à un savoir plus vaste. Parler de « religion comme performance politique en Afrique Centrale », — le sous-titre de son livre — revient à s'inscrire lui-même dans l'historicité de la pratique religieuse en Afrique qui est l'objectif visé par l'ouvrage. L'on ne pourrait étendre ces illustrations aux productions romanesques de Mudimbe sur lesquelles certains critiques ont déjà travaillé et, de beaucoup, mieux qu'on ne pourrait le faire<sup>511</sup>. Ce procédé d'inscription de l'auteur dans son discours visant à faire se rencontrer et se télescoper l'énoncé et l'énonciation, s'observe chez le philosophe d'origine ghanéenne Kwame Anthony Appiah.

---

<sup>510</sup> « Ici, en concluant ce qui est plus une réflexion sur moi-même que la recherche rigoureuse sur les représentations africaines de *Tales of Faith*, je découvre que j'ai personnellement témoigné de ces contes. Le fait que je ne pourrais pas croire en Dieu ou en quelque autre divinité ne m'a pas empêché de faire face avec sympathie à la complexité de leur sort et aux modalités de leurs appropriations culturelles. » (*Tales of Faith*, *op. cit.*, p. 198.)

<sup>511</sup> Entre autres travaux effectués sur l'œuvre romanesque de l'écrivain et philosophe d'origine congolaise Valentin Yves Mudimbe, lire : B. Mouralis, *V. Y. Mudimbe ou le Discours, l'Écart et l'Écriture*, Paris, Présence Africaine, coll. "Critique littéraire", 1988 ; J.-K. Bisanswa, *Conflit de mémoire. V. Y. Mudimbe et la traversée des signes*, Frankfurt, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000 ; K. Kavwahirehi, *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Amsterdam/New York, Rodopi, coll. "Francopolyphonies", 2006, 421 p.



## §6. 1. Kwame Anthony Appiah

Appiah n'a pas écrit une autobiographie, mais il est l'auteur de *In My Father's House*, un livre dont l'épilogue est ouvertement un récit autobiographique partiel du philosophe d'origine ghanéenne<sup>512</sup>. Le livre se compose de onze chapitres aux objets variés, dont la cohérence d'ensemble pourrait cependant se trouver dans une interrogation des formes culturelles, politiques et philosophiques ayant contribué à la construction de la l'Afrique comme objet de discours et image de la pensée. Le titre du premier de ces onze chapitres, « The Invention of Africa », est une référence explicite au livre de Mudimbe, et ouvre l'occasion d'une réflexion sur la formation de cet objet, l'Afrique. De l'invention de l'Afrique au « mythe du monde africain », « illusions de race » et autres « topologies du nativisme », Appiah fait voler en éclat tous les systèmes de représentations qui tendent à faire croire à un unanimité culturelle africain.

Pour autant qu'il mène ces réflexions philosophiques, Appiah introduit en épilogue à son livre un bref récit à grands traits autobiographiques, selon une stratégie que l'on interprète comme un moyen de déjouer les lieux tout indiqués des écritures africaines de soi passés au crible dans les précédents chapitres de son livre. Ce bref essai autobiographique donne son titre à l'ensemble du livre comme pour mieux souligner un espace de résolution de ses propres hypothèses.

« In My Father's House » présente d'emblée deux caractéristiques souvent indissociables et complémentaires, en matière d'écritures de soi : il est à la fois une biographie et une autobiographie. Biographie, parce qu'il se donne à lire comme un hommage au père du philosophe, Emmanuel Nana Joseph Appiah —1918-1990 — (alias Joe Appiah), décédé en 1990, l'année même de la publication de sa propre autobiographie<sup>513</sup> ; et une autobiographie, en raison de la quête qui est celle du fils de se trouver une correspondance avec quelques convictions et valeurs qui furent celles du père. Comment ces deux aspects se présentent-ils chez K.-A. Appiah ? Peuvent-ils être interprétés comme une alternative aux/voire une altération des modes d'écritures africaines de soi dont l'auteur fait des commentaires critiques dans les autres chapitres ?

Ces quelques interrogations rebondissent sur celles déjà soulevées plus haut à propos de l'œuvre de Mudimbe, laquelle a exigé que la notion même d'essai soit clarifiée en mettant

---

<sup>512</sup> K. A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992, p. xi-225. Le livre d'Appiah n'étant pas encore traduit en français, les traductions en sont donc assurées par nous-mêmes. Puissent les approximations et les contresens qui en résulteraient nous en être excusés!

<sup>513</sup> J. E. N. Appiah, *The Autobiography of an African Patriot*, New York, Greenwood Press/ Praeger, 1990, xxiii-374 pp.

l'accent sur ses recoupements depuis au moins Montaigne avec l'autobiographie. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, sur la quatrième page de couverture du livre de K.-A. Appiah, ce parallèle est établi par la revue américaine *The Village Voice*. Sur les pages de cet hebdomadaire, on peut lire « Montaigne invented the modern essay ; Kwame Anthony Appiah has the brilliance to extend it.<sup>514</sup> » Le parallèle qu'établit cet organe médiatique entre l'œuvre du célèbre essayiste et penseur français et celle du philosophe ghanéen ne peut que guider notre propos sur les parallélismes entre l'essai moderne et l'autobiographie ou l'autographie.

Le récit débute par un rappel de la coïncidence entre la mort de Joe Appiah, en 1990, et la fin de l'écriture du présent ouvrage. Simple hasard ou concours de circonstance ? Doit-on imaginer que l'épilogue « In My Father's House » n'ait pas été prévu par le philosophe d'origine ghanéenne ? Rien ne nous permet de l'affirmer ; ce qui semble aller de soi, c'est plutôt l'incidence de la mort du père l'écriture du livre qu'établissent les premières lignes de cet essai :

My father died, as I say, while I was trying to finish this book. His funeral was an occasion for strengthening and reaffirming the ties that bind me to Ghana and “my father's house” and, at the same time, for straining my allegiances to my king and my father's matriclan —perhaps, even tearing them beyond repair. When I last saw him alive, my father asked me to help him draft a codicil to his will describing his wishes for his funeral. I did not realize then that in recording these requests on his deathbed and giving them legal force, he was leaving us, his children, an almost impossible mission. For in our efforts to conduct the funeral in accordance with my father's desires — expressed in that codicil — we had to challenge, first, the authority of the matriclan, the abusua, of which my father was erstwhile head and, in the end, the will of the king of Ashanti, my uncle.<sup>515</sup>

Le mot « codicille » relevant de la pratique notariale ou du droit contractuel et désignant des dispositions contenues dans un second testament modifiant un testament antérieur par des précisions ou de nouvelles dispositions qui ne se trouvaient pas dans l'acte d'origine, est ici essentiel. Il est d'autant plus important qu'Appiah l'utilise deux fois dans le seul paragraphe mis en évidence ci-dessus. Puisque le geste d'Appiah découle de la dernière volonté du père, laquelle acquiert, de ce fait une valeur testamentaire, il nous paraît logique de le lire comme à la fois un gommage par le « patriote africain » de quelques-unes des valeurs et convictions auxquelles il s'est attaché tout au long de son existence, et un élargissement de

---

<sup>514</sup> « Montaigne a inventé l'essai moderne, Kwame Anthony Appiah a l'éclat de l'étendre ». K. A. Appiah, *op. cit.*, quatrième page de couverture.

<sup>515</sup> « Mon père est mort, comme je l'ai dit, alors que je tentais de terminer ce livre. Ses obsèques ont été l'occasion de renforcer et réaffirmer les liens qui m'attachent au Ghana et à la « maison de mon père » et, en même temps, pour forcer mes allégeances à mon roi et au clan maternel de mon père, peut-être, même les déchirer au-delà de la réparation. Lors de notre dernière conversation de son vivant, mon père m'a demandé de l'aider à rédiger un testament à sa volonté décrivant ses souhaits pour ses funérailles. Je ne savais pas alors que l'enregistrement de ces demandes sur son lit de mort allait leur donner force de loi, il nous a quitté, ses enfants, une mission presque impossible. Pour dans nos efforts pour mener les funérailles conformément aux désirs de mon père - exprimée dans ce testament - nous avons dû remettre en question, d'abord, l'autorité de son clan maternel, l'abusua, dont mon père était à la tête avant et, en fin de compte, le volonté du roi des Ashanti, mon oncle ». K. A. Appiah, *In My Father's House...*, *op. cit.*, p. 181.

son autobiographie par le fils sur le mode d'une réflexion philosophique sur sa signification. En procédant ainsi, Kwame Anthony Appiah, dont le texte s'appuie aussi largement sur l'autobiographie de Joe Appiah que sur les faits rattachés à ses funérailles, dresse le récit de vie de son père contre le récit testamentaire que le philosophe ghanéen a rédigé à la demande de son père, et dont il prolonge à n'en point douter l'écriture et la méditation dans son épilogue. Si l'on insiste sur ce mot de « codicille », il est certain que renvoyant toujours déjà à un acte second mais pas secondaire, il s'ajoute à l'autobiographie de Joe Appiah à laquelle Kwame Anthony Appiah apporte sans doute des éclairages. Cela dans l'intention de montrer la personnalité complexe du père au « patriote africain » attaché profondément à sa culture akan et souvent distant à l'égard de certaines pratiques. Dans quel intérêt Kwame Anthony Appiah insiste-t-il davantage sur cet ultime acte du père plutôt que sur l'autobiographie à laquelle celui-ci a consacré des années à écrire ?

Joe Appiah appartient à un temps, celui qu'il partage avec les penseurs et acteurs politiques passés au crible par le philosophe Kwame Anthony Appiah. En cela, son récit de vie, en retour sur un parcours, celui d'un sujet, se trouve traversé par les modes de construction identitaire similaires à ceux que rejette son fils, à travers un Du Bois par exemple. Son interprétation de l'autobiographie de Joe Appiah à la lumière de son codicille, son second testament — si l'on considère que l'autobiographie est le premier — dans lequel il abjure aux cérémonies funéraires conformes aux rituels abusua, participe d'un dernier geste de tirer l'autobiographie de l'influence anthropologique. Le philosophe montre ainsi un père aux multiples positionnements, souvent contradictoires et paradoxaux. Pourtant, ces contradictions et paradoxes contribuent tous au mouvement d'un sujet s'arrachant sans cesse aux fixités, comme cela avait été le cas d'Emmanuel Nana Joseph Appiah lorsque, sentant venir à pas de géant les dérives autoritaires de Kwame Nkrumah après de longues années de collaboration et de rêve commun, il s'est retiré de la vie politique ghanéenne. Ces valeurs paternelles que l'autobiographie ne parvient pas toujours à nommer sont celles que le fils Appiah va parfois chercher dans les faits politiques et culturels souvent anodins mais riches de signification pour réexaminer ce que fut le parcours du père, comme pour le mettre en dialogue avec le sien propre. C'est, dans ce livre, un des enjeux de la rencontre éclectique de l'autobiographie, de la biographie et de l'essai.

Mais Kwame Anthony Appiah qui valorise l'identité métisse de Joe Appiah est, contrairement à celui-ci, un métis au sens biologique du terme, né d'un père ghanéen et d'une mère anglaise. L'examen du statut du discours des intellectuels africains et africains-américains, l'objet de l'essentiel des chapitres de son livre, s'élargit dans le dernier essai de

l'ouvrage avec ses marques dominantes de la première personne. Certes, cette modalité énonciative n'est pas l'exclusivité de ce dernier essai — on la trouve également dans les autres chapitres sous la forme de l'incise —, mais elle s'y affranchit d'explication pour se résoudre au récit. Et si la double dimension culturelle et biologique du métissage du philosophe d'origine ghanéenne est systématiquement expliquée par la singularité de l'usage de la première personne dans son livre en général et en son dernier chapitre en particulier, c'est aussitôt relever ce qui nous empêche dans ce niveau de notre étude, au-delà de son évident mélange des genres, d'aborder plus largement l'œuvre d'Appiah.

Appiah n'est pas un théoricien postcolonial bien que nombre de ses théories ne se lisent qu'à la lumière de théories postcoloniales. Les réserves et les critiques qu'il émet à l'encontre de leur discours et leur posture dans le champ académique l'en éloignent encore plus. Il a, certes, théorisé plusieurs concepts à l'instar de celui de « cosmopolitisme » qu'il oppose à celui de « nativisme ». Sur ces concepts précis, il rencontre l'assentiment d'Achille Mbembe qui s'en sert pour théoriser à son tour ce qu'il appelle « l'afropolitanisme ». Si nous parlons de l'influence d'Appiah sur Mbembe, c'est pour évoquer aussi un exemple imparfait, car comme le philosophe ghanéen, l'historien camerounais a maintes fois dit sa méfiance à l'égard de théories postcoloniales<sup>516</sup>. Faut-il y voir une stratégie discursive qui consiste à anticiper épistémologiquement la critique de ces théories, de manière à consacrer l'autocritique postcoloniale, ou véritable écart ?

Dans tous les cas, ce n'est pas sous l'angle de la théorie postcoloniale qu'Appiah et Mbembe sont abordés. Il n'y a d'ailleurs pas de doute que les théories postcoloniales en tant que champ académique soient l'objet de ce travail ; c'est la pensée postcoloniale, un ensemble plus vaste et historiquement plus ancien que les théories, en leur rapport avec des modes et procédés d'écriture acquis à la subjectivation, qui nous intéresse. C'est dans cet ensemble que l'on préfère situer Appiah, à la condition de le faire à la lumière de perspectives postraciales qui lui conviennent le mieux. Nous reviendrons ainsi, non seulement sur les recoupements de sa pensée avec celle de Mbembe, mais aussi sur de possibles liens avec les perspectives de Barack Obama et de Rasna Warah, comme lui métis biologiques et pensant leur condition à partir de leurs expériences propres. Si la bataille postcoloniale se mène sur le terrain du postracial chez Appiah, elle pourra alors constituer l'un des fils conducteurs de cette postérité du postcolonial.

---

<sup>516</sup> A. Mbembe, « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, n°330, décembre 2006.

Mais avant, le cas d'*Un Bantou à Washington*, récit de parcours de l'économiste et intellectuel camerounais Célestin Monga, reste à examiner pour voir comment son itinéraire se donne à lire comme une double passion : la première, son métier d'économiste, presque une obligation, est un hommage à son père ; la seconde, l'écriture, s'offre comme accomplissement d'un rêve. Elles ne s'excluent cependant pas, et son œuvre est le témoignage de cette rencontre dont l'interdisciplinarité est comme le mot d'ordre.

### **§8 *Un Bantou à Washington*, interdisciplinarité mode d'emploi**

Le parcours de Célestin Monga, d'origine camerounaise, est inconnu de ceux qui ne s'appuient que sur ses œuvres. Il n'en parle quasiment pas et l'on ne sait globalement de lui que ses fonctions actuelles à la Banque Mondiale, après avoir été économiste dans une importante banque de son pays jusqu'en 1990. Pourtant, ses qualités d'écrivain laissent très peu de ses lecteurs indifférents comme celles de son compatriote Achille Mbembe. Une fois ce constat élémentaire fait, surgit une difficulté, presque une inquiétude : que dire sur l'œuvre de Monga lorsqu'on n'a étudié jusqu'à présent qu'une constellation d'intellectuels, écrivains et penseurs, en général, d'universitaires ? Que dire de l'œuvre d'un économiste quand nos objets principaux se rapportent à la littérature, à la philosophie et aux sciences humaines ?

C'est que, Monga a un parcours atypique : il est économiste, mais se garde d'en faire la démonstration dans ses livres comme d'autres économistes, qui nous ont habitués aux recettes miracle destinées à sortir l'Afrique de son borbier économique. Mais, l'auteur a une passion, celle à laquelle il donne vie dans ses livres, l'écriture. Celle-là même qu'il communique, adolescent, à son père au hasard d'une promenade, au grand dam de ce dernier :

Mon choix de carrière fut d'abord une sorte de déterminisme familial. Mon père aimait la science économique, qu'il avait étudiée à l'Université de Dakar mais ne l'avait pas pratiquée durant sa vie de fonctionnaire du ministère des Finances. Je me souviendrai toujours d'un échange avec lui lorsque j'avais treize ans. Nous roulions dans sa voiture en plein cœur de Mvog-Atangana Mballa, quartier populaire de Yaoundé. Comme tous les parents, il souhaitait savoir ce que j'envisageais comme métier plus tard. Je lui avais répondu sans hésiter que je voulais être écrivain. À peine avais-je prononcé ce mot que notre véhicule était sorti de la route et avait failli faire un tonneau. C'est de justesse que mon père avait alors échappé à une attaque cardiaque : il s'était brutalement emballé, se mettant à bégayer puis à hurler comme un fou, toussant, au point de ne plus pouvoir prononcer le moindre mot et de se garer avec difficulté en bordure de la chaussée.<sup>517</sup>

Au regard de son devenir, Monga vit sa passion sans trahir celle de son père, mais c'est de la sienne propre qu'il sera question au cours de cet examen, puisqu'il s'agit de celle qui se matérialise par les écrits ici en étude. À défaut d'écrire un roman, pour l'instant, Monga peut s'adonner au romanesque en appliquant ce modèle aux récits de vie et de voyages, que sont assurément *Un Bantou à Washington*, *Un Bantou à Djibouti* et *Un Bantou en Asie*. Du

---

<sup>517</sup> C. Monga, *Un Bantou à Washington*, suivi d'*Un Bantou à Djibouti*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 76.

coup, notre inquiétude se dissipe : Monga n'est pas économiste par ses œuvres, mais par sa profession. Plus objectivement, ce constat est d'autant plus pertinent que les écrits de Monga sont truffés de références littéraires et philosophiques, si l'on reste fidèle à la logique des disciplines. Mais, en choisissant d'interroger les lieux du discours interdisciplinaire chez Monga, nous ne disons rien qui n'existe déjà chez d'autres penseurs ici en examen, si tant est que cette traversée de disciplines est un mode d'emploi du penseur postcolonial en général. Nous essayons seulement de saisir la cohérence interne à ce modèle hétérogène et montrer, au final, l'importance de cette coordination, inopportune au demeurant, entre les sciences économiques, la littérature et la philosophie. Car, ce que font ressortir les auteurs postcoloniaux dans leurs écrits de vie, c'est l'hypothèse ambivalente sur le genre littéraire ou de discours. D'un côté, l'étude pour des raisons de clarté s'appuie sur des types de discours : autobiographie intellectuelle, récits de voyages, etc., de l'autre, elle ne trouve son sens qu'en dépassant ces catégories, au sens où tout genre est traversé d'un faisceau de sous-genres. Sans doute notre travail est-il aussi de démêler l'écheveau.

La publication en 2007 par les presses universitaires de France du récit de parcours de Célestin Monga, reprend un court récit de voyages déjà paru en 1990. Dans le livre de Monga, « Un Bantou à Washington » est topographiquement séparé d' « Un Bantou à Djibouti », le court récit de voyages de 1990. C'est donc une aubaine pour le critique d'avoir dans l'espace d'un même livre la publication du récit de vie d'un auteur, mettant l'accent sur son itinéraire intellectuel, et la réédition de son récit de voyages, dont il sera plus clairement question dans les chapitres à consacrer à ce genre de discours.

Les premières considérations à mettre en évidence, selon nous, sont celles qui se rapportent directement à la conception par l'auteur camerounais de sa propre subjectivité, de sa capacité à tenir un discours aussi bien sur lui-même que sur l'Afrique. Il en découle une « insignifiance » et une « intranquillité ». Ces termes ne sont pas neutres, employés par Monga ; il procède de ses lectures de l'écrivain et essayiste portugais Fernando Pessoa, notamment son œuvre critique et autobiographique, *Je ne suis personne : Une anthologie*<sup>518</sup>, dont l'auteur camerounais cite les fragments selon leurs correspondances avec son itinéraire : « Je suis parvenu subitement, aujourd'hui, à une impression absurde et juste. Je me suis rendu compte, en un éclair, que je ne suis personne, absolument personne<sup>519</sup> ». Monga tire ainsi partie du constat de Pessoa pour décrire le sentiment qui l'a conduit à écrire une

---

<sup>518</sup> F. Pessoa, *Je ne suis personne : Une anthologie*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1994, 320 p.

<sup>519</sup> F. Pessoa cité par C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. "Perspectives critiques", 2009, p. 29.

« Lettre ouverte à Paul Biya », en 1990, au mépris de ses fonctions dans la plus importante banque du Cameroun.

Pourtant, au-delà du sens politique et historique du constat, Monga propose une acception du sujet en Afrique, vivant sur le continent, qui s'offre comme une transgression à la règle, celle établie par le politique. La négation de soi s'opère ainsi de deux manières : un rejet de sa personnalité s'indiquant comme une ruse du discours ; l'auteur renonce à ses « privilèges <sup>520</sup> » dans l'État postcolonial, en même temps qu'il devient sujet en choisissant de parler. La notion de « regard » qu'il utilise pour singulariser son récit et dire implicitement son impossibilité à inscrire son discours sur l'Afrique dans une fixité et permanence semblables au mythe entretenu par le culturalisme et le structuralisme, est donc symptomatique de ce double jeu et enjeu sur le sens du sujet. Elle permet par ailleurs à Monga d'esquisser un dépassement des courants ou modes de pensée mentionnés ci-dessus, en perpétuelle confrontation dans les pensées africaines. En outre, ce double jeu subtil sur le sujet de discours en Afrique circonscrit assez clairement ce qui nous semble l'une des thématiques de prédilection de l'auteur, le nihilisme, refus du réel et célébration de l'irréalité. Thème qu'il développe dans son livre de 2009<sup>521</sup>. Parmi les réalités niées par le nihilisme africain, il y a le sujet, et l'importance de son exil américain repose dans le recouvrement et la réinvention de sa subjectivité<sup>522</sup>.

Racontant l'épisode de la mascarade que fut son procès en 1991, initié par les autorités camerounaises sous la pression et les huées de la communauté internationale et des chancelleries occidentales, il se situe dans la continuité des leaders indépendantistes africains, présentés en martyr, parce que faisant don d'eux-mêmes pour retrouver une identité subjective parmi leur postérité :

J'essayai d'afficher un silence indulgent à leur égard. C'était une variante de la stratégie de rupture dont parle Jacques Vergès. Cet avocat atypique et controversé s'était illustré dans les années 1950 et 1960 en se constituant conseil juridique non seulement du Front de libération nationale algérien mais aussi des leaders indépendantistes de l'Union des populations du Cameroun. J'avais lu son opuscule *De la stratégie judiciaire*, qui articulait les deux principales méthodes de défense lors d'un procès politique : la stratégie dite de connivence, qui consiste à accepter les règles du jeu fixées par l'adversaire, et à y dénicher les arguments juridiques de sa défense. Ce fut le choix de Dreyfus. L'autre démarche est la stratégie de rupture, qui consiste à refuser les lois par lesquelles on est jugé, et à contester la légitimité de l'ordre judiciaire. D'après Vergès, c'est ce qu'avaient fait des hommes comme Socrate ou Jésus. Dans l'histoire politique du Cameroun, ce fut la démarche d'hommes comme Martin-Paul Samba, Douala Manga Bell, Ruben Um Nyobe ou Ernest Ouandié. Ils avaient tous fini

---

<sup>520</sup> Monga relate comment sa « Lettre ouverte à P. Biya » avait été interprétée comme un acte de haute trahison, tant par ses détracteurs que par quelques-uns de ses camarades, qui indexaient ainsi le paradoxe de contester les systèmes en place tout en demeurant dans la haute administration financière du pays.

<sup>521</sup> *Ibidem*.

<sup>522</sup> « Malgré l'ascétisme de la vie académique, j'éprouvais le sentiment d'avoir obtenu un visa pour une nouvelle existence. Je redécouvrais la volupté de pouvoir réinventer mon approche du monde » (C. Monga, *Un Bantou à Washington*, *op. cit.*, p. 72.)

pendus ou fusillés sur la place publique, et leurs corps confisqués par les autorités coloniales et postcoloniales ou donnés en pâture aux vautours.

Je n'avais certainement pas la prétention d'inscrire mon nom sur cette liste. Mais comme je ne me faisais pas d'illusion sur le sort qui me serait réservé, j'avais décidé de suivre humblement leurs pas, de me montrer au moins à la hauteur du sacrifice qu'avaient consenti bien avant moi des millions d'autres Africains, et d'honorer à ma manière ces hommes et femmes sans visage qui, sans même me connaître, défilaient dans les rues du pays pour affronter l'armée et revendiquer ma remise en liberté.<sup>523</sup>

La nuance exprimée dans les deux dernières phrases de la séquence, comportant une sorte de prétérition, ne dissimule que très mal l'impensé de l'auteur, — sa comparaison à des illustres figures qu'il cite — mais reste assez compatible avec l'idée qu'il se fait du sujet, frappé d'insignifiance et d'intranquillité dans le geste même par lequel rayonne sa subjectivité. Pour durables que puissent cependant être cette insignifiance et cette intranquillité chez Monga, intégrant ce qu'il nomme sous une expression oxymorique et à la suite de Pessoa des « instants interminables », elles n'en demeurent pas moins des états ponctuels et passagers. Il a été mentionné combien l'exil américain de Monga représente un moment déterminant dans la réinvention de sa subjectivité, sans pour autant en dire les modalités.

Après avoir eu des embrouilles avec le gouvernement de son pays et décliné la proposition qui lui a été faite par Gilles Vidal, conseiller de François Mitterrand, de s'installer durablement en France pour des raisons de sécurité, les doutes et les incertitudes sur son avenir professionnel n'en restent pas moins décelables, qui ne seront dissipés que grâce au concours de l'Ambassade des États-Unis d'Amérique au Cameroun. C'est sur les conseils et la couverture de Frances Cook, alors ambassadrice des États-Unis au Cameroun, que Monga s'en va outre-Atlantique. Il y rejoint un programme d'études et de recherche à l'Université Harvard à Cambridge. « Après six ans d'une vie turbulente de banquier, la perspective de retrouver un peu de volupté dans la vie ascétique du monde académique ne me déplaisait pas », écrit-il<sup>524</sup>. L'Amérique a, dès lors, clairement une dimension thérapeutique dans le parcours de Monga, ainsi qu'il lui-même : « Débarquant donc sans l'avoir prémédité dans le Massachusetts, je n'avais qu'une obsession : essayer de m'émanciper de la colère qui m'habitait insidieusement, et renouveler mon métabolisme »<sup>525</sup>.

Et à cette étape où Monga prend distance géographiquement et politiquement du Cameroun, les sciences économiques comme démarche de raisonnement réapparaissent sous la forme de mode de discours ou type de regard sur l'Afrique. Rien de mieux que la vie

---

<sup>523</sup> C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique*, op. cit., pp. 50-51.

<sup>524</sup> C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique*, op. cit., p. 71.

<sup>525</sup> *Ibidem*.



académique pour l'y introduire ! Boston est donc l'occasion de se réinscrire dans les perspectives académiques de la réflexion et de la recherche permanente plutôt professionnelles. Sur les campus d'Harvard et en dehors, il fait des rencontres intellectuelles, déterminantes pour sa carrière. Au-delà de l'énorme réserve de prix Nobel d'économie et de nobélisables qu'est Harvard, que Monga eut le plaisir de rencontrer et de travailler dans des programmes communs avec nombre d'entre eux, sa collaboration avec l'historien d'origine ghanéenne Emmanuel Akyeampong et l'économiste Allan Affuah, fut une étape marquante de sa régénération intellectuelle et professionnelle.

Boston me redonnait l'occasion de redevenir un économiste d'université. Au-delà de mon travail académique, j'avais l'occasion de me connecter à des réseaux de savoirs qui m'ouvraient des horizons dont je ne soupçonnais même pas l'existence, et de nouer des amitiés stimulantes avec d'autres intellectuels africains de ma génération qui enseignaient dans la région comme Emmanuel Akyeampong (Harvard) et l'économiste Allan Affuah (MIT). Le premier m'a appris à choisir des sujets originaux sur l'Afrique, et à identifier des thèmes que seule une intime connaissance du terroir permet de traiter avec un maximum de sérénité. Il me recommandait constamment d'abandonner les sujets « faciles » à ceux qui font de l'africanisme un fonds de commerce. Le second m'a encouragé à résister à la tentation de me conformer aux canons de l'écriture et de ma mauvaise esthétique académique, et à rédiger des textes d'économie monétaire avec la même liberté que celle je revendique lorsque j'écris un carnet de voyage. «Ceci ne t'empêche pas, me disait-il, de traiter chaque sujet avec la rigueur méthodologique et empirique nécessaire.»<sup>526</sup>

Deux indications complémentaires, dans cette séquence, s'énoncent : l'une, thématique, liée à des sujets originaux sur l'Afrique ; l'autre, langagière, insistant sur les formes de la pensée. Une autre explication possible de l'enseignement reçu de l'historien d'Harvard pourrait tout aussi bien indiquer qu'il y a, par la recherche, la possibilité de renouveler les canons de discours sur l'Afrique sans nécessairement retomber dans les conformismes actuels. C'est surtout le message de l'économiste qui attire davantage notre attention, car il dit une double exigence de liberté. Venant d'un économiste habitué au strict raisonnement codé qu'exige sa discipline, il apparaît comme un premier niveau de décentrement. L'orienter vers l'écriture littéraire dont la liberté n'est plus à prouver renforce le précédent niveau. L'exigence de rationalité et de rigueur scientifique ne semble pas entraver l'écriture comme liberté. Pareille intuition vient d'un économiste, et cela suffit à s'interroger sur sa posture. Doit-on y voir une intuition esquissant l'essai autobiographique sur lequel porte ce travail ?

Si l'on se réfère à cette dernière consigne, l'on pourra y voir une transposition dans les modèles d'écriture qui travaillent en surface et en profondeur le récit de vie de Monga. L'auteur y parle en effet de l'économie sur un mode subjectif, privilégiant son point de vue. Les descriptions et analyses qu'il fait des économies africaines n'en sont pas moins marquées.

---

<sup>526</sup> *Idem.* p. 73.

Il met en garde, d'ailleurs, contre ce qu'il appelle « le jargon de l'économisme », qui consiste à énumérer des termes économiques sans jamais se soucier de la clarté et surtout du réel qu'ils sont censés expliquer. Décrivant le rôle de Banque Mondiale pour laquelle il travaille, et indiquant la pluralité de positionnements et de parcours en son sein, il écrit :

Je travaille pour la Banque mondiale à Washington depuis une décennie et ne me suis jamais senti embrigadé par l'institution pour la "défendre". Et pour cause : elle emploie quelque 12000 personnes à plein temps dans ses 167 bureaux du monde entier. Elle compte des milliers de spécialistes dans des disciplines diverses, ayant chacun un itinéraire philosophique propre et sa vision du monde. L'institution n'est donc pas une secte dont le gourou tout-puissant et infailible énoncerait des préceptes de politique de développement. Penser qu'un ingénieur chinois formé à l'Université de Shanghai, un anthropologue brésilien sorti de l'Université de São Paulo, un médecin égyptien formé à l'Université de Moscou, ou une économiste sénégalaise ayant étudié à l'Université de Pau voient le monde de manière identique simplement parce qu'ils sont tous les quatre employés de la Banque mondiale relève d'une naïveté surprenante. Cette diversité extrême des curriculums, des domaines d'expertise, des parcours individuels et des visions du monde est consubstantielle à l'institution, qui n'est pas monolithique. [...]

Après tout, en tant que banque, sa [Banque mondiale] principale fonction consiste à "vendre de l'argent" et, accessoirement, à donner des "conseils" ou à fournir une "assistance technique" ponctuelle, dans des domaines limités. Or le fait de lui prêter plus de pouvoir qu'elle n'en a revient non seulement à dédouaner un peu trop facilement des dictateurs africains et leurs mentors étrangers qui ont fait un fonds de commerce politique de la misère, mais aussi infantiliser les populations africaines auxquelles l'on ne reconnaît aucune capacité d'analyse et de discernement.<sup>527</sup>

Réquisitoire des situations politico-économiques des États africains en même temps qu'une explication du rôle de la Banque mondiale à l'instar de toute banque, le passage ci-dessus n'en délibère pas moins sur les visions du monde et des subjectivités variées au sein de la plus importante institution financière au monde. Cela soulève la question de l'articulation entre le système de pensée codifié des visions économiques et la liberté propre à l'esprit de s'inventer une voie ou un modèle à suivre. Prise à la lettre, la précédente séquence est une réponse que Monga formule à l'égard des critiques dont il a été l'objet dès sa promotion à la Banque mondiale. Elles s'articulaient sur la trahison des causes pour lesquelles il a combattu le régime politique camerounais et la représentation de la Banque comme un « instrument de l'impérialisme américain dans le monde », jugé impitoyable et ravageur à l'égard de l'Afrique. Les critiques de l'œuvre et du parcours de Monga notamment celles du journaliste Stephen Smith se sont récemment vu formulées par l'anthropologue Jean Copans dans une recension faite à *Un Bantou à Washington*<sup>528</sup>. Toutes ces critiques s'appuient sur une logique et un cheminement qui peuvent, à un moment donné de sa vie, avoir été ceux de l'auteur camerounais ; en cela, elles sont justifiées. Mais, c'est en faisant valoir son droit à la subjectivité et au paradoxe que Monga y répond lorsqu'il dénonce : « une série de braves âmes qui croyaient peut-être s'être arrogé le droit de dicter ma trajectoire personnelle et mon

<sup>527</sup> C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique*, op. cit., pp. 82-83 & 84.

<sup>528</sup> J. Copans, « Monga, Célestin. — Un Bantou à Washington », *Cahiers d'Études Africaines*, [en ligne], 196, 2009, mis en ligne le 8 décembre 2009.

parcours professionnel se répandirent en récriminations — parfois dans la presse.<sup>529</sup>» C'est encore sa subjectivité, celle qui a eu tant de mal à éclore au Cameroun, qu'il défend contre ses détracteurs plus unanimes.

Il est cependant une chose qui ne manque pas d'attirer l'attention du lecteur de Monga ; elle prend forme dans sa conception de la subjectivité au sein de l'institution qui l'emploie. Il va de soi que la diversité culturelle à la Banque mondiale est porteuse d'une subjectivité culturelle elle aussi diverse. Mais, en tant qu'organisation, la Banque dispose de règles auxquelles se soumettent tous ses employés, un questionnaire auquel ceux-ci souscrivent. Ce n'est certes pas une secte, à en croire l'auteur ; mais elle est au moins une organisation. Il est possible que la subjectivité soit le fait des individus et ait souvent de mal à s'exprimer dans des organisations, domaines de groupes. Même là où les initiatives personnelles et les expressions propres sont, avant de se déployer, vouées aux gémonies, Monga a quand même écrit la lettre du scandale au président Biya et fait valoir ainsi, dans un domaine policé, sa subjectivité. Sa plénitude de soi semble dès lors être moins tributaire de son domaine professionnel que de la liberté d'écrivain, acquise, développée et mise en évidence dans ses moindres situations existentielles. Pour preuve, c'est encore par une citation venant de l'art cinématographique qu'il répond à ses pourfendeurs, reproduisant la réplique d'un des personnages, Michel Serrault, du film *Garde à vue* de Michel Audiard : « Les médiocres se résignent à la réussite des êtres d'exception. Ils applaudissent les surdoués et les champions. Mais la réussite de l'un des leurs, ça les exaspère... Elle les frappe comme une injustice... »<sup>530</sup>

Sur un plan plus formel, l'art, mis systématiquement en miroir avec les situations concrètes de l'existence de l'auteur camerounais, constitue une alternative aux tourments de Monga. C'est l'effet qu'a, selon nous, le fréquent recours à des citations de l'écrivain et essayiste portugais Fernando Pessoa. Ces citations présentent, du reste, des enjeux souvent différents selon le niveau du récit. De l'exergue du récit de Monga à la proposition de Frances Cook, les usages de la pensée de Pessoa paraissent s'attacher aux vicissitudes existentielles et politiques de Monga. Le thème de l'intranquillité qu'il aborde renvoie à un livre de Pessoa qu'il ne cite cependant pas dans son récit, mais dont on peut déjà retrouver les occurrences dans l'essai autobiographique l'auteur portugais plusieurs fois évoqué par Monga : c'est *Le*

---

<sup>529</sup> C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique*, op. cit., p. 81.

<sup>530</sup> *Garde à vue* de Michel Audiard cité par C. Monga, op. cit. p. 82.

*livre de l'intranquillité*<sup>531</sup>. Ces allusions à Pessoa peuvent tout aussi bien porter celles à Cioran et à Nietzsche, dont les modèles philosophiques exercent assurément une influence sur l'auteur camerounais. De ses références à Pessoa, Cioran ou Nietzsche, dont le dénominateur commun est le nihilisme, la démarche de Monga est double conformément à l'ambivalence de son sens du sujet en Afrique : il se sert de la pensée nihiliste pour proposer un dépassement du nihilisme africain. Autrement dit, ce n'est que par une bonne compréhension du nihilisme que l'on en sort. C'est précisément parce que l'auteur camerounais a intériorisé ce principe de raisonnement que les sciences économiques occupent, dans son livre, une position mineure ; les principales étant occupées par les arts, la littérature et la philosophie dont le rôle est clairement ici la description des configurations générales, le nihilisme, qui englutissent les consciences en Afrique. Vu sous cet angle, l'interdisciplinarité formulée dès le titre de ce point ne s'en trouve que justifiée. Et c'est pour cela que l'on a indiqué, à bien des égards, qu'*Un Bantou à Washington* se donne moins à lire comme un livre d'économiste que comme de ponctuelles analyses économiques marquées au sceau des catégories littéraires et philosophiques. Ainsi, un « déterminisme familial », étudier les sciences économiques, rencontre une liberté, être écrivain.

Pourtant, un lecteur assez attentif des penseurs nihilistes auxquels se réfère Monga, pourrait remarquer que leurs livres estampillés littérature procèdent de leur pensée philosophique, et les ouvrages classés par l'institution dans le label philosophie portent la trace de l'écriture. Et, Monga n'est pas moins attentif à ces jeux sur la forme et sur le sens. C'est, en guise d'exemple *Un Bantou à Djibouti*, son récit de voyage, qui s'inscrit dans ces procédés par lesquels l'aphorisme, fréquent chez Nietzsche et Cioran, se déploie comme forme principale du récit. Sur le plan théorique et méthodologique, ces emprunts de formes et de postures soulèvent la question de la fonction de la citation dans un texte. Les travaux d'Antoine Compagnon, remarquables sur cette question, éclairent le statut et la fonction de la citation comme motif de réécriture et de recréation :

Lorsque je cite, j'excise, je mutile, je prélève. Il y a un objet premier, posé devant moi, un texte que j'ai lu, que je lis ; et le cours de ma lecture s'interrompt sur une phrase. Je reviens en arrière : je re-lis. La phrase relue devient formule, isolat dans le texte. La relecture la délie de ce qui précède et de ce qui suit. Le fragment élu se convertit lui-même en texte, non plus morceau de texte, membre de phrase ou de discours, mais morceau choisi, membre amputé ; point encore greffe, mais déjà organe découpé et mis en réserve. Car ma lecture n'est ni monotone ni unifiance ; elle fait éclater le texte, elle démonte, elle l'éparpille. C'est pourquoi, même si je ne souligne quelque phrase ni la déporte dans mon calepin, ma lecture procède déjà d'un acte de citation qui désagrège le texte et détache du contexte<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> F. Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, coll. "Littératures étrangères", 2011, 610 p.

<sup>532</sup> A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, pp. 17-18.

C'est ce travail de mise hors contexte des textes de Nietzsche, Cioran ou Pessoa, qui est à l'œuvre dans le récit de Monga, amené à les soumettre à des situations africaines. Cet aspect sur les emprunts aux textes d'Occidentaux par les penseurs, qui peut sembler inopportun, est évoqué ici parce qu'il pose problème selon certains critiques de la pensée dite postcoloniale, très vite inféodée à des théories euraméricaines<sup>533</sup>. Les noms de quelques-uns de ces critiques, François Cusset, Jean-Loup Amselle ou Jean-François Bayart complètent un tableau plus grand de ce qui s'apparente aux réactions françaises à l'égard de ce nouveau champ d'études, à mi-chemin entre indifférence et rejet de paradigmes initiés par les académies anglo-saxonnes.

L'autre emprunt, certes moins explicite, par Monga aux penseurs nihilistes réside dans l'importance accordée à la musique, notamment chez Nietzsche, pour qui cet art a poussé à la perfection ce que la littérature a laissé au stade de promesse. De la lecture à l'écoute, de la vue à l'ouïe, l'auteur effectue une traversée oblique sur l'art musical africain où paraît s'achever sa rédemption personnelle et la réinvention de soi, dont l'Amérique est le signe. Ce geste semble s'accomplir sur le mode d'une nostalgie ; et au-delà du culturel, l'on y croise une profonde signification humaine.

### **§8. 1. L'art musical, sujet postcolonial et nostalgie d'Afrique**

Vers la fin d'*Un Bantou à Washington*, Monga brosse une critique de l'Amérique qui contraste avec les lieux de réinvention de soi qu'il découvre grâce à Boston et à l'Université d'Harvard. Dès cet instant, cette Amérique se présente à lui comme une alliance des contraires et son constat est sans appel :

[...] même pour un Camerounais qui se voudrait blasé, il est impossible de résider aux États-Unis sans repenser au bien et au mal. L'être semble y avoir poussé jusqu'à l'extrême tous ses défauts et ses qualités. Tenter de réconcilier les deux choses donne parfois le vertige. D'un côté, il y a le désir des Américains d'assumer la responsabilité "divine" que leur confère le statut de nation la plus puissante de notre époque ; cela se manifeste par l'engouement collectif pour l'exploitation de toutes les ressources de l'esprit humain, la quête constante d'avancées scientifiques et technologiques et les créations artistiques les plus audacieuses. De l'autre, il y a la sérénité et le cynisme quasi religieux avec lesquels ce pays de surabondance financière et matérielle s'accommode de la clochardisation de plusieurs millions de familles (surtout au sein de la communauté noire).<sup>534</sup>

De nombreuses pages situées juste avant la clause du récit sont marquées par ce procès de l'Amérique, après l'apologie, et s'inscrivent ainsi dans ce qu'il convient d'appeler les désillusions américaines de Monga. Mais, celles-ci s'ordonnent dans un schéma de

---

<sup>533</sup> F. Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze and Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, 373 p. ; J.-L. Amselle, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, op. cit. ; J.-F. Bayart, *Les Études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, 126 p.

<sup>534</sup> C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique* op. cit., pp. 109-110.

raisonnement dialectique que l'on retrouve chez tous les penseurs postcoloniaux. C'est que, traversant les mondes, les expériences et les cultures, ils y vont de leur subjectivité et se révèlent ainsi par le sens critique qui sous-tend leur discours. C'est rarement une critique qui s'exerce unilatéralement sur un monde ou une culture tel un acharnement ; elle s'autorise, au contraire, à reproduire l'itinéraire d'un penseur, marqué par la variété d'expériences. Les épistémologies des littératures postcoloniales, les théories postcoloniales notamment, font ainsi du relativisme critique une modalité discursive de ce champ de savoir.

C'est, selon nous, ce procédé de discours qui revient chez Monga sous la forme d'un va-et-vient imaginaire et permanent entre Afrique et Amérique. Dans ces conditions, c'est la musique qui s'érige en viatique contre la mélancolie de l'auteur camerounais, mais sous forme de nostalgie. Le bilan du séjour de l'auteur en Amérique dit clairement cette nostalgie : « [...] Plus que tout, ce que je valorise dans mon séjour américain, c'est l'opportunité de m'être réconcilié avec moi-même, d'apprendre à mieux aimer cette Afrique qui m'exaspérait lorsque j'avais vingt-sept ans et que j'écrivais *Un Bantou à Djibouti*.<sup>535</sup> »

Cette seule phrase, à valeur de transition, suffit à éveiller les nostalgies africaines de Monga, à diverses échelles. Sur le plan culturel, il se rappelle les modes de vie et les pratiques culinaires de son pays :

Sur un plan plus superficiel, la vie sereine et aseptisée de Washington m'a révélé comme un miroir grossissant tout ce qui me manque : le miondô au poisson braisé de chez Mâ Médi à Douala, le parfum des prunes noires et des plantains rôtis au feu de bois, la délicatesse capricieuse du climat sur les collines de Buea ou de Bana, les grands éclats de rire dans les bars populaires de Yaoundé, la musique polyphonique de la pluie sur les toits des maisons en tôle de Douala, la suffocante beauté des paysages de Maroua, l'hospitalité terrifiante et pédagogique des paysannes démunies de Mbalmayo ou d'Akonolinga. Croyez-moi, ces éléments de superficialité ne sont pas superfétatoires.

Il ya, bien sûr, les difficultés de l'exil : le poids de l'absence de mes amis et de mes proches, et l'impression insidieuse de me détacher parfois imperceptiblement d'une douleur collective à laquelle j'appartiens et à laquelle je devrais logiquement participer. Il y a aussi l'incurable malaise de ne pas pouvoir aller me recueillir sur la tombe de mes parents lorsque j'en ai envie. Il y a enfin le sentiment de culpabilité qui habite tous les Africains en exil qui croient pouvoir contribuer plus efficacement aux nombreux combats en cours sur le terrain.<sup>536</sup>

L'exil pour Monga est le moyen de prendre ses distances de l'Afrique et de mieux l'observer, en même temps qu'il révèle le cordon ombilical qui lie l'exilé à son pays. La notion de « malheur généalogique » que son compatriote Mbembe emprunte à Michel de Certeau, cette indépassable conscience d'être né quelque part et l'attrait que ce lieu exerce sur l'homme, se révèle sous un nouveau jour dans les écrits de Monga. Chez le penseur postcolonial africain, elle se donne comme une quête de l'Afrique dans ses marges.

Une autre occurrence de la situation de l'exilé chez Monga est sans doute la solitude, la conséquence d'une rupture d'avec un lieu et un temps. Mais, peut-on vraiment rompre avec

---

<sup>535</sup> *Idem.* pp. 111-112.

<sup>536</sup> *Idem.* p. 112.

un lieu ? Pour conjurer sa solitude et sa culpabilité, ces sentiments nés de l'exil, Monga se tourne vers la musique qui joue résolument un rôle cathartique.

Les jours d'extrême nostalgie, j'écoute la musique de Richard Bona, cette musique cosmopolite qui, comme l'algue laminaire d'Aimé Césaire, enroule et s'enracine sur un rocher qu'elle ne quitte jamais, ce qui ne l'empêche pas de se déployer vers les lieux les plus divers. Sa voix n'a certes pas l'amplitude et la force cristalline de celle d'un Lokua Kanza. Mais évoluant en demi-tons sur un registre de plus de deux octaves, elle a la pureté intimiste d'une conversation amicale et la fragilité d'une confidence amoureuse. Elle me transporte sur le terrain de notre combat collectif pour la dignité et remet "en situation" dès les premières syllabes. La sombre douceur de ses chansons est renforcée par la sensualité de ses lignes mélodiques qui alternent *legato* et *staccato*, l'usage subtil de séquences pour créer une atmosphère, ou simplement pour susciter des effets d'humeur, parfois d'ailleurs d'une phrase musicale à l'autre. L'audace de ses alliages sonores inattendus et de ses choix harmoniques donne une riche texture homophonique à ses compositions, de même que le recours à des cadences incomplètes qui créent le sentiment d'attente et le besoin de finalité. Cette musique parle directement à la moelle épinière, me réconcilie avec le pays d'où je viens et m'aide à apprivoiser mes désillusions fugaces.<sup>537</sup>

La posture de critique musical que prend Monga tout le long de ce passage a l'effet d'un masque ; elle dit un savoir qui excède les savoirs économiques et financiers, mais s'enracine profondément en l'humain. La toute fin du passage, la dernière phrase, l'exprime encore mieux : la musique de Richard Bona « me réconcilie avec le pays d'où je viens et m'aide à apprivoiser mes désillusions fugaces ». Par ailleurs, l'image de « l'algue laminaire », empruntée à Aimé Césaire, donne à la musique de Bona une double dimension qui fait du chanteur un musicien postcolonial. D'ailleurs, point d'exagération, puisque l'image césairienne renvoie explicitement à la dimension postcoloniale d'un penseur. Cette dimension cathartique de la musique ou de l'art en général, présente chez Monga, retentit également à la clause de l'essai de 1993 de Mbembe, lequel parcourt alors lui aussi l'Amérique et éprouve le même sentiment de solitude que son compatriote et ami :

Il m'arrive alors, en ces moments d'incertitude, d'écouter le chant qui sourd de l'Afrique, l'immense envie de vivre, de ne pas périr que charrie la musique, le corps qui danse et qui rentre en transe, le masque qui déploie dans la répétition, le tragi-poétique du quotidien, ses ratés, sa prolifération, sa descente dans l'hilarité, bref, tout ce qui fait que créer, c'est errer un peu, "beaucoup même".<sup>538</sup>

Ces témoignages presque des confidences signifient, au-delà des jeux sur les formes, que l'art du langage en général a aussi une signification anthropologique, lorsqu'il ne dérive pas des lieux de réflexion propres à l'anthropologie, objet du prochain point de cette étude.

### **§9. « Récit anthropologique » et mode de subjectivation**

Quelques investigations sémiotiques et narratologiques s'attèlent à lire les productions d'anthropologues comme des récits. Nous insisterons, à titre d'exemple, sur le travail de

<sup>537</sup> C. Monga, *Négritude et nihilisme : Les arts de vivre en Afrique op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>538</sup> A. Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *art. cit.*, p. 97.

l'anthropologue américain, Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, paru aux presses universitaires de Stanford en 1989, et traduit en français en 1996<sup>539</sup>.

Dans la conception positive des sciences sociales, le langage se devait d'être transparent. Rien n'était concédé à l'écriture. Dans *Ici et Là-bas*, Clifford Geertz nous montre qu'il n'en est rien. Les quelques anthropologues — parmi les plus grands (Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, etc. — dont il analyse le travail d'écriture ont déployé des stratégies discursives complexes pour emporter leur lectorat loin d'"ici", le convaincre que les choses se passent vraiment « là-bas », sur le terrain — en Afrique, en Polynésie, dans la forêt amazonienne — comme ils le rapportent dans leurs livres, pour balayer les doutes de leurs lecteurs, et les persuader de prendre au sérieux des formes de vies, si différentes des leurs, qui sont celles des peuples qu'ils ont visités. Mais, en choisissant de traiter des écrits d'ethnologues comme de textes littéraires, en dévoilant les rhétoriques de persuasion qu'ils mettent en œuvre, Clifford Geertz n'entreprend-il pas un travail de déconstruction de l'anthropologie ? Ne veut-il pas mettre en doute la validité de la discipline qui est la sienne ?

Un début de réponse à cette question est contenu dans sa formulation même, si l'on considère l'anthropologie du point de vue du statut qu'elle s'est donnée à elle-même, discours scientifique sur l'altérité. Cette réponse s'achève dans le positionnement de cette discipline à l'égard d'autres savoirs sur les mondes autres : pour exister, l'anthropologie réduisit les littératures exotique et coloniale à une simple valeur documentaire, comme elle écarta les récits ethnographiques, après s'en être servis comme corpus pendant longtemps.

En intégrant alors le langage et ses fonctionnements, l'anthropologie devient assurément critique et même autocritique, même si les analyses de Jean-Michel Adam, sémiologue et sémioticien, faites sur Bronislaw Malinowski, le conduisent plutôt à conclure à une «théorie anthropologique du langage<sup>540</sup>» chez l'anthropologue britannique.

En revanche, l'étude de Clifford ne fait que nous conforter dans une évidence, car contrairement aux conceptions naïves de la science, aucun savoir, aucun mode de connaissance n'est indépendant des catégories et des formes dans lesquelles il accède à l'expression, à la communication. Aussi, l'anthropologue peut-il être à la fois, d'un même geste, un savant et un écrivain. C'est peut-être parce que les ethnologues ont aussi été des écrivains, que les descriptions qu'ils ont données continuent de hanter leurs publics, qui ne

---

<sup>539</sup> C. Geertz, *Ici et là-bas. L'Anthropologue comme Auteur*, op. cit.

<sup>540</sup> J.-M. Adam, « Aspects du récit en anthropologie », p. 252. in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame & M. Kilani, op. cit.



cessent de les lire et de les relire, même s'ils n'adhèrent plus toujours aux constructions théoriques qu'elles voulaient illustrer.

Bien que son entreprise ouvre une piste, l'anthropologue américain n'en reste pas moins un spécialiste de l'anthropologie, dont on se demande s'il peut maintenir la « distance critique » nécessaire pour la discipline puisse vraiment engager son autocritique. D'autres chercheurs, plus proches des sciences littéraires, lui ont emboîté le pas en mettant l'anthropologie à l'épreuve du langage. À propos de Geertz, Jean-Michel Adam, reprenant l'anthropologue britannique Edmund Leach, fait remarquer que l'ethnographie a glissé de « l'inventaire des coutumes » vers un « art de la description dense »<sup>541</sup>.

L'essai de Jean-Michel Adam est consacré à une étude globale du fonctionnement du langage dans certains ouvrages d'ethnologie ou d'ethnographie. Malinowski dont les faits d'écriture font déjà, parmi d'autres, l'objet d'étude chez Clifford Geertz est reconduit par Adam.

Mais, contrairement à Geertz qui dégage les formes de subjectivité narrative enfouies dans les ouvrages hautement scientifiques, dans le but de déterminer le caractère indissociable de l'objectivité et de la subjectivité, Adam se propose de relire la théorie du récit que Malinowski avait élaborée dans les années 1930, dans ses *Jardins de corail*. Celle-ci lui semble se former à partir de la « communion phatique », des bavardages ordinaires, des interjections, et qui donnera lieu à l'une des six fonctions du langage théorisées plus tard par Roman Jakobson, la « fonction phatique ». Mais, cette théorie du langage, Malinowski ne l'élabore pas dans le confort d'une bibliothèque ou d'un centre de recherches ; elle est tirée d'une étude de terrain et d'une observation participative, conformément aux exigences de l'anthropologie sociale britannique dont il fut l'une des figures les plus influentes.

En effet, c'est au contact des Trobriandais et par l'observation de leurs pratiques linguistiques — récit, harangues, formules magiques, malédictions, bénédictions et autres exorcismes— que Malinowski, selon Adam, parvient à sa théorie, qui est avant tout une « pragmatique textuelle »<sup>542</sup>. Le choix de la fonction phatique n'est d'ailleurs pas un hasard, puisque mieux que d'autres fonctions de communication, elle établit directement le contact, et établit ainsi le langage comme acte. Mais, quoi qu'en dise Jean-Michel Adam, dont de nombreuses études montrent l'attachement au texte et au discours, il nous semble plus exact de situer la perspective de Malinowski dans une pragmatique linguistique. Les deux essais qu'il publie en annexe de ses *Jardins de corail*, « Théorie ethnographique du langage,

---

<sup>541</sup> *Idem.* p. 253.

<sup>542</sup> J.- M. Adam, *art. cit.*, p. 256.

accompagnée de quelques corollaires pratiques » et « Théorie ethnographique du mot magique » renseignent nettement moins sur le fonctionnement du texte que sur celui du langage ou de la communication chez les Trobriandais. C'est d'ailleurs l'une des pistes importantes explorées par Pierre Clinquart, dans sa préface aux *Jardins de corail*, lorsqu'il écrit : « Le langage n'est l'ombre d'aucune réalité culturelle, c'est une force culturelle de plein exercice, dont le rôle est spécifique, que rien ne remplace et qui, du reste, ne remplace rien.<sup>543</sup> » Il est de tradition chez les penseurs anglo-saxons de se distancier de tout ce qui est structural. Dans le cas d'espèce, c'est la linguistique structurale, en ses formes données par le linguiste suisse Ferdinand de Saussure, qui se trouve implicitement mise à distance, si l'on considère l'argument de Pierre Clinquart. Le langage n'est pas, ici, un ensemble de signes, disposés eux-mêmes en signifiants, forme du signe, et en signifié, son contenu, et renvoyant à un référent. Il n'est pas non plus l'autre de la parole, comme le prévoit Saussure, mais simplement tout cela à la fois et au seuil de quoi s'abolissent ces différenciations et oppositions auxquelles tient tant la linguistique structurale. C'est en cela que, fidèle à la tradition anglo-saxonne du pragmatisme, Malinowski appréhende les expressions culturelles comme un langage en acte qui, de fait, devient « essentiellement un moyen d'agir, et non pas de raconter une histoire, de divertir ou d'instruire<sup>544</sup> ». C'est de cette « fonction pragmatique » que découlera la « fonction intellectuelle » des mots.

De la perspective d'Adam l'on retient deux choses : d'une part, l'idée d'une « théorie ethnographique du langage » élaborée par un anthropologue, qui amène à considérer la culture comme un fait linguistique ou la textualité de la culture ; d'autre part, la voie tout indiquée d'une pragmatique linguistique inventée par l'anthropologie, surtout lorsque celle-ci est particulièrement attachée au travail de terrain comme le fait Malinowski.

Ces aspects relevés par Clifford Geertz et Jean-Michel Adam nous sont d'une double importance : ils exercent un attrait indéniable sur les auteurs africains ayant, d'une manière ou d'une autre, été en contact avec les mondes anglo-américains, où le discours scientifique, dans son versant pragmatique, est avant tout conçu comme un acte. Rien d'étonnant donc que le sujet d'énonciation se mette en scène dans ses propres énoncés, même lorsque ceux-ci se réclament de la plus haute exigence de scientificité, comme les penseurs africains dont les œuvres sont ici étudiées. Cette hypothèse d'une anthropologie critique, qui conteste non seulement les lois de l'anthropologie classique, mais aussi questionne plus radicalement les procédés du langage et de la communication, autorisera plus loin dans ce travail un examen de

---

<sup>543</sup> P. Clinquart, « Préface », in B. Malinowski, *Les Jardins de corail*, *op. cit.*, p. IV.

<sup>544</sup> Bronislaw Malinowski cité par J.-M. Adam, *op. cit.*, p. 256.

certaines productions auto-analytiques de penseurs africains et africanistes. Elle indique par ailleurs l'intérêt que les sciences humaines ont pour les formes discursives. Si nos auteurs viennent pour l'essentiel des sciences humaines et de la philosophie, ils n'en accordent pas moins une attention particulière à la question de la manière d'écrire l'Afrique : « comment écrire l'Afrique ? »

L'exercice d'une anthropologie critique comme glissement vers une démarche philosophique de la discipline sera en outre intéressant dans les chapitres qui seront consacrés aux écritures africanistes de soi dans leur dialogue avec les écritures africaines de soi. Bernard Mouralis, Alain Ricard et Jean-Loup Amselle, les plus importants penseurs examinés pour la circonstance, n'ont de cesse de rappeler leur dette envers Georges Balandier, à une réserve près que le deuxième insiste, par ailleurs, sur ce qu'il appelle « l'africanistique », cette singularité allemande dans l'élaboration de l'africanisme comme domaine de savoir, articulée sur l'apport de la philologie et de la linguistique aux procès de connaissance des cultures africaines<sup>545</sup> ; une sorte d'application au domaine africaniste de l'hypothèse relativiste et culturaliste Sapir-Whorf, selon laquelle de nos représentations mentales dépendent nos catégories linguistiques. Dans ces conditions, l'étude des langues africaines s'avère nécessaire à la saisie et à la compréhension des Africains.

Mais Mouralis et Ricard sont des critiques littéraires ou théoriciens de la littérature, au sens strict. Leur relation à l'anthropologie et, partant, à toutes les sciences humaines, pourrait donc ne pas aller de soi. Pourtant, le modèle auquel ils se réfèrent tous les deux c'est Balandier, ethnologue et sociologue, par ailleurs, attaché à la littérature puisqu'il signe, dans l'*Encyclopédie de la Pléiade* en 1955, une mémorable introduction aux « littératures de l'Afrique et des Amériques noires. »<sup>546</sup> Là où l'on attendait que soit dressé un panorama des littératures africaines et africaines-américaines confinées dans leur oralité primitive et perçue comme chose d'ailleurs lorsqu'elle n'est pas ancienne, selon le titre du tome I « littératures anciennes, orientales et orales », Balandier choisit, en seconde partie de l'essai, de consacrer quelques pages à « l'œuvre écrite des Noirs africains et américains » si l'on s'en tient à l'analyse de Jean-Louis Joubert<sup>547</sup>. Le caractère déroutant de son texte est sans doute justifié par la perspective qu'il adopte en faisant se recouper les contenus de fictions littéraires et ceux

---

<sup>545</sup> A. Ricard, « De l'africanisme aux études africaines : Textes et "Humanités" », *Afrique & Histoire*, 2004/1, vol. 2, pp. 171-192.

<sup>546</sup> G. Balandier, « Littératures de l'Afrique et des Amériques noires », pp. 1536-1567., in R. Queneau (s. d.), *Histoire des littératures I : Littératures anciennes, orientales et orales*, Section "Continents retrouvés", « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1955, 1768 p.

<sup>547</sup> J.-L. Joubert, « Le regard de la critique », *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, N°150, « 40 ans de littératures du Sud », avril- juin 2003, pp. 9-13.

de sciences humaines. En retour, Mouralis et Ricard, par symétrie inversée, empruntent de semblables démarches lorsqu'ils étudient les corpus littéraires à la lumière de quelques démarches courantes dans les sciences humaines. Peut-être, c'est la littérature qui devient ainsi un « discours », c'est-à-dire un corpus de textes propre à une époque, dont on pourrait énoncer les principes ou repérer les règles internes. Nous n'anticiperons pas cet aspect qui tracera les pistes d'une troisième et ultime partie que l'on souhaiterait plus littéraire. Mais, il est important de souligner que ces auteurs mettent au jour des recoupements entre littérature et sciences humaines, et *vice versa*.

Quand sera abordé l'aspect le concernant, nous examinerons alors le rôle de la variante du récit de vie qu'est le récit de voyage dans la mise en cohérence de parcours de ces chercheurs ; son rôle chaque fois que la science ethnologique s'est avancée vers la littérature, non plus pour en renier le « principe de la réalité » en la confinant dans l'imaginaire, l'irrationnel et le superflu, mais y reconnaître l'une de ses composantes majeures<sup>548</sup>. Les travaux de Vincent Debaene nous seront alors d'un grand intérêt, qui mettent en évidence ce qu'il appelle le « deuxième livre »<sup>549</sup>, venant après un premier livre à la forme d'une monographie scientifique et souvent centré sur les considérations littéraires et personnelles de son auteur. Il s'agira de soumettre cette notion à un examen critique et voir si elle est pertinente au sujet des pensées africaines postcoloniales mêlant indistinctement, au fil de productions, modèles autobiographiques ou auto-analytiques et réflexions intellectuelles. Comment ces auteurs nous livrent-ils leurs méditations sous la forme d'une traversée, d'abord réelle, puis aux configurations de plus en plus intellectuelles et imaginaires ? Ils semblent autant préoccupés par leur objet, l'Afrique, que par la manière de le restituer. C'est aussi le lieu où le récit de voyage sera explicitement abordé en ayant la fonction de l'autobiographie intellectuelle. Dans ces conditions, le voyage n'y sera plus seulement une source de connaissance comme dans les récits du XVIII<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, il retracera l'itinéraire d'une recherche à la manière d'une autobiographie intellectuelle.

Dans leur ensemble, les auteurs postcoloniaux, aussi bien africains qu'euro-péens, qui se préoccupent de retracer leurs itinéraires infléchissent d'une certaine façon le regard

---

<sup>548</sup> K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris/Montréal, L'Harmattan, coll. "Sociétés africaines et diaspora", 1999, 266 p. Sur la dimension postcoloniale de l'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ, lire l'article écrit à quatre mains par Kusum Aggarwal et Viviane Azarian, et récemment publié (« La théorie postcoloniale à l'épreuve de la littérature africaine francophone : Réflexions générales et lecture de l'œuvre auto-bio-graphique d'Amadou Hampâté Bâ », pp. 31-64. in A. Mangeon (dir.), *Postures postcoloniales : Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala-MSH-M, 2012, 322 p.

<sup>549</sup> V. Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque des sciences humaines", 2010, p. 18.

anthropologique et restituent à ce regard une dimension critique et autocritique, lui donnant des formes admissibles dans la pensée postcoloniale. En effet, une anthropologie critique, celle qui tient compte de la dimension dialectique du discours — du sujet à l'objet, de l'objet devenu sujet ou du sujet par lui-même — opère un saut philosophique grâce à sa réappropriation des formes de discours. Quand Jean-Michel Adam parle de « récit anthropologique », formule d'oxymore sans doute, il ne dénie pas à l'anthropologie sa fidélité au paradigme classique de l'observation et de la description, ni ne la réduit à une œuvre d'écriture ou une affirmation de soi ; il pose qu' « échapper à la réflexivité de son entreprise équivaudrait [...] à manquer son objet <sup>550</sup> ». La question actuelle se pose en effet de savoir si la discipline peut encore prétendre « représenter » la réalité de l'autre comme un objet ou, au contraire, si elle ne doit pas se contenter de l'évoquer dans la reconstruction d'une expérience de soi. Comment travailler quand le domaine d'une science est constitué de significations ? Comment distinguer parmi celles-ci celles qui impliquent le savant, et celles qui constituent son objet d'enquête ?

Il serait vain de répondre à de telles interrogations par des réponses de type binaire, qui rangent, d'un côté, le sujet, le texte et la fiction (le Soi) ; de l'autre, la transparence du signe et du réel (l'Autre). Ce dépassement de la binarité s'impose tout spécialement à l'anthropologie, une discipline dans laquelle le chercheur ne peut éviter de négocier avec autrui sur son terrain, lorsqu'il élabore son propre point de vue et ses propres données sur les mœurs et les croyances qui lui sont autres. Ce qui est peut-être marquant, c'est qu'à travers les anthropologues ou ethnographes étudiés par Adam, comme Marcel Griaule, Bronislaw Malinowski ou Victor Segalen, c'est finalement une réconciliation entre l'anthropologie et l'ethnographie, longtemps tenue à distance de la première pour cause de faits littéraires et de subjectivité trop prononcée.

Sur un plan nettement moins académique, toute l'œuvre de l'écrivain malien Amadou Hampâté Bâ se rapproche des problématiques abordées par Adam, celles liées au travail de l'écriture dans les monographies d'ethnologie. Bâ fut tour à tour, un collaborateur des africanistes occidentaux et un écrivain. Mais, qu'est-ce qui nous permet de délimiter ces deux statuts ? Pour clarifier ce découpage, l'on s'aidera de l'ouvrage déjà cité de Kusum Aggarwal.

La collaboration d'Amadou Hampâté Bâ, dès les années 1930, avec les chercheurs africanistes se reconnaît à la signature des premiers ouvrages dont il fut l'auteur ou, mieux, le co-auteur. Les figures aussi essentielles de l'africanisme que Jean Daget, Marcel Cardaire,

---

<sup>550</sup> J.-M. Adam, « Aspects du récit en anthropologie », *op. cit.*, p. 284.

Germaine Dieterlen, Lilyan Kesteloot ou Théodore Monod croisent son itinéraire<sup>551</sup>. Dans cette collaboration, les rôles semblent bien définis : Hampâté Bâ est l'informateur africain, celui qui assure le trait d'union entre le scientifique européen et les indigènes africains ; tandis que les autres revêtent le titre plus honorable de scientifiques, ceux qui analysent et interprètent les données brutes rapportées par le premier.

Mais c'est le lieu de rappeler que dans l'ordre du discours africaniste, ainsi que le mentionne Aggarwal, deux types de rationalités s'opposent : une rationalité africaine non scientifique, dominée par la raison orale ; et une rationalité occidentale et scientifique, organisée par l'écriture. Ainsi l'africanisme reconduit-il la verticalité entre l'oral et l'écrit. Si donc sur le plan institutionnel, « l'auctorialité » d'Hampâté Bâ est reconnue et mentionnée dès la première page de couverture de nombre de ses livres en collaboration, elle ne garde alors qu'une valeur d'illusion ou de suggestion. Car sa mission reste de ramener à l'I. F. A. N. les documents oraux dont l'interprétation donnera lieu à l'objet matériel livre. Aggarwal souligne le changement de perspectives à l'Institut Français d'Afrique Noire à l'arrivée de Georges Balandier en 1946, date elle-même importante pour l'histoire politique du continent avec la fin de l'indigénat et le début de l'Union Française, mais la critique indienne ne semble pas prêter trop d'attention à l'influence que cela peut avoir eu sur Bâ.

En effet, à la logique anthropologique qui regardait les cultures africaines comme un « corps constitué »<sup>552</sup>, organisant les gestuelles, les pratiques et les rituelles depuis l'aube des temps, mais non corrompu et incorruptible, se substitue une démarche sociologique, plus attentive aux mutations et bouleversements. Nous ne reviendrons pas sur les généralités sur Balandier, dont on a simplement relevé plus haut quelles influences il exerçait sur Mouralis et Ricard, sans pour autant réduire leurs démarches à la sienne. Avec Amadou Hampâté Bâ, en outre, Balandier s'affirme véritablement comme le savant des « deux rives » — européenne et africaine<sup>553</sup>. Il s'agit de relever que ces mutations au sein de l'africanisme à travers sa cheville

---

<sup>551</sup> A. H. Bâ, *L'Empire peul du Macina*, (avec la cosignature de Jean Daget), Mouton, 1962, (1<sup>re</sup> édition : I. F. A. N., 1955.) ; *Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*, (avec la cosignature de Marcel Cardaire), Paris, Présence Africaine, 1957. ; *Koumen, texte initiatique des pasteurs peul*, (en collaboration avec Germaine Dieterlen) ; Paris, Mouton, 1961. ; *Kaïdara, récit initiatique peul*, (en collaboration avec Lilyan Kesteloot), Paris, Julliard, coll. "Les classiques africains", 1974.

<sup>552</sup> L'expression est employée par Kusum Aggarwal à propos de Wole Soyinka, pour expliquer comment l'écrivain, dramaturge, poète et essayiste nigérian est parvenu à contourner les pièges de l'africanité, fille aînée de l'africanisme européen, en ne considérant pas la culture comme un « corps constitué, une somme de données isolées les unes des autres qu'il s'agirait d'accorder pour en faire un tout » (K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, op. cit., p. 122.)

<sup>553</sup> Au vu des coïncidences chronologiques et thématiques — Balandier est arrivé à l'I. F. A. N. en 1946 et sa recherche se construit globalement sur les modes de subjectivation en Afrique, l'historicisation de celle-ci —, le lecteur ne manquera pas de relever l'incidence qu'a eue l'arrivée de Georges Balandier à l'Institut Français d'Afrique Noire sur Bâ, quant à sa prise de conscience comme sujet de savoir et de discours.

ouvrière d'alors, l'I. F. A. N., sont symptomatiques de ce qui, à l'échelle individuelle, seront celles de Bâ, et qui consistent en son passage progressif du statut de chercheur à celui d'écrivain, et partant, celui du sujet d'écriture. Celui est une fois encore suggéré par les indices bibliographiques où Bâ réécrit et réédite, à partir des années 1970, toutes ses œuvres cosignées comme si le dédoublement et la collaboration avaient l'effet d'un masque, d'une présence-absence. La réédition n'y est pas qu'une simple mise à jour de productions déjà anciennes, mais un geste d'épiphanie, celle d'un chercheur qui refuse d'être happé par des jeux d'énoncés impersonnels, car scientifiques, pour souscrire et même revendiquer sa « fonction auctoriale ».

Resituer ainsi son double positionnement dans le champ africaniste européen et africain revient à considérer à l'aune de son parcours la fameuse « harmonie des contraires », dont son personnage de Wangrin détient le secret : s'affranchir des binarismes culturels en revêtant, au besoin, le rôle de l'interprète pour se mouvoir entre les deux mondes, et interpréter de façon à tirer partie de son interprétation. Nous reviendrons plus largement sur ces questions quand nous aborderons celles liées à l'autobiographie littéraire que l'on illustrera par les mémoires de Bâ et de Soyinka.

En outre, ces rééditions symbolisent une prise de conscience chez l'écrivain et chercheur malien, celle du temps, à contre-courant du regard anthropologique classifiant les indigènes parmi les « immémoriaux », les archétypes de l'âge des commencements. Or, la conscience du temps détermine aussi celle de l'histoire, et sans pourtant cesser de se servir de données propres à l'anthropologie, il semble néanmoins vrai que Bâ les sacrifie sur l'autel des sciences historiques sans lesquelles l'écrivain n'advient sans doute pas, faute d'une conscience du temps conditionnant toute prérogative de discours, donc toute subjectivité<sup>554</sup>.

Contrairement aux précédentes hypothèses établissant les relations compliquées entre l'anthropologie et l'écriture et qui se sont tour à tour énoncées sur un mode théorique — Clifford Geertz qui revisite les ethnologues écrivains — pratico-théorique — Jean-Michel Adam qui lit Malinowski élaborant une théorie du langage tout en construisant sémiologiquement son objet ethnologique —, Hampâté Bâ ajoute à la « recherche anthropologique » un regard littéraire et montre comment, dans la restitution même du réel, la

---

<sup>554</sup> « La subjectivité, c'est le temps », rappelle Mbembe citant Gilles Deleuze en exergue de : « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.* Ce que fait alors l'historien camerounais, c'est de dégager les discours sur l'Afrique de leur atemporalité, et les replacer ainsi dans leurs temporalités variables. Mais, c'est ainsi aussi que Mudimbe entend l'exercice de la subjectivité : « All humans are determined by three objective and complementary facts, always already given [...] : time, space, and the (un) consciousness of the subject. » (V. Y. Mudimbe, *Parables and Fables. Exegesis, textuality, and politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, p. 20.)

fiction peut se glisser et produire un effet contraire aux données vériconditionnelles du vrai ou du faux — l’Afrique est ou n’est pas... Le positionnement même de Bâ se construit d’abord face à l’ethnologie coloniale, non pour l’écarter ou la renier, mais pour la faire ressurgir autrement, de manière à faire place au sujet de discours naguère objet d’étude, c’est-à-dire le produit d’un « regard » qui opère comme un code.

Ce statut que Bâ a élaboré au fil des années et même des décennies se trouve être fondamental dans les constructions discursives postcoloniales. De même que l’objectivation de l’Afrique relève d’un processus long dans l’histoire, son contraire l’est tout autant, pourvu que cette subjectivation obéisse à des procédés toujours à définir, et qui ne s’alignent pas sur la simple logique de renversement tout aussi arbitraire qu’une autre.

Ce rapport de Bâ, aussi bien à l’ethnologie qu’à la littérature, est implicitement au cœur des projets d’intellectuels et écrivains africains qui franchissent le pas de la science pour aller à l’écriture, s’imposant de plus en plus comme l’une des principales modalités de l’écriture postcoloniale. Si ce modèle autorise un dépassement de logiques disciplinaires relatives à l’idée de hiérarchie, il révèle aussi le statut même de l’anthropologie dans le processus de connaissance et de compréhension de la colonie. Incarnant un type de regard, celui d’une certaine Europe coloniale ou colonialiste, l’anthropologie est une discipline dont le destin est étroitement lié à la colonisation et à son discours, le colonialisme. « Décolonialiser<sup>555</sup> » — verbe différent de "décoloniser" qui renvoie au geste historico-politique des décolonisations — suppose alors un démantèlement des structures psychiques et mentales de la colonisation, au-delà des événements historiques. Bien plus que la décolonisation, qui reste un(e) geste (anti)colonial(e), la « décolonialisation » scelle plus fermement le pacte postcolonial.

Les intellectuels postcoloniaux africains pourraient donc, parmi d’autres, se situer dans le sillage d’Hampâté Bâ, qui n’est pas un théoricien postcolonial, mais dont les stratégies discursives de subjectivation s’accommodent bien de celles observées ça et là chez les

---

<sup>555</sup> Les considérations d’un Léopold- Sédar Senghor sur l’anthropologie, qu’il souhaitait ardemment voir figurer dans les programmes d’enseignement, au nom de son « humanisme » renseignent, selon nous, sur la part coloniale du poète-président. « Senghor a écrit que l’ethnologie devait faire partie du curriculum de base au même titre que l’enseignement du français. C’est que pour lui cette discipline est, en elle-même, un humanisme, car ce qu’elle enseigne au bout du compte c’est l’humanité telle qu’elle est une dans ses différences. [...] L’ethnographie qui, aux commencements de la discipline, a fait de la curiosité de l’altérité son objet, mène ainsi à une sorte de sagesse ethnologique d’une réflexion qui, ultimement, porte sur l’humanité au singulier. » (S. B. Diagne, *Léopold Sédar Senghor, l’art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2007, p. 85.) Cette position senghorienne ne semble pas tenir compte de l’influence de l’évolutionnisme, du diffusionnisme, etc. sur l’ethnologie ; en même temps qu’elle n’interroge pas l’arbitraire de la délimitation de son objet avec sa discipline voisine, la sociologie. Cette seule définition par contraste réintègre les classifications verticales et hiérarchiques dans « l’humanité au singulier » et récuse l’humanisme de l’ethnologie, la « sagesse ethnologique » que Senghor célèbre.



penseurs et théoriciens postcoloniaux. Son mode d'écriture s'incarne dans sa manière d'articuler ensemble discours et récit. Nous nous interrogerons, à l'occasion, sur le statut postcolonial d'Hampaté Bâ et réaffirmerons à travers son œuvre autobiographique l'antériorité de la pensée postcoloniale sur les théories postcoloniales.

### Chapitre 3. Littérature et philosophie en Afrique : (se) « voir dans l'objet »<sup>556</sup>

Les deux derniers points développés dans le précédent chapitre introduisaient, en réalité, les deux chapitres suivants. Dégager et clarifier les trajectoires et les modalités singulières des écritures africaines de soi étant globalement le but de ce travail, il nous faut alors insister davantage sur leurs parcours philosophiques, après quoi seront à leur tour, clarifiés leurs cheminements littéraires. Si le premier de ces deux points prend une orientation philosophique, le second quant à lui, liant l'ethnologie à l'écriture, permettra, dans le chapitre qui s'en inspirera, de réactualiser une forme d'écriture de soi très répandue à l'ère coloniale et même avant, le récit de voyage. Celui-ci intrigue d'autant plus qu'il figure parmi les genres de prédilection des penseurs postcoloniaux africains, lesquels empruntent à la philosophie lorsqu'ils ne sont pas eux-mêmes des philosophes, des démarches et concepts qui leur donnent autorité à s'écrire par-delà rationalité et objectivité<sup>557</sup>. Nous serons en droit de nous demander dans quelles mesures ces récits en vogue chez les penseurs postcoloniaux reprennent la tradition coloniale tout en la dépassant.

En reprenant, au début de cette partie, la taxinomie du voyage chez les penseurs noirs dressée par Romuald Fonkoua —le voyage pittoresque des Africains-américains, le voyage savant des Africains et le voyage philosophique des Afro-Antillais —, et placée sous le signe général du « voyage à l'envers »<sup>558</sup>, nous avons délibérément fait le choix de mettre en résonance toutes ces catégories de voyage dans les trajectoires d'écriture d'auteurs africains qui nous intéressent. En effet, les délimitations de Fonkoua tiennent compte d'écrivains et d'intellectuels d'une période déjà révolue, et ne semblent pas s'intéresser à des penseurs plus contemporains. C'est un choix d'hypothèse qui ne mérite pas critique sous cet angle, mais qui exige de nous une réelle prudence et des jonctions conceptuelles non établies si l'on emprunte à l'universitaire ses catégories d'analyse.

---

<sup>556</sup> É. De Latour, « "Voir dans l'objet": documentaire, fiction, anthropologie », *Actes de Recherches en sciences sociales*, n°185, 2010, pp. 183-198.

<sup>557</sup> Nous avons déjà souligné qu' « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » (1993) et sa version revue, « À partir du crâne d'un mort. Trajectoires d'une vie » figurant comme le premier chapitre de *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) d'Achille Mbembe, font figure de récits de voyage. Contrairement à l'autobiographie qui entend faire retour sur une vie dans son entièreté, le récit de voyage dit tout au plus quelques expériences d'une existence, situées dans le temps et l'espace. À ces publications, peuvent s'ajouter *Un Bantou à Washington* (2007) et *Un Bantou en Asie* (2011) de Célestin Monga, *Carnets d'Amérique* (1976) et *Cheminements* (2006) de Valentin-Yves Mudimbe, *Bamako, Paris, New York : itinéraire d'un exilé* (2007) de Manthia Diawara, etc.

<sup>558</sup> R.-B. Fonkoua, « L'espace du "voyageur à l'envers" », p. 99., in J. Bessière & J.-M. Moura (dir.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada* (Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle), Paris, Honoré Champion, coll. "Champion-Varia", 1999, pp. 99-124.

En faisant le choix de la fusion plutôt que de la distinction, nous ne laisserons pas ces deux chapitres dans leur contiguïté, mais nous les situerons en complémentarité l'un et l'autre. Dans notre perspective des écritures africaines de soi, le philosophique se mêle au littéraire ; les théories sur le langage et le discours s'achèvent dans les performances discursives et langagières chez les penseurs postcoloniaux africains. Mais, avant les jeux de parallélismes entre penseurs, l'on aimerait interroger quelques concepts et démarches sans lesquels leur procès de subjectivation intellectuel serait incomplet.

### §10. Mudimbe et la « gnose africaine »

C'est dans un de ses articles de 1985 que Mudimbe théorise pour la première fois sur la « gnose africaine <sup>559</sup> ». Cet article donnera argument à son livre de 1988, qui vulgarisera ce concept. Qu'entend-il par ce concept, en réalité, une démarche ? Dans quelle mesure s'accommode-t-elle de la subjectivation africaine ? Faut-il percevoir l'autobiographie intellectuelle de Mudimbe comme un possible élargissement ou une illustration de cette théorisation ? C'est à ces questions que nous essaierons de répondre au fil du présent point.

Dans l'introduction à son livre, *The Invention of Africa*, Mudimbe définit sa notion et démarche de gnosis africaine.

This book evolved accidentally, as a result of an invitation to prepare a survey of African philosophy. Strictly speaking, the notion of African philosophy refers to contributions of Africans practicing philosophy within the defined framework of the discipline and its historical tradition (Horton, 1976 ; Hountondji, 1977). It is only metaphorically, or, at best, from a historicist traditional systems of thought, considering them as dynamic processes in which concrete experiences are integred into an order of concepts and discourses (Ladrière, 1979: 14-15). I have thus preferred to speak of African gnosis. J. Fabian used the notion of gnosis in his analysis of a charismatic movement (1969). In this book, the wider frame seems better suited to the range of problems addressed, all of which are based on a preliminary question: to what extent can one speak of an African knowledge, and in what sense? Etymologically, gnosis is related to gnosko, which in the ancient Greek means to know.

Specially, gnosis means seeking to know, inquiry, methods of knowing, investigation, and even acquaintance with someone. Often the world is used in a more specialized sense, that of higher and esoteric knowledge, and thus it refers to a structured, common, and conventional knowledge, but one strictly under the control of specific procedures for its use as well as transmission. Gnosis is, consequently, different from doxa or opinion, and, on the other hand, cannot be confused with episteme, understood as both science and general intellectual configuration.

The title is thus a methodological tool : it embraces the question of what is and what is not African philosophy and also orients the debate in another direction by focusing on conditions of possibility of philosophy as part of the larger body of knowledge on Africa called "Africanism". I use this central notion of conditions of possibility in accordance with a recent tradition in which Michel Foucault, for example, define his own intellectual ambition in terms of its dependence on alterations that Jean Hyppolite introduced into Hegelian philosophy (Foucault, 1982 : 235-37). What the notion of conditions of possibility indicates in that discourses have not only sociohistorical origins but also epistemological contexts. It is the latter which make them possible and which can also account for them in an essential way.<sup>560</sup>

<sup>559</sup> V. Y. Mudimbe, « African Gnosis », *African Studies Review*, 2-3, 1985, pp. 149-233.

<sup>560</sup> « C'est à partir d'une invitation à rédiger un panorama de la philosophie africaine que ce livre s'est peu à peu constitué, sans un plan préétabli. Stricto sensu, la notion de "philosophie africaine" désigne l'ensemble des contributions à la philosophie, faites par des Africains dans le cadre défini de cette discipline et de sa tradition historique (Horton, 1976 ; Hountondji, 1977). Ce n'est que par métaphore, ou, dans le meilleur des cas, dans une perspective historiciste, que l'on peut étendre la notion de philosophie aux systèmes de pensée traditionnels

Cet extrait de texte suscite simultanément plusieurs questions : une prise de position de l'auteur sur le débat de la « philosophie africaine », une clarification de la démarche gnoséologique dédoublée d'un adieu à Michel Foucault qui n'en est pas un, avant d'évoquer que le philosophe d'origine congolaise ne se lie définitivement à l'une des notions essentielles de la démarche archéologique de Michel Foucault, les « conditions de possibilité », lesquelles renvoient à la trajectoire structuraliste du philosophe français et l'influence qu'il a exercée sur Mudimbe. Si le premier aspect semble être de moindre intérêt pour ce qui est à dire dans le présent point, ce n'est pas le cas des deux suivants, étroitement liés.

Si elle paraît se prêter à une démarche intellectuelle et spirituelle, la « gnose africaine » se distingue cependant des configurations générales de savoir propres à l'*épistémè* de Michel Foucault. Au risque de redire ce qui apparaît clair chez Mudimbe, cette distinction nécessite que l'on s'attache à ce qui en constitue le trait essentiel : le sujet de discours. Tandis que l'*épistémè* de Michel Foucault s'attache à décrire les configurations de discours qui rendent possibles sans jamais s'attarder sur le sujet, Mudimbe va à contre courant de cette démarche structuraliste, en se recentrant sur le sujet.

Mais, se limiter à cette explication revient à réduire Mudimbe à une sorte de « fatalisme intellectuel » où le discours du sujet africain se positionnerait encore exclusivement comme un renversement de « l'*épistémè* occidentale ». Le rapport de la *gnosis* africaine à l'*épistémè* occidentale s'éclaire si l'on garde présent à l'esprit la conception par Mudimbe de discours comme des « stratégies ». Celles-ci s'attachent moins aux dichotomies

---

ayant cours en Afrique : on considère alors ceux-ci comme des processus dynamiques qui permettent d'intégrer des expériences concrètes à un ordre de concepts et de discours (Ladrière, 1979 : 14-15). C'est la raison pour laquelle je préfère pour ma part employer l'expression de "gnose africaine". J. Fabian a utilisé cette notion de gnose dans son analyse d'un mouvement charismatique (1969). Dans le présent livre, cette perspective élargie semble davantage convenir au spectre des problèmes abordés, qui, tous, renvoient à cette question primordiale : dans quelle mesure, et dans quel sens, peut-on parler de savoir africain ? Étymologiquement, gnose est parent de gnosko, qui en grec ancien signifie "savoir". Gnose signifie précisément chercher à savoir, enquête, méthodes de connaissance, investigation, et désigne même le fait de connaître quelqu'un. Le mot est souvent utilisé dans un sens plus spécialisé, celui de connaissance supérieure et ésotérique. Il renvoie alors à un savoir structuré, partagé, conventionnel, mais dont la mise en pratique et la transmission sont strictement contrôlées par des procédures spécifiques. La gnose est par conséquent différente de l'*épistémè*, qui désigne tout à la fois la science et la configuration générale de la pensée. Ce titre est donc un outil méthodologique. Il englobe ce qu'est, et ce que n'est pas, la philosophie africaine ; dans le même temps, il oriente le débat vers une toute autre direction : il se concentre sur les conditions de possibilité de la philosophie considérée comme une branche de cet ensemble plus large de connaissances sur l'Afrique que constituerait l'"africanisme". J'utilise cette notion de "conditions de possibilité" en lien avec une tradition récente. Cette tradition a par exemple permis à Michel Foucault de définir sa propre ambition intellectuelle en estimant qu'elle était largement dépendante des inflexions que Jean Hyppolite avait apportées à la philosophie hégélienne (Foucault, 1982 : 235-7). La notion de "conditions de possibilité" indique que les discours n'ont pas seulement des origines socio-historiques, mais aussi des contextes épistémologiques. Les conditions épistémologiques rendent possibles les discours, et ils fournissent sur ceux-ci des clefs d'explication essentielles » (V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa, op. cit.*, p. ix. La traduction de l'introduction et du premier chapitre de Mudimbe, encore inédite, est conjointement assurée par Corinne François-Denève et Anthony Mangeon.)

entre discours africains et discours occidentaux qu'à « leurs lieux d'ancrage et leurs modalités exactes d'énonciation », ainsi que le souligne Anthony Mangeon dans sa thèse<sup>561</sup>. Cette interrogation des lieux d'ancrage et des modalités exactes d'énonciation n'infléchit pas seulement les contextes sociohistoriques du discours et les agents d'énonciation, ils définissent un nouveau cadre épistémologique du discours africain qui ne se dissocie pas de configurations intellectuelles occidentales.

Définir ainsi, comme le fait la critique allemande africaniste Katharina Städler-Dedji, le « seul projet » de Mudimbe comme une « archéologie du discours africain » est aussi réducteur et problématique que l'inscrire dans la seule épistémè occidentale.

À travers l'analyse, la reconstruction et l'historiographie de textes africains, Mudimbe cherche à « éclairer les liens complexes qui, aujourd'hui, plus fortement qu'hier, arriment l'Afrique à l'Occident » et qui déterminent ainsi la pensée africaine. (...) [Sa] méthode consiste à retrouver les conditionnements épistémologique et historique du discours africain ou, comme dirait Foucault, à faire l'archéologie du discours africain. (...) Etant donné que Mudimbe estime que les Africains qui pensent l'Afrique ont, dans une large mesure, adopté l'épistémè occidentale, il n'analyse pas que les textes ou les paroles émis par des Africains. Par le droit chemin d'une critique de l'ethnologie et de la théologie européenne, il en vient à examiner les structures de la pensée qui conditionnent toute réflexion sur l'Afrique :

« Je traiterai des discours sur les sociétés, les cultures, les peuples de l'Afrique comme des signes d'autre chose. Je voudrais interroger leurs modalités, leur signification, ou leurs stratégies comme un moyen de comprendre le type de savoir qui est proposé »<sup>562</sup>.

S'il n'était qu'une « archéologie du discours africain », le projet de Mudimbe ne serait alors qu'un dédoublement de celui de Michel Foucault des *Mots et les Choses*, pour lequel le sujet reste comme absent des configurations sociohistoriques et intellectuelles de l'épistémè. Il s'agit plutôt de relever, comme l'écrit Edward Said, « l'échange dynamique entre les auteurs individuels et les vastes entreprises politiques formées sur le territoire intellectuel et imaginaire<sup>563</sup> ». Dans cette perspective précise, le discours se conçoit comme une « localisation stratégique du discours », laquelle oblige l'écrivain ou l'intellectuel à définir et clarifier sa position. Anthony Mangeon devait revenir de manière plus synthétique sur cette démarche gnoséologique entreprise par Mudimbe, en la replaçant dans un dialogue avec Michel Foucault dont les théories en restent assurément les « conditions de possibilité », en même temps que le projet intellectuel du penseur congolais entretient un parallélisme avec celui que Said édifie dans son *Orientalisme*<sup>564</sup>.

---

<sup>561</sup> A. Mangeon, *Lumières noires, discours marron*, op. cit., p.

<sup>562</sup> K. Städler, « V.Y. Mudimbe : une archéologie du discours africain », pp.257-258 ; dans Pierre Halen et János Riesz (éds) : *Littératures du Congo-Zaïre, Actes du Colloque international de Bayreuth (22-24 juillet 1993)*, Amsterdam / Atlanta (Géorgie), Rodopi / Matatu, 1995, 424 p., pp.257-265.

<sup>563</sup> E. W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Trad. de l'américain par Catherine Malamoud ; préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, coll. "La couleur des idées", 1980, (rééd. augm., 2003), 422 p. ; p. 27.

<sup>564</sup> A. Mangeon, « Maîtrise et déformation : Les Lumières diffractées », art. cit. Cet essai est visiblement l'occasion de préciser ce que la gnosis doit encore à l'épistémè, même lorsqu'elle entend s'en détourner. Tout y procède par stratégies. Et choisir de présenter par l'entremise de ces stratégies, Mudimbe et Said comme des

Ces recoupements entre Mudimbe et l'intellectuel américain d'origine palestinienne Edward W Said, par la médiation de Michel Foucault, font l'objet de quelques études, dont celle de Mangeon. Mudimbe lui-même le fait, cependant, de façon oblique dans un commentaire critique de l'œuvre de Said. Le commentaire critique sur *Culture et impérialisme* de Said, écrit à quatre mains par Bogumil Jewsiewicki et Mudimbe, paru dans la revue canadienne d'études africaines en 1994<sup>565</sup>, déjà mentionné dans les précédentes pages, présente en filigrane les similitudes de deux penseurs quant à leur commune condition d'intellectuels exilés ou diasporiques, dont le « discours critique » est rendu possible par des structures académiques impériales. C'est que, en se lançant dans son entreprise, Mudimbe regarde Said et ses démarches comme un autre lui-même oriental au regard notamment de la contingence de sa situation d'intellectuel du sujet, exerçant dans les académies du Nord. Bernard Mouralis devait suivre avec son article, « Orientalisme et Africanisme : réflexions sur deux objets », publié en 1996, et repris dans sa somme intellectuelle, *L'illusion de l'altérité*, en 2007<sup>566</sup>. Sous les champs « orientalisme » et « africanisme », le critique français discute de leurs différentes constructions, en se servant d'un corpus largement fourni, dans le premier, par Edward W Said, et, dans le second, par V. Y. Mudimbe. En s'appuyant sur Mudimbe notamment sur ses analyses de l'africanisme, Mouralis insiste sur les approches philologiques dans ce champ, bien souvent présentées par certains critiques comme une des limites de celui-ci. Par son recours permanent aux corpus de textes qu'il replace dans leur historicité, Mudimbe apparaît pour ainsi dire comme le Said africaniste, lorsque Said lui-même n'est pas le Mudimbe orientaliste. Cette perspective, clairement tracée par Mouralis, sous-tendrait bien une lecture comparée entre *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* d'Edward Said (1978, 1980 édition française) et *The Invention of Africa* de Valentin-Yves Mudimbe (1988), dont on peut observer, au-delà de leur démarche archéologique et généalogique commune inspirée de Michel Foucault, d'autres similitudes centrées sur la saisie totale d'un discours et de ses inflexions.

---

« émules » de Michel Foucault suppose d'évaluer combien ils restent foucauldien même en cherchant à s'en dégager. Au-delà donc des nuances apportées par Mudimbe dès l'incipit de *The invention of Africa*, l'universitaire français examine les relations de ces penseurs aux savoirs et méthodes occidentaux dans une « perspective hybride », génératrice d'*épistémai* métisses.

<sup>565</sup> B. Jewsiewicki & V. Y. Mudimbe, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », *Canadian Journal of African Studies/ Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 28, n° 1(1994), pp. 89-100.

<sup>566</sup> B. Mouralis, « Orientalisme et Africanisme ; réflexions sur deux objets », in B. Mouralis, *L'illusion de l'altérité. Étude de littérature africaine*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2007.

C'est dans une semblable perspective que se situe Florian Alix qui a étudié, dans un article récent, des convergences et différences d'approches qui existent entre ces deux penseurs en faisant une lecture très serrée de leurs textes<sup>567</sup>.

Ces explications à la lumière de l'œuvre de Mudimbe et Said montrent aussi deux penseurs certes inspirés par Foucault, mais cherchant sans cesse à déplacer ses concepts et démarches vers d'autres sites discursifs. C'est, selon nous, la portée de la « gnose » chez Mudimbe, qui cherche moins à effacer l'*épistémè* de Foucault qu'à le compléter. Car, après tout, *épistémè* et *gnosko*, chez les Grecs, ont étymologiquement des sens proches. Semblablement, l'on est alors en droit de se demander si, au-delà de leur recours commun à la philologie comme site épistémologique de leur discours critique, la démarche gnoséologique, sans qu'elle soit explicitement nommée par le Palestinien, ne l'unit pas au philosophe d'origine congolaise.

En se définissant comme tout discours comme stratégies visant aux modalités d'énonciation, plutôt d'après les termes d'un grand vide sans sujet, comme l'entend Michel Foucault, Mudimbe et Said élargissent la *ratio* occidentale à des contextes sociohistoriques et culturels qu'elle n'envisageait jusqu'alors que sur le mode de la « pure théorie ». Plutôt qu'une opposition, la relation de l'*épistémè* à la *gnose* reste à entendre comme procès d'hybridation. Il n'y a alors plus qu'une pure théorie, mais une théorie pratique par laquelle le sujet de discours est rétabli dans ses droits et ses prérogatives.

Mais qu'on ne s'y méprenne pas, cette hybridation introduite dans l'*épistémè* occidentale par des penseurs postcoloniaux, la transforme en des *épistémè* métisses. Certes, Anthony Mangeon dit que celles-ci interviennent grâce à l'altération et l'alternance par des intellectuels noirs des deux « régimes conceptuels de pensée » : le régime conceptuel dominant et turbulent, au cœur de l'histoire de la philosophie occidentale, elles n'en demeurent pas moins sujettes à caution.

La démarche de la *gnose* entreprise par Mudimbe, telle qu'elle est présentée par le penseur lui-même, engage une polysémie qui est loin d'être neutre. Elle est, certes, une « quête » par le sujet de sens. En cela, l'autobiographie intellectuelle du philosophe congolais pourrait être interprétée à la lumière de cette *gnose*, d'autant que, dès son avant-propos, l'auteur appréhende son projet comme une « quête ». Cette notion de *gnose*, et partant celle de quête, n'en garde pas moins un sens peu évident qui s'enracine dans sa dimension ésotérique. C'est une « connaissance supérieure et ésotérique », indique-t-il. Si elle est une connaissance

---

<sup>567</sup> Fl. Alix, « Foucault déplacé : réécriture chez E. W. Said et V. Y. Mudimbe », *Littératures postcoloniales, Malfini*, ENS Lettres et Sciences Humaines-Lyon, publié le 3 décembre 2008. [Revue en ligne]

supérieure et ésotérique, elle ne se donnera plus, d'emblée, à lire selon les exigences de rationalité et de scientificité, auxquelles la communauté de lecteurs ou de savants a accès. Ce que Mudimbe désigne par la « chose du texte », à la suite du philosophe et herméneute allemand, Hans-Georg Gadamer, n'est pas de nature à dissiper les doutes du lecteur.

*Gnosis* is by definition a kind of secret knowledge. The changes of motives, the succession of theses about foundation, and the differences of scale in interpretations that I have tried to bring to light about African *gnosis* witness to the vigour of a knowledge which is sometimes African *gnosis* by virtue of its authors and promoters, but which extends to a Western epistemological territory. The task accomplished so far is certainly impressive. On the other hand, one wonders whether the discourses of African *gnosis* do not obscure a fundamental reality, their own *chose du texte*, the primordial African discourse in its variety and multiplicity. Is it not distorted in the expression of African modalities in non-African languages? Is it not inverted, modified by anthropological and philosophical categories used by specialists of dominant discourses? Does the question of how to relate in a more faithful way to *la chose du texte* necessarily imply another epistemological shift? Is it possible to consider this shift outside of the very epistemological field which makes my question both possible and thinkable?

The only answer which can bring us back to reality would consider the condition of existence of African *gnosis* and of its best sign, anthropology, as both challenge and a promise. Perhaps this *gnosis* makes more sense if seen as result of two processes: first, a permanent reevaluation of the limits of anthropology as knowledge in order to transform it into more credible anthropou-logos, that is a discourse on a human being; and, second, an examination of its own historicity. What this *gnosis* attests to is thus, beyond ordinary question about its own being: what is it and how can it remain a pertinent question mark?<sup>568</sup>

Le substantif « gnose » dans le livre de Mudimbe s'accompagne très souvent de l'adjectif « africaine ». Faut-il considérer cette conjonction lexicale comme un hasard ? D'emblée, l'on est tenté de répondre à cette question par la négative, en vertu de cette conjonction d'une dimension ésotérique de la *gnose* africaine Mudimbe. Pourtant, cette démarche n'est pas à dissocier de différentes influences exercées sur le philosophe américain d'origine congolaise par le structuralisme, l'anthropologie marxiste, son parcours dans l'ordre bénédictin. Le nom de Foucault émerge très vite dès lors qu'on se réfère aux théorisations les plus connues de la notion d'*épistémè*, au XX<sup>e</sup> siècle, mais d'autres critiques à d'autres auteurs ne s'en trouvent pas moins engager par Mudimbe. Il y a, dans cette constellation, Claude

---

<sup>568</sup> « La *gnose* est par définition une sorte de connaissance secrète. Les changements de motifs, la succession des thèses sur la fondation et les différences d'échelle dans les interprétations que j'ai essayés de mettre en lumière à propos de la *gnose* africaine témoignent de la vigueur d'une connaissance en vertu de ses auteurs et promoteurs, mais qui s'étend à un territoire épistémologique occidental. La tâche accomplie jusqu'ici est certainement impressionnante. D'autre part, on peut se demander si les discours de la *gnose* africaine ne visent pas à masquer une réalité fondamentale, de leur propre *chose du texte*, le discours primordial africain dans sa diversité et sa multiplicité. N'est-il pas faussé dans l'expression des modalités africaines en langues non africaines? N'est-il pas inversé, modifié par les catégories anthropologiques et philosophiques utilisées par les spécialistes de discours dominants? Est-ce que la question de comment se comporter d'une manière plus fidèle à *la chose du texte* implique nécessairement un autre tournant épistémologique? Est-il possible d'envisager ce changement en dehors du champ épistémologique qui rend ma question à la fois possible et pensable? »

La seule réponse qui peut nous ramener à la réalité pourrait considérer la condition de l'existence de la *gnose* africaine et de son signe, l'anthropologie, se donne à la fois comme un défi et une promesse. Peut-être que cette *gnose* est plus logique si elle est vue comme résultat de deux processus: d'abord, une réévaluation permanente des limites de l'anthropologie en tant que connaissance afin de la transformer en un plus crédible *anthropou-logos*, c'est-à-dire un discours sur l'être humain, et, d'autre part, un examen de sa propre historicité. Ce qui atteste de la *gnose* est donc, au-delà de la question ordinaire à propos de son être: ce que c'est et comment peut-elle rester un point d'interrogation pertinent? » (V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa, op. cit.*, p. 186.)



Lévi-Strauss, dont le projet d'anthropologie structurale, selon le philosophe d'origine congolaise, reprend le paradigme dix-huitiémiste du « bon sauvage »<sup>569</sup>. Les peuples sud-américains et— Caduveo, Nambikwara— mis en évidence dans les travaux de l'anthropologue français ne rendraient pas seulement compte du « plébiscite des sauvages », ils présenteraient aussi les mondes sauvages comme une alternative au monde civilisé. Mais, cette valorisation des peuples dits périphériques ne s'observe qu'en temps de crise de la conscience européenne en s'énonçant dans les termes à peine voilés d'une autocritique de la civilisation européenne.

Mais, en situant la « gnose africaine » comme le lieu où s'abolissent les contradictions de ses domaines de formation, Mudimbe établit une sorte de hiérarchie entre la démarche gnoséologique envisagée comme une philosophie réflexive et les ordres de discours relevant des sciences humaines. C'est du moins ce qu'il souligne dans son autobiographie intellectuelle :

Le problème pourrait, en fait, résider en une question du lieu d'où parlent l'anthropologue et le philosophe de ma génération. La divergence des méthodes de lecture et d'interprétation ne prend, en réalité, signification que par rapport à un fait primaire : le lieu décrit ou interprété n'est jamais silencieux. Il se donne comme habitabilité, parce que des hommes y vivent, en parlent de manière explicite, et ainsi élaborent des discours qui, s'ils ne sont pas toujours systématiques, n'en sont pas critiques à leur façon. S'il ne l'était, ce lieu serait désert. C'est en effet, de l'intérieur de cet espace, au départ de sa complexité, qu'il nous faudrait concevoir l'anthropologie comme discours de deuxième niveau portant sur une pratique de la vie ; et, la philosophie comme discours de troisième niveau interrogeant les différents ordres d'interprétation de l'existence humaine et leurs problèmes.<sup>570</sup>

Philosopher est donc, avant tout, déchiffrer, à partir d'une extériorité, des fluctuations de sens en un contexte dont on est membre. Si, en cette pratique, l'on peut dire que certaines interprétations sont appropriées et correctes, et que d'autres ne le sont pas, pareille évaluation signifie aussi que la validité des lectures obéit à des paramètres différents de ceux en usage dans les sciences où il est également habituel de parler d'une interprétation correcte ou incorrecte des phénomènes observés.<sup>571</sup>

L'acte de philosopher implique alors toujours le sujet et le rend sensible à son « contexte ». Les configurations intellectuelles et épistémologiques occidentales, refoulant sans cesse le sujet de connaissance de ses propres écrits en vertu du pacte tacite d'objectivité retomberaient-elles alors dans l'espace de la non-philosophie ?

En considérant chaque discours à partir de son lieu d'énonciation, l'on situerait ainsi l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss dans le *locus* épistémologique occidental, caractéristique d'un contexte propre à l'entre-deux-guerres et juste après, marqué par une autocritique généralisée des civilisations dites « avancées ». Une démarche très constante chez Mudimbe consiste alors, au fil de ses livres, à inscrire culturellement, sociologiquement et

---

<sup>569</sup> V. Y. Mudimbe, *L'autre face du Royaume : Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. "Mobiles", 1973, 157 p.

<sup>570</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 176.

<sup>571</sup> *Idem.* p. 173.

épistémologiquement chaque discours, de manière à lui donner une historicité. Il s'agit d'établir des régimes de discontinuité à l'intérieur même de ce qui s'offre comme système par sa cohérence interne.

Mais, ces jeux de discontinuité élaborés par Mudimbe sur le mode critique le font déboucher sur une conception de la philosophie comme « théorie de la connaissance », prêtant ainsi le flanc au « régime conceptuel dominant » qu'Anthony Mangeon identifie, à la suite des thèses défendues par Richard Rorty dans *L'Homme spéculaire*, lesquelles partagent l'histoire de la philosophie en deux grandes orientations : celle de la philosophie comme théorie de la validation de savoirs d'autres disciplines, qui en fait une théorie de la connaissance, une épistémologie des sciences pour ainsi dire ; et celle dont les figures de proue sont Ludwig Wittgenstein, John Dewey et Martin Heidegger, fondée sur l'effort d'historiciser la philosophie contre « l'ahistoricisation » dans laquelle cette discipline a été confinée depuis John Locke, René Descartes ou Emmanuel Kant<sup>572</sup>. De fait, c'est le penseur d'origine congolaise qui cède à cette première conception, dont sont attestées les rigidités, du fait même de son souci d'opposition et de classification conceptuelles. À titre d'exemple, on peut relever la place suprême qu'il accorde à la philosophie, lorsqu'il en fait un « discours de troisième niveau interrogeant les différents ordres d'interprétation de l'existence humaine et leurs problèmes »<sup>573</sup>. Elle interroge la validité des savoirs agencés par des disciplines des sciences humaines, lesquelles, suspendues à son jugement, accèdent ou non au statut de scientificité. Elle démêle l'écheveau lorsque s'entretiennent des confusions susceptibles d'en affecter la portée intellectuelle. Par ailleurs, les explications qui précèdent ne sont pas à entendre comme une critique, qui ne serait ici que de bien pauvre qualité, elles cherchent à restituer le « droit à

---

<sup>572</sup> Toute l'introduction de l'œuvre clarifie ces découpages conceptuels et habitudes de pensée. Mais, au-delà des lignes de partage, Richard Rorty relève un détail essentiel qui nous intéresse particulièrement : la conception de la philosophie comme « théorie de la connaissance » héritée, selon lui, du XVII<sup>e</sup> siècle est liée au rayonnement de la rationalité scientifique comme code intelligible et absolu de tout discours ; tandis que les bouleversements dus à l'apparition de la figure l'intellectuel, écrivant des romans, poèmes et contestant les logiques rigides du philosophe, seraient pour une large part responsable de la perte d'influence de la discipline philosophique. Ces nouvelles voies/x ouvrent sur ce qui pourrait s'entendre comme itinéraire littéraire de la philosophie. Si Rorty choisit globalement les philosophes contemporains de son époque pour illustrer son propos, c'est pour s'inscrire dans cette aventure qu'il n'hésite pas à qualifier d' « autobiographique » : « C'est pour une raison purement autobiographique que ce livre est écrit dans le langage des philosophes contemporains d'école analytique, et qu'il se réfère aux problèmes débattus dans cette littérature analytique » (R. Rorty, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 18.). Dès lors, la littérature figurerait-elle dans l'ordre de ce que Rorty désigne par « antireprésentationalisme » dont la démarche repose sur une « interprétation qui, au lieu de voir dans la connaissance la recherche d'une vision exacte du réel, y voit plutôt l'acquisition d'habitudes d'action permettant d'affronter la réalité » ? (R. Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*. Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "L'interrogation philosophique", 1994, p. 7.)

<sup>573</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, op. cit., p. 176.

la subjectivité et au paradoxe »<sup>574</sup>, tant revendiqué par l'auteur lui-même, et qui donne un timbre postcolonial, entre autres démarches, à sa pensée.

Cependant, dans la disposition où la philosophe résonne comme une herméneutique des sciences humaines, au sens d'une science de l'interprétation de leurs discours et contenus, il est à craindre que la *gnose* africaine, dont la signification ésotérique aura finalement triomphé des autres, ne se ramène à l'acte même de philosopher en Afrique. Dans ce dernier cas, la philosophie comme la *gnose* africaine resteraient la chose des initiés, ou celle des élus, pour reprendre la métaphore de « l'élection » qu'emploie Mudimbe le long de ses *Corps glorieux*... Alors, il est utile de préciser les lieux propres du discours du sujet africain postcolonial, pour éluder la tentation essentialiste et binaire qui, parfois, peut se déceler chez bien de nos auteurs et se laisse saisir par bribes à travers de la notion de *gnose* africaine.

### **§11. Les lieux de discours de l'auteur africain postcolonial**

C'est dans son sens rhétorique qu'est employée la notion de lieu, qui définit ainsi les arguments-types et les types d'argument auxquels ont recours les auteurs de notre corpus. Et, en tant que telle, elle implique les penseurs africains postcoloniaux, pris dans l'engrenage de l'exil géographique, qui pensent leur condition en termes de contingence. Si les lieux de discours s'enracinent dans les sites géographiques et culturels, ceux-ci n'en restent pas moins des points transitoires par lesquels se construisent les postures discursives, sans pourtant être des discours. Loin donc de garder son sens propre, le lieu est la métaphore qui en dit long sur une ou des situations, celles de nos auteurs, lesquels font l'expérience de l'exil. Nous approfondirons cet aspect quand, dans le prochain chapitre, seront abordées les réécritures de récits ethnographiques que semblent être les récits de voyage d'auteurs postcoloniaux ; on y verra s'établir le lien souvent conflictuel entre l'anthropologie et les discours postcoloniaux africains, voyages et savoirs pouvant engendrer les voyages de savoir ou, si l'on préfère, les savoirs de voyage. Pour l'instant, l'on en dressera quelques esquisses, d'autant qu'elles constituent dans notre perspective de travail une posture philosophique des écritures africaines auto-analytiques et autocritiques postcoloniales. D'où parle le sujet africain postcolonial ?

Dans son article cosigné par B. Jewsiewicki, V. Y. Mudimbe préfère parler de la diaspora, plutôt que de l'exil : il récuse la dimension temporaire et individuelle de celui-ci. La diaspora est un état définitif d'instabilité collective où la conscience de la pluralité est permise. La diaspora est pour V.Y. Mudimbe une « utopie » : « c'est un pays, une société, une

---

<sup>574</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, op. cit., p. 176.

culture qui n'existent plus et qui n'existent pas encore<sup>575</sup>». Elle désigne un idéal : « se déplacer au point où l'on se situe en dehors de tout espace, dans une posture critique radicale où la mise en question des lieux vise à l'établissement d'un nouveau lieu, où les champs conceptuels sont contestés en vue d'un réarrangement, d'une reconstruction novatrice et consciemment ouverte du savoir », ainsi que le souligne Florian Alix<sup>576</sup>. Mais, il ne faut pas perdre de vue que les commentaires d'Alix s'appuient principalement sur un commentaire critique que B. Jewsiewicki et V. Y. Mudimbe consacrent à *Culture et impérialisme* de l'intellectuel d'origine palestinienne E. W. Said, lequel définit sa situation en termes d'exil dans lequel s'enracine son discours critique : « La plupart des gens ont conscience d'une culture, d'un environnement, d'un pays ; les exilés en connaissent au moins deux, et cette pluralité les rend conscients qu'il existe des dimensions simultanées ».<sup>577</sup> L'exil de Said a la forme et le sens de la diaspora chez Mudimbe. Ces deux expériences assurent une « extériorité critique radicale » qui permet de s'éloigner du cadre épistémologique occidental et de ceux leurs lieux culturels et géographiques respectifs —Afrique et le Moyen-Orient—, et de se situer ainsi au-delà de ces *épistémai* tant qu'elles sont considérées isolément.

Précisément parce qu'il commente un texte de son pendant oriental E. W. Said, V. Y. Mudimbe, sachant que la notion d'exil est bien plus commode pour Said que celle de diaspora, semble introduire celle-ci, non sans provocation, si l'on tient exclusivement compte du corpus qu'il examine. Ce jeu pose bien des questions qui dépassent le seul cadre d'un commentaire critique où le commentateur prend ses distances pour se laisser guider par son objet ; il introduit, selon nous, à des réflexions sur soi déguisées et dédoublées : celles-ci s'expliquent par le regard critique que Mudimbe engage sur sa propre situation à travers celle d'Edward W. Said. C'est cela aussi qui justifie l'usage du terme « pendant » dans les lignes précédentes.

Se déplacer au point où l'on se situe en dehors de tout espace, dans une posture critique radicale où la mise en question des lieux vise à l'établissement d'un nouveau lieu, où les champs conceptuels sont contestés en vue d'un réarrangement, d'une reconstruction novatrice et consciemment ouverte du savoir, tel que l'indique Alix, pourrait donc s'entendre comme autant de nouveaux lieux de discours du sujet africain postcolonial.

---

<sup>575</sup> B. Jewsiewicki & V. Y. Mudimbe, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et représentation du monde », *art. cit.*, p. 90.

<sup>576</sup> Fl. Alix, « Foucault déplacé : réécriture chez E. W. Said et V. Y. Mudimbe », *art. cit.*, p.

<sup>577</sup> E. W. Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*. Traduction de Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, coll. "Essais Sciences", 757 p. ; p. 256.

Mudimbe rejette moins la notion foucauldienne d'*épistémè* qu'il ne la contextualise, en la soumettant à d'autres formes de savoirs qui n'en sont pas moins des conditions de possibilité de discours impérialistes. Florian Alix le montre remarquablement par le « travail de la citation » déployé par des auteurs postcoloniaux dans leur relation aux penseurs occidentaux :

Il est [...] intéressant de comprendre comment des auteurs postcoloniaux reprennent et travaillent des notions forgées par un penseur occidental pour les appliquer à une situation qu'il n'a jamais prise en compte. En effet, dans l'emprunt, il y a déplacement et transposition des concepts et des idées qui se transforment alors qu'ils sont appliqués à un autre contexte. C'est un travail de réécriture et de création : dans le déplacement, les notions sont modifiées, elles sont inscrites dans un autre texte, entrent en tension et en relation avec d'autres notions ; si elles déterminent dans une certaine mesure la pensée, elles sont aussi refondées dans un travail d'écriture créatrice<sup>578</sup>.

Alix ouvre ainsi une critique qui relativise « l'enquête sur les postcolonialismes » de l'anthropologue français Jean-Loup Amselle, lequel argue que notre histoire intellectuelle peut se passer des théories et pensées postcoloniales qui empruntent les démarches et concepts des pensées occidentales<sup>579</sup>. Il rétablit dans ses droits l'agent du discours. C'est sur ce travail de citation que nous entendons circonscrire les nouveaux lieux du discours africains, tels qu'ils se dégagent chez Mudimbe, Mbembe, Appiah, etc.

Dans l'avant-propos de *L'odeur du Père*, Mudimbe offre un bel exemple du travail de la citation. Mudimbe y rappelle l'importance que revêt la figure de Hegel pour la philosophie occidentale. Pourtant, c'est encore les derniers mots de *L'ordre du discours*, la leçon inaugurale de M. Foucault au Collège de France, en 1970, que reprend le penseur congolais sur un mode parodique :

Je mettrai donc Occident là où il désigne Hegel : pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de

---

<sup>578</sup> Fl. Alix, « Foucault déplacé : réécriture chez E. W. Said et V. Y. Mudimbe », *art. cit.*,

<sup>579</sup> « La boucle serait alors bouclée et l'application du schème de la raison ethnologique aurait ainsi parfaitement accompli son œuvre. En reprenant à leur compte les stéréotypes de l'Occident émis à leur rencontre, les postcoloniaux et les subalternistes, croyant se dresser contre lui, auraient de fait œuvré à son hégémonie. Triste constat d'une tragique méprise qui n'a pas fini d'exercer ses ravages » (J.-L. Amselle, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. "Ordre d'idées", 2008, p. 273. Sur l'argument général de son livre, nous ne partageons pas le point de vue d'Amselle, qui s'attache à étudier des « scènes intellectuelles » fonctionnant selon les mots d'ordre politiques et idéologiques, pour négliger de fait des parcours individuels à l'intérieur de ces scènes. Ces derniers mots de son livre viennent conforter ceux par lesquels il conclut son premier chapitre, lorsqu'il note : « Ce n'est qu'en effectuant un retour critique sur la "French Theory" qu'il sera possible d'aller au-delà des impasses du postcolonialisme et du subalternisme, ce qui implique sans doute de repenser du même coup toute la métaphysique de la déconstruction ainsi que la conception figée de la culture qui lui est associée » (J.-L. Amselle, *op. cit.*, pp. 23-24.). Il s'agit là des inflexions retrouvées déjà dans les essais francophones de Mudimbe ; le rapport que Mudimbe entretient avec la pensée de Michel Foucault est loin de se fonder sur la servilité. En cherchant à rétablir le sujet et l'auteur dans ses droits et prérogatives, Mudimbe prend sans doute une distance critique à l'égard des configurations épistémologiques définies par M. Foucault. Ce travail de contextualisation implique aussi celui de la citation, auquel s'exercent, en général, les penseurs postcoloniaux.

penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle ils nous attend, immobile et ailleurs.<sup>580</sup>

Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.<sup>581</sup>

Cette relation parodique se comprend à la lumière de celle qu'entretiennent la littérature ou la pensée française et les littératures et les pensées francophones africaines. Il en va de même de la notion de « conditions de possibilité », qui définit la démarche archéologique de Michel Foucault, dans *Les Mots et les choses*, et largement citée par V. Y. Mudimbe, dans *The invention of Africa*<sup>582</sup>. Pour ne s'arrêter qu'à ces quelques exemples sur les relations que Mudimbe entretient avec l'œuvre de Foucault, il sied de les considérer dans une fonction parodique.

Ces relations offrent aussi comme la négociation de nouveaux espaces discursifs, surgis de la « conscience de la pluralité », celle de l'exil, et procédant d'un repositionnement permanent du sujet de discours. Si le sujet postcolonial vise à une « mise en question des lieux », pour « l'établissement d'un nouveau lieu, où les champs conceptuels sont contestés en vue d'un réarrangement », il nous paraît intéressant de présenter les lieux épistémologiques comme son lieu de discours. Non qu'il ne s'accommode d'aucune géographie ou histoire, mais sa contingence en ces lieux le conduit à s'en remettre à ceux où sont possibles les négociations dynamiques de styles, de savoirs, de concepts et de démarches. Vu en ces termes, l'espace discursif postcolonial s'avère être un non-lieu. Ne serait-ce pas ce non-lieu qui conduit Mudimbe à établir, en termes conceptuels, l'*épistémè* comme ce qui rend possible la *gnosis* ? Sur un tout autre angle, la métaphore de la « faille » employée par l'historien camerounais Achille Mbembe n'est-elle pas l'autre nom du non-lieu postcolonial ou une tentative de le nommer ?

Parmi les penseurs africains postcoloniaux qui s'interrogent sur les lieux propres du discours du sujet africain, figure Mbembe. Dans son article « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », l'historien camerounais décrit son positionnement discursif à l'intérieur de ce qu'il semble présenter comme l'*épistémè* africaine postcoloniale « la-nuit-du-monde-africain

---

<sup>580</sup> V. Y. Mudimbe, *L'odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, coll. "Situations & Perspectives", 1982, 203 p. ; p. 12-13.

<sup>581</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 74-75. (Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970).

<sup>582</sup> M. Foucault, *Les Mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 13. V.Y. Mudimbe reprend l'expression exacte (« conditions of possibility ») dans l'introduction de *The Invention of Africa*, op. cit., pp. ix-x.

postcolonial ». <sup>583</sup> Cette description de l'*épistémè* africaine de la postcolonie le conduit à présenter son projet comme une tentative de « “théoriser” la question de savoir comment “construire” l’Afrique en tant qu’“objet” de savoir rendu dans un “discours” et un langage ». <sup>584</sup> Il y a donc un effort de création que l’auteur voudrait singulier et arraché à des discours convenus sur l’identité africaine. Mais, qu’est-ce qui permet d’assurer cette originalité discursive ?

Pour le comprendre, il est intéressant de se reporter à ce que l’historien camerounais appelle « l’écroulement » ou la « faille », pour lesquels l’expérience est le lieu propre. Que Mbembe établisse un rapport synonymique entre la faille et l’expérience nous donne ainsi une première explication de son choix de la posture autobiographique dans son essai. Des souvenirs d’enfance aux voyages en Amérique via l’Europe, tout s’accorde à faire de ses diverses expériences autant de lieux de construction de « l’identité intellectuelle » de l’auteur d’origine camerounaise. Pourtant, cette notion « d’identité intellectuelle », reprise plusieurs fois dans le texte, donne à lire l’identité, non comme un donné mais en tant qu’une négociation permanente. Dans ces conditions, l’expérience devient un lieu de discours, en ce qu’elle rend possible et pensable par rapport à l’Afrique et à soi, affranchi de tous les lieux communs hérités de l’africanisme colonial et de certains mouvements et courants culturels, littéraires ou idéologiques africains, dont la prétention est de dire avec certitude les contours de l’identité africaine — à supposer qu’il en existe une, homogène et indivisible — et de parler au nom de l’Afrique et des Africains.

Le recours au registre de l’autobiographique s’avère, dès lors, être une posture fondamentalement critique, dans la mesure où il relativise les affirmations toutes faites de la troisième personne. Mais, cette posture est encore plus critique lorsqu’elle se glisse dans l’essai historique, sociologique ou philosophique. Ainsi regardés, ces discours résolument hybrides, définissent et circonscrivent d’autres types de lieux discursifs aux formes cosmopolites. Contre les lieux fixes prétendant établir des taxinomies claires de l’identité africaine, se dressent alors ces non-lieux, par définition, cosmopolites.

Le concept de cosmopolitisme, notamment celui de cosmopolitisme ancré, tel qu’il circule dans les études africaines contemporaines, est l’œuvre du philosophe d’origine ghanéenne Kwame Anthony Appiah. Il tend à désigner un lieu discursif qui relativise les « appartenances primaires », telles qu’elles sont appréhendées par les courants essentialistes africains. En ce sens, il s’oppose clairement au concept de nativisme. En faisant l’autopsie des

---

<sup>583</sup> A. Mbembe, « Écrire l’Afrique à partir d’une faille », *art. cit.*, p. 79.

<sup>584</sup> *Idem.* p. 79.

différents modes d'énonciation de soi en Afrique par le démantèlement de ce qu'il considère être ses deux principaux postulats, « la territorialisation de l'identité » et « la racialisation de la géographie », Mbembe introduit la notion d'« ancestralités multiples » comme leur alternative. Ces « ancestralités multiples », encore une notion que l'historien camerounais emprunte au philosophe Appiah, définissent le cosmopolitisme. Mais, chez l'historien, elle prend la forme de ce qu'il appelle « afropolitanisme ». Il est important de voir en ces recoupements notionnels et conceptuels des lieux de dialogue entre penseurs africains exilés, et Mbembe n'hésite pas, par-delà les emprunts faits à Appiah, à dire le « chemin de Damas » qu'a été dans son parcours intellectuel l'œuvre de Mudimbe pour sa théorisation des non-lieux cosmopolites du sujet de discours africain :

De toutes les tentatives qui ont eu lieu au cours du XX<sup>e</sup> siècle, deux, en particulier, présentent un intérêt pour notre discussion. Il s'agit, premièrement, des efforts visant à déconstruire la tradition (et, par ce biais, l'Afrique) en révélant cette dernière comme inventée. Selon ce point de vue, l'Afrique en tant que telle n'existe qu'à partir du texte qui la construit comme la fiction de l'autre. C'est à ce texte que l'on accorde ensuite une puissance structurante, au point où le soi qui prétend parler d'une voix authentiquement sienne encourt toujours le risque de ne jamais s'exprimer qu'à partir d'un discours pré-constitué, qui masque le sien propre, la censure ou l'oblige à l'imitation. En d'autres termes, l'Afrique n'existe qu'à partir d'une bibliothèque coloniale qui s'imisce et s'insinue partout, y compris dans le discours qui prétend la réfuter, au point où, en matière d'identité et de tradition africaine, il est désormais impossible de distinguer l'original de sa copie, voire son simulacre.

Une deuxième voie s'est efforcée de problématiser l'identité africaine en tant qu'identité en devenir. Dans cette perspective, le monde ne constitue plus, en soi, une menace. Il apparaît, au contraire, comme un vaste réseau d'affinités. Il n'existe pas d'identité africaine finale. Il y a une identité en devenir et qui, loin des mythologies unanimistes, se nourrit des différences entre Africains tant du point de vue ethnique que linguistique ou encore des traditions héritées de l'histoire coloniale. Si, dans le passé, l'identité africaine a été construite à partir des fictions européennes, il n'est pas exclu que d'autres régimes narratifs puissent la construire autrement, l'essentiel étant que, dans la fureur, chacun puisse imaginer et choisir ce qui, à ses yeux, fait de lui ou d'elle un Africain.

Dans une large mesure, ces deux critiques sont dominées par des considérations de méthode. Elles ne vont pas au cœur de la chose : à savoir, que faire des spectres dont se servent les nativistes et les radicaux pour hypostasier l'identité africaine au moment même où l'imagination et les pratiques sociales de ces mêmes identités montrent que d'autres ordres du réel se mettent en place ? Autrement dit, comment penser, dans leur hétéronomie et d'une manière créative, ces signifiants à tout faire que sont devenus l'esclavage, le colonialisme et l'apartheid ? Comment passer du ressentiment et de la lamentation sur la perte du nom propre à la prise de conscience d'un temps qui, toujours, bifurque vers plusieurs futurs simultanément, et qui, ce faisant, ouvre la voie à la possibilité d'ancestralités multiples ?<sup>585</sup>

Dans le texte original de Mbembe, deux notes en bas de page, correspondant chacune à un paragraphe sur les deux premiers, figurent, qui renvoient à Mudimbe et Appiah. Leurs textes cités sont *The invention of Africa* (1988), *The idea of Africa* (1994) de Mudimbe; et *In My Father's House* d'Appiah (1992). La présentation substantielle de ces livres et leurs auteurs, qui semblent faire événement dans le parcours intellectuel de l'historien camerounais, dévoile aussi les chemins de la subjectivation de celui-ci. Cette filiation épistémologique que Mbembe établit entre ses orientations et celles de Mudimbe et Appiah montre, par ailleurs,

---

<sup>585</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, pp. 30-31.



que l'exercice de subjectivation efficient passe encore par les chemins de quelques interrogations philosophiques. Celles-ci présentent l'avantage de ne pas concevoir l'identité comme une singularité absolue, en la soumettant sans cesse à la « thématique de similitude ». Ainsi, il écrit : « Une pareille tâche exige que soient reprises les interrogations proprement philosophiques de l'esclavage, la colonisation et l'apartheid soulèvent. »<sup>586</sup>

Cet attachement à la philosophie de Mbembe reconduit un paradigme philosophique fort ancien, allant de Michel de Montaigne aux Lumières, qui inscrit, de fait, dans ce modèle de pensée dans une dimension universelle. Mais, ce qu'il en reprend surtout, c'est l'approche du sujet autoréflexif : discourant sur lui-même, il expose une humaine condition et devient ainsi le miroir de la société, et partant, de l'humanité. Quand certains critiques littéraires soutiennent que le genre autobiographique, tel qu'on en connaît les canons actuellement, commence avec Jean-Jacques Rousseau et Johann Wolfgang von Goethe, c'est encore pour insister sur le tournant universaliste que le mode d'écriture prend à partir de ces penseurs fondamentaux du siècle des Lumières. En inscrivant alors les questions culturelles africaines dans la philosophie, il nous semble que leur projet fait écho à celui de l'anthropologie philosophique initié par le philosophe allemand Emmanuel Kant. Ainsi, se forme et se développe ce que l'on peut appeler une anthropologie philosophique africaine chez Mudimbe, Appiah et Mbembe.

Une deuxième indication de ce virage philosophique de l'interrogation sur le sujet de discours africain peut reposer sur la discussion, dans « À propos des écritures africaines de soi », que le penseur camerounais engage sur le concept même de « Aufklärung » — Lumières — pour circonscrire l'espacé illimité de la liberté et de l'autonomie du sujet :

Afin de bien saisir les implications politiques de ces débats, peut-être faut-il indiquer que, dans la démarche de l'*Aufklärung*, l'humanité est définie par la possession d'une identité générique, d'essence universelle, et à partir de laquelle découle un ensemble de droits et de valeurs partageables par tous. Une nature commune unit tous les êtres humains. Elle est identique chez chacun d'eux en ce sens qu'en son centre se trouve la raison. C'est de l'exercice de cette faculté que procèdent non seulement la liberté et l'autonomie, mais également la capacité de conduire la vie individuelle selon des principes moraux et une idée du bien. Hors de ce cercle, il n'existe point d'espace pour une politique de l'universel.<sup>587</sup>

Les modèles universels vont donc de pair avec certaines approches africaines de subjectivation discursive. Ces présupposés soulèvent une question parallèle mais essentielle dans les débats postcoloniaux : la pensée postcoloniale, en ce qu'elle s'attache à une reconnaissance mutuelle et généralisée de l'humanité d'autres hommes, n'est-elle pas une résurgence de Lumières ? Dans cette perspective, elle nous convient à reconnaître Haïti

---

<sup>586</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 32.

<sup>587</sup> *Idem.* p. 21.

comme première nation postcoloniale, parce que née des idéaux des Lumières et soumise à elles dans leur strict ambition d'une citoyenneté politique élargie.

S'ils altèrent les démarches strictement philosophiques, les penseurs africains postcoloniaux, qui procèdent dans leurs écrits à une autoréflexivité, n'en souscrivent pas moins, pour les dépasser, aux modalités anthropologiques d'écriture liées au récit de voyage. Il est donc intéressant d'examiner leurs récits de voyage et dire quelles continuités et discontinuités ils entretiennent avec les modèles coloniaux de ce genre du discours.

## **§12. Mudimbe et Hountondji : deux itinéraires, un combat pour le sens**

L'autobiographie intellectuelle de Valentin-Yves Mudimbe est l'un des ouvrages où le penseur parle de la philosophie africaine<sup>588</sup>. Dans ces réflexions, il délibère vertement en faveur du philosophe béninois Hountondji contre les tenants et défenseurs d'une identité africaine homogène dont rendrait compte une philosophie articulée sur le modèle ethnologique d'une recherche d'ensembles et d'invariants culturels. Il engage assez clairement une critique de l'« ethnophilosophie ». En retour, dans sa thèse d'Etat publiée en 1997 et retenue comme son autobiographie intellectuelle, Hountondji accorde une place importante aux réflexions de Mudimbe sur la question en donnant raison à sa démarche réflexive et autoréflexive en philosophie africaine.

Ces jeux de connivence donnent lieu, à bien des égards, à de réelles affinités paradigmatiques entre les deux penseurs. On pourrait éventuellement nous demander l'utilité de la réflexion philosophique dans un sujet centré sur les écritures de soi ; on donnerait deux raisons à cela. D'abord, toute cette partie se place sous le signe d'une démarche philosophique des écritures de soi par contraste avec le modèle ethnologique de la première partie, et caractérisée par la réflexivité. Ensuite, elle permet d'avancer les hypothèses d'une définition, non de l'identité africaine, mais de la leur propre, préalable à une restauration de la philosophie comme démarche de pensée intellectuelle spécifique. Ce sont ces procédés que dévoilent Mudimbe et Hountondji, sans qu'ils recourent nécessairement à des mêmes catégories de pensée.

Dans la troisième partie de *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, Mudimbe choisit de se livrer davantage au débat de la philosophie africaine. Une lecture des différents positionnements relatifs, de ceux de Placide Tempels et d'Alexis Kagamé à ceux de Kwasi Wiredu, il analyse quels procédés les « ethnophilosophes » mettent en œuvre pour « tirer des *weltanschauungen* africains des théories philosophiques » et d'affirmer que ces

---

<sup>588</sup> Voir aussi la troisième partie de son œuvre *L'odeur du Père*, « Questions et ouvertures » (1982) et les réflexions qu'il consacre à la question de *The Invention of Africa* (1988) et *The Idea of Africa* (1994).

« *weltanschauungen* sont eux-mêmes des philosophies<sup>589</sup> ». Il a déjà été souligné la préférence terminologique chez Mudimbe de la « pratique philosophique » au terme de « philosophie » ; celle-là engageant directement un exercice personnel et intellectuel. Et dans sa critique de l'ethnophilosophie, l'auteur d'origine congolaise substitue aux « *weltanschauungen* africains » estampillés philosophie la démarche de l'« invention », laquelle rejoint sémantiquement sa pratique philosophique et philologique. « Personnellement, j'ai appelé *invention* ce processus d'appropriation des significations qui autorise un auteur à organiser un schéma théorique relatif à un espace et à un moment de son histoire », écrit-il<sup>590</sup>. La seule mise en évidence de la notion d'invention semble significative des prises du sujet de discours dans l'acte de philosopher. La réflexion philosophique engage donc une démarche personnelle et subjective — et non arbitraire — mais qui ne s'écarte pas des canons propres à la discipline.

Les multiples acceptions de l'acte de philosopher chez Mudimbe ont largement été rappelées et relayées dans les précédents passages ; il ne semble pas nécessaire d'y revenir, au risque de se répéter. Il est cependant frappant de voir les contiguïtés entre ses positionnements et ceux de Paulin Hountondji sur ce sujet. D'autant plus frappant qu'après son inventaire du courant ethnophilosophique il prend clairement partie pour le philosophe béninois :

Je dirais : contrairement à ce que disent ses opposants, c'est Paulin Hountondji, philosophe béninois, qui voit juste à propos de la voie à prendre en philosophie africaine. Au lieu d'user de l'injure comme argument, ses adversaires devraient le lire un peu plus attentivement, localiser le lieu de sa parole et en interroger la pertinence. Car, c'est là le fond du problème. Je suis persuadé que pareil débat ne diminuerait pas la valeur de l'entreprise de Maurier, encore moins celle du projet de Wiredu. Bien au contraire. Il clarifierait le terrain et les méthodes, serait utile à la pratique philosophique et à la critique de la vie quotidienne en Afrique.<sup>591</sup>

Or, c'est par une semblable reconnaissance que lui répondra Hountondji, dans son autobiographie intellectuelle, non sans émettre des regrets sur l'apolitisme de Mudimbe :

J'avais en outre été invité au congrès annuel de l'« African Studies Association » prévu pour ce mois de novembre 1989 à Atlanta. Je devais prendre la parole au cours d'une table ronde sur le livre de Mudimbe, *The invention of Africa*, qui venait de paraître et devait d'ailleurs recevoir le prix Herskovits à ce même congrès. Je choisis, cette fois, de m'exprimer en français devant un auditoire où une forte majorité, en fait, le comprenait. De l'allocution que j'ai alors improvisée, plusieurs personnes ont retenu, et me rappellent encore volontiers, à l'occasion, une exclamation que j'avais voulue élogieuse, mais qui pouvait en effet prêter à équivoque : « Valentin a tout lu ! Il a tout lu ! ». J'avais dû trahir, sans m'en rendre compte, un sentiment que j'avais exprimé à l'auteur lui-même : je regrettais qu'il eût choisi une certaine forme d'apolitisme, de désengagement vis-à-vis de l'Afrique, et que sa vaste érudition ne fût pas davantage au service de quelques idées-forces.<sup>592</sup>

Ces renvois de compliments, loin de se réduire à un échange de bons sentiments, portent en filigrane les idées et méthodes partagées par les deux philosophes. En effet, ils

---

<sup>589</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 175.

<sup>590</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>591</sup> *Idem*, pp. 176-177.

<sup>592</sup> P. J. Hountondji, *Combats pour le sens*, op. cit., p. 252.

rejettent tous les deux ce qu'Hountondji désigne par une « philosophie en troisième personne qui consiste à se réfugier paresseusement derrière la pensée du groupe, en s'abstenant de prendre soi-même et de se prononcer sur les problèmes auxquels répondait à sa manière cette pensée des ancêtres.<sup>593</sup> ». Philosopher s'entend alors comme une mise en scène de l'auteur, mais bien plus que cela, une « quête » personnelle et intellectuelle. Ces conceptions rejoignent bien celles de Mudimbe sur l'acte de philosopher, pour lesquelles la « gnose africaine » peut explicitement s'apparenter à toute entreprise de philosophie en ce qu'elle est une démarche personnelle, quête de significations. Les rapprochements dans un précédent point entre la notion de « quête » sous le signe de laquelle Mudimbe place le projet qu'est son autobiographie intellectuelle et la « gnose » qui en comporte tous les attributs, selon nous, interpellent sur le champ d'illustration notionnelle et conceptuelle peut ainsi être *Les Corps glorieux des mots et des choses* pour Mudimbe. Le lecteur est, de fait, amené à se demander s'il était possible, par un renversement d'ordre chronologique, que ce projet voit le jour avant la parution de *The invention of Africa*, dont on fait ressortir quelques séquences autobiographiques recoupant directement celles de *Les Corps glorieux*...

Malgré donc leurs démarches souvent éloignées, Mudimbe et Hountondji paraissent mener un même combat destiné à inscrire le sujet africain de discours dans ses propres énoncés, à contre-courant des « fausses géométries de l'identité africaine » auxquelles se prête si aisément le courant ethnophilosophique.

Au-delà de réelles divergences entre leurs postures philosophiques et celles surgies de l'ethnophilosophie, on conforte au moins l'idée selon laquelle le discours philosophie est un des lieux du discours des écritures africaines de soi, puisqu'il y est question, dans tous les cas, de l'auto-définition ou de l'auto-désignation du penseur africain. C'est aussi ce « principe de réalité » que rappellent Mudimbe et Hountondji en indiquant les objets de nos analyses font sens à la condition qu'on en soit le premier, et peut-être le fondamental. Il est tout indiqué qu'un tel principe est au fondement de toute entreprise d'« autobiographie intellectuelle » sur laquelle s'interroge ce travail et dont les canons affectent et altèrent une certaine ethnographie et anthropologie, ainsi qu'on le verra au prochain « livre ».

---

<sup>593</sup> P. J. Hountondji, *op.cit.*, p. 195.

## **LIVRE SECOND : LES LIEUX PROPRES DU RECIT DE VOYAGE DANS LES ECRITURES AFRICAINES DE SOI**

### **§. Introduction du livre**

Parmi les catégories de discours dans lesquelles la construction discursive de l'Afrique s'est le plus effectuée, figure le récit de voyage. Œuvre de missionnaires, de voyageurs, d'explorateurs etc., les récits de voyage constituent une archive vivante de la présence impériale en Afrique. Il ne s'agit pas de revenir sur leurs usages et parcours coloniaux ; il est intéressant d'interroger la reprise de leurs formes par certains auteurs africains postcoloniaux et quels nouveaux usages en sont faits.

## Chapitre 4. Voyages et récits de voyage d'auteurs africains postcoloniaux : itinéraires d'une critique "post-ethnographique" ?

### §13. Rappels

En essayant de décrire, dans la partie précédente, les « itinéraires coloniaux » de récits de vie africains, nous n'avons eu de cesse de faire référence au livre du chercheur allemand Hans-Jürgen Lüsebrink publié en 2003<sup>594</sup>. Dans les processus de promotion en littératures africaines à l'ère coloniale de « prises de parole » africaines que constitue la presse écrite, les récits de voyages occupent une place importante. Le chapitre qu'il consacre aux « prises de parole autobiographiques » rappelle le cheminement dans la presse, des genres autobiographiques, parmi lesquels le récit de voyage est premier. Il y relève alors une autre histoire de la littérature africaine, dont les productions restent encore, pour l'essentiel, non inscrites dans la culture du livre.

S'il insiste tout particulièrement sur le récit de voyage colonial, recommandé et promu par les coloniaux, c'est parce que l'orientation de leur thème central, relevant essentiellement des impressions de voyage, est conditionnée par une « volonté de savoir du pouvoir colonial <sup>595</sup> » : dans le cadre précis du récit de voyage, il s'agit de perpétuer ainsi l'œuvre coloniale en témoignant, après les avoir observés, des merveilles de la civilisation européenne.

Comment, dès lors, donner une marque de subjectivité à des écrits dont l'argument et la forme sont la volonté d'extériorité ? Il est possible que ces dispositions aient cherché à rendre plus ambiguës les relations entre le signataire africain et son œuvre, au point où de nombreux critiques, intéressés par ce champ alors émergent, ont tout simplement établi une différence entre le signataire — celui dont l'œuvre porte le nom — et l'auteur — l'instance productrice des énoncés du livre.

Pour mieux situer le récit de voyage postcolonial, l'on ne peut se passer de ces précautions historiques mais aussi formelles, lesquelles conditionnent globalement tout type de discours, subversif ou non, tenu par un Africain pendant la période coloniale. Elles nous permettent, en outre, de saisir un premier « écart » entre une volonté coloniale toujours dominante et des formes inédites et imprévisibles de résistance venues d'Africains qui eurent, inauguralement, la prérogative de la publication. C'est aussi, entre autres perspectives, cette tension qu'esquisse brièvement Bernard Mouralis dans sa préface au livre de Lüsebrink,

---

<sup>594</sup> H.-J. Lüsebrink, *La Conquête de l'espace public colonial. Prises de parole et formes de participation d'écrivains et d'intellectuels africains dans la presse à l'époque coloniale (1900-1960)*, op. cit.

<sup>595</sup> *Idem.* pp. 95-96.

lorsqu'il mentionne : « la colonisation française souhaitait l'émergence d'une écriture africaine, davantage orientée vers la quête des traditions, tandis que les Africains, sans pour autant renoncer à cet espace qui leur était offert, cherchaient à marquer des points dans le domaine de la réflexion politique et juridique ». <sup>596</sup>

Ces écrits avaient alors la mission de combler la lacune des manuels ethnographiques européens, lesquels se développent essentiellement sur l'observation. Mais d'une prescription est née une parole dédoublée, qui prend ici la forme d'une résistance parce qu'elle tend à sortir de la règle. Ce sont, selon nous, ces formes de résistance, marque de subjectivation, que les récits de voyages contemporains et postcoloniaux, sans souvent les nommer, paraissent sublimer tout en les déplaçant hors d'une scénographie africaine très convenue.

Il s'agit, dans la suite de ce chapitre, de se dessaisir du lieu commun qui veut que le récit de voyage soit, lié à l'Afrique, une démarche coloniale ; et de le situer dans une perspective qu'énonce Mudimbe dans son autobiographie, mais largement soutenue par la cohérence de toutes ses productions : transcender les canons d'un genre à l'intérieur de celui-ci, à l'exemple de son cri « contre les poèmes » dans sa poésie, selon un vers de son recueil de poèmes *Déchirures* publié en 1971.

#### **§14. Auteurs africains et « carnets d'Amérique »**

Au-delà du seul titre du premier récit de voyage de Valentin Yves Mudimbe <sup>597</sup>, les « carnets d'Amérique » couvrent une dimension bien plus large, qui prend en compte tous les récits de voyages d'auteurs africains contemporains faits sur l'Amérique ou à partir d'elle. En faire un titre élargi est d'autant plus urgent que de Mudimbe à Célestin Monga, Achille Mbembe et Manthia Diawara, l'on recense au moins une production dans leur bibliographie générale s'apparentant à ce mode particulier des écritures de soi. Une telle récurrence suscite quelques interrogations liées à leur importance dans les corpus respectifs et généraux de ces auteurs.

##### **§14. 1. Valentin Yves Mudimbe**

Dans la constellation de penseurs concernés, c'est sans doute Mudimbe qui inaugura cette approche. La situait-il dans la continuité ou en contrepoint de ses premiers travaux sur « l'invention de l'Afrique » depuis l'Antiquité grecque et latine et à laquelle contribuèrent les

---

<sup>596</sup> B. Mouralis, préface à H.-J. Lüsebrink, *La Conquête de l'espace public colonial, op. cit.*, p. 4.

<sup>597</sup> V. Y. Mudimbe, *Carnets d'Amérique : septembre— novembre 1974*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976, 202 p.

voyageurs européens par leurs récits<sup>598</sup> ? Une telle question est d'autant plus justifiée par un aspect chronologique et scientifique : deux années après la publication de son recueil d'essais, *L'autre face du Royaume*, explicitement axé sur la présence de l'Afrique et de l'Africain comme objets de discours dans les représentations européennes, paraît *Carnets d'Amérique*.

Alors que les récits de voyages européens dans leur filiation avec l'impérialisme établissaient des vérités de fait, celles-là même qui ont donné argument à bien des démarches dites scientifiques, le voyageur africain postcolonial pose son regard comme une expérience strictement personnelle : « mes impressions les plus fondées ne peuvent être que celles de mes expériences personnelles : elles se ramènent à l'exercice de ma liberté.<sup>599</sup> » Dès son propos liminaire, Mudimbe avertit son lecteur : ne pas s'attendre à des considérations générales sur l'Amérique ; le récit sera assurément celui d'un sujet, Mudimbe.

Si le penseur d'origine congolaise prend soin d'indiquer cet avertissement, c'est sans doute pour dissiper quelques malentendus sur les récits de voyage : les affranchir du statut qui fut le leur en d'autres temps et contextes ayant consisté à dire un monde et en révéler les mœurs et les coutumes. Ce qui leur conférait, avant leur avènement, la légitimité scientifique des sciences humaines. Pareil détail pourrait difficilement échapper à Mudimbe, grand connaisseur des sciences humaines et de leurs modes de discursivité, lesquels l'ont souvent conduit à conclure sur l'arbitraire de leurs savoirs. Comment l'auteur congolais cherche-t-il à contourner sans cesse le regard anthropologique pour affirmer sa subjectivité ?

C'est dans son propos liminaire qu'il relate une scène, interprétée par la suite par ses soins, celle de son séjour à Cologne après six semaines passées en Amérique :

À Cologne où je me suis arrêté, une semaine après avoir quitté New-York, pour visiter la vieille cathédrale et le nouveau Musée Romain Germanique que je ne connaissais pas, j'ai cru vivre le privilège de la pierre illuminée par le temps. L'ordonnance de l'église était, à mes yeux, de la même tension que les reconstitutions savantes de la vie quotidienne de l'époque de la basse latinité, aux frontières les plus reculées de la Romania, que présentait le musée : de part et d'autre, la pierre, en souvenir vivace, consentait à témoigner de la grandeur et de privilèges immenses. Et j'ai compris là, très charnellement, que seul mon regard sur les choses, seul le présent vivant de ma liberté pouvait traverser le sens de ces constructions qui n'étaient fantastiques que parce que j'avais, naturellement ou par le fait d'un conditionnement, dès avant leur contemplation, pris le parti d'une réceptivité fascinée. Je mettais donc dans l'ombre, sans le vouloir, le sang et la sueur qui autrefois, avaient rendu possible ces corps glorieux.

Quel prix payer pour cette ignorance qui est, au fond, celle-là même qui, au fil des journées, déforme si souvent la physiologie des sentiments et la franchise des regards ?<sup>600</sup>

---

<sup>598</sup> Faut-il rappeler que son livre de 1974, *L'autre face du Royaume. Critique des langages en folie*, est né d'un tel projet ? Faire l'archéologie des discours sur l'Afrique et dévoiler leurs continuités avec les temporalités qui les ont vus émerger. Cet ouvrage pourrait alors préfigurer celui de 1988, *The invention of Africa. Carnets d'Amérique* pourrait ainsi être interprété comme l'illustration d'un regard qui, disant sa singularité et sa différence, n'essentialise cependant pas un monde. C'est d'ailleurs l'une des caractéristiques du récit de voyage postcolonial sur lesquelles l'on reviendra au fil du présent chapitre.

<sup>599</sup> V. Y. Mudimbe, *Carnets d'Amérique : septembre— novembre 1974*, op. cit., p. 11.

<sup>600</sup> *Carnets d'Amérique*, idem, pp. 12-13.



Deux attitudes sont en jeu dans cet extrait : une conscience historique, dans le cas d'un ancien colonisé, liée au poids de l'histoire ; et une récusation, ou mieux, une conscience par l'ex-colonisé des « corps glorieux ». Mais il convient de souligner qu'elles sont loin de se rejeter mutuellement dans la perspective de Mudimbe ; elles constituent, au contraire, le socle de la raison métisse, celle qui, sans nier le fait colonial, se pose cependant comme une « critique de la raison coloniale ». Ce dernier terme revient dans l'autobiographie de Mudimbe avec une remarquable régularité, qui indique une affirmation par l'auteur de son appartenance au champ postcolonial.

C'est aussi l'occasion de dépasser et de relativiser par un récit de voyage d'un Africain la « raison ethnologique » qui travaille le projet colonial. Un terme souvent retrouvé dans les écrits du penseur congolais, celui de l'héritage, est sans doute approprié dans ce contexte pour dire combien les démarches philologiques de Mudimbe, présentes dans ses écrits autobiographiques, lui permettent de s'approprier des héritages européens et africains. Que l'on s'entende bien sur le sens de cette appropriation qui renvoie à la personnalisation de leurs usages, sans quoi la subjectivation sur laquelle théorise l'auteur d'origine congolaise et mise en scène dans ses écrits autobiographiques resterait lettre morte. Une fois clairement formulées ces précautions, peuvent alors commencer ses carnets d'Amérique.

Structuré comme un journal de voyage — les impressions quotidiennes et datées —, le premier livre des carnets de voyages de Mudimbe se construit entre un regard et ses interprétations. Chaque visite est ainsi l'occasion d'une méditation, sans jamais que celle-ci emboîte le pas aux généralités. Compte non tenu ici des haltes de Mudimbe à Amsterdam, Bruxelles et Londres avant de continuer aux États-Unis d'Amérique, Washington constitue la première étape de son séjour.

Une visite à la bibliothèque du Congrès s'ouvre sur un inventaire des données bibliographiques relatives à la « section africaine » ; de même qu'une promenade à la Galerie Nationale des Beaux-arts, par-delà l'émerveillement, laisse libre cours à une méditation sur l'art pictural classique et moderne :

Découvertes et émerveillement. Fort éclat des lignes, pureté des esquisses, singulièrement dans l'allégorie de Paolo Farinati (1524-1660), le portrait d'un homme de Leandro Bassano (1557-1622), l'ecclésiastique de Carletto Caliari (1570-1596) ou les traits pour un nu mâle de Jacopo Tintoretto (1518-1594). Extrêmement attentif aux corps glorieux d'un paganisme mal intégré par le christianisme, j'ai pu vivre l'envol de certaines créations. C'est St. Augustin qui, dans les *Confessions*, parle entre autres de "misères" de la concupiscence des yeux. Ne s'agirait-il pas de cette pure réciprocité dans le croisement d'une parole : celle des couleurs du tableau regardé et celle du regard regardant ? Je vis "concrètement" la forte phrase de Malraux à propos de Goya : le plaisir qu'apporte l'artiste par la représentation d'un univers orné n'est pas son seul moyen d'agir ; la forme terrible de la séduction s'appelle la fascination.

Oui, fasciné aussi par *les trois grâces* de Battista Angola Del Moro (1514-1574) et, de Negretti (1544-1628), les *figures allégoriques*, *l'enterrement du Christ*, *la Vierge à l'enfant* et St. Jérôme. Des dizaines de tableaux vus, l'image la plus frappante, la plus violente que j'emporte est sans doute l'éclat angoissant et

angoissé de *la tête d'une femme* de Lorenzo Piepolo (1736-1776). En effet, quelle ressemblance avec les yeux de E. lorsque l'orage se lève et que, refusant la colère, elle se voit obligée de s'excuser à la manière d'une enfant polie qui, obligée de ne pas reprendre du gâteau, vous dit, comme si elle vous faisait un don, "non merci, reprenez-en vous-même". —Mais quelle interrogation dans cette maîtrise de la tristesse qui métamorphose la colère en inquiétude !<sup>601</sup>

Cette séquence pourrait être prolongée sur plusieurs pages, qui fait étalage des connaissances de Mudimbe sur l'art de la Renaissance italienne. Mais, ce qui nous y intéresse réside dans les jeux de décentrement du regard, pouvant se résumer à deux questions : Comment les productions artistiques de la Renaissance italienne se retrouvent-elles exposées outre-Atlantique ? Par quels jeux de synesthésies coïncident-elles avec un trait psychophysique de E. ? Il est possible que la lettre E., mise sans doute pour un nom ou un prénom renvoie à Elisabeth Boyi, l'épouse de l'auteur congolais. Dans le cas où seules les descriptions nous orientent, l'on retiendrait donc cette hypothèse.

À première impression, ce qui paraît retenir l'attention de l'auteur dans les représentations artistiques de la Renaissance, c'est sans doute la place occupée par le corps. Les arts plastiques de cette période ne sont pas les premiers à le faire, loin de là ! Mais, cette orientation plastique acquiert une signification nouvelle, que l'on ne saisit qu'inscrite dans le projet global de la Renaissance. Rêvant d'un homme nouveau, d'une « digenèse », pour employer une notion familière aux théologiens, la Renaissance voudrait avant tout jeter aux orties les scrupules et les orthodoxies religieuses sans nécessairement abattre la morale. Elle recherchait ainsi les temps premiers où le dogme religieux n'avait pas encore force de loi. L'on peut alors comprendre pourquoi l'Antiquité en était le modèle. Si donc sa thématique du corps est reprise par Mudimbe, c'est, selon nous, pour la considérer comme un des lieux d'expressions du sujet et dessiner un premier niveau de « l'écart » comme la marque du sujet mudimbien.

Ces logiques de l'écart surviennent à plusieurs niveaux : elles se manifestent lorsque l'auteur doit établir une correspondance entre « l'éclat angoissant et angoissé de la tête d'une femme de Lorenzo Piepolo et les « yeux de E. ». Un tableau de la Renaissance européenne, portrait de femme et exposé en Amérique, rappelle à un Africain une image familière, celle de son épouse.

Un autre écart s'observe dans les orientations génériques. Tandis que le récit de voyage européen vers l'Afrique, en général, cherche à hisser l'altérité et la différence en norme absolue, souvent à la merci d'une idéologie, le récit de voyage contemporain tient à la singularité d'un regard et conçoit le voyage comme une expérience. Parce que le voyage

---

<sup>601</sup> V. Y. Mudimbe, *Carnets d'Amérique*, op. cit., pp. 36-37.

orchestre un déplacement des imaginaires, son récit n'en renvoie pas moins à une série d'images éloignées les unes des autres, mais qu'un fil peut relier. Retrouver dans les musées américains les monuments de l'art européen et faire un lien avec sa propre existence, semble participer de ce projet fédérateur. Autrement dit, les lieux autres visités font partie intégrante de la construction du sujet africain postcolonial, tel qu'on peut l'observer à travers le parcours de Mudimbe.

Dans ces « carnets d'Amérique », la seconde étape est New York. Là, parmi d'autres émerveillements et sujets de conversation, Mudimbe a l'occasion de saisir les pulsations du racisme en Amérique et d'en mesurer les lignes de fracture et de continuité au sein même de l'Église. Il rapporte ainsi l'une de ses conversations, lors de sa visite à la Columbia University, avec certaines éminences de cette prestigieuse institution académique de New York :

Une dimension du problème racial ? R., Professeur à l'Université, Chef de Département, me parle de ses problèmes avec son Doyen. « Cela fait plus de quatre ans que nous travaillons ensemble. Nous nous disons bonjour et bonsoir, c'est tout. Les communications de service, nous les transmettons par les secrétaires. Il est Blanc et en est conscient. Je suis Noir et j'en suis conscient. »

Je soupçonne R. de n'avoir pas tout dit : des haines similaires existent souvent entre personnes de même race et ne ressortissent pas nécessairement à la conscience raciale.<sup>602</sup>

Mudimbe semble schématiser les relations interraciales propres à l'Amérique en les relativisant par celles qui peuvent survenir à l'échelle d'une « race » et plus adéquates aux interprétations culturelles. L'on voit ainsi en arrière-plan resurgir ce que l'on pourrait appeler l'expérience de Mudimbe en tant qu'universitaire et intellectuel au Zaïre dans les années 1970, en prélude à son exil américain.

Ce que l'auteur congolais introduit ici n'a pas de lien avec le racisme, mais seulement avec la conscience raciale. Cette manière d'aborder la thématique raciale en Amérique, marquée par bien de réserves et une forte insistance sur la conscience raciale, c'est-à-dire la relation personnelle avec les découpages entre races et le racisme, inscrit encore *Carnets d'Amérique* de Mudimbe parmi ses œuvres au timbre francophone très prononcé. En même temps, il se situe comme l'apprentissage de l'outre-Atlantique par l'auteur avant le grand départ. Si le lecteur peut observer lors de ses rencontres avec quelques universitaires afro-américains, une préférence de Mudimbe pour les positionnements du Dr. S. à ceux de R., le chef de Département mentionné plus haut, cela semble obéir à une concordance de conceptions. Certes, les « lignes de fracture » en couleurs et races sont profondes, mais il est encore plus imprudent de les reconduire systématiquement sur le mode d'une opposition

---

<sup>602</sup> V. Y. Mudimbe, *Carnets d'Amérique*, op. cit., pp. 64-65.

« Blanc vs Noir ». Plutôt que de systématiser cette opposition, inscrite pourtant dans l'être américain, il est préférable d'examiner le problème racial américain avec des prudences extrêmes », celles du Dr. S. et dire avec lui, à la suite du poète africain-américain Langston Hughes : « Nous aussi, nous sommes l'Amérique. Nous aussi, nous avons contribué à faire de ce pays ce qu'il est aujourd'hui. »

Pourtant, une ambiguïté demeure, qui se situe dans le mode énonciatif même de ces vers d'Hughes que cite, en substance, Dr. S. Et Mudimbe prend soin de citer tels quels les vers du poète : « Moi aussi je suis l'Amérique/ Moi aussi je chante l'Amérique/ Je suis le frère obscur... »<sup>603</sup> À la première personne du pluriel « Nous », se substitue celle du singulier « Je ». Cette ambiguïté n'en soulève pas moins bien des questions : comment parler en son nom propre dans une Amérique multiculturelle ? Autrement dit, est-il possible de se prévaloir de quelque subjectivité dans une Amérique où les minorités sont conditionnées politiquement à n'être que des communautés ?

De telles interrogations sous-tendent celles liées à l'importance de l'Église en Amérique. Elle est tout indiquée pour renouer et consolider de nouveaux réseaux de solidarité, non seulement entre races mais également entre classes raciales, ainsi que le réalisera Mudimbe lors de sa visite à l'« Abyssinian Baptist Church » à New York. Ce terme de « classes raciales » complexifie les découpages binaires que récuse le philosophe d'origine congolaise, et donne à voir des relations bien plus inextricables à l'intérieur d'un même ensemble racial. Relever cet aspect revient à sociologiser la notion de race et les discours qui s'en accommodent, plutôt que de l'ethnologiser, selon un schéma dichotomique. Le soupçon que porte alors Mudimbe sur son collègue afro-américain, chef de département à Columbia University s'éclaire : l'auteur congolais y voit le retour d'une certaine anthropologie, celle-là même qui se mêla aux ambitions politiques et idéologiques pour l'asservissement des mondes non occidentaux, et surtout l'intériorisation de ses schémas discursifs par l'universitaire américain.

Un autre trait distinctif du premier récit de voyage de Mudimbe réside dans l'approche de la langue. Le récit relate des faits et dialogues que son auteur a eus avec de nombreuses personnes aux États-Unis d'Amérique. En cela, il est plus probable que la langue d'origine en soit l'anglais. Si l'on considère cette hypothèse, somme toute vraisemblable, le texte original de ce récit de voyage sera donc à concevoir comme un texte second, parce que traduit. Ce texte est le premier d'une série d'écrits autobiographiques chez Mudimbe, en cela il établit

---

<sup>603</sup> Langston Hughes cité par Mudimbe, *Carnets d'Amérique*, op. cit., p. 64.

des bases d'une politique linguistique bien mise en évidence par l'auteur : les trois récits autobiographiques de Mudimbe, bien qu'écrits en Amérique, sont en français. Dès lors, une question se pose : l'auteur congolais rattacherait-il les récits de sa personnalité à la francophonie ou alors vise-t-il un public particulier, francophone ?

Quelques points de discontinuité entre l'essentiel des récits de voyages européens et ceux de penseurs-voyageurs actuels de l'Afrique se précisent. Là où ceux-là « ethnologisaient » l'autre, conformément aux dispositions de la « raison ethnologique », ceux-ci, en revanche, empruntent la voie de la sociologie en recherchant dans les lieux découverts et au-delà de l'apparente homogénéité des zones de dispersion et de dynamique. L'on n'insistera pas ici sur ces problématiques, réservées au chapitre où nous tenterons d'établir une corrélation entre ces récits de voyages africains contemporains et ceux de penseurs européens travaillant sur l'Afrique et à la pointe de « l'africanisme critique »<sup>604</sup>. Pour l'instant, il nous faut voir comment ces questions de race, profondément ancrées dans le multiculturalisme américain, se répercutent dans les récits de voyages de Manthia Diawara, Célestin Monga ou Achille Mbembe, au-delà du seul parcours de Mudimbe.

Ces problèmes de race qui traversent le premier livre des carnets de voyage du penseur congolais attirent également l'attention du lecteur dans les réflexions autobiographiques de Manthia Diawara.

## §14. 2. Manthia Diawara

*Bamako-Paris-New York* de l'universitaire d'origine malienne Manthia Diawara n'a la forme d'un récit de voyage qu'au sens second. Ce livre est avant tout un télescopage des « genres autobiographiques » ou de diverses formes d'« écritures de soi » : biographies, autobiographies, récits de voyages, etc. C'est de cette complexité qu'il sera dégagé, au fil de ce point, la part du récit de voyage. C'est d'ailleurs en des termes qui se rapportent au mélange des genres que Diawara présente son projet d'écriture, qu'il situe entre « contre-anthropologie » et « néo-anthropologie » :

Mes mémoires sont entrecoupés de récits au présent d'expériences d'immigration. Je fais des va-et-vient entre temps de mon émigration dans les années 1970, en pleine période de guerre froide, et de notre époque de mondialisation, de choc des civilisations, et d'immigrations qui constituent un problème de sécurité non seulement en France mais aussi dans d'autres pays européens et aux États-Unis. En faisant ainsi parler passé et présent et en usant de techniques littéraires pour écrire l'histoire des immigrations africaines, j'espère dépasser les questions d'anthropologie et de sociologie, tout en poursuivant le débat avec ces disciplines universitaires. Je qualifie mon approche de contre-anthropologie ou néo-anthropologie, ou simplement d'études culturelles. C'est-à-dire que j'étudie le cas d'Africains émigrés en Europe et en Amérique en recourant, le cas échéant, à des outils comme l'anthropologie, la sociologie, la littérature, les mémoires, la forme épistolaire, les récits de voyages.<sup>605</sup>

<sup>604</sup> C'est le terme qu'emploie Mudimbe lui-même, dans son autobiographie, pour évoquer les perspectives introduites par Georges Balandier dans les études africaines. (Voir V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux...*, p. 91.)

<sup>605</sup> M. Diawara, *Bamako-Paris-New York*, op. cit., p. 15.

Les relations étroites qu'entretiennent les disciplines des sciences humaines sur lesquelles s'appuie Diawara avec l'histoire africaine des idées dans le cadre propre du récit de voyage restent ici une démarche courante de subjectivation de penseurs africains, même s'il est intéressant, par ailleurs, d'examiner le cheminement personnel de l'universitaire malien. Cependant, à considérer la définition de son récit, traversé de nombreuses séquences de ce genre littéraire, comme une « contre-anthropologie », l'on encourt le risque d'une logique de renversement symptomatique du discours anticolonial. Pour cela, la « néo-anthropologie », seconde séquence de définition de son projet, nous semble être mieux indiquée. En tant que nouvelle anthropologie, elle n'indique pas une rature de l'ancienne — si le terme se justifie —, elle en recompose les canons en se centrant, non sur les généralités —le Noir — mais sur les cas — le Noir immigré en Europe et en Amérique. Avec l'immigration dont se préoccupe Diawara, c'est aussi le terrain de l'anthropologie, naguère situé dans les marges de l'Occident, qui se déplace allant se relocaliser au cœur même des sites réservés à la sociologie, l'Occident.

Mais avant ces considérations plus techniques, l'on s'attachera d'abord à faire ressortir les limitations entre genres qui composent les « mémoires » de Diawara, à commencer par les genres autobiographiques. Un tel exercice permettra de clarifier les modalités du récit de voyage présentes dans cet ouvrage, et qui donnent déjà au titre son allure générale « Bamako-Paris-New York ». Insister sur cette première catégorie du mélange des genres pratiqué par l'universitaire d'origine malienne revient aussi à regarder l'immigration comme une expérience personnelle : parler de cas présents, c'est toujours déjà se remémorer le sien propre. Ces clarifications sur les modes d'écriture de soi à l'œuvre dans son livre sous-tendent, de fait, les recompositions par l'auteur de canons anthropologiques et supposent alors une anthropologie dont le sujet de discours — l'observateur — se dédouble aussi en objet.

Le livre de Manthia Diawara traite principalement de l'immigration des Africains entre l'Afrique, la France et les États-Unis. Les procédés littéraires pour aborder cette thématique sont ceux décrits par l'auteur, lequel situe son ouvrage dans un mélange des genres. Quand il emploie, parmi ces procédés, ceux se rapportant à l'autobiographique, il s'inclut avant tout comme immigré et dit ainsi une condition qu'il partage avec de nombreux Africains. Pour l'illustration de ces investissements autobiographiques de son livre, une première modalité de ces procédés s'offre dans son usage de la deuxième personne du singulier sur un long passage de l'œuvre, doublé de quelques correspondances. L'anecdote qu'il rapporte sur l'expulsion du territoire américain de son ami, Ibrahim Diallo, alias Johnny,

par les services d'immigration américains, pourrait tout aussi bien être transposable à sa situation personnelle :

Menottes, policiers en uniforme sombre et chaussés de grandes bottes, qui te poussent dans le dos — Johnny — et à l'intérieur d'un fourgon de police bleu ; et le bruit des sirènes pendant le trajet jusqu'à la prison réservée aux clandestins ; les empreintes digitales et les recherches informatiques qui révèlent les différents noms que tu as utilisés pour entrer dans le pays, en douce ; l'avocat de la défense qui te donne une lueur d'espoir mais est incapable de t'aider parce que tu ne peux pas payer les honoraires qu'il te demande. Les deux ou trois nuits que tu passes en prison en attendant l'expulsion sont les plus éprouvantes. Qu'est-ce qui n'a pas marché ? Pourquoi tu as manqué de chance ? Tu as toujours tout fait pour éviter d'avoir les ennuis avec la police ; tu as évité les femmes dévergondées et les endroits où il y avait foule ; tu t'habillais comme un Noir-Américain ordinaire afin de te fondre dans l'anonymat. Et tu parlais peu au travail et dans le bus par peur de révéler ton accent africain.<sup>606</sup>

Cette structure de dialogue couvre un long passage du récit et rappelle bien une conversation avec un absent, où seuls les souvenirs opèrent comme un moyen de redonner de la présence à l'élément manquant, c'est-à-dire la personne expulsée, Ibrahim Diallo. Pourtant, ces longues méditations sur la contingence de la condition de l'immigré excèdent les seules mésaventures de « Johnny », elles scellent une expérience partagée par la plupart d'immigrés. Ainsi, quand Manthia Diawara se rappelle les déboires de son ami, Johnny, il se représente à travers lui et peut alors étendre ce récit à bien des cas divers. C'est d'ailleurs par un cas similaire qu'il construit la préface de son œuvre :

Le projet d'écrire ce livre m'a été dicté par le profond écœurement qui m'a envahi à l'annonce de la mort d'Amadou Diallo, brutalement assassiné par des policiers new-yorkais. Il a été abattu alors qu'il regagnait son appartement après une longue journée de travail.

J'étais triste et en colère parce que j'avais le sentiment que sa courte vie en Amérique était le reflet de mes débuts dans ce pays, et que son rêve américain avait été brisé par le meurtre violent et absurde. Mon écœurement était dû en partie au fait qu'il n'existe toujours pas de débouchés en Afrique, dans leurs pays d'origine, pour des jeunes comme Amadou Diallo. Presque rien n'a changé depuis 1974, date à laquelle j'ai quitté Bamako (Mali), avec d'autres jeunes gens de ma génération, pour aller en Europe et aux États-Unis. [...] Ce profond écœurement était aussi dû au fait que je me rendais compte qu'Amadou Diallo avait été abattu parce qu'il était noir. S'il avait été blanc, il serait encore en vie aujourd'hui. Il a été tué parce qu'il correspondait à un préjugé, à un profil racial.

La mort d'Amadou Diallo me laissait un goût amer dans la gorge. Ma réussite d'homme noir en Amérique — encore qu'africain — aurait pu être la sienne tout comme sa fin tragique aurait pu être la mienne. [...] Les Amadou Diallo du monde ne savent pas que l'homme noir en Amérique est affligé de la malédiction de Caïn, et qu'en Amérique eux aussi sont considérés comme des Noirs et comme des Peuls, des Mandingues ou des Ouolofs.<sup>607</sup>

Que l'on soit dans le cas d'Ibrahim Diallo, expulsé, ou celui d'Amadou Diallo, assassiné, c'est la précarité de la condition du sujet noir que pointe l'auteur. La situation de l'immigré africain semble aller de pair avec le racisme.

Si l'on revient aux souvenirs qu'alimente Diawara pour reconstruire l'itinéraire d'Ibrahim Diallo, lequel vit toujours à Bamako dans son obsession pour l'Amérique plus de

---

<sup>606</sup> M. Diawara, *Bamako-Paris-New York*, op. cit., pp. 91-92.

<sup>607</sup> *Idem.*, pp. 11-12 & 13.

vingt-cinq années après son infortune, l'on dira qu'ils trouvent leur site de vie dans quelques correspondances échangées entre l'auteur et son ami tombé en disgrâce. Et la tirade à la deuxième personne du singulier, destinée, selon nous, à redonner une présence à une absence, donc à une époque, semble préfigurer aussi bien dans la logique du récit et celle des idées les correspondances épistolaires publiées par Diawara, qui achèvent de clarifier la familiarité entre les deux hommes, comme en témoignent les passages que voici :

Mon cher Johnny,

Je suis si occupé chaque jour qu'il n'aurait pas été surprenant que je prenne plus d'un mois à répondre à ta lettre. Vois-tu, cher ami, j'ai trop de choses à faire ce mois-ci. Je me réveille tous les jours à 7h du matin pour sortir et je ne rentre pas avant 1h 30 du matin. L'université où je suis mes cours se trouve en Virginie, l'État voisin du District de Columbia. Je termine mes cours à 14h et prends un bus qui me ramène à Washington pour aller travailler jusqu'à 1h du matin. Malgré tout, quelque chose en moi m'a dit de te répondre immédiatement. J'espère avoir bientôt assez d'économies pour quitter cet emploi et avoir ainsi plus de temps pour écrire à tous les membres du groupe. Je t'ai suffisamment fatigué avec mes problèmes. J'irai donc droit au but.

J'ai écrit aux copains, à Bamako, pour leur parler d'un concert de Led Zeppelin auquel j'ai assisté au stade RFK, ici à Washington. Actuellement c'est le groupe le plus important du monde. J'ai envoyé leur dernier album aux amis de Bamako. Au moment où tu recevras cette lettre, tu devrais avoir entre les mains ton I. 20 envoyé par mon université. Avec ce document, tout ce que tu dois faire c'est aller à l'ambassade des États-Unis à Paris où un visa d'étudiant te sera délivré. Lors de l'interview, dis-leur que tes parents paieront toutes tes dépenses pendant la durée de tes études aux États-Unis. N'oublie pas, il ne faut pas leur dire que tu travailleras pour payer tes études.

Tu verras, mon cher, que l'Amérique est différente de la France. Ici, il y a plus de possibilités d'étudier et tu peux travailler et gagner un bon salaire. Il y a beaucoup de Gambiens et de Nigériens, et très peu de d'Africains francophones. La France nous attire sans nous offrir de perspectives. Ici, il y a des Noirs-Américains qui se battent pour nous et nous aident à faire des études. Je te dis cela, mon ami, pour que tu ne te décourages pas. Lorsque tu seras là, nous aurons du bon temps ensemble.

Amitiés

Manthia, ex « Jimi Hendrix »<sup>608</sup>

Cette lettre de Manthia Diawara, datant du 30 avril de 1975, donc des premiers instants passés par l'Universitaire malien en Amérique, quoi que ponctuée par d'évidentes naïvetés liées à la découverte, reste néanmoins porteuse d'un rêve : le rêve américain d'Africains. Un détail simple mais édifiant le dit, qui s'articule sur les sobriquets partagés au sein de leur groupe d'amis : « Jimi Hendrix » pour Manthia Diawara ou « Johnny » pour Ibrahim Diallo.

Qu'est-ce-que les sobriquets américains pouvaient bien signifier pour les Africains francophones qu'ils sont ? Ils étaient des indicateurs d'un rêve et peut-être d'une utopie, celle d'un voyage en Amérique. Mais, venant de francophones, ils formulent une exigence postcoloniale qui consiste à se sortir des schémas convenus qui disposent un francophone africain à regarder la France comme l'horizon de son aboutissement. C'est d'ailleurs ce que Diawara précise dans sa lettre à Ibrahim Diallo lorsqu'il écrit : « Tu verras, mon cher ami, que l'Amérique est très différente de la France. [...] La France nous attire sans nous offrir de perspectives ».

---

<sup>608</sup> M. Diawara, *Bamako-Paris-New York*, op. cit., pp. 98-99.



Cette correspondance dans la logique d'idées et de la narration prolonge directement son récit sur Diallo, à une réserve près que le ton de l'auteur se fait subtilement celui de regrets et même de remords. Manthia Diawara a conscience d'avoir entretenu le rêve de son ami, soudainement brisé en Amérique par une expulsion du territoire américain. L'une des séquences narrées au début de son « voyage à Bamako », qui relate l'apostrophe d'Ibrahim Diallo dont il a été l'objet dans un bistrot de la capitale malienne, est significative à plus d'un titre. Après son expulsion, Diallo vit retranché dans un profond ressentiment à l'égard de tous ceux qui vivent en Amérique. C'est, semble-t-il, à la suite de cette scène de Bamako que Diawara remonte le cours du temps pour y chercher ce qui fut son histoire avec Diallo. Ces agencements entre souvenirs et parcours actuels de l'auteur justifient, somme toute, la définition de « mémoires » qu'il donne à son récit, mais transgresse le sens du genre de « mémoires ». Chez l'intellectuel malien, les mémoires définissent l'hétérologie dont on a mentionné la composition au début de paragraphe ; ils renvoient aussi à ses souvenirs dont la vocation est d'échouer dans le présent, celui de l'auteur. Enfin, une dernière acception dont on peut voir le dessin en filigrane, et qui rejoint, à bien des égards, celle du genre de mémoires : les personnages dont l'auteur relate les parcours disent une époque et accèdent ainsi par l'écriture à une sorte de panthéonisation. Il y a donc lieu de parler d'une reproduction parodique du genre de mémoires, réputé comme le récit par un sujet de grands faits de son époque, en ne s'identifiant que de manière allusive ou indirecte à celle-ci. Diawara, quant à lui, s'inclut dans ses récits. C'est tout le sens de l'engagement et de l'écriture militante de l'universitaire malien qui se précise avec ses nombreuses références à Jean-Paul Sartre, dans son autre récit.<sup>609</sup> Celui-ci, antérieur dans l'ordre de parution à *Bamako-Paris- New York*, n'intègre pas systématiquement un mélange des genres, mais en orchestre une superposition. Celle-ci se reconnaît par la structure que Diawara donne à ce texte. D'une part, les séquences intitulées « situation » en référence à Sartre, qui ouvrent sur les analyses intellectuelles ; d'autre part, celles intitulées « chapitre » constituant des récits intercalés entre des situations. Là où ces deux approches sont importantes dans notre perspective, c'est qu'elles n'entraînent pas entre elles une solution de continuité et sont donc envisagées comme une stratégie discursive qui sera étudiée plus loin dans le présent paragraphe.

Ce mélange des genres habilement entretenu par Diawara entre les correspondances épistolaires, la biographie —celles d'Amadou Diallo ou d'Ibrahim Diallo — et l'autobiographie, soutenue par les biographies, donne forme aux « techniques littéraires »

---

<sup>609</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique*. Trad. de l'anglais américain par Aïda Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 2001, 305 p.

qu'annonce l'auteur malien dès sa préface comme déterminantes pour son approche de l'immigration. Les agencements de ces « genres autobiographiques » suscitent au moins un constat qui permet par ailleurs de relever ce que l'on pourrait appeler la singularité des essais autobiographiques de Manthia Diawara.

Contrairement à Mudimbe dont le sujet s'écarte à la fois du sillage autobiographique et des pistes scientifiques, selon la définition qu'il fournit de son propre récit, Manthia Diawara établit le sien à l'intérieur des catégories autobiographiques conformes aux genres. Cette seule distinction retrace l'itinéraire de Diawara comme un parcours clairement marqué par les autres. Dans ces conditions, écrire une biographie à l'un de ses amis, c'est toujours déjà se rappeler sa trajectoire. Ce recours aux approches biographiques et autobiographiques ne soutient-il pas les démarches plus intellectuelles qu'engage Diawara dans son livre ?

Dans un récent collectif en hommage à l'œuvre d'Alain Ricard, la critique et universitaire allemande Susanne Gehrmann consacre un essai aux « essais autobiographiques » de Manthia Diawara<sup>610</sup>. Ce détour par l'intellectuel malien pour cerner quelques aspects de son écriture et sa pensée amène Susanne Gehrmann à considérer les deux essais autobiographiques de Diawara comme des récits de voyages. Dans ces conditions, « l'écriture peut devenir un lieu de méditation des expériences personnelles lors de telles traversées, mais en même temps un lieu de méditation intellectuelle entre le voyageur et ses lecteurs <sup>611</sup> ». Une semblable démarche d'écriture propre aux essais de Diawara est aussi chez Ricard, qui associe, selon Gehrmann « la dimension autobiographique du récit de voyage avec des analyses de la littérature, de l'histoire et de la politique africaine »<sup>612</sup>. La critique allemande insère ainsi Diawara dans un répertoire d'auteurs plus vaste qui comprend Alain Ricard, Valentin Yves Mudimbe, Nuruddin Farah ou Wole Soyinka. Ces écrivains et penseurs ont la singularité de ne pas se laisser facilement enfermés dans des catégories génériques : leurs essais et leurs récits brouillent les canons littéraires en les imbriquant les uns dans les autres. Du reste, cet article de Gehrmann est une version modifiée et augmentée d'une autre publication qu'elle avait déjà faite sur l'œuvre semi-autobiographique de Manthia Diawara dans un article disponible en ligne et qui peut s'interpréter comme une ébauche de la seconde, comme il pourrait s'agir de deux versions institutionnellement orientées<sup>613</sup>.

---

<sup>610</sup> S. Gehrmann, « De la quête d'Afrique au détour par la France : les essais autobiographiques de Manthia Diawara », in Virginia Coulon & Xavier Garnier (dir.), *Littératures africaines : Textes et Terrains. Hommage à Alain Ricard*, Paris, Karthala, 2011, pp. 263-275.

<sup>611</sup> *Idem.* pp. 263-264.

<sup>612</sup> *Idem.* p. 264.

<sup>613</sup> S. Gehrmann, « Migration africaine et modernité dans les essais autobiographiques de Manthia Diawara », *Literaturen der Migration : Konfrontation und Perturbation als Kreativer Impuls Sektionsleiterin. In Trans,*

Pourtant, ces brouillages de genres sont loin de se prêter au jeu désintéressé du génie, ils disent en des formes textuelles des expériences de déplacements et de traversées. Gehrman n'oublie d'ailleurs pas de rappeler que ces auteurs font partie de « la diaspora intellectuelle africaine et [que] leurs expériences migratoires sont un fil conducteur de [leurs] textes que l'on pourrait sous-titrer "mémoires" (comme le fait Soyinka), "autobiographie" (collective dans le cas de Farah), mais également "essai", dans les trois cas<sup>614</sup> ». Pour trouver un terme générique à cet ensemble hétérogène, Gehrman utilise la notion d'« essai autobiographique » pour décrire ces « textes où la narration de soi, l'histoire de vie de l'auteur — ou d'épisodes de sa vie— se recoupe avec l'analyse sociopolitique, philosophique, voire culturaliste de son époque<sup>615</sup> ». Ce n'est d'ailleurs pas un néologisme ni un terme inapproprié au contexte de son essai, puisqu'Alain Ricard auquel un hommage est rendu dans le collectif où est publié le texte de la critique allemande, emploie cette notion dans un de ses essais de 2004, « De l'africanisme aux études africaines : Textes et "humanités" »<sup>616</sup>, repris dans *La Formule Bardey*, en 2005<sup>617</sup>.

Ces essais autobiographiques sont des modes d'écriture en même temps que des lieux de reconstitution de mémoires d'auteurs africains et africanistes, comme en témoignent les écrits de Manthia Diawara que Gehrman lit à la lumière de ceux de Ricard cités juste avant. Ce n'est pas le lieu de revenir sur l'emploi polysémique de la notion de « mémoires » comme genre, dont on a remarqué qu'elle s'interprétait aussi chez Diawara comme une parodie de son sens canonique. Néanmoins, mentionné conventionnellement au début d'un livre pour le définir comme tel, le genre de mémoires se confond à ceux de l'essai et de l'autobiographie, à la fois proches et éloignés de lui.

Si donc les « expériences migratoires » prêtent leurs formes aux textes, c'est que les expériences autobiographiques se donnent à lire aussi comme des aventures anthropologiques. C'est cette seconde voie que l'on suivra dans la suite de ce point, que l'on voudrait d'abord

---

*Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, N°17/2010. Le présent article met plus l'accent sur la dimension culturelle et politique des migrations africaines en Europe et en Amérique, en répondant probablement à un objectif formulé par la section « "Littératures migrantes" : confrontation et perturbation comme source de création » de l'Université d'Innsbruck. La seconde version quant à elle, répond à une logique comparative entre les essais autobiographiques africains et africanistes. On saisit alors l'importance de premier ordre qu'y a *Bamako-Paris-New-York*, plus autobiographique qu'*En quête d'Afrique*, dont les chapitres sur le récit de vie personnel s'enchaînent avec les « situations », voulues plus analytiques par l'auteur.

<sup>614</sup> *Idem*. p. 264.

<sup>615</sup> *Ibidem*

<sup>616</sup> A. Ricard, « De l'Africanisme aux Études Africaines : Textes et "humanités" », *art. cit.*

<sup>617</sup> A. Ricard, *La Formule Bardey : voyages africains*, Bordeaux, Éditions Confluences, coll. "Traversées de l'Afrique", 2005, 284 p.

littéraire, donc autobiographique, ensuite, sociologique ou anthropologique ; le tout rassemblé dans deux projets de récits de voyages.

Quand Diawara évoque sa démarche de « contre-anthropologie » ou de « néo-anthropologie » au début de *Bamako-Paris-New York*, elle demeure implicite et peu clair au lecteur. De ce fait, elle se prête à toutes sortes d'interprétations, y compris celles qui la rangent comme nous l'avons fait parmi des logiques de renversement dont l'infortune et l'inefficacité ne sont plus à démontrer ici. Or, ce qui a tout l'air d'un préjugé jusque-là se clarifie au fil du livre. C'est ainsi que quelques chapitres après sa préface, il revient sur cette démarche : « J'allais faire de la contre-anthropologie des CRS et des Africains à Paris, de l'intelligentsia française et de son attitude en matière de multiculturalisme. Je veux dire par-là que j'allais considérer Paris comme et un terrain de recherche anthropologique et les Parisiens comme des indigènes que j'allais observer dans leur vie quotidienne. <sup>618</sup> »

Une telle posture n'est pas sans provocation aux yeux de ceux pour qui l'anthropologie est une affaire sérieuse, irréductible à des regards fantaisistes, lesquels révolutionnent de surcroît son « terrain » en le transposant dans les espaces historiquement assignés à la sociologie. L'on n'insistera pas ici sur le déplacement du terrain anthropologique chez Diawara, dont une première explication pourrait être la proximité que les études littéraires africaines ou africaines-américaines entretiennent avec les nombreux paradigmes des sciences humaines et sociales. En ce sens, la formation de Diawara par les académies américaines conditionnerait ses perspectives de recherche.

Mais, si l'on doit rester fidèle aux perspectives de ce travail, l'on situera lesdites tensions au sein même des dynamiques discursives existant entre l'anthropologie coloniale principalement informée par les récits de voyages africains et européens, entre autres, et les formes nouvelles et postcoloniales de ce genre d'écriture en Afrique. Si dans le projet de son livre, l'auteur malien écarte l'anthropologie et la sociologie avant de les retrouver en de nouvelles configurations, c'est pour récuser également ces découpages qui renvoient à des savoirs secrets auxquels l'on accède que par le concours de spécialistes. Faire de la contre-anthropologie s'apparente alors à la sécularisation de cette discipline. Mais, elle n'est qu'un cas parmi d'autres ; ce sont, au final, des protocoles du questionnaire ethnologique qui s'estompent en laissant la place à un Africain afin de pouvoir être un observateur d'un phénomène international, l'immigration, dans ses diverses pratiques et ses discours.

---

<sup>618</sup> M. Diawara, *Bamako-Paris-New-York*, op. cit., p. 60.

C'est précisément en raison de son désir de prendre position sur cette question et surtout d'en cerner les détours que Diawara s'implique en tant que migrant et sujet de discours dans son livre. Or, cet observateur qui s'implique dans ses propres observations comme observé perturbe le paradigme anthropologique de « l'observation scientifique » et de la distance critique. Il a été mentionné avec Clifford Geertz et Jean-Michel Adam comment les investissements du langage littéraire dans le champ de l'anthropologie participent de la distanciation critique de celle-ci, tout en indiquant que cette rencontre ouvre sur une écriture de soi, par le fait que l'anthropologue s'assume comme « auteur », donc créateur. Ce qui se joue dans le « récit anthropologique » comme une insertion de la subjectivité par le langage motivé, se dévoile chez Manthia Diawara comme une récusation de certitudes scientifiques de l'ethnologie par les « techniques littéraires », lesquelles tournent principalement autour des langages autobiographiques.

Le sujet d'écriture et de discours, malgré une évidente cohérence, n'en présente pas moins une grande multiplicité. *Bamako-Paris-New York* s'écrit à Paris pendant l'année sabbatique du professeur Diawara en s'inspirant des déboires qu'il a eus dans cette ville avec la police, de souvenirs de son séjour à Bamako et des réminiscences de ses expériences douloureuses en Amérique. Mais, ces trois séquences s'enchâssent mutuellement et se renvoient l'une à l'autre. C'est pourtant dans ce jeu de miroir entre les différentes expériences de l'auteur, faites entre ces trois villes qu'il se détourne de l'ethnologie en procédant par un élargissement de son champ d'étude et des figures étudiées. Il s'agit là de ce qui justifie sa considération des « Parisiens comme des indigènes ».

Dès lors, les procédés relevant des écritures de soi chez Diawara concourent à la relativisation des analyses intellectuelles et scientifiques, en même temps que celles-ci donnent à ceux-là une légitimité qui les enracine dans la réalité de l'auteur. Pourtant, malgré les évidentes similitudes dans les deux essais autobiographiques de l'essayiste malien, et relevées par Susanne Gehrmann, deux cheminements d'écriture paraissent s'incarner respectivement dans les deux livres : d'un côté, un cheminement philosophico-littéraire ; de l'autre, un parcours d'écriture anthropologico-littéraire.

### **§14. 3. Diawara : deux livres, deux voies d'écriture**

Dans ses deux articles sur Diawara, Gehrmann met l'accent sur la dimension autobiographique des œuvres de l'essayiste malien sans jamais insister sur les marques propres à l'essai : quelles sont les formes d'essai dominantes dans ces ouvrages ? Une telle interrogation revient à rechercher la singularité de chacun des essais ici concernés, et c'est à

l'issue de cette quête qu'il sera possible d'établir les continuités réelles entre régime autobiographique et régime de réflexion.

Deux cheminements se dressent alors à la lecture de ces livres de Manthia Diawara : d'un côté, les inflexions autobiographiques des analyses philosophiques et littéraires dans *En quête d'Afrique* (1998); de l'autre, les occurrences strictement sociologiques ou anthropologiques dans un récit aux traits autobiographiques plus prononcés, *Bamako-Paris-New-York* (2003). C'est sur ces singularités que se développe le présent aspect.

Le premier récit de Diawara a une caractéristique purement autobiographique que l'on ne retrouve pas dans le second, c'est le souvenir de l'enfance. Mais, ce détail n'empêche pas qu'il soit construit selon les mêmes modalités littéraires que le suivant. Ces modalités littéraires se singularisent par les techniques d'une autobiographie biaisée : les nombreuses anecdotes biographiques de Diawara au sujet de ses camarades et amis se réfèrent indirectement à l'auteur. Dans *En quête d'Afrique*, l'exemple reste l'histoire de l'ami d'enfance de l'auteur, Sidimé Laye, qu'il eût avant d'être expulsé avec sa famille de la Guinée et qu'il retrouve en 1996, après trente-deux années. Mais, le trait distinctif de cet ouvrage ne prend pas exclusivement forme dans ses éléments autobiographiques ou biographiques ; il faut aussi situer ceux-ci dans leur rapport au discours philosophique et littéraire. Le qualificatif « littéraire » renvoie ici, non aux techniques dont se sert Diawara dans son second essai autobiographique, mais à un discours critique sur ses objets et démarches.

« Situation I : Sartre et le modernisme africain » est le premier essai d'*En quête d'Afrique*. Il porte sur un enseignement donné par Diawara à New York University sur une « introduction au panafricanisme ». Manthia Diawara traite de quelques pistes intéressantes du panafricanisme selon les perspectives de William E. B. Du Bois et de Cyril L. R. James, l'actualité de la négritude et la richesse de la perspective sartrienne développée dans la préface à *l'Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache d'expression française* éditée par Léopold Sédar Senghor. Sartre donne à la « négritude le sens existentialiste <sup>619</sup> ». L'un des mots d'esprit de Sartre définit mieux l'existentialisme : « l'existence précède l'essence » ; l'on vient d'abord au monde, en tant qu'existence autonome, avant d'y acquérir une nature. Autrement dit, notre existence secrète sa propre essence au gré de l'expérience de la conscience. Ce débat portant sur quelques thèmes majeurs de la philosophie africaine trouve une sorte d'illustrations dans les deux chapitres qui suivent immédiatement. Il faut le rappeler, les « situations » sont des essais chez Diawara, tandis que les « chapitres » s'apparentent

---

<sup>619</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique*, op. cit., p. 17.

davantage au récit. Le premier de ces récits, « Dans mon pays », raconte les premières heures de l'auteur en Guinée Conakry, trente-deux années après en avoir été expulsé avec sa famille d'origine malienne par Sékou Touré. En un sens, ce livre dont tous les chapitres portent sur les retrouvailles de l'auteur avec la Guinée, est un récit d'enfance, du fait de la terre d'enfance que constitue ce pays pour Diawara. Mais, ce parcours guinéen de l'universitaire malien est l'occasion de faire l'expérience de l'afropessimisme dominant aussi parmi le peuple guinéen qu'au sein de certaines figures intellectuelles. C'est ce qu'il constatera par lui-même en discutant avec l'écrivain guinéen Williams Sassine, notamment dans le deuxième chapitre du livre intitulé « Williams Sassine et l'afropessimisme »: « Tu oublies quelque chose, dit Sassine en riant tout en se resservant et en allumant une cigarette. Que ce soit en Guinée, au Mali ou au Sénégal, le mot "démocratie" n'a aucun équivalent dans aucune langue. »<sup>620</sup>

Ce qui peut prendre des airs d'humour ou d'ironie propre au style de Williams Sassine en comporte moins, car il s'agit d'une argumentation directe que vient conforter la réplique du romancier guinéen:

Écoute-moi bien, Diawara, ne viens pas ici pour nous parler de votre démocratie [...]. La démocratie est un concept étranger ici, une idée importée dans notre culture. Ma conception de la démocratie est que mes enfants votent comme moi le jour des élections. Je ne veux pas qu'ils votent comme mon ennemi. Puisque je suis le chef de famille, le plus âgé, tout le monde devrait venir me voir pour me demander pour qui voter. Tu vois, si mon ennemi gagne, ma famille sera la première à le payer. Alors, la démocratie est une notion difficile à définir en Afrique. Le chef de famille a toujours raison, puis la mère, puis le fils aîné. Tu ne peux pas dire : "Je suis contre ce parti mais mon fils peut voter pour lui."<sup>621</sup>

L'évidente contre-réplique de Diawara « Mais, Sassine, et l'individu ? » permet de comprendre pourquoi l'auteur malien choisit de parler de Sartre et son primat de l'existence sur toute chose, dès l'ouverture de son recueil d'essais et de récits. Car, il semble clairement indiqué, selon lui, que l'un des problèmes majeurs en Afrique est le peu de place accordée à l'individu, au sujet. Ces entraves faites au sujet et à l'initiative individuelle débouchent encore sur un positionnement plus radical de Williams Sassine vers la fin de la conversation avec Diawara, lorsqu'il argue que la « volonté de violence » est salvatrice pour l'Afrique : il faut tout détruire. L'afropessimisme résonne alors comme un discours de l'effacement du sujet individuel et de son autonomie, et se donne à voir selon les modalités d'une écriture africaine de soi collective et différentialiste. Ce ne sont donc pas les contenus qui nous intéressent en premier lieu, mais les stratégies de discours, les dispositions formelles et rhétoriques en usage dans le livre. Sous cet angle, il est important d'examiner le rôle et l'enjeu de l'essai sur Richard Wright, à la suite des deux premiers récits-chapitres. En effet, récits et essais font

---

<sup>620</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique*, op. cit., p. 60.

<sup>621</sup> *Idem.* p. 61.

continuellement le relais comme pour répondre aux questions restées sans réponses dans de précédentes séquences. Ainsi, « Situation II : Richard Wright et l’Afrique moderne » est à la fois une alternative et une réponse à l’afropessimisme qui domine dans les deux récits qu’il suit. Pourtant, une autre subtilité discursive apparaît chez Diawara, qui consiste à inverser la logique d’un écrivain, Sassine, par celle d’un autre, Wright, comme pour introduire un dialogue entre auteurs africains et africains-américains. Mais, ce n’est jamais une réponse directe, mais suggérée ; celle que l’on devine en tentant de donner de la cohérence à l’ensemble du recueil, après lecture.

La digression de Diawara dans « Situation II » sur la biographie de James Baldwin sur Wright ouvre sur ce qui sera véritablement le socle de son propos : un commentaire critique et très subtil de la Conférence des artistes et écrivains noirs, tenue à Paris en 1956, avec une particulière insistance sur les communications de Senghor et de Wright.

« L’esprit de la civilisation, ou les lois de la culture négro-africaine », titre de la communication de Senghor, présente les grandes lignes de « l’ontologie existentielle », en faisant ressortir les différences entre l’art nègre et l’art occidental. Parler de l’art au sujet de Senghor, pour désigner l’identité noire, n’est pas inapproprié, car l’art est un domaine complexe qui comprend la religion et autres pratiques sociales, métaphysiques, etc. Il est, de surcroît, collectif et imprègne tous les domaines de la vie chez le Négro-africain. En ce sens, il couvre une vision du monde collective. L’on ne reviendra pas sur ces aspects de Senghor dont il a été largement question à la fin de la première partie de cette étude, il est important de voir comment se dressent deux conceptions du monde différentes et même opposées chez le poète-président et Wright.

Wright dont le titre de la communication porte déjà un sens explicite « Tradition et industrialisation », entendait interroger les lieux d’une véritable entrée dans l’histoire du Noir, à contre courant des idéalizations culturalistes de Senghor. « L’originalité de son essai vient de son début qui démontre combien Wright croyait que le monde devenait rapidement un et que le rôle des élites noires présentes à la conférence était de porter la promesse des Lumières à leurs peuples.<sup>622</sup> » Le discours de Wright comportait deux éléments principaux : une critique des religions et un plaidoyer pour le statut des sujets éclairés et pour la liberté individuelle.

Si l’on s’appuie sur ces deux éléments du discours de Wright, l’on s’aperçoit qu’ils sont catégoriquement opposés à ce qui est dans le récit qui précède, le positionnement de Sassine. Mais, puisque l’écrivain africain-américain réagissait à un contexte bien précis, les

---

<sup>622</sup> M. Diawara, *En quête d’Afrique*, op. cit., p. 81.



discours culturalistes du Congrès de 1956, il est alors aisé de substituer Senghor et Cheikh Anta Diop à l'écrivain guinéen. En effet, aux positionnements culturels de Senghor et Diop s'opposent les positions politiques de Wright, lesquelles montrent le bien-fondé du colonialisme à long terme en Afrique, en tant que pourvoyeur de Lumières. Là où donc Senghor faisait l'apologie des religions, notamment du culte des ancêtres, en montrant comment elles participent de la création artistique africaine, Wright appelait de ses vœux une rédemption industrielle du continent noir. Et si Diawara tient à s'appuyer sur Wright, principalement sur son discours au Congrès et son récit de voyage, *Puissance noire*<sup>623</sup>, c'est surtout pour corroborer sa théorie de la modernité, laquelle pourrait être bénéfique à l'Afrique.

Si les éléments structurels offrent une apparente discontinuité entre essais et récits, la logique du texte apparaît encore plus évidente, car ce qui est en jeu dans tout le livre, c'est la modernité de l'Afrique. La théorie de la modernité de Wright comme alternative au romantisme de Senghor, de Senghor et de Diop, telle que l'utilise Diawara, semble s'offrir comme un redoublement de l'étude de Paul Gilroy dans *L'Atlantique noir*<sup>624</sup>, en son cinquième chapitre, articulé lui aussi sur les productions littéraires et philosophiques de Richard Wright. Compte tenu de la proximité entre Gilroy et Diawara, il est alors possible qu'une étude ait précédé l'autre en termes d'influence.

Néanmoins, la dimension philosophique et littéraire de cet essai de Diawara est avérée. Littéraire, parce qu'il s'articule sur un corpus conventionnel de la littérature ; et philosophique, en raison de la collusion entre les prises de position politiques, idéologiques et les productions littéraires de Wright. En effet, l'écrivain, en insistant sur l'émergence de libertés individuelles et l'appropriation par les Africains des idéaux des Lumières, prend philosophiquement position contre ce que Diawara appelle l'afropessimisme et l'afrocentrisme.

Vu sous cet angle, Diawara relativise les discussions aux accents anthropologiques issues de récits, notamment ses conversations avec les écrivains guinéens Williams Sassine et Djibril Tamsir Niane, restés très nostalgiques de l'Afrique culturellement éternelle.

L'on pourrait multiplier des exemples se rattachant à cette discontinuité entre récits et essais dans *En quête d'Afrique*, d'une part, et, d'autre part, aux liens logiques que les deux

---

<sup>623</sup> R. Wright, *Puissance noire*. Traduit de l'américain par Roger Giroux, Paris, Corrêa, Buchet/Chastel, 1955, 400 p.

<sup>624</sup>P. Gilroy, « "Sans la consolation des larmes" : Richard Wright, la France et l'ambivalence de la communauté », pp. 209-261, *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, 334 p.

formes entretiennent chez Diawara. D'autant que « Situation II », le deuxième essai du livre, trouve son prolongement dans « Situation III : Malcom X, conversionnistes contre culturalistes ». Les analyses proprement philosophiques viendraient à chaque fois atténuer et relativiser les positionnements ethnologiques de Niane, Sassine et Senghor. C'est aussi une manière pour Diawara de prendre ses distances, subtilement, avec les débats sur la philosophie africaine et en y prenant, paradoxalement, position de manière catégorique. De ce fait, ce sont des auteurs africains-américains qui lui permettent d'appréhender l'Afrique. Il n'a pas alors recours aux postures fermement anthropologiques pour mieux tourner en dérision une certaine conception de l'Afrique, ancrée sur le culturalisme. C'est précisément pour se détourner de ce culturalisme qu'il s'introduit dans son œuvre, pour y faire le témoignage d'une somme d'expériences aussi variées les unes que les autres, mais participant de son capital culturel. Et c'est dans le projet de démanteler l'anthropologie de sa conception de l'Afrique, coupable selon lui d'avoir trop promu des constellations culturelles éternelles, que Diawara place son deuxième essai autobiographique sous le signe d'une « contre-anthropologie », ainsi que nous l'avons vu dans les précédentes pages. Sa stratégie discursive nous semble alors la suivante : le récit expérimente ce que l'essai discute à un niveau abstrait ; en retour, les abstractions philosophiques de l'essai donnent au sujet du récit un cheminement. Les effets de contamination entre essais et récits se situent donc, dans le premier livre semi-autobiographique de Diawara, à un niveau qui n'est plus l'imbrication de Mudimbe, Mbembe ou celle de *Bamako-Paris New York* ; ils tiennent à une logique interne au texte.

Puisque nos lectures de Diawara intègrent ce que nous avons appelé les « carnets d'Amérique » d'auteurs africains, il n'est donc pas étonnant que les résolutions sur la modernité de l'Afrique soient encore trouvées par l'universitaire malien chez les penseurs africains-américains, lesquels s'affranchissent des visions culturalistes de l'Afrique pour en esquisser une voie de développement.

Les stratégies discursives qu'élabore Diawara entre récits autobiographiques et essais philosophiques dans le dessein de promouvoir les libertés individuelles en Afrique soulèvent quelques interrogations sur sa connivence avec Wright. La première est liée à l'apologie de Sékou Touré, au sujet duquel le projet d'un documentaire avait conduit Diawara à se rendre en Guinée. Le lecteur peut d'ailleurs clairement saisir l'admiration de l'auteur par son œuvre politique et idéologique : « La révolution indépendantiste dont Sékou Touré et d'autres furent les fers de lance a révélé la nécessité d'arracher le temps aux colonisateurs et au poids atavique des traditions. [...] L'échec précis de Sékou Touré est une leçon sur la démocratie et les obstacles qui nous attendent dans ce récit historique. Comme un héros tragique, Sékou

Touré a attaqué de front l'impérialisme français, révélant ainsi ce que nous désirions le plus et avions combattu. »<sup>625</sup>

Ainsi, Diawara est essentiellement sensible au combat de Sékou Touré contre les formes de domination impériales, et exclut, à l'échelle nationale, toutes les exactions à son actif. Dans ces conditions, quelles sont les raisons d'être d'une démocratie opposée exclusivement à l'impérialisme et très indifférente aux tribalismes et clanismes émergents ? Tel fut l'un des paradoxes de Sékou Touré, que semble fort bien reproduire Diawara subrepticement.

L'autre écueil qui traverse cet ouvrage est son attachement aux positionnements politiques et idéologiques des penseurs africains-américains, notamment ceux de Wright. Celui-ci s'en prend aux religions et pratiques traditionnelles africaines en montrant comment elles éloignent l'Africain de l'horizon de la modernité, mais il ne dit pas assez sur ces pratiques dans la société américaine en général, et africaine-américaine en particulier. Les églises évangéliques en Amérique ne semblent pas tant que cela avoir freiné l'industrialisation que Wright appelle de ses vœux en Afrique sur laquelle s'accorde apparemment Diawara. Selon nous, il semble plus urgent de distinguer les pratiques qui relèvent des métaphysiques culturelles — non exclusives aux Africains — de celles qui définissent les logiques socio-économiques.

Ces quelques points aveugles dans l'œuvre de Diawara rendent encore plus difficile une définition claire du sujet en Afrique, partagée pour l'instant entre une nostalgie face aux idéaux des Lumières et les réalités propres au site culturel et géographique qu'est l'Afrique. Cet attachement à la modernité avec les paradoxes et contradictions qui en résultent est pourtant ce qui inscrit la pensée de Diawara dans la postcolonialité, dont le discours est lui-même un paradoxe : comment concilier les universaux hérités des Lumières et les particularismes culturels lorsqu'on est un intellectuel noir, sinon perçu comme tel ? Autrement dit, comment transcender sa condition par le discours, en faisant en sorte que « intellectuel noir » ne résonne plus comme un oxymore ou un paradoxe ?

De telles questions ouvertes par Mudimbe, Mbembe, Appiah et Diawara, peuvent fort bien convenir aux postures littéraires et philosophiques de Célestin Monga.

#### **§14. 4. Célestin Monga et l'aphorisme : le rythme d'un parcours ?**

C'est du deuxième récit de Monga, dans l'ordre chronologique et réédité dans le volume *Un Bantou à Washington* après un premier qui donne son titre à l'ensemble du livre,

---

<sup>625</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique, op. cit.*, p. 72.

qu'il est question dans ce point d'ouverture sur l'œuvre de l'écrivain et économiste camerounais. *Un Bantou à Djibouti* est un récit de voyage écrit par l'auteur camerounais à l'issue d'un séjour dans la corne de l'Afrique, près de vingt avant le texte ci-dessus cité. Les trois récits écrits jusque-là par Monga s'inscrivent tous, à des degrés variables, dans la catégorie « récits de voyages », mais au sujet de celui en question dans ce paragraphe, l'auteur lui-même réaffirme cette filiation, en se situant dans la continuité de voyageurs écrivains qui ont séjourné dans la corne de l'Afrique et en ont écrit un récit :

Marchant sur les bords de l'eau et contemplant l'énigme de cet endroit dont le mystère avait intrigué bien d'autres voyageurs avant moi — Romain Gary, Arthur Rimbaud, Albert Londres, Joseph Kessel, Michel Leiris, Morand et bien d'autres —, je ne pouvais d'ailleurs m'empêcher de méditer les propos de Cioran : « Les vagues se mettraient-elles à réfléchir, elles croiraient qu'elles avancent, qu'elles ont un but, qu'elles progressent, qu'elles travaillent pour le bien de la mer, et elles ne manqueraient pas d'élaborer une philosophie aussi naïve que leur zèle. »<sup>626</sup>

Au-delà de son souci de s'assurer la continuité des écrivains dont les récits de voyages sur Djibouti sont de chefs-d'œuvre littéraires, Monga convoque une métaphorisation du voyage à travers la mer. Mais, ce précédent passage sur Djibouti, se trouve non pas dans le récit du même nom, mais dans « Un Bantou à Washington ». Ce qui établit une relation métadiscursive et métacritique entre les deux récits : en effet, Monga y revient sur les critiques qui furent adressées à son premier récit en en expliquant quelques contours et prenant parti contre elles.

Un autre élément au regard des récits de Monga, par-delà leur appartenance globale au genre de récit de voyage, se trouve dans l'écriture aphoristique semblable à celle, dominante, chez les penseurs nihilistes dont l'auteur s'inspire. Composé de paragraphes parfois courts, l'aphorisme donne au récit la double logique d'une discontinuité entre segments et d'une cohérence que l'on ne construit qu'après coup. Cette forme est dominante aussi bien Nietzsche que chez Cioran<sup>627</sup>. Le constat de sa prédominance dans leurs écrits philosophiques ouvre sur la question de leur signification, réappropriée par un auteur africain : quels enjeux pour Monga d'écrire *Un Bantou à Djibouti* sur le mode aphoristique ? Un intérêt supplémentaire s'ajoute à la question si l'on doit considérer que ce genre d'écriture que l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* hérite d'Arthur Schopenhauer et des présocratiques<sup>628</sup> se

---

<sup>626</sup> C. Monga, *Un Bantou à Washington suivi d'Un Bantou à Djibouti*, op. cit., p. 30.

<sup>627</sup> Pour ne citer que quelques-unes de leurs productions : F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1938, 182p. ; E. M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1952, 153 p. ; E. M. Cioran, *Le Crépuscule des pensées*, trad. Du roumain par Mirella Patureau-Nedelco et revu par Christiane Frémont, La Flèche (Sarthe), L'Herne, 1991, 222 p. ; E. M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1973, 244 p.

<sup>628</sup> L'apologie que F. Nietzsche fait des penseurs présocratiques laisse supposer leurs affiliations. Il y a chez Nietzsche l'idée permanente d'une civilisation occidentale et, partant d'une philosophie occidentale depuis

déporte, non pas dans un essai philosophique, ni dans un roman philosophique, mais dans un récit de voyage. Semblablement, cette démarche entreprise par Monga se prolonge dans son dernier livre, *Un Bantou en Asie*<sup>629</sup>, où il raconte, sur le modèle d'un récit de voyage, ses pérégrinations asiatiques, lesquelles se prêtent par ailleurs à un voyage philosophique, nourri, comme dans ses précédents ouvrages, aux livres de Nietzsche et de Cioran. Interroger cette double originalité nécessite que l'on s'attarde quelque peu.

D'emblée, une remarque sur la logique de notre argumentation s'impose : commencer par le récit américain de Monga et continuer ici par son premier récit souscrit à une cohérence que l'auteur lui-même nous indique. Celle-ci porte sur le recouvrement de sa pleine subjectivité et sa liberté après les problèmes rencontrés au Cameroun. Sur le plan formel, cela peut expliquer pourquoi *Un Bantou à Washington* est un texte linéaire, qui retrace un itinéraire sans détours ni fantaisies d'écriture, quand *Un Bantou à Djibouti* se donne à lire comme un ensemble de fragments, aphorismes, rendant compte d'une conscience désœuvrée. Les pages d'*Un Bantou à Washington* qui reviennent sur les tribulations politiques et professionnelles de l'auteur au Cameroun auraient trouvé un espace dans *Un Bantou à Djibouti*, sans qu'un problème de cohérence se fût posé. Bien plus, lesdites pages prolongent systématiquement le récit de 1990, parce qu'elles se donnent comme la narration d'un état de conscience, celle de l'auteur à cette période précise ; l'auteur ne faisant sur Djibouti qu'un « transfert » de ses angoisses nées du nihilisme partagé en Afrique. C'est pour Monga aussi un autre exemple au-delà de la situation du Cameroun, son pays natal.

Non qu'il cherche, par une manière d'unanimisme africain, à théoriser une situation globale de l'Afrique, mais une humeur s'ordonne en indice principal de jugement chez l'auteur camerounais. Nietzsche, l'un de ses mentors et célèbre mélancolique de son temps, ne laisse-t-il transparaître son humeur dans ses textes si l'on en risquait une étude biographique ?

---

l'Antiquité grecque, bâtie sur le socle de la tragédie. Revisiter les présocratiques revient donc chez lui à reconstituer cette permanence, écartée par la philosophie dite moderne. On retrouve exactement la même approche chez Cioran, en considérant l'essentiel de son œuvre. Le philosophe et écrivain d'origine roumaine obtint une licence de philosophie à l'Université de Bucarest, en présentant un mémoire sur Bergson. Peu après, il publia son premier livre, *Sur les cimes du désespoir*, qui « contient en germe, de son propre aveu, tout ce qu'il a écrit par la suite tant en roumain qu'en français ». Mais, c'est aussi à cette époque qu'il prend ses distances du bergsonisme, coupable « d'avoir ignoré la dimension tragique de la vie », que lui permettaient de retrouver les présocratiques à travers Nietzsche et bien des philosophes écrivains français pour lesquels Gallimard était la plateforme éditoriale — Antonin Artaud, Georges Bataille, Maurice Blanchot, etc. C'est vraisemblablement cette dimension tragique de l'existence, conceptualisée au moins depuis Nietzsche par le terme de nihilisme, qui se trouve reprise par Célestin Monga, dont la prose reste dominée, surplombée et traversée de part en part par les deux figures tutélaires, en quelque sorte, que sont Nietzsche et Cioran.

<sup>629</sup> C. Monga, *Un Bantou en Asie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2011, 214 p.

N'est-ce pas aussi le penseur allemand qui nous enseigne que nos réflexions philosophiques sont des biographies et confessions dissimulées ?

Sur un tout autre plan, la situation de Monga le long de son parcours rend plus qu'actuelles les thèses philosophiques défendues par Henri Bergson, dès son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, lorsque le philosophe présente l'émotion comme une source de création, pouvant altérer nos jugements<sup>630</sup>. Conscience et productions de l'esprit, intellectuelles ou artistiques, sont ainsi étroitement liées. Monga ne dédit pas d'ailleurs cette position bergsonienne quand il écrit dans l'avant-propos de l'édition de 1990 que « l'écrivain n'est que le greffier subjectif du temps qui passe<sup>631</sup> » ; ce qui laisse implicitement apparaître les marques du temps sur ses représentations. Dans ces conditions, comment inscrire politiquement l'aphorisme chez Monga au-delà des influences reçues ?

Procédant d'un double enjeu de discours, concision et brièveté, l'aphorisme s'interprète comme forme de la postmodernité par excellence qui s'entend dans le « procès du grand récit moderne ». S'invitant sur la scène littéraire, il est assurément une alternative de grandes trames romanesques modernes et suspend ainsi le langage, conscient désormais de ses limites à dire le réel et à le transformer. Comme forme philosophique, elle constitue un événement de la pensée. Ces deux variations soulèvent au moins la question de la frontière entre littérature, forme de la pensée, et philosophie, la pensée de la forme. Autrement dit, si les propositions esthétiques et langagières se réservent le champ de la littérature, à quoi pensent-elles ?<sup>632</sup>

Une telle interrogation fait écho à celle formulée par Pierre Macherey, en 1990, et qui n'avait pas pour but de faire de la littérature un objet de pensée philosophique, et *vice versa*, mais d'indiquer combien, dans leur apparente différence, elles peuvent chaque fois s'altérer. S'inspirer de philosophes pour écrire un texte littéraire, comme le fait Monga, peut, à bien des égards, se situer dans le droit fil de ce projet.

Dès l'ouverture d'*Un Bantou à Djibouti*, l'avant-propos donne le ton général du récit par sa concision ; il tient sur une dizaine de lignes et est ponctué par une citation de Cioran indiquant la correspondance entre l'expérience et l'écriture. Tout le récit ou, si l'on veut, les micro-récits sont marqués par cette brièveté inhérente à l'aphorisme. Quelques exemples suffisent à le montrer : « Les clients au comptoir de la banque sont tous en short (Européens)

---

<sup>630</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France/Quadrige, 1985, 180 p.

<sup>631</sup> C. Monga, *Un Bantou en Asie*, op. cit., p. 117.

<sup>632</sup> P. Macherey, *À quoi pense la littérature ? Exercices de la philosophie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Pratiques théoriques", 253 p.

ou en vouta (espèce de pagne). L'ambiance est si décontractée qu'on se croirait dans un guichet installé sur une plage.»<sup>633</sup>

Ces deux phrases dans l'ensemble du récit constituent des isolats, et ne sont rattachées aux paragraphes qui les précèdent ou les suivent par aucun lien logique. Or, ce procédé aphoristique entretient aussi et avant tout, la structure d'un journal de voyage. Certes, le principe de notes d'impressions ne s'observe pas au fil des jours conformément au journal de voyage classique, mais les effets de rupture brusque laissent envisager leurs affiliations. Il est vrai que le journal de voyage se réfère aux dates par souci du principe de réalité, cependant qu'il n'est qu'une variété de récit de voyages. Monga semble prendre le parti de juxtaposer ces divers modes résultant aussi bien de la philosophie que de l'écriture littéraire.

Par-delà des nombreuses formes qui habitent en profondeur l'œuvre de Monga, à l'instar de celle de tous écrivains et intellectuels qui composent notre corpus, il y a la structuration complexe du récit de vie africain. Car il n'y a pas que la seule énumération ou juxtaposition de sous-genres, mais aussi leur imbrication. Les prises de parole autobiographiques s'affranchissent des seules narrations linéaires en souscrivant à certains codes d'écriture assez sophistiqués. Dans le cas précis des récits de voyage, il convient de dire qu'ils permettent de regarder le voyage, au-delà du thème littéraire majeur, comme une posture d'écriture de l'écrivain voyageur, prompt à inscrire le mouvement dans ses textes pour refléter son réel. La lecture rapprochée dans le prochain point de deux versions de l'essai autobiographique d'Achille Mbembe, aux accents prononcés de récits de voyage, nous conforte un peu dans cette hypothèse.

#### **§14.5. Écrits de déplacés et déplacements de l'écrit**

Certains écrits de voyages d'auteurs exilés sont modifiés au gré de déterritorialisation et de reterritorialisation, lesquelles deviennent, de fait, la condition de leurs auteurs. Sans donc jamais écrire de récits de voyages strictement nouveaux, ces auteurs s'appuient sur leurs textes déjà publiés et leur impriment une marque nouvelle, en général, celle des nouvelles terres d'accueil. Dans notre corpus, Achille Mbembe est l'auteur auquel correspond le mieux cette situation, grâce à la réécriture en 2010 dans *Sortir de la grande nuit*, sous le titre d'« À partir du crâne d'un mort. Trajectoires d'une vie »<sup>634</sup>, de son essai autobiographique de 1993, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille ». Certes, entre 1993 et 2010, les expériences et les voyages de l'auteur camerounais se sont densifiés ; il est surtout évident que le changement de

---

<sup>633</sup> C. Monga, *Un Bantou à Washington*, op. cit., p. 124.

<sup>634</sup> A. Mbembe, « À partir du crâne d'un mort. Trajectoires d'une vie », pp. 31-53. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 246 p.

site géographique et culturel — Amérique du Nord en 1993 et Afrique du Sud en 2010 après le CODESRIA— y est pour beaucoup. Ce sont ces éléments, qui installent le récit de voyage dans un voyage du récit, que nous étudions dans le présent passage.

« Écrire l’Afrique à partir d’une faille » relate la trajectoire de Mbembe du Cameroun à ses premières années américaines via ses études en France, et place ainsi les voyages et expériences de l’auteur comme autant d’étapes de sa formation intellectuelle. C’est d’ailleurs pour cela qu’il emploie itérativement la notion « d’identité intellectuelle », pour rendre compte de l’incidence que toutes ces expériences ont eue sur sa personnalité. Mais, dix-sept années après la publication de sa « biographie intellectuelle », l’historien camerounais reprend le même récit en le modifiant, comme s’il y avait urgence et nécessité d’en revoir certains aspects. Pourtant, à lire la nouvelle version, il semble qu’il soit moins question de supprimer plutôt que d’ajouter de nouveaux éléments dictés sans doute par les nouvelles « trajectoires d’une vie », celles de l’auteur, selon le sous-titre de son essai.

Les premières modifications dans la seconde version du texte commencent par le style, déjà remarquable dès la première version, mais affiné par la suite, comme pour donner un élan romanesque au récit. Après ce qui fait office d’introduction au récit, inspiré des réflexions "poématiques" de Martin Heidegger sur l’œuvre d’Hölderlin, la seconde version intègre un élément de style qui lui donne un aspect romanesque :

Je suis bien né un jour de juillet, alors que le mois tirait vers sa fin. C’était en mil neuf cent cinquante-sept, dans une contrée d’Afrique que l’on nomma, récemment, le "Cameroun", en souvenir de l’émerveillement qui saisit les marins portugais du XV<sup>e</sup> siècle,[...].<sup>635</sup>

Juillet. Je suis bien né un jour de juillet, alors que le mois tirait vers sa fin, dans une contrée d’Afrique que l’on nomma, tardivement, le "Cameroun", en souvenir de l’émerveillement qui saisit les marins portugais du XV<sup>e</sup> siècle,[...].<sup>636</sup>

Le sens de ces deux énoncés reste sans doute le même, mais la redistribution formelle de la seconde version nécessite que l’on s’y attarde. D’abord, une phrase nominale placée d’emblée en ouverture de cette version « Juillet. » semble donner un sens plus étroit au-delà du seul indice temporel auquel elle renvoie. Cela est d’autant plus lisible que cet indice est répété dans la seconde phrase du passage. Mais, s’agit-il simplement d’une répétition ? Il nous semble que non. Il y a d’un côté, une signification implicite, qui ne nous est livrée que partiellement ; de l’autre, une signification explicite se rapportant directement à la date de naissance de l’auteur camerounais. Si l’on se réfère alors au premier segment doté d’implicite, une portée symbolique, savamment entretenue par l’auteur lui-même, s’ajoute : juillet n’est plus que le seul mois de naissance de Mbembe, il renvoie à quelque chose de plus profond ; il est aussi le mois au cours duquel un certain nombre de rituels et de veillées s’observent au

<sup>635</sup> A. Mbembe, « Écrire l’Afrique à partir d’une faille », *art. cit.*, p. 70.

<sup>636</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*, p. 32.



village, selon le récit de Mbembe. Cette portée symbolique du temps se précise lorsque, deux pages plus loin, l'on retrouve une semblable formulation : « Décembre. Chaque nuit, le brouillard descendait sur la brousse et, au petit matin, venait mouiller les sentiers pareils à des navires éventrés, acculés sur la berge <sup>637</sup> ».

Enchâssés dans un récit qui se veut linéaire, ces indices temporels lui donnent des aspects de récit de voyage ou de journal intime où les expériences du voyageur sont rattachées à des dates précises. Ce qui leur confère un rythme discontinu dicté par les impressions au jour le jour de l'écrivain. Quelles pourraient alors être les significations de ces éléments de discontinuité dans un récit, lui, continu ?

Ils nous semblent de nature à imprimer des éléments de la fiction dans un récit qui se prête entièrement au « pacte autobiographique », et brouiller ainsi les limites internes aux deux modes de représentation. Peut-être qu'à force de ne plus avoir un sol fixe, le sujet d'exil africain finit par croire à sa condition de contingence, pareille à celle de certains personnages de fiction.

Le dernier aspect de « Sur le crâne d'un mort. Trajectoires d'une vie » porte sur l'histoire de l'Afrique du Sud. Il s'agit par ailleurs d'un élément propre à la seconde version du texte. Le lecteur y découvre moins les éléments biographiques de l'auteur camerounais depuis qu'il s'est installé dans ce pays en 1999, que ceux renvoyant aux généralités sur l'apartheid et les vagues migratoires connues par cette nation. Pourtant, l'auteur semble être moins préoccupé à faire œuvre d'historien qu'à méditer sur l'histoire de l'Afrique du Sud, à partir de ses observations et expériences dans ce pays où il vit depuis au moins une dizaine d'années. Au-delà donc des promesses post-apartheid, Mbembe ne manque pas de relever les blessures encore mal cicatrisées des victimes et bourreaux du système de ségrégation. Il préconise pour cela ce qu'il appelle une « productivité poétique de la mémoire et du religieux <sup>638</sup> » comme lieu d'une cure à la fois individuelle et collective.

Mais, introduire dans la seconde version de son récit ce pan sur l'Afrique du Sud ne dit pas seulement le nouveau lieu de résidence d'Achille Mbembe, il est aussi une façon de fusionner ses mémoires camerounaises, européennes, américaines et sud-africaines. Quand il parle de productivité poétique de la mémoire, il met l'accent sur la manière de dire son histoire, les modes d'appropriation. Ainsi, il est moins question de changement dans le récit que de son élargissement. Du reste, tout cela permet à son essai autobiographique aux forts accents de récit de voyage de différer sans cesse sa propre conclusion, en en faisant le lieu

---

<sup>637</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, op. cit., p. 34.

<sup>638</sup> A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, idem, p. 52.

d'une ouverture ou d'une mise en perspective. Une telle ouverture, au demeurant une coquetterie intellectuelle, inscrit cependant, sur le plan politique, dans un nomadisme ou cosmopolitisme. Regarder l'histoire de l'Afrique du Sud, c'est se rappeler le « refus de sépulture » dont sont l'objet tous ceux qui ont essayé de défier l'État colonial et que la postcolonie assigne dans l'oubli. Dans ces conditions, les retours par l'auteur sur le leader nationaliste Ruben Um Nyobè, assassiné en 1958, peuvent ainsi s'interpréter à la lumière des tragédies sud-africaines. Le récit de vie s'installe dans un mouvement permanent où les nouvelles références et expériences l'ouvrent indéfiniment pour en rajouter du sens et de la matière.

Il ne faut pourtant pas perdre de vue le projet d'Achille Mbembe à l'origine de *Sortir de la grande nuit* : interroger les points aveugles de la postcolonialité. Et si l'historien et politiste camerounais reprend son essai autobiographique en ouverture de son livre, c'est pour y raconter « comment le moment postcolonial proprement dit commença, pour beaucoup, par une expérience de décentrement<sup>639</sup> ». Cette « expérience de décentrement » du sujet dans le moment postcolonial serait-elle de même nature que celle du sujet colonial décrite par l'auteur camerounais à la lumière de l'œuvre de Frantz Fanon<sup>640</sup> ?

De l'expérience de l'étrangeté faite par le sujet colonial ou colonisé et du décentrement du sujet postcolonial qu'explique Mbembe à la lumière des trajectoires intellectuelles et politiques du psychiatre et essayiste martiniquais Frantz Fanon, il faut dire un mot. Si au début de la présente partie, le collectif de Béatrice Bijon et d'Yves Clavaron fut longuement cité, c'est qu'il rassemble les contributions traitant de « la production de l'étrangeté dans les littératures postcoloniales<sup>641</sup> ». Il convient cependant de mentionner qu'elle structure un point essentiel parmi les problématiques prisées par Mbembe, notamment sa notion de la « postcolonie ». Ce diagnostic qui rapproche étonnamment sujet colonial et postcolonial et inscrit dans les expériences de Mbembe soulève bien des questions à propos de l'idée que l'auteur camerounais se fait de lui-même : ses voyages ou ses exils ne peuvent-ils

---

<sup>639</sup> *Idem.* p. 12.

<sup>640</sup> « Plus radicalement, dans les textes canoniques africains, la colonie apparaît toujours comme la scène où le moi fut dépouillé de sa teneur et remplacé par une voix dont le propre est de prendre corps dans un signe qui détourne, révoque, inhébe, suspend et enrayer toute volonté d'authenticité. C'est la raison pour laquelle dans ces textes, faire mémoire de la colonie, c'est presque toujours se souvenir d'un décentrement primordial entre le moi et le sujet. De cette diffraction originelle, l'on déduit généralement que *le moi authentique serait devenu un autre*. Un moi étranger se serait mis à la place du moi propre, faisant ainsi de l'Africain le porteur, malgré lui, de significations secrètes, d'obscur intentions, de quelque chose d'étrangement inquiétant qui dirige son existence à son insu, et qui confère à certains aspects de sa vie psychique et politique un caractère démonique. » (A. Mbembe, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », in *Réflexions sur la postcolonie, Rue Descartes*, n°58, PUF, 2007/4, pp. 37-38.)

<sup>641</sup> B. Bijon & Y. Clavaron (dir.), *La production de l'étrangeté dans les littératures postcoloniales*, op. cit.

pas être lus comme une intériorisation de ce décentrement originel ? En s'intéressant à la posture intellectuelle de l'auteur, n'y a-t-il pas une volonté du sujet de discours d'être souvent décentré de soi ? Ces quelques interrogations cherchent à saisir la diffraction entre le sujet africain et le moi, c'est-à-dire sa conscience, en même temps qu'elles dessinent les contours qui rendent possible le dédoublement textuel des modes narratifs et autobiographiques et des analyses de type sociologique ou philosophique, qui donne argument à l'ensemble de notre travail.

Par ailleurs, les déplacements de textualité inféodés à ceux du sujet de discours et de voyage paraissent enraciner le récit, comme cela a été développé au début de ce point, à mi-chemin entre fiction et réel. Avec quelques outils de texte de Mbembe, cette hypothèse a été esquissée. Seulement, elle ne peut être rendue moins discutable que si l'on considère les postures d'auteurs écrivains et signataires de récits de vie. C'est le cas de l'écrivain nigérian Wole Soyinka et du Malien Amadou Hampâté Bâ. Leurs récits de vie, très hétérogènes, ouvrent sur la problématique encore non abordée dans ce travail — certes, pas sa priorité — des autobiographies littéraires. Elles le sont moins à cause de leurs auteurs écrivains que du fait de leur reconduction de certaines techniques littéraires émanant de la fiction.

## Chapitre 5. Sur les autobiographies littéraires d'auteurs africains

### §15. Préalables conceptuels

S'écrire ou se mettre en signes graphiques s'apparente en soi à une entreprise de fiction, dans la mesure où l'on se tient, par ce geste, à distance de sa réalité, celle de sa vie. C'est l'importance du « style autobiographique » tel que théorisé par le critique helvète Jean Starobinski, dans le second volume de *L'œil du vivant*<sup>642</sup>. Si Starobinski conteste la dimension générique de l'autobiographie en indiquant, par son style, qu'il est « lié au présent de l'acte d'écrire : il résulte de la marge de liberté offerte par la langue et par la convention littéraire, et l'emploi qu'en fait le scripteur<sup>643</sup> », sa perspective permet au moins d'observer une invention littéraire du sujet d'écriture qui redonne à son passé un second souffle. Il est évident que dénier le caractère générique à l'autobiographie ne satisfait que partiellement aux conditions générales de notre travail. Mais l'idée d'invention littéraire de soi dans l'autobiographie, défendue par Starobinski, peut être un point théorique et critique intéressant qui recommande que soient examinées les interférences de la fiction dans les textes africains dits autobiographiques, donc référentiels, au-delà des seuls effets de superposition jusque-là étudiés. L'on ne reviendra donc pas sur les discussions relatives à la dimension générique ou non de l'autobiographie<sup>644</sup> ; celle-ci a été précisée par Philippe Lejeune, même si ses perspectives permettent difficilement d'approcher certains textes africains.

Étant un genre référentiel ou autoréférentiel, l'autobiographie en tant modalité d'écriture de soi, pose le problème de la délimitation du littéraire, notamment de son extension à des « formes non fictionnelles ». Elle pose davantage problème lorsque se glissent, inconsciemment ou non, des techniques de la fiction dans les récits institutionnellement classés dans son registre. C'est le cas des mémoires de Wole Soyinka et d'Amadou Hampâté Bâ, autour desquels seront développées les hypothèses du présent chapitre.

Au sujet de l'écrivain malien, il serait intéressant d'examiner l'emboîtement dans ses écrits autobiographiques des contextes coloniaux, marqués chez lui par une position littéraire mineure et marginale de co-auteur, et une dimension proprement postcoloniale, rendue évidente par les procédés d'individuation littéraire et scientifique. L'on s'inspirera donc grandement à la fois des travaux de Bernard Mouralis, notamment de son essai consacré au

---

<sup>642</sup> J. Starobinski, « Le style de l'autobiographie », *L'œil du vivant II. La relation critique, essai*, Paris, Gallimard, coll. "Le Chemin", 1970, p. 83.

<sup>643</sup> J. Starobinski, *Idem*, p. 84.

<sup>644</sup> M. de Grève, « L'autobiographie, genre littéraire ? », *Revue de littérature comparée*, 2008/1, n°325, pp. 23-31.

panorama des autobiographies africaines « de Bakary Diallo à Mudimbe », de Kusum Aggarwal sur le penseur malien et de ceux de Viviane Azarian. Ces chercheurs insistent sur les démarches relatives au tournant postcolonial de Bâ à la lumière de son itinéraire riche, ainsi que l'atteste un article récent, écrit à quatre mains par Aggarwal et Azarian<sup>645</sup>. Les jeux de dédoublement et de démultiplication, symbolisant l'idée selon laquelle « les personnes de la personne sont multiples dans la personne » achèvent d'installer l'auteur malien dans une propension postcoloniale qui tranche avec le binarisme colonial et anticolonial. L'introduction de plusieurs procédés de l'oralité, courants dans les littératures orales africaines, restera cependant l'un des principaux éléments qui justifiera l'appartenance de ses mémoires au registre des autobiographies littéraires<sup>646</sup>. Prendre l'initiative de transcrire ou d'écrire les codes oraux, rendus fixes et atemporels par leurs usages par les africanistes coloniaux et scientifiques, devient résolument un geste postcolonial. On y décroïsonne en effet un ensemble de représentations binaires attribuant l'oral aux sociétés dites « sans écriture » et souvent « sans histoire » quand l'écrit reste le fait des « civilisés ». Il s'agit de modes de transmission et de communication différents et non hiérarchiques. C'est un semblable jeu de dédoublement, effaçant les limites rigides entre l'écrit et l'oral, que produit l'écrivain nigérian Wole Soyinka. Deux textes biographiques retiendront principalement notre attention : *Aké, les années d'enfance*, premier volume de sa trilogie autobiographique ; et la biographie consacrée à son père, *Isara, périple autour de mon père*.<sup>647</sup>

Chez Bâ comme chez Soyinka, l'enfance reste déterminante dans leur devenir adulte, à la condition de ne point la considérer comme un moment de réflexivité à l'instar de Mudimbe et de Mbembe, mais en tant que lieu où se forme la démesure imaginative à l'œuvre dans tous leurs écrits littéraires. Sans doute s'agit-il de l'abolition de la limite entre fiction et réalité, mais surtout entre genres.

Pour l'illustration des arguments, l'on ne retiendra principalement de Bâ que le premier volume de ses mémoires ; les autres textes et récits de lui ne seront cités qu'à titre secondaire ; et de Soyinka, les deux récits mentionnés plus haut. Ce choix est motivé par le

---

<sup>645</sup> K. Aggarwal & V. Azarian, « La théorie postcoloniale à l'épreuve de la littérature africaine francophone : Réflexions générales et lecture de l'œuvre auto-bio-graphique d'Amadou Hampâté Bâ », pp. 31-64, in Mangeon Anthony (dir.), *Postures postcoloniales : Domaines africains et antillais*, Paris/Montpellier, Karthala/MSH-M., 2012, 322 p.

<sup>646</sup> C'est l'une des hypothèses développées par Christiane Ndiaye dans un de ses essais sur Hampâté Bâ (C. Ndiaye, « Les mémoires d'Amadou Hampâté Bâ : récit d'un parcours identitaire exemplaire », pp. 13-36, in Crosta Suzanne (dir.), *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles : exil, errance, enracinement*, Sainte Foy (Québec), GRELCA, 1998, 238 p.

<sup>647</sup> W. Soyinka, *Aké, les années d'enfance* (1981), trad. de l'anglais et préfacé par Étienne Galle, Paris, Pierre Belfond, 1984, 313 p. ; W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père* (1988), trad. de l'anglais par Étienne Galle, Paris, Belfond, 1993, 370 p.

récit de l'enfance, perçu ici non plus seulement sur le mode de prétexte à une réflexion scientifique, philosophique ou intellectuelle comme chez Mudimbe et Mbembe, mais recentrée comme une thématique littéraire dominante de l'autobiographie classique. Elle donne surtout à voir la rupture d'avec le « choix préreflexif » dominant chez Mudimbe en reconsidérant le sur-moi, l'instance de l'influence paternelle ou parentale. La subjectivation chez nos auteurs n'est plus alors qu'un ensemble de discontinuités cohérentes, elle renvoie aussi à une série de continuités assumées, dévoilées, pouvant s'inscrire dans le prolongement de contextes, de traditions familiales ou sociales. Chez Bâ et Soyinka, ces agencements se dévoilent dans les récits factuels au détour parfois de techniques littéraires dominantes dans leur fiction.

### §15. 1. L'enfance, l'essence d'un *ethos* : Bâ et Soyinka

L'évocation de l'enfance sur laquelle se tisse la trame des récits de Bâ et Soyinka permet de poser autrement la question de la mémoire. Celle-ci est regardée dans son rapport à l'autobiographie, que l'on sait dominée par les souvenirs et « orientée par le souci de vérité et la possibilité de vérification <sup>648</sup> ». Au-delà du récit de la généalogie de la famille chez Bâ, qui occupe quasiment les cent-vingt premières pages d'*Amkoullel, l'enfant peul*, et donnant à l'œuvre son titre de mémoires, le livre est en lui-même une actualisation de la mémoire de l'auteur malien. Elle s'opère en effet par sa façon de présenter ses généalogies familiales et dynastiques selon les protocoles de communication propres au conteur, au griot. Le premier chapitre d'*Amkoullel*, significativement intitulé « Racines », est d'emblée représentatif de cet effet du conte chez Hampâté Bâ. L'auteur malien souligne à cet effet :

En Afrique traditionnelle, l'individu est inséparable de sa lignée, qui continue de vivre à travers lui et dont il n'est que le prolongement. C'est pourquoi, lorsqu'on veut honorer quelqu'un, on le salue en lançant plusieurs fois non pas son nom personnel (ce que l'on appellerait en Europe le prénom) mais le nom de son clan : « Bâ ! Bâ » ou « Diallo ! Diallo ! » ou « Cissé ! Cissé ! », car ce n'est pas un individu isolé que l'on salue, mais, à travers lui, toute la lignée de ses ancêtres.

Aussi serait-il impensable, pour le vieil Africain que je suis, né à l'aube de ce siècle dans la ville de Bandiagara, au Mali, de débiter le récit de ma vie personnelle sans évoquer d'abord, ne serait-ce que pour les situer, mes deux lignées paternelle et maternelle, toutes deux peules, et qui furent l'une et l'autre intimement mêlées, quoique dans des camps opposés, aux événements historiques parfois tragiques qui marquèrent mon pays au cours du grand siècle dernier. Toute l'histoire de ma famille est en effet liée à celle du Macina (une région du Mali située dans ce qu'on appelle la « Boucle du Niger » et aux guerres qui le déchirèrent, particulièrement celles qui opposèrent les Peuls de l'Empire peul du Macina aux Toucouleurs de l'armée d'El Hadj Omar, le grand conquérant et chef religieux venu de l'ouest et dont l'empire, après avoir vaincu et absorbé l'Empire peul du Macina en 1862, s'étendit depuis l'est de la Guinée jusqu'à Tombouctou. <sup>649</sup>

---

<sup>648</sup> J. Riesz, « Souvenirs d'oralité dans quelques autobiographies africaines et européennes », in J. Riesz, *"Astres et Désastres". Histoire et Récits de vie africains de la colonie à la postcolonie*, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms, 2009, pp. 160-161.

<sup>649</sup> A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, op. cit., p. 17.

Une fois précisées ces précautions oratoires en incipit de son récit de vie, Hampâté Bâ peut alors se lancer dans un récit qui emprunte ostensiblement à la communication orale. Le récit de l'histoire de sa famille s'apparente ainsi à celle de toute une région, elle-même aux allures de grand récit d'imagination. Ces histoires qui ne concernent l'auteur que de façon indirecte, puisque portant d'abord sur sa famille et son groupe culturel, s'échelonnent sur l'ensemble de son œuvre.

Mais il importe de souligner que l'écrivain malien livre l'histoire de sa vie personnelle sous le couvert de bien des procédés de l'art oral, parce que, selon nous, il les a intériorisés le long de son enfance. La noblesse de ses origines le rapproche de griots, et les indications chronologiques ou historiques précédant sa naissance lui ont été transmises par les spécialistes de l'art oral. L'importance de ces griots se lit dans les incessantes mentions qu'il en fait tout au long de son récit, selon le mérite que tel ou tel d'entre eux a dans la formation de la personnalité de l'auteur. La tonalité neutre d'historien que Bâ adopte dans les premières pages d'*Amkoullel*... est relativisée par celle résolument autobiographique, qui commence dans le texte et dans sa vie par la séquence de la naissance de son petit-frère. « C'est ce jour-là, à partir de la naissance de mon petit-frère [Mohammed el Ghaali], que je pris clairement conscience de son existence et du monde qui m'entourait. Ma mémoire se mit en marche, et depuis elle ne s'est plus arrêtée... », souligne Hampâté Bâ.<sup>650</sup>

En outre, dans son récit d'enfance, cette prise de conscience de son existence grâce à l'exercice libre de mémoire, peut être rapprochée à titre symbolique de la mort de sa petite enfance qu'annonce au jeune Amadou, son père d'un ton solennel :

Quand j'eus atteint l'âge de sept ans, un soir, après le dîner, mon père m'appela. Il me dit : « Cette nuit va être celle de la mort de ta petite enfance. Jusqu'ici ta petite enfance t'offrait une liberté totale. Elle t'accordait des droits sans t'imposer aucun devoir, pas même celui de servir et d'adorer Dieu. À partir de cette nuit, tu entres dans la grande enfance. Tu seras tenu à certains devoirs, à commencer par celui d'aller à l'école coranique. Tu vas apprendre à lire et à retenir par cœur les textes du livre sacré, le Coran, que l'on appelle aussi Mère des livres<sup>651</sup>. »

L'âge d'homme ou de raison correspond chez Bâ à l'apprentissage de textes sacrés. Mais, le sens de textes sacrés pourrait s'élargir si l'on ajoute aussi les récits culturels auxquels l'auteur est si attaché. La liste de ses mentors n'en finit pas de s'allonger, de Tierno Kounta à Tierno Bokar, sans doute le plus important de tous. Qu'elle soit donc petite ou grande, conformément à la classification de son père, l'enfance de Bâ est avant tout couvée par des récits, tant religieux que mythiques ou culturels, mais tous comptables dans la formation de sa personnalité adulte. C'est un tel objectif que János Riesz place au cœur d'un de ses articles où il aborde, entre autres récits de vie, *Amkoullel*, en articulant remarquablement « oralité »,

<sup>650</sup> A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, op. cit., p. 144.

<sup>651</sup> *Idem*. p. 163.

« mémoire » et autobiographies africaines<sup>652</sup> : si Bâ indique au lecteur le moment précis où sa mémoire se met en marche, il ne manque pas de relayer, enfant, les trames historiques de sa culture et de sa famille. Il est d'ailleurs dans ce volume les séquences où l'écrivain malien rappelle qu'enfant, il aimait déjà imiter le griot parmi ses camarades. S'agit-il d'une vocation implicitement inscrite dans les productions littéraires d'Amadou Hampâté Bâ ?

Deux éléments de réponse viennent à l'esprit : dans l'espace de ses mémoires, l'auteur malien réalise le geste du griot en écrivant l'histoire de sa vie à la manière d'une geste. Une telle disposition s'enracine dans une enfance couvée par de nombreux maîtres à pensée, aux qualités de conteur indéniables — Tierno Kounta et Tierno Bokar, entre autres; de même qu'une telle liberté dans l'écriture ne s'accomplit qu'à la condition d'un retour à la littérature et à la communication orales, ainsi qu'aux procédés mnémotechniques qui en rythment la diction. Quand Hampâté Bâ, par sa construction d'une posture littéraire et scientifique au sein de l'africanisme français, procède par gommage de la double signature de ses premières productions, il semble réhabiliter et réinscrire certains « textes oraux<sup>653</sup> » dans leur contexte, l'oralité. Mais, cette réécriture se fait aussi au rythme d'une nostalgie de son enfance, presque d'un conditionnement. Dans le récit de sa vie, Bâ à la suite de bien des penseurs africains établissent une différence entre « l'école des maîtres de la Parole », qui est l'école africaine, « l'école coranique » et « l'école coloniale ». Celle-ci retient principalement l'attention du lecteur qui parcourt le seul roman du Sénégalais Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*<sup>654</sup>. Le parcours de formation de son héros, Samba Diallo, n'est-il pas ponctué de ces différentes étapes de l'apprentissage ?

Cette classification, pertinente dans sa forme, paraît cependant dégager un effet homogène, lié au conditionnement des esprits. En effet, que l'on soit dans l'une ou dans l'autre, le jeune Africain de l'ère coloniale est conditionné à la récitation sans que jamais la création en tant que telle s'y observe. Les effets donc de l'école coranique anticipent ceux de l'école coloniale, dont Bâ comprend pourtant les enjeux. Mais, cela nous semble lié au fait que Bâ est un enfant, peut-être un adolescent, quand commencent les premières remises en question de la colonisation en Afrique, après la grande guerre ; il élude de fait toute critique des cultures africaines. Nul doute qu'il y est question de l'effet de négritude manifesté, soit

---

<sup>652</sup> « Je voudrais analyser, dans une perspective comparatiste, trois aspects de l'écriture autobiographique en Afrique et en Europe : l'"oralité", la "mémoire", et le genre même de l'"autobiographie", dans leurs rapports mutuels. » (J. Riesz, « Souvenirs d'oralité dans quelques autobiographies africaines et européennes », *op.cit.*, p. 159.)

<sup>653</sup> Dans les débats théoriques et critiques, cette notion est encore controversée, tant le concept de texte s'applique, selon certains théoriciens, à l'écriture. Ce débat sur l'usage oxymorique de la notion de « texte oral » contient, en arrière plan, celui sur la notion tout aussi paradoxale de « littérature orale ».

<sup>654</sup> C. H. Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, 1963.



par le culte des cultures africaines, soit par de radicales prises de position contre toutes les cultures venues d'ailleurs, en l'occurrence celles de l'Occident. À propos de celles-ci, il faut souligner que chez Bâ leur usage conceptuel n'est pas très clair pour le lecteur : une constante dans les écrits de penseurs et écrivains ouest-africains consiste à prendre des cultures islamiques dont l'Afrique de l'Ouest est imprégnée pour les cultures africaines, quand celles venues d'Europe resteraient étrangères. L'antériorité historique de celles-là en terre ouest-africaine leur donnerait peut-être préséance sur celles-ci, mais la difficulté réside dans la délimitation des cultures islamiques et africaines sur leur territoire.

Néanmoins, dans toutes ses formes culturelles et malgré leurs différences apparentes, la récitation est le mode de reproduction de savoir chez le sujet colonial africain, dont Amadou Hampâté Bâ ; et son enfance n'en a reçu que trop d'influence. Or, dire de la récitation qu'elle est au centre de la formation du sujet colonial revient à développer des techniques de mémorisation, lesquelles sont fondamentales en contexte d'oralité.

C'est dans l'enfance de l'auteur que ces techniques lui sont transmises, même si elles y sont restées en état latent. L'enfance de Bâ aura donc été plus qu'un âge premier, elle conditionne avant l'heure les rythmes de pensée et de vie de l'auteur ouest-africain. Il n'est donc pas étonnant que le premier volume du cycle des mémoires d'Amadou Hampâté Bâ porte essentiellement sur cette tranche d'âge, tant elle est déterminante pour toute son existence.

Là où Hampâté Bâ recherche, pour sa démarche de subjectivation, le « texte initiatique africain » en recourant et retournant à l'oral, Wole Soyinka procède autrement. La passion des livres, transmise au jeune Wole par son père, Essay, instituteur de formation, le conduit à une stratégie de double mise à l'épreuve de l'oral dans l'écrit ou de l'écrit par l'oral. Pour saisir l'un des lieux de télescopage ou de continuité de ces deux modes de communication, c'est encore le récit de l'enfance de l'auteur nigérian qu'il faut écouter. La venue à l'écriture de Soyinka pourrait aussi s'entendre comme une réalisation du rêve de son père. Les correspondances d'Akinyode trouvées par Soyinka comme une mine d'or laissent imaginer une vocation d'écrivain restée inaboutie chez son père. Ce que Bâ fait pour explorer son enfance et ses origines dans le premier volume de ses mémoires, prend forme dans deux livres chez Soyinka.

L'une des primes passions qui s'observent chez le jeune Wole est son amour pour les livres. Son père, Essay, est un instituteur ; celui que ses amis et camarades surnomment le Directeur, en référence à ses fonctions à l'école primaire d'Aké, a à son domicile une bibliothèque importante à laquelle s'accrochera son fils. Mais, dans le récit qui en est fait dans

*Aké, les années d'enfance*, cette passion pour les livres se double d'une autre, celle pour les discussions. L'une et l'autre ne sont-elles des voies et des moyens de connaissance ?

Dès ses quatre ans et demi, Soyinka livre déjà à son père une discussion sur quelques grandes lois de la nature. Ainsi en est-il de leur échange sur l'antériorité de la pluie sur l'eau, que l'auteur nigérian rapporte dans son récit d'enfance :

—La pluie, ce n'est pas la même chose que l'eau ? Demandai-je. — La pluie, c'est de l'eau ; mais l'eau, ce n'est pas nécessairement de la pluie. Avec des hochements de tête d'une solennité adaptée à la circonstance, Chrétienne Sauvage soupira un hum hum ! et demanda qu'on aille lui chercher dans sa chambre son sac de *wosi-wosi* pour partir à la boutique. — Mais sans eau il ne peut pas y avoir de pluie, protestai-je. Papa hocha la tête. — C'est vrai. Sans eau il ne peut pas y avoir de pluie. — Au début, l'eau est venue de la pluie, non ? — Ah, là tu te trompes. En fait, c'est la pluie qui vient de l'eau. C'est parce qu'il y a de l'eau qu'il y a de la pluie. Dans ces eaux-là, je commençais à perdre pied. Mon triomphe du début s'était depuis longtemps dissipé ; alors je me souvins de la Bible. — Comment ça s'est passé dans la Bible ? demandai-je. Est-ce Dieu ne les a pas créées séparément ? — Eh bien, voyons cela. Va chercher la Bible qui se trouve dans le salon. Je descendis du banc, cherchant à toute vitesse dans mon esprit ce que la Bible avait à dire sur le sujet. Le recueil de passages à apprendre par cœur qu'on nous avait choisi n'incluait aucun verset de la Genèse ; en tout cas, je ne me souvenais d'aucun.<sup>655</sup>

L'extrait ci-dessus comporte plusieurs répliques d'un enfant d'à peine cinq ans ; certaines impressions peuvent paraître naïves, mais elles ne sont pas toutes à la portée de tous les enfants de cet âge. La vérification de la preuve par l'écrit, attestée dans la séquence par la recommandation de son père d'aller chercher la Bible, initie et conditionne bientôt le jeune Wole à la discussion élaborée, toujours source de connaissance. Cette disposition est pourtant un trait de caractère, ainsi que le fait remarquer Chrétienne Sauvage, la mère de l'écrivain, à son époux, Essay. L'inquiétude et l'anecdote que la mère de Soyinka rapporte sont significatives de ce caractère hérité :

Tu ne devrais pas trop l'encourager, mon chéri. Il est trop raisonneur. Tu sais ce qu'il a dit au sacristain dimanche dernier pendant l'office de l'après-midi ? Il n'arrêtait pas de bavarder, lui et son nouvel ami, le fils d'Edun. Alors le sacristain est allé les réprimander. Tu sais ce qu'il a répondu, ton fils ? [...] Avec toute la foule qui chantait et priait dans l'église, comment est-ce que le sacristain pouvait prouver qu'il parlait ? Tu imagines ? Il a demandé au sacristain de prouver qu'il parlait ! Je suis sûr que si le sacristain avait accepté, ils seraient encore en train de discuter dans les bancs. Voilà comment il est, cet enfant. [...] — E-e-e-eh, dit-il, c'est une chose qui serait assez difficile à prouver, tu sais...

Chrétienne Sauvage poussa un soupir.

—J'en étais sûre. Je savais que tu allais le défendre du moment qu'il y avait discussion. Je ne sais pas pourquoi je me suis donné la peine de t'en parler. Après tout, il tient cela de toi.<sup>656</sup>

La passion pour la discussion relève donc d'une passion familiale. Dès sa prime enfance, une passion lui est comme transmise, qui sera finalement celle qui dominera, adulte, son parcours intellectuel. Le lecteur attentif aux productions biographiques et autobiographiques de Soyinka est ainsi en droit de se demander si le jumelage de ces deux passions — lire et discuter — n'est pas en fin de compte ce qui conduit l'auteur nigérian à

<sup>655</sup> W. Soyinka, *Aké, les années d'enfance*, op. cit., p. 87.

<sup>656</sup> *Ibidem*. p. 89.

écrire une biographie au père, une « patrobiographie », selon le mot d'Étienne Galle, non à partir de souvenirs qu'il a gardés d'Essay, mais de correspondances écrites ou reçues par celui-ci, reconduisant de fait une passion partagée ou un héritage : celui-ci de l'écriture. Rien de mieux qu'*Isara, périple autour de mon père*, pour témoigner de cet hommage qui s'accomplit conjointement par un geste d'auto-compréhension et d'auto-analyse.

Ces deux postures littéraires rendent compte de la sorte d'ambivalence inscrite au cœur de la plupart de récits de vie. De nombreuses autobiographies s'articulent sur un aspect particulier de la vie, en le désignant comme fondamental. De la sorte, ledit aspect acquiert une double signification : il dit un temps bien défini — dans le cas d'espèce, l'enfance de Bâ et de Soyinka —, en même temps qu'il se dévoile comme une métonymie de toute l'existence des auteurs, — l'enfance n'aboutit à un récit qu'à cause de son importance dans la vie de l'écrivain. Avec Bâ et Soyinka, une question revient, qui a souvent été posée au genre autobiographique : peut-on écrire l'histoire de sa vie sans être arbitraire ? L'arbitraire a un double sens : il s'agit à la fois d'un traitement subjectif du réel, de sa vie, qu'autorise le seul acte d'écrire, et d'un choix délibéré ou non d'insister sur certaines séquences de son existence, jugées plus déterminantes et importantes que d'autres. Dans les deux cas, c'est la fiction en tant qu'acte de représentation qui guide les diverses occurrences que l'on peut donner de soi-même, et s'affirme ainsi comme l'une des conditions *sine qua non* de se représenter.

## §16. 2 « Le travail de la citation »

Qu'il s'agisse de mémoires de Bâ ou de ceux de Soyinka, les citations jouent un rôle important, ne serait-ce que par leur seule présence. Mais, selon que l'on est chez l'un ou chez l'autre, le travail de la citation s'élabore différemment. Les exemples s'appuieront donc sur les deux auteurs, avec une nette insistance sur les procédés citationnels de Soyinka, qui semble s'en servir comme moyen d'introduire l'humour et la dérision par lesquels il se regarde dans *Aké...* ou regarde son père, Essay et ses compagnons du Cercle dans *Isara...* Les jeux de continuité entretenus dans cette étude sur ces deux récits s'expliquent par les continuités que Soyinka établit entre lui et son père, comme si l'auteur en avait réalisé les projets les plus brûlants.

*Aké, les années d'enfance* décrit Essay, le Directeur d'école, comme le surnomment ses camarades ; un homme à convictions et très attaché à la rigueur acquise au Séminaire Saint-Siméon et à sa foi chrétienne. En outre, Essay, alias Akinyode Soditan, alias Yodé est aussi un écrivain dont les correspondances avec ses compagnons de la promotion du

Séminaire Ecole Normale d'Ilesha, par leur style et leur quête de la préciosité, constituent à leur échelle de vrais chefs-d'œuvre littéraires. Pour en reconduire quelques séquences dans ses récits, non sans dérision et humour, Soyinka procède par citations, rendues visibles dans les textes grâce à des guillemets ou des italiques. D'ailleurs, la description qu'il fait de son père dans son autobiographie, *Aké...*, s'avise à présenter au lecteur un écrivain dont les notes sur ses activités sont constantes, et un lecteur patenté, souvent accroché à ses journaux et revues. Autant dire que par ces notes s'esquissent virtuellement un journal intime, qui verra partiellement le jour grâce au génie de son fils, Soyinka. Or dans ce premier récit, l'usage de la citation occupe une place moins importante que dans la biographie au père, où l'auteur nigérian reproduit les passages d'articles de journaux, de revues ou des correspondances d'Essay avec ses camarades. Il convient sans doute de mentionner à nouveaux frais le contexte d'écriture de ladite biographie : Soyinka, pendant l'un de ses nombreux exils au début des années quatre-vingts, apprend le décès de son père ; de retour au Nigéria, en 1983, et parcourant la bibliothèque d'Akinyode, il tombe sur une mine d'or, les correspondances de son père. Dès lors, un projet biographique germe qui s'articulera sur les fragments de lettres, d'articles, etc. à la fois pour rendre hommage à Essay, cet écrivain jamais devenu visible et pour comprendre un aspect qui semble encore échapper à Soyinka dans *Aké...*, à savoir les angoisses et inquiétudes qui peuvent avoir secoué son père, au tempérament plutôt apollinien. Plus loin, nous verrons que ces jeux de citations restent incomplets s'ils ne s'accompagnent pas d'une imagination démesurée, digne de rêveries. Toutes choses qui permettent aux procédés oraux de se glisser dans les modes propres à l'écriture. Qu'il en soit rappelé quelques-uns, parmi les centaines qui traversent *Isara, périple autour de mon père*, notamment une lettre que Sipé Efuape, ami d'Essay, lui écrit, pour s'en convaincre : « Mon cher Yodé,[...] c'est un fait véritablement indéniable que la nécessité est mère de l'invention, et j'ai fait aujourd'hui sa connaissance dans le plus invraisemblable des lieux. Et permets-moi aussitôt d'ajouter qu'une mère est maîtresse de la nécessité. »<sup>657</sup>

Sipé conclut sa lettre à Yodé par une comparaison et une métaphore qui soutiennent les procédés de la dérision, essentiels dans les productions littéraires de Soyinka : « Je me sentais, mon cher Yodé, comme l'une des vierges folles de la parabole. »<sup>658</sup> Une telle allusion procède sans doute sans doute des écrits bibliques, dont de nombreux passages parcourent aussi *Isara*...

---

<sup>657</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., p. 97.

<sup>658</sup> *Idem*. p. 98.

Mais ces jeux de citation présentent un intérêt supplémentaire quand l'auteur Soyinka doit imaginer les réactions de son père dès réception de la lettre de son ami Sipé Efuape : « Bon début, pensa Sipé. Le Maître, renversé par cette salve inaugurale, commencerait par poser la lettre, puis se préparerait un jus de citron ou de gingembre avant de se caler dans son fauteuil pour savourer le reste du récit.»<sup>659</sup> Le Maître est l'autre surnom donné à Essay en référence à sa profession d'enseignant et à l'esprit brillant qu'il était au Séminaire. Même Onayemi, l'homme d'affaire et conseiller de Sipé, pourtant si attaché au « service mystique » et à la « consultation occulte » pour réussir leur projet de « Fonds d'assurance mutuelle » du Cercle, prend souvent des notes par écrit. C'est dire combien l'attachement à l'écriture prédomine dans le récit de Soyinka. D'autres exemples peuvent être tirés de circulaires et revues coloniales, qui dénotent toujours cette conscience littéraire latente, mais toujours vive où l'écrit occupe une place importante dans les récits du lauréat nigérian du Nobel.

Pourtant, les nombreux indices citationnels présents dans *Isara...* ne semblent pas tous se rapporter à des citations réelles, certains paraissent relever de la liberté que l'auteur s'accorde pour la construction de son récit, afin, selon nous, de ne pas le réduire à une simple alternance de citations et de leurs commentaires. Il y a ainsi lieu de parler de citations imaginaires, celles-là même qui brouillent le sens de ses œuvres et leur évitent des significations très convenues. « Le passage de l'oral à l'écrit est d'ailleurs l'un des signes unificateurs qui font d'*Isara* un chef-d'œuvre de composition », écrit Étienne Galle<sup>660</sup>. Il s'orchestre par la recherche chez les personnages de la formule rare, quitte à la trouver dans les maximes yoruba, avant de la mettre en concurrence avec une expression ou un mot d'esprit découvert dans une revue coloniale ou un roman. L'œuvre de Soyinka entretient cependant bien plus qu'un passage, elle brouille à souhait ces deux catégories pour réduire la frontière entre celles-ci. Sipé Efuape, alias le « taureau entêté », immobilisé par une panne de camion sur la route d'Ijebu-Ode à l'occasion du mariage de son ami Otuyemi, réagit en composant mentalement une lettre dont les formes et le style relèvent de l'écrit. C'est précisément sur la base de ces alternances et altérations de l'écrit et de l'oral que Soyinka se donne la liberté de mettre exprès certaines séquences présentées comme rapportées, mais ajoutant à la dérision. Il file, à titre d'exemple, une métaphore qui rappelle bien les bouleversements qui peuvent survenir dans la vie d'Essay que ses compagnons exhortent à

---

<sup>659</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., p. 97.

<sup>660</sup> É. Galle, « *Isara*, roman patrobiographique », art. cit., p. 170.

« jeter au tableau la craie de l'esclavage et à prendre place parmi les héros aventureux de notre temps.<sup>661</sup> »

Le lecteur n'est pas certain que Soyinka cite une lettre, une revue ou un article ; en revanche, un dédoublement de voix se présente qui nous fait situer *Isara...* à mi-chemin entre biographie et autobiographie, comme l'est avant lui, *Aké, les années d'enfance*.

Le projet de Soyinka d'écrire un livre sur le père ne présente pas seulement l'intérêt de dresser une stèle commémorative en mémoire de celui-ci, mort pendant un de ses exils, il procède également par un dédoublement et même une opposition de voix. Si l'on considère la nécessité de s'auto-comprendre qui est celle de Soyinka, l'on ne regardera donc pas cette biographie comme un récit désintéressé, mais comme le cheminement vers cette auto-compréhension. À ce titre, ce livre a valeur d'autobiographie de l'auteur nigérian, publiées en trois volumes.

La première voix du livre est celle d'Essay et ses compagnons à laquelle les citations redonnent vie, en l'éloignant du strict cadre biographique —écrire le récit de vie d'une autre personne— pour en faire une autobiographie imaginaire collective, celle qui n'a jamais été écrite par Akinyode et ses amis. Cette première voix est faite d'hésitations et d'angoisses. Dans le cas d'Akinyode, elle dévoile parallèlement au tempérament flegmatique et apollinien largement décrit dans *Aké, les années d'enfance*, des angoisses du personnage. On y voit la coexistence de l'apollinien et du dionysiaque, si l'on doit reprendre les catégories mythologiques grecques comme le fait d'ailleurs dans bien des ouvrages Soyinka. La séquence où Essay consulte le voyant d'Odogbolu est particulièrement indicative de ses angoisses et de ses inquiétudes sous la carapace du personnage apollinien. Nous y reviendrons dans un prochain sous-point plus adapté.

L'autre voix est celle de Soyinka, devenu par l'écriture l'exégète de son père à *Isara* et de son temps, qui est aussi celui de son enfance. Si *Aké, les années d'enfance* est généralement présentée par la critique et les institutions du livre comme un récit d'enfance, il est intéressant d'y adjoindre *Isara, le périple autour de mon père*. En effet, en dehors de quelques souvenirs d'enfance d'Akinyode, notamment son premier voyage en train en compagnie de Damien, fermier de son père Pa Josiah devenu entretemps Wemuja, le chauffeur du premier camion du bourg d'Isara, celui de Nodé, le récit porte globalement sur la vie adulte d'Essay. Les modalités narratives et énonciatives sont cependant différentes d'un récit à l'autre : dans *Aké...*, c'est le regard de l'enfant Wole qui guide les jugements et

---

<sup>661</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., p. 92.

l'écriture de l'adulte Soyinka ; tandis que dans *Isara...*, ce regard se dissimule derrière les citations et les commentaires, sans pour autant cesser d'exister. L'auteur, en laissant parler l'enfant en lui, y fait ainsi figure de présence fantomatique. Pareils changements de modalités littéraires et de régimes narratifs biographiques et autobiographiques pourraient correspondre au souci de ne pas dédoubler *Aké*, mais de l'« élargir » ou de l'« approfondir ». Élargissement et approfondissement sont les termes qu'emploie Galle pour définir le lien entre ces deux œuvres dont les lignes de continuité sont, aux dires du traducteur de Soyinka en français, tout au moins aussi prononcées que celles existant entre les trois volumes de mémoires de l'écrivain nigérian<sup>662</sup>. Notre étude essaie d'être fidèle à cette perspective qui pourrait, du reste, n'être qu'une hypothèse de travail.

*Isara, périple autour de mon père* est un « chef-d'œuvre de composition » dans l'usage chaque fois détourné de la citation : Soyinka cite Essay et ses compagnons, lesquels citent eux-mêmes les journaux et les revues. Il leur donne ainsi une existence littéraire à laquelle ils n'ont assurément pas accédé de leur vivant, mais qui se révèle être leur désir collectif. Toutes choses qui confortent la posture herméneutique que Soyinka adopte étonnamment dans une narration, mais qui a tout l'air d'une auto-analyse.

Sur un plan plus théorique, ces jeux citationnels posent la question de la signification de la citation dans un texte, au-delà de la restitution *verbatim* de propos mis hors contexte. Nous empruntons aux *Palimpsestes* de Gérard Genette<sup>663</sup> les notions d'« hyper » et d'« hypotextualité », pour définir les relations sous-jacentes pouvant lier un texte B, perçu comme un dérivé, à un texte A, qui en serait l'original. Car, il apparaît que les citations de Soyinka entretiennent un semblable rapport. « J'entends par [hypertextualité], écrit Genette, toute relation unissant un texte B (que j'appellerai *hypertexte*) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, *hypotexte*) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire »<sup>664</sup>. Comme forme particulière de ce que le théoricien français appelle « transtextualité », apparaît en effet l'hypertextualité à l'œuvre dans la biographie de Soyinka. Les indices citationnels — guillemets, italiques, etc. —, largement exploités par l'auteur nigérian pour expliquer les déplacements de fragments ne semblent rien enlever aux procédés de création dont il use dans son récit, pouvant aller jusqu'aux citations imaginées ainsi qu'on

---

<sup>662</sup> W. Soyinka, *Aké, les années d'enfance*, op. cit. ; W. Soyinka, *Ibadan les années pagaille : mémoires 1946-1965*. Trad. de l'anglais par Etienne Galle, Arles, Actes Sud, coll. Mémoires Journ, 1999, 499 p. ; W. Soyinka, *Il te faut partir à l'aube*. Trad. de l'anglais par Etienne Galle, Arles, Actes Sud, coll. Lettres africaines, 2007, 654 p.

<sup>663</sup> G. Genette, *Palimpsestes : La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Poétique, 1982, 468

p.  
<sup>664</sup> *Idem*. pp. 11-12.

l'a mentionné plus haut. Si le texte de Soyinka avait pris forme dans un jeu d'alternance de citations et de commentaires, il aurait sans doute été envisagé comme un essai. Or il s'agit d'un récit qui sacrifie aux protocoles de création et d'écriture littéraire semblables à ceux qui ont cours dans ses productions fictionnelles. L'image du palimpseste qui définit un parchemin manuscrit dont on a effacé l'écriture initiale pour pouvoir écrire un autre texte, correspond assez parfaitement aux procédés d'écriture de Soyinka dans *Isara*. Sous les nombreuses références et citations de sa biographie, c'est Soyinka qui s'imagine un itinéraire personnel, celui qui l'unit à son père, véritable personnification du dieu yorouba Ogun, défiant en les unissant les contraires grecs d'Apollon et Dionysos.

En outre, le lecteur est toujours en droit de se demander si les correspondances présumées trouvées par Soyinka au lendemain de la disparition d'Essay ne constituent pas un détour littéraire, censé couvrir les descriptions souvent cocasses que l'écrivain fait de l'époque de son père. Dans ce cas, il pourrait bien s'agir d'une biographie fictive, à laquelle fait écho celle que Michèle Laforest a plus récemment consacrée à un autre écrivain yorouba, né comme Soyinka à Abeokuta, Amos Tutuola (1920-1997)<sup>665</sup>. Au sujet de cette biographie fictive, *Tutuola, mon bon maître*, Alain Ricard, son préfacier, écrit : « Michèle Laforest a imaginé l'histoire de Tutuola lui-même confronté aux mythes de ses récits en puisant son inspiration dans quatre de ses romans : *L'Ivrogne dans la brousse*, *Ma vie dans la brousse des fantômes*, *Simbi et le satyre de la jungle ténébreuse* et *La Femme Plume de la jungle* »<sup>666</sup>. Dans ses conditions, cet ouvrage se donne à lire comme une biographie doublement fictive, et intellectuelle. Doublement fictive, parce qu'elle s'appuie essentiellement sur les romans de celui que la critique littéraire considère comme le premier romancier moderne du Nigéria ; et à ce titre, Laforest imagine Tutuola en personnage de ses propres romans comme s'il s'agissait de les réécrire. Et, intellectuelle en raison de l'espace de positionnement que l'œuvre romanesque d'Amos Tutuola constitue pour lui.

Ce pourrait être un semblable procédé que détourne Soyinka se confrontant à ses propres mythes littéraires et culturels comme il y confronte son père. *Isara* ne se résume pas à une simple entreprise d'auto-compréhension de l'auteur par la médiation du père, il est aussi une sorte de correspondance imaginaire que Soyinka instaure avec Essay. Une autre notion de Genette, l'architextualité, parmi celles qui composent les relations transtextuelles, accompagne ce récit, travaillé par l'épistolaire. Même dans la manière de s'adresser aux

---

<sup>665</sup> M. Laforest, *Tutuola, mon bon maître*. Préface d'Alain Ricard, Paris, Éditions Confluences, coll. Traversées de l'Afrique, 2007, 189 p.

<sup>666</sup> M. Laforest, *idem*. p. 15.



dieux, il y a un questionnaire écrit à prévoir qui n'en rappelle pas moins une autre forme de correspondance entre hommes et divinités. C'est du moins ainsi que procède Onayemi, conseiller mystique du Fonds d'assurance mutuelle, lorsqu'il invoque l'Esprit Layeni : « Questions posées au médium : 1. Est-il vraiment profitable d'entreprendre cette société coopérative et y a-t-il danger de raccourcir la durée de sa vie ? 2. Qu'en est-il du sacrifice de la commission à offrir régulièrement tous les mois ? »<sup>667</sup>

L'univers narratif de Soyinka érige l'écriture en code essentiel de communication, sans pour autant qu'il y soit question d'une confrontation systématique entre l'oralité et l'écriture. Les cosmogonies yoroubas sont représentées sous les auspices des codes de l'écriture, et l'on comprend ce que peut être en filigrane le questionnement du Nobel nigérian : comment mettre en scène les cultures africaines dans les catégories de l'écriture ? Répondre à cette question revient à reconnaître qu'il s'agit moins d'une mise en scène de ces cultures qu'une mise en scène de soi.

Ce qui s'offre cependant dans les récits autobiographiques de Soyinka comme une permanence de l'écriture, y compris dans les situations d'oralité, reconduit chez Hampâté Bâ les catégories de l'oralité première. Point besoin de rappeler que Soyinka eut un père instituteur, par ailleurs lecteur passionné, quand Bâ fut initié à l'école des griots et autres maîtres de la parole peuls. Ces données biographiques n'en restent pas moins essentielles pour la compréhension des orientations prises en tant qu'intellectuels, les formes de discours qu'ils ont développées sur l'Afrique. Les passages auxquels se réfère Bâ, à titre d'illustration dans ses récits, sont souvent inspirés de récits de griots. L'annonce du décès de Fanta Kounta, la fille de son premier maître, Tierno Kounta, devait conduire ses deux épouses à improviser un poème, une sorte d'éloge, qu'entretiendra durablement le jeune Amkoulel sous la forme d'une récitation.

Mi héli yooyooo, mi héli !/ Ô Dieu, qu'ai-je fait, qu'ai-je dit contre toi ?/Ô ciel, descends sur la terre/  
Qui vient d'avaler ma fille,/ Arrache-lui ma Fanta,/ Mon or, mon espoir, ma raison de vivre !/ Héla, la terre vient  
de l'avaler.../ (...)

Mi héli yooyooo, mi héli !/ Pourquoi ne suis-je pas devenue sourde/ Pour ne pas entendre une si  
affreuse nouvelle,/ Une nouvelle qui comme un couteau tranchant/ M'arrache les sept viscères ?/

Mi héli yooyooo, mi héli !/ Ô samedi de malheur,/ Éclairé par le soleil de douleur !/Ô samedi de  
répétition !/ Ta nuit va me couvrir d'une ombre/ Aussi dense que l'obscurité des entrailles de la terre/ Où est  
couchée ma Fanta ! (...)<sup>668</sup>

Le lecteur imagine les transcriptions par Amadou Hampâté Bâ de ce poème chanté, il n'en demeure pas moins que ces types de récits abondent dans son enfance. Prendre en exemple ces dictionnaires orales et culturelles conforte en réalité notre préférence d'aborder les

<sup>667</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., p. 108.

<sup>668</sup> A. H. Bâ, *Amkoulel, l'enfant peul*, op. cit., p. 173.

épisodes de l'enfance de l'écrivain malien. Le titre de son premier volume de mémoires est déjà significatif de la forme et des thématiques qu'il privilégie : l'auteur se désigne par son surnom, son autre nom en réalité, Amkoulel qui renvoie systématiquement au temps de son enfance. La citation chez Hampâté Bâ s'offre donc comme un procédé qui témoigne de l'étendue de la mémoire et des souvenirs susceptible de soutenir l'écriture de mémoires.

S'il faut faire ressortir quelques logiques relatives aux disciplines des sciences humaines en œuvre par Bâ, l'on notera deux manières dont procède son discours : une inscription anthropologique, dans la mesure où la célébration du « culturellement authentique et immuable » n'y manque pas ; et historique, du fait d'une relative discontinuité de temporalités, l'effort de dégager ce qui fait la spécificité d'une époque s'avère ainsi constant. C'est sans doute ce procédé que tend à relativiser Kusum Aggarwal à la lumière de l'auteur malien en inscrivant l'évolution de sa posture littéraire et scientifique dans une sorte de sociologisation et d'historicisation du discours à contre-courant de la dominante ethnologique de ses débuts. En même temps que le positionnement discursif de Bâ prend forme sur le modèle évoqué ci-dessus, l'on peut observer chez Wole Soyinka une évidente sociologisation et littérisation de mythes yorouba et grecs qu'il met parfois en « communion », selon la situation qu'il veut expliquer, et par laquelle sa subjectivation comme acte d'appropriation de soi se livre à une multiplicité de situations.

Les procédés en vigueur dans les récits autobiographiques de Bâ et de Soyinka, où se mêlent récit de vie et modalités fictionnelles, ne sont cependant pas sans précédent dans les champs littéraires africains ; ils s'observent semblablement dans l'autobiographie de l'écrivain tanzanien Robert Shaaban, dont l'œuvre a été abordée dans la première partie du présent travail. Shaaban est auteur de trois brèves autobiographies entre 1936 et 1960 ; seules les deux dernières furent publiées et rééditées récemment, en français, sous le titre d'*Autobiographie d'un écrivain swahili*<sup>669</sup>.

---

<sup>669</sup> R. Shaaban, *Autobiographie d'un écrivain swahili*. Traduit du kiswahili par François Devenne ; préface de Xavier Garnier, Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2010, 144 p. Dans son introduction à sa première autobiographie publiée et intitulée « Ma vie », Shaaban, parlant de lui à la troisième personne, explique que « Dix années se sont écoulées que l'auteur de ce livre [Shaaban] a fait un premier récit de sa vie où il traitait de l'enfance, des jeux, de l'école, de la circoncision, de l'âge adulte, du travail et du mariage. En 1936, ce texte a obtenu le premier prix d'un concours d'écriture en Afrique de l'Est. » p. 24. Le lecteur peut alors comprendre l'absence de l'élément de l'enfance dans la compilation éditée en 2010, même s'il ne définit pas à lui seul la dimension autobiographique d'un récit. Mais, ce qui nous intéresse, ce sont les propriétés liées aux interférences, dans son récit, entre les formes poétiques et romanesques présentes dans ses recueils de poèmes et romans, puisqu'il est par ailleurs un poète et romancier majeur de la littérature est-africaine, et le récit de vie, au point que des poèmes en deviennent de vrais récits : les formes élégiaques, très proches de celles d'un Hölderlin, lui permettent à titre illustratif de l'épisode tragique de la mort de sa première épouse. Par ces procédés qui se convoquent les formes fictionnelles pour dire l'itinéraire existentiel, Shaaban nous semble proche de Bâ ou de Soyinka, à bien des égards. Comment écrire un récit lorsqu'on se considère avant tout « poète » ou « écrivain »

Hampâté Bâ et Soyinka paraissent être des passeurs d’imaginaires, lesquels les conduisent d’un univers réel ou virtuel à l’autre sans jamais se dérober à la cohérence de leur cheminement. Bref, ils sont personnages et personnes à la fois et confortent ainsi leur « pacte autobiographique » étonnamment par leurs mémoires d’où Philippe Lejeune l’écarte pourtant.

### §16. 3. Fictions d’auteur dans les autobiographies

Une scène débute le discours de Stockholm de Wole Soyinka<sup>670</sup>, semblable à des scénarios d’une fiction mais relevant de l’auto-analyse. Le rappel que le lauréat de Nobel de littérature nigérian fait d’une représentation théâtrale au Royal Court Theatre de Londres, en 1958, s’effectue dans un discours où l’auteur parle de lui à la troisième personne. Cela a sans doute tout d’une auto-analyse semblable à ces procédés que l’on peut retrouver chez Mudimbe, Mbembe ou Diawara. Ils sont des intellectuels et universitaires et tranchent parfois radicalement avec les méthodes de la fiction. Pourtant, Soyinka n’en reste pas moins un universitaire de formation, et il s’agit d’un aspect que l’on mentionne souvent peu dans les travaux qui lui sont consacrés, écrasé de fait par son statut de grand écrivain, poète et surtout dramaturge. En revanche, l’on est en droit de se demander si les démarches d’auto-objectivation exercées par Soyinka sont de même nature que celles retrouvées dans les autres auteurs cités.

Il nous paraît plus prudent d’arguer que la critique des sciences humaines dont découle l’auto-analyse chez Mudimbe, Mbembe ou Diawara — substituer à l’objectivation de l’autre celle de soi — opère autrement que les infiltrations littéraires et dramaturgiques perceptibles dans les essais ou les écrits autobiographiques de Wole Soyinka. Celui-ci est avant tout un écrivain, guidé par des techniques littéraires à sa disposition. Le passage à la troisième personne qui ouvre son « discours de Stockholm » est sans conteste significatif de ce procédé de l’auto-objectivation sur le mode, cette fois, de la mise en fiction de soi :

Une scène assez étrange, et qui n’était pas prévue dans le texte, se déroula un jour dans les coulisses d’un théâtre londonien au moment où la représentation annoncée au programme avait lieu sur le plateau. Voici ce qui se produisit : un acteur refusa d’entrer en scène pour un jouer un rôle. Le spectacle s’arrêta. Un de ses amis acteurs tenta de le persuader de changer d’attitude, mais il continua de secouer négativement la tête, avec obstination. Il y eut même une bousculade. L’ami acteur avait espéré qu’en exposant son camarade hésitant au public, sous les feux des projecteurs, celui-ci serait bien obligé de rejoindre les autres. Il avait tenté de le prendre brusquement sur le plateau. [...]

La représentation elle-même, il faut le préciser, était une improvisation autour d’un fait divers. Cela signifiait que les acteurs étaient libres, dans les limites des conventions du spectacle, de s’arrêter, de reprendre une scène s’ils le désiraient, d’inviter le public sur le plateau, d’assigner des rôles et de changer de costume devant les spectateurs. Ils pouvaient aussi jouer leur désir de voir cet acteur peu coopératif les rejoindre, ce qu’ils

---

comme Shaaban ? Une telle question est valable pour Bâ et Soyinka dont les récits altèrent les formes littéraires conventionnelles, retrouvées dans leurs œuvres de fiction.

<sup>670</sup> W. Soyinka, *Que ce passé parle à son présent. Discours de Stockholm* (1986), trad. de l’anglais par Étienne Galle, Paris, Belfond, 1987, 55 p.

firent avec allégresse. L'acteur avait en fait quitté le plateau avant que la scène contestée ne commençât. Il avait averti au cours des répétitions qu'il refuserait avant d'y participer. Il obtint finalement gain de cause, mais le souvenir de cet incident le tourmenta ensuite pendant des semaines. [...] De là le trouble profond ressenti à la pensée de se trouver sur ce plateau, en ces lieux, devant un public qu'il considérait comme collectivement responsable de ces faits barbares.

Et maintenant, éclairons un peu le mystère et voyons, de manière plus concrète, cet incident. La scène s'est déroulée au Royal Court Theatre de Londres, en 1958, au cours d'une des soirées dominicales consacrées à l'expérimentation. C'était là une innovation de ce remarquable directeur de théâtre que fut George Devine, dont l'apport créateur radicalisa le théâtre anglais de cette période et produisit plus tard des figures telles que John Osborne, N.F. Simpson, Edward Bond, Arnold Wesker, Harold Pinter, John Arden, etc., et qui força même la langue et le palais conservateurs britanniques à goûter ces parias du style et de l'idéologie qu'étaient alors Samuel Beckett et Bertolt Brecht. Cette soirée-là était consacrée à une sorte de théâtre sur le vif, et la scène principale était intitulée *Onze morts à Hola*. [...]

Ceux qui ont une bonne mémoire politique se rappellent peut-être ce qui se passa à Hola Camp, au Kenya pendant la guerre de libération Mau-Mau. Le pouvoir colonial britannique croyait pouvoir écraser le mouvement Mau-Mau en parquant les Kényans dans des camps spéciaux et en essayant de séparer les irréductibles, les simples suspects et les recrues en puissance. Oh ! Tout avait été parfaitement mis au point. L'un de ces camps s'appelait Hola Camp, et l'incident mis en scène se rapportait au décès de onze détenus qui avaient été battus jusqu'à ce que mort s'ensuive par des officiers et des gardiens du camp. [...]

Il ne nous reste plus qu'à identifier l'acteur récalcitrant et — au cas où vous ne l'auriez pas encore deviné — il n'était autre que celui qui vous parle. J'ai gardé de cet épisode un souvenir aussi vivant que ces acteurs qui se rappellent à jamais l'instant de terreur où un trou de mémoire leur a fait oublier non seulement leur texte mais où en était la pièce. Le rôle qui m'avait été assigné était celui d'un des gardes du camp, un des tueurs.<sup>671</sup>

L'auteur et son œuvre ne font qu'un. Une séquence historique et politique influence une représentation théâtrale de Soyinka. Débuter un discours officiel comme une allégorie, qui entremêle parcours personnel de l'auteur et trame historique et politique, exige, dans le cas de Soyinka, qu'on l'appréhende en tant que texte littéraire à part entière. Cela dit aussi l'engagement est inscrit au cœur du projet littéraire et intellectuel de l'auteur nigérian, qu'il soit politique ou autre. La mise à mal des frontières entre fiction et réalité, entre genres littéraires, se précise plus qu'ailleurs. Le passage ci-dessus aurait pu s'insérer dans les mémoires du Nobel de littérature nigérian sans problème majeur, et commencer donc l'étude de son texte par la mise en fiction de soi dans un de ses essais, c'est-à-dire en marge de son corpus qui nous intéresse renforce, selon nous, l'idée de la cohérence entre ses différentes productions.

Deux ouvrages de Soyinka, annoncés plus haut, nous serviront d'illustration. *Aké, les années d'enfance*, détaché des deux autres volumes de la trilogie autobiographique de Soyinka, trouvera un « élargissement » et « approfondissement <sup>672</sup> » dans *Isara, périple autour de mon père*. Le parallélisme et les recoupements esquissés entre les deux œuvres par Étienne Galle, traducteur en français des œuvres de l'écrivain nigérian et par ailleurs spécialiste des

---

<sup>671</sup> W. Soyinka, *Que ce passé parle à son présent*, op. cit., pp. 11-12 & 15.

<sup>672</sup> Ce sont les termes employés par Étienne Galle pour définir le rapport entre ces deux œuvres dans un court essai globalement consacré à Isara. (É. Galle, « Isara, roman patobiographique », pp. 169-173, *Autobiographies et récits de vie en Afrique, Itinéraires et contacts de cultures*, Vol. 13, 1991. (Avec la coordination de Bernard Mouralis)

littératures anglophones d’Afrique, donnent ainsi le ton à notre cheminement. Les écrits de Soyinka ont un fil conducteur : la « hantise de l’auto-compréhension <sup>673</sup>», qu’Étienne Galle voit déjà l’œuvre dans son essai critique *Myth, Literature and the African World*<sup>674</sup>.

Mais, ce qui fait la singularité des deux auteurs retenus pour ce chapitre ne réside pas dans cette hantise de l’auto-compréhension, générale à tous les auteurs de ce travail, mais une auto-compréhension qui transite souvent par les lieux du discours oraux, la « raison orale ». Parmi les procédés littéraires récurrents chez Soyinka, il y a l’usage des mythes qui s’accompagne très souvent d’une certaine dérision. Sa « patrobiographie », pour reprendre le mot de Galle, n’en est que trop truffée.

*Isara* est une biographie que Soyinka écrit en hommage à son père Essay, alias Soditan, alias Akinyode ou Yode, décédé pendant l’un de ses nombreux exils politiques de son fils dans les années quatre-vingts. L’écrivain nigérian décide alors de reconstituer à partir de « fragments » retrouvés dans une malle les « conditions de vie, les soucis et les aspirations de son père Essay ». « Fragments » est le terme qu’il utilise lui-même pour désigner la trouvaille qu’il fait dans les effets personnels de son père, essentiellement constituée de correspondances avec ses amis et surtout un Américain du nom de Wade Cudeback, vivant dans une ville au nom tout aussi étrange d’Ashtabula.

Par ce toponyme commence et s’achève la biographie de Soyinka : « Ashtabula ! Soditan sortit doucement l’enveloppe aux timbres étrangers sur laquelle l’adresse ressortit, en cursive large et puissante <sup>675</sup>»/ « Soyez le bienvenu à Ashtabula <sup>676</sup>». Autant dire que toute la narration se déroule dans l’espace de cette ville imaginaire. Mais, comment y croire quand les fragments révèlent qu’Essay n’y était jamais allé ? Sans doute rentre-t-on dans l’univers de Soyinka où mythe, fiction et réalité s’entremêlent. Cet univers imagé, introduit dans une narration biographique, se clarifie dès les premières pages quand une rêverie s’empare d’Akinyode s’adressant, dans un dialogue tout aussi imaginaire, au « bélier sacrificiel » de Nodé, riche paysan d’Isara, qui venait d’effectuer le premier « retour à l’envoyeur », c’est-à-dire rendre à son village ce qu’on lui doit en tant qu’ « ex-ilé » : « Très bien, je te donne jusqu’à demain à l’aube ; alors Nodé te chevauchera jusqu’à Ashtabula !<sup>677</sup> ». Cette seule phrase revient plusieurs fois, certes, sous les formes légèrement modifiées tout le long du livre, en accentuant l’imagination orale par le grossissement de faits. Cet univers inspiré de

---

<sup>673</sup> É. Galle, *idem.* p. 169.

<sup>674</sup> W. Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, London, 1976.

<sup>675</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>676</sup> *Idem.* p. 370.

<sup>677</sup> *Idem.* p. 17.

mythes et légendes, présidé par les dieux, donne son élan à la narration de tout le livre. L'on comprend mieux cette hantise vers la fin du livre lorsqu'on apprend qu'étant allé consulter le voyant d'Odogbolu pour lui poser la question : « Réussirai-je dans ma vie ? », Essay entend le médium répondre : « Trouve Asàbulà ». <sup>678</sup> Asàbulà est-il synonyme d'Ashtabula ? L'énigme du récit se tisse dans sa réponse, qui prend alors la forme d'une « résolution verbale », selon la formule de Philippe Sollers <sup>679</sup>, définissant le moment où le lecteur jubile devant une séquence du texte, voire une phrase ou une formule, devenue le passage qui donne sens à l'intégralité de l'œuvre.

Cette réponse du voyant d'Odogbolu à Yode ajoute à la confusion déjà régnante dans le récit où se mêle mythe, réalité et humour. Sodikare, habitant du bourg d'Isara et compagnon de route d'Essay en a d'ailleurs conscience, lorsqu'il comprend assez vite que les esprits, même illettrés comme le voyant d'Odogbolu, peuvent se montrer moqueurs : « Un esprit à moitié illettré, [...] moqueur ». <sup>680</sup> Les esprits se moquent des humains lorsqu'ils leur posent des questions stupides, ils font, au détour d'une formule, une « révélation énigmatique », qui défie tous les « efforts d'interprétation <sup>681</sup> ». Le voyant d'Odogbolu s'est simplement avisé de conforter Essay dans ses rêveries et de le laisser faire sa propre « maïeutique », selon la démarche socratique.

D'un autre côté, la démarche biographique de Soyinka semble se recouper avec le romanesque, dans son foisonnement de dieux et des hommes. La définition du roman par Rabelais, cet « art né du rire de Dieu » et relayée par l'écrivain tchèque Milan Kundera <sup>682</sup>, dans son art du roman, laisse envisager deux explications possibles : ou l'essence romanesque est à rechercher dans l'humour et la dérision, en suivant ainsi les deux célèbres figures créées par Rabelais lui-même, Gargantua et Pantagruel ; ou l'art romanesque actualise une quête permanente par l'écrivain de résolution des énigmes, toujours plus nombreuses dans l'existence. C'est sans doute cette charge énigmatique que Soyinka introduit dans le terme de « réussite », récurrent dans sa « patrobiographie », pour reprendre le mot d'Étienne Galle. La parabole qu'il introduit dans la clause de son livre sur le « jeu de grandes personnes avec les enfants » semble significative de cette conception de l'écriture comme un « jeu » sur le sens, les codes et les univers :

---

<sup>678</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., p. 347.

<sup>679</sup> Ph. Sollers, *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1968, 190 p.

<sup>680</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., p. 348.

<sup>681</sup> *Idem.* p. 368.

<sup>682</sup> C'est par un clin d'œil à Rabelais que Kundera conclut son essai : « Mais il est temps d'arrêter. J'étais en train d'oublier que Dieu rit quand il me voit penser. » M. Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 194.

Posez une question stupide et vous obtiendrez une réponse stupide. Lorsque vous demandez à un esprit si vous réussirez dans la vie, il faut d'abord lui dire ce que vous entendez par réussir. Cela faisait penser au jeu des grandes personnes avec les enfants : Va voir ton oncle Untel et ramène-moi de l'arodan... l'enfant va trouver son oncle, et l'oncle hoche la tête d'un air triste en disant : Non, je n'ai pas d'arodan. Mais il lui suggère d'aller essayer chez son ami qui en a probablement. L'ami regrette : il vient de prêter son dernier morceau à son frère. L'enfant se rend donc chez le frère... puis chez son cousin... jusqu'à ce qu'enfin — ne dites pas que c'est moi qui vous l'ai dit — on lui dise d'essayer chez le voisin qui est revenu la veille du pays de l'arodan et qui a sûrement tout plein chez lui. Et M. le voisin s'écrie : Mais ton père vient juste de passer prendre le dernier morceau ! Finalement, vraiment tout à la fin des fins, l'enfant découvre qu'arodan est un mot qui ne veut rien dire, que l'arodan n'existe pas et qu'on a seulement voulu lui donner une leçon. Peut-être que les esprits, eux aussi, jouent avec les humains, surtout avec ceux qui les assomment de questions stupides.<sup>683</sup>

À travers ce recours aux codes oraux et mythologiques, Soyinka ne reconstitue-t-il pas l'origine de l'omniprésence des dieux dans le geste même qui lui permet de glisser une insidieuse critique sur la génération de son père ? En effet, sa subjectivation littéraire, fortement influencée par les cosmogonies et les systèmes de représentation yoroubas, semble se dresser parallèlement au démantèlement de ces univers. Ce dédoublement permanent chez Soyinka permet de circonscrire les modes d'autofictionnalisation d'auteur, procédant ici d'une figuration dans ses récits : le biographe, suspendu à l'itinéraire réel de son objet, mais profondément hanté par sa vocation d'écrivain. Cette tension est permanente dans les récits de Soyinka qui les met directement en relation avec ses romans, ses pièces de théâtre, ses essais et ses recueils de poèmes.

Les questionnements sur les interférences dans l'autobiographie africaine de l'oral et de l'écrit, qui se résument parfois au transfert de formes orales dans l'écriture, soulèvent une toute autre problématique, axée sur la consubstantialité du discours sur soi avec les protocoles discursifs oraux. C'est celle qui traverse les essais compilés dans le volume 13 des « itinéraires et contacts de cultures », coordonné par Bernard Mouralis, et relayée par celui explicitement en avant-propos dudit collectif :

[...] Au-delà de leurs contenus explicites, ces études ouvrent la voie, de façon indirecte ou, si l'on préfère, en creux, à une réflexion qui me semble être au cœur de la problématique de l'écriture en Afrique. On a souvent insisté sur l'importance de la conscience collective dans les sociétés africaines et l'on a été ainsi tenté de voir dans l'écriture autobiographique une démarche étrangère, dans son principe, à ces sociétés. Or, ce qui doit nous faire réfléchir, nous critiques et chercheurs, c'est justement la place qu'occupe le genre autobiographique dans l'ensemble de la production littéraire africaine et l'attraction qu'il exerce sur les écrivains.

Si bien qu'on est en droit de se demander si l'autobiographie n'est pas en définitive le prolongement et l'actualisation de certains traits présents dans les sociétés traditionnelles dont on sait au moins depuis G. Balandier qu'elles sont génératrices de conflits et de frustrations pour les individus qui les constituent.<sup>684</sup>

L'avertissement de Mouralis, repris dans un essai du chercheur allemand János Riesz déjà cité dans ce travail<sup>685</sup>, indique que les formes des écritures de soi s'affranchissent du

<sup>683</sup> W. Soyinka, *Isara, périple autour de mon père*, op. cit., pp. 368-369.

<sup>684</sup> B. Mouralis, « Avant-propos », *Autobiographies et récits de vie en Afrique*, op. cit., pp. 3-4.

<sup>685</sup> C'est le paradoxe que relève J. Riesz, au début d'un essai évoqué au seuil de l'introduction de ce travail : d'un côté, l'autobiographie serait incompatible avec les cultures africaines, peu soucieuses de l'individu ; de l'autre, elle serait le genre le plus facile d'accès aux expressions africaines, en vertu de sa faible dimension critique. Notre hypothèse générale consiste à rassembler, en les dépassant, ces dichotomies, qui paraissent radicalement

cadre d'une civilisation — l'autobiographie correspond à la civilisation européenne, par son triomphe de l'individualisme. De telles équations trouvent ainsi leurs limites, qui ne s'appuient pas sur les données historiques dont on pourrait dire qu'elles sont apparues à partir d'un certain moment, mais sur les données culturelles et permanentes, à bien des égards. Quand il a été question de rappeler dans la première partie de cette étude l'importance du recueil d'autobiographies édité par le chercheur africaniste allemand Diedrich Hermann Westermann, c'était aussi, en creux, pour situer cette donnée culturelle et permanente que celle de l'histoire, attachée aux mutations et dynamiques, met en question.

### §17. A. H. Bâ et les stratégies auctoriales : d'un livre l'autre

Le présent sous-point, reprise de celui du livre de Kusum Aggarwal consacré à l'écrivain malien, est une autre étape de ce qu'il convient d'appeler l'itinéraire de subjectivation d'Hampâté Bâ. Le parcours existentiel d'Hampâté Bâ est symptomatique de nombreux rebondissements qui jalonnent ses productions intellectuelles. Né vers 1990 à Bandiagara et mort le 15 mai 1991 à Abidjan, Bâ est sans doute parmi les écrivains et penseurs africains retenus dans ce travail celui dont la vie témoigne le mieux de l'enjambement des temps, en même temps que son œuvre fait une synthèse de temporalités non sans réécriture. Dans ce sens, on lira les différents procédés de réappropriation de la signature auctoriale, entreprise sur de nombreuses œuvres qu'il a cosignées, comme un acte d'insubordination, de subjectivation.

L'insubordination commence tôt dans la vie de Bâ, lorsqu'il refuse après son second certificat d'études à l'école professionnelle de Bamako, de rejoindre l'école normale supérieure de Gorée, comme le rappellent significativement Aggarwal et Azarian :

[...] l'écrivain malien débuta sa carrière coloniale dans les années 1920 avec un premier acte d'insubordination, puisqu'après son second certificat d'études à l'école professionnelle de Bamako, il refusa de rejoindre l'école normale supérieure de Gorée. En guise de sanction, il fut brusquement expédié à Ouagadougou à Haute-Volta en qualité "d'écrivain temporaire à titre essentiellement précaire et révoquant", un poste administratif sans grande importance.<sup>686</sup>

L'aspect ainsi abordé par les deux critiques littéraires francophones se trouve dans les dernières pages d'*Amkoullel, l'enfant peul*, à une réserve près que la décision d'Hampâté Bâ

---

dissocier l'autobiographie de l'essai. Riesz fonde ses analyses sur l'autobiographie (« Genres autobiographiques en Afrique et en Europe : Déterminismes historiques de l'histoire d'une vie et rêve d'une autre vie », in J. Riesz/ U. Schild (éds.), *Genres autobiographiques en Afrique*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, coll. Mainzer Afrika-Studien, 1996, 211 p. ; article repris dans J. Riesz, "Astres et désastres". *Histoire et Récits de vie africains de la colonie à la postcolonie*, Hildesheim/Zurich/New York, Ed. Georg Olms, 2009, 397 p.). Un autre article du chercheur allemand « Souvenirs d'oralité dans quelques autobiographies africaines et européennes », publié dans le dernier ouvrage cité ci-dessus, prolonge directement les hypothèses déjà esquissées par Mouralis d'une connivence entre autobiographie et formes orales en Afrique.

<sup>686</sup> K. Aggarwal & V. Azarian, *art. cit.*, p. 45.



n'est pas délibérée, mais motivée par celle de sa mère, Kadidja. C'est d'ailleurs la raison évoquée par le directeur de l'école professionnelle de Bamako, M. Frédéric Assomption, au cabinet du Gouverneur :

Vers la fin des vacances, les résultats des concours furent annoncés : j'étais admis ! Toute la promotion des élèves reçus devait partir en groupe pour l'île de Gorée, via Kayes et Dakar. Partir pour le Sénégal, et pour plusieurs années d'études supplémentaires ? Ma mère s'y opposa catégoriquement. "Tu as bien assez étudié le français comme cela, me dit-elle, il est temps pour toi d'apprendre à devenir un vrai Peul". Mon maître Tierno Bokar n'étant plus là pour infléchir sa volonté, je ne pus que m'incliner. Cela ne me pesa pas trop, d'ailleurs, car à cette époque il était absolument impensable de désobéir à un ordre de sa mère. On pouvait à la rigueur désobéir à un père, mais jamais à une mère. Tout ce qui venait d'elle était considéré comme sacré et source de bénédiction. Contrevenir à la volonté de ma mère ne me serait donc même pas venu à l'esprit. Puisque telle était sa décision, telle était donc la volonté de Dieu à mon égard, et tel serait mon destin.

Le plus difficile pour moi fut d'aller expliquer à M. Assomption que je ne rejoindrais pas le groupe de mes camarades en partance pour Gorée, parce que ma mère ne le voulait pas. Désolé de me voir prendre cette position, il fit tout pour me faire changer d'avis, mais connaissant un peu mon caractère, il savait bien qu'il n'y réussirait pas. Aussi décida-t-il de m'emmener au cabinet du gouverneur, dans l'espoir que l'intimidation me ferait fléchir.

—Voilà un bon élève qui a réussi ses examens, mais qui refuse de partir pour Gorée sous prétexte que sa mère s'y oppose.

—Il n'est pas question de refuser, me dit sévèrement le gouverneur. Tu dois suivre tes camarades ; et si tes parents s'y opposent, je mettrai ton père et ta mère en prison.

Sans réfléchir, je répliquai sur-le-champ : "Ma mère peut-être, monsieur le gouverneur, mais mon père, non !"<sup>687</sup>

Si la forme dialogique de la fin du passage, aux accents d'insubordination, contraste avec le début plutôt dicté par la volonté de la mère, il y a au moins dans le texte bien des séquences qui témoignent de la prise de conscience par l'auteur du fait colonial. Il est cependant primordial de montrer, avant de trop insister sur les enjeux et les procédés d'insubordination chez Bâ, le rôle joué par l'africanisme colonial et scientifique.

Parmi les écrivains africains francophones, Hampâté Bâ est assurément celui qui le plus longuement travailla avec les figures les plus illustres de ce que l'on appela l'africanisme français. C'est lors de son exil à Ouagadougou, suite au refus d'aller à Gorée, qu'il rencontra Théodore Monod, alors directeur de l'Institut Français d'Afrique Noire (I.F.A.N)<sup>688</sup>, et par ailleurs préfacier du premier volume de ses mémoires. De même que l'auteur parle de François-Victor Equilbecq, tout aussi éminent africaniste de son temps. Nous n'insisterons pas davantage sur ces rencontres fondamentales dans l'itinéraire d'Amadou Hampâté Bâ sur lesquelles revient remarquablement Kusum Aggarwal, dans son livre majeur, consacré à l'écrivain malien ; pas plus que l'on n'insistera sur les stratégies de son positionnement dans le champ africaniste français ou plus globalement francophone. L'on s'intéressera plutôt aux différentes stratégies de conquête de la « fonction auctoriale », telles qu'elles se donnent à

<sup>687</sup> A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, Actes Sud, 1991, pp. 422-423.

<sup>688</sup> Théodore Monod présente une première version, plus succincte, de *Kaïdara*. (Th. Monod, « Au pays de Kaydara : autour d'un conte symbolique soudanais », *Les comptes rendus de La 1<sup>re</sup> Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1950, pp. 19-31.

voir dans sa « réappropriation de la signature auctoriale » à travers les rééditions de nombreux essais cosignés avec des africanistes français. Mais, ce précédent aspect a simplement valeur de rappel ici, puisqu'il se trouve développé dans la thèse de doctorat d'Aggarwal, soutenue la même année que la publication d'un article de Bernard Mouralis<sup>689</sup> aux hypothèses très proches, laquelle thèse sera elle-même publiée deux années plus tard sous le titre légèrement modifié et plusieurs fois mentionné dans ce travail<sup>690</sup>.

La bibliographie d'Amadou Hampâté Bâ est globalement symptomatique du phénomène relevé ici, qui consiste, dans les rééditions, à s'affranchir de la cosignature des éditions. Parmi ces récits, il y a *L'Empire peul du Macina* (avec la collaboration de Jean Daget, 1955), *Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara* (avec la cosignature de Marcel Cardaire, 1957), *Koumen, texte initiatique des pasteurs peul* (en collaboration avec Germaine Dieterlen, 1961), etc. Or les versions les plus connues de ces textes sont celles sur lesquelles Bâ reviendra plus tard, en auteur signataire plutôt qu'en co-auteur ou cosignataire. Il semble ainsi se produire ce que Mouralis présente comme « l'exercice de la prérogative auctoriale <sup>691</sup> » pour décrire la fonction de la méthode autobiographique en Afrique dans les formes de discours.

Mais, le seul passage de la cosignature à la signature exclusive ne suffit pas à expliquer les changements intervenus aussi sur le fond que sur la forme des textes de Bâ. Mouralis, à travers ce qu'il décrit comme la présence de « Je » dans la recherche », retrace brièvement le parcours d'Hampâté Bâ à l'IFAN pour aboutir à cet acte littéraire à grands traits de subjectivation. Après avoir été employé dans l'administration pendant une vingtaine d'années, rappelle le critique français, Hampâté Bâ entre à l'IFAN de Dakar au début des années quarante. Son statut est alors celui d'un auxiliaire de la recherche menée par des scientifiques français, qui a été recruté en raison de sa parfaite connaissance de plusieurs langues africaines et de la documentation orale et écrite qu'il a déjà recueillie ou est encore susceptible de recueillir.

Ces précisions sont importantes, car elles permettent de prendre la mesure du statut qui était celui de Bâ aussi bien à l'Institut qu'avant, celui d'auxiliaire d'administration ou de

---

<sup>689</sup> B. Mouralis, « Autobiographie et récits de vie dans la littérature africaine : De Bakary Diallo à Mudimbe », pp. 105-134, *Cahiers de littérature orale* n°42, 1997.

<sup>690</sup> K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et le savoir. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Thèse de doctorat, Paris IV, 1997. ; K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris/Montréal, L'Harmattan, coll. Sociétés africaines et diaspora, 1999. La modification paratextuelle apportée à la version publiée semble recentrer l'étude sur un domaine du savoir bien défini, l'Afrique.

<sup>691</sup> B. Mouralis, « Autobiographie et récits de vie dans la littérature africaine : De Bakary Diallo à Mudimbe », *art. cit.*, p. 109.

recherche, et de comprendre les procédés par lesquels l'écrivain entend transcender sa condition subalterne. Sa quête de la prérogative auctoriale dépasse d'ailleurs la seule signature de textes en les transformant profondément.

Ainsi, *Kaïdara*, dépouillé de ses notes savantes, est repris dans sa version pour le grand public sous le titre *Kaydara* ; le travail consacré à Tierno Bokar est refondu et aboutit à la publication de *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara* (1980). Parallèlement, Hampâté Bâ multiplie les publications signées de lui seul et s'impose donc rapidement à la fois comme auteur à part entière et comme un écrivain qui publie des essais généraux ou des transcriptions de textes oraux destinés au grand public qui sortent du cadre strict de l'africanisme scientifique : *Aspects de la civilisation africaine* (1972), *Jésus vu par un musulman* (1976), *Petit Bodiel* (1976)<sup>692</sup>.

Sans doute voit-on se constituer un sujet d'écriture ou simplement d'un auteur. Il s'agit surtout clairement d'une posture littéraire qui se dresse à travers les diverses stratégies de Bâ, contre les quadrillages scientifiques incarnés par ses co-auteurs. Bâ a conscience des rapports de force qu'engage le système colonial et reste l'un des produits du renouveau des mentalités engendré par la première guerre mondiale, notamment avec l'effondrement du mythe colonial de l'homme blanc comme Dieu. Ayant vu les soldats emprunter les mêmes sentiers de fuite que les femmes et les enfants, les rescapés de troupes coloniales ont tenu à propager cette découverte, brisant au passage le mythe de l'invincibilité de l'homme blanc. C'est avec enthousiasme que Bâ relate ces faits dans le premier volume de ses mémoires, aux traits de récit d'enfance. Il est alors évident qu'une telle atmosphère ait affecté sa personnalité adulte.

Sur la cohérence de l'ensemble des productions d'Hampâté Bâ, les travaux consacrés par Mouralis à l'œuvre de l'écrivain et savant malien s'offrent explicitement comme des pistes intéressantes sur le statut de ses écrits autobiographiques : ils approfondissent en effet les études de l'itinéraire de l'auteur qui s'étend de l'auxiliaire de recherche au chercheur ou écrivain. En dehors donc de réécritures qui entendent dégager les fictions orales peules du spectre scientifique africaniste, *L'étrange destin de Wangrin*<sup>693</sup>, publié en 1973, occupe une place importante en tant que premier roman biographique de l'auteur. Cette œuvre clarifie l'intention de son auteur, liée au désir de fiction — ici opposée à la science — et préfigure logiquement ses *Mémoires*<sup>694</sup>. L'idée toujours permanente chez Amadou Hampâté Bâ de rapports de force symboliques dans le système colonial ressurgit.

Quand on parle cependant de rapports de force engendrés par le système colonial, il s'agit effectivement de la dialectique savoir/pouvoir, théorisée par Michel Foucault, et au cœur même de ce système de domination. « Il fallait connaître l'Afrique pour l'administrer »,

---

<sup>692</sup>B. Mouralis, *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>693</sup>A. H. Bâ, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1973.

<sup>694</sup>A. H. Bâ, *Mémoires I. Amkoullel, l'enfant peul*, préface de Th. Monod, Paris, Actes Sud/ACCT, 1991, 446 p. ; A. H. Bâ, *Mémoires II. Oui mon commandant*, Paris, Actes Sud, 1994, 520p.

écrit Aggarwal pour rappeler l'objectif de l'africanisme<sup>695</sup> et sa collusion avec le colonialisme<sup>696</sup>. Connaître l'Afrique, c'est la faire advenir au monde et dans nos imaginaires par un type de discours, lequel se trouve, de fait, récusé subtilement par Bâ, à en croire les réélaborations de quelques-uns de ses textes et la suppression des commentaires savants qui en sont faits. La prise de conscience par l'écrivain malien desdits rapports de force au sein de l'africanisme scientifique, devenu entretemps la cheville ouvrière de la colonisation, l'oblige à effectuer une transpercée aux allures postcoloniales.

Au regard de l'entreprise critique de Bâ à des fins précisément littéraires, de cette manière de déstabiliser l'édifice colonial sans l'affronter, il y a lieu, selon nous, de parler d'une posture littéraire postcoloniale dans un temps colonial. En effet, là où sa signature, valable à titre d'encouragements, n'avait dans les premières parutions qu'une importance secondaire, elle devient la seule digne d'intérêt. Par l'accomplissement de son/sa geste postcolonial(e), Bâ redonne aux corpus oraux le caractère dynamique et non fixiste qui leur est propre et semble leur éviter ainsi la surenchère des positionnements métadiscursifs tenus par certains africanistes français, en rhabilitant les discours que représentent ces corpus eux-mêmes.

Cette idée de la science inféodée aux savoirs réels est fondamentale chez Amadou Hampâté Bâ ; elle est au cœur de la dichotomie que le savant malien établit entre écriture et savoir, celui-ci couvrant ici le sens de l'oralité. Cette dichotomie est reprise d'un précepte qu'il a reçu de son maître spirituel, Tierno Bokar, dont il cite les enseignements dans ses mémoires :

Le fait de n'avoir pas eu d'écriture n'a donc jamais privé l'Afrique d'avoir un passé, une histoire et une culture. Comme le dira beaucoup plus tard mon maître Tierno Bokar : « L'écriture est une chose et le savoir en est une autre. L'écriture est la photographie du savoir, mais elle n'est pas le savoir lui-même. Le savoir est une lumière qui est en l'homme. Il est l'héritage de tout ce que les ancêtres ont pu connaître et qu'ils ont transmis en germe, tout comme le baobab est contenu en puissance dans sa graine<sup>697</sup> »

Sont-ce là les considérations culturelles qui animent Bâ lorsqu'il s'affranchit de ses collaborateurs africanistes ? Peut-être que dépouillée de commentaires savants, l'écriture est-elle restituée aux savoirs africains auxquels Bâ reste tant attaché. Ces divers procédés de prises de parole ou ces formations de la posture littéraire de Bâ semblent s'achever dans ses

---

<sup>695</sup> K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, op. cit., p. 124.

<sup>696</sup> Il n'est cependant pas pertinent de considérer l'africanisme comme un système clos et homogène ; il s'apparente plutôt à un discours au sens où l'entend Michel Foucault : « Un discours peut se définir comme un ensemble d'énoncés différents dans leur forme, dispersés dans le temps, qui se réfèrent à un seul objet » (M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 45.) En ce sens, l'on considère la pluralité de positionnements en son sein, notamment ceux de Robert Delavignette et de Maurice Delafosse, malgré leurs différences de démarche, s'associent au moins au projet d'un africanisme scientifique en surplomb du versant strictement colonial d'un Faidherbe.

<sup>697</sup> A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, op. cit., p. 213.

autobiographies, qui bouclent ainsi une production intellectuelle cohérente, commencée avec des œuvres cosignées et terminée par deux volumes d'autobiographie, genre littéraire qui incarne par excellence la subjectivation<sup>698</sup>.

Un semblable usage des codes culturels, envisagés comme expression propre plutôt qu'idéologie, s'observe chez l'écrivain nigérian Wole Soyinka par l'importance qu'il accorde aux mythes yorouba, y compris dans ses mémoires.

Au-delà de différences de démarches elles-mêmes liées aux parcours différents, Bâ et Soyinka par leurs récits autobiographiques donnent l'occasion de voir se transformer les traditions africaines évoquées dans la première partie de ce travail. Ils en dessinent l'hétérogénéité et la complexité et rendent compte, parmi d'autres, des évolutions qui y sont inscrites. Nous avons, dès l'introduction, délimité notre corpus en écartant toutes les productions fictionnelles — romans, etc. — en évitant ainsi l'écueil de réduire l'autobiographie à un style, comme le suggère Starobinski. Ce sont de semblables perspectives qui se trouvent développées dans certains travaux critiques et universitaires<sup>699</sup>, lesquels recherchent souvent de l'autobiographie obstinément dans les formes fictionnelles, oubliant, de fait, que la littérature comporte de nombreux genres référentiels. Et c'est précisément à travers ceux-ci qu'il nous est possible, au-delà des trois traditions dans les écritures africaines de soi — africaines culturelles, africaines-américaines et coloniales — de développer les contours d'une autre tradition, l'europpéenne (et non coloniale). C'est d'elle dans son dialogue avec l'Afrique et des effets de miroir qu'elle engage avec les intellectuels africains attirés par les récits de soi qu'il sera question dans le suivant chapitre.

---

<sup>698</sup> « En jouant sur les mots on pourrait dire ainsi que *Amkoullé l'enfant peul* —et, bien sûr, *Oui mon commandant !* — constitue l'œuvre la plus subjective de Hampâté Bâ. En effet, l'entreprise autobiographique prend toute sa signification si on la replace dans le long itinéraire de l'écrivain. Celui-ci, aujourd'hui, n'est plus l'informateur qui, auxiliaire de la science occidentale, rapportait récits et documents que d'autres étaient habilités à interpréter. En écrivant ces récits, en les transcrivant, en en faisant la matière d'un livre, en se montrant tout au long sujet et interprète, il affirme pleinement sa prérogative d'auteur » (B. Mouralis, « Enfance et perception du fait colonial : *Aké les années d'enfance* de Wole Soyinka et *Amkoullé l'enfant peul* de Amadou Hampâté Bâ », p. 452, in *L'illusion de l'altérité : Études de littérature africaine, op. cit.*)

<sup>699</sup> Parmi d'autres : M. Mathieu (dir.), *Littératures autobiographiques de la Francophonie, Actes du colloque de Bordeaux des 21, 22 et 23 mai 1994*, Paris, C.E. L. F.A/L'Harmattan, coll. Critiques Littéraires, 1996, 351 p. ; S. Gehrman & Cl. Gronemann (éds.), *Les enJEUx de l'autobiographie dans les littératures de langue française : du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*, Paris, L'Harmattan, coll. Études Littéraires Maghrébines, 2006, 303p. ; V. Azarian, *Les écritures autobiographiques en Afrique francophone subsaharienne, 1926-2000*, Thèse de doctorat NR soutenue le 26 janvier 2005, Université Paris III- Sorbonne Nouvelle (Sous la direction de Daniel-Henri Pageaux). En consacrant un chapitre aux autobiographies littéraires africaines, l'on ne se dédit pas ; il s'agit surtout de montrer comment un récit factuel, l'autobiographie, mêle codes fictionnels et réels en même temps qu'il souscrit à un métadiscours qui consiste à réfléchir sur les conditions d'une mise en scène de soi à la fois relevant de la création et du factuel. Bâ et Soyinka sont deux auteurs dont les mémoires marquent cet écart permanent, dont le premier moment d'inscrire le « pacte autobiographique » dans les mémoires.

## Chapitre 6. « De l'africanisme aux études africaines <sup>700</sup> », cheminements et constructions de soi : continuités et croisements d'intellectuels africains et européens

### §. 18. Considérations générales sur l'altérité dans l'africanisme

Ce n'est pas de la compréhension de l'Afrique qu'il est question ici, mais de la tendance à se comprendre en tant que chercheur ou écrivain à travers l'Afrique. Cette nuance soulève d'autant plus d'intérêt qu'elle donne un paradigme majeur à l'étude du domaine africain au cours du vingtième siècle et en ce début du vingt-et-unième, au point où certains chercheurs y consacrent d'intéressants travaux critiques<sup>701</sup>. Nous nous intéresserons donc aux chercheurs africanistes, par ailleurs auteurs d'essais réflexifs ou autoréflexifs, dont les pistes de recherches se recoupent avec celles de certains africanistes africains déjà évoqués dans cette étude. Dans ce registre, Georges Balandier fait office de figure centrale et l'on interrogera, partant de son *Afrique ambiguë*<sup>702</sup>, l'itinéraire du récit de voyage et son parcours intellectuel dans l'africanisme, non sans un clin d'œil au grand pionnier de la réflexivité dans les sciences humaines qu'est Claude Lévi-Strauss avec ses *Tristes Tropiques*, en 1955, et la préface qu'il consacre à l'œuvre de Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*, en 1959<sup>703</sup>. Ainsi, s'affinait un modèle qui mêle ethnologie et littérature, ou plus précisément, autobiographie.

Mais, Lévi-Strauss qui inspire le modèle en France, après l'avoir vu à l'œuvre dans les écrits ethnographiques britanniques, notamment ceux de Bronislaw Malinowski, comme abordé dans un précédent chapitre, est avant tout un américaniste. Du fait donc de cette différence d'objets — Afrique, Amériques, etc. —, l'on s'intéressera essentiellement aux penseurs qui font suite aux démarches de Balandier : Alain Ricard et Bernard Mouralis, dont on fera ressortir, en seconde instance, des recoupements avec certains penseurs africains. La tendance à s'auto-expliquer chez les chercheurs africanistes depuis Michel Leiris et Georges Balandier, sans être de l'autobiographie, n'a-t-elle pas valeur d'autobiographie intellectuelle ?

Pour répondre à ces interrogations, l'on se gardera d'opposer l'africanisme au postcolonialisme, comme le fait Amselle, lorsqu'il se demande, non sans inquiétude, en présentation des numéros compilés du cinquantenaire de *Cahiers d'Études Africaines*: « Quel est l'avenir de l'africanisme alors que celui-ci est désormais contesté par les postcoloniaux en

---

<sup>700</sup> En référence à l'essai d'A. Ricard, « De l'africanisme aux études africaines : Textes et “humanités” », *art.cit.*

<sup>701</sup> V. Debaene, *Adieu au voyage*, *op. cit.*

<sup>702</sup> G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1957, [2008, Édition augmentée d'une préface inédite], 379 p.

<sup>703</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1955 ; Don C. Talayesva, *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un indien Hopi*. Préface de Claude Lévi-Strauss ; traduction de Gèneviève Mayoux, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1959.

tant que spécialité pratiquée par des “Blancs” sur une réalité africaine “noire” ?<sup>704</sup> Il n’est par ailleurs pas inutile de rappeler que s’il est un paradigme africaniste moins problématique parmi les critiques africaines et africanistes, c’est bien celui que Georges Balandier inaugure et dont le Centre d’Études Africaines de la VI section de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, créé en 1958, et la revue *Cahiers d’Études Africaines*, fondée en 1960, constituent assurément des lieux privilégiés.

N’envisageant pas africanisme et postcolonialisme sur le mode de la césure ou de l’opposition, l’étude d’une critique de la raison et de la relation coloniales chez les penseurs européens, avant tout africanistes, et s’inscrivant dans une tradition des écritures de soi en sciences humaines, serait intéressante. En faisant donc de Balandier la figure centrale d’une façon spécifique d’étudier l’Afrique en s’y observant soi-même comme objet d’étude, nous recentrons notre propos sur la place elle aussi centrale des modes d’énonciation de soi dans le développement de l’africanisme : à la publication des premiers récits de vie africains par les Européens —à la manière de Westermann ou Marcel Griaule — succèdent des récits de vies africaines d’Européens. Il n’est plus alors étonnant que l’ethnologue — non pas l’ethnologie — soit au centre de *l’Afrique ambiguë* : il semble s’agir d’un recentrement de l’étude sur le parcours du chercheur plutôt que de celui d’un domaine de recherche. Toutes choses qui s’apparentent à une subjectivation du chercheur.

Qu’Alain Ricard et Bernard Mouralis, à de degrés variables, soient dans ce sillage, ne conforte que leur dette à l’égard de Balandier<sup>705</sup>. Il faut cependant souligner qu’au sein de cette tradition d’écriture inspirée de Balandier et de Leiris —auquel on ne fera que de rares mentions—, il y a deux orientations possibles, nées selon nous, de deux ouvrages du premier auteur cité : une première qui s’articule sur les récits ethnographiques, prolongeant sous d’autres formes *Jardins de corail* de Bronislaw Malinowski<sup>706</sup> et *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss, et dont *l’Afrique ambiguë* est le modèle achevé dans un strict cadre africaniste. Nous ne l’aborderons que passagèrement pour soumettre à l’examen critique la notion de « second livre » de l’ethnologue théorisée par Debaene. Cet aspect sera, en outre, évoqué pour étudier un autre niveau du glissement des récits ethnographiques aux récits

---

<sup>704</sup> J.-L. Amselle, « Au fil des *Cahiers* », p. 379, in *Cahiers d’Études Africaines*, L(2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 375-381.

<sup>705</sup> G. Balandier, *Histoires d’Autres*, Paris, Stock, coll. Les Grands Auteurs, 1977, 319 p. ; G. Balandier, « Retour sur le parcours intellectuel », pp. 15-97, in G. Balandier, *Civilisés, dit-on*, Paris, Presses Universitaires de France, 397 p. ; J. Copans, *La longue marche de la modernité africaine. Savoir, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990 ; A. Ricard, *La formule Bardey, voyages africains*, Paris, Confluences, coll. Traversées de l’Afrique, 2005, 283 p. ; B. Mouralis, « Regards sur un parcours », pp. 561-589., in J. K. Bisanswa & K. Kavwahirehi (dir.), *Dire le social dans le roman francophone contemporain*, Paris, Honoré Champion, 2011.

<sup>706</sup> B. Malinowski, *Jardins de corail [1935]*, Paris, Maspero, 1974, VIII-355 pp.

autobiographiques, dont il a été brièvement question plus haut dans cette partie et dans la précédente. Que l'on ne perde pas de vue la formation en lettres classiques de Balandier abandonnée pour l'ethnologie à laquelle peut s'ajouter l'influence de Leiris, cet « ethnographe malgré lui », mais sans doute un grand écrivain. Le seul roman de Balandier publié, *Tous comptes faits*, est à la fois une « autobiographie rageuse<sup>707</sup> » et une manière d'adieu à la littérature, même si celle-ci sera retrouvée longtemps après dans la Pléiade grâce une « introduction aux littératures africaines » déjà mentionnée dans ce travail.

La seconde orientation est celle qui paraît dériver de l'autobiographie intellectuelle de Balandier, *Histoire d'Autres*, tout aussi bien imprégnée de récits de voyages, mais au style moins littéraire. Par sa forme, elle semble inspirer les disciples de Balandier plus que son récit de voyages de 1957. En faisant cette distinction, la question est de savoir si la réflexivité est l'apanage ou l'exclusivité du texte dit littéraire, ou alors elle peut s'étendre à d'autres domaines de création et de réflexion. Le modèle littéraire sur lequel se fonde *Afrique ambiguë*— récit de voyage — se double d'un modèle plus sociologique et philosophique d'*Histoire d'Autres*, qui affranchit l'auto-objectivation des seules catégories esthétiques.

Pourtant, faire cette distinction entre deux modèles issus de l'œuvre de Balandier ne doit pas se prêter à des polarisations rigides entre le littéraire et le sociologique ou l'ethnologique, d'autant que dans le livre de 1957, on retrouve un enchâssement permanent des analyses ethnologiques ou sociologiques dans un récit de voyage. L'on comprend alors la définition qu'il propose de son autobiographie intellectuelle à l'*incipit*, pouvant aussi s'étendre à son récit de voyage : « Ma présentation de moi-même est une auto-bio-géographie. »<sup>708</sup> L'écriture d'un itinéraire intellectuel retrace avant tout un parcours dans l'espace. Dans *Afrique ambiguë*, ce parcours se réduit à l'Afrique, tandis qu'il s'étend à l'Europe et à l'Amérique dans *Histoire d'Autres*. Écrire sur soi revient à se localiser et à se définir dans une géographie donnée ; dans le cas de Balandier, c'est l'Afrique.

Parce que les écrits autobiographiques de Balandier se tissent sur un programme « d'auto-bio-géographie », ils peuvent être au seuil des formes actuelles des écritures africaines de soi estampillées postcoloniales. En ce sens, il est possible d'établir une postérité africaine postcoloniale de l'ethnologue et sociologue français au-delà des lignes de discontinuités envisagées par Amselle entre africanisme et postcolonialisme.

---

<sup>707</sup> « Mon premier vrai livre, *Tous comptes faits* (1947), né sous l'impulsion de Leiris, fut l'un de mes premiers titres de la collection "Le chemin de la vie" alors créée par Nadeau. Ce faux roman, cette autobiographie rageuse, m'apportait une reconnaissance publique au moment même où l'Afrique m'était devenue accessible, en apaisant mon impatience de la découvrir. » (G. Balandier, *Civilisés, dit-on, op. cit.*, p. 25.)

<sup>708</sup> G. Balandier, *Histoire d'Autres, op. cit.*, p. 7.



Ce sont aussi ces « dynamiques » — notion chère à Balandier — qui seront traitées dans ce chapitre ; ces continuités et recoupements aveugles et pourtant réels esquissent un avatar postcolonial de l'africanisme.

### §18. 1. De l'Afrique, objet d'étude...

C'est de l'africanisme qu'il est question ici, en ses inflexions objectives depuis Faidherbe. Il s'agit d'en retracer l'historique, en tant que domaine de recherche en insistant sur les jeux de distanciation établis entre objet d'étude et sujet d'observation, selon la configuration héritée globalement des sciences humaines. C'est à la suite d'un tel éclairage qu'il sera presque possible de saisir la rupture introduite, en 1957, avec l'*Afrique ambiguë* de Georges Balandier, perfectionnant ainsi ce dont l'ethnographe Michel Leiris (1901-1990), venu comme lui des études littéraires, avait tracé les grandes lignes dans ses carnets de voyages, *L'Afrique fantôme*<sup>709</sup>. Pour illustrer donc le paradigme contre lequel s'inscrivent Balandier, et dans une certaine mesure, Leiris, l'on s'appuiera sur les parcours scientifiques de Maurice Delafosse (1870-1926) et de Robert Delavignette (1897-1976), deux des plus illustres figures de l'africanisme français au XX<sup>e</sup> siècle. Un passage sommaire par ces deux penseurs nous permettra de cerner un contour de l'africanisme avant Balandier, en insistant notamment sur la place et sur le statut du sujet et de l'objet dans les premières configurations du domaine africaniste.

Quand le premier, Delafosse, débarque en Algérie pour la première fois en 1891, il n'a pas à l'idée la conquête et la domination des territoires assujettis. Sa rencontre avec l'Afrique, ainsi que l'écrit Aggarwal, est motivée par « son idéalisme inné et sa curiosité naturelle.<sup>710</sup> » Cette curiosité, poursuit la critique indienne, se dévoile très tôt, notamment à travers la volonté chez Delafosse « d'accumuler des connaissances diverses ». L'Afrique s'intègre ainsi comme un objet de connaissance pour l'africaniste. L'année que passa Delafosse à la Faculté de médecine de Paris s'avèrera ainsi déterminante dans sa conception de l'africanisme, puisque celle-ci dépasse la seule volonté de savoir dont il était animé jusque-là pour devenir aussi une volonté d'agir. « Connaître et agir » deviennent de fait les deux exigences auxquelles s'attache Delafosse. Mais, que cherche-t-on à connaître ? Sur qui cherche-t-on à entreprendre une action ?

Certes, avec Delafosse, l'africanisme commence à sortir de son versant colonial pour s'ériger en véritable domaine de connaissance scientifique. L'ensemble des contributions à l'ouvrage collectif dirigé par Jean-Loup Amselle et Emmanuelle Sibeud convergent vers cette

<sup>709</sup> M. Leiris, *L'Afrique fantôme* (1934), Paris, Éditions Gallimard, 1981, 533 p.

<sup>710</sup> K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, *op. cit.*, p. 43.

thèse<sup>711</sup>. La méthode de « l'orientalisme » signalée par ses auteurs qui traverse plusieurs essais du livre s'apprécie à l'aune de premières publications de Delafosse centrées, pour la plupart, sur l'étude des langues<sup>712</sup>. Elle amorce ainsi le tournant philologique de l'africanisme, jugé souvent déficitaire, alors qu'il est un axe majeur de l'orientalisme. Sans doute aborde-t-on ce qu'Alain Ricard voit se former dans l'africanisme allemand dès le XIX<sup>e</sup> siècle dans les termes de « l'africanistique<sup>713</sup> », et introduit dans le domaine français par Delafosse.

Parallèlement aux efforts fournis par Delafosse pour affranchir l'africanisme de l'ethnographie coloniale et en faire un champ de savoir scientifique, ses travaux et théories n'en reposent pas moins sur « une objectivation radicale de l'autre, dépouillé de sa qualité de sujet<sup>714</sup> ». Ce rapport d'objectivation au cœur même du principe de représentation explique le positionnement de Delafosse à l'égard de la littérature exotique. Certes, « le texte exotique » a eu le mérite de décentrer le regard occidental en le menant à « d'autres cultures, d'autres paysages et d'autres peuples, d'autres esthétiques », selon les termes d'Aggarwal qui font sans doute écho au troisième chapitre des *Contre-littératures* de Bernard Mouralis<sup>715</sup>. En révélant d'autres mondes, d'autres et d'autres peuples, l'exotisme relativise et compromet la prétention de l'Occident à prévaloir comme « le seul foyer de la civilisation ». Mais précisément parce qu'il se définit comme regard sur des lieux et des hommes autres que ceux de son propre site de discours, l'Occident, l'exotisme s'assimile à une autobiographie ou des confessions d'Europe. On n'en parle pas moins de soi européen, laissant ainsi la figure de l'autre dans le mutisme. En cela, malgré des différences de procédés notables, le texte exotique partage avec

<sup>711</sup> J.-L. Amselle & E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse, entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870- 1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, coll. Raisons ethnologiques, 1998, 319 p.

<sup>712</sup> Entre autres : M. Delafosse, *Manuel Dahoméen : grammaire, chrestomathie, dictionnaire-dahoméen et dahoméen*, Ernest Leroux, 1894. (2<sup>ème</sup> édition : AUPEL/CNRS/ INALCO, 1976) ; *Essai sur les peuples et la langue sara (Bassin du Tchad), précédé d'une lettre-préface de M. F. J. Clauzel*, Paris, J. André, 1897. ; *Vocabulaire comparatif de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes*, Ernest Leroux, 1904.

<sup>713</sup> «Le terme d'africanistique, venu de l'allemand (Afrikanistik), a un clair enracinement linguistique : celui qui étudie et parfois parle les langues de l'Afrique. La méthode est claire : ne pas séparer le travail de production et d'édition de textes, le travail proprement philologique, de l'analyse de leur situation historique et de leurs conditions d'énonciation » (A. Ricard, « De l'africanisme aux Études Africaines : Textes et "humanités" », *Afrique & histoire, Varia*, 2004, n° 2, p. 178.) Dans cet essai, publié en 2004, qui figure comme une sorte d'introduction à carnets de voyages intellectuels de Ricard, *La Formule Bardey* (2005), le choix de l'auteur de se ranger aux côtés de l'africanistique, donc de l'africanisme philologique d'inspiration allemande, et d'en écarter Maurice Delafosse, dont les premiers travaux sur l'Afrique portent pour l'essentiel sur ces orientations philologiques, est remarquable. S'agit-il d'une prise de position contre l'africanisme français, jugé trop colonial, et devenu « humaniste » avec l'apparition de Georges Balandier qui transforme ce domaine d'étude en études africaines ?

<sup>714</sup> J.-L. Amselle & E. Sibeud (dir.), *Maurice Delafosse, entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870- 1926, op. cit.*, p. 10.

<sup>715</sup> K. Aggarwal, *op. cit.*, p. 46. Lire aussi B. Mouralis, *Les Contre-littératures*, Paris, P. U. F., 1975, ch. III, "Le texte exotique", pp. 65-105. (Rééd., Avant-propos d'Anthony Mangeon, Paris, Hermann Éditeurs, coll. "Fictions pensantes", 2011, 207 p.)

le texte colonial — la littérature coloniale — l'objectivation de l'autre et Delafosse, par ses démarches, ne semble pas déjouer ces pièges.

Présenter ainsi l'africanisme selon le schéma objectivité versus subjectivité nous place d'emblée dans l'idée que la littérature coloniale se fait de la création littéraire fictionnelle, laquelle se trouve reléguée au rang de « document ». C'est Roland Lebel qui, pour délimiter littérature exotique et coloniale, emploie une double comparaison forte : « L'exotisme est plus romantique que colonial. Exotisme s'oppose au colonialisme comme romantisme s'oppose au naturisme »<sup>716</sup> Cette distinction entre le réalisme de la littérature coloniale et le romantisme de la littérature exotique alimente bien des débats déjà au cours de la décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, qui prendront un accent entre 1910 et 1930, après la première Exposition coloniale de 1907. Lebel qui, dans son anthologie, prend position contre la littérature exotique et ne méconnaît pas son importance et son utilité, à condition de les situer dans un temps qu'il estime être dépassé dans le contexte des années vingt :

Après avoir été charmés par le pittoresque des pays lointains, nous voulons en connaître la vie profonde, le reflet intérieur, les mentalités. Les ouvrages modernes revêtiront un intérêt ethnographique et traduiront la psychologie des races. Dans le domaine colonial, cette curiosité naturelle prend une signification précise : c'est l'expression du besoin de la connaissance intime du pays et de ses habitants, utile à notre domination, aux fins vers lequel tend notre effort civilisateur, et, d'autre part, utile à l'œuvre d'enseignement qu'il importe de poursuivre auprès du public.<sup>717</sup>

L'exigence de réalisme inhérente à la littérature coloniale dessert l'œuvre coloniale et civilisatrice. La littérature coloniale, parce qu'elle cherche à représenter les peuples africains tels quels, acquiert une valeur documentaire qui finit par en dépouiller la dimension esthétique. C'est Mouralis qui mentionne dans son essai sur l'évolution des « récits de vie et autobiographies africains » qu'à l'ère coloniale, l'autobiographie africaine est considérée comme un genre de l'ethnographie plutôt que de la littérature. Cela se saisit mieux à l'approche de controverses sur la signification des littératures exotique et coloniale pendant les premières décennies du siècle passé. Ainsi, le positionnement de Delafosse, acteur colonial et chercheur, ne peut que donner raison à la littérature coloniale. L'un de ses ouvrages principaux, *Haut-Sénégal-Niger*, ouvrage en trois tomes, paru en 1912, s'enracine dans une enquête ethnologique qui s'accommode bien du contexte colonial de la littérature de cette période. La littérature coloniale semble ainsi se définir comme une littérature ethnographique, se prêtant selon les circonstances aux jeux esthétiques, mais globalement orientée vers une performance documentaire. Entre elle et la recherche africaniste la frontière est du moins labile sinon inexistante.

---

<sup>716</sup> R. Lebel, *L'Afrique occidentale dans la littérature française (depuis 1870)*, Émile Larose, 1925, p. 229.

<sup>717</sup> *Idem.* p. 228.

Ces postures scientifiques de Delafosse, doublées d'entreprises d'homme d'action, qui prennent leur distance par la représentation avec les langues et peuples étudiés, s'apparentent fort bien à celles observées chez Robert Delavignette, lui aussi, grand défenseur de l'africanisme scientifique et administrateur colonial. Ces deux attributs coexistent d'ailleurs chez ces figures, sans avoir à produire l'effet de paradoxe attendu.

C'est sous le pseudonyme de Louis Faivre que Delavignette publie son premier roman, *Toum*, chez Grasset en 1926. Ce roman sera suivi de trois autres œuvres, publiées sous son nom : *Les paysans noirs*, en 1931 ; *La paix nazaréenne*, en 1943 et *Birama*, en 1955. Pour comprendre son parcours, le deuxième chapitre de *République et Colonies* de Bernard Mouralis lui est consacré, qui mêle données biographiques de l'africaniste et projet politique et intellectuel<sup>718</sup>. Quatre années plus tard, Mouralis dirigera un collectif lui aussi consacré à l'œuvre de Delavignette<sup>719</sup>.

Delavignette est né le 29 mars 1897 à Sainte-Colombe sur Seine (Côte d'Or). Après ses études secondaires au lycée Carnot de Dijon, il est mobilisé le 9 janvier 1916 et termine la guerre comme lieutenant d'artillerie. En 1920, il entre dans l'administration coloniale comme commis des Affaires indigènes en A.-O.F. et travaille au cabinet du Gouvernement général jusqu'en 1921. Reçu à l'École coloniale en 1921, il séjourne une année à Paris et retourne en Afrique en 1922 où il sera affecté notamment à Tessoua et Dosso (Niger), puis Ouagadougou comme adjoint au commandant de cercle et à Banfora comme chef de subdivision.

Nommé administrateur le 1<sup>er</sup> janvier 1931, il est chargé de diriger l'Agence économique de l'A.-O. F., située boulevard Haussmann et dont le rôle est de faire connaître, notamment aux milieux économiques et politiques ainsi qu'à la presse, l'Afrique occidentale et les possibilités qu'elle offre. Cette fonction coïncide avec l'exposition coloniale de 1931.

Après une brève mission au Soudan français (actuel Mali), Delavignette rencontre Marius Moutet, qui devient en 1936 ministre de la France d'Outre-Mer dans le gouvernement du Front populaire, et en fait son chef de cabinet. Promu au grade d'administrateur en chef, Delavignette est nommé en 1937 directeur de l'École coloniale qui s'appelle désormais École de la France d'Outre-Mer. Dans cette fonction qu'il occupe jusqu'en 1946, il succède à Henri Gourdon et procède à une réforme de la scolarité dont la durée passe de trois à quatre ans avec un stage d'un, dans un territoire d'outre-mer, au cours de la troisième année. Il renforce l'étude des langues africaines et contribue à faire de l'École une institution très attractive qui préfigure la future École Nationale d'Administration, créée après la guerre.<sup>720</sup>

Le parcours scolaire et académique de Delavignette est assez évocateur de ce qu'il a été finalement dans sa carrière, qui a mêlé exigence scientifique et obligations politiques et administratives. Cette brève mais édifiante présentation par Mouralis de l'africaniste indique assez clairement le cheminement de Delavignette devant se rendre témoin de ce qui s'appelle alors la « science utile », celle déployée aux fins de l'efficacité et de l'affinement de l'entreprise coloniale.

---

<sup>718</sup> B. Mouralis, *République et Colonies.*, Paris, Présence Afrique, coll. Situations et perspectives, 1999, 249 p. (Lire notamment le Chapitre II : « Robert Delavignette (1897-1976) et le projet d'une République franco-africaine », pp. 61-88.)

<sup>719</sup> B. Mouralis & A. Piriou (dir.), *Robert Delavignette, savant et politique (1897-1976)*, Paris, Karthala, 2003, 347 p. (Avec la collaboration de Romuald Fonkoua).

<sup>720</sup> B. Mouralis, *République et Colonies, Entre histoire et mémoire : la République française et l'Afrique*, op. cit. pp. 62-63.

Quand on s'intéresse à Delavignette, l'on ne peut écarter les efforts qui furent les siens pour l'élaboration et la création d'un espace « franco-africain », d'un empire colonial français dès 1946, sur le modèle de l'Empire romain fondé sur le cosmopolitisme culturels et ethnique, mais régi par un code politique transcendant. En ce sens, il n'aurait pas moins été une figure essentielle de l'Union Française à partir de 1946, qui mettait ainsi fin, entre autres, au régime de l'indigénat.

Pourtant, à l'image de son cheminement que l'on pourrait dire paradoxal entre science et colonialisme —même si une telle appréciation est moins vraie dans le contexte proprement colonial où le chercheur africaniste se devait parfois de prendre parti —, quelques contradictions et paradoxes apparaissent dans les positionnements de Robert Delavignette. Quelle était la place du colonisé dans sa représentation par Delavignette ? Pouvait-il être un collaborateur ou était-il demeuré sujet colonial ?

Dans son livre de 1946, *Service Africain*, Delavignette présente le colonisé comme le « fardeau de l'homme blanc <sup>721</sup>», qui ne saurait s'émanciper à lui tout seul. Cela est d'autant plus significatif que ce livre est publié l'année même du lancement de l'Union Française, aboutissement des réflexions qui furent jusqu'alors les siennes. Kusum Aggarwal relève le paradoxe inscrit dans les positionnements de l'africaniste et administrateur :

Certes, il rejette les préjugés entretenus par une littérature qui se complaît dans le pittoresque. Pourtant, si éclairé qu'il soit, il ne lui serait jamais venu à l'idée de s'interroger sur la conception que les peuples africains avaient de leur avenir. De même, il n'aurait jamais songé à demander le consentement des peuples africains sur cette grande fraternité franco-africaine qu'il souhaitait établir : l'Afrique n'avait qu'à suivre silencieusement la voie tracée par l'Occident ; elle n'avait qu'à se soumettre inconditionnellement à la bienveillance des puissances coloniales. Il ne sera jamais question de restituer aux peuples africains, au moins dans l'immédiat, les droits octroyés aux peuples français.<sup>722</sup>

C'est de l'idée que Delavignette se fait du cheminement politique de l'Afrique et des Africains que parle Aggarwal. Malgré sa conception d'une « grande fraternité franco-africaine », Delavignette n'en reste pas moins attaché à une logique coloniale verticale. En outre, la hiérarchisation implicite des civilisations par Delavignette conforte le colonialisme de l'auteur : dénués du pouvoir de délibérer sur leur avenir, les peuples africains se voient par Delavignette refuser le droit à la subjectivité. Il est certes quelques aspects d'une critique du colonialisme chez Delavignette. Mais loin d'être un rejet des politiques menées par les puissances coloniales dans les colonies, il est surtout question d'une critique bien centrée de la France qui sacrifie ses valeurs universalistes et humanistes sur l'autel de la colonie. C'est donc plutôt un redressement de l'œuvre coloniale que sa fin qu'il appelle de ses vœux.

---

<sup>721</sup> R. Delavignette, *Service Africain*, Paris, Gallimard, 1946, p. 186.

<sup>722</sup> K. Aggarwal, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, op. cit., p. 41.

Dire de l'œuvre de Maurice Delafosse et de Robert Delavignette qu'elle s'inscrit dans l'arbitraire du temps n'est probablement pas une façon de lui faire droit. Avancer cependant qu'elle n'accorde pas une place importante au sujet africain et colonisé, du fait de sa prétention à l'objectivité scientifique, semble relever de l'évidence. Il ne leur serait jamais venu à l'esprit de donner la parole aux Africains, restés enfermés dans les représentations savantes de ces auteurs. L'étape amorcée par Marcel Griaule avec *Dieu d'eau*<sup>723</sup> est, de ce fait, importante parce qu'elle constitue une passerelle entre Delafosse et Delavignette d'une part, et Balandier et sa postérité d'autre part.

### §18. 2. Ogotemmêli ou « Hésiode » africain

Le livre de Marcel Griaule, publié en 1948, une année après les « entretiens avec Ogotemmêli », fait événement par son articulation inédite de l'ethnologie et de l'ethnographie. Celui que l'on surnomme le « grand ethnologue » venait d'infléchir le questionnaire classique de la recherche ethnologique en allant à l'école d'un vieil chasseur dogon, Ogotemmêli, épuisé et aveuglé sous le poids des ans. Pendant trente-trois journées, Griaule assistera à un véritable cours magistral sur une « cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode<sup>724</sup> ». Le style délibérément littéraire que l'auteur donne à son texte interpelle sur une histoire avant tout racontée à lui-même, par-delà de conceptualisations savantes nécessaires à sa discipline : « [...], mettre sous les yeux d'un public non spécialiste, et sans l'appareil scientifique habituel, un travail que l'usage réserve aux seuls érudits ; [...] »<sup>725</sup>

Un horizon d'attente conditionne ainsi la forme et le style d'écriture d'une enquête ethnologique, et rien de mieux que le récit ethnographique pour permettre la réalisation d'un tel projet. L'écriture littéraire s'offre, de fait, comme le principal moyen de « vulgarisation » de ce qui s'apparente alors, non sans essentialisme, à la pensée africaine. Vulgarisation est le terme employé par Calame-Griaule, dans son avant-propos de 1975 à l'édition de 1966, car il s'agit de toucher et d'intéresser un plus large public que celui du monde savant. S'il tient à signaler à l'attention des lecteurs que la pensée dogon ne relève pas de « l'ésotérisme », en tirant d'ailleurs exemple du « dogme chrétien de la transsubstantiation », c'est pour préciser que les enseignements reçus d'Ogotemmêli procèdent d'une vision du monde « vivante ». Parce qu'elle est « vivante », elle est supérieure à celle distillée par Hésiode, poète grec du VIII<sup>e</sup> siècle avant zéro, dont les écrits supposés ou réels révèlent la « théogonie » grecque

---

<sup>723</sup> M. Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli (1948)*, Avant-propos de Geneviève Calame-Griaule, Paris, Fayard, 1966, 222 p.

<sup>724</sup> *Idem.* p. 5.

<sup>725</sup> *Ibidem.*

d'alors. Griaule élabore ainsi son récit sous la dictée d'un vieux sage dogon et cette scène à elle seule dit une révolution, tout au moins une rupture.

La posture de Griaule, pour être révolutionnaire, n'en pose pas moins quelques questions. Si Ogotemméli est reconnu comme dépositaire d'un savoir supposé collectif, pourquoi son nom ne figure-t-il pas comme cosignataire de *Dieu d'eau* ? Par cette procédure, le grand ethnologue ne découpe-t-il pas l'écrit, procédé auctorial, et l'oral, celui du collectif ? Un tel questionnement peut susciter un constat préliminaire : c'est la comparaison et de l'oral, œuvre collective, et l'écrit, œuvre de création, semble être à l'origine de la double stratégie adoptée par Griaule dans son livre. Griaule est un ethnologue et se préoccupe plus de grands systèmes et invariants culturels plutôt que des attributs se rapportant à des formes singulières. Son ouvrage est conçu comme un « hommage au premier Noir de la Fédération occidentale qui ait révélé au monde Blanc une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode, poète d'un monde mort, et d'une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivants <sup>726</sup> ». Cependant, l'auctorialité de ce Noir auquel est rendu un hommage est dissimulée. Dix années avant Griaule, Westermann, en 1938, prend soin de restituer les noms des onze récits qui composent *Autobiographies d'Africains* les restaurant ainsi dans leur fonction auctoriale. « Pour apprécier *Dieu d'eau* à sa juste valeur, il est indispensable de le replacer à sa date de parution (1948) et dans son contexte », suggère Geneviève Calame-Griaule aux critiques, en avant-propos au livre. Suivre cette recommandation à la lettre contraint à présenter le recueil d'autobiographies et de biographies édité par le chercheur allemand Westermann comme début d'un contre-exemple pour montrer les limites et paradoxes de la démarche de l'ethnologue français. Westermann n'est pas moins un africaniste attaché aux vieux canons du domaine que Griaule; il n'en mentionne pas moins les noms des différents contributeurs comme auteurs, quand de son côté, Ogotemméli reste pour Griaule un simple informateur, réduit à un simple statut « infra-auctorial ».

Il est, par ailleurs, dans la comparaison établie par Griaule entre Hésiode et Ogotemméli une limite qui nous semble procéder des considérations chronologiques. Le grand ethnologue valide l'existence des civilisations africaines après avoir entendu le vieux sage dogon, lequel dégage au XX<sup>e</sup> siècle une pensée semblable à celle qu'Hésiode a exprimé vingt-huit siècles plus tôt. Un certificat d'authenticité est ainsi décerné aux civilisations africaines au gré de similitudes et parallélismes avec les civilisations grecque et latine

---

<sup>726</sup> M. Griaule, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli (1948)*, Avant-propos de Geneviève Calame-Griaule, *op. cit.*, p. 5.

desquelles découlent celles de l'Europe actuelle. L'humanité de l'Autre n'est reconnue que si certaines valeurs de celui-ci recourent les nôtres, semble-t-il indiquer. Au-delà donc de l'examen des différences qui paraissent préoccuper l'ethnologue, c'est encore par identification à soi que Griaule aborde les cultures africaines.

L'immense recherche ethnologique de Griaule n'est sans doute pas réductible à ces quelques interrogations et examens sur la posture de l'africaniste qu'il fut, mais son œuvre *Dieu d'eau* paraît se hisser sur une posture médiane entre Delafosse et Delavignette d'une part, et Balandier d'autre part. Griaule reconnaît la subjectivité d'Ogotemméli, à la condition que celui-ci demeure un informateur ; étant entendu que seul l'interprète, le scientifique occidental, doit faire figure d'auteur. Griaule est surtout une illustration de la reconnaissance de l'humanisme d'autrui qui ne s'écarte pas des logiques de verticalité dans lesquelles s'enracine le discours colonial.

À contre courant de cette démarche, s'affirme celle de Balandier plus centrée sur le parcours d'apprentissage que fut l'Afrique pour lui et évidemment orientée vers l'autobiographique. Il n'est plus étonnant, dès lors, qu'à trente-sept ans à peine l'auteur ait écrit un livre aux tendances autobiographiques, lesquelles accompagnent l'essentiel de ses écrits depuis lors.

### §19. « Alors Balandier vint <sup>727</sup> »

La rencontre de Balandier avec l'Afrique a une histoire qu'il est nécessaire de rappeler, ne serait-ce que dans ses grandes lignes, ainsi qu'il s'y attelle déjà au premier chapitre de *Civilisés, dit-on*, livre paru aux presses universitaires de France en 2003, et pouvant s'inscrire dans ce que l'on est tenté d'appeler le cycle auto(bio)graphique asymétrique mais permanent de l'auteur. Chercher à comprendre ce qui a motivé Balandier est essentiel dans la saisie de quelques-unes de ses démarches d'africanistes.

#### §19. 1. Considérations historiques

C'est son seul « roman », sa première véritable publication, qui décrit mieux les raisons qui furent celles de Georges Balandier d'aller « ailleurs »<sup>728</sup>, pourvu que ce dernier

---

<sup>727</sup> C'est ainsi qu'au seuil du collectif : *Afrique plurielle, Afrique actuelle : hommage à Georges Balandier*, Emmanuel Terray présente le tournant que fut l'ethnologue africaniste, lequel effritait le rayonnement de « l'école de Griaule [...] trop tournée vers les systèmes de représentations, les cosmogonies, les mythes ;[...] » (*Afrique plurielle, Afrique actuelle : hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, p. 10. Présentation d'Emmanuel Terray.)

<sup>728</sup> C'est le titre qu'il donnera à l'introduction de son autobiographie intellectuelle mais que justifie bien le sentiment qui s'était saisi de Balandier trente ans plus tôt, lorsqu'il a écrit *Tous comptes faits* (1947) ; livre auquel l'auteur lui-même donne une portée autobiographique, ainsi le prouve son insistance dans ses textes ultérieurs sur le sens de sa clause : « Alors, je tire un trait, j'additionne et je pose zéro ». C'est cette envergure



terme s'affranchisse du pittoresque ou de l'étrangeté à décrire et à révéler à son monde. Car Balandier ne voyage pas pour collectionner les anecdotes des mondes et paysages autres, mais pour une sorte de thérapie personnelle contre une blessure que lui avait profondément infligée sa propre civilisation.

Pour comprendre donc ces motivations liées aussi bien à l'histoire personnelle de l'auteur qu'à celle de la France, pendant et juste après la seconde Guerre mondiale, il nous suffit de consulter les souvenirs consignés aux premières pages de *Civilisés, dit-on*, en grande partie autobiographiques. Ce contexte historique et politique que Balandier prend soin de rappeler est déterminant dans son devenir de chercheur et ses tendances politiques socialistes, dans la mesure où il circonscrit finalement le temps d'une enfance et d'une adolescence, celles de l'auteur. La première partie du livre mentionné ci-dessus « Retour sur le parcours intellectuel », relate remarquablement ces épisodes politiques essentiels aux choix intellectuels de Balandier.

Une adolescence accomplie durant les années 1930 ne pouvait laisser de place au doute, ni quant à l'active et combative présence des intellectuels sur la scène politique, ni quant à la véhémence des passions publiques. Ce fut la mienne, celle des apprentissages au temps des grandes turbulences et des grands dangers pressentis. Cet état d'entre deux âges se situait dans une période d'entre-deux-guerres. Il était continûment exposé aux effets de l'événement, plus que propice à l'insouciance et aux émois d'une éducation sentimentale encore hésitante.

Ce n'était pas une belle époque, disponible pour conduire la recherche du plaisir, mais une époque où l'esprit du sérieux imposait davantage sa pénible pesanteur. La dépression économique et le chômage sans assistance puis l'affaiblissement du pouvoir républicain multipliaient les fractures de la société française en exaspérant les confrontations. Tout tendait à tout simplifier par exclusion, à se réduire en antagonismes polaires : la droite appuyée sur les ligues et la gauche sur les masses marquaient nettement les positions, elles signalaient une façon de front plus militaire que militant. L'extérieur apportait sans cesse sa contribution à la radicalisation. Il bousculait chaque jour davantage la confiance accordée aux régimes démocratiques : le nazisme progressait en fureur théâtralisée et montait en puissance, le fascisme italien prenait son allure impériale en portant la guerre en Abyssinie, la République espagnole était mal assistée et finalement écrasée. [...]

Durant les années 1930, la société et la culture françaises étaient ainsi grandes ouvertes à des courants antagonistes, qui élargissaient leurs fractures et sapaient leur assise. Les luttes sociales exaspérées, les bagarres répétées dans le milieu étudiant, l'affaire Stavisky et l'assaut raté contre la République en février 1934, l'embellie — non sans nuages et de courte durée — apparue à l'été 1936, tout contribuait à donner aux passions politiques et à la politique des passions une vigueur croissante, à les établir dans l'espace social tout entier. [...] Il devenait difficile au jeune homme que j'étais d'avoir la préoccupation insouciance de jouir au mieux de son adolescence, d'oublier le prochain accès aux servitudes de l'âge adulte. Il fallait prendre parti, se situer selon des rapports sociaux politiquement marqués, choisir les guides qui désignent une orientation dans un univers instable où la violence et les sales affaires faisaient de plus en plus fréquemment irruption. C'était par la politique que s'effectuait pour beaucoup pour beaucoup l'éducation de la sensibilité, elle proposait un sens à l'initiation idéologique et à l'aventure personnelle.<sup>729</sup>

Ce long extrait aux allures de généralités historiques et politiques relate surtout l'expérience d'une conscience personnelle, celle de Balandier. Ces éléments ne sont pas qu'une autojustification de son départ pour l'Afrique, ils déterminent la manière dont Balandier conçoit l'anthropologie. Contrairement aux ethnologues qui accordent priorité aux

---

autobiographique ou tout au moins semi-autobiographique que l'on considère dans ce travail en évoquant ce texte, conformément aux commentaires explicatifs de l'auteur lui-même.

<sup>729</sup> G. Balandier, *Civilisés, dit-on*, *op. cit.*, pp. 17-18 sd.

communautés, l'auteur d'*Afrique ambiguë* paraît davantage s'intéresser aux figures individuelles. Ses innombrables rencontres avec les acteurs politiques et intellectuels africains de première génération, telles que relatées dans ses autobiographies intellectuelles, en témoignent. D'Hamani Diori et Boubou Hama du Niger à L.-S. Senghor, Alioune Diop ou Lamine Gueye du Sénégal, de Léon Mba du Gabon à Félix Houphouët Boigny de Côte d'Ivoire ou Fulbert Youlou et Massamba-Debat du Congo Brazzaville, Kwame Nkrumah du Ghana, etc., l'ethnologue et sociologue français fit la rencontre de nombreuses personnalités politiques ou intellectuelles africaines au cours de ses voyages. Mêlant pour la plupart pratiques culturelles sacrées d'Afrique et codes occidentaux à des fins politiques, ces figures ont probablement donné matière à Balandier pour concevoir et théoriser son « anthropologie politique <sup>730</sup> », en sus de la forte conscience politique que l'auteur avait acquise dans les années 1930.

Une fois rappelées quelques séquences du parcours de l'ethnologue avant son aventure africaine, il est nécessaire de les mettre en rapport avec ses choix intellectuels et méthodologiques. Car les démarches théoriques africanistes de l'auteur sur lesquelles il revient dans ses récits de vie et de voyage semblent traversées et happées par sa personnalité, celle forgée par de « fortes certitudes » acquises dans les années 1930 et au seuil de la décennie suivante.

## §19. 2. Précautions méthodologiques

C'est le lieu de souligner la singularité méthodologique de Balandier telle qu'il en parle lui-même, non sans une subtile mais explicite critique d'une certaine ethnologie et ethnographie avant la sienne. C'est chez Jean-Paul Sartre, parmi d'autres influences, que Balandier puise les outils de ce qu'il désigne en parlant de ses démarches scientifiques par « une anthropologie dynamique et critique » ou une « anthropologie dynamiste <sup>731</sup> ». Ce nouveau modèle de recherche ethnologique découle de deux ouvrages parmi les plus philosophiques de Sartre, *Questions de méthode* et *Critique de la raison dialectique* :

Sartre s'imposait par sa présence multiple, il était le seul qui pouvait concevoir et incarner la figure de l'« intellectuel total ». J'étais pourtant plus discret que d'autres qui composaient sa suite, grandement sous influence. Il m'apprenait à mieux allier la liberté à une authentique exigence de responsabilité, à mieux assumer la production de soi par soi-même, à défaire les nœuds de mes entraves. Je recherchais dans son œuvre ce qui, immédiatement accessible, s'accordait à mes préoccupations. Je retenais de sa propre manière d'être ce qui me paraissait exemplaire. Plus tard, *Questions de méthode* puis *Critique de la raison dialectique* contribuèrent à confirmer plusieurs de mes intuitions : la production continue du social plutôt que sa reproduction, la mise en évidence de l'inachèvement de toute société, l'impossibilité d'une fin de l'Histoire. J'ai consacré une part de mon enseignement en séminaire de recherche, durant deux années, au commentaire de ces textes qui

---

<sup>730</sup> G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Le sociologue", 1967, 240 p.

<sup>731</sup> *Idem.* p. 26.

définissaient les conditions de possibilité d'une anthropologie nouvelle. Ils m'ont inspiré lorsque je commençai à singulariser ma démarche interprétative, en la désignant comme fondatrice d'une anthropologie dynamique et critique, d'une anthropologie dynamiste.<sup>732</sup>

Que les cheminements philosophiques soient à l'origine de démarches anthropologiques chez Balandier n'est qu'une sorte de renouvellement du paradigme philosophique de l'anthropologie, tel qu'il a été élaboré au siècle des Lumières par Emmanuel Kant. En outre, on peut lire en filigrane de l'extrait ci-dessus quelques influences de psychanalyse existentielle de Sartre sur Balandier dans ce que ladite méthode peut entretenir de « contre-psychanalytique ». L'idée de l'autocréation, de l'auto-engendrement semble traverser l'extrait, accomplissant ainsi un possible trait d'union Bourdieu, Balandier et Mudimbe, lesquels sont tous sous l'influence de Sartre. Cet exercice d'une « production de soi par soi-même » peut explicitement sous-tendre le projet ethnographique et autobiographique, surtout quand celui est placé sous le signe de la critique. La philosophie n'est pas alors moins comptable de l'élaboration de la recherche ethnologique telle qu'elle se trouve articulée par Balandier. Comment, à l'aune de ces éléments d'emprunt, Balandier définit-il ses démarches ?

C'est par une allusion à André Malraux qu'il donne un début d'explication à sa posture intellectuelle dans l'africanisme : « La posture intellectuelle commande de prendre parti, mais elle requiert tout de même de maintenir du jeu dans toutes les acceptions du terme, de la disponibilité propice à l'entreprise personnelle. C'est peut-être ce que Malraux suggérait en disant qu'il y a en l'homme un chercheur parce qu'il y a en lui un joueur ». <sup>733</sup> Cette auto-explication se prolonge dans des séquences parfois très critiques à l'égard d'une certaine ethnologie, qui entendait enfermer les cultures africaines dans l'intemporel :

Toutes mes recherches — et ce fut ma manière de m'attacher à l'actuel — m'ont conduit à en soumettre l'interprétation aux règles de ma discipline. Je marquais ma différence par les objets mêmes que je choisissais, ceux que délaissait l'ethnologie commune, parce qu'elle y voyait les formes dégradées d'un héritage dont il fallait retrouver la pureté. Ce faisant, elle continuait d'éliminer l'histoire, de se débarrasser des événements en pratiquant une façon de fétichisme de la tradition. Il a fallu que les grands bouleversements interviennent, qu'ils imposent des épreuves de vérité pour que la position révèle sa propre clôture. Certains ont recherché une issue dans l'élaboration d'une "scientificité" postulée supérieure, en tentant d'atteindre ces niveaux où les particularités s'effacent dans les manifestations de structures, de logiques et de procédés symboliques grandement dissociés des conditions historiques et des acteurs actuels.<sup>734</sup>

Ces limites recensées par Balandier dans l'ethnologie classique lui permettent d'introduire ce qu'il doit à Michel Leiris, avec lequel il a en partage l'africanisme. Dans la perspective de ce travail, insister sur l'attrait que Leiris exerce sur Balandier à travers leur rencontre et fréquentation longue au Musée de l'Homme à Paris, est important, car c'est grâce à l'auteur de *L'Afrique fantôme* que Balandier comprend que, dans le domaine africaniste, la

<sup>732</sup> G. Balandier, *Anthropologie politique*, op. cit., pp. 25-26.

<sup>733</sup> *Idem.* p. 27.

<sup>734</sup> G. Balandier, *Civilisés, dit-on*, op. cit., p. 30.

« scientificité » se combine avec la subjectivité, contrairement aux idées reçues dont il démantèle la pertinence dans l'extrait qui précède. Seulement, la conjonction de la scientificité, régime de l'objectivité, et de la subjectivité ne relève pas d'une hypothèse de recherche, elle est le lieu de concordance des sciences humaines et de la littérature. Sa courte biographie à Leiris insérée dans *Civilisés, dit-on* en témoigne :

Il [Leiris] effectua avec la retenue qui lui était propre mes apprentissages initiaux. C'est de Leiris que je reçus l'impulsion principale me conduisant à choisir l'africanisme, alors que j'étais encore indécis. C'est à lui que je dois de ne pas avoir laissé mon métier d'ethnologue annuler mon besoin de littérature. Il lut le manuscrit de mon premier livre, autobiographie romancée, bilan avant mon premier départ pour l'Afrique. Il aida à sa publication. Je découvris *L'Afrique fantôme* par un exemplaire de la première édition sauvé du naufrage auquel la censure germano-vichyste l'avait condamné. [...]

Il fallait — est-il écrit — “tenir scrupuleusement un carnet de route”, “tenir en coin et dans les recoins”, ne céder en rien à la tentation de taire une part de la vérité. C'est par cet engagement total, et par le scrupule de tout consigner, que l'amateur se transforme en un ethnographe minutieux, incisif, critique de l'autre et de soi. La relation de Michel Leiris, cette succession de choses vécues, vues et rapportées, conserve sa validité scientifique. [...]

Dans le même temps où Leiris accomplit son parcours d'ethnographe appliqué, il se fait autrement écrivain, il se transforme par l'écriture en tenant librement le journal de l'exploitation de l'exploration scientifique. Il y inscrit une chronique personnelle, l'œuvre ethnographique et l'œuvre autobiographique naissent d'un même mouvement et se lient, *L'Afrique fantôme* annonce cette ethnographie de soi-même inaugurée par ce livre d'impitoyable sincérité, *L'Âge d'homme*.<sup>735</sup>

Serait-ce une semblable entreprise que réalise Balandier dans *Afrique ambiguë* en hommage Leiris ? Au regard de son témoignage, l'on est tenté de répondre par l'affirmative. Mais, cet apprentissage de Balandier aux côtés de Leiris oblige à ne pas systématiquement faire une distinction entre une production scientifique et une production autobiographique dans le domaine de la recherche ethnologique, car elles s'enchâssent l'une l'autre. Un examen critique de la notion de « deux livres de l'ethnographe », élaborée par Vincent Debaene, sera essentiel dans la suite de ce chapitre pour relever quelques limites dont elle est porteuse.

*L'adieu au voyage*, le titre du livre de Debaene, au sous-titre assez évocateur, « L'ethnologie française entre science et littérature », entend examiner les lieux d'intersections entre les formes littéraires et les enquêtes ethnographiques, telles qu'elles se trouvent enchâssées dans de nombreux ouvrages d'ethnologues français. La période choisie par l'auteur est celle des années 1920-30 et 40, au cours desquelles l'ethnologie s'institue en France comme discipline scientifique autonome, dissociée de ce qui s'entend encore au XIX<sup>e</sup> siècle comme de la « littérature », c'est-à-dire l'étendue de la connaissance de toute chose par l'esprit, « les sciences physiques exceptées », pour reprendre la délimitation de Madame de Staël-Holstein<sup>736</sup>. Cette nouvelle science définit ainsi ses singularités et lois. Mais, en même

---

<sup>735</sup> G. Balandier, *Civilisés, dit-on*, op. cit., pp. 38-39.

<sup>736</sup> «[...] [la littérature], dans son acception la plus étendue, c'est-à-dire renfermant en elle les écrits philosophiques et les ouvrages de l'imagination, tout ce qui concerne enfin l'exercice de la pensée dans les écrits, les sciences physiques exceptées ». Mme de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les*

temps qu'elle s'y exerçait, elle dévoilait encore ses nostalgies littéraires qui se caractérisent par la publication par des savants ethnologues, en sus de leurs ouvrages scientifiques, des récits personnels de leurs aventures, non scientifiques et aux allures de créations littéraires. C'est le sens de ce qu'elle nomme « ouvrages de l'imagination » côtoyant les « écrits philosophiques ». En cette première formule, s'entend les œuvres de la création littéraire. Or, l'exercice de la pensée, à travers les écrits philosophiques, peut aisément cheminer avec les ouvrages de l'imagination, comme la fiction accompagne l'acte de penser. Ce que nous enseigne la conception de la littérature par Madame de Staël, c'est une conception plus large de la notion de littérature, affranchie de catégories génériques auxquelles celle-ci se trouve souvent réduite dans les études littéraires universitaires. C'est dans cette conception large, staelienne, hybride et plurielle que l'on peut classer *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris, venu après la publication de son étude scientifique en collaboration avec Marcel Griaule sur la *Mission Dakar-Djibouti*. C'est ce procédé que Vincent Debaene désigne par le « deuxième livre » de l'ethnographe.

Bien que l'auteur explique le phénomène par les difficultés qu'eurent l'ethnologie et les sciences humaines en général en leurs débuts à se sortir de l'ornière de la littérature, au sens large de Madame de Staël, il n'en omet pas moins la réalité textuelle qui érige ce deuxième livre en prolongement du projet ethnologique, cette fois orienté vers une analyse de soi. C'est que, par ce second livre, l'ethnologue « universalise » effectivement sa science en la sortant des seules catégories conceptuelles et savantes souvent à l'œuvre dans les ouvrages dits scientifiques, pour l'étendre à un plus large public. Un espace médian se crée alors, qui combine explication, narration et récit de soi. C'est ce qu'explique Balandier, ainsi que nous l'avons vu dans l'extrait ci-dessus, à propos de Leiris dont les qualités d'ethnographe et d'écrivain fusionnent dans une harmonie qui n'en rappelle pas moins le sens large que la littérature avait jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle avant que les poètes romantiques, plus soucieux de langage et d'esthétique, n'en brisent le rêve savant et généraliste. Le « deuxième livre » garde tout son sens, à la condition de l'inscrire dans l'ensemble de la production et de la recherche ethnologique des auteurs qui en commettent un, et non de l'envisager comme rupture. L'auto-analyse choisie comme grille de ce travail en est ainsi une explication supplémentaire.

Dans *Afrique ambiguë*, Balandier rappelle à plusieurs reprises le sentiment qui le saisissait d'être observé et peut-être analysé par les Africains. Il imagine alors, par un retournement ironique de situation, un observateur observé dans son observation par ce qui

---

*institutions sociales* [1800], p. 200, in *Œuvres Complètes de la baronne de Madame de Staël-Holstein*, t. 1, Paris, Slatkine Reprints, 1967, [Réimpression de l'édition de 1861], 863 p.

pouvait être ses objets. C'est ainsi qu'il présente sa rencontre avec les Lébou, peuple de côte sénégalaise : « Les uns et les autres se laissèrent attirer. J'attisais leur curiosité. Je leur donnai le spectacle de mon installation et de mes usages. Par un retournement ironique de la situation, je devenais objet "exotique" devant des dizaines d'ethnographes amateurs ». <sup>737</sup>

Ce retournement d'approche entretient chez Balandier l'idée d'Africains comme sujets, et non plus seulement comme objets d'étude. Il semble ainsi mettre en œuvre la recommandation qui lui avait été faite par Leiris : une « ethnographie de soi-même <sup>738</sup> » qui soit à la fois une vérité sur l'autre et sur soi-même. Ce qu'il nomme une « anthropologie critique et dynamique » acquiert ici un double sens : il s'agit d'une autocritique dont les traits s'entretiennent dans les formes littéraires conformément à la subjectivité qui en est la loi essentielle, et d'une étude scientifique aux formes dissimulées. Ses analyses sur les Lébou, dans *l'Afrique ambiguë*, ou sur les peuples d'Afrique Centrale, sont aussi dignes d'intérêt scientifique que celles menées dans ses deux thèses publiées sous les titres, non moins provocateurs, de *Sociologie des Brazzavilles noires* et *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* <sup>739</sup>. Ainsi, il en est de ses descriptions des procédés matrimoniaux chez les Lébou, auxquels il consacre d'abondantes pages dans son récit ethnographique, *Afrique ambiguë*, comme dans ses premières réflexions africanistes :

Selon l'ancien ordre social, les relations entre un homme et une femme se réglaient toujours par l'intermédiaire des groupes au sein desquels chacun d'eux s'inscrivait. Il n'existait guère cette rencontre directe à laquelle poussent les inclinations et les affinités physiques — ces « appétits » qui, selon l'expression de Montaigne, « tiennent au corps et à l'âme ». Dans le village lébou, ce sont les sociétés d'âge, associations rassemblant tous les garçons ou filles ayant approximativement le même âge, qui établissaient les premiers ajustements entre sexes. Chaque année, vers la fin de la saison sèche, une réunion mixte permettait de former des couples pour lesquels une sorte de jeu, qui ne restait pas toujours platonique, constituait un apprentissage des relations de coopération devant prévaloir entre hommes et femmes. Par la suite, venu l'âge du mariage, les considérations tenant à la situation clanique, à la position dans les groupements familiaux et au statut de ceux-ci dominaient les possibilités de choix. A tel point qu'un romancier d'origine lébou, Abdoulaye Sadj, souligne combien le mariage traditionnel avait le caractère « d'héroïsme et de sacrifice », « très différent d'une vraie réjouissance ». On ne tolérait ni spontanéité dans le choix, ni improvisation dans les règles d'existence commune que se donne le couple. Aussi, lorsque l'efficacité des liens sociaux se relâche, lorsque la famille restreinte tend à trouver plus d'autonomie, lorsque les éléments du couple doivent établir leurs rapports de manière plus libre et plus improvisée, de multiples incertitudes ou impossibilités surgissent. Il reste difficile d'aménager des rapports qui n'obéissent plus aux contraintes rigoureuses de la tradition, mais laissent au contraire la possibilité de faire prévaloir les exigences personnelles sur celles de la communauté. <sup>740</sup>

Toutes ces observations surgissent d'un texte que l'on ne classe pas d'emblée parmi les plus scientifiques de Balandier, pourtant il dit et examine ce qui est déjà contenu dans ses ouvrages savants. N'est-ce pas une manière s'inscrire ses enquêtes ethnographiques dans son

<sup>737</sup> G. Balandier, *Afrique ambiguë*, op. cit., p. 27.

<sup>738</sup> G. Balandier, *Civilisés, dit-on*, op. cit., p. 39.

<sup>739</sup> G. Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin, 1955, 274 p. ; G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Bibliothèque de sociologie contemporaine", 1955, xii-511 p.

<sup>740</sup> G. Balandier, *Afrique ambiguë*, op. cit., pp. 38-39.

parcours personnel, et finalement de donner à voir sa subjectivité côtoyer des élaborations dites objectives ?

Une telle posture littéraire et intellectuelle prise par Georges Balandier —inscrire ses recherches scientifiques dans un itinéraire existentiel et personnel —, donne alors tout son sens à la préface que l’auteur qu’il ajoute à l’édition de 2008, et significativement intitulée « L’Afrique sait ce qu’elle est <sup>741</sup> ». Continuant l’œuvre de son anthropologie politique, Balandier y énumère certains faits d’actualité sociopolitique africaine donnant prétexte et argument aux milieux médiatiques, intellectuels et politiques d’entretenir quelques lieux communs sur l’Afrique. Ce texte qui emprunte largement aux souvenirs d’Afrique de l’auteur doit se lire à la lumière du récit de voyages ethnographiques de Balandier, dont il est la préface. L’Afrique enfermée dans le « primitif » par des ethnologues soucieux d’y retrouver les formes premières et archétypales de vie se révèle plus complexe ou plus « ambiguë » que cela. Elle affirme ses identités plurielles et souvent conflictuelles, là où les savants s’obstinent à lui conférer une essence. C’est cette complexité que décrit aussi l’ethnologue français dans ce récit hautement scientifique, selon nous, mais qui emprunte librement aux formes littéraires.

Dans le domaine de l’africanisme, marqué essentiellement avant Balandier par le modèle anthropologique, l’ethnologue et sociologue français amorce assurément un tournant dont les richesses n’en finissent pas d’instruire les sciences humaines actuelles. Le récit de Balandier est une critique de l’objectivité en sciences humaines, notamment de sa prétention à un type de regard surplombant révélant les systèmes culturels globaux par des faits particuliers, ponctuels ou isolés. Telle lui apparaît une des limites de l’ethnologie, dont il parle dans un article de 1956, récemment réédité dans les numéros compilés des *Cahiers d’Études Africaines* en 2010 pour les cinquante ans de la revue ; un essai qui préfigure le récit de 1957 en même temps qu’il y aborde sur quelques considérations historiques et théoriques de la science ethnologique <sup>742</sup>. Les clarifications théoriques de l’ethnologie, de l’anthropologie et de l’ethnographie y conduisent Balandier à expliciter les lignes de démarcation entre l’anthropologie sociale d’inspiration britannique et l’anthropologie culturelle américaine. Mais, ces développements sont surtout l’occasion pour le chercheur de dire sa dette à l’égard de ses écoles : l’observation participative à la première et la « tendance [...] dite

---

<sup>741</sup> G. Balandier, « L’Afrique sait ce qu’elle est », pp. I-XV, *L’Afrique ambiguë (1957)*, Préface à l’édition de 2008, *op.cit.*

<sup>742</sup> G. Balandier, « L’expérience de l’ethnologue et le problème de l’explication », *Cahiers d’Études Africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 383-395. Cet article a été d’abord publié, en 1956, aux Presses universitaires de France, dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, XXI, juillet-décembre, pp. 114-127.

psychologisante, subjectiviste » à la seconde<sup>743</sup>. Au sujet de ces deux tendances, Balandier n'a de cesse de rappeler l'importance de Malinowski pour la première, et Margaret Mead pour la seconde, dans l'élaboration de ses propres objets.

Mais, au-delà de ces considérations techniques, cet article préfigure le récit de 1957 par une très grande importance accordée non à l'ethnologie, mais à l'ethnologue ; la figure du chercheur surplombant ici les dispositions du domaine. Fidèle à Sartre, Balandier s'appuie sur l'hypothèse de la supériorité de l'ethnologue sur le sociologue en raison de capacité de décentrement :

On peut concevoir que le sociologue est tout naturellement conduit à préciser les catégories de pensée concernant d'abord sa propre société, d'une manière plus ou moins inconsciente. L'ethnologue a, lui, à l'inverse, l'obligation de définir des catégories de pensée valables pour l'ensemble des sociétés humaines, car c'est cet ensemble des sociétés humaines qui constitue, en principe, son domaine de recherches.<sup>744</sup>

Réunissant plus que le sociologue les « conditions expérimentales d'observation », l'ethnologue semble donc plus proche de l'universel concret. Certes, la sociologie est en quelque manière une autobiographie de l'Europe, prolongée cependant par l'ethnologie, qui s'inscrit comme une biographie sur l'autre par l'Europe. Cela est d'autant plus fondé que le cheminement hérité de Leiris par Balandier fait participer recherche ethnographique et autobiographie d'un même mouvement, par-delà l'idée que l'ethnologie est un type de « regard » sur d'autres cultures. Le terme « regard » n'est pas qu'un geste, il renferme aussi une « mémoire », celle de l'Europe.

De cette critique Balandier se tire remarquablement par la clause à grands traits autographiques, en reconnaissant une certaine « réflexion d'incertitude » dans son parcours qui le contraint à cheminer entre approches littéraires, ethnologiques et sociologiques, non pour saisir un « fait social total » comme y tenait Marcel Mauss, mais pour interroger un objet spécifique— l'Afrique — dans sa complexité.

Pour qui s'intéresse cependant aux démarches réflexives de Balandier, deux procédés nous paraissent surgir respectivement de *l'Afrique ambiguë* et de *Histoire d'Autres* : la première plus littéraire et la seconde plus intellectuelle. Les précisions sur ce qu'il convient d'appeler les « deux livres de l'ethnologue », en détournant à de fins autres l'expression de Debaene permettront une bonne compréhension des itinéraires empruntés par les postérités européennes et africaines de Balandier dans le champ de « l'africanisme critique »<sup>745</sup>.

---

<sup>743</sup> G. Balandier, *op. cit.*, p. 389.

<sup>744</sup> *Idem.* p. 394.

<sup>745</sup> Ce terme est largement partagé par les contributeurs à *Afriques plurielle, Afriques actuelle* en hommage à l'œuvre de Balandier.



### §19. 3. « Les deux livres de l'ethnologue »

Trois livres font figure de récits de vie dans les productions de Georges Balandier : *Tous comptes faits* (1947), *L'Afrique ambiguë* (1957) et *Histoire d'Autres* (1977). En dehors de *Tous comptes faits*, première publication de l'auteur, les deux autres viennent après la parution de quelques-unes de ses monographies scientifiques. Ces apparitions dans l'ordre chronologique confèrent à ces ouvrages littéraires, —non scientifiques?— un statut ambivalent : celui du premier et du deuxième livre à la fois. De même, leurs contenus réels ne tranchent pas radicalement avec ceux des monographies dites scientifiques de l'auteur. Comment, dès lors, considérer la notion du « deuxième livre » de l'ethnologue cher à Vincent Debaene, dont *L'adieu au voyage* consacre un gros chapitre à Balandier ? Une éventuelle réponse à cette question requiert au préalable une analyse à mi-chemin entre les démarches autobiographiques, littéraires ou non scientifiques de ces œuvres, et leurs innombrables recoupements avec les monographies ethnologiques du sociologue français.

D'emblée, Balandier donne, en la définissant, les caractéristiques d'une autobiographie d'ethnologue, en même temps qu'il rappelle implicitement le but d'une autobiographie intellectuelle, la relecture et l'interprétation de ses propres écrits à la lumière du contexte existentiel, politique ou historique. « Un ethnologue est mobile par fonction ; je le fus, je le reste, pour cette raison et surtout par choix. Ma présentation de moi-même est une auto-bio-géo-graphie. Elle m'impose les questions auxquelles mes premiers livres tentaient déjà de répondre », précise-t-il dès l'*incipit* de son récit<sup>746</sup>.

Une telle définition ou auto-définition comporte quelque chose de l'ordre de l'hérésie au regard du cheminement du texte. Balandier choisit de se situer comme figure mouvante conformément à son métier d'ethnologue, mais les lieux européens imprègnent ses descriptions et souvenirs comme si l'autobiographie intellectuelle d'un ethnologue cherchait à déplacer le champ ou le site de recherche ethnologique. « L'espace méditerranéen reste celui qui régit ma géographie sentimentale de l'Europe, et des cultures orientales et africaines qui lui sont associées. Lieux de convergences, de brassages, des portes, où se formèrent des langages communs et où la vie de relation fut élevée à un niveau supérieur », souligne-t-il<sup>747</sup>. Mais, le culte des brassages auquel s'exerce Balandier montre aussi que l'aventure intellectuelle et scientifique est sous-jacente aux expériences de voyages effectuées par l'auteur le long de sa carrière. C'est sans doute tout l'intérêt que revêt la définition de son

---

<sup>746</sup> G. Balandier, *Histoire d'Autres*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>747</sup> *Idem.* p. 23.

autobiographie intellectuelle qu'il rattache systématiquement à l'œuvre de l'ethnologue qu'il est.

En son premier chapitre « Les cercles proches », *Histoire d'Autres* dévoile un récit pour le moins déroutant en regard du modèle particulier de l'œuvre autobiographique de l'ethnologue tel qu'envisagé par Balandier. Ses récits profondément enracinés dans les « expériences ethnologiques » de l'auteur n'en décrivent pas moins les sites « épistémologiquement » dévolus à la sociologie, tels que l'Angleterre, le Canada, l'Italie ou aux États-Unis d'Amérique. Le regard qu'il jette sur Oxford University et sa tradition de Collège l'amène à penser que l'Angleterre est le lieu où « tout bouge en maintenant une tradition, comme si l'histoire se faisait paradoxe.<sup>748</sup> » De même, il eut l'occasion de découvrir, à l'Institut d'anthropologie, le culte quasi divin voué, par-delà les époques et les individus, à l'anthropologue Edward Evans-Pritchard :

Chaque jour, mon activité au Collège me faisait retrouver des lieux et des itinéraires parcourus par le célèbre anthropologue, sir Evans-Pritchard — E.-P., pour ceux qui lui furent proches. Je l'avais un peu connu, j'admirais l'œuvre plus que la personne. Ici, je découvris sa légende et son culte. Il avait fasciné, jusque dans la dernière étape de sa vie marquée par un auto-abandon pitoyable et dionysiaque. L'institut d'anthropologie conserve plusieurs de ses reliques, et nombre des activités s'y définissent en termes d'héritage et de conformité aux règles formulées par le fondateur. Les disciples se partagent, non sans compétition, le charisme reçu par participation. Ils le protègent contre les assauts de "l'autre endroit" — Cambridge. Ils revivent leurs souvenirs avec une intense émotion ; l'un d'eux m'évoqua, lors d'une soirée au coin du feu, des épisodes de la vie du maître, puis il pleura doucement, longtemps. Seules la religiosité et la sensibilité anglaises permettent cette sorte de culte des héros intellectuels. Ailleurs, les héritiers deviennent vite ravageurs et, pressés, ils anticipent.<sup>749</sup>

Les structures religieuses régissent et régulent les milieux sociaux, intellectuels et académiques. Mais, les remarques de Balandier interpellent plus profondément sur le sens de la modernité, tel que communément partagé en Occident par contraste avec le monde dit « primitif » ; elles questionnent sous une autre forme l'arbitraire du découpage ethnologie/sociologie. D'où l'intérêt pour les voyages chez l'ethnologue dans le Nord, qui entretiennent par ailleurs des rapports dynamiques avec ceux que Balandier entreprit dans les pays du Sud. C'est le sens, on l'imagine, qu'il donne aux chapitres « Les cercles proches », sous-entendus ceux de son Occident, et « Les cercles lointains », ceux de ses expériences et parcours dans des cultures lointaines. Et parlant de ces derniers « cercles », l'Afrique occupe sans surprise une place essentielle. Les séquences sur sa rencontre avec l'Afrique et les Africains ne seront plus développées ici, car la plupart de ces épisodes se trouvent déjà narrés dans *Afrique ambiguë*, paru en 1957, vingt ans avant *Histoire d'Autres*. Il est dans ce dernier livre des pans entiers qui reprennent quelques passages du premier. Ses nombreux voyages africains, notamment au Sénégal, au Mali, en Guinée Conakry, au Gabon, au Libéria, en

<sup>748</sup> G. Balandier, *Histoire d'Autres*, op. cit., p. 29.

<sup>749</sup> *Idem*. pp. 28-29.

Haute-Volta, au Ghana, au Congo ou au Cameroun suscitent d'intenses et vifs souvenirs dont les aspects entiers ont donné lieu à de nombreux points de son œuvre scientifique<sup>750</sup>. En outre, cette traversée semble consolider le devenir récit de voyage de son autobiographie intellectuelle et soulève une question plus générale posée à « l'africanisme critique » : ne doit-il pas sa singularité à la prise en compte dans la recherche africaniste de ces formes d'écriture littéraires ?

Dans la perspective des formes réflexives et autoréflexives qui nous intéresse, il est important de voir comment l'œuvre autobiographique de Georges Balandier, dans le champ africaniste, préfigure — quand elle ne le prolonge pas, à la suite de celle de Michel Leiris — une démarche qui fait se croiser l'autobiographie intellectuelle et les récits de voyages, car les auteurs se voient obligés, pour retracer leurs itinéraires intellectuels, de faire ressortir leurs multiples traversées géographiques et culturelles. C'est aussi ce qui permet de l'inscrire ainsi que celle de sa postérité dans ce deuxième livre de la présente partie où l'examen des récits de voyages vient en quelque sorte compléter celui des textes dont les formes de se prêtent pas à cette catégorie autobiographique particulière.

Néanmoins, le découpage effectué dans ce chapitre à partir des deux principales œuvres autobiographiques et autocritiques de Balandier tient davantage à une simple hypothèse de recherche et une quête de cohérence interne à ses productions livresques qu'à une réalité textuelle évidente. La présentation par l'auteur du projet d'écriture qui le conduisit à *Afrique ambiguë* dans *Histoire d'Autres*, à la suite de deux échecs de publication d'œuvres de fiction provisoirement intitulées *Tir à blanc* et *Oublieur*, fait se rejoindre les deux livres dans un même mouvement situé entre dédoublement et réécriture.

Mes tâches accrues m'imposèrent d'abandonner l'entreprise ; à mon tour, j'oubliai. Je revins aux travaux d'écriture lorsque Jean Malaurie me demanda d'apporter un témoignage africaniste. Ce fut *Afrique ambiguë*, l'un des premiers titres de la collection "Terre humaine", publié en 1957. Voyage philosopant, autobiographie intellectuelle, rapport de mes rencontres avec des sociétés et cultures nègres remises en mouvement, jeu de comparaisons réduisant la prétention européenne, et aussi discours d'une passion : l'ouvrage est tout cela. Il reçut un large accueil ; à partir de là, ma parole eut une portée.<sup>751</sup>

Au-delà de l'hétérogénéité de l'œuvre, le lecteur se situe à nouveau dans les influences exercée par Michel Leiris sur Georges Balandier que celui-ci n'a jamais manqué de souligner. Du fait de la limite floue entre modes d'objectivation essentiels en ethnologie et subjectivation relevant de l'autobiographique dans cet ouvrage, Balandier produit ainsi une

---

<sup>750</sup> À titre d'exemple, *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955) est une étude comparée de cas variables dans diverses régions et pays africains cités ci-dessus et donnant matière à la théorie de la « situation coloniale ». Ces régions africaines parcourues ressortent dans les récits autobiographiques de Balandier sur le mode d'une inscription géographique et culturelle de son parcours intellectuel et personnel.

<sup>751</sup> G. Balandier, *Histoire d'Autres*, op. cit., p. 156.

autre *Afrique fantôme*. Présentant Leiris en insistant sur sa combinaison de la conscience d'écriture et de la plus haute exigence ethnologique, il écrit : « Je n'oubliais pas l'ethnologue engagé dans une entreprise des années 30, la mission Dakar-Djibouti. Il en avait rapporté un journal, des cahiers, qui constituèrent la matière d'un livre admirable, sans caches et sans effets : *L'Afrique fantôme*. Par ce texte, la littérature se mariait à l'ethnologie ». <sup>752</sup>

Ces influences de Leiris sur Balandier, déjà esquissées plus haut, acquièrent ici une autre signification. Les deux autobiographies intellectuelles de Balandier sont calquées sur le modèle de *L'Âge d'homme* et de *L'Afrique fantôme* de Leiris ; elles tracent ainsi une autre voie dans l'africanisme qui s'attarde aussi bien sur la compréhension de l'Afrique que sur celle du chercheur à travers son objet d'étude. En ce sens, la « littérature » qui fait alliance avec l'ethnologie et dont parle Balandier ne revêt pas seulement la signification de belles formes ou d'ornements esthétiques, elle renvoie également à tout le mouvement qui oriente le littéraire vers une production de soi, donc un acte autobiographique et autoréflexif. Le redoublement de productions autobiographiques chez Balandier nous semble relever d'un procédé qui consiste à étudier l'altérité en transitant par soi, que l'ethnologie classique avait, pour ainsi dire, oublié ou écarté.

Les « deux livres de l'ethnologue », titre du présent point, indiquent à la fois les deux productions autobiographiques de Balandier qui révolutionnent l'ensemble de son œuvre scientifique et l'importance de ces œuvres inspirées directement, selon nous, par la fascination que Leiris, par ses deux autobiographies africanistes, exerce sur Balandier <sup>753</sup>.

## §20. Postérités de Balandier et réflexivité

On le sait, Balandier a voulu sociologiser l'ethnologie en l'exerçant au cœur même de l'Europe ; ou « ethnologiser » la sociologie en la déplaçant sur un terrain peu familier, l'Afrique noire <sup>754</sup>. L'une et l'autre démarches se prêtent à de l'hérésie, qui l'étreignait pendant la guerre et juste après et dont les fulgurances sont contenues et domestiquées dans *Tous*

---

<sup>752</sup>G. Balandier, *Histoire d'Autres*, op. cit., p. 149.

<sup>753</sup> Il faut cependant souligner que l'œuvre autobiographique et autoréflexive de Balandier ne se réduit pas à ces deux ouvrages mentionnés. Son aventure autobiographique est antérieure à ses recherches africanistes et débute avec son premier livre publié ; le résumé qu'il fait de ses œuvres inédites, *Tir à blanc* et *Oublieur*, laisse envisager une démarche autocritique et auto-analytique dissimulée sous l'enveloppe de la fiction littéraire. De même, plus récemment, un de ses derniers livres, *Civilisés, dit-on*. Comporte des pans entiers de témoignages autobiographiques. Dans ces conditions, il nous apparaît pertinent de parler d'une démarche autobiographique ou autographique prégnante chez Balandier, mais inscrite dans l'ensemble de sa recherche ethnologique africaniste. L'auteur de *Sociologie des Brazzavilles noires*, sans être véritablement l'inspiration du dernier stade de l'africanisme critique, l'africanisme philosophique, a tout au moins fait rayonner l'africanisme littéraire et critique, préalable, à bien des égards, de cet ultime versant. Ces deux versants s'observent parmi les postérités aussi bien européennes qu'africaines du penseur français.

<sup>754</sup> C'est cette dialectique qu'il entreprend, sur le mode réflexif, dans *Histoires d'Autres*, notamment.

*comptes faits*. Il se revendique ethnologue, mais accorde une grande importance aux notions de « dynamiques » ou de « changements » que la sociologie avait fait siennes. Cela lui voulut d'être classé parmi les sociologues par « l'école de Griaule », en guise de reproche. À la recherche des archétypes sous lesquels campe la figure du primitif — insolite invention de l'anthropologie au seuil de l'âge moderne—, il substitue une Afrique inéluctablement transformée au contact de l'homme blanc.

Précisément parce que Balandier s'attache peu aux disciplines par-delà des conventions académiques auxquelles il fut soumis pour des raisons professionnelles évidentes, il semble avoir inspiré, à sa suite, certains des plus illustres chercheurs africanistes français et africains. Par souci de lisibilité, ils seront classés sous deux catégories : d'une part, un africanisme critique exercé par des auteurs venant de la critique littéraire dont les autobiographies intellectuelles s'appuient majoritairement sur les références littéraires, et dont les modèles nous semblent être « Regards sur un parcours » de Bernard Mouralis et *La formule Bardey* d'Alain Ricard ; d'autre part, un africanisme critique d'inspiration philosophique et politique, entretenu par certains auteurs africains dont les essais auto-analytiques et autocritiques découlent, au-delà de Balandier, des formes philosophiques de discours sur soi ayant l'objet de nombreux points dans le premier livre de cette partie. C'est de ces deux tendances d'écriture qu'il sera question dans les prochaines pages, avant d'établir leurs recoupements.

## §20. 1. Postérités critiques

Une des choses les plus marquantes inscrites dans *La formule Bardey* de Ricard ou dans « Regards sur un parcours » de Mouralis est la place centrale accordée aux voyages en Afrique. Ceux-ci n'ont plus que le sens de déplacement, mais deviennent de véritables moyens de connaissance. Pour Mouralis comme pour Ricard, l'expérience de l'Afrique constitue un aspect important dans leur itinéraire intellectuel. Mais, précisément parce que le voyage est un moyen de connaissance, comme il l'a été pour Balandier, ces auteurs conçoivent l'Afrique et les Africains comme un pédagogue. Ils tiennent, d'emblée, à préciser alors leur conception de l'Afrique en la replaçant comme un objet d'étude dont se nourrit cependant les sujets qu'ils sont. Ainsi, au tout début d'un article paru en 2004, « De l'africanisme aux études africaines : Textes et humanités<sup>755</sup> », dont les séquences sont enchâssées dans *La formule Bardey*, A. Ricard précise les enjeux de sa démarche intellectuelle en Afrique qu'il dissocie de la « passion » de certains Africanistes :

---

<sup>755</sup> A. Ricard, « De l'africanisme aux études africaines : Textes et "humanités" », *Afrique & histoire, Varia*, 2004, n° 2, pp. 171-192.

Je suis souvent interpellé : ce doit être une passion pour vous ? Non ! L'écriture est une passion, pas l'Afrique. L'Afrique est une raison d'agir et de travailler, elle n'est pas l'objet d'une impulsion irrationnelle. Or j'ai compris, au fil des années, que la relation française à l'Afrique se vivait trop souvent sur le mode passionnel, c'est-à-dire en dehors des formes de savoir intellectuel. S'il est un besoin d'Afrique que je comprends, c'est le besoin de connaissance<sup>756</sup>

Cette nouvelle signification recentre l'idée de l'Afrique comme un objet d'étude, qui requiert une haute exigence de scientificité, en même temps qu'elle donne à voir les parcours individuels d'auteurs. Mouralis marque une semblable réserve à l'encontre de cette idée d'une relation passionnelle à l'Afrique, au début de *l'Illusion de l'altérité* et de « Regards sur un parcours » lorsqu'il écrit :

Les recherches que j'ai publiées depuis le milieu des années 1960 portent principalement- mais pas exclusivement- sur la littérature française de l'Afrique subsaharienne. Cette activité ne résulte pas d'une quelconque passion pour cette partie du continent africain mais, plus simplement, d'un intérêt intellectuel pour celui-ci, pour son histoire, pour le rôle qu'y joue l'écrivain comme acteur de la littérature.<sup>757</sup>

En procédant ainsi Ricard et Mouralis prennent insidieusement position contre une certaine conception de l'Afrique, longuement entretenue dans l'africanisme classique et que relaie une étude de Jean de la Guérivière, *Les fous d'Afrique*<sup>758</sup>. La passion pour une chose, un objet ou un lieu en garantit-elle la connaissance et la compréhension ? Cette question est à l'arrière-plan de la critique qui ouvre « De l'africanisme aux études africaines » de Ricard lorsque l'auteur préfère laisser tout discours sur l'Afrique articulé sur le mode de la « passion » ou de la « compassion » aux « fous d'Afrique ». « Quelles formes de raison peut-il [le discours sur l'Afrique] convoquer ? », formule Ricard<sup>759</sup>. Au lieu d'être des passages passionnants et compassionnels, les « voyages africains » de Mouralis et de Ricard sont plutôt de longues transitions qu'expliquent le temps de leurs recherches et enseignements dans les universités ouest-africaines. Dans le cas d'Alain Ricard, ses pérégrinations vont au-delà de la seule partie ouest-africaine et s'étendent sur les parties orientale et méridionale de l'Afrique. Mais les voyages de Mouralis et de Ricard restent aussi ponctués de multiples et fructueuses rencontres d'intellectuels et écrivains africains, qui jouent par ailleurs un rôle important dans leur formation intellectuelle. Cette dimension propédeutique qu'il donne aux voyages est déjà observée chez Balandier, lequel aime à rappeler « le pédagogue et le maître » que l'Afrique a été pour lui. C'est toute la complexité de la conception de l'Afrique comme objet d'étude que partagent Mouralis et Ricard avec Balandier, très différente de celle d'un Delafosse. Elle s'écarte de la passion qui n'est pas souvent source de connaissance, mais expose le sujet

---

<sup>756</sup> A. Ricard, *La formule Bardey : voyages africains*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>757</sup> B. Mouralis, « Regards sur un parcours », art. cit., p. 561.

<sup>758</sup> J. de la Guérivière, *Les fous d'Afrique. Histoire d'une passion française*, Paris, Seuil, coll. "Histoire immédiate", 2001, 380 p.

<sup>759</sup> A. Ricard « De l'africanisme aux études africaines : Textes et "humanités" », art. cit., p. 171.

observateur à une observation à rebours. Autrement dit, ils s'inscrivent dans leur observation en tant qu'objet ou sujet-objet. La notion d'observation, si elle est appropriée chez Balandier l'est beaucoup moins au sujet de Mouralis et de Ricard, du fait qu'ils sont critiques littéraires et s'intéressent surtout aux textes et à leurs producteurs.

Pourtant, ce qui semble les différencier de Balandier paraît aussi être, à bien des égards, ce qui les en rapproche. Certains aspects précédents ont montré comment l'ethnologue français récuse les ensembles et systèmes culturels éternels leur préférant des dynamiques sociales et individuelles<sup>760</sup>. Une telle perspective semble indiquée à consolider celle de la critique littéraire qui consiste en l'approche par des auteurs et des figures. C'est dans ce sillage que l'on peut situer l'entreprise de Mouralis et de Ricard, notamment par leur attachement à des écrivains et intellectuels comme Valentin Yves Mudimbe, Birago Diop ou Mongo Beti, pour le premier; ou comme Senouvo Agbota Zinsou, Wole Soyinka, Ebrahim Hussein, pour le second. Non qu'ils ne se font pas par eux-mêmes une idée de l'Afrique. Mais, il s'agit d'un objet qui se révèle à eux par les textes. En tant que critiques littéraires, leur relation à l'Afrique apparaît donc avant tout comme une relation textuelle.

Par ailleurs, le texte dont on parle ici n'a pas un sens polarisé, texte écrit/texte oral ; il s'agit d'une dynamique de signification que Mouralis rappelle fort bien sous le terme de « principe de réalité », largement redevable à Balandier.

Pendant longtemps, la recherche africaniste a laissé en dehors de son champ d'investigation les littératures africaines écrites en langues européennes. Celle-ci étudiait les sociétés africaines, les langues africaines, les littératures orales et écrites produites dans ces langues, les pratiques religieuses. Comme devait le montrer si fortement Georges Balandier, dans *Sociologie actuelle de l'Afrique*, elle tendait ainsi à sous-estimer l'insertion de ces sociétés et leurs productions culturelles dans l'expérience historique de la "situation coloniale" et, par conséquent, les conflits et les dynamiques dont elles étaient le théâtre. Cette attitude reposait sur une conception qui opposait en quelque sorte une Afrique "profonde" et une Afrique "superficielle" —et plus récente—, dont les caractéristiques et les manifestations ne constituaient pas l'Afrique "véritable" qui, seule, méritait d'être étudiée. À cet égard, Marcel Griaule avait représenté un exemple particulièrement significatif en

---

<sup>760</sup> Jean-Loup Amselle a récemment relevé le paradoxe qui, selon lui, traverse l'approche ethno-sociologique de Georges Balandier des sociétés africaines. À l'en croire, Balandier reproduirait la « déshistoricisation » des sociétés africaines qu'il relevait comme l'une des limites de Marcel Griaule et sa suite, et s'inscrit de fait, malgré lui, dans la logique coloniale qu'il prétend démanteler. La recherche par Balandier, affirme Amselle, des seules situations historiques africaines le conduit à écarter les apports de l'islam en Afrique occidentale et étale ainsi au grand jour, au-delà de son célèbre passage d'*Afrique ambiguë* disant son aversion pour l'islam, son islamophobie. Il le place ainsi à la suite d'une tradition ethnologique française d'islamophobie, dont les signes les plus évidents restent à rechercher parmi les dernières pages de *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss dans lesquelles le penseur fait ouvertement une virulente critique de l'islam en Inde. Il est certain qu'une telle impression se dégage des écrits de Balandier, ainsi que le suggère Amselle, notamment un passage d'*Histoire d'Autres* où il dit l'enthousiasme qui l'étreint à son arrivée en Afrique Centrale, seule région africaine encore préservée des conquêtes islamiques, mais il n'en reste pas moins impressionné par un « érudit maure » dont le nom ne l'a plus quitté, Moktar Ould Hamidou, rencontré en Mauritanie et retrouvé à l'I. F. A. N de Dakar. Selon Amselle, en écartant la bibliothèque islamique et les cultures précoloniales, Balandier installe le commencement de l'Afrique dans l'ère coloniale ; ce qu'Amselle interprète comme un déni d'histoire, donc d'une déshistoricisation. (Voir J.-L. Amselle, « Balandier et l'historicisation des sociétés africaines » *L'anthropologue et le politique*, Paris, Éditions Lignes, 2012, 128 p.)

mobilisant toute son énergie et, il faut dire aussi, son génie pour essayer de faire apparaître, tel un chercheur de trésor, le noyau dur et inaltéré de l’africanité véritable.

Or, on ne peut que le constater, les littératures produites dans les langues européennes font aussi partie de la réalité de l’Afrique, et cela depuis plusieurs siècles. Les étudier, c’est donc, tout simplement, tenir compte du principe du principe de réalité<sup>761</sup>.

Le principe de réalité qui consiste à inscrire, selon Mouralis, les littératures africaines europhones dans le champ d’études africaniste s’inspire clairement de la théorie de la « situation coloniale » de Balandier qui rend avant tout compte des mutations survenues avec l’entreprise coloniale, mais en général, avec la présence occidentale en Afrique.

Un autre point qui rattache Mouralis et Ricard à Balandier est l’intérêt que celui-ci a eu pour les littératures africaines directement, au point d’y avoir consacré une sorte d’« introduction » dans l’« Encyclopédie de la Pléiade » en 1955, sous la direction de Raymond Queneau<sup>762</sup>. Le lecteur sera marqué par le changement de signataires de cet article dans l’édition originale de 1955 et la réédition de 1967 ; on peut y voir le nom de Paul Mercier se substituer à celui de Georges Balandier, de même, les nouvelles références y apparaissent largement postérieures à la date de sa première édition<sup>763</sup>. La grande variété de registres et de genres comme celle de modalités d’énonciation prise en compte par Balandier, après avoir montré le statut et la fonction des formes orales en Afrique, pose les bases d’une perspective sociologique de la littérature en Afrique et Amérique noires, laquelle sera reprise par Mouralis et Ricard. L’attachement à des auteurs qui livrent leur conception de l’Afrique plutôt qu’à de grandes visions générales ne peut que convenir, on l’a dit, à Ricard et Mouralis, en tant que critiques littéraires. Nous reviendrons sur ce sujet plus profondément en montrant comment dans leurs récits rétrospectifs de parcours, la réflexivité prend le pas sur la subjectivité ; c’est d’ailleurs pour cette raison que leurs textes ne peuvent pas être classés parmi des autobiographies, mais figurent comme autant d’autographies beaucoup plus proches de l’autobiographie intellectuelle que des formes de récit de vie classiques.

Bien que Mouralis et Ricard reviennent sur leur itinéraire africain sur le mode de la réflexivité en affirmant leur fidélité aux textes littéraires africains, quelques points fondamentaux distinguent les deux critiques. Le « principe de réalité » définissant les chemins de l’africanisme que Mouralis a suivis comme chercheur, aux antipodes des voies tracées par Marcel Griaule, rappelle l’importance du texte écrit en langues européennes ; tandis que

---

<sup>761</sup> B. Mouralis, « Regards sur un parcours », *art. cit.*, p. 562.

<sup>762</sup> G. Balandier, « Littératures de l’Afrique et des Amériques noires », pp. 1536-1567., in R. Queneau (s. d.), *Histoire des littératures I : Littératures anciennes, orientales et orales*, Section “Continents retrouvés”, « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1955, 1768 p.

<sup>763</sup> L’on s’en tient, pour des raisons de cohérence, aux données de l’édition originale, celle qui impute le texte à Balandier.



Ricard renouvelle sa fidélité aux littératures et aux langues africaines. En cela, celui-ci reste en bonne intelligence avec un de ses ouvrages déjà mentionnés dans la première partie de ce travail, *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*<sup>764</sup>. Il y brosse un panorama bien fourni des productions littéraires par genres en de nombreuses langues africaines. En le faisant, Ricard se positionne ainsi dans la continuité de l'africanistique [Afrikanistik] allemande qui se singularise, dans l'africanisme, par une orientation plus philologique, donc textuelle des littératures africaines. Non que Mouralis la récuse, mais ses perspectives philologiques des œuvres africaines se situent dans le texte moderne, lequel révèle aussi des faisceaux de quelques situations africaines. Ces mineures différences d'approches critiques qui n'altèrent en rien leur dette à l'égard de Balandier nous amènent à examiner les configurations dans lesquelles on peut classer les textes de nos auteurs : sont-ils plus réflexifs que subjectifs ou alors les deux modes y interfèrent ?

Tout au long de cette étude, il est question d'un usage indifférencié des notions de subjectivité et de réflexivité. À quoi renvoient-elles exactement ? Répondre à ces questions évitera l'écueil de parler de l'autobiographie de Mouralis ou de Ricard en laquelle ils ne se reconnaîtront assurément pas ; et de replacer les écritures de soi, africaines ou autres, dans un registre beaucoup plus large que l'autobiographique.

Les éléments que l'on retrouve dans les textes autographiques de Mouralis et de Ricard renseignent principalement sur leur itinéraire intellectuel. Les sous-points autour desquels s'organise son essai réflexif « Regards sur un parcours », à titre d'exemple, renvoient globalement aux grandes orientations données par l'auteur dans ses productions critiques. C'est ainsi que le premier point « Vers le principe de réalité » semble revenir sur les hypothèses défendues dans son premier ouvrage publié, *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française* (1969) ; tout comme *Les contre-littératures* (1975), objet du deuxième point, sont évoquées pour examiner le « statut des textes » en littérature. Ces deux premiers livres, ainsi que le seront les suivants, restent traversés par l'influence de Balandier, marquée par son souci d'inscrire la littérature comme archive sociologique et historique. Cette perspective sociologique de la littérature permet à Mouralis d'éviter les catégorisations dichotomiques de la littérature en les œuvres de l'imaginaire, celles d'Europe d'une part, et les œuvres relevant de la réalité.

La subjectivation en tant que processus par lequel Mouralis s'affirme comme auteur-chercheur s'offre surtout à l'intérieur de la catégorie de l'essai. Dans ces conditions, il s'agit

---

<sup>764</sup> A. Ricard, *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*, Paris, CNRS Éditions/Karthala, 1995, 304 p.

dans son essai rétrospectif d'une réflexivité. Le critique français, sans être tenté de répondre aux critiques faites à ses productions, les recentre dans les contextes historiques, politiques, sociologiques et personnels qui en ont motivé les contenus et les démarches. Mouralis interroge ainsi la place de ses productions intellectuelles dans l'évolution de l'africanisme en tant que champ de savoir. Une semblable intention paraît être à l'origine de l'essai de Ricard « De l'africanisme aux études africaines : Textes et "humanités" » et de son livre, *La formule Bardey : voyages africains*. Les positionnements critiques à l'égard de l'africanisme français, les figures de Balandier et de Robert Escarpit exceptées, conduisent Ricard à articuler son identité intellectuelle entre le comparatisme reçu des enseignements d'Escarpit à Bordeaux, certaines de ses manifestations déjà à l'œuvre chez Balandier d'une part ; et, les traditions philologiques africanistes héritées de l'Allemagne, notamment de Heinrich Barth, intéressées plus largement aux langues africaines d'écriture. Ce sont, selon lui, lesdites traditions qui se prolongent jusqu'à János Riesz, lequel s'est servi de sa formation de romaniste, donc de philologue, comme outil d'analyse des littératures africaines.

Cette réflexivité, acte intellectuel plutôt que social, obéit à une logique qui écarte la simple subjectivité telle qu'elle se trouve inscrite dans l'autobiographie classique sous une forme souvent linéaire. Chez Mouralis comme chez Ricard, ce n'est pas un récit de vie, mais une rétrospective sur l'itinéraire intellectuel programmé par leurs ouvrages scientifiques. Le lecteur ne peut s'empêcher d'y voir se profiler la question liée à la frontière entre la critique, l'autocritique et le récit dans un texte réflexif.

L'auteur ou le chercheur qui s'engage à retracer le parcours de son œuvre scientifique ou intellectuelle se heurte, d'emblée, à une autocritique ou une critique de son œuvre. En devenant lecteur de ses écrits, il ne peut s'empêcher d'exercer sur ceux-ci une fonction métadiscursive, qui n'est pas nécessairement un dépassement de ses propres hypothèses, mais leur affirmation. L'autobiographie intellectuelle n'a pas la forme de « regrets » ou de « confessions », auxquels le récit de vie classique emprunte divers éléments ; mais dans les cas de Mouralis et de Ricard, de simples « retours sur un parcours » à des fins de cohérence. La circonspection que Mouralis affiche à l'égard de la forme classique de l'autobiographie à la suite de Pierre Bourdieu, comme signalé dès l'*incipit* de son texte, ne se dévoile pas comme une simple prétériorité voire une apodixie, elle marque également la distance de son texte autoréflexif avec la première forme.

Tenter de retracer son propre parcours de recherche et d'enseignement, comme m'y invite si amicalement Justin Bisanswa pour clore cet ensemble de contributions, n'est pas une tâche facile. J'y vois d'emblée deux obstacles. Le premier réside dans ce que j'appellerai la tentation du finalisme, attitude qui consiste à penser que ce parcours a un sens et qu'il était d'emblée prévisible et programmé dès le début, voire dès l'enfance. Le second renvoie à une préoccupation plus personnelle : je ne suis pas sûr que l'auteur ait

nécessairement quelque chose à dire sur ce qu'il a écrit et qu'il doit être considéré en conséquence comme l'interprète autorisé de ses textes. Dès lors qu'il a accepté l'acte de publication, il a passé une sorte de contrat avec ses lecteurs et ce sont ces derniers qui désormais ont la parole. Deux risques auxquels se heurte fréquemment l'entreprise autobiographique, implicite ou explicite. C'est dans cette perspective que j'évoquerai quelques aspects de ce parcours en essayant en particulier de me garder de cette "illusion biographique" dont parlait Pierre Bourdieu.<sup>765</sup>

Le refus de l'« illusion biographique » par Mouralis, à la suite de Bourdieu, indique implicitement la dimension auto-analytique de son essai. Sur cet aspect, quelques recoupements sont observables avec quelques penseurs africains contemporains.

## §20. 2. Ses émules en sciences humaines

Comme les critiques littéraires africanistes s'exerçant aux démarches sociologiques et historiques<sup>766</sup>, les anthropologues africanistes, en retour, combinent opportunément leurs analyses scientifiques à de nombreuses séquences autobiographiques et auto-analytiques. Jean-Loup Amselle et Jean Copans sont parmi les plus représentatifs de cette tendance de recherche dans le champ africaniste français. Mais, le présent sous-chapitre s'articule essentiellement sur le premier, dont l'œuvre, bribe par bribe, s'inscrit plus explicitement dans la démarche littéraire de penseurs critiques ici examinée.

Depuis environ une quinzaine d'années, l'œuvre scientifique d'Amselle est traversée d'une veine autobiographique ou auto-réflexive. Ainsi, de nombreuses séquences personnelles s'enchaînent dans son analyse scientifique, de ses *Logiques métisses* (1990) à *Psychotropiques* (2013), *Branchements* (2001), *L'Occident décroché* (2008) ou ses *Rétrovolution*s (2010)<sup>767</sup> ; comme il signe un essai relevant explicitement de l'autobiographie intellectuelle, en 2010<sup>768</sup>. Quelques références aux travaux académiques et aux publications scientifiques sur cette thématique transversale établissant un lien entre littérature et savoir, ou littérature et sciences humaines et sociales, suffisent à mesurer son importance dans les débats

---

<sup>765</sup> B. Mouralis, « Regards sur un parcours », *art. cit.*, p. 561.

<sup>766</sup> C'est cette démarche que suit B. Mouralis dans *République et Colonies : Entre histoire et mémoire*, lorsqu'il écrit en toute fin de son avant-propos ; « On peut d'abord être tenté de faire surgir ou ressurgir une mémoire. Dans ce cas, on tendra à mettre l'accent sur une dimension affective qui est censée caractériser celle-ci. [...] C'est pourquoi, il me semble beaucoup plus intéressant d'opposer à un éventuel "devoir de mémoire", l'exigence qu'implique la démarche historique. À travers les exemples ici retenus, celle-ci nous révèle en effet l'effort qu'un certain nombre d'acteurs importants — parmi lesquels il faut ranger bien évidemment les écrivains —, en Afrique comme en France, ont accompli, à travers l'usage qu'ils ont fait de la catégorie de la République, pour édifier — ou penser — du politique, c'est-à-dire une forme de relation qui soit autre chose que le paternalisme ou le familialisme » (B. Mouralis, *République et Colonies, entre histoire et mémoire : la République française et l'Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1999, pp. 24-25.)

<sup>767</sup> J.-L. Amselle, *Logiques métisses : Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 257p. ; *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, 265p. ; *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. « Ordre d'idées », 2008, 320p. ; *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, coll. « Ordre d'idées », 2010, 236p.

<sup>768</sup> J.-L. Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5, n°185, pp. 96-113.

académiques actuels. De James Clifford et George Marcus à Alban Bensa et François Pouillon ou Mondher Kilani, la tendance s'enracine<sup>769</sup>, donnant ainsi argument à nos propres perspectives de recherche. Mais, en dehors des travaux de Vincent Debaene, les autres paraissent s'appuyer sur l'œuvre littéraire comme récit de fiction, alors même que nous y recherchons la dimension de l'autobiographie intellectuelle, donc d'œuvre référentielle. C'est ce que nous donne à penser l'œuvre d'Amselle, et avant celle-ci, celle de Bernard Mouralis et d'Alain Ricard.

Sans mettre de côté la dimension de recherche que comportent ses travaux, Amselle leur adjoint une dimension critique qui nous semble déjà préfigurer les inflexions auto-réflexives et autobiographiques, ainsi que l'atteste ses *Logiques métisses* :

L'anthropologie, comme du reste les autres sciences sociales, ne saurait prétendre à l'objectivité, ce qui ne veut pas dire pour autant que n'importe quel discours soit justifié à propos de telle ou telle population. Une attitude prudente requiert l'élucidation des partis pris le plus souvent implicites qui hantent les différentes œuvres ethnologiques, ce qui suppose de la part de l'ethnologue une sorte d'auto-analyse<sup>770</sup>.

L'ouvrage de 1990 articule ainsi une critique de la « raison ethnologique » à une reconduction de l'ethnologue comme sujet. C'est d'ailleurs dans ce statut que celui-ci parvient à élaborer une véritable auto-analyse. La notion d'auto-analyse est celle qu'emploie Amselle lui-même dans une note à une note à la suite de la mention ci-dessus, qui renvoie directement à Pierre Bourdieu dans *Choses dites* en 1987. L'auto-analyse s'énonce alors comme une critique de l'autorité scientifique des disciplines en sciences humaines et sociales, en même temps qu'elle instaure la dimension auctoriale du chercheur. À partir de *Branchements*, la pratique autobiographique chez Amselle devient plus courante: le chapitre IV de ce livre se donne à lire comme un journal ethnographique ou des « carnets de terrain », qui conjoignent les recherches sur le N'ko et l'itinéraire africain de l'auteur, de Bamako au Caire, puis du Caire à Conakry. Dans *L'Occident décroché*, le chapitre III, intitulé « le décrochage juif », offre tout à la fois un retour sur le renouveau des études juives, incarné par des penseurs comme Benny Lévy ou Emmanuel Lévinas, et sur la naissance de la vocation africaniste chez l'auteur. De même, le prologue de *L'art de la friche*, en 2005, la conclusion de *Rétrovolution* en 2010, le prologue de *L'anthropologue et le politique*, en 2012, la fin du deuxième chapitre de *Psychotropiques*, en 2013, s'offrent régulièrement au lecteur comme autant de moments autobiographiques ou d'actes auto-réflexifs. Il faut enfin noter que Jean-Loup Amselle a

---

<sup>769</sup> J. Clifford & G. Marcus (éds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 2010 (1986), 336 p.; G. D'Agostino, M. Kilani & S. Montès (éds.), *Histoires de vie, témoignages, autobiographies de terrain. Formes d'énonciation et de textualisation*, Berlin, Münster, Vienne, Zürich, Londres, LIT Verlag, 2010, 296 p. ; A. Bensa & F. Pouillon (éds.), *Terrains d'écrivains : Littérature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis, coll. « Essais », 2010, 405 p.

<sup>770</sup> J.-L. Amselle, *Logiques métisses*, 1990, édition Petite Bibliothèque Payot, 2010, p.60.

publié, dans le numéro 185 des *Actes de la recherche en sciences sociales*, en 2010, un article intitulé « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », qui est précisément rédigé et structuré comme une autobiographie intellectuelle<sup>771</sup>.

Si Amselle insère ses « carnets de terrain » dans un livre à la facture scientifique établie, c'est à la fois pour réaliser et approfondir son projet de relativiser l'autorité scientifique de l'anthropologie et pour donner à voir une recherche en acte, qui ne se livre plus seulement comme résultat mais offre au lecteur ses différentes étapes. On voit d'ailleurs qu'un jeu d'interconnexions s'établit entre ce chapitre narratif de *Branchements* et ceux qui le précèdent ou le suivent. Le N'Ko, système d'alphabet phonétique dont l'initiateur est le Guinéen Souleymane Kanté et objet dudit chapitre réinvesti ou, pour reprendre la métaphore de l'auteur lui-même, branché sur d'autres objets divers, à l'instar de la philosophie, dont traite globalement l'ouvrage.

Quand Amselle se déconnecte de cette mise en scène de soi à travers le déroulement d'une recherche, il aborde dans d'autres séquences autobiographiques les aspects plus personnels qui n'en renvoient pas moins à la formation de sa vocation africaniste. Il n'hésite pas pour cela à évoquer ses origines familiales, lesquelles sont mises en miroir avec ladite vocation :

Quel pouvait être l'état d'esprit d'un jeune Juif issu d'une famille assimilée au sortir de la Seconde Guerre mondiale ? Né en 1942 à Marseille, ville située alors en zone libre, j'ai été néanmoins, et bien que mes parents aient été contraints à l'exode, circoncis par un rabbin. Cette circoncision, jointe au fait que j'ai failli mourir lors de ma naissance, m'a donné d'emblée le statut de survivant. Ballotté tout au long de la guerre entre différents lieux et ayant échappé avec les miens à plusieurs dénonciations, j'ai débarqué dans la période d'après-guerre en ayant évité le pire mais portant sans doute inscrit au plus profond de moi-même les stigmates du rescapé.

[...] De fait, les souffrances subies par les familles juives pendant la guerre, quand elles n'avaient pas été exterminées purement et simplement, ont sans doute rejailli sur leurs rejetons, lesquels se sont engagés auprès des indépendantistes algériens, comme ils le firent plus tard auprès des indépendantistes vietnamiens, laotiens, cambodgiens ou palestiniens. [...] Nous avons honte de la France, honte d'être français, et je me souviens, pour ma part, d'avoir déclaré n'être rattaché à la France que par le passeport. [...] Ce statut d'être diasporique, mais d'être diasporique sans centre puisque, par ailleurs, nous rejetions l'État sioniste israélien, nous permettait de nous aligner sur tous les déracinés de la terre, et en particulier sur ceux que l'on appelait à l'époque les Noirs américains.

Je fais partie de la génération jazz et c'est de là qu'est venu mon intérêt pour l'Afrique, ou plus précisément pour l'Afrique "noire".<sup>772</sup>

De nombreuses séquences autobiographiques et auto-analytiques des ouvrages d'Amselle visent donc à clarifier le rapport du penseur à ses objets et la genèse de son intérêt pour lesdits objets. Mais le terme de « genèse » ne laisse pas supposer ici un sens qui le

---

<sup>771</sup> J.-L. Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5 n°185, p. 96-113.

<sup>772</sup> J. L. Amselle, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *art. cit.*, pp. 53-54.

rapprocherait d'un contenu psychanalytique ou psychologique ; il ne s'agit pas de relever ce qui préexiste à l'auteur et qui déterminerait son agir. Ce terme de genèse peut aussi impliquer l'idée de la connaissance comme une « co-naissance », c'est-à-dire de naissances simultanées et réciproques de l'auteur et d'autres sujets. Il ne s'agit pas ici d'un jeu de mots ; cette notion de « co-naissance » nous introduit dans l'univers de Georges Balandier, où les essences et les archétypes, objet d'une certaine ethnologie, sont liquidés au profit d'une logique d'apparitions simultanées. Quelles continuités y a-t-il entre Balandier et Amselle ? Autrement dit, comment Amselle se situe-t-il dans l'africanisme aujourd'hui ?

C'est à Balandier plus qu'à Claude Meillassoux qu'il doit son interprétation historique des cultures africaines, laquelle lui permet en effet de considérer leurs singularités, plutôt que de les interpréter à l'aune d'une recherche des universaux, selon la ligne directrice de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss. S'il fut séduit par l'élégance de l'argumentation de l'auteur de *Tristes Tropiques*, son manque de considération pour l'historicité conduit Amselle à donner raison à Balandier :

Au cours de mes études, j'ai été séduit par la belle ordonnance des analyses lévi-straussiennes qui correspondaient d'ailleurs parfaitement aux interprétations que Louis Althusser et Maurice Godelier nous donnaient de l'œuvre de Marx. M'attiraient particulièrement *Les Structures élémentaires de la parenté* et *Anthropologie structurale* qui paraissaient être le pendant, dans le domaine anthropologique, des travaux de l'auteur du *Capital* dans le domaine économique. Mais dès mon premier contact avec le terrain, je fus frappé par l'historicité des sociétés maliennes. Ballottées par l'histoire, insérées dans de grandes formations étatiques qui ne cessaient de s'édifier et de s'effondrer, pénétrées par l'islam, ces sociétés, et particulièrement les ethnies peule, bambara et malinké du Mali, ne me semblaient pas être passibles d'une analyse structurale. Et je donnai alors raison à Georges Balandier qui n'avait cessé de mettre en avant le dynamisme profond des sociétés africaines et le caractère déterminant de la situation coloniale.<sup>773</sup>

Balandier donna donc une dimension historique et marxiste à aux études africaines, telles qu'elles se présentaient alors. Or, sous une autre forme, il est possible d'établir un lien entre cette conscience de l'historicité définissant le sujet et la pratique auto-analytique et autobiographique de l'anthropologue qu'est Amselle. Cela étant motivé par l'hypothèse que le terrain de recherche n'est plus un théâtre d'objets muets, mais une rencontre et confrontation avec des acteurs sociaux locaux. Certes, la « situation coloniale », telle que théorisée par Balandier, est un temps en mouvement et en transformations, qui ne liquide cependant pas intégralement les rapports de domination entre colonisateurs et colonisés<sup>774</sup> ; mais, elle renvoie aussi à une co-présence des sujets coloniaux et colonisés. C'est d'ailleurs dans la fidélité à l'historicité de la situation coloniale que Mouralis suggère la nécessité de l'inscrire

---

<sup>773</sup> *Idem.* p. 98.

<sup>774</sup> « Comme l'a montré G. Balandier, dans *Sociologie actuelle de l'Afrique* (Balandier, 1955), un ouvrage qui devait marquer un tournant dans l'histoire de l'africanisme, la situation coloniale est un processus global à travers lequel la société dominante instrumentalise, à tous les niveaux, la société dominée et la dépossède de toute initiative sociologique. » (B. Mouralis, *République et Colonies, op. cit.*, p. 10.)

dans le temps, afin de comprendre « pourquoi le système a évolué et a pu conduire le colonisé à reprendre l'initiative sociologique ». <sup>775</sup> Cette démarche de Mouralis que l'on voit, par ailleurs, opérer chez Amselle interroge sur les liens de celui-ci avec les penseurs africains sur lesquels peut s'étendre la co-présence, excluant les rapports de domination.

Depuis au moins ses *Carnets d'Amérique*, publié en 1976, Valentin Yves Mudimbe inaugure dans le champ francophone une tendance qu'il approfondit avec *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, en 1994, et *Cheminements, carnets de Berlin*, en 2006 : celle de l'inscription de l'autobiographie dans le programme scientifique. Ces textes ouvertement autobiographiques et auto-réflexifs, selon les modalités du récit de soi ou celles du récit de voyage, recourent de nombreux essais de l'auteur d'origine congolaise, au point que celui-ci voit en *Parables and Fables*, « le plus autobiographique de [ses] ouvrages » <sup>776</sup>. Démarche déroutante donc, qui indique cependant la permanente co-présence du sujet de discours et de son objet, devenu entre-temps un sujet. Les problématiques scientifiques ne racontent-elles pas implicitement l'itinéraire personnel de l'auteur ?

Cette manière de tracer son parcours personnel dans itinéraire intellectuel, ou de s'inscrire dans sa production renvoie assez explicitement à la notion de posture telle qu'elle est définie par Jérôme Meizoz, c'est-à-dire une scénographie qui, dans le cas d'Amselle et de Mudimbe, donne un timbre littéraire à leurs écrits. Chez Amselle comme chez Mudimbe, cela prend des formes multiples : la posture renvoie à une mise en scène d'une recherche et de son cheminement, elle se fait une critique de l'autorité de la science ou de la discipline, comme elle donne à voir une histoire et un *ethos*, un caractère, derrière les schémas rationnels ; finalement elle rétablit un lien entre l'auteur et son œuvre.

Mais au-delà de modèles théoriques communs chez Mudimbe et Amselle, certes interprétés différemment <sup>777</sup>, l'on pourrait s'interroger, plus largement, sur l'attrait de la démarche autobiographique ou auto-analytique dans les études africaines actuelles. De Mudimbe et Hountondji à Manthia Diawara, Kwame Anthony Appiah ou Achille Mbembe,

---

<sup>775</sup> B. Mouralis, *République et Colonies*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>776</sup> V. Y. Mudimbe, *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, xxii-238 pp., pp. 157-158.

<sup>777</sup> Le modèle autobiographique ou auto-réflexif, tel qu'il se donne à lire chez Amselle et Mudimbe, apparaît différemment : le premier l'insère progressivement par le biais de ses livres scientifiques avant de l'assumer plus ouvertement dans son essai de 2010, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », ce depuis près d'une quinzaine d'années ; tandis que le second l'aura vu globalement accompagner toute sa carrière universitaire comme si celui-ci avait fait, très tôt, de la question « qui parle ? » une condition de possibilité de son discours scientifique. Compte tenu de l'écart temporel dans l'acte d'inscription de soi dans le parcours des deux penseurs, pourtant nés respectivement en 1942 et en 1941, et par ailleurs, tous les deux spécialistes des études africaines, l'on peut s'interroger sur l'incidence des parcours disciplinaires dans cette prise de conscience : l'un est un anthropologue de formation et l'autre un philologue.

de nombreux textes sont publiés qui mêlent démarche sociologique, philosophique ou historique et démarche littéraire ou autobiographique.

Sur l'autre bord – celui de l'anthropologie africaniste française, *L'Afrique fantôme* (1934) de Michel Leiris, récit de voyage qui mêle analyses ethnographiques et éléments biographiques ou autobiographiques<sup>778</sup>, ainsi qu'*Afrique ambiguë* (1957) de Georges Balandier, ont inauguré une tendance à s'inscrire les monographies de considérations autobiographiques, quand ils ne se livrent pas à l'exercice même d'une autobiographie intellectuelle. On peut dès lors se demander si la démarche littéraire de Jean-Loup Amselle ne se situe pas, dans le domaine africaniste, à mi-chemin entre les influences exercées par certains africanistes, s'inscrivant eux-mêmes dans une assez longue tradition ethnologique, et les affinités éprouvées avec quelques penseurs africains<sup>779</sup>. En posant le problème ainsi, l'on verrait quelles démarches de subjectivation scientifique chez Amselle répondent à celles déjà courantes des quelques penseurs et écrivains africains, sans cependant discontinuer avec l'assez longue tradition ethnologique de l'anthropologue-auteur ou écrivain, et *vice versa*, pour laquelle Balandier est assurément une figure essentielle.

### §20. 3. Et autres postérités...

Les recoupements conceptuels qui s'établissent entre les critiques français et francophones s'inscrivent dans les dialogues de la pensée française avec les littératures francophones d'Afrique, et dont l'un des plus récents avatars semble être l'origine postmoderne des théories postcoloniales. Le présent aspect cherche à étudier les continuités au sein de l'africanisme entre les chercheurs français et africains dans la formulation de leur autobiographie intellectuelle. De toutes celles que nous pouvons observer, les continuités entre Mouralis et Mudimbe nous paraissent se distinguer, d'autant qu'une longue amitié unit les deux chercheurs, en dehors du fait que celui-là a consacré une monographie sur celui-ci en 1988<sup>780</sup>. Le passage de Mouralis cité ci-dessus établit un premier niveau de comparaison : Mudimbe et Mouralis écrivent leur autobiographie intellectuelle tout en redoutant en quelque sorte le procédé de s'écrire soi-même. Comme sur ce précédent paragraphe où B. Mouralis dit son embarras d'écrire une autobiographie, l'ouverture de l'autobiographie intellectuelle de Mudimbe n'en énonce pas moins de semblables réserves :

---

<sup>778</sup> M. Leiris, *L'Afrique fantôme* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, 655 p.

<sup>779</sup> Ces hypothèses sont par ailleurs largement développées dans un article à paraître: Y. M. Ndong Ndong & A. Mangeon, « Sur quelques séquences autobiographiques dans l'œuvre de Jean-Loup Amselle », A. Mangeon (dir.), *Anthropolitiques, l'anthropologie sans concessions de Jean-Loup Amselle*, Paris, Karthala-MSH-M, 2014.

<sup>780</sup> B. Mouralis, *V.Y. Mudimbe, ou Le discours, l'écart et l'écriture*, Présence Africaine, Paris, 1988



Ainsi, ce livre présente plutôt une méditation et une confession surgies de mon “retrait” et de la “retraite” de 1990. Il comporte des éléments autobiographiques explicites, longs et précis, mais inscrits dans l’interrogation d’une analyse sociologique. Il comporte aussi des réflexions sur les idées, des croyances, des événements et des personnes, souvent longues aussi et, plus, exploitant même des textes anciens publiés ailleurs. Mais, toutes ces réflexions s’inscrivent en une passion politique à propos de la crise contemporaine de l’Afrique. Si le premier genre me permet d’assumer mon présent, en raison de mon enfance, il est, volontairement et systématiquement, partiel pour que cet ouvrage puisse être qualifié d’autobiographique au sens strict du terme. Si le second genre semble relever de l’essai, il est, quant à lui, par trop subjectif, restreint, et même, occasionnellement, doctrinaire pour prétendre être un essai de bon aloi. Ce mélange de genres témoigne, à la fois, d’une expérience et d’une méditation. Il synthétise, en effet, en sa propre logique et en ses contradictions, une intention de déchiffrement des inquiétudes spirituelles et, paradoxalement, d’un confort intellectuel.<sup>781</sup>

Mudimbe place donc son récit dans un « mélange de genres » entre autobiographie et essai, lorsque Mouralis se méfie clairement du premier genre. Néanmoins, le modèle transversal revendiqué par le premier ne s’en trouve pas intériorisé dans le récit du second. Si donc leurs récits se trouvent à cheval sur l’autobiographie et l’essai, c’est qu’ils souscrivent nettement au procédé de l’auto-analyse ou de l’auto-objectivation, dont Mangeon dit qu’elle est préfigurée par Mudimbe près d’une décennie avant Pierre Bourdieu<sup>782</sup>. Considérée donc selon les catégories de l’autobiographie intellectuelle auxquelles conviennent les textes des deux chercheurs, l’auto-analyse a forme d’un essai sur les essais. Cette dimension métadiscursive et même métacritique parcourt aussi bien *Les Corps glorieux...* que « Regards sur un parcours » où il est souvent question de commentaires de leurs propres œuvres.

Mais, commenter un ensemble d’œuvres situées dans le temps n’est pas un simple exercice intellectuel, c’est aussi une série de souvenirs que les auteurs rattachent à leurs productions scientifiques pour leur conférer une dimension d’aventure humaine et existentielle. C’est cette aventure humaine qui autorise à reconsidérer, *a posteriori*, les réflexions même les plus savantes comme autant d’étapes d’écriture autobiographique. Mouralis et Mudimbe ne dérogent pas à la règle ! L’une des constantes dans la pensée de Mudimbe, illustrée par ses écrits autobiographiques et scientifiques est l’inscription du sujet africain dans son propre discours, scientifique fût-il.

De même, il existe quelques similitudes entre Ricard et des écrivains et critiques africains. À titre d’exemple, sa longue amitié avec le Togolais Agbota Zinsou, le Tanzanien Ebrahim Hussein et surtout le Nigérian Wole Soyinka, tous dramaturges, poètes et romanciers à des degrés variables, est particulièrement significative de son cheminement dans son étude des objets africains depuis les années 1960. Ce cheminement consiste à dialoguer en permanence avec les acteurs, écrivains et les intellectuels africains. Ebrahim Hussein a écrit

<sup>781</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. II

<sup>782</sup> P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit. ; il n’est par ailleurs pas étonnant qu’un ouvrage à six mains (J. Poirier, S. Clapier-Valladon & P. Raybaut, *Les récits de vie : théorie et pratique*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, 238 p.) ait été publié dans la collection « Le sociologue », alors dirigée par Georges Balandier.

de nombreuses œuvres en kiswahili, notamment l'un de ses plus célèbres romans, *Kinjeketile*. Il est essentiel de voir l'importance que cet écrivain tanzanien a dans le parcours africain de Ricard, qui à son contact, va construire l'une des problématiques constantes de son œuvre critique : défense et illustration des grandes langues africaines d'écriture, tandis que Soyinka donne au chercheur français un exemple de la richesse des cultures africaines comme matière pour la création littéraire. Sans essentialiser leurs approches, ces deux auteurs corroborent celle de Ricard sur l'identité et les littératures africaines. Leur consacrer des chapitres entiers dans ses « voyages africains » témoigne de l'importance de premier ordre qu'ils ont à ses yeux parmi la pléiade de penseurs et d'écrivains rencontrés par le critique littéraire français en quarante années et plus d'aventures intellectuelles africaines. Les sortes de biographies intellectuelles qu'il écrit sur eux à la suite de bien des travaux scientifiques, ressemblent à une projection de soi dans les écrits d'écrivains étudiés.

Les quelques parallélismes établis entre ces auteurs français et africains à partir de leurs textes autoréflexifs et auto-analytiques signifient-ils que nous classons Balandier, Ricard et Mouralis parmi les auteurs postcoloniaux ?

Les débats et les controverses souvent théoriques alimentés par des études postcoloniales ont sciemment été minorés dans ce chapitre pour ne pas, d'emblée, opérer le coup de force d'ajouter ces chercheurs français à la pléiade des théoriciens ou critiques postcoloniaux. Les recherches inaugurées par Balandier dans le champ africaniste ont altéré le questionnaire ethnologique dominant dans l'africanisme contre le modèle sociologique et littéraire.

Mais au-delà de nos prudences, il faut faire droit aux approches sociologiques dans l'ethnologie africaniste en les recadrant comme un possible agencement d'envergure postcoloniale avant l'heure. Elles le sont davantage lorsque l'auteur-chercheur prend le parti d'écrire son « histoire africaine » dans le mouvement même de sa recherche africaniste. Par la découverte par Balandier de la « situation coloniale » constellent déjà des « situations postcoloniales <sup>783</sup>», puisque l'Afrique à laquelle s'intéresse l'ethnologue français est le produit des dynamiques culturelles, politiques et sociales. C'est précisément cet attachement aux choses actuelles et changeantes plutôt que permanentes qui retient l'attention de Mouralis et Ricard. Le « travail bibliographique » qu'effectue Mouralis semble aussi le situer dans les

---

<sup>783</sup> M.-C. Smouts (s.d.), *La situation postcoloniale : Les Postcolonial Studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. "Sciences Po Mondes", 2007, 451 p.

différentes temporalités en tant qu'auteur, au-delà de son objectif « d'établir l'histoire de la publication des textes et de repérer l'activité des écrivains ». <sup>784</sup>

Or, compte tenu du projet auto-analytique qui constitue l'objet de notre travail, c'est aussi un sociologue qui théorisa cette forme de réflexivité qui semble, à de degrés variables, traverser tous les textes ici à l'étude. De là, la déduction selon laquelle il est plus facile à la sociologie qu'à d'autres sciences humaines de mettre en œuvre les exercices discursifs du sujet, parce qu'elle historicise ses objets en étudiant les processus de transformations plutôt que des formes archétypales.

Parallèlement, les approches sociologiques de la réflexivité critique paraissent inaugurer dans le champ africaniste une figure qui était jusqu'alors peu observée, celle de l'auteur-lecteur de ses propres écrits ; acte inaugural, au demeurant, de l'auto-objectivation scientifique et intellectuelle. Malgré l'insistance de Mouralis au seuil de son essai, « Regards sur un parcours », sur l'obligation de réserve imposée par le « contrat avec ses lecteurs » une fois l'œuvre publiée, il ne s'en remet pas moins à un travail bibliographique consistant à commenter ses propres écrits. Mudimbe quant à lui, assume mieux ce statut lorsqu'il écrit : « Afin de clarifier des points de résistances et certaines de mes constructions, il me fallut recourir à des cahiers antérieurs, à certaines de mes publications de circonstance ; et, même, en certains cas, à des textes publiés, subrepticement présentés comme scientifiques. Je les ai utilisés et intégrés en cette quête. <sup>785</sup> » Si Ricard et Balandier n'en font pas clairement mention, cela reste pourtant en filigrane de leurs textes autobiographiques ou auto-réflexifs où certains commentaires et positionnements reflètent ceux par ailleurs retrouvés dans leurs écrits dits scientifiques. Toutes choses qui confortent l'idée de l'autobiographie intellectuelle comme un « essai sur les essais ». Si cet indice n'est pas mis en évidence, il sera moins aisé de distinguer l'autobiographie intellectuelle de l'autobiographie en général.

L'objectif de ce chapitre aura donc été double et contradictoire : double parce qu'il s'agissait d'étudier les cheminements d'un genre — l'autobiographie intellectuelle — dans le champ africaniste français à partir de la fin des années 1950 et les mettre en correspondance avec celles de penseurs africains contemporains ; et contradictoire par ce que ce genre littéraire — mais pas seulement — requiert une dynamique transdisciplinaire qui l'inclut aussi bien dans le champ sociologique qu'ethnographique. Cette approche biographique a été intéressante parce qu'elle ouvre la voie à une orientation critique et même autocritique de l'africanisme, dont certaines démarches préfigurent assez nettement celles de penseurs

---

<sup>784</sup> B. Mouralis, « Regards sur un parcours », *art. cit.*, p. 562.

<sup>785</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux...*, p. I.

africains postcoloniaux. Sans doute, Balandier est un penseur postcolonial si l'une de ses interrogations constantes consiste à sortir des logiques de domination et ainsi d'assumer ses parcours africains comme une sorte de viatique voire une propédeutique. De la science réservée aux sociétés dites avancées et pré-industrielles, la sociologie devient dans l'africanisme un vecteur de l'autocritique lorsqu'elle se détourne de la conception ethnologique des récits de vie africains et articule « l'autobiographie de l'Europe » sur le modèle de l'initiation africaine de certains chercheurs européens. Les chercheurs africanistes retenus dans ce passage semblent parfaitement correspondre à cette perspective, par ailleurs, assimilée au lieu de transition entre africanisme et études africaines.

Les auteurs retenus dans ce chapitre permettent, en outre, de prendre nos distances avec la notion de « deux livres de l'ethnologue » de Vincent Debaene. De l'essai au récit, en effet, s'enchaînent chez nos auteurs et écrivains les modèles biographiques ou réflexifs et les procédés propres à l'analyse scientifique. Dans le cas précis de l'africanisme dont tient pourtant compte Debaene, par l'insertion de Leiris et de Balandier dans son corpus, il nous paraît plus approprié de désigner leur pratique d'écriture selon les modalités d'un « double livre », en raison précisément de l'emboîtement dans leurs livres des procédés littéraires et scientifiques opposés par l'auteur de *L'Adieu au voyage*.

#### **§20. 4. Limites des « deux livres de l'ethnologue »**

La notion de Debaene que l'on voit à l'œuvre chez nos critiques et écrivains, pour précise qu'elle paraisse, ne semble cependant pas tenir compte de nombreuses exceptions dont la mise à l'écart nourrit quelques généralisations que le lecteur peut observer dans son étude. Le premier écueil que l'on relève tient au statut de la littérature dans les productions d'ethnologues : le lecteur est plus renseigné sur les ethnologues que sur les écrivains ou critiques littéraires. Cette orientation semble être liée à sa conception de la littérature, plutôt dix-neuviémiste ; celle qui s'énonce dans un grand idéal de formes et de genres indivis. Le lecteur en ressort donc nanti de considérations générales abstraites sur la littérature, sans véritablement qu'une lecture « continuiste » ou « discontinuiste » soit faite de l'ensemble du corpus étudié.

D'abord, sur le plan chronologique, quelques problèmes d'interprétation surviennent : le « deuxième livre de l'ethnologue » est censé toujours venir après une ou des monographies à caractère scientifique. Or, l'exemple de Michel Leiris pose problème : une œuvre de type littéraire, *L'Afrique fantôme* (1934) précède dans le temps les essais du poète-

ethnographe et autobiographe<sup>786</sup>. Non seulement, il est plus cohérent que cet ouvrage de 1934 ouvre sur *L'Age d'homme* (1939), mais aussi sur les quatre volumes de *La Règle du Jeu*. Debaene le note pourtant au seuil du chapitre qu'il consacre à Leiris, intitulé « L'Afrique fantôme : Leiris et le “document vivant” », non sans souligner la configuration inversée :

« En écrivant d'abord *L'Afrique fantôme* (1934) puis en donnant deux études savantes — l'une sur *la langue secrète des Dogons de Sanga* (1938), l'autre, plus important, sur *la possession chez les Éthiopiens Gondar* (1958) —, Leiris semble lui aussi s'être conformé au modèle du “double livre” de l'ethnographe. Pourtant, une singularité apparaît immédiatement : dans son cas, la configuration est inversée puisque l'ouvrage “littéraire” a précédé la publication des travaux scientifiques.<sup>787</sup> »

Leiris est ainsi un exemple inversé du schéma du « deuxième livre » tel que considéré par Debaene : les écrits littéraires précèdent les écrits scientifiques. Comment, dès lors, considérer la thèse du deuxième livre de l'ethnographe lorsque les ouvrages littéraires, résidus des missions de recherche, précèdent sans les préfigurer, les travaux universitaires ? Dans le cas de Leiris, un des écueils relevés dans la lecture de Debaene est de laisser entendre qu'il y a du strictement scientifique et du strictement littéraire. Ainsi, il opère une césure entre *L'Afrique fantôme* et les monographies qui la suivront. Or, on lit des continuités entre elles : celle-là, au-delà des aspects très personnels de la mission, préfigure à bien des égards celles-ci. Le choix par Michel Leiris d'écrire d'abord un récit de type autobiographique, à rebours de la tendance très courante des années 1920-30, peut se justifier par son attachement à la littérature, principalement à la poésie. Peut-être s'est-il agi du regard littéraire d'une enquête ethnologique. À ce sujet, nous pouvons nous approprier l'observation de Balandier sur l'œuvre de Leiris : « Dans le même temps où Leiris accomplit son parcours d'ethnographe, il se fait autrement écrivain, il transforme par l'écriture en tenant librement le journal de l'exploration scientifique. Il y inscrit une chronique personnelle, l'œuvre ethnographique et l'œuvre autobiographique naissent d'un même mouvement et se lisent, [...] <sup>788</sup> » La simultanéité décrite par Balandier relativise un peu plus les « deux livres », successifs dans le temps et dans l'ordre de la réflexion, pour laisser bientôt apparaître une pratique de « double livre ». Cette explication semble valoir aussi pour l'observateur qu'est Balandier. Si Leiris est « ethnographe malgré lui », selon la formule employée par Balandier, celui-ci pourra bien être un « écrivain malgré lui ».

---

<sup>786</sup> Parmi d'autres, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958 ; *La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*. - Institut d'ethnologie de l'université de Paris (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie »), 1948. M. Leiris & J. Delange, *Afrique noire : la création plastique*, Paris, Gallimard, (« L'Univers des formes »), 1967. ; etc.

<sup>787</sup> V. Debaene, *op. cit.*, p. 271.

<sup>788</sup> G. Balandier, « Retour sur le parcours intellectuel », p. 39. ; in G. Balandier, *Civilisés dit-on*, *op. cit.*

*Tous comptes faits* (1947), écrit en 1943, est le premier livre publié par Balandier. C'est une « autobiographie rageuse », selon la formule de l'auteur, qui brosse le bilan d'une époque et d'un contexte, caractérisés par la Seconde Guerre et les idéologies dominantes. Le voyage en Afrique est donc pour l'ethnologue une manière de célébration de l'exotisme ou une fuite vers le lointain. Le contexte de publication d'*Afrique ambiguë* (1957) est tout autre, puisque cet ouvrage vient après la parution des deux thèses de Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires* et *Sociologie d'Afrique noire*, en 1955. La considération de ces trois livres isolés de l'ensemble des productions de Balandier pourrait correspondre au principe de « deux livres de l'ethnologue », compte tenu de leur ordre de parution dans le temps. Pour autant que se justifie cette donnée chronologique, les recoupements thématiques des trois ouvrages indiqués compromettent le bien-fondé des « deux livres », dont l'un à dimension scientifique et l'autre, explicitement non-scientifique ou littéraire. Quand Jean Copans, pour désigner les deux volumes de 1955 et le récit de 1957, parle d'une « trilogie fondatrice et incontournable d'une nouvelle anthropologie », soulignant par ailleurs que le « détour autobiographique » s'imposait alors à « tout anthropologue qui se respectait », il signifie clairement que se dire et se situer dans le contexte de sa recherche devient en soi une démarche anthropologique<sup>789</sup>. En outre, la trilogie établit une continuité entre ces œuvres, plutôt que leur rupture. Même en termes d'analyse scientifique des objets en présence, il nous semble s'agir d'un récurrent dédoublement thématique : Balandier reconduit, en les analysant profondément, de nombreux aspects déjà développés dans les monographies. De même, en 1977, il reprendra les mêmes thèmes dans *Histoire d'Autres*, son autobiographie intellectuelle, et récemment, dans les articles retenus pour *Civilisés, dit-on* (2011). Dans ces conditions de productions et d'élaboration, des régimes littéraires ou autobiographiques d'un parcours de recherche nous paraissent envisageables chez certains chercheurs : la présence autobiographique et littéraire répond à un besoin de changement de registre d'énonciation et de focalisation, comme elle peut s'affirmer en tant que manière de présenter autrement les objets de la recherche, sans pour autant que cela soit nécessairement désigné « non scientifique ». C'est ce qui s'observe, dans l'africanisme, de Balandier à sa postérité, dont Jean-Loup Amselle pour l'ethnologie ; Bernard Mouralis et Alain Ricard pour la critique littéraire. En regroupant ethnologues et critiques littéraires parmi la postérité de Balandier, on relève non seulement l'intérêt que

---

<sup>789</sup> J. Copans, « Six personnages en quête d'un africanisme », *Politique Africaine*, n° 69, mars 1998, pp. 89-108.

l'auteur de *L'Afrique ambiguë* a pour les littératures africaines<sup>790</sup> et son propre champ de recherche évidemment, mais surtout les agencements auto-réflexifs qu'il introduit dans l'africanisme dans sa conversion aux études africaines<sup>791</sup>. Le lecteur est donc en droit de s'interroger sur la frontière entre l'ethnologie et la littérature, l'ethnographie et l'autobiographie, l'objectivité et la subjectivité. Une des alternatives à ces dilemmes paraît être, comme l'indique l'esprit de ce travail, l'autobiographie intellectuelle à l'œuvre chez Balandier et ses postérités tant africaines qu'européennes. Elle se révèle comme une posture postcoloniale où les binarismes énumérés ci-dessus se combinent, non sans conflits, pour dépasser les polarisations et le cantonnement du « premier livre » et du « second livre » dans les catégories respectives du « scientifique » et du « non scientifique ».

Au-delà donc de ces limites réelles ou supposées de la notion de « deux livres de l'ethnologue », faut-il rappeler qu'elle ne semble pas fonctionner avec les ethnographes femmes ? Dans le champ africaniste, les ethnographes, pourtant déjà nombreuses, — Denise Paulme, Germaine Dieterlen, etc. — n'écrivent pas de « deuxième livre ». Dans une certaine « attitude de repli » et par souci de s'affirmer essentiellement par leurs positionnements scientifiques, elles écartent, selon Marianne Lemaire, « toute allusion personnelle, de peur d'être taxée d'amateurisme et de manquer de rigueur scientifique<sup>792</sup> ».

## § 20. 5. Perspectives

Toutes ces critiques du « deuxième livre » de Vincent Debaene, ne voilent pourtant pas les « postures postcoloniales » d'auteurs et penseurs africains et africanistes, dont il a été question le long de la partie. Bien au contraire ! L'idée selon laquelle l'autobiographie intellectuelle ou l'essai autobiographique, à la différence de l'autobiographie classique, met en scène non pas la seule subjectivité, mais surtout la réflexivité, forme d'autorité scientifique ou intellectuelle s'affirmant, se confirme à la lumière du corpus ici retenu. Dans ces conditions, les postures postcoloniales des auteurs étudiés ici sont d'abord des scénographies intellectuelles, c'est-à-dire une volonté de se mettre en scène dans le champ intellectuel.

---

<sup>790</sup> Nous avons mentionné l'article sur les littératures noires d'Afrique et d'Amérique que signe Balandier dans l'Encyclopédie de la Pléiade, sous la direction de Raymond Queneau : « Littératures de l'Afrique et des Amériques noires », pp. 1536-1567.

<sup>791</sup> C'est par le terme d' « africanisme critique » que Mudimbe désigne l'entreprise de Georges Balandier, non sans mettre l'accent sur les bouleversements qu'elle a introduits dans la pratique africaniste dans les années 1950 : « Il est vrai que le modèle marxiste a jailli, dans les années 1950, dans un espace déjà conquis par un Africanisme critique mais libéral : celui d'un Georges Balandier avec sa colossale provocation qu'est la *Sociologie de l'Afrique Noire*. » (V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 91.)

<sup>792</sup> M. Lemaire, « La chambre à soi de l'ethnologue. Une écriture féminine en anthropologie dans l'entre-deux-guerres », *L'Homme*, 200, octobre 2011.

L'essentiel des auteurs étudiés dans cette partie vivent en exil ou sont simplement expatriés de l'Afrique. Ce constat a amené, au début de cette partie, à examiner les diverses significations que peut avoir dans leurs écrits le voyage. Travaillant sur un corpus autobiographique ou auto-réflexif, nous nous sommes demandé si — et comment— le voyage infléchissait les manières de s'écrire. Les procédés de l'auto-analyse examinés nous ont conduits vers une étude des « postures postcoloniales » d'auteurs africains qui s'exercent à la réflexivité dans leur pratique d'écriture, comme l'indique déjà le titre de la partie. Au-delà de leur pluralité selon les auteurs, les postures postcoloniales recèlent un sens générique qui les partagent entre les mises en scène de soi aussi bien critiques, philosophiques que littéraires ; d'où l'usage du pluriel.

L'exemple d'Hountondji et la parenthèse sur la synthèse de travaux de Fonkoua ont permis de voir comment une scène académique peut déboucher sur l'écriture d'un itinéraire personnel, certes, intellectuel.<sup>793</sup> Autrement dit, un exercice académique— thèse d'habilitation ou d'État— se construit sur le modèle d'une autobiographie intellectuelle. Ces constats amènent à s'interroger plus profondément sur la singularité de l'autobiographie intellectuelle en tant que modèle de réflexivité scientifique : l'autobiographie intellectuelle nous paraît-elle être une variante de l'autobiographie en général ou un essai sur les essais ?

Trois hypothèses ont ainsi été développées : celle qui inscrit l'autobiographie intellectuelle dans la continuité de l'autobiographie tout court, par l'évocation de l'enfance des auteurs, une des constantes du modèle général; celle qui voit le récit de voyage de certains de nos auteurs un prolongement de l'autobiographie intellectuelle. Mudimbe, par ses deux carnets de voyages et son autobiographie intellectuelle, en reste évidemment le modèle. Mais, le choix des auteurs pour la plupart des universitaires ne pouvait éviter d'établir un lien avec les essais que prolongent leurs récits réflexifs ou vice versa. C'est la troisième voie de notre partie.

Ces multiples recoupements et continuités entre essais, récits de voyage et autobiographie intellectuelle a conduit à examiner comment une des disciplines les plus courantes en sciences humaines sur l'Afrique, l'ethnologie ou l'anthropologie, pouvait être interprétée comme leur possible intersection quand elle emprunte quelques-unes de ses méthodes à la sociologie ; brouillant et reconfigurant ainsi les canons épistémologiques des sciences de l'Homme. Pour étayer cet argument, l'ethnologue et sociologue français Georges

---

<sup>793</sup> Ces deux exemples montrent que les travaux académiques peuvent dire nos positionnements au sein des cadres institutionnels dans lesquels nous exerçons, comme ils peuvent renseigner sur les parcours individuels. C'est d'ailleurs par la combinaison de ces aspects qu'ils souscrivent aux modèles propres de l'autobiographie intellectuelle.



Balandier, dont les recherches scientifiques sur l'Afrique se mêlent aux démarches autobiographiques et autocritiques en est la figure essentielle. Grande est, dès lors, la tentation de classer Balandier, Ricard ou Mouralis parmi les penseurs postcoloniaux européens. C'est d'ailleurs tout l'intérêt de les étudier ici parallèlement aux penseurs critiques et philosophes africains. Cela n'en a pas moins suscité une autre question : dans quelle mesure peut-on dire d'une autobiographie intellectuelle qu'elle est d'envergure postcoloniale ?

Tout le travail du postcolonial repose sur les stratégies d'appropriation de soi ; en ce sens, l'œuvre postcoloniale comporte quelque chose de l'auto-affirmation voire de l'autobiographie. Sa singularité réside dans l'auto-analyse et auto-réflexivité qu'il adopte comme mode d'énonciation. Ce qui conduit les modes d'énonciation à interférer dans les essais scientifiques. Dans ces conditions, à partir de quels (non)lieux parle le sujet de discours ou d'écriture africain ? Sans doute à partir d'un non-lieu qui est en réalité un lieu hybride. Dès lors, un paradoxe couvre l'autobiographie postcoloniale et, partant, le postcolonial dans son ensemble : le sujet raconte l'expérience de la rencontre avec le lointain devenu proche en même temps qu'il est frappé d'un « malheur généalogique », selon la formule que Mbembe emprunte à Michel de Certeau. Par lieu, il faut entendre un site disciplinaire, culturel ou géographique. Ce paradoxe atteint son plus haut degré quand il faut interroger les conditions de possibilité du discours postcolonial. Ex-colonisés nés dans le sud, la plupart de penseurs postcoloniaux exercent dans les académies du nord et s'intègrent ainsi subtilement dans les schémas capitalistes, dernier avatar des logiques hégémoniques occidentales. Ils éludent l'infrastructure économique et s'intéressent à la superstructure idéologique<sup>794</sup>. Ils ne disent presque rien sur ce qui rend possible leur discours, en termes économiques. Malgré les « droits de la subjectivité »<sup>795</sup> et du paradoxe que Mudimbe appelle de ses vœux, ces critiques émises par le philosophe d'origine ghanéenne Kwame Anthony Appiah, l'un des plus importants penseurs postcoloniaux, indiquent une volonté de se dégager de la « posture » pour envisager son propre dépassement. Une postérité du postcolonial voit ainsi le jour, qui prend la forme d'une critique du postcolonial.

Parmi les postérités du postcolonial figure le postracial. En vogue depuis la fin des années 1970, les théories postcoloniales entendent énoncer des configurations culturelles et politiques par-delà les assignations. Or, le postcolonial a tendance lui-même à se réduire à une posture, une assignation, ne sachant presque plus anticiper les formes d'existence à venir dans la tradition desquelles il s'inscrit. La revue *De(s)génération(s)* a consacré en 2012 un numéro

---

<sup>794</sup> K.-A. Appiah, *In My Father's House*, op. cit.

<sup>795</sup> V. Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op. cit., p. 92.

axé sur la « postérité du postcolonial »<sup>796</sup>. Parmi les contributions, celle d'Anthony Mangeon, « Futurs antérieurs », est assez édifiante sur les traditions de pensée dans lesquelles s'inscrivent les *Postcolonial Studies*. Dans les temps forts du colonialisme, semble indiquer l'auteur, le postcolonial s'est vivement exprimé présentant ainsi un modèle d'anticipation du temps. Certes, ses deux acceptions historiques — ce qui vient après le colonial — et politique ou épistémologique — ce qui le veut dépasser, dans l'ordre des faits ou dans celui des idées<sup>797</sup> ne se sont pas invitée simultanément dans l'histoire. Leur écart souvent considérable a conduit à des constats sur un déficit de politiques postraciales, pourtant théorisées et envisagées. L'exemple des États-Unis d'Amérique, nation postcoloniale depuis 1783, pourtant demeurée esclavagiste, amène Mangeon à dire avec Alain Locke que le dépassement des différenciations et hiérarchies raciales restaient « le chantier inachevé de la démocratie »<sup>798</sup>.

Au-delà de Locke, déjà très attaché à la relation que la démocratie entretient avec la race et la culture, l'exemple de l'anthropologue Zora Neale Hurston (1901-1960) pourrait nous servir. Née à Eatonville, en Floride, et première anthropologue noire ; ancienne étudiante de Franz Boas, Hurston écrit une autobiographie « commandée » en 1942<sup>799</sup>, alors qu'elle est déjà une romancière et une anthropologue bien connue. Ecrite en 1941, ainsi que le souligne sa traductrice en français, Françoise Brodsky, son livre qui « critique avec verve le colonialisme et l'impérialisme américains » ne peut se prêter au contexte marqué alors par l'attaque japonaise contre Pearl Harbor. Dans le registre de l'autobiographie intellectuelle combinée aux formes classiques de l'autobiographie tout court, elle présente sa famille, son lieu de naissance et son itinéraire d'anthropologue et de romancière. « Reine incontestée de la Harlem Renaissance » et active dans la recherche anthropologique, Zora Neale Hurston peut interroger par son positionnement au sein de l'africanisme américain. Toujours est-il que sa posture d'anthropologue reproduite dans ses œuvres de fiction pose la question liée au statut de la littérature dans l'africanisme, tel que nous l'avons étudiée ci-dessus avec l'africanisme français. Sa critique du colonialisme en reste un indicateur. Une abondante littérature critique existe d'ailleurs sur son œuvre en France, grâce notamment aux travaux de Claudine Raynaud<sup>800</sup>. Si la posture d'Hurston dans son autobiographie ne saurait convenir aux

<sup>796</sup> « Postérité du postcolonial », *De(s)générations 15*, Février 2012.

<sup>797</sup> A. Mangeon, « Futurs antérieurs », *art. cit.*, p. 71.

<sup>798</sup> A. Locke cité par A. Mangeon, *idem*, p. 74.

<sup>799</sup> Z. N. Hurston, *Des pas dans la poussière. Autobiographie*. Trad. de l'anglais par Françoise Brodsky, Aubenas, Editions de l'Aube, 1999, 319 p.

<sup>800</sup> Cl. Raynaud, "Africanism, Modernism, Anthropology and the Self: Hurston and Herskovits in Haiti" in *Afromodernism. : Paris, Harlem and the Avant Garde*, eds. Fionnghuala Sweeney and Kate Marsh eds., Edinburgh and New York: Edinburgh University Press, 2013, pp. 103-25.; Cl. Raynaud, « « Race et sexualité : la genèse de l'autobiographie de Zora Neale Hurston » » in Catherine Viollet ed. *Genèses textuelles, identités*

auteurs du postracial, contre lequel elle reproduit le « biographème de la frontière », selon la formule de Raynaud, son exemple pourrait au moins valoir par contraste. Ce pourrait alors être un présupposé de la pensée postraciale comme critique de la raison raciale ou raciologique. Que signifie être écrivain, chercheur, femme et Noire dans le contexte des années 1920-30 et 40 ? C'est aussi à cette question que répond l'autobiographie d'Hurston, non sans crainte de la censure et stratégies d'autocensure manifestes. Dans une autre perspective, l'on pourrait être amené à voir quelles démarches Zora Neale Hurston, contemporaine d'Hampâté Bâ et de Senghor, dans son autobiographie intellectuelle construit, comme eux, sa posture d'africaniste et d'écrivain en s'aidant de l'anthropologie et de la littérature. En ce sens, son œuvre autobiographique serait à mettre en miroir avec les hypothèses développées ci-dessus et articulées sur le positionnement de la littérature dans la recherche africaniste ; hypothèses qui font par ailleurs suite à celles émises sur Senghor à la fin de la première partie, puis sur Bâ, dans le pénultième chapitre de la présente.

Examiner alors les expressions postraciales dans les autobiographies par des auteurs qui sont eux-mêmes de métis biologiques, objet de la prochaine partie, revient à interroger les formes fluides des identités culturelles ; mais aussi à se souvenir de pistes tracées par Zora Neale Hurston, entre autres, dont les postérités peuvent bien s'établir de K.-A. Appiah, Rasna Warah, Barack Obama ou A. Mbembe, par leur exigence de dépassement de la « ligne de couleur ».

---

*sexuelles* (Paris : Du Lérot éd., 1997), pp. 191-201. ; Cl. Raynaud, « Subjectivité migratoire et figures du seuil ? : Le biographème de la barrière dans l'oeuvre de Zora Neale Hurston » in Hélène Le Dantec-Lowry et Andrée Anne Kekeh eds. (Paris : L'Harmattan, 2000). ; Cl. Raynaud, « Censure éditoriale et autocensure dans l'autobiographie de Zora Neale Hurston », *Actes du colloque de l'A.F.E.A., Cycnos # 9* (Université de Nice, 1992), pp. 89-101. Cl. Raynaud, "Rubbing a Paragraph with a Soft Cloth?: Muted Voices and Editorial Constraints in Zora Neale Hurston's *Dust Tracks on a Road*," in *De/Colonizing Subject: Politics and Gender in Women's Autobiography*, Julia Watson and Sidonie Smith eds. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), pp. 34-64. Cl. Raynaud, "Autobiography as a 'Lying' Session: Zora Neale Hurston's *Dust Tracks on a Road*," *Studies in Black American Literature: Black Feminist Criticism and Critical Theory*. vol. III, Joe Weixlmann and Houston A. Baker eds., (Greenwood, FA: The Penkevill Publishing Company, 1988), pp. 110-138. ; Cl. Raynaud, "A Nutmeg Nestled Inside its Covering of Mace: Audre Lorde's *Zami*," in *Life/ Lines: Theorizing Women's Autobiography*, Celeste Schenck and Bella Brodzki eds., (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), pp. 221-242 .

**TROISIÈME PARTIE :POSTÉRITÉ DU POSTCOLONIAL : LE  
POSTRACIAL ?**

## § Introduction

La précédente partie a insisté sur le postcolonial sans en tracer l'horizon. A travers les autobiographies intellectuelles d'auteurs africains, les discours qui s'en dégagent donnent à voir quelque chose de l'ordre de la posture. Certes, le dire à propos de l'autobiographie en tant que forme d'auto-énonciation, paraît aller de soi ; s'écrire c'est se mettre en scène. Pourtant, il n'y a pas qu'une scénographie ; l'esthétisation des expériences personnelles d'auteurs africains dévoile aussi une réflexion sur une condition historique et politique générale. Celle-ci s'appelle l'enfermement dans les constructions historiques et politiques de la race, point de départ du discours postracial. Qu'est-ce, donc, que ce postracial ? Comment se donne-t-il à lire dans les écrits autobiographiques de penseurs africains ?

Paradigme essentiel de ces dernières années, le postracial n'en reste pas moins un concept problématique par sa définition et sa signification. S'il connaît un regain d'intérêt à la faveur d'un contexte politique, dû à l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis d'Amérique, il s'érige aussi en une problématique majeure dans les milieux intellectuels anglo-américains. Certains en soutiennent l'idée, tel Paul Gilroy ; d'autres, en revanche, n'y voient qu'une prophétie auto-réalisatrice. Dans ces conditions, ses effets restent encore peu visibles. Ses nombreuses hésitations ne sont qu'un aspect de la difficulté qu'il y a à définir le postracial, à la différence du postcolonial. Mais, n'est-il rien d'autre qu'une composante du postcolonial ? Dans l'effort d'en dégager des occurrences, le postracial comme critique de la raison racialisée, se donnera dans cette dernière partie par « esquisses », c'est-à-dire par essais ou jets successifs.

Si la figure d'Obama a suscité une certaine effervescence aux États-Unis d'Amérique au point que certains ont désigné son accession à la Maison Blanche comme le triomphe de la « démocratie postraciale », les réflexions sur le postracial remontent au moins au début du siècle dernier avec William E. B. Du Bois comme l'une des figures centrales. Une première esquisse permettra ainsi de dégager le sens que comporte alors le postracial à travers son œuvre mi- autobiographique, mi- sociologique et mi- fictionnelle, *Les Âmes du peuple noir*, à laquelle s'ajoutera sa véritable autobiographie de 1940. D'un autre côté, une seconde esquisse sera faite, qui s'articulera sur deux auteurs et penseurs, Obama et K.-A. Appiah. La critique qu'ils font au discours racial de Du Bois, mêlée à leur expérience de métis biologiques et culturels, ouvrira sur le retour réflexif permanent chez ces deux penseurs qui, à travers la race n'en reviennent pas moins sur leur condition existentielle et politique, celle d'être métis dans une société américaine qui ne reconnaît pas cette figure médiane. Leurs analyses scientifiques

et intellectuelles recouperont donc souvent celles, proprement réflexives, dont l'autobiographie est le genre privilégié. Dans la perspective du présent travail, peut-on logiquement dissocier ces premières formes d'analyses aux secondes ?

Dès les premières « esquisses », le lecteur s'apercevra qu'elles seront donc respectivement portées sur une archéologie de la figure noire dans la construction de l'Amérique ; les usages que certains intellectuels noirs font de ces discours, et enfin, les formes actuelles qu'il a prises, ne pourraient être postraciales que de nom. Les « secondes esquisses » seront plus incisives sur les questions postraciales. Les questions de théories pratiques, prégnantes dans les études culturelles, y seront privilégiées, donnant ainsi la voix à des auteurs eux-mêmes biologiquement métis théorisant, de surcroît, leur propre condition non sur le modèle canonique régi par les concepts, mais dans l'optique de donner à voir une expérience, la leur propre. C'est aussi en cela que le postracial est une « postérité du postcolonial ».

Cependant, au-delà de leurs différences, ces deux esquisses essaieront de mettre l'accent sur la dimension littéraire de nos auteurs et de leurs formulations littéraires du postracial, comme si la littérature se donnait comme alternative aux théorisations de la race depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Ce sera sans doute le point central de cette partie, qui nous acheminera, par ailleurs, vers des considérations plus théoriques sur le statut d'auteur à travers quelques indices textuels ou paratextuels, dont ne se débarrasse pas l'autobiographie quand, par surcroît, elle est intellectuelle : dans ce cas d'espèce, à quel moment le penseur, préoccupé à théoriser la fin des races, s'affirme-t-il comme sujet-auteur au-delà de la signature ?

## Chapitre 1. Premières esquisses postraciales dans les Amériques noires: autour de William Edward Burghardt Du Bois

### §1. « Tertium quid » : brèves d'une représentation

Les premières représentations du Noir en Occident remontent à l'Antiquité grecque et latine. Nées des voyages et des discours tant philosophiques que scientifiques, ces « images oscillent entre fantasmes, mythes et figures d'idéologies<sup>801</sup> ». Deux grands ensembles, hérités de la pensée occidentale et de la pensée arabe, subdivisent le monde : les « pays connus » et les « pays inconnus ». L'Afrique appartient assurément à la seconde catégorie. Pour suivre l'évolution de la figure du Noir dans les discours occidentaux, il faut se reporter à deux temporalités : l'Antiquité et les Temps modernes.

Dans la première partie de *La pensée noire et l'Occident*, intitulé « Dans la Bibliothèque Coloniale », notamment en son premier chapitre « Genèses », Anthony Mangeon retrace les représentations de l'Afrique et du Noir dans les imaginaires de penseurs occidentaux. D'Hérodote à Rabelais ou de Pline l'Ancien à Leiris, cette *terra incognita* reste variablement mystérieuse. Mais, la notion de représentation renvoie à un dispositif rhétorique attaché à « l'invention de l'altérité ». L'étude de Mangeon présente d'abord, selon nous, la singularité de retracer l'histoire des relations interculturelles entre Occident et Afrique sur le modèle rhétorique, qu'il emprunte à l'historien François Hartog. Il s'agit de faire ressortir des mécanismes internes et profonds qui président à l'invention discursive de l'altérité. Comment se déploient ces procédés ?

Chaque fois que la représentation de l'Autre par les Grecs est à l'étude, le nom d'Hérodote, premier historien reconnu, est cité. Anthony Mangeon ne déroge pas à la règle. Dans ses *Histoires*, Hérodote procède à « l'invention d'une rhétorique de l'altérité » autrement connue sous le nom du « miroir d'Hérodote ». Celui-ci fonctionnerait, selon Mangeon, à plusieurs niveaux :

« Le miroir d'Hérodote, c'est d'abord “dans les *lógoi* consacrés aux non-Grecs, ce miroir qu'il tend aux Grecs” quand il représente leurs usages et leur savoir commun en faisant ressortir leurs contrastes avec ceux d'autres hommes : “l'ailleurs” apparaît ainsi comme un “miroir en négatif” du monde grec. Le miroir d'Hérodote, c'est ensuite “ce miroir à travers

---

<sup>801</sup> R.-B. Fonkoua, « Le Noir vu par le Blanc : aux sources du malentendu », *La Pensée noire*, Hors-série n°22 *Le Point*, p. 10.

lequel l'historien n'a jamais cessé de se regarder, de s'interroger sur sa propre identité : [...] Qui est-il : historien ou menteur ?" <sup>802</sup>»

Hartog met ainsi au jour, selon Mangeon, certaines procédures qui servent à « fabriquer de l'altérité », en brouillant la « frontière entre savoir et fiction ». Hartog lit ainsi les textes anciens comme autant de récits mi-littéraires mi-scientifiques. Parmi les procédures retenues, il y a l'inversion, qui « transcrit l'autre en anti-même » : les Grecs *versus* les non-Grecs, les barbares. Viennent ensuite la comparaison et l'analogie. Ces procédés fonctionnent eux-mêmes sur le mode d'une hypotypose —« donner à voir comme si vous étiez » — et d'une métaphore — « en donnant à voir autre chose ». De telles catégories générales, démantelées ici selon le modèle philologique et rhétorique que Mangeon emprunte à Hartog, sont transposables aux Ethiops, « visages brûlés ». Catégories générales parce que c'est dans les termes de l'opposition que les Grecs se définissent et désignent l'altérité ; l'opposition Blanc/ Noir n'était pas encore formulée, tout y était question de Grecs versus non-Grecs (les Barbares). Les récits d'Hérodote ont par ailleurs joué un rôle déterminant dans « l'élaboration conceptuelle de l'altérité africaine », de Strabon à Diodore de Sicile et Pline l'Ancien, lesquels donnent aux Ethiopiens, —dont la beauté et la noblesse sont pourtant souvent célébrées —, des attributs de « monstres mythiques » pareils aux « êtres acéphales ou affublés d'une tête de chien, ces hommes avec leurs yeux au milieu de la poitrine, ou ces troglodytes qui se nourrissent exclusivement de serpents et que l'on retrouve aussi bien dans le quatrième livre des *Histoires* d'Hérodote, dans le troisième livre de Diodore de Sicile que dans le cinquième livre de l'*Histoire naturelle* de Pline <sup>803</sup>». Malgré ces images plus accablantes les unes que les autres, les penseurs grecs et latins antiques, sans sortir des logiques rhétoriques relevées plus haut, n'opèrent pas un déni d'humanité aux Africains et aux Noirs. Dès cette période, comme le souligne Mangeon, le « monde africain devient ainsi prétexte à une intertextualité proliférante où les procédés rhétoriques, les jeux citationnels et les arguments d'autorité font office de savoir <sup>804</sup> ». Ce premier chapitre du livre de Mangeon donne un aperçu de l'importance des récits historiques et de voyage dans l'élaboration de l'Afrique comme objet de discours ou d'étude. Le second livre de la deuxième partie de notre travail, « lieux propres et communs du récit de voyage africain et africaniste », s'est ainsi construit en miroir et en parallèle à quelques-uns de ces discours.

---

<sup>802</sup> F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, coll. Folio histoire, 2001, 581 p. ; cité par A. Mangeon, *op. cit.*, p. 17. ; Voir aussi V. Y. Mudimbe, *L'autre face du royaume, une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, 154 p.

<sup>803</sup> V. Y. Mudimbe cité par A. Mangeon, *idem.* p. 19.

<sup>804</sup> *Idem.* p. 20.



Mais, dans le processus de construction de la bibliothèque coloniale, les voyageurs arabes vont relayer la vision grecque et romaine du monde noir et amorcer le « tournant de la modernité » : les images « mystérieuses » et simplement étranges de l'Antiquité se transforment, à la Renaissance, en « images mythiques et négatives », dont Jean-Léon l'Africain, dans sa *Description de l'Afrique*, est l'un des grands vulgarisateurs. « Voyageur musulman, qui traversa l'Afrique, du Maroc à Tombouctou, avant de devenir esclave puis chrétien », Jean-Léon l'Africain rédigea, sur l'invitation du pape Léon X, une *Description de l'Afrique*, que l'on retient comme l'un des premiers portraits qui dénie toute « aptitude intellectuelle aux habitants de l'Afrique », tout en établissant un lien entre l'africanité et la bestialité. « [Les Africains] sont des brutes sans raison, sans intelligence et sans expérience. Ils n'ont absolument aucune notion de quoi que ce soit. Ils vivent aussi comme des bêtes, sans règles ni lois », peut-on lire dans la conclusion de son livre<sup>805</sup>. Un tel portrait semble nourrir les Temps modernes, marqués par la découverte des Amériques ou globalement du « Mundus Novis », laquelle a pour corollaire l'institution de l'esclavage, sans quoi le projet de bâtir un grand État démocratique outre-Atlantique eut été retardé de plusieurs siècles ou simplement n'eut pas été réalisé. Les savoirs positivistes ne feront pas mieux, à quelques notables exceptions près, que ces discours ambiants sur l'Afrique et le Noir ; ce dernier relégué au rang de « tertium quid<sup>806</sup> ». Par ailleurs, l'insertion dans le bestiaire donnera lieu, dans la littérature coloniale, à un paradigme majeur dont les survivances sont encore dominantes au seuil du siècle dernier.

Si pour des besoins pratiques de lisibilité, nous ne pouvons aller aussi loin que Mangeon dans son archéologie du discours noir, en insistant comme il le fait remarquablement sur les différents apports régionaux, disciplinaires, etc., c'est en partie à cause de la volonté d'insister sur la Modernité en tant que moment historique de création d'attributs identitaires sur le mode vertical de la soumission. Insister alors sur l'esclavage en Amérique, symbole de la Modernité par excellence, revient à nommer et à examiner en retour le « grand dilemme américain », qui consiste à entretenir la traite des Noirs dans une terre pour laquelle le principe de liberté, introduit dans sa Déclaration d'indépendance par Thomas Jefferson, figure clairement dans sa genèse.

<sup>805</sup> J.-L. l'Africain, *Description de l'Afrique*, cité par A. Mangeon, *op. cit.*, p. 20.

<sup>806</sup> L'on emprunte l'expression à W. E. B. Du Bois : « Le deuxième courant de pensée issu du bateau de mort qui remonte les coudes du fleuve est celui du vieux Sud — la croyance sincère et passionnée selon laquelle quelque part, entre l'homme et le bétail, Dieu a créé un tertium quid, et l'a appelé le Noir, une créature simple, clownesque, parfois même attendrissante à force de faiblesse, mais pour toujours étroitement déterminée à marcher à l'intérieur du Voile » (W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 90.)

## §2. « An american dilemma<sup>807</sup> »

Pendant la colonisation domine le paradigme de la culture, tandis qu'au cœur de l'esclavagisme se trouve celui de la race. C'est de celui-ci qu'il sera question, plus que de celui-là, dans cette partie, à rebours des précédentes parties. Il s'agit de suivre le cheminement de préjugés sur la race noire, dont l'histoire et le parcours sont consubstantiels à la création de la démocratie américaine.

Dans *Les Noirs dans la civilisation américaine*, grand œuvre et synthèse de ses travaux et réflexions dont rêvait Locke (1885-1954), et dont les finitions furent confiées à l'une de ses assistantes et amie de longue date Margaret Just Butcher<sup>808</sup>, l'intellectuel africain-américain consacre le premier essai à une archéologie du discours racial et raciste en Amérique.

L'implantation de l'esclavagisme en Amérique n'a pas systématiquement engendré le racisme. Le premier essai de Locke relève d'ailleurs la moindre importance qu'avaient les différences de races aux premiers âges de l'esclavage et de la traite négrière. « D'ailleurs, à l'origine, le sort de l'esclavagisme ne fut pas fonction essentielle d'une différence de races mais d'idées antidémocratiques et d'habitudes de classe dans la première esquisse de la société<sup>809</sup> ». Les premiers esclaves noirs avaient exactement « le même statut et les mêmes droits que les serfs anglais amenés par contrat et les forçats condamnés pour dettes, avec le privilège de revendre leur travail par contrat et d'acheter leur liberté par leurs efforts individuels<sup>810</sup> ». La conquête du nouveau continent par les colons américains reproduit ainsi les habitudes féodales médiévales d'une Europe dont ils veulent s'émanciper. Ce premier niveau de contradiction devait en chasser un autre, plus important : les vieux vestiges du féodalisme, au mépris de l'idéal de démocratie américaine, devaient bientôt s'enrichir de justifications politiques et sociales sur la race, aux fins de rabaisser et d'inférioriser le Noir. Là, survient le grand dilemme américain : généraliser l'idéal de démocratie politique en Amérique aux minorités ethniques, culturelles et raciales, sans créer des situations d'exceptions politiques et culturelles. Dans la recherche d'universel concret, le terme de

---

<sup>807</sup> Ce sous-titre est inspiré du livre *An American Dilemma* de l'anthropologue suédois Gunnar Myrdal (1898-1987), successeur en 1944 de Melville Herskovits comme consultant de la fondation philanthropique, la Carnegie Corporation, ayant financé de nombreux projets de recherche sur la « situation des Noirs aux États-Unis. » Les déterminantes enquêtes menées par Gunnar Myrdal et auxquelles étaient associé Ralph Bunche consistaient à exemplifier la thèse partagée, à l'époque, par de nombreux intellectuels noirs américains selon laquelle un grand écart existe entre les idéaux démocratiques promus par l'Amérique blanche et leurs dévoiements au sujet des Noirs de ce pays. (Pour plus d'informations à ce sujet, lire, A. Mangeon, « Une "voie ignorée" des études africaines d'Alain Locke à Melville Herskovits et Ralph Bunche », *Cahiers d'Études Africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 619-656.)

<sup>808</sup> M. J. Butcher, *Les Noirs dans la civilisation américaine* (1955). Traduit de l'américain par Françoise Vernan et Jean Rosenthal, Paris, Buchet/ Chastel, 1958, 321 p.

<sup>809</sup> *Idem.* pp. 20-21.

<sup>810</sup> *Ibidem.* p. 20.

« test » de la démocratie américaine en fonction de la place qu'elle accorde à ses minorités noires, est communément employé par Du Bois et Locke :

En 1860, quand la frontière de la démocratie se trouvait sur la ligne Mason-Dixon, le sort a fait du Noir un test critique de la cohésion intérieure de la démocratie au sein de l'Union ; aujourd'hui, quand nos frontières culturelles s'étendent de l'Atlantique au Pacifique et jusqu'au Rio Grande, le Noir est appelé à jouer sur le plan international un rôle tout similaire, qui met en jeu l'intégrité morale et culturelle de la démocratie américaine à l'échelle du globe, avec pour enjeu l'hégémonie mondiale.<sup>811</sup>

Ce pari de Locke sur le concret de la démocratie américaine en fonction de la place qu'elle accorde à ses minorités noires rejoint clairement les positionnements de Du Bois, énoncés à la conclusion du premier essai de *Les Ames du peuple noir*, lorsqu'il écrit:

Le problème noir n'est rien d'autre qu'un test concret des principes fondateurs de la grande république ; la lutte spirituelle engagée par les fils des affranchis est le travail d'âmes dont le fardeau excède les forces ; mais elles le portent au nom d'une race historique, au nom de la terre des pères de leurs pères, et au nom des possibilités qui s'offrent à l'humanité.<sup>812</sup>

C'est de ce « problème noir » qu'il sera aussi question dans ces premières esquisses. Mais, tenter de retracer les traversées historiques du discours racial appliqué à la couleur noire nécessite, avant d'examiner quelques positionnements d'intellectuels noirs, que l'on rappelle quelques luttes politiques.

### §3. Des luttes politiques noires aux Lumières noires

Le principe de liberté inscrit par Thomas Jefferson, un des pères fondateurs et troisième président des Etats-Unis, dans la Déclaration d'indépendance de l'Amérique eut un tel retentissement parmi les Noirs du Nouveau Monde, qu'en 1789, *On Slavery*, « un pamphlet antiesclavagisme », parut sous la signature d'un auteur noir libre sous le pseudonyme d'Othello. Alain Leroy Locke écrit qu'il pourrait être l'œuvre du fameux Benjamin Banneker<sup>813</sup>. C'est le début d'une appropriation par les Noirs des valeurs universelles des Lumières.

Parmi les luttes politiques menées par les esclaves pour la conquête de leur liberté, celle de Saint-Domingue est sans doute la plus importante. Symbolisées par la figure de Toussaint Louverture (1743-1803), les révoltes d'esclaves entretiennent un lien avec les Lumières et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1789. Mais, l'affirmer n'est pas un argument en soi ; il importe d'examiner les différentes filiations entre les idéaux des Lumières et les multiples soulèvements d'esclaves dans les îles caraïbes, notamment à Saint-

<sup>811</sup> M. J. Butcher, *Les Noirs dans la civilisation américaine*, op. cit., p. 30.

<sup>812</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, op. cit., p. 19.

<sup>813</sup> Le texte date de 1789, et pourrait avoir pour auteur le fameux Benjamin Banneker, Noir libre, qui dans la même veine adressa une correspondance à Thomas Jefferson, lequel s'était entre-temps chargé de transmettre un exemplaire du pamphlet à Nicolas de Condorcet, alors secrétaire de l'Académie des Sciences de Paris. Locke rappelle ce détail non moins important, qui dit la conscience d'une époque.

Domingue, alors colonie la plus riche au monde. Le parcours de Toussaint Louverture pourra alors éclairer notre argumentation.

Petit-fils du roi des Aradas, un peuple du Dahomey, Toussaint est le fils d'un esclave, capturé et vendu aux négriers, lequel allait bénéficier, dans l'habitation Bréda du comte de Noé, d'un régime de semi-liberté. Après avoir été le cocher de son maître, il est affranchi en 1776 et loue une plantation caféière où il emploie treize esclaves. Quand, dans l'air de la Révolution, en 1791, les esclaves se soulèvent à Saint-Domingue, Toussaint a déjà franchi toutes les étapes de l'ascension sociale pour un affranchi : il est, selon l'expression relayée par Frédéric Régent, un « Nègre à talent <sup>814</sup> ». Il participe pourtant activement au mouvement de libération et, en 1792, il est l'un des six signataires de la première lettre officielle des révoltés, qui obtiendront gain de cause : l'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue en août 1793.

« L'île doit cependant lutter contre les Anglais, les Espagnols et les contre-révolutionnaires. D'abord allié de l'Espagne, Toussaint, qui a pris la tête d'une bande de rebelles armés, et se rallie finalement à la République française en mai 1794. Le 23 juillet 1795, il en devient le premier général noir. Il étend sa domination sur l'ensemble de l'île de Saint-Domingue et institutionnalise son pouvoir en rédigeant la Constitution du 8 juillet 1801. <sup>815</sup> »

Ces quelques éléments biographiques de Toussaint témoignent d'un parcours atypique à cette période. Mais, le lecteur est surtout attentif aux formes de production et de reproduction du pouvoir par les Noirs anciens esclaves. Il suffit de citer quelques articles de la Constitution de 1801 pour s'en apercevoir :

« Art. 3. Il ne peut exister d'esclaves sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres et Français. Art. 4. Tout homme, quelle que soit sa couleur, y est admissible à tous les emplois. Art. 12. La Constitution garantit la liberté et la sûreté individuelle. Art. 24. L'Assemblée centrale vote l'adoption ou le rejet des lois qui lui sont proposées par le Gouverneur ; elle exprime son vœu sur les règlements faits, sur l'application des lois déjà faites, les abus à corriger, sur les améliorations à entreprendre, dans les parties du service de la colonie. <sup>816</sup> »

Au-delà de la réécriture de l'article 1<sup>er</sup> de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1791, les vingt-huit articles qui composent la Constitution de Toussaint s'efforce d'inclure la condition exceptionnelle du Noir esclave. Très clairement y apparaissent les termes « esclaves » et « servitude ». Cette première Constitution de Saint-Domingue a une autre particularité, celle de n'avoir jamais eu à prononcer le terme « Noir », comme si elle cherchait tout simplement à reproduire l'universalisme, tout en le décentrant. C'est pourtant là que se trouve l'originalité à la fois de la Constitution de Saint-Domingue du 8 juillet 1801 et de la Constitution d'Haïti du 20 mai 1805, celle que promulgua Jean-Jacques Dessalines, le

---

<sup>814</sup> F. Régent, « Toussaint Louverture et les Constitutions d'Haïti », *La pensée noire*, Hors-série n°22, Le Point, p. 22.

<sup>815</sup> *Ibidem*.

<sup>816</sup> Toussaint Louverture cité par F. Régent, *ibidem*.

successeur de Toussaint. En ses articles 1<sup>er</sup>, 2, 12, 13 et 14, on peut lire les dispositions suivantes :

« Article 1<sup>er</sup>. Le peuple habitant l'île ci-devant appelée Saint-Domingue, convient ici de se former en État libre, souverain et indépendant de toute autre puissance de l'univers, sous le nom d'Empire d'Haïti. Article 2. L'esclavage est à jamais aboli. Article 12. Aucun Blanc, quelle que soit sa nation, ne mettra pied sur ce territoire, à titre de maître ou de propriétaire et ne pourra à l'avenir y acquérir aucune propriété. Article 13. L'article précédent ne pourra produire aucun effet tant à l'égard des femmes blanches qui se sont naturalisées Haïtiennes par le gouvernement qu'à l'égard des enfants nés ou à naître d'elles. Sont compris dans les dispositions du présent article les Allemands et les Polonais naturalisés par le gouvernement. Article 14. Toute acception de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille, dont le chef est le père, devra nécessairement cesser, les Haïtiens ne seront désormais connus que sous la dénomination générique de Noirs.<sup>817</sup> »

Le dernier article cité présente le plus d'intérêt : le terme « Noir » apparaît, en y revêtant une acception générique. Autrement dit, sous la plume des indépendantistes haïtiens, être Noir est irréductible à une catégorie raciale ; il est une catégorie politique qui englobe, sous réserve d'être reconnus Haïtiens, les catégories que la raciologie avait jusqu'alors classées différemment. Sous couvert d'une étiquette raciale « Noir », Haïti reproduit une sorte d'assimilation à l'envers, qui cependant, substitue au fait d'être Français celui d'être Noir<sup>818</sup>.

Presqu'au même moment que Toussaint et son successeur Dessalines, Louis Delgrès initia un semblable mouvement en Guadeloupe. Dans le hors-série « Le Point » susmentionné, la synthèse sur le parcours de la vie et l'œuvre tant de Toussaint que de Louis Delgrès par Frédéric Régent offre un aperçu de ce que furent les luttes raciales de 1790 à 1810. Depuis 1794, l'esclavage est aboli sur l'île de la Guadeloupe ; mais l'arrivée au pouvoir de Bonaparte en 1799 va tout changer : une crise sur l'île oppose l'armée locale, composée en majorité d'hommes de couleur, aux forces venues de la métropole. En octobre 1801, les armées locales obtiennent le départ du général Jean-Baptiste Lacrosse, l'émissaire de Bonaparte en Guadeloupe, qui menait une « politique vexatoire à l'égard des officiers de couleur ». Un gouvernement provisoire, dirigé par un officier câpre Magloire Pélage, se met alors en place. Malgré le rappel de sa fidélité à la France, Pélage ne résistera pas à la propagande menée en métropole par Lacrosse, lequel accuse ouvertement les « rebelles » guadeloupéens de velléités indépendantistes. Pour réprimer leurs airs de liberté, Bonaparte confie une expédition militaire sur l'île au général Antoine Richepance (1770-1802). Le débarquement de ladite expédition sur l'île le 6 mai 1802 conduit à la soumission de Pélage mais, quatre jours plus tard, Louis Delgrès (1766-1802) appelle à la résistance, grâce à la « proclamation » qui porte son nom. Les extraits suivants, aux accents des Lumières dont s'était remarquablement imprégné Delgrès, en portent le témoignage :

<sup>817</sup> Constitution d'Haïti du 20 mai 1805, citée par Frédéric Régent.

<sup>818</sup> Voir A. Mangeon, *La pensée noire et l'Occident : De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, op. cit.

À l'univers entier, le dernier cri de l'innocence et du désespoir. C'est dans les plus beaux jours d'un siècle à jamais célèbre par le triomphe des Lumières et de la philosophie, qu'une classe d'infortunés qu'on veut anéantir se voit obligée d'élever sa voix vers la postérité, pour lui faire connaître, lorsqu'elle aura disparu, son innocence et ses malheurs. Victime de quelques individus altérés de sang, qui ont osé tromper le Gouvernement français, une foule de citoyens, toujours fidèles à la patrie, se voit enveloppée dans la proscription méditée par l'auteur de tous ses maux. Le général Richepance, dont nous ne connaissons pas l'étendue des pouvoirs, puisqu'il ne s'annonce que comme général d'armée, ne nous a encore fait connaître son arrivée que par une proclamation, dont les expressions sont si bien mesurées, que, lors même qu'il promet protection, il pourrait nous donner la mort, sans s'écarter des termes dont il se sert. À ce style, nous avons reconnu l'influence du contre-amiral Lacrosse, qui nous a juré une haine éternelle...Oui, nous aimons à croire que le général Richepance, lui aussi a été trompé par cet homme perfide, qui sait employer également les poignards et la calomnie. [...] Osons le dire, les maximes de la tyrannie la plus atroce sont surpassées aujourd'hui. Nos anciens tyrans permettaient à un maître d'affranchir son esclave, et tout nous annonce que, dans le siècle de la philosophie, il existe des hommes, malheureusement trop puissants par leur éloignement de l'autorité dont ils émanent, qui ne veulent voir d'hommes noirs ou tirant leur origine de cette couleur, que dans les fers de l'esclavage. [...] Citoyens de la Guadeloupe, vous dont la différence de l'épiderme est un titre suffisant pour ne point craindre les vengeances dont on nous menace, — à moins qu'on veuille vous faire un crime de n'avoir pas dirigé vos armes contre nous, — vous avez entendu les motifs qui ont excité notre indignation<sup>819</sup>.

Le texte de Delgrès, dans sa brièveté, engage un certain nombre de postures : il est, comme ceux de Toussaint et de Dessalines, une mise en miroir des idéaux des Lumières et de l'exception historique et politique de l'esclavage ; mais il est également une subtile critique de ces mêmes idéaux, non pas sur un plan strictement épistémologique, mais historique.

En rappelant à chaque fois l'exception noire et l'oubli historique des races de couleur, Delgrès cherche avant tout à les inscrire dans l'universalité proclamée par les Lumières. Il n'a, pour cela, cessé de célébrer le « siècle de la philosophie », périphrase désignant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Cet argument d'autorité lui permet par ailleurs de clamer le dépassement des « maximes de la tyrannie ». Une fois évoquées ces généralités des Lumières, il reste alors à donner un contexte, un sol à son propos en procédant de deux manières : une évocation directe des généraux Lacrosse et Richepance — ce sont d'ailleurs ces précisions qui enlèvent à sa « proclamation » le statut de Constitution — et une interpellation des « citoyens de Guadeloupe », comme si une citoyenneté parallèle et concurrente à/de la française naissait dans le geste même de la « proclamation ». Le sort réservé aux minorités réclamant une indépendance, de cette période à maintenant, ne nous est que trop connu pour y revenir ici. La première posture, universaliste, confère une humanité à tout homme ; la deuxième, aussi universaliste, procède cependant autrement : elle atteste de l'universalité de tout homme par la reconnaissance de la singularité guadeloupéenne. La reproduction de la Constitution de la République par des anciens esclaves semble ainsi avoir, plus qu'on ne l'observe, une dimension critique ou mieux parodique. Au-delà de ces suppositions, cette dimension critique et parodique se dégage assez clairement du texte de Delgrès sur le mode d'un paradoxe historique.

---

<sup>819</sup> Louis Delgrès, cité par Frédéric Régent, *op. cit.*

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Delgrès élabore son discours sous le contrôle des Lumières et leurs principes, sans cependant manquer de relever que le siècle des Lumières et de la philosophie est aussi celui qui est le plus attaché à l'oppression des esclaves. Ce paradoxe mis en lumière rejoint, à bien des égards, la posture qui était déjà celle de penseurs de Lumières comme Jean-Jacques Rousseau, non pas le préromantique qui célèbre les choses naturelles et les âges premiers, ceux d'avant la civilisation, mais celui qui désigne la « propriété privée » comme « origine et fondement de l'inégalité parmi les hommes » ; de même qu'il prolonge les luttes abolitionnistes de Benjamin Banneker et d'Olaudah Equiano ou préfigure l'action de Frederick Douglass dans le monde noir. Deux notions reviennent, qui ont déjà été évoquées dans les précédentes parties : celles de la « maîtrise de la forme » [*mastery of form*] et de la « déformation de la maîtrise » [*deformation of mastery*], empruntées, par la médiation d'Anthony Mangeon, au critique littéraire africain-américain Houston Baker Jr<sup>820</sup>. Par « maîtrise de la forme », il s'agit de voir comment les intellectuels s'approprient et intériorisent les codes de raisonnements et de discours occidentaux, qu'ils parviennent à réarticuler à la lumière de leurs situations historiques et sociales concrètes. C'est cette réarticulation que l'on nomme « déformation de la maîtrise ».

Cette extension du manifeste sous sa forme constitutionnelle à des colonies met aussi au jour l'idée de l'écriture noire comme acte critique et parodique par excellence. En tant qu'acte critique, elle cherche à dépasser le modèle reçu, grâce à des situations historiques et sociologiques autres que celles des Blancs. Quant à la parodie, elle est liée à la volonté de tourner en dérision les modèles, à la suite de la critique. Alors même que le système esclavagiste ne concédait l'instruction aux esclaves qu'à titre privé et en de rares exceptions, les luttes que ces esclaves mèneront seront étonnamment pour la plupart soutenues par des textes écrits. Les exemples de Toussaint, de Dessalines et de Delgrès sont significatifs à cet égard, qui ne reprennent les termes de la République que pour mieux en montrer les limites et les paradoxes, compte tenu de leur histoire personnelle et celle de la communauté noire des Amériques, des Indes occidentales et d'Europe. Dans les théories postcoloniales, cette relation mimétique, mais en réalité, parodique, est bien mise en évidence par le théoricien d'origine indienne Homi Bhabha, dans ses *Lieux de la Culture*, en montrant que la répétition de l'énoncé colonial ou dominant par le colonisé, dans son strict statut d'énoncé dédoublé, affecte la « monumentalité de l'Histoire » du dominant et produit une sorte d'étrangeté du dedans, une « Unheimlich », selon le mot de Sigmund Freud. Serait-ce cet effet de

---

<sup>820</sup> A. Mangeon, « Maitrise et déformation : les lumières diffractées », *Labyrinthe*, 24, 2006, pp. 63-83.

prolifération de la parole de l'Histoire, celle de l'origine, rendue visible par le décentrement permanent de la source et du site d'énonciation que craint la « République coloniale » ?

Revenons au sceptre que représente l'appropriation par des esclaves d'un des codes symboliques de l'Occident, l'écriture<sup>821</sup>. Le choix que nous avons fait, dès la première partie de cette étude, d'étudier la présence et la pensée noires dans le Nouveau Monde en s'appuyant sur les récits d'esclaves était aussi motivé par l'usage de l'écriture. Les luttes politiques noires, d'abord abolitionnistes, ensuite pour les droits civiques, reprennent les formes et les contenus de texte occidentaux pour donner à voir ce que l'on retient comme aussi fondamental que les textes de la Déclaration d'indépendance américaine ou la première Constitution française : les protestations des Noirs à base de textes et de principes.

Dans la mesure où des principes généraux sont illustrés par le cas de la majorité esclave, il est évident que les penseurs susmentionnés posent clairement le « problème noir » en termes raciaux et politiques. Raciaux parce qu'aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, la plantation n'a plus d'esclaves que noirs ; et politiques, en raison de la place occupée par cette minorité dans les sociétés démocratiques des Amériques, des Indes occidentales et d'Europe.

Ces paradoxes relevés dans le système de la plantation n'ocultent pourtant pas ceux qu'entretiennent à leur suite les fondateurs d'États noirs, qu'ils aient mené les luttes purement politiques d'émancipation des masses ou que celles-ci aient transité par les manifestes intellectuels détournés. Nous avons mentionné l'ambivalence et la menace qu'introduit la reproduction par des acteurs noirs du manifeste fondamental, grâce au décentrement de l'énoncé du maître occidental. Mais, cette cet acte de dédoublement, cette traversée oblique de l'énoncé majeur, n'en est pas moins à interpréter comme acte de soumission : l'appropriation de l'écriture pour l'ancien esclave peut déstabiliser la puissance coloniale, comme elle peut permettre une meilleure connaissance de l'esclave par lui-même. Une tension s'éclaire alors chez Toussaint, Dessalines ou Delgrès entre le souci d'être le plus racialement et culturellement ancré possible, c'est-à-dire être au plus près de la communauté noire ; et avoir une maîtrise rare et raffinée des formes de revendication et d'expression du discours et de la culture dominants. C'est aussi pour cette raison que ces trois acteurs noirs caraïbes sont représentatifs, selon Mangeon, des « Lumières noires ». Le critique français insiste sur leur appropriation des idéaux des Lumières européennes en s'appuyant sur leurs principes généraux et universels ; il n'en reste cependant pas moins vrai que l'ethnocentrisme, même fondé sur la base raciale, pouvait être le fait des esprits éclairés par ailleurs

---

<sup>821</sup> On reproduit sciemment un lieu commun qui veut que l'écriture soit l'une des caractéristiques de l'Occident, et l'oralité, le principal mode de communication du monde noir.



représentatifs de ce mouvement du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi en est-il de Charles Louis Secondat baron de Montesquieu.

Dans certains chapitres et paragraphes de *L'Esprit des lois* (1724), Montesquieu, par un registre ironique, s'exerce à tourner en dérision les raisons de l'esclavage sur fond de « caractère » et de « tempérament », non sans fustiger « l'esprit des lois » avant les Lumières : « Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé que des hommes étaient paresseux ; parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans l'esclavage.<sup>822</sup> ». Cette assertion figurant au chapitre quinze en son huitième paragraphe sera bientôt complétée par la fameuse « théorie des climats », développée au chapitre dix-sept en son deuxième paragraphe, établissant un lien entre le caractère et le milieu physique : « La lâcheté des peuples aux climats chauds les a presque toujours rendus esclaves [...] ; le courage des peuples des climats froids les a maintenus libres<sup>823</sup> ». Dans la même veine, Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, dans leur *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, soutiennent exactement le même sens péjoratif du nègre. Les Lumières britanniques quant elles, malgré leur volonté de théoriser le « contrat social » aux sources de l'État de droit, n'échappaient pas non plus aux poncifs de la hiérarchie des races. Ainsi, dans ses *Essais de morale, politique et littéraire* (1742), le philosophe écossais David Hume peut ajouter, dans une note au chapitre « Sur le caractère national » : « Je suis porté à croire à croire que les Nègres [...] sont naturellement inférieurs aux Blancs. Il n'y a jamais eu une nation civilisée d'une autre couleur que la blanche, ni d'individu qui se soit illustré par ses actions ou par sa capacité de réflexion. Il n'y a chez eux ni engins manufacturés, ni art, ni science.<sup>824</sup>»

La critique des Lumières est hors de propos dans ce travail ; tous les exemples qui précèdent tentent juste de montrer que les contradictions et paradoxes historiques de la pensée universelle par des Noirs recourent, sur bien des points, ceux déjà observés chez les Lumières européennes. Il s'agit de contradictions historiques mues par de volontés politiques irréconciliables : d'un côté, le goût pour l'Universel ; de l'autre, la tyrannique tentation du spécifique ou du national. Chez les leaders noirs, cela se traduit par une permanente tension ressentie dans leurs discours entre l'idée de l'accession à la citoyenneté et l'affirmation de la condition noire.

Dans l'histoire politique et intellectuelle des Noirs, il est particulièrement intéressant d'étudier comment ces formes de discours duelles, héritées de Lumières, se prolongent dans

---

<sup>822</sup> Montesquieu cité par Romuald Fonkoua, « Le Noir vu par le Blanc : aux sources du malentendu », *op. cit.*, p. 13.

<sup>823</sup> *Idem.* p. 13.

<sup>824</sup> D. Hume, *Essais de morale, politique et littéraire*, cité par R. B. Fonkoua, *idem*, p. 14.

les récits de vie de penseurs africains-américains ou caraïbes lorsqu'ils évoquent le « problème racial », lequel se révèle dans des milieux intellectuels dans les termes oxymoriques du « Noir américain » ou de l' « intellectuel noir ». Dans un prochain point, nous reviendrons sur ce paradoxe.

#### §4. Sur *Les âmes du peuple noir*

Quand *Les âmes...* est paru en 1903, Du Bois a déjà quelques œuvres publiées et « établies », en sus de sa thèse de doctorat : une thèse d'histoire, une enquête sociologique dans le Sud, de nombreux articles parus dans divers magazines. Il est le co-fondateur avec Alexander Crummell et d'autres figures, en 1897, de The American Negro Academy. Mais il demeure encore un leader noir méconnu, évoluant dans l'ombre de quelques grands noms : il entend prolonger l'œuvre de Frederick Douglass et d'Alexander Crummell, il a cependant le désavantage de n'avoir pas fait l'expérience de l'esclavage. C'est plutôt son adversaire direct, Booker Taliaferro Washington, qui s'avère être l'héritier de ces illustres mentors, grâce à ce détail précis. Pourtant, une publication va profondément changer la donne dans le leadership noir : c'est celle de son livre de 1903, *Les âmes du peuple noir*.

« À la fois documentaire, autobiographie, ouvrage historique, sociologique ou anthropologique, le livre de Du Bois est un témoignage de ce qu'est la vie derrière le Voile, métaphore qu'il emploie pour désigner la ségrégation », écrit Magali Bessone dans son « E pluribus unum <sup>825</sup> », postface à l'édition française de *Les Âmes du peuple noir*. Ce constat qui fait suite à celui Shammon Zamir, selon lequel l'ouvrage de Du Bois incorpore « historical, sociological, political and cultural commentaries with autobiographical reflections and dramatizations »<sup>826</sup> dit assez clairement la complexité générique de son ouvrage, et le caractère arbitraire de son appartenance à la catégorie de l'essai. Ces remarques qui disent de manière claire et explicite la structure générale du livre sont d'autant plus justifiées que l'œuvre paraît la même année qu'un essai dont le titre est plus retenu comme une énième intuition de Du Bois qu'un programme intellectuel, « The Talented Tenth » [Le Dixième Talentueux] (1903), qui désigne le projet d'avoir dix pour cent de Noirs instruits, dont la mission sera, selon toute vraisemblance prométhéenne, d'éclairer le reste de la communauté. Renaisent dès lors deux grandes tendances, déjà dominantes, au XIX<sup>e</sup> siècle : d'un côté, les séparatistes favorables au développement séparé des races ; de l'autre, les intégrationnistes, de

---

<sup>825</sup> Le titre de la postface de Magali Bessone à l'œuvre reprend la devise au fondement des Etats-Unis d'Amérique : l'unité à partir de la diversité. Ce principe prend le contrepied de celui qui fonde l'Europe

<sup>826</sup> Shammon Zamir cité par Magali Bessone, « E pluribus unum », p. 282.

tempérament plutôt universaliste, qui entendent s’accomplir dans le projet démocratique américain non comme une exception, mais comme une de ses composantes.

Puisque le combat racial traverse toute l’œuvre de Du Bois, il convient de voir comment l’autobiographique s’y affirme avec un statut à part. On dit « autobiographique » — substantivation d’un qualificatif —, et non « autobiographie », car les trois autobiographies à l’actif du penseur ne seront qu’accessoirement convoquées. Ce qui peut apparaître comme un paradoxe se justifie, entre autres, par la consigne d’étudier également les essais autobiographiques auxquels conviennent mieux le recueil. Ce livre permet d’examiner la conjonction de l’énonciation et du « tempérament » de son auteur, placés sous le signe des expressions raciales collectives, comme si Du Bois y fédérait en les miniaturisant toutes ses productions, dont ses six romans, sa biographie, ses trois autobiographies, ses dizaines de monographies d’histoire et de sociologie, ainsi que ses innombrables articles de journaux. Autrement dit, c’est son statut métonymique dans l’ensemble de la production de son signataire qui nous interpelle plus qu’autre chose.

Certains critiques et commentateurs de *Les âmes...*, pour mieux le comprendre, élaborent des schémas logiques, afin de répartir par thèmes et tendances ses quatorze essais en des ensembles réduits. De cette segmentation émerge une tripartition. Dans le chapitre qu’il consacre dans son *Atlantique noir* à Du Bois, « “Cheer the Weary Traveller” : W. E. B. Du Bois, l’Allemagne et la politique du (dé)placement », Paul Gilroy établit une division en trois parties de l’ouvrage :

La plupart des critiques, quels que soient les termes qu’ils emploient pour les décrire, s’accordent à diviser le livre en trois parties relativement séparées. Les chapitres I à III sont essentiellement historiques, les chapitres IV à IX centrés sur la sociologie, et les chapitres X à XIV prennent leurs distances avec les perspectives établies pour explorer les domaines de l’art, de la religion et de l’expression culturelle noires, au travers de toute une variété de voix, notamment la biographie, l’autobiographie et la fiction<sup>827</sup>

Semblablement, le découpage par Magali Bessone de l’ouvrage, relais de celui établi par l’un des biographes de William E. B. Du Bois, Arnold Rampersad, se compose de trois grandes parties logiques qu’elle appelle « sections » : « Arnold Rampersad lit les trois premiers chapitres comme représentant la section historique, les chapitres IV à IX la section sociologique et les chapitres X à XIV la section spirituelle.<sup>828</sup> ».

Que la « section spirituelle » de Bessone corresponde, chez Gilroy, aux « domaines de l’art, de la religion et de l’expression culturelle noires, au travers de toute une variété de voix, notamment la biographie, l’autobiographie et la fiction », indique l’importance de la littérature dans l’élaboration de l’étude de Du Bois. Un schéma logique conduit à découper

<sup>827</sup> P. Gilroy, *L’Atlantique noir : modernité et double conscience*, op. cit., p. 182.

<sup>828</sup> M. Bessone, « E pluribus unum », postface à *Les âmes du peuple noir*, op. cit., pp. 290-291.

l'œuvre en trois grandes articulations ; ce qui suscite notre intérêt de voir quels enjeux recèlent la biographie et l'autobiographie, tant dans les sections délibérément autobiographiques ou biographiques, que dans celles jugées historiques ou sociologiques. Quand Du Bois explique son intérêt pour la discipline sociologique, c'est encore par un détour autobiographique qu'il passe, ainsi qu'il établira le lien dans son autobiographie de 1940.

L'analogie biologique, les vastes généralisations étaient saisissantes, mais les réalisations scientifiques concrètes tardaient à venir. Il me semblait qu'une occasion s'offrait à moi. Je ne parvenais pas à engourdir assez mon esprit pour considérer la formule "conscience de l'espèce" comme une loi scientifique. Détournant le regard de ces stériles jongleries verbales, et affrontant la réalité de ma propre situation sociale et du monde racial qui était le mien, je résolus de faire entrer la science dans la sociologie à travers l'étude de la condition et des problèmes de mon propre groupe social. J'allais étudier les faits, tous les faits quels qu'ils soient, concernant le Nègre américain et son sort terrible, et je parviendrais par les quantifications, des comparaisons et des recherches à autant de généralisations valides que possible.<sup>829</sup>

Ce passage de l'autobiographie de 1940, trente-sept ans après *Les âmes...*, se donne comme un moment métacritique ou métadiscursif par rapport au livre de 1903. Il renvoie, conformément au protocole de l'autobiographie intellectuelle, à une explication des conditions de possibilité d'une production ou d'un acte scientifique essentiel. Du Bois n'aborde pas les conditions raciales noires sans se référer à sa propre condition de Noir. Ce que le critique africain américain Henry-Louis Gates, Jr. dit au sujet de la production conceptuelle chez le penseur martiniquais Franz Fanon nous semble extensible à celle de Du Bois, lorsqu'il évoque les « concepts sales », ceux qui ne s'élaborent pas dans le calme et le confort d'un laboratoire ou d'une bibliothèque, mais toujours mus par une expérience brute largement irréductible au seul procédé d'observation scientifique<sup>830</sup>. L'expression utilisée par Gates de « reconnaissance de la situation de tout discours », aux accents marxistes, conforte cette sorte de dialectique entre les catégories générales de pensée —marxisme, structuralisme, poststructuralisme, etc. — et la praxis, les conditions concrètes et matérielles d'existence — ici la situation des Noirs d'Amérique. Mais, l'extrait nous renvoie également aux enjeux dont regorgent dans le parcours de Du Bois, respectivement l'histoire et la sociologie et le rôle qu'y joue la littérature, devenue entre-temps ou leur contre-discours ou un moyen d'atténuation.

L'intérêt pour l'histoire chez Du Bois s'élucide difficilement si l'on ne le replace pas dans le rapport du penseur au matérialisme historique, qu'a contribué à façonner son séjour académique en Allemagne. La conscience historique qu'il cultive le conduit à faire sa seule thèse dans la discipline historique. Mais, cet enthousiasme pour l'histoire combiné à celui

---

<sup>829</sup> W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn*, p. 590, cité et P. Gilroy, *op.cit.*, p. 168.

<sup>830</sup> Henry Louis Gates Jr., « Critical Fanonism », cité par M. Renault, *Franz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 19.

pour le marxisme ne s'oppose pas à ses regards sociologiques aux prises directes avec le réel actuel. Là où l'histoire aiguise et conforte chez le penseur une conscience historique, la sociologie veille à la conscience de l'actualité. Par la sociologie, Du Bois est en quelque sorte un philosophe, au sens où, dans son « dialogue » avec Raymond Aron, Michel Foucault explique que le philosophe peut aussi être un « diagnosticien d'aujourd'hui », à contre-courant de son statut de « théoricien de la totalité »<sup>831</sup>. Il ne parle plus nécessairement d'un temps relevant d'un autre âge, mais du sien. Et précisément parce que sa mission se modifie, le philosophe s'observe aussi dans son temps et accomplit ainsi, malgré lui, un geste autobiographique ou, mieux, autoréflexif. Rien de mieux que la littérature, tant pour l'importance qu'elle avait chez Foucault que celle que lui accordait Du Bois, pour relever le défi.

Mais, il faut une fois encore s'entendre sur le sens de littérature. Dans notre travail, elle s'écarte sans doute des significations formalistes dans lesquelles l'enferme très souvent l'establishment académique — roman, nouvelle, poésie, théâtre ; prose/ vers ; courants littéraires, grands découpages par siècles, etc. Plaçant la présente recherche sous le signe de la littérature d'idées, la littérature en son sens large de Germaine de Staël, signalée dès l'introduction et rappelée dans la précédente partie, est celle à laquelle s'accorde notre démarche. Pour autant que cela a été souligné, le rappeler ici acquiert un tout autre sens : il s'agit, en l'espèce, de voir comment à la lumière de sa théorie de la race indéfectiblement liée à celle de la modernité, Du Bois tire partie des deux axes de la littérature susmentionnés. Et une fois encore, c'est son principal ouvrage de 1903 qui amorce le mieux ce pli.

Parce que les maximes sur le Noir s'offrent comme des représentations d'un imaginaire à la fois propre et commun, les formes par lesquelles elles sont véhiculées se prêtent à un modèle indéfiniment démultiplié ou amplifié. Autrement dit, l'usage de catégories générales et abstraites de discours pour examiner une situation concrète, la condition des Noirs que partage l'auteur, a donné du poids à la littérature en tant qu'acte d'autoreprésentation, mimant non sans la caricaturer la représentation, jusqu'alors exclusivité du Blanc. Tel semble être le présupposé politique et littéraire de *Les âmes...*, qu'il nous faut détailler des auto-projections de l'auteur dans les conditions générales décrites et représentées.

---

<sup>831</sup> M. Foucault & R. Aron, *Dialogue*, suivi d'*Analyse* J.-F. Bert, Nouvelles Éditions Lignes, 2007, 61 p., p. 22. (Transcription et publication d'un entretien radiophonique du 8 mai 1967)

#### §4. 1. « Noir américain »/ « Intellectuel noir »

Dans le contexte racial et raciste américain, la figure de l'intellectuel noir ne semble pas aller de soi ; elle se décline dans les termes du paradoxe : « être un Noir » et « être un intellectuel » s'excluent mutuellement. Ce paradoxe s'énonce, d'emblée, dans les premières pages de *Les âmes du peuple noir*, grâce au sens donné par Du Bois à la « double conscience » :

Après l'Égyptien et l'Indien, le Grec et le Romain, le Teuton et le Mongol, le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué de double vue dans ce monde américain — un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double — un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure.<sup>832</sup>

On le voit donc, la notion de « double conscience » fonde le paradoxe ou l'oxymore au cœur même de la représentation du Noir tant par lui-même que par les Blancs : il ne peut que se complaire dans l'idée que les Blancs se font de lui. Dans ses conditions, il est incapable d'écrire sa propre autobiographie, sa propre histoire. Quand les critiques dressent un tableau des productions bibliographiques de Du Bois, ils indiquent très souvent trois autobiographies en sus de biographie qu'il consacre à John Brown<sup>833</sup>. Pourtant, il est intéressant d'examiner quels procédés emploie Du Bois pour insérer le « je » de l'auteur dans *Les âmes du peuple noir*, donnant ainsi au recueil une dimension autobiographique et autoréflexive destinée à alterner et à altérer la double conscience.

Le premier essai du livre, « Sur nos luttes spirituelles » constitue une introduction aux treize autres qui complètent le recueil, comme le dernier, selon Magali Bessone, en est la synthèse<sup>834</sup>. Dès ce premier article donc, le double ton s'installe, qui prend bientôt le relais de la double conscience. La suite presque logique de la précédente citation, mais plus nuancée, est explicative du procédé :

L'histoire du Noir américain est l'histoire de cette lutte — de cette aspiration à être un homme conscient de lui-même, de cette volonté de fondre son moi double en un seul moi meilleur et plus vrai. Dans cette fusion, il ne veut perdre aucun de ses anciens moi. Il ne voudrait pas africaniser l'Amérique, car l'Amérique a trop à enseigner au monde et à l'Afrique. Il ne voudrait pas décolorer son âme noire dans le flot d'américanisme blanc, car il sait qu'il y a dans le sang noir un message pour le monde. Il voudrait simplement qu'il soit possible à un homme d'être à la fois un Noir et un Américain, sans être maudit par ses semblables, sans qu'ils lui crachent dessus, sans que les portes de l'Opportunité se ferment brutalement sur lui.<sup>835</sup>

---

<sup>832</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, op. cit., p. 11.

<sup>833</sup> W. E. B. Du Bois, *John Brown : A Biography (1909)*, Intl Pub, 1974, 310 p. ; *Darkwater : Voices from the Veil (1920)* ; *Dusk of Dawn : An Essay toward of a Race concept (1940)* ; *The Autobiography*, (1968).

<sup>834</sup> «

<sup>835</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes...*, op. cit., pp. 11-12.

Le ton collectif et impersonnel se réfère donc à un moment d'appropriation raciale, en même temps qu'il est un premier niveau de dépassement de l'antagonisme présenté au début de ce point comme un paradoxe. Moins conciliants mais presque aussi intégrationnistes sont les mots en guise de conclusion à ce premier essai, aux accents de sermon : « L'Amérique serait-elle appauvrie, si elle remplaçait sa maladresse brutale et indigeste par l'humilité souriante mais déterminée du Noir ? Ou son esprit cruel et grossier par la bonne humeur aimable et joviale ? Ou sa musique vulgaire par l'âme des Chants de douleur ? <sup>836</sup>»

Ces deux extraits, malgré une rupture de ton, procèdent exactement de manière identique en objectivant le Noir comme une catégorie générale et collective. Le sermon, auquel renvoie le second extrait, dans son double sens d'incantation et de blâme, se réfère aussi à une zone d'intersection entre l'objectivité et la subjectivité. Il s'agit sans doute de prendre le contrepied de la « double conscience », en restaurant le principe de subjectivation du Noir, réduit jusque-là à la seule objectivation ou interprétation des Blancs. Ce ton à mi-chemin entre objectivité et subjectivité est celui qui ponctue l'ensemble des essais du livre : la dimension explicative de certains n'entrave pour ainsi dire pas leur portée narrative. Nous avons relevé la portée autobiographique de la sociologie et de l'histoire dans l'itinéraire intellectuel de Du Bois, sans cependant souligner que son attachement à ces disciplines, entre autres formes de discours, lui permet de construire son identité de Noir. Du Bois est de ceux qui sont devenus à la fois des Noirs et des intellectuels noirs. C'est encore une référence biographique qui établit cette hypothèse, ainsi que le soutient Paul Gilroy. Du Bois a « grandi dans une minuscule communauté noire de la Nouvelle-Angleterre : à Great-Barrington, Massachusetts. Comparé au Sud, où [il] devait découvrir et intérioriser une nouvelle façon d'être Noir, son lieu de naissance était considéré par certains commentateurs comme un lieu inauthentique, insuffisamment noir, parce qu'éloigné de l'institution de l'esclavage. <sup>837</sup>» Les tensions entre être et devenir noir, c'est-à-dire entre l'ontologie et l'identité racialisées, sont profondément inscrites dans la vie et l'œuvre de Du Bois. L'expérience commune ou communautaire de souffrance noire ne se dévoile au penseur qu'au fil de sa vie, sans en être marqué au fer rouge comme certains leaders comme Crummell et Washington, successivement esclaves et hommes libres. Autrement dit, le « voile » est plus une découverte qu'un vécu ; une expérience qu'il ne fera, pour la première fois, que lors de son passage à l'université de Fisk, à Nashville, dans le Tennessee. Par rapport à ce détail lié au parcours, un glissement permanent va s'opérer chez Du Bois entre l'« intellectuel noir » et le « Noir

---

<sup>836</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>837</sup> P. Gilroy, *op. cit.*, p. 169.

intellectuel », souvent justifié par son identification tantôt aux grandes figures blanches de la pensée, tantôt à la condition des Noirs d'Amérique.

Être un « intellectuel noir », malgré la signification qu'en propose Ross Posnock comme dépassement de la condition commune des Noirs, n'en reste donc pas moins un oxymore et un paradoxe entre une haute exigence de rigueur scientifique comme gage de rationalité et d'universalité, d'une part, et une inconditionnelle instrumentalisation de ces universaux au service de la « condition noire »<sup>838</sup>. Ce qui donne lieu à un penseur à la posture très ambivalente : Du Bois semble réunir, à l'instar de nombreux penseurs africains et africains américains, deux dimensions théoriquement opposées mais, dans la pratique, étroitement liées : il est le plus scientifique des idéologues par son excellente connaissance des modèles rationnels canonisés, et le plus idéologue des scientifiques par ses positionnements politiques sur la cause du Noir en Amérique.

L'on sait par ailleurs l'attachement du penseur au tandem éducation/liberté et l'intérêt profond accordé aux études universitaires, à rebours de la conception de l'élite noire chez Washington, en vue de la conquête de réels droits civiques et de la citoyenneté. Pour autant que la figure paradoxale de l'intellectuel noir soit placée au-dessus de la condition de sa communauté, elle n'en reste pas moins dans les milieux académiques et intellectuels une figure marginale ou secondaire. Cette condition marginale suscite, en retour, des formes de luttes nationalistes, souvent présentes dans la pensée de W. E. B. Du Bois. À titre d'exemple, de nombreux articles de presse publiés de 1910 à 1933 dans *The Crisis*, l'organe médiatique du NAACP, prêtèrent parfois à la controverse et la polémique quant aux revirements et radicalisations souvent soudains du penseur. Dans ces conditions, la substitution de la formule d'« intellectuel noir » par celle de « Noir intellectuel » nous semble plus appropriée. Ce n'est pas le contraire de ce qu'il écrit lui-même, en faisant référence à l'assassinat et à la mutilation d'un Noir du nom de Sam Hose devant un public blanc au regard amusé : « Il était impossible d'être un savant posé, indifférent et détaché, alors que les Nègres se faisaient lyncher, assassiner ou affamer ». Du Bois retrouve ainsi le caractère problématique du « Noir américain », dont l'ambiguïté semble avoir été simplement transposée à l'intellectuel noir. Si donc les syntagmes de l'« intellectuel noir », le « Noir intellectuel » ou le « Noir américain » épousent communément une structure paradoxale et oxymorique, il n'en reste pas moins

---

<sup>838</sup> « Pour Ross Posnock, “ni un homme, tout simplement, ni seulement un homme noir, Du Bois excède toutes ces catégories”. Il est un “intellectuel noir”, ce qui est en soi un oxymore, et de plus il est un métis ». Ross Posnock, *Color and Culture: Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*, cité par Magali Bessone, *op. cit.*, p. 271. Voir aussi : R. Posnock, “How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the Impossible Life of the Black Intellectual”, *Critical Inquiry*, Vol. 23, n° 2(Winter, 1997), pp. 323-349.



fondé qu'ils renvoient, selon le contexte, à des réalités parfois différentes et variées. Nous n'insistons pas sur cet aspect pour élaborer une théorie sur les théories de Du Bois déjà difficiles à cerner, mais nous cherchons à saisir un des volets de cette difficulté, apparaissant souvent à nous comme autant de contradictions et de paradoxes du penseur, lorsqu'ils ne s'offrent pas au lecteur comme la dimension largement hétérogène de sa formation et de son parcours. Faut-il encore insister sur le surplomb, dans ce parcours, du modèle autobiographique dans les explications scientifiques sur la race par Du Bois?

Du Bois, par sa formation et son goût prononcé de la culture livresque, a une excellente connaissance des codes régissant respectivement les modes de raisonnement explicatifs et les modes de raisonnement narratifs. Germanophile, Du Bois admire Johann Wolfgang von Goethe, dont le style, à bien des égards, irradie nombre de ses productions, dont *Les âmes...* Goethe incarne à la fois la beauté de la langue et la profondeur de l'argumentation ; son *Faust* aurait inspiré la double conscience de Du Bois. C'est cette double qualité qui, pour l'historien noir américain, singularise toute la littérature allemande. D'un autre côté, la connaissance des littératures européennes anciennes, grecque et latine, ainsi que l'attestent ses enseignements dispensés à Wilberforce entre 1894 et 1896, indique son profond intérêt pour la rhétorique classique.

En outre, il est le premier chercheur à mener une étude sociologique scientifiquement avérée dans les quartiers noirs de Philadelphie ; cette étude de cas a donné lieu, en 1899, à une publication sous le titre de *The Philadelphia Negro*. Ainsi est-il l'un des premiers à introduire la sociologie dans les milieux académiques, discipline à laquelle il a probablement été initié durant son séjour à Berlin par Max Weber ou Georg Simmel. Objectivité et subjectivité, en tant que modes opératoires du discours scientifique ou littéraire, ne lui sont donc pas inconnues. Elles permettent ici de déterminer les différents niveaux de discours de Du Bois dans sa longue carrière, que le concept de race a sans doute ponctué : le niveau collectif, où l'auteur parle au nom de la communauté, l'idée de l'exceptionnalisme africain américain s'en trouve établie<sup>839</sup> ; le niveau universel, marqué par une volonté d'appartenir à part entière à la société américaine ; et, enfin, le niveau subjectif où l'auteur étale et assume son « je » en guise de congédiement de la double conscience dans laquelle a été enfermée le sujet noir, s'il en existe. Ces trois niveaux du discours correspondent, dans un parallélisme logique et

---

<sup>839</sup> C'est Stéphane Dufoix, à propos de Du Bois, qui montre comment depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, le leadership au sein de la communauté noire américaine a toujours été duel et partagé entre deux grands courants : le séparatisme et l'intégrationnisme. (Voir : S. Dufoix, « W. E. B. Du Bois : "Race" et "Diaspora noire/africaine" », *Raisons politiques*, n°21, 2006/1, pp. 97-116.

formel, à la structure tripartite, traversée de façon oblique par de grands traits autobiographiques.

#### **§4. 1. Théorie de la race et de la modernité chez W. E. B. Du Bois**

Ayant pour présupposé l'idée selon laquelle la modernité occidentale orchestre une complicité tacite entre la terreur et la rationalité exercée par la suprématie blanche, la théorie de la modernité combinée à celle de la race chez Du Bois ne peut se comprendre en marge de l'esclavage, que l'auteur désigne lui-même comme un « camp armé d'intimidation des Noirs ». Si une relation d'inhérence paraît bien prendre forme entre le projet de fondation des Amériques, consubstantiel à l'institution de l'esclavage, et la modernité ou les temps modernes, selon toute vraisemblance historique ou politique, la thèse de Du Bois s'inspire du positionnement largement partagé par plusieurs penseurs africains américains de son époque. Il ne s'agit pas pour nous de retracer le récit de la modernité en rapport avec les pratiques exceptionnelles survenues dans la démocratie américaine du nom d'esclavage ou de traite des Noirs ; nous voulons simplement nous inspirer du positionnement dont il fut très probablement l'un des pionniers, selon lequel « les cultures des Noirs de la diaspora gagnent à être interprétées comme l'expression et la critique des ambivalences nées de la modernité et de la position qu'y occupent les Noirs.<sup>840</sup> » Les termes dans lesquels Gilroy résume ce projet théorique renvoient assez clairement à une esquisse de théorie pratique, en même temps qu'ils renseignent sur la place du Noir dans l'espace du sujet, ouvert par les promesses d'universalité garantie à tous. Au-delà de la thèse de Du Bois, notre intérêt repose sur le fait suivant : parce que les cultures des Noirs de la diaspora tournent en dérision les paradoxes et les ambivalences des Lumières, la figure noire s'invite et s'invente dans la modernité cette fois comme sujet et permet ainsi, tout en conservant la dérision, l'accomplissement et la généralisation des idéaux promis. Étant essentiellement une mise en scène du sujet du discours — plutôt que ses occurrences générales —, l'autobiographie nous servira encore de socle à cette fin.

Mais, en tant que forme de pratique et de discours, le postracial auquel s'intéresse la présente partie gagne à être clarifié à la lumière de la notion de race et les usages qu'en fait Du Bois.

De la conception de la race au XIX<sup>e</sup> siècle émergent deux approches contradictoires : d'un côté, la race est un fait scientifique et biologique, et sa définition suppose la convocation de critères objectifs, « eux-mêmes diachroniques », grâce à la « vulgate évolutionniste ». D'un

---

<sup>840</sup> P. Gilroy, *L'Atlantique noir*, op. cit., p. 172.

autre côté, la race est conçue comme une construction historique et culturelle, convoquée pour rendre compte de différences réelles ou supposées en vue du traitement social d'individus ou groupe d'individus. Ni l'approche biologique érigeant la race en donnée naturelle, ni celle historique qui en fait une donnée culturelle, ne peuvent faire l'économie de l'implication politique de la race. Il suffit de se représenter les intentions et les motivations de l'anthropologie physique, au XIX<sup>e</sup> siècle, fortement articulée sur les thèses de l'histoire naturelle, pour s'en convaincre. De même, les courants social et culturel de l'anthropologie, malgré les usages moins fréquents des concepts et modèles biologiques, n'en consacrent pas moins le paradigme du sauvage comme le tout autre que soi. Dans ces catégorisations, où situer la théorie des races de W. E. B. Du Bois ?

De l'avis de tous ses critiques et commentateurs, Du Bois formalise toute sa pensée en termes de race, du point de vue collectif, politique — et pour ainsi dire « géopolitique », selon le mot de Bessone — puisque « la notion de race est nécessaire », si sa réinvention doit contribuer à contrecarrer les occurrences racistes qui la sous-tendent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis. Cette importance du paradigme de race dans l'ensemble de la pensée de Du Bois est reconnue dans son autobiographie de 1940, au point que par son sous-titre, son récit de vie « *An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* » [Un Essai vers une Autobiographie d'un Concept de Race], semble, d'emblée, établir un rapport de consubstantialité entre le récit de vie de l'auteur en général et les implications communautaires de la race :

C'était le concept de race qui a dominé ma vie ; c'est de l'histoire de ce concept que j'ai essayé de faire le fil directeur de ce livre. Il comportait, comme j'ai tenté de le montrer, toutes sortes de courants illogiques et de tendances irréconciliables. Il est peut-être faux d'en parler comme d'un « concept » plutôt que comme d'un groupe de forces, de faits et de tendances contradictoires. Quoi qu'il en soit, j'espère avoir réussi à éclaircir la signification qu'il revêt pour moi. Pour moi, comme je l'ai écrit, il a été d'abord l'objet d'une prise de conscience progressive, puis de l'étude et de la science ; ensuite, l'objet d'une enquête sur les diverses branches de ma propre famille ; enfin, il m'a permis de réaliser le lien, physique et spirituel, qui l'unit à l'Afrique et à la race noire sur sa terre natale. Tout cela m'a conduit à essayer de rationaliser le concept de race et sa place dans le monde moderne<sup>841</sup>.

La race, pour Du Bois, présente divers enjeux : à la fois le fruit d'une « prise de conscience progressive », une donnée biologique, elle suscite également chez le penseur une recherche généalogique sur ses propres origines familiales. Dès lors, sa théorie des races est toujours déjà la constitution ou la reconstitution d'un récit personnel. Mais, dans le cas singulier de Du Bois, au-delà des classifications et cantonnements rigides en vigueur en Amérique, comment se situer clairement dans une race donnée ou par rapport à elle ? De son ascendance paternelle, il est arrière petit-fils d'un huguenot français et d'une mulâtresse ; et

---

<sup>841</sup> W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn* cité par M. Bessone, *op.cit.*, p. 296.

du côté maternel, issu d'un bisaïeul est-africain, Tom Burghardt, ancien esclave. Dans ces conditions, à quelle(s) race(s) appartient Du Bois ? Si le penseur semble regrouper toutes les démarches de classifications raciales en y ajoutant la dimension de quête de soi, c'est parce qu'il a avant conscience de la complexité à se classer. N'empêche qu'il se dit Noir — avec tout l'arbitraire que cela comporte —, car en Amérique, hors des grands ensembles constitués — Africains, Caucasiens, Asiatiques, Latinos, etc. —, il n'existe pas politiquement de catégories intermédiaires. C'est sans doute l'un des paradoxes d'une démocratie multiculturelle.

Magali Bessone écrit au sujet de Du Bois que « la notion de race est nécessaire » en tant que catégorie socio-historique. Mais malgré la volonté de l'auteur de *Talented Tenth* de voir triompher l'approche socio-historique en faisant basculer l'axe vertical Noirs/Blancs en un rapport horizontal, il y a, selon nous, quelques résidus de l'approche biologique rendus visibles ici grâce à la démarche généalogique personnelle. Le postracial dont l'historienne et politologue Françoise Vergès aperçoit les préfigurations chez Du Bois ne paraît pas si évident que cela, ne serait-ce que par son souci de préserver la distinction des races<sup>842</sup>. Son essai, « The Conservation of Races », paru en 1898, n'en est que trop marqué. Mais, les thèses de Du Bois sur la race vont évoluer dans le temps ; elles nous paraissent particulièrement s'infléchir avec les incessants voyages que l'auteur effectue en Europe, lesquels lui permettent, à notre avis, de reconsidérer la confusion longtemps entretenue entre race et couleur et de hisser le « problème noir » au sommet de l'échelle des drames historiques. Pour le soutenir, un récit de voyage fragmentaire, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie », écrit en 1949, pour livrer ses impressions de trois voyages qu'il effectua en Europe de l'est, nous sert de support<sup>843</sup>. Ce court récit porte aussi, en creux, une possible explication de la tentation communiste qui hanta les derniers écrits du penseur, au point de prendre la carte du parti communiste américain en 1961.

Le premier voyage que Du Bois effectue en « Pologne allemande » date de 1891, année de ses études à l'Université de Berlin. À cette époque, la question raciale reste pour lui

---

<sup>842</sup> Voir F. Vergès & A. Mbembe, « Échanges autour de l'actualité du postcolonial », pp. 293-309 ; in Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe, Françoise Vergès, (dir.), *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, 539 p. La ligne de discussion au cœur des entretiens entre Vergès et Mbembe avait déjà fait l'objet de la postface aux entretiens que l'historienne et politologue a eus avec le poète et homme politique martiniquais Aimé Césaire. Lire F. Vergès, « Pour une lecture postcoloniale de Césaire », pp. 71-136. ; postface à A. Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Entretiens avec Françoise Vergès, Paris, Albin Michel, coll. "Itinéraires du savoir", 2005, 149 p.

<sup>843</sup> W. E. B. Du Bois, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie (1949) », *Raisons politiques*, février 2006/1 n°21, p. 131-135.

essentiellement liée à celle de la couleur, donc au « problème noir ». Rapportant un de ses entretiens avec son collègue Stanislaus Ritter von Estreicher : « Je lui avais parlé de la question raciale en Amérique qui me semblait alors être le seul problème racial et la question sociale la plus importante au monde », la réponse de celui-ci est pour le moins inattendue : « Tu ne connais rien des vraies questions raciales<sup>844</sup>. » En creux de cette conversation on retrouve les parallélismes et similitudes établis par certains travaux entre les parcours historiques et politiques des communautés juive et noire. Edward Wilmot Blyden (1832-1912) est sans doute un des pionniers dans la généralisation de cette problématique, dont l'un des derniers travaux en date nous semble être celui de Nicole Lapierre<sup>845</sup>. Dans le sillage de ces travaux se situe également *L'Atlantique noir* de Paul Gilroy, dont la fin est consacrée à un examen de ces chemins de traverse entre histoires juive et noire, à partir notamment des notions fort courantes depuis Blyden de « dispersion », de « souffrance » ou d' « exode »<sup>846</sup>. Du Bois lui-même ne s'y était pas moins intéressé, selon une perspective qui paraissait pour le moins ambiguë à l'époque et que permet d'illustrer certaines éditions de *Les âmes du peuple noir*. La première édition de 1903, celle dont s'inspire la traduction française de 2004, employait le terme de « Juif » ou « Juif russe » avec une insistance qui ne l'épargnait pas, pour nombreux de ses critiques, de l'antisémitisme ; l'édition de 1953, considérée par l'auteur lui-même comme la plus conforme à sa pensée, apporte de nombreuses mais mineures modifications de termes, notamment une substitution du mot « juif » à celui d' « immigrant ». Si ces modifications ne portent pas sur le sens général de l'ouvrage ou de ses arguments majeurs, elles sont cependant essentielles pour éviter quelques glissements de sens de type politique et culturel.

Mais cette conversation comporte également, en filigrane, l'une des constantes encore très actuelle dans les regards des histoires juive et noire, lorsqu'il s'agit notamment de les examiner sous le prisme moral : la concurrence des victimes. Bien qu'instruit de l'irréductibilité des questions de races à celles de couleur, Du Bois n'en garde pas moins la conviction que le "problème noir" demeure la "question sociale la plus importante au monde". Le fait même que ces entretiens le ramènent à une méditation sur son propre cas: « Je rentrais

<sup>844</sup> W. E. B. Du Bois, « Le Negro et le ghetto de Varsovie », *art. cit.*, p. 131.

<sup>845</sup> E. W. Blyden, *From West Africa to Palestine* (1873), Bibliobazaar, 2011, 210 p. ; *The Jewish Question*, Emory University General Libraries, Lionel Hart & Co. Editor, coll. Alexander Crummell, 1898, 24 p. ; N. Lapierre, *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2011, 327 p.

<sup>846</sup> « Au cours de l'élaboration de ce livre, j'ai été amené à plusieurs reprises à chercher chez les penseurs juifs l'inspiration et les ressources nécessaires pour cartographier les expériences ambivalentes des Noirs à l'intérieur et à l'extérieur de la modernité. Je voudrais reconnaître ici tout ce que je leur dois, dans l'espoir que le lien ainsi révélé puisse contribuer dans un futur indéterminé à de meilleures relations politiques entre les Juifs et les Noirs » (P. Gilroy, *L'Atlantique noir*, *op. cit.* p. 289.)

à l'Université, très pensif sur mon propre problème de race et sa place dans le monde » est significatif du renvoi de toute souffrance à la sienne propre. De même, la réplique faite par son collègue, déjà mentionnée plus haut, porte le stigmate de cette concurrence des victimes.

Pour autant que résistent certaines convictions décalées, le voyage effectué par Du Bois en 1949 en Allemagne, en Pologne et en Autriche va considérablement infléchir son regard sur les problèmes raciaux qu'il distingue désormais des questions de couleur: il hisse la question juive au rang de question raciale. La liste des changements établie par lui-même à l'adresse de son nouvel éditeur la *Blue Heron Press*, donnant ainsi à son œuvre la plus connue un timbre d'authenticité supplémentaire, ne nous semble que trop marquée par ces voyages. C'est d'ailleurs précisément à partir de cette période que commencent à être établis et soupçonnés les liens de l'auteur avec le communisme, qui engendrent, deux ans plus tard, le retrait de son passeport. Comment ces convictions communistes s'observent-elles?

Après son voyage de Varsovie en 1949, Du Bois est de plus en plus convaincu que le problème des races est marxiste et international. En cela, il le rapporte systématiquement à d'autres questions de race, en l'occurrence la question juive. Dans le court récit de voyage ici évoqué, il décrit le désastre à Varsovie, non sans des retours mémoriels à quelques scènes de répression ou d'intimidation de nombreuses factions et institutions en Amérique.

Et finalement, il y a trois ans, je suis allé à Varsovie. Je savais quelque chose du désordre de ce monde: les hurlements et les coups de feu des émeutes racistes de Ku Klux Klan; la menace de la police et des tribunaux; l'abandon et la destruction de l'habitat humain; mais rien dans mon imagination la plus débordante n'égalait ce que j'ai vu à Varsovie en 1949. Si je ne l'avais pas vu, j'aurais dit qu'il était impossible qu'une nation civilisée, avec des sentiments religieux profonds et des institutions religieuses éminentes, avec sa littérature et son art, puisse réserver à ses semblables le traitement qu'avait subi Varsovie. C'était une destruction complète, planifiée, totale<sup>847</sup>.

Dans le texte, ces descriptions se prolongent avec des détails plus réalistes. Mais, malgré la minutie de ces descriptions et évocations, le lecteur se retrouve face à deux problématiques, l'une formelle et l'autre idéologique et consubstantielle au communisme comme discours. La première, formelle, s'intéresse aux logiques du discours et leurs variations dans ce bref récit: à l'exception historique du problème noir se substitue celle du problème juif. Le schéma de raisonnement, vertical dans les deux cas de figure, se renverse cependant selon les cas: la question noire, à portée métonymique au début du récit, donc cas constituant à lui seul une généralité, devient une simple composante qui ne permet plus de désigner le tout « question raciale ». Seulement, Du Bois ne laisse pas de côté ses premières thèses: l'importance du Noir dans l'économie politique moderne, la modernité comme le lieu de complicité de la terreur et de la rationalité, le combat pour des droits civiques, etc.; il les

---

<sup>847</sup> W. E. B. Du Bois, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie », *art. cit.*, p. 133.

enrichit simplement en en déplaçant la portée et l'intérêt à d'autres horizons. Ses problématiques classiques sont, du reste, développées avant lui par quelques penseurs importants comme Cyril Lionel Robert James, dans son ouvrage de 1938, *Les Jacobins noirs*<sup>848</sup> dans lequel il développe la thèse selon laquelle, la plantation étant une institution moderne, les « Jacobins noirs » dont Toussaint Louverture et Louis Delgrès, entre autres, sont les figures de prou ont donné à la constitution républicaine un terrain d'expression, par leur appropriation de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1791. Ces figures vont mener une lutte de libération qui fera d'Haïti la seule République née de l'influence des dispositions constitutionnelles prévues par la Révolution, en même temps qu'elle en reste le seul lieu de réalisation. De la plantation comme lieu de négation des droits humains l'on passe à un lieu de recouvrement de la dignité humaine, où s'inscrit ce que certains chercheurs nomment « l'universel concret » par opposition à l'universalisme d'essence abstraite.

La seconde séquence qui se dégage de l'extrait ci-dessus se donne à lire comme une critique subtile de la religion, contre le présupposé selon lequel « des sentiments religieux profonds et des institutions religieuses éminentes, avec sa littérature et son art » garantissent le statut de « nation civilisée ». Dans un autre sens, c'est une découverte qui ébranle l'une des convictions fortes sur lesquelles repose la pensée de Du Bois : l'idée selon laquelle l'art, la littérature et la religion sont des références absolues de la civilisation humaine. Cette croyance s'enracine dans l'une des influences que les idéalistes et romantiques allemands, notamment Johann Gottlieb Fichte, exercent sur Du Bois : la rédemption du monde passera par l'art, la littérature et la culture. Par ailleurs, sa critique des positionnements de Booker T. Washington s'en trouve ici relativisée. Ce qu'il y a de communiste dans ce nouveau regard, né de Varsovie, c'est le présupposé que l'idéologie communiste supprime l'esprit et la religion, en même temps qu'elle doit fortement guider les sciences humaines, sociales ou autres, précisément parce que toutes ces sciences et croyances ont échoué à donner sens du monde.

Pour finir, le court récit de voyage à Varsovie nous semble important dans la reconsidération de la question raciale par Du Bois. Sans prolonger *Les âmes...*, il l'élargit. Du Bois y formule la question raciale noire, non plus à partir d'un point focal interne mais du point de vue d'extériorité que rend, de toute évidence, possible le voyage. De la posture « nativiste » l'on passe à celle du « cosmopolitisme ». Mais, tout le problème est de comprendre et de saisir la limite radicale de ces deux pôles antagonistes : dans quelle mesure

---

<sup>848</sup> C. L. R. James, *Les Jacobins noirs : Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue* (1938). Traduit de l'anglais par Pierre Naville & Claude Fivel-Démoret, Paris, Amsterdam, coll. « Multitudes », 2008, 401 p.

est-il encore possible de penser, avec l'auteur de « Talented Tenth », les continuités réciproques de ces deux types de regard l'un dans l'autre ? Les commentaires critiques de Kwame Anthony Appiah sur les autobiographies de Du Bois, insistant sur la limite dangereuse entre ces deux précédentes notions—nativisme et cosmopolitisme—, et ceux plus récents de Stéphane Dufoix nous donnent une piste critique sur le penseur africain américain, immense par son œuvre, son érudition et son combat politique, mais aussi par ses contradictions et paradoxes<sup>849</sup>. Le point suivant s'attellera à relever quelques points aveugles dans le parcours intellectuel de Du Bois, déjà présents dans *Les âmes...* et plus accentués dans ses différentes autobiographies.

#### §4. 2. Limites d'une théorie

L'ouverture de Du Bois à d'autres formes raciales d'assujettissement marque, avons-nous souligné, le moment communiste de sa pensée. Mais, que l'on soit dans le communisme ou dans le socialisme qu'il admira dans les années 1920-30, l'on n'en reste pas moins dans une pensée de système. Trois orientations sous-tendent notre argumentation : à l'aune de ses écrits biographiques, autobiographiques ou de nombreuses extensions dans des essais, Du Bois n'échappa ni aux tentations nativistes (Kwame Anthony Appiah), ni à de réelles confusions dans l'usage du concept de diaspora noire ou africaine consubstantiel à sa conception de la race (Stéphane Dufoix). Ces deux pôles critiques majeurs nous conduisent à pointer l'absence d'autocritique ou d'auto-analyse dans les démarches biographiques du penseur africain-américain.

C'est par un court essai, en réalité un discours prononcé par Du Bois en 1897 à la création de l'*American Negro Academy*, « The Conservation of Races » qu'Appiah débute son analyse. Comme l'indique explicitement le titre de l'essai, Du Bois y soutient le bien-fondé de l'existence des races, au nombre de huit dans son décompte : Slave, Teuton, Anglais, Nègre, Romain, Sémite, Hindou et Mongol. À la suite de ces distinctions, Du Bois écrit : « The American Negro [...] has been led to [...] minimize race distinctions because back of most of the discussions of race with which he is familiar, have lurked certain assumptions as to his natural abilities, as to his political, intellectual and moral status, which he felt were wrong.<sup>850</sup> »

Très habilement, Du Bois explique la conscience raciale noire en combinant les deux conceptions biologique et socio-historique de la race mentionnées ci-dessus. Une fois relevés

---

<sup>849</sup> Lire K. A. Appiah, *In My Father's House*, *op. cit.*; S. Dufoix,

<sup>850</sup> W. E. B. Du Bois, « The Conservation of Races » cité par K.-A. Appiah, *In My Father's House*, *op. cit.*, p. 28.



les grands ensembles raciaux, restent à déterminer les caractéristiques d'une race, c'est-à-dire ce qui confère à un groupe humain donné l'appellation de race. Et le philosophe d'origine ghanéenne, citant toujours Du Bois, indique deux aspects qui nous semblent renvoyer aux significations biologique ou physique et socio-historique de la race : the « physical differences of blood, color and cranial measurements » ou « mainly physical lines » d'une part, et, d'autre part, the « own way, to develop for civilization its particular message, its particular ideal, which shall help guide the world nearer and nearer that perfection of human life [...] »

Une race se reconnaît à ses caractéristiques physiques et phénotypiques spécifiques et à son message propre à délivrer au monde. On l'a sans doute assez répété, cette articulation des deux significations majeures de la race par Du Bois lui sont inspirées de l'idéalisme allemand, lequel articule ensemble race, culture et nation pour donner à voir ce que l'un de ses penseurs les plus connus, Herder appelle « Volkgeist », littéralement l'esprit ou le génie du peuple. Le message particulier [particular message] que porte chaque race au monde et à l'humanité a la marque de son génie propre. C'est cette idée de message au monde porté par chaque race que Du Bois résume au tout début de son recueil de 1903, en parlant du « Noir américain » qui « ne voudrait pas africaniser l'Amérique, car l'Amérique a trop à enseigner au monde et à l'Afrique », pas plus qu'il « ne voudrait [...] décolorer son âme noire dans un flot d'américanisme blanc, car il sait que dans le sang noir un message pour le monde ». <sup>851</sup>

Pour autant qu'il insiste sur les considérations sociohistoriques de la race, Du Bois n'en reconduit pas moins dangereusement quelques attributs du versant biologique et scientifique. C'est un des aspects que relève, à juste raison, Appiah en parlant de « message to humankind <sup>852</sup> » ; allusion sans doute à l'insistance du penseur américain lui-même sur le « sang noir ». Il y a chez Du Bois d'une part, une conception statique ou stable de la race matérialisée par le sens scientifique et biologique, dont il ne reconnaît pas l'existence mais dont il reconduit des invariants ; de l'autre, une conception dynamique motivée par l'élan et l'idéal de chaque groupe racial à contribuer au perfectionnement de notre commune humanité grâce à son message. Et c'est précisément parce que la singularité de chaque race participe du bien-être de toutes les races, que celles-ci doivent être « conservées », selon Du Bois. Mais, le fait qu'Appiah s'intéresse aux écrits autobiographiques de Du Bois en les mettant en lien direct avec « The Conservation of Races » (1897) voudrait aussi repartir à ces confusions au cœur même de la pensée du penseur afro-américain entre le « nativisme », né d'une conception scientifique et biologique de la race, et le « cosmopolitisme », correspondant, dans ce cas

---

<sup>851</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, op.cit., pp. 11-12.

<sup>852</sup> K. A. Appiah, *In My Father's House*, op. cit., p. 30.

d'espèce, à l'empathie de races issue de la synchronisation de leur « message particulier ». Ses notions de nativisme et de cosmopolitisme, inspirées par Appiah, permettent par ailleurs d'interroger un autre point aveugle de la théorie raciale de Du Bois : les différentes races convergent vers une « histoire commune » [common history]. La question est de savoir quelles histoires communes se trament entre diverses races, et comment précisément à transcender les différences, pourtant abyssales, puisque fondées sur des données naturelles rigides : langue, religion, phénotype, etc.

Quelques références permettent à Appiah de montrer l'imbrication chez Du Bois des indices liés aux deux conceptions raciales : la caractéristique d'une race c'est un sang commun [common blood], une langue commune [common language], une histoire commune [common history], des caractéristiques communes [common features], une ancestralité commune [common ancestry], ascendance commune [common descent]. Ces termes employés par Appiah pour montrer les limites de « family [...] of common history », tendent à illustrer la dimension fondamentalement biologique de la conception de la race chez Du Bois. Certes, une famille peut adopter, mais à des fins de clarifications, c'est dans son sens premier, biologique, qu'Appiah en fait référence. Si ces données homogènes et naturelles ne se retrouvent dans toutes les races, notamment la « race romaine » qui, souligne Appiah, ne dispose pas d'une « langue commune », autant dire que c'est l'existence de la notion de race, dans son essence, qui se trouve ici compromise. Un autre exemple réside dans le fait qu'en parlant de la race noir, Du Bois fait surtout allusion au Noir d'Amérique dont la racialisation avait été le fruit du contexte américain. L'exemple pris, ci-dessus, de son recueil de 1903, explicitant le message particulier en reste la preuve. Il n'est pas inutile de souligner que le nationalisme afro-américain dont est empreint cet ouvrage, notamment son versant intégrationniste que l'auteur avait défendu toute sa vie, non sans paradoxes, à la suite de Frederick Douglass, y joue un rôle important.

« Illusions of Race », le titre du chapitre qu'Appiah consacre à Du Bois pourrait dès lors renvoyer à de nombreuses interprétations : l'ambiguïté de l'auteur des *Âmes...* à conceptualiser la race affecte son propre positionnement dans la race en tant qu'individu. D'ailleurs, l'exergue dudit chapitre — « If this be true the history of the world is the history, not of individuals, but of groups, not of nations, but of races... » — indique assez clairement le peu de considération accordée à l'individu et au sujet par Du Bois, au-delà du seul constat de faits que semble être cette phrase. Une autre interprétation paraît prendre forme dans la dimension instable d'une race. C'est ce qui expliquerait la reproduction par ce penseur des catégories du sens biologique et scientifique de la race, malgré ses notables efforts d'en

contrecarrer la portée et la vérité par une dimension sociohistorique, moins essentialiste mais autrement ethnocentrique. En fin de compte, il est probable que la race elle-même retombe au rang de l'illusion. Cette notion d'« illusion » que nous permet de considérer Appiah, comme critique de l'œuvre de Du Bois, nous sera par ailleurs importante dans le second volet de cette partie car le philosophe d'origine ghanéenne offre ainsi à resituer le postulat fondamental du discours postracial : la race comme « illusion », tant dans sa portée sociohistorique que dans son sens scientifique et biologique. Les perspectives ainsi ouvertes par Appiah et correspondant à celles développées par Paul Gilroy dans *Against Race*, sous-tendent depuis les années 1980 l'insertion dans le champ académique de la théorie critique de la race. Ces caractéristiques homogènes de la pensée de Du Bois, remarquablement développées par le philosophe d'origine ghanéenne, nous renvoient à la démarche biographique au centre de notre travail. Du Bois, en d'autres contextes et en d'autres lieux, est un métis biologique et culturel : descendant lointain d'un Huguenot français et d'un esclave capturé en Afrique de l'est, il est marqué au sceau d'un mélange de sang. L'écueil qu'il entretient à vouloir choisir entre deux ou plusieurs parties constitutives de son identité (la blanche) est au cœur de l'une des différences majeures qui existe, selon nous, entre Barack Obama et lui et qui paraît être significative de la réflexivité postraciale<sup>853</sup>. Nous reconnaissons à la démarche de Du Bois sa volonté de renverser les rapports verticaux et hiérarchiques des races par un schéma horizontal, mais la dimension postraciale sur laquelle insiste Françoise Vergès n'y est que trop implicite et allusive<sup>854</sup>. Les rapports d'égalité des races, s'il en existe, pourrait tout au plus être un préalable au postracial sans cependant en être déjà la réalisation. Si en amorçant ce que nous croyons ressortir à la théorie des races de Du Bois, étroitement liée à celle de la modernité, un essai de définition de la race n'a pas été entamé, c'est parce que cette notion, ainsi le soutient fort justement Appiah, couvre des réalités hétérogènes et souvent contradictoires. Mais, elle symbolise ainsi le parcours de Du Bois, suspendu sur des tendances et volontés contradictoires mais nombreuses, juste pour éviter de reproduire lui-même le schéma de la « double conscience » : de tempérament universaliste, Du Bois est aussi un leader de la mouvance radicale du nationalisme afro-américain de la fin XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle ; intégrationniste, son discours reprend parfois habilement des

---

<sup>853</sup> B. Obama, *Les Rêves de mon père. L'histoire d'un héritage en noir et blanc* (1995). Trad. de l'anglais par Danièle Darneau, Saint-Amand-Montrond, Presses de la Cité, 2008, 572 p.

<sup>854</sup> Certes, le postracial que Vergès voit naître dans la pensée de Du Bois, puis de Frantz Fanon, dispose encore des assises incertaines, mais ce qu'elle entreprend l'historienne c'est surtout une « lecture postcoloniale » de certains penseurs anticoloniaux. Cette démarche, ainsi qu'elle l'explique elle-même, a pour but d'envisager le postcolonial comme temporalités multiples et simultanées, et non plus seulement comme un temps linéaire, sens explicite du « post ». (F. Vergès, *art. cit.*)

notions séparatistes. Mais, sa volonté de mettre en harmonie des éléments opposés, son rapport à l'Afrique, essentiel à son ancrage identitaire et à ses séquences d'autoreprésentations, mérite que l'on s'y attarde. L'essai de Stéphane Dufoix, complétant celui d'Appiah, conduit à examiner la place réservée à la diaspora noire ou africaine dans la pensée de Du Bois et quelles relations avec son itinéraire<sup>855</sup>. Magali Bessone, résumant le remarquable essai d'Appiah sur Du Bois écrit :

Selon Anthony Appiah, la notion de race que Du Bois développe vise à contrer les interprétations scientifiques qui établissent une hiérarchie des races, et situent le Noir au pire quelque part entre le singe et l'homme, et au mieux au bas de l'échelle de l'espèce humaine. Mais, toujours selon Appiah, Du Bois ne parvient pas à échapper entièrement à la notion biologique, qu'il se contente d'enfouir sous des affirmations et des revendications sociohistoriques, sans s'en débarrasser conceptuellement. Cela l'empêche de développer une conception du lien avec l'Afrique qui ne serait pas médié par la génétique, mais exclusivement par l'intention et l'attribution volontaire d'une signification commune.<sup>856</sup>

Le paradoxe relevé par Appiah et repris par Bessone a constitué jusque-là l'essentiel du propos dans le présent point ; l'intérêt de l'Afrique dans l'œuvre de Du Bois reste marqué au sceau d'une semblable ambiguïté, qui ne peut être dite sans une préalable clarification de la diaspora et sa genèse chez l'auteur de *Dusk of Dawn*.

Parmi les aspects et les problématiques de Du Bois évoqués par Stéphane Dufoix, la notion de « diaspora », qu'elle se complète du qualificatif « noire » ou « africaine », est centrale. Partant de la réalité de la méconnaissance de l'œuvre du penseur afro-américain en France, Dufoix expose la richesse de la pensée de l'auteur américain en montrant l'extrême variété de son œuvre, de ses thématiques et axes de lecture, ainsi que de leur importance dans le champ littéraire africain-américain. Parallèlement à d'éclairantes données biographiques relevées plus haut, et l'attachement du penseur à de multiples champs disciplinaires, Du Bois est probablement l'une des figures de prou du nationalisme africain-américain, dont Dufoix dit qu'il s'est, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, divisé en deux grandes tendances : le séparatisme, la volonté de vivre en Amérique en étant séparé de l'Amérique blanche ; et l'intégrationnisme, celle d'acquérir les droits civiques et la citoyenneté américaine au même titre que les Américains Blancs. C'est dans cette dernière tendance qu'il situe Du Bois, continuateur de l'œuvre de Frederick Douglass. Mais comme le formule Dufoix, dans le titre de son essai : « W. E. B. Du Bois : 'race' et 'diaspora noire/africaine' »<sup>857</sup>, les problématiques de race et de diaspora s'articulent ensemble dans la perspective du penseur américain, à la condition d'admettre que la deuxième notion dans l'usage qu'en fait Du Bois, est pour le moins problématique. De nombreuses interprétations subsistent à ce sujet : « C'est à Du Bois que

---

<sup>855</sup> K. A. Appiah, "Illusions of Race", in *In My Father's House*, op. cit.

<sup>856</sup> M. Bessone, « E Pluribus unum », art. cit., p. 313.

<sup>857</sup> S. Dufoix, « W. E. B. Du Bois : 'race' et 'diaspora noire/africaine' », *Raisons politiques*, 2006/1, n°21, pp. 97-116.

l'on doit la formulation du double concept de Diaspora noire et de Pan-africanisme<sup>858</sup>», soutient Françoise Clary ; Michel Fabre, quant à lui, écrit que le penseur américain aurait utilisé le terme dans *The Crisis*, sans donner plus d'indications au lecteur.<sup>859</sup>

Si le concept est sous-entendu dans les écrits de Du Bois, le mot cependant n'y apparaît qu'avec hésitation. Mais, il est important de souligner que la notion de « diaspora » reste essentiellement liée de l'Afrique, dont on verra plus loin qu'elle n'a pas eu un sens et une importance graduels et variés chez Du Bois. Dès lors, nous sommes en droit de nous demander si les références à l'Afrique dans l'œuvre de Du Bois ne s'ancrent pas dans une longue tradition chez les esclaves afro-américains, mais aussi chez les affranchis.

Le concept de « diaspora » découle d'un imaginaire biblique et religieux auquel le livre de l'Exode donne forme en mettant en scène la « dispersion » des enfants d'Israël, sous le signe du destin. Mais, il faut ajouter que dans les écrits bibliques et religieux, seul le terme de « dispersion » apparaît ; celui de « diaspora », précise Dufoix, est d'un usage relativement récent. Il est encore plus lorsqu'il s'accompagne du qualificatif « noir » ou « africain ».

« Pour que les formules de “diaspora noire” et “diaspora africaine” apparaissent, mais aussi et surtout pour qu'elles acquièrent en très peu de temps un large potentiel de diffusion et de mobilisation, il était nécessaire que s'accomplissent un certain nombre de transformations à trois niveaux : celui de la diffusion du mot « diaspora », celui de ses usages, et celui des cadres intellectuels permettant de penser l'appartenance et le lien à un ensemble transétatique sans directement poser la question de la nationalité<sup>860</sup>».

Cette condition établie par Stéphane Dufoix n'est possible que si l'on articule ensemble diaspora noire ou africaine et panafricanisme, et en cela, son positionnement est proche de celui de Françoise Clary, mentionné plus haut. En liant l'usage d'un mot à ses variations contextuelles, c'est à une étude explicitement « socio-sémantique historique » que nous convie Dufoix<sup>861</sup>.

C'est dans l'Ancien Testament, notamment le verset 31 du psaume 68, que l'on retrouve les premières occurrences à la diaspora noire ou africaine. Elles renvoient à l'Éthiopie, qui dans l'imaginaire des Noirs du Nouveau Monde, prend la forme d'une Terre Promise<sup>862</sup>. Cette idée de « l'Éthiopie rêvée » va alimenter de nombreux travaux de penseurs noirs et euraméricains, dont ceux déjà cités d'Edward Wilmot Blyden. Mais, la part importante de ces travaux repose sur une base historique, en insistant globalement sur les expériences de la souffrance et du déplacement des Juifs et des Noirs. Ces perspectives

---

<sup>858</sup> F. Clary, « Du déterminisme moral au pragmatisme. Les choix ambigus de W. E. B. Du Bois », *Cercles*, n°4, 2002, pp. 177-192 ; p. 177.

<sup>859</sup> M. Fabre, *La rive noire ; De Harlem à la Seine*, Paris, Lieu Commun, 1985, p. 51.

<sup>860</sup> S. Dufoix, « W. E. B. Du Bois : 'race' et 'diaspora noire/africaine' », *Raisons politiques*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>861</sup> S. Dufoix, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, 573 p.

<sup>862</sup> « Depuis l'Égypte, des grands viendront, l'Éthiopie tendra les mains vers Dieu ». Ce verset est interprété comme une prophétie annonçant la prochaine libération tant de l'Afrique que du peuple noir.

historiques, sans être négligeables, peuvent s'enrichir de démarches philologiques auxquelles semble se prêter l'étude de Dufoix. Il s'agit s'inscrire et de replacer l'évolution de la notion de diaspora à la lumière des contextes, afin d'en saisir les formes d'usage.

Contrairement à ce que l'on pourrait bien croire, l'usage du terme de « diaspora » n'est pas encore courant au début du XX<sup>e</sup> siècle, pas plus dans les milieux juifs que non-juifs. Le terme de « dispersion », au sens proche ou similaire, est largement utilisé. Bien plus, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le mot « diaspora » est employé tant en Allemagne qu'aux États-Unis pour faire référence autant aux protestants et aux catholiques qu'aux Juifs<sup>863</sup>. Il faut par ailleurs souligner que la notion garde exclusivement une signification religieuse au cours de cette période avant qu'elle ne soit sécularisée par le sociologue américain Robert E. Park, parlant de la « diaspora asiatique », pour désigner les Chinois, les Indiens et les Japonais vivant en dehors des pays où ils sont nés<sup>864</sup>. Il convient de mentionner que le sens donné par Park en 1939 de la diaspora est plus proche de celui communément admis à la notion d'exil actuellement. Dans ces conditions, comment un tel usage pouvait-il convenir aux Africains américains de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, nés presque tous en Amérique ?

Pour autant, la démocratisation de la notion de diaspora telle qu'esquissée par Park, va dans la pensée juive connaître un autre développement, lequel l'emmène bientôt à s'émanciper du concept de « galut », synonyme d'exil. Ce nouveau tournant sémantique est subordonné au contexte politique de la création, en 1948, de l'État d'Israël comme réalisation de la volonté chez les Juifs immigrés, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, de voir se créer un « État juif<sup>865</sup> ». Si l'on établit un parallèle avec l'histoire des Noirs du Nouveau Monde, l'on peut bien s'apercevoir que le rêve d'un État juif correspond à la fois à celui qui a présidé, en toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à la création de la Sierra Leone, et au XIX<sup>e</sup> siècle de celle du Libéria par des esclaves libérés. Les théories sionistes inspirent largement les théories « émigrationnistes » afro-américaines, mais celles-ci ont souvent, historiquement, pris les devants sur le terrain de l'action et de la réalisation. Néanmoins, ces mouvements nationalistes, par l'adhésion des populations concernées, présentent un réel dilemme : les diasporas juives, pourtant si attachées à Israël, n'aspirent cependant plus à s'installer. Le terme hébreu de « tefoutsot » permet alors de désigner cette nouvelle réalité politique et culturelle, qui se refuse désormais à

---

<sup>863</sup> S. Dufoix, « De "Diaspora" à "diasporas". La dynamique d'un nom propre », pp. 431-458 ; in Marie-Claude Blanc-Chaléard, Stéphane Dufoix & Patrick Weil (éds.), *L'étranger en question du Moyen Âge à l'an 2000*, Paris, Éditions le Manuscrit, 2005.

<sup>864</sup> R. E. Park, « The Nature of Race Relations », p. 28 ; in Lewis C. Copeland, Allison Davis, S. J. Holmes & al., *Race Relations and the Race Problem: A Definition and an Analysis*, Durham, Duke University Press, 1939, pp. 3-45.

<sup>865</sup> Th. Herzl, *L'État juif suivi d'Extraits du Journal*. Traduit de l'hébreu par Elian-J. Finbert ; préface de David Ben-Gourion, Jérusalem, Jerusalem Post Press, 1960, 121 p.

« penser l'absence de terre et le lien tissé ou à tisser par-delà l'espace entre les membres d'un même peuple, mais bien de construire un lien entre un État et une population de non-ressortissants vivant en dehors de ses frontières tout en accordant un intérêt particulier à cet État au nom d'une commune religion.<sup>866</sup> »

Exceptée la religion, Dufoix décrit une situation largement dominante parmi les Noirs d'Amérique ; Du Bois lui-même a presque toute sa vie défendu l'intégration des Afro-américains dans la société américaine, tout en gardant un lien particulier avec l'Afrique. Il a en toute fin de sa vie renoncé à la citoyenneté américaine en s'établissant au Ghana, comme s'il s'agit d'un ultime acte de palinodie de plus de soixante-dix années de lutte de reconnaissance. C'est du moins ce que pense le journaliste et intellectuel afro-américain Cornel West.

Mais, si le sentiment d'appartenance commune des Noirs ne repose pas sur la religion, comme chez les Juifs, il se fonde au moins sur la race, et plus particulièrement sur la couleur. C'est cette « ligne de couleur » que défendit Du Bois en la mettant systématiquement en lien avec l'idée du panafricanisme, laquelle englobe à la fois ce qui en Afrique reste encore africain et ce qui hors des frontières du continent, malgré les âges, clame toujours l'africanité. C'est à cela aussi que se jauge une diaspora, une communauté qui présente la double caractéristique d'une profonde territorialisation et de déterritorialisation. Ces sites de positionnements culturels et géographiques à partir d'une lecture instruisent sur l'idée et l'importance de l'Afrique : quel regard Du Bois jette-t-il sur l'Afrique ?

L'Afrique pour Du Bois a sans conteste une grande importance dans son œuvre et son parcours. En témoignent les cinq congrès panafricains qu'il présida entre 1900 et 1934. Comme chez de nombreux intellectuels et écrivains noirs américains, elle relève moins de la compréhension que de l'affection ou du sentiment. Dans son autobiographie de 1940, Du Bois s'interroge sur ce lien, non sans mettre l'accent sur son élan affectif :

Qu'est l'Afrique pour moi ? Il fut un temps où ma réponse à la question aurait été très simple : j'aurais dit « patrie », ou peut-être, encore mieux, « mère patrie », parce que j'étais né en un siècle où les murs de la race étaient clairs et droits ; où le monde consistait en races qui s'excluaient mutuellement ; et même si les contours

---

<sup>866</sup> S. Dufoix, « W. E. B. Du Bois : “race” et “diaspora noire/africaine” », *art. cit.*, p. 108. En approfondissant cette perspective, elle semble être bien indiquée pour désigner la situation de nombreux auteurs africains retenus pour la présente étude : nés en Afrique, ils sont exilés, pour des motifs politiques ou personnels en Europe, en Amérique du Nord ou en Afrique du Sud. Ils sont sans cesse balancés sur plusieurs rives géographiques et culturelles, mais n'en pensent pas moins à partir d'un site culturel et géographique, l'Afrique. Le sens que Mudimbe, l'un des plus représentatifs de cette tendance, donne à la « diaspora » en s'y incluant au détriment de l'exil, plutôt temporaire, dans un commentaire critique sur *Culture et impérialisme* d'Edward Saïd, cosigné avec l'historien Bogumil Jewsiewicki, est significatif de cette évolution sémantique. De même, ces auteurs ajoutent à la diaspora la dimension utopique : la diaspora, écrit Mudimbe, « c'est un pays, une société, une culture qui n'existent plus et qui n'existent pas encore ». (V. Y. Mudimbe & B. Jewsiewicki, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », *art. cit.*, pp. 89-90.)

étaient flous, il n'était pas question de définition exacte ou de compréhension de la signification de ce terme. [...] Depuis, le concept de race a tellement changé et présente de telles contradictions que tandis que je contemple l'Afrique, je me demande : « Qu'y a-t-il entre nous qui constitue ce lien que je peux sentir bien mieux que je ne peux l'expliquer ? » [...] Le lien qui m'unit à l'Afrique est fort. Sur ce vaste continent est née et a vécu une large proportion de mes ancêtres directs, pendant plus d'un millier d'années. La marque de leur héritage est imprimée dans ma couleur et dans mes cheveux.<sup>867</sup>

Pour rester fidèle aux catégories d'analyse utilisées par Appiah pour lire l'œuvre de Du Bois, nous retenons quelques notions présentes dans la séquence ci-dessus : « patrie », « mère-patrie », etc.

Dans le chapitre inaugural de *L'Atlantique noir*, Paul Gilroy relève, dans l'usage terminologique, les considérations assez différentes qu'il y avait entre Martin Robinson Delany et Robert Campbell pour désigner l'Afrique. Pour celui-là, elle est une patrie, une terre père (fatherland), en cela elle intègre directement la conception allemande de « Vaterland » ; tandis que pour celui-ci, elle renvoie une terre mère (motherland)<sup>868</sup>. Ces divergences terminologiques indiquent plus profondément le type de relation que certains penseurs afro-américains établissaient entre la nationalité, la citoyenneté et le genre. En reconduisant pour sa part les notions très idéologiquement connotées de « patrie » et de « mère patrie », Du Bois conforte les recoupements entretenus dans sa pensée entre les références politiques et sociohistoriques — nationalité et citoyenneté — et une disposition biologique — le genre. Ainsi se reproduit la confusion chez Du Bois des deux sens de la race. Du Bois explique au lecteur — selon la double temporalité classique qui consiste à évoquer certains positionnements dont on veut montrer le caractère rétrograde par rapport à un état de réflexion plus actualisé — qu'en 1940, la définition de sa relation à l'Afrique ne peut plus se réduire à la figure paternelle (patrie) qu'elle était ou à celle peut-être androgyne de « mère patrie ». Ces considérations restent étroitement liées, selon Du Bois, à un contexte général où les discours des/sur les races relevaient d'un mot d'ordre partagé au sein de la société américaine. Mais, quand il s'attelle à sortir de ce conditionnement historique et politique, c'est par une explication de type biologique qu'il le fait : « Sur ce vaste continent est née et a vécu une large proportion de mes ancêtres directs, pendant plus d'un millier d'années. La marque de leur héritage est imprimée dans ma couleur et dans mes cheveux ». Les enfants de l'Afrique sont donc reconnaissables aux indices phénotypiques, lesquels permettent de définir scientifiquement une race. L'héritage africain de ses ancêtres est la « couleur » et les « cheveux » ; ce qui, par extension, singularise aussi son propre héritage africain. La théorie des races et le regard sur l'Afrique chez Du Bois semblent donc être profondément liés, selon

<sup>867</sup> *Dusk of Dawn*, cité par M. Bessone, *op. cit.*, p. 297.

<sup>868</sup> P. Gilroy, *L'Atlantique noir*, *op. cit.*, p. 49.



la logique discursive et argumentative de la combinaison et de la confusion des deux ordres définitionnels de la notion de race, bien mise en lumière par Appiah et Dufoix. Par ailleurs, l'Afrique excède l'ordre de la pensée et de la réflexion.

Précisément parce que le rapport à l'Afrique ou à la race demeure pour Du Bois des lieux d'identité dictés par une extériorité ou un contexte général, il paraît à peine accéder aux catégories élémentaires de l'auto-analyse ou de l'autocritique.

*Les âmes du peuple noir*, par leur mélange des genres, peut s'interpréter comme une volonté pluridisciplinaire et interdisciplinaire. Au-delà du fait que chaque chapitre parmi les quatorze renvoie à un genre de discours, donc à une forme bien précise, l'auteur au sein d'un même essai enchâsse également diverses formes isolées les unes dans les autres, rajoutant ainsi la dimension hétérogène soulignée par de nombreux critiques, dont Shammon Zamir. Il s'agit, selon le présumé tout indiqué, de montrer les limites du « Voile » et de la « double conscience », en faisant ressortir la multiplicité de la conscience nègre. Sur un plan plus formel, l'enchâssement des genres paraît obéir à une logique de contestation des formes disciplinaires isolées, dont se nourrit la scholastique. Ces procédés intègrent une manière de réflexivité largement cantonnée au niveau des disciplines, et étonnamment muette sur le lien à établir entre l'auteur et les inflexions toutes nombreuses qu'il donna à son œuvre en général. L'hypothèse consiste à soutenir que l'œuvre de 1903 entame un projet auto-réflexif que n'achèveront pas les autobiographies de 1940 et de 1968. C'est peut-être aussi en cela que *Les âmes* est œuvre d'avant-garde, qui articule ensemble démarches littéraires et cheminements sociologiques et historiques, en traitant invariablement du thème du « voile » et de « double conscience ». Que Du Bois ait pu alterner et altérer les registres littéraires — autobiographies, biographies et fictions — et sociologiques ou historiques est un fait de réflexivité élémentaire.

Parallèlement à ces formes de réflexivité rendues visibles par l'altération et l'alternance des disciplines et de registres de discours, Du Bois n'engage pas véritablement une auto-analyse de son parcours. La première explication à cette limite — moins liée ici à son œuvre qu'à nos perspectives générales de travail — se trouve dans ses écrits autobiographiques qui clarifient le mieux sa posture d'auteur. L'intérêt d'étudier ses autobiographies ne se présente plus ici, on en a inclut quelques passages dans les précédentes pages ; nous voulons défendre l'idée selon laquelle malgré les nombreux procédés de subjectivation dans l'œuvre de Du Bois, les autobiographies qui en sont les sites tout indiqués jettent dans le flou le projet auto-réflexif que le lecteur pouvait pourtant voir se dessiner dès *Les Âmes...*

Dans son *Esquisse pour une auto-analyse*, Pierre Bourdieu présente le procédé d'auto-analyse comme la double démarche critique de réflexion et de réflexivité. Nous disons réflexivité et non autobiographie parce que le mot et le concept de celle-ci sont récusés par le sociologue pour éluder toutes formes d'autoportraits de type psychologique et déterministe. L'auto-analyse, telle qu'il l'exemplifie lui-même, comporte une dimension d'autobiographie intellectuelle, en reprenant en tant qu'auteur l'ensemble de ses productions et leurs conditions de possibilité. Là où l'autobiographie a une visée psychanalytique, l'auto-analyse, elle, est marxiste. Rien de surprenant si l'on tient compte de la dimension marxiste de la pensée sociologique de Bourdieu, dont Sartre n'est pas une influence mineure. Comme marxiste ou marxisant, Bourdieu rétablit la dialectique entre la superstructure idéologique et l'infrastructure économique. Et dans la dialectique, le sujet/auteur/penseur n'est pas une figure aseptisée, ne serait-ce que parce qu'elle travaille et est travaillé par les discours et se produit selon les conditions d'existence concrètes, la *praxis*. Au-delà des contradictions et paradoxes retrouvés dans la perspective auto-analytique de Bourdieu, consistant à expliquer son parcours en termes de luttes sociopolitiques ou idéologiques —positions, positionnements ou prises de position et justifier ce qu'il nomme, non sans autodérision, le « mauvais caractère de Bourdieu » par son « enfance béarnaise », nourrie à la contestation permanente des milieux paysans —, le sociologue a au moins le mérite d'introduire la démarche autobiographique en sociologie, et non plus simplement de faire une autobiographie de sociologue ; ce dont l'histoire de la discipline ne manque, du reste.

Or Du Bois, sociologue et marxiste, aurait aisément préfiguré une telle tendance d'écriture pour de nombreuses raisons : d'abord, les milieux universitaires nord-américains sont friands de livres qui enchâssent explication et introspection depuis au moins le XIX<sup>e</sup> siècle : une démarche de pensée devant dire ses conditions de formation concrètes. Ensuite, la pensée marxiste et marxienne qu'il connaissait largement accordait une place importante au contexte et au sujet-auteur, ou pour le dire en termes phénoménologiques au rapport entre le monde extérieur et la conscience, ici celle de l'auteur. En conséquence, ses autobiographies parce qu'elles se prêtent davantage au mode narratif semblent moins porter le projet d'auto-analyse et s'insèrent ainsi comme bilan d'une vie ou d'une période de la vie, au lieu de s'affirmer comme regard critique ou autocritique d'une pensée. En d'autres termes, la dimension de l'autoglorification ou de l'auto-sublimation, chère à l'autobiographie, n'en reste que très dominante au mépris de la dimension de « quête ».

Nous sommes alors en droit de nous demander quels enjeux présentent les disciplines ou l'interdisciplinarité chez Du Bois quand on connaît son attachement à l'érudition et à

l'esprit encyclopédique. Certes, « in(ter)discipline » pourrait bien être interprétée comme un « tempérament », en son sens musical lié à la torsion de la note ou du concept, comme le fait Anthony Mangeon ; comme il peut s'apparenter à un sens psychologique dont Gilroy rapporte le diagnostic du nom savant de « dysaesthesia aetheopis »<sup>869</sup>, qui dit des turbulences intérieures mais aussi visibles et manifestes. Mais alors, le tempérament comme donnée *a priori* pourrait tout aussi bien être le site où se rencontrent et se bousculent des constructions scientifiques ou intellectuelles et des combinaisons hasardeuses ou aléatoires, nées de son excellente connaissance de nombreuses disciplines scientifiques et de démarches rhétoriques alors dominantes.

Ces quelques points aveugles dans le parcours intellectuel de William Du Bois gagnaient à être évoqués ici pour illustrer le cheminement d'une pensée et ses propres paradoxes, qui évolue ainsi d'une logique de pensée à celle du discours. La race permet de (se) désigner. En ce sens, elle est un indicateur culturel ou identitaire. Du Bois nous semble se situer dans la continuité des « Lumières noires », d'anciens esclaves devenus des lanternes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XIX<sup>e</sup>, et dont les luttes politiques sont avant tout une conquête de la citoyenneté. De Toussaint Louverture à Dessalines et Louis Delgrès, un même mot d'ordre : l'élargissement de la Constitution de la République comme contre-discours de la condition des esclaves. Bernard Mouralis a montré, dans *République et Colonies*, quelles continuités les revendications au sein de l'Union Française assuraient aux idées et postures de ces jacobins ou Lumières noires<sup>870</sup>. Peut-on en dire autant de Du Bois ?

Par son tempérament universaliste, comme l'atteste son combat pour la citoyenneté américaine par le vote et l'intégration effective des Afro-américains à l'ensemble de la société américaine, il peut sans doute en être l'héritier. Dans *Les âmes...*, il suffit de relever de nombreuses références à Toussaint Louverture. Comme eux, il était nationaliste : l'on n'oublie pas les résonances assez ethnocentriques données par Delgrès et Dessalines, à la condition d'admettre que le nationalisme n'a pas encore tout à fait le sens sectaire qui le couvre aujourd'hui, il reste alors une voie de reconnaissance pour des peuples.

Mais, à la différence de Du Bois, ils n'élaborent pas une théorie des races, avec à la clef une intuition mémorable : « Le problème du XX<sup>e</sup> siècle sera le problème de la ligne de

---

<sup>869</sup> Le désir pour les esclaves de se libérer, interprété selon un diagnostic médical très courant aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, est une sorte d'image qu'emploie Paul Gilroy pour désigner les compétences dans plusieurs disciplines de Martin Robinson Delany, dont la médecine. Cette quête de connaissances plurielles est interprétée comme une appropriation par les intellectuels noirs du présumé diagnostic établi par le corps médical. Dans cette perspective, Du Bois, par ses nombreuses compétences disciplinaires et sous la forme plutôt subversive de Gilroy, peut tout aussi y correspondre en termes de tempérament. (P. Gilroy, *L'Atlantique noir*, op. cit., p. 43.)

<sup>870</sup> B. Mouralis, *République et Colonies, entre mémoire et histoire*, Paris, Présence Africaine, coll. Situations et Perspectives, 1999, 249 p.

partage des couleurs ». Autrement dit, les différences raciales, par leur aspect phénotypique de la couleur, iront grandissant. Dans ces conditions, le postracial peut difficilement être un horizon de réflexion chez Du Bois qui en appelle explicitement à la « conservation des races ». Les races, selon Du Bois, gagneraient à se perpétuer précisément parce que chacune d'elle a un « message particulier » pour l'humanité ; mais elles devraient renoncer à la hiérarchisation qu'impose leur interprétation scientifique ou biologique. Si Du Bois a le mérite de théoriser le renversement du rapport de force entre races, leur classification verticale au profit de l'horizontalité, il n'en reconduit pas les écritures postraciales sur un mode essentialiste. C'est pour cela que les « premières esquisses postraciales », selon le titre donné au présent chapitre, ne se prêtent pas à proprement parler au postracial. Elles sont tout au plus un passage de la verticalité à l'horizontalité. Au lieu de fin des races, préalable postracial, Du Bois en appelle à leur « conservation ».

Pour autant qu'il formule ainsi sa théorie des races, il reste un penseur majeur dans la formation du paradigme littéraire de la race, dont on se propose à la suite de ce point de retracer les grandes lignes au XX<sup>e</sup> siècle.

## Chapitre 2. Secondes esquisses postraciales : autour de Kwame Anthony Appiah, Barack Obama et Rasna Warah

Jusque-là, le nom d'Appiah a été principalement évoqué dans ce travail comme celui d'un critique ou d'un théoricien, de surcroît philosophe. En toute fin de son recueil, *In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture*, le philosophe d'origine ghanéenne introduit un récit qui donne son titre au livre<sup>871</sup>, dont le lecteur est en droit d'imaginer qu'il tranche avec le ton critique des essais le précédant pour loger la pensée de son auteur dans une théorie pratique. Ce récit, clôturant un ensemble de réflexions en forme d'essais, examine le parcours de Joe Appiah, le père de l'auteur et signataire d'une autobiographie. La structure d'*In My Father's House* se donne donc telle une juxtaposition de registres explicatif et narratif. Mais, la division de ces deux registres est-elle aussi claire que le laisse entendre le terme de juxtaposition ? En tant que philosophe, son œuvre réflexive aurait complété dans la précédente partie celle d'Hountondji ou de Njoh-Mouelle. Appiah soulève d'autres types de problèmes, à quelques proportions gardées ; de nombreuses questions qu'il soulève en tant que penseur sont à rapprocher de ses origines familiales, étant né d'une mère écossaise et d'un père ghanéen.

Dans la même lignée qu'Appiah se trouve Barack Obama<sup>872</sup>, l'actuel président américain, dont l'autobiographie, publiée en 1995, surprend par l'originalité de la posture d'auteur au sein d'une société américaine solidement bâtie sur des nostalgies puristes en termes identitaires et politiques. Au-delà d'une autobiographie, le positionnement littéraire d'Obama par rapport au champ littéraire africain-américain, notamment vis-à-vis de l'autobiographie de Du Bois et celle de Malcolm X suscitera un intérêt majeur dans sa compréhension et appropriation du paradigme de race. A contre courant des Africains de l'Occident auxquels peuvent être assimilés Appiah et Obama, Rasna Warah, une écrivaine kényane d'origine indienne écrit une courte autobiographie en 1997<sup>873</sup>, visiblement inspirée des théories culturelles d'Ali Mazrui grâce à sa notion de « triple heritage » culturel. Ouvrant une perspective très peu abordée dans le présent travail, à savoir la problématique des autobiographies intellectuelles féminines, l'œuvre de Rasna Warah sera aussi le témoignage de nombreuses identités extra-africaines au sein du continent noir, mais qui enrichissent

---

<sup>871</sup> K. A. Appiah, *op. cit.* Pour des besoins de délimitation de corpus et de variations d'hypothèse de lecture, l'essai qui nous intéresse n'est plus « Illusions of Race » consacré entièrement à la théorie des races de W. E. B. Du Bois, mais plutôt le dernier du même livre qui en est l'épilogue « In My Father's House », pp. 181-192.

<sup>872</sup> B. Obama, *Les Rêves de mon père*, *op. cit.*

<sup>873</sup> R. Warah, *Triple Heritage: A Journey to Self Discovery*, Nairobi, Rasna Warah, 1998, 52 p.

l'histoire et le contenu des cultures dites africaines. La notion de Mazrui qu'elle emprunte dès son titre s'enrichit d'une connotation raciale.

Fidèle aux démarches biographiques, nous commencerons par les parcours d'auteurs, les histoires personnelles avec les biographies et les bibliographies qui les sous-tendent, avant de ne nous servir des éléments de ce premier niveau d'analyse que comme justificatifs d'idées et de thèses plus politiques ou intellectuelles. Autrement dit, la condition métisse biologique de ces trois auteurs nous semble éclairer les conceptualisations ou les théorisations de soi, c'est-à-dire un retour permanent entre les postures intellectuelles et l'acte de l'« auto-biographie ».

### **Rubrique 1. Préalables postcoloniaux d'auteurs postraciaux** **§5. « Who am I ?<sup>874</sup> » : itinéraires d'Appiah, d'Obama et de Warah**

À l'instar de précédents points et parties, les éléments biographiques se constituent souvent en préalable à une analyse et à une interprétation de positionnements intellectuels et politiques de nos auteurs. La question posée à l'ouverture du présent point, reprenant celle que formule Rasna Warah au seuil du premier chapitre de son autobiographie, est ici significative de notre méthode : les positionnements d'éminence trouvent parfois leur explication dans les trajectoires personnelles des agents de discours. Il s'agit alors d'interroger les parcours d'auteurs, leur histoire personnelle, pour en déduire leurs prises de position intellectuelles.

Né le 8 mai 1954 à Londres, Kwame Anthony Appiah a grandi à Kumasi (Ghana). Ses études ont été effectuées à l'école de Bryanston, dans le Dorset, puis au Clare College of Cambridge où il a obtenu son doctorat en philosophie. Son père, Joseph Emmanuel Nana Appiah, venu de l'aristocratie ghanéenne notamment des Rois Ashantis, alterna les responsabilités d'avocat, d'homme politique et d'ambassadeur. C'est pendant ses études à Londres qu'il rencontra Peggy Cripps, mère de Kwame Appiah et fille de Sir Stafford Cripps alors éminent membre du parti travailliste anglais. Ses origines sociales et l'importance politique de son père ont d'ailleurs été à l'origine du choc qu'a été le mariage de Peggy Cripps avec un Africain. De cette union naissent Kwame Appiah et ses trois sœurs, toutes vivant actuellement au Ghana. Il faut par ailleurs mentionner que son père, Joe, est signataire d'une autobiographie, publiée en 1990, à titre posthume ; tandis que sa mère est l'auteur de nombreux livres pour enfant et romans. Ces dernières données sur la vie et l'œuvre des parents peuvent avoir joué un rôle déterminant sur la stimulation chez Kwame Appiah à

---

<sup>874</sup> C'est le titre de la première partie de l'autobiographie de Rasna Warah, « Who am I ? The identity crisis among Kenyan Asians », qui semble ici soutenir l'approche biographique, si fondamentale aux analyses critiques dans ce travail.

produire une œuvre aussi riche que variée. En effet, auteur de nombreux essais de philosophie, de sémantique ou d'histoire de la philosophie, Kwame Appiah a aussi à son actif trois romans<sup>875</sup>. Son abondante production semble d'ailleurs proportionnelle aux nombreuses universités qui l'ont accueilli comme enseignant : il a enseigné tour à tour à l'Université du Ghana, à Yale (1982-1986), à Cornell (1986-1990), à Duke (1990-1991), à Harvard (1991-2002) et à Princeton (depuis 2002), où il est le professeur titulaire de la Chaire Lawrence S. Rockefeller au département de philosophie. Conjointement à ses responsabilités académiques, il est l'actuel président du PEN American Center et de l'American Council for Learned Societies. Pour ses travaux universitaires, il a reçu de nombreuses distinctions, le prestigieux prix Herskovits pour les études afro-américaines en anglais. Le 12 février 2012, il reçoit des mains de Barack Obama la médaille nationale des sciences humaines du gouvernement américain pour ses travaux sur le cosmopolitisme, l'ethnicité et l'identité.

Au-delà d'une récompense et d'une rencontre de circonstance d'un homme politique et d'un universitaire, Appiah et Obama sont également deux figures aux destins et trajectoires proches, souvent semblables. Comme Appiah, Obama est un métis né d'une mère blanche, certes américaine et d'un père kényan, parti en Amérique poursuivre ses études aux Universités d'Honolulu et Harvard. Comme lui, le père occupe une place essentielle dans l'itinéraire, au point où l'autobiographie philosophique d'Appiah et l'autobiographie intellectuelle tournent, en de larges pans, à la « patrobiographie », selon l'expression d'Etienne Galle au sujet de l'œuvre de Wole Soyinka. Ce qui peut s'apparenter à une quête du père semble se situer largement au-dessus de ces indications thématiques — Appiah connaît très bien le sien qu'il côtoya jusqu'à sa mort en 1989 ; Obama a un souvenir lointain du sien qu'il vit la dernière fois à ses dix ans. Mais, au-delà de ces formes classiques de représentation, encore plus classiques pour le genre autobiographique, il s'agit d'une interrogation constante sur leur propre personnalité par des voies détournées ou obliques. C'est ici que la notion de Galle a un sens, car elle présente à la fois le père comme une métonymie de l'Afrique supposée ou réelle, honnie ou sublimée ; et une entreprise d'auto-examen ou d'auto-compréhension par les auteurs de quelques traits de leur ethos, de leur caractère et peut-être de leur tempérament. Ces considérations réciproques sur leur parcours

---

<sup>875</sup> Pour les romans: K. A. Appiah, *Avenging Angel*, 1991; *Nobody Likes Letitia*, 1994 et *Another Death in Venice: A Sir Patrick Scott Investigation*, 1995. Entre autres essais, K. A. Appiah, *Assertion and Conditionals*, 1985; *For Truth in Semantics*, 1986; *Necessary Questions: An Introduction to Philosophy*, 1989; *In My Father's House: Africa in Philosophy of Culture*, 1992; *Color Conscious: The Political Morality of Race*, 1992; *Bu Me Bé: The Proverbs of the Akan*, 1996; *Kosmopolitische Patriotismus*, 2002; *Africana: The Concise Desk Reference*, 2003; *Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*, 2003; *Cosmopolitanism: Ethics in the World of Strangers [Pour un nouveau cosmopolitisme]*, 2006; *Experiments in Ethics*, 2008; *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen [Le Code de l'honneur]*, 2012], 2010.

personnel restent à compléter par leur conception commune antifondationnaliste de la culture et de l'identité et par leurs efforts constants à proposer un « cosmopolitisme » (Appiah), un cosmopolitisme ancré, dont les recoupements avec l'« afropolitanisme » d'Achille Mbembe<sup>876</sup> sont évidents. Si le concept de Mbembe formule explicitement une théorie du sujet africain, dont la conscience historique devrait aider à se réaliser dans le présent plutôt que de se recroqueviller dans la « victimisation », celui d'Appiah l'élargit sensiblement à des horizons plus généraux. C'est dans ces extensions que l'on peut inclure Rasna Warah.

Née à Nairobi au Kenya en 1962 d'une famille d'origine indienne, Rasna Warah est l'un des symboles de la diaspora asiatique en Afrique orientale et méridionale. L'histoire de sa vie reste fondamentalement liée à celle de la constitution du Kenya en République et à celle du sous-continent indien dans sa partition contemporaine. Les lectures croisées de ce qu'elle désigne variablement mais significativement par les termes de « Kenya's Asians » ou « Kenyan Asians » et les bouleversements culturels et politiques survenus avec la partition de l'Inde britannique en 1947. Ces derniers événements accentuèrent les interrogations sur son identité, d'autant que sa famille, originaire de Lahore et venue au Kenya au titre d'Indiens, devait elle-même se familiariser avec le Pakistan auquel appartient désormais Lahore. Cette double fracture marque profondément la façon dont Warah définit son appartenance raciale et culturelle.

### §5. 1 « Cosmopolitisme ancré » et identités littéraires ou intellectuelles

Les généalogies multiples ou dédoublées des auteurs retenus dans ce passage n'excluent pas l'idée d'ancrage, qui peut n'être ni culturel, ni même racial, mais puissant par sa force de référence. Chez Appiah et Obama, avons-nous souligné, il y a le père, figure coextensive à l'Afrique.

Au long de l'autobiographie de Barack Obama, il se définit lui-même comme un « Noir américain ». C'est d'ailleurs un des axes de son récit :

Finale­ment, malgré mon désir obstiné de me protéger des regards scrutateurs, malgré mon envie récurrente d'abandonner le projet tout entier, ce qui se retrouve dans ces pages est le récit d'un voyage personnel, intérieur, la quête d'un garçon à la recherche de son père et, à travers cette quête, le désir de donner un sens utile à sa vie de Noir américain. Le résultat est autobiographique, même si, ces trois dernières années, lorsqu'on me demandait quel était le sujet de mon livre, j'évitais généralement cette désignation.<sup>877</sup>

La désignation « Noir américain » conjoint une catégorie raciale ou politique — Noir — à un qualificatif national — américain. Le parcours de cette appellation en laquelle Obama se reconnaît volontiers s'effectue dans une forme littéraire, l'autobiographie, par

---

<sup>876</sup> Voir A. Mbembe, « L'afropolitanisme », *Le Messenger*, Yaoundé, 20 décembre 2005 ; article repris dans A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, op. cit.

<sup>877</sup> B. Obama, *Les Rêves de mon père*, op. cit., p. 21.



ailleurs assimilée à une « quête ». Or cette identification de l'autobiographie à une quête est déjà, avons-nous relevé dans la deuxième partie, une préoccupation de Valentin Yves Mudimbe, dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, sous-titrée significativement « esquisse d'un jardin africain à la bénédictine ». Bien plus que cela, elle semble se situer comme l'un des indices essentiels de l'auto-analyse comme mise en scène de soi par un chercheur. Pour se démarquer de la forme classique de l'autobiographie, l'auto-analyse chez les auteurs africains s'appuie sur la quête de soi, marque de défiance à l'égard de la « logique du récit » propre à l'autobiographie. Mais, au-delà des conflits terminologiques et conceptuels, l'auto-analyse comme démarche reste encore largement comprise dans l'espace autobiographique. N'en déplaisent à Obama, qui présente son livre sans avoir à nommer ce terme et, avant lui, à Pierre Bourdieu<sup>878</sup>, leurs procédés sont d'abord autobiographiques. Si nous insistons sur cet usage de la forme pour dire son appartenance à la société américaine et à l'Afrique, sans éluder ce qu'il appelle « la tragédie du mulâtre »<sup>879</sup>, c'est pour relever bientôt chez les Obama, l'héritage de l'auto-engendrement ou de l'auto-invention, sans pour autant que cet acte se fasse *ex-nihilo*. A la différence de Du Bois pour qui la tragédie du mulâtre prend des formes fantasmatiques, chez B. Obama elle s'ancre dans la réalité et voit s'établir son cosmopolitisme sur un mode plus concret. Son premier voyage au Kenya, à l'invitation de sa sœur aînée Auma Obama, pourrait être l'un des moments clefs de cet auto-dévoilement et se lire comme la fin d'une énigme.

Jusqu'en 1987, année de son premier séjour au Kenya, Obama vivait avec une profonde colère, celle due à la méconnaissance de son père kenyan, Barack Hussein Obama. Bien plus que la colère, il s'interroge sur son destin dans une société américaine discriminatoire. Dans son récit, il revient sur les moments de tension qui furent les siens lorsqu'à New York, il décide de devenir un « organisateur de communautés ». Cette fonction lui offre un aperçu des conditions de vie concrètes des communautés afro-américaines. Sa sœur, Auma, alors étudiante à Heidelberg en Allemagne, en visite à New York, lui raconte pour la première fois l'histoire de la vie de leur père, qu'il désigne dans le récit par le « Vieil Homme », sans pour autant heurter sa sensibilité outre mesure. Son premier séjour au Kenya se révélera déterminant. Là-bas, où l'attendait Auma, en fonction à l'Université de Nairobi cette année-là, Obama eut l'occasion de découvrir l'essentiel de la famille de son père,

---

<sup>878</sup> Nous faisons surtout allusion à son court essai de 1986, dont les développements théoriques recourent largement son auto-analyse de 2004. Voir P. Bourdieu, « L'illusion biographique », in *Actes de recherche en sciences sociales*, Vol. 62-63, Juin 1986, pp. 69-72.

<sup>879</sup> B. Obama, *Les Rêves de mon père*, *op. cit.*, p. 20.

notamment la vieille dame qui continue de lui faire office de « grand-mère <sup>880</sup> », et qui n'est en réalité que la dernière épouse de son grand-père paternel, Hussein Onyango. La présence et le récit de cette femme finit de sceller l'alliance profonde entre Barack Obama et l'Afrique, qu'il découvrirait pourtant mais dont il avait quelque fois lu les signes en lui-même. L'on ne recherchera pas à retracer la généalogie de la famille kenyane d'Obama ici, telle que parvient à le faire remarquablement grand-maman ; il nous suffit de relever le trait distinctif du parcours déjà évoqué, celui de l'auto-engendrement, dont le grand-père, Onyango et le père Barack semblent être les figures représentatives par leur parcours. Cette thématique parcourt toutes les dernières pages de l'autobiographie d'Obama. Plusieurs indices permettent à Obama de prendre conscience : les archives de son père gardées par sa grand-mère et le récit de cette dernière sur le parcours de son fils et de son mari.

Le voilà, me dis-je. Mon héritage. Je remis les lettres en ordre et les plaçai sous le carnet. Puis je sortis dans l'arrière-cour. Debout devant les deux tombes, je sentis peu à peu se rapprocher tout ce qui m'entourait, les champs de blé, le manguier, le ciel, avant de céder la place à une série d'images mentales. Les personnages du récit de grand-maman s'animèrent.

Je vois mon grand-père, debout devant la hutte de son père, c'est un garçon sec au visage farouche, presque ridicule avec son pantalon trop grand et sa chemise sans boutons. Je regarde son père se détourner de lui et j'entends rire ses frères. Je sens la chaleur dégouliner de son front, les nœuds qui se forment dans ses membres, son cœur qui se met soudain à bondir. Et, en regardant sa silhouette qui se détourne et s'éloigne sur la route de terre rouge, je sais que sa vie est désormais transformée, irréversiblement, totalement.

Il va devoir se réinventer dans cette région aride, solitaire. A force de volonté, il créera une vie à partir des miettes d'un monde inconnu, et des souvenirs d'un monde devenu obsolète. Et pourtant, quand il est assis seul dans une hutte à la propreté méticuleuse, vieillard aux yeux devenus laiteux, je sais qu'il entend toujours son père et ses frères rire dans son dos. Il entend toujours la voix coupante d'un capitaine britannique lui expliquer pour la troisième et dernière fois quelle est la bonne proportion de tonic par rapport au gin. Les nerfs se contractent dans la nuque du vieil homme, la rage monte —il attrape son bâton pour taper sur quelque chose, sur n'importe quoi. Puis sa main se desserre, car il comprend que, malgré toute la puissance contenue dans ses mains et la force de sa volonté, les rires, les rebuffades perdureront. Son corps s'affaisse dans son fauteuil. Il sait qu'il ne survivra pas à une destinée de moqueries. Il attend sa mort, seul.

Le tableau pâlit, remplacé par l'image d'un garçon de neuf ans... mon père. Il a faim, il est fatigué, il s'accroche à la main de sa sœur, à la recherche de la mère qu'il a perdue. Il a trop faim, sa fatigue est trop grande ; le lien très ténu qui le relie à sa mère finit par lâcher, son image s'éloigne lentement, au loin, dans le vide. Le petit garçon se met à pleurer ; d'une secousse, il rejette la main de sa sœur. Il crie qu'il veut rentrer, retourner chez son père. Il trouvera une nouvelle mère. Il se perdra dans les jeux et fera connaissance avec le pouvoir de l'intelligence.

Mais il n'oubliera jamais le désespoir qui l'avait saisi ce jour-là. Douze ans plus tard, assis à son étroit bureau, délaissant sa pile de formulaires, il lèvera les yeux sur le ciel agité et sentira remonter en lui la même panique. Lui aussi devra s'inventer.<sup>881</sup>

Le passage qui précède ne résume pas seulement le long récit raconté par grand-maman, il devient aussi un vrai héritage de Barack Obama, qui peut ainsi raconter et s'approprier les rêves de son père et de son grand-père conformément à un premier récit, celui de la vieille femme. Dans l'autobiographie d'Obama, ce procédé du double niveau de récit est récurrent, tant de ses récits américains qu'africains. Inclure toutes ces données dans son récit,

<sup>880</sup> Dans le récit, elle est désignée par « grand-maman ».

<sup>881</sup> B. Obama, *Les Rêves de mon père*, op. cit., pp. 552-553.

sans intention de jugement ou de hiérarchisation, établit explicitement le sens d'une conscience postraciale : dire son identité biologique métisse et infiniment riche. En même temps, il n'échappe pas au lecteur qu'écrite en 1996 alors que son auteur occupe déjà des fonctions politiques importantes, l'autobiographie d'Obama est un livre éminemment politique. Est-ce cette problématique de l'engendrement qui interpelle Barack Obama ? Comment cette idée permet d'envisager une brèche postraciale, où le sujet se construit selon une volonté au-delà des catégories d'assignation ? Le lecteur pourrait par ailleurs se demander si cette volonté d'auto-invention, finalement de subjectivation, ancienne chez les Obama, ne trace pas le chemin au destin politique que connaît l'auteur ici. La conciliation avec les « rêves du père » est ainsi une sorte de renaissance pour l'auteur.

Pourtant, quelque chose est dominant et marquant dans le texte : les interprétations faites par Obama du monde et de soi ne surplombent pas des récits primaires, elles y recherchent quelques déterminismes familiaux susceptibles d'éclairer l'auteur sur son propre parcours. C'est sans doute le sens donné au sous-titre du présent point qui n'entend pas établir un rapport hiérarchique et vertical entre la posture d'Obama et les récits recueillis par l'auteur pour l'écriture de son autobiographie. Une scène de recueillement intervient en toute fin du livre, qui justifie ce rapport horizontal des différents niveaux d'analyse en même temps qu'elle peut s'interpréter comme un moment de retrouvailles d'Obama avec son père, à titre posthume : recueillement sur la sépulture du père, accompagné d'une sorte de prière à son intention :

Il avait presque réussi, et cela en dépassant les espoirs les plus fous de son père. Ensuite, après être arrivé aussi loin, s'apercevoir qu'en réalité, non, il ne s'était pas échappé ! Découvrir qu'il restait pris au piège sur l'île de son père, avec ses crevasses de colère, de doute et de défaite, qui livraient des émotions toujours visibles sous la surface, brûlantes, incandescentes et vivantes, pareilles à une bouche méchante et béante...et sa mère qui était partie, partie, loin...

Je me jetai par terre et caressai le carrelage tendre et jaune. Oh, père, dis-je en pleurant, tu n'avais pas à avoir honte de ta confusion, ni ton père avant toi. La seule honte, c'était le silence qu'avait engendré la peur. C'est le silence qui nous a trahis. S'il n'y avait pas eu ce silence, ton grand-père aurait dit à ton père qu'il ne pouvait pas s'échapper de lui-même, ni se recréer tout seul. Ton père t'aurait transmis la même leçon. Et toi, le fils, tu aurais peut-être appris à ton père que ce nouveau monde qui vous faisait signe à tous signifiait plus que des chemins de fer et des toilettes à l'intérieur, des canaux d'irrigation et des gramophones, des instruments inertes qui pouvaient être absorbés par les anciennes coutumes. Tu lui aurais appris que ces instruments étaient porteurs d'un pouvoir dangereux, qu'ils exigeaient que le monde soit regardé d'une manière différente. Que ce pouvoir ne pouvait être absorbé que par une foi née dans les épreuves, une foi qui n'était pas nouvelle, qui n'était ni noire ni blanche, ni chrétienne ni musulmane, mais qui battait dans le cœur du tout premier village africain et celui de la toute première terre acquise dans le Kansas : la foi dans les autres.<sup>882</sup>

Les « rêves de mon père » pourraient ainsi tout aussi bien être une « quête du père ». De l'extrait apparaissent de nombreux éléments à expliquer. Cette « prière au père » est l'occasion pour l'auteur d'établir un lien entre le parcours de son père et le sien propre ; la vie

---

<sup>882</sup> B. Obama, *Les Rêves de mon père*, op. cit., pp. 554-555.

du fils se reflète dans celle du père. Si les émotions sont si prononcées chez l'auteur à l'écoute du récit de grand-maman, c'est aussi parce que celui-ci a une dimension cathartique comme tout son séjour. Obama apprend à connaître son père auquel ne lui permet pas d'accéder l'Amérique, ne serait-ce parce que sa vie au Kenya n'y était pas connue. Cette prière au père se donne également à lire comme un profond hommage à l'affirmation sujet du père, bravant de nombreuses épreuves. Mais, cette « foi » en soi, fille des épreuves n'a ni race, ni religion ; elle s'enracine au tréfonds de l'expérience. C'est aussi le sens de l'auto-invention ou de l'auto-engendrement dont il a été question plus haut. Ces quelques valeurs transmises feront le ciment de la personnalité de Barack Obama.

En outre, chez Obama, cette foi postraciale et « post-religieuse », héritée du père et du grand-père, trouve une possible explication dans sa fréquentation des églises évangéliques noires d'Amérique. Sa rencontre avec le révérend Jeremiah Wright, dont l'un des sermons a défrayé la chronique en 2008 et a donné lieu au fameux discours du 18 mars de la même année, publié sous le titre *de la race en Amérique*<sup>883</sup>, après qu'un autre soit allusivement mentionné dans le titre de son livre-programme, *L'audace d'espérer*, est de ce fait déterminante. Serait-ce dans la continuité de sa foi en un monde non assigné dans les carcans raciaux ou religieux qu'à son investiture le 20 janvier 2009, qu'il rappelle à l'Amérique entière son nom complet, Barack Hussein Obama ? Aucun indice pour l'affirmer.

Ce dont on est sûr, c'est du rôle cathartique et fédérateur joué par son récit dans son ensemble : rassembler sa famille dispersée aux quatre vents, multiraciale et multiculturelle, mais riche en effet de ses héritages multiples. Le récit de l'histoire et du parcours du grand-père et du père par grand-maman conduit l'auteur à resituer, sur le mode d'une auto-compréhension, ses aspirations et ses sentiments.

Un procédé assez proche est au cœur de l'épilogue de *In My Father's House* d'Appiah. Le philosophe décide d'écrire une sorte de biographie au père, Joe Appiah, en s'appuyant sur de nombreuses archives, en l'occurrence, l'autobiographie parue à titre posthume de Joe, *Autobiography of an African Patriot* (1989). Le recueil d'essais de Kwame Appiah, dans notre corpus, est un des livres qui posent problème quant à leur classification dans l'auto-biographie. Mais, l'auto-analyse et la réflexivité placées au cœur de notre travail nous aident à déjouer les pièges à ce sujet. Une digression sur Mudimbe et son intérêt pour l'autobiographie et la réflexivité pourraient nous amener à mieux comprendre Appiah.

---

<sup>883</sup> B. Obama, *De la race en Amérique : discours de Philadelphie*. Traduction et introduction de François Clemenceau, Paris, Bernard Grasset, 2008, 56p.

En 1990, Mudimbe se met en « retrait » pour écrire une autobiographie intellectuelle, publiée en 1994. Mais, c'est pourtant en *Parables and Fables* qu'il voit « le plus autobiographique de [ses] ouvrages »<sup>884</sup>. C'est ce procédé que met bien en évidence Edgard Sankara au seuil de son livre, *Postcolonial francophone autobiographies : From Africa to the Antilles*, en y voyant notamment un procédé des études postcoloniales :

Bringing these writers together and using reception theory in conjunction with postcolonial studies, I argue for an autobiographical tradition that, though geographically dispersed, is equally entangled in the paradox of the target audience and transnational reception. With, I hope to generate an interest in the rearticulations of autobiographies in the context of postcolonial and reception studies<sup>885</sup>.

Les problématiques scientifiques ne racontent-elles pas implicitement l'itinéraire personnel de l'auteur ? Dans ces conditions, la différence entre l'essai et l'autobiographie intellectuelle ne se situe-t-elle pas au niveau de l'énonciation, c'est-à-dire le degré de présence de l'auteur dans son texte ? Chez Appiah comme chez Mudimbe, elle peut prendre des formes multiples : elle met en scène une recherche et son cheminement, elle se fait critique de l'autorité de la science, comme elle donne à voir un ethos, un caractère, derrière les schémas rationnels ; finalement, elle rétablit un lien entre l'auteur et son œuvre.

Mais au-delà de modèles théoriques proches chez Mudimbe et Appiah<sup>886</sup>, certes interprétés différemment, l'on pourrait s'interroger, plus largement, sur l'attrait de la démarche autobiographique ou auto-analytique dans les études africaines actuelles. De Mudimbe et Hountondji à Manthia Diawara, Kwame Anthony Appiah ou Achille Mbembe, de nombreux textes sont publiés qui mêlent démarche sociologique, philosophique ou historique et démarche littéraire ou autobiographique. Appiah introduit un essai éponyme, à grands traits autobiographiques, dans *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (1992), qui s'inscrit dans la continuité de l'autobiographie de son père, Emmanuel Joseph Appiah, *Autobiography of an African Patriot* (1990). Le philosophe d'origine ghanéenne, au lieu de revenir sur le livre de son père, préfère le réécrire en s'appuyant

---

<sup>884</sup> V. Y. Mudimbe, *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991, pp. 157-158.

<sup>885</sup> « En rapprochant ces écrivains ensemble et en utilisant la théorie de la réception en liaison avec les études postcoloniales, je défends une tradition autobiographique qui, bien que dispersée géographiquement, est aussi prise dans le paradoxe de l'auditoire cible et la réception transnationale. Avec, je l'espère, de générer un intérêt dans les réarticulations de autobiographies dans le cadre des études postcoloniales et de réception », (E. Sankara, *Postcolonial francophone autobiographies : from Africa to the Antilles*, Charlesville and London, University of Virginia Press, 2011, 230 p. ; p. 1.)

<sup>886</sup> Quelques travaux existent, qui mettent explicitement ou implicitement en évidence les nombreux recoupements, similitudes mais aussi des différences entre Mudimbe et Appiah. Il suffit de citer, entre autres: S. Gikandi, « Africa, Diaspora, and the Discourse of Modernity », *Research in African Literatures*, Vol. 27, n°4 (Winter, 1996), pp. 1-6.; W. Slaymaker, « Agents and Actors in Africa Antifoundational Aesthetics: Theory and Narrative in Appiah and Mudimbe », *Research in African Literatures*, Vol. 27, n°1, (Spring, 1996), pp. 119-128.; Lekan Oyegoke, « Leaky Mansion? Appiah's Theory of African Cultures », *Research in African Literatures*, Vol. 27, n°1, (Spring, 1996), pp. 143-148

largement sur le testament qu'il écrivit sous sa dictée. Il met ainsi en œuvre une sorte d' « autobiographie critique » pour aligner ses problématiques philosophiques sur la dernière volonté paternelle, qui s'affiche comme rupture d'avec l'autobiographie de 1990. Il prolonge ainsi, implicitement, la critique qu'il adresse à William E. B. Du Bois et à la négritude, dont les modèles sont pourtant extensibles, sur de nombreux aspects, à *Autobiography of an African Patriot*. La posture chez Appiah semble être, de fait, une manière d'herméneutique de soi, où l'auteur s'affirme comme autorité textuelle par l'interprétation de textes.

Appiah fait une interprétation oblique de l'autobiographie de son père, laquelle lui permet en retour de faire le récit de ses origines. Ce qui peut se donner à lire comme autant de paradoxes du père s'avère ici être d'une grande importance. Les exemples qu'Appiah Jr. présente au lecteur sont éclairants à ce sujet. Prononçant ses dernières prières sur son lit de mort, Joe Appiah lance un avertissement aux accents testamentaires, par lequel le fils dit avoir été surpris : « Do not disgrace the family name ».<sup>887</sup> Pourtant, la petite brèche d'onomastique, articulée sur la genèse et l'inscription historique du nom propre de sa famille, semble relativiser l'injonction ci-dessus. Le patronyme et le prénom du philosophe ont bien subi l'anglicisation dont les processus, à l'ère coloniale, s'enracinent dans la christianisation et la scolarisation. Ainsi, le lecteur apprend que le nom des Appiah, avant l'anglicisation, est Akroma-Ampin: « Did he mean his own *abusua* (not, by tradition, my family at all) from which he had named me Anthony Akroma-Ampin? Did he mean his legal name, Appiah, the name invented for him when the British colonial authorities decided (after their own customs) that we must have "family" names and that the "family" name should be the name of your father?<sup>888</sup> Bien plus loin sur la même page, une semblable description accompagne l'explication de l'origine de son prénom par l'auteur: "In his autobiography, he also told us how he was acknowledged head of his *abusua* after the funeral of his predecessor (the man for whom I am also named, Yao Antory, corrupted later to Yao Antony, anglicized on my British baptismal record to Anthony —dubbed the "Merchant Prince", a businessman who, though nonliterate, managed a vast empire.<sup>889</sup>" Ces passages rappellent bien l'inscription de la

---

<sup>887</sup> «Ne pas déshonorer le nom de la famille» K. A. Appiah, *In My Father's House*, op. cit., p. 181.

<sup>888</sup> «Voulait-il dire son propre *abusua* (pas, par tradition, ma famille à tous) à partir de laquelle il m'avait nommé Anthony Akroma-Ampin? Voulait-il dire son nom légal, Appiah, le nom inventé pour lui quand les autorités coloniales britanniques ont décidé (après leurs propres coutumes) que nous devons avoir des noms "de la famille" et que le nom de "famille" doit être le nom de votre père? (K. A. Appiah, *Idem*. p. 182.) [La traduction de certains passages de l'ouvrage d'Appiah est la nôtre]

<sup>889</sup> *Idem*. p. 182. «Dans son autobiographie, il nous a aussi raconté comment il a été reconnu responsable de son *abusua* après les funérailles de son prédécesseur (l'homme dont je porte le prénom, Yao Antory, changé plus tard en Yao Antony, anglicisé sur mon acte de baptême britannique Anthony - surnommé le «Prince Marchand», un homme d'affaires qui, bien qu'illettré, a géré un vaste empire ».

pensée d'Appiah dans la philosophie du langage, dans laquelle il fit sa thèse de doctorat; mais, ils s'inscrivent surtout dans le droit fil de ses premiers travaux —dont les indications bibliographiques son rappelées dans une note plus haut—sur la sémantique historique.

À bien examiner l'énoncé ci-dessus, il résonne comme une subtile critique du père, dont l'injonction inscrit assurément le patronyme dans une logique essentialiste. Les jeux d'interprétation du récit autobiographique du père par Appiah procèdent d'une double logique : l'essentialisme et l'ethnocentrisme chez les penseurs africains et africains-américains qu'il passe au crible dans les divers essais qui précèdent l'épilogue permettent d'inscrire partiellement le récit du père dans la même perspective. Mais Appiah ne mène pas la critique sans faire usage de la dialectique, laquelle l'amène à re-questionner l'itinéraire de Joe en mettant l'accent sur sa subjectivation ; et rien de mieux que l'autobiographie pour dire ce procédé. Dans la première inflexion de ce sous-chapitre, l'une des orientations du récit de vie d'Obama a consisté à souligner que son voyage au Kenya s'était constitué comme l'aboutissement de son graal, en y découvrant notamment grâce aux récits familiaux que son père et son grand-père avaient tout bravé pour naître comme sujet. C'est à partir de ces récits, mis en miroir avec ceux de sa famille maternelle, qu'il s'approprie « les rêves du père ». Appiah questionne aussi les lieux propres et communs avec Joe, à la manière d'un Soyinka, tombant sur une mine d'or —composée de correspondances d'Essay, son père, de journaux et revues annotés — et donnant lieu à une publication, *Isara, périple autour de mon père*. Ce qui s'assimile ici à l'exercice littéraire de réélaboration d'une parenté posthume est à situer au-delà d'une fantaisie d'écriture, elle s'offre comme un vrai objet de réflexion. Les positionnements identitaires et culturels du père, paradoxaux mais aussi cohérents dans leur multiplicité, conduisent Appiah fils à s'interroger sur la pluralité de son identité. Peut-être doit-on se servir de sa formule d'« ancestralités multiples », pour indiquer la dimension fondamentalement hétérogène de l'identité. Est-ce sur ce côté postcolonial que Kwame Appiah veut insister en analysant l'autobiographie de son père, sans pour autant prendre le parti-pris d'en éluder les reconductions de logiques coloniales ? *Autobiography of an African Patriot* de Joe Appiah est-elle différente que cela de *Dusk of Dawn* ou d'*Autobiography*, récit publié à titre posthume, de W. E. B. Du Bois dans l'approche du sujet ?

L'autobiographie du père, Joseph Emmanuel Nana alias Joe Appiah, par son titre, s'offre comme la profession de foi d'un Africain, *Autobiography of an African Patriot*<sup>890</sup>. Mais, pour ne pas avoir à évaluer ou à examiner ce récit selon les catégories de

---

<sup>890</sup> J. E. N. Appiah, *Autobiography of an African Patriot*, New York, Greenwood Press, 1990, xxiii-374 pp.

l'autobiographie anticoloniale versus l'autobiographie postcoloniale, il faut garder à l'esprit qu'en 1990, à titre posthume, Joe Appiah livre l'ouvrage de toute une vie, qui se doit de prendre en compte, conjointement, les contextes anticoloniaux et postcoloniaux. Dans ces conditions, le lecteur est en droit de se demander si les pistes historiques et critiques tracées par Kwame Anthony Appiah en lisant le récit de son père ne se situent pas dans les perspectives de lecture postcoloniale d'une œuvre anticoloniale. Anticoloniale, parce que l'essentiel du temps d'action de Joe Appiah coïncide avec ce contexte médian entre le colonial et le post-colonial ou même le postcolonial. Le parallèle établi entre l'épilogue d'*In My Father's House*, écrit sur le modèle auto-analytique et réflexif, et le récit de vie de Joe Appiah nous est dicté par l'interprétation que celui-là fait de celui-ci. Le lecteur peut être, en outre, amené à se demander quels motifs conduisent Kwame Appiah à lire différemment, dans un même recueil, l'autobiographie de son père et celles de Du Bois, pourtant assez proches par les procédés. Nous y trouvons une explication majeure : Anthony Appiah reconnaît une dimension postcoloniale aux autobiographies de Du Bois et de Joe Appiah, mais leur différence se situe dans l'idée que chaque auteur se fait de la culture et de la race.

À la différence de W. E. B. Du Bois dont les thèses sur la race combinent dimensions biologique et sociohistorique, lesquelles ramenées à une échelle individuelle<sup>891</sup>, rendent exclusives l'une et l'autre ses ancestralités blanches et noires, Joe Appiah entend replacer l'Afrique comme site géographique et historique qui rassemble une kyrielle de cultures et de races, —si tant est que cette dernière notion a du sens—, et reconduire cela à un niveau plus personnel, marqué par le métissage biologique de sa famille. En cela, Joe Appiah relativise l'essentialisme que l'on peut retrouver dans la conception de soi à l'aune de la communauté noire et d'une idéalité nommée Afrique chez Du Bois.

Ces précédentes analyses et interprétations, déjà longuement abordées dans le précédent chapitre, nous amènent à faire un constat nécessaire pour la suite du travail : la pensée de Du Bois a vraisemblablement de nombreux agencements d'envergure postcoloniale, sa dimension postraciale est plus discutable ; alors que Joe Appiah, beaucoup moins théoricien que Du Bois évidemment, entreprend une démarche qui combine postcolonial et postracial, en s'appuyant largement sur son itinéraire. C'est cette double articulation que Kwame Appiah met en évidence, et il n'est plus étonnant qu'une analyse d'*Autobiography of an African Patriot* soit l'épilogue d'un recueil d'essais, largement salué dans les milieux scientifiques et médiatiques nord-américains, pour sa grande rigueur critique

---

<sup>891</sup> Cela explique pourquoi Kwame Appiah s'appuie essentiellement sur le corpus autobiographique de W. E. B. Du Bois pour donner à voir les contradictions que comporte son œuvre au sujet de ses théories sur les races.



et philosophique, ainsi que l'on peut le lire sur la quatrième page de couverture<sup>892</sup>. Ces analyses par Kwame Appiah de l'*Autobiography* de son père, dont les procédés sont semblables à ceux qu'il emploie contre Du Bois, peuvent être mis en regard avec les commentaires qu'Obama fait des autobiographies de Du Bois et de Malcolm X. Nous reviendrons plus largement sur cet aspect.

## §5. 2. « Essai postcolonial » et autobiographie : « littérarité » de la prose d'idées

Quelques commentaires élogieux sur la quatrième de couverture d'*In My Father's House* nécessitent que l'on s'y attarde, car en sus du statut de stratégies éditoriales à des fins symboliques et commerciales: celles de l'hebdomadaire *The Village Voice* et de Soyinka. Le premier commentaire installe Appiah à la suite d'une longue tradition remontant à Montaigne et ses *Essais*. Le journal écrit à cet effet : « Montaigne invented the modern essay ; Kwame Anthony Appiah has the brilliance to extend it. » [Montaigne a inventé l'essai moderne ; Kwame Anthony Appiah a le talent de le prolonger]. Ce que semble mettre en évidence le journal, c'est l'interconnexion de l'essai avec d'autres genres littéraires. Jane Hiddleston relève au sujet de la prose d'idées postcoloniale : il s'agit d' « expérimentations génériques », « mêlant “théorie”, autobiographie, fiction et essai, sans parvenir avec certitude à aucune catégorie.<sup>893</sup> » Ce qui est important dans notre perspective, c'est le mélange de l'essai ou la

---

<sup>892</sup> Au-delà des trois distinctions obtenues par l'ouvrage, dont « Notable Book of the Year » pour New York Times en 1992, « Honorable Mention for the James Russell Lowell Prize of the Modern Language Association » en 1992, et le prestigieux « Winner of the African Studies Association's Herskovits Award » en 1993, de nombreux organes médiatiques et figures importantes ont unanimement salué le travail novateur d'Appiah. Il en est ainsi du journal hebdomadaire, *The Village Voice* qui écrit : « Montaigne invented the modern essay ; Kwame Anthony Appiah has the brilliance to extend it. » [Montaigne a inventé l'essai moderne ; Kwame Anthony Appiah a le talent de le prolonger] ; « A ground-breaking —as well as ground-clearing —analysis.... Mr. Appiah delivers what may very well be one of the handful of theoretical works on race that will help preserve our humanity and guide us gracefully into the next century” [Un rez-de-compensation, ainsi qu'une analyse originale.... M. Appiah offre ce peut très bien être l'un des rares ouvrages théoriques sur la race qui aidera à préserver notre humanité et nous guidera gracieusement dans le siècle prochain], selon Charles Johnson, *The New York Times Book Review*; “Exquisitely and painstaking argued.” [Argumenté de manière exquise et minutieuse], pour Keith Q. Warner, *The Washington Post Book World*. Wole Soyinka et Richard Rorty ne tarissent pas d'éloges non plus à l'ouvrage et à son auteur, lorsqu'ils écrivent respectivement: “An exceptional work, whose contextual sweep and lucidity provide a refreshing intellectual tone away from yahoo populism. In many profound ways, Kwame Appiah's *In My Father's House* ushers in a new level of discourse on race and culture, placing it within a universal narrative —and where else should it belong?...Without question, a first of its kind” [ Un travail exceptionnel, dont la lucidité contextuelle fournit une tonalité intellectuelle rafraîchissante, loin du populisme de yahoo. À bien des égards, Kwame Appiah, dans *In My Father's House*, inaugure un nouveau niveau de discours sur la race et la culture, en la plaçant dans un récit et universel où le monde doit-il appartenir? ... Sans aucun doute, une première en son genre], et “An absorbing and path-breaking book by a gifted philosopher” [Un livre captivant avec le cheminement singulier d'un philosophe doué]

<sup>893</sup> J. Hiddleston, *Poststructuralism and Postcoloniality*, Liverpool, Liverpool University Press, 2010, p. 7. Jane Hiddleston développe déjà une semblable hypothèse dans un article paru un an plus tôt. (Voir J. Hiddleston, « Interprétation politique et théorie postcoloniale : Le Moi, l'Autre et les incertitudes de la critique », pp. 51-62. in Bessière, Jean (dir.), *Littératures francophones et politiques*, Paris, Karthala, 2009, 199 p.

prose d'idées avec la théorie et l'autobiographie, données qu'intègre remarquablement *In My Father's House* d'Appiah. Une telle définition est très proche de celle que Claire de Obaldia donne de l'essai, en partant du texte fondateur de Montaigne, en y voyant « un mélange apparemment arbitraire d'éléments littéraires disparates »<sup>894</sup>. Selon elle, l'essai se situe à la frontière de trois genres littéraires — le lyrique, le dramatique et l'épique — dont il actualise certains traits, tout en prenant place dans le domaine du savoir<sup>895</sup>. Or les trois catégories littéraires mentionnées ci-dessus sont significatives de la « fonction poétique », celle du langage, chez Roman Jakobson, lequel en fait la fonction la plus importante pour la « littérarité » d'un texte<sup>896</sup>. Florian Alix rappelle fort à propos comment chez Jakobson la fonction poétique du langage excède la seule poésie pour définir l'identité de tout texte littéraire, selon la question que se pose le formaliste russe au seuil de son livre : « Qu'est-ce qui fait d'un texte donné un texte littéraire ? » C'est la fonction poétique bien plus que les cinq autres qu'il recense dans le même ouvrage.

Dans ces conditions, la perspective d'Alix consiste à montrer les propriétés littéraires d'un essai. Au même titre que chez Abdelkebir Khatibi, Nadine Gordimer, Wole Soyinka, Valentin Yves Mudimbe ou Edouard Glissant, la même argumentation est applicable à Kwame Appiah. Et c'est ce que semble relever le journal hebdomadaire *The Village Voice* en inscrivant *In My Father's House* d'Appiah dans une longue tradition ayant commencé avec Montaigne.

Le second commentaire sur le livre d'Appiah retenu est celui de Wole Soyinka : “An exceptional work, whose contextual sweep and lucidity provide a refreshing intellectual tone away from yahoo populism. In many profound ways, Kwame Appiah's *In My Father's House* ushers in a new level of discourse on race and culture, placing it within a universal narrative —and where else should it belong?...Without question, a first of its kind<sup>897</sup>” Selon Soyinka, le livre d'Appiah tranche avec de nombreux ouvrages sur la race et la culture, en ce qu'il s'inscrit dans un « récit universel »: il s'agit d'un « nouveau niveau de discours sur la race et sur la culture ». L'analyse du Nobel de littérature sous-entend donc une évolution ou une transformation dans le discours sur la race. En 1992, les théories postcoloniales comme

---

<sup>894</sup> C. de Obaldia, *L'Esprit de l'essai*, Paris, Seuil, 2005, p. 14.

<sup>895</sup> F. Alix, *L'essai postcolonial : Stratégies littéraires et reconfigurations culturelles chez E. Glissant, N. Gordimer, A. Khatibi, V. Y. Mudimbe et W. Soyinka (1970-2010)*, Doctorat soutenu le 29 mars 2013, Sous la direction de M. Romuald Fonkoua, Université Paris-Sorbonne, 819 p.

<sup>896</sup> R. Jakobson, *Essais de linguistique générale I*, Paris, Minuit —Reprise, 2003 (1963), p. 218.

<sup>897</sup> [Un travail exceptionnel, dont la lucidité contextuelle fournit une tonalité intellectuelle rafraîchissante, loin du populisme de yahoo. À bien des égards, Kwame Appiah, dans *In My Father's House*, inaugure un nouveau niveau de discours sur la race et la culture, en la plaçant dans un récit et universel où le monde doit-il appartenir? ... Sans aucun doute, une première en son genre]

champ académique commencent à ne plus être si nouvelles que cela ; elles le sont encore moins pour Soyinka qui en est si bien informé. Le lecteur est alors en droit de se demander si le nouveau niveau de discours sur la race évoqué par le Nobel nigérian n'est pas une périphrase renvoyant au discours postracial, dont Appiah, par les nombreuses et éclairantes critiques sur la race adressées à Du Bois, pourrait bien être une des figures de proue.

## **Rubrique 2. Discours postraciaux : textes et contextes**

Nous regrouperons dans cette rubrique quelques textes nés de contextes variables, mais travaillés par une commune volonté de proposer une théorie critique de la race. Ces corpus ont par ailleurs le souci permanent de dépasser la dimension théorique en examinant des parcours individuels et intellectuels, ceux des auteurs. La difficulté reste cependant, dans l'espace francophone, de réunir une bibliographie suffisamment centrée sur les problématiques postraciales ; les *critical race studies* comme les *cultural and postcolonial studies* étant encore fortement des dominants dans les milieux académiques et intellectuels anglo-saxons<sup>898</sup>.

### **§6. Identités postraciales, postures intellectuelles et personnelles**

L'idée que se font les auteurs retenus pour cette analyse se situe au-dessus des races ; elle est « transraciale » dans un premier temps, avant de prendre les contours postraciaux. Cette explication réintroduit ici la vacuité de la notion de race, qu'elle implique ou non la problématique de la couleur de peau, compte tenu évidemment de la classification et la répartition par Du Bois du genre humain en huit races. La transracialité, enfin, du fait qu'elle insinue un mélange des races en reconduit l'existence, même si le préfixe « trans » suppose qu'elle les veut dépasser. C'est précisément à cette ambiguïté que ne semblent pas se prêter nos penseurs, ainsi que l'atteste, en grandes lignes, leur conception d'eux-mêmes. Rasna Warah, après avoir retracé ses multiples généalogies, définit son identité. Ainsi écrit-elle : « Au fil des ans, j'ai appris à accepter que mon identité est multiple et que je suis le produit de non pas un, mais de trois cultures : le sous-continent indien, d'où sont venus mes ancêtres ; le Kenya, où je suis née et élevée ; et l'Occident, où j'ai atteint l'enseignement supérieur et qui influence invariablement toutes les personnes qui ont déjà été colonisées.<sup>899</sup> » Le portrait que

---

<sup>898</sup> Lire à ce sujet l'avant-propos à la seconde édition française d'A. Mbembe, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », pp. I-XXXII., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques, 2000, XXXII-293 pp.

<sup>899</sup> "Over the years, I have learnt to accept that my identity is multi-faceted and that I am a product of not one, but three diverse cultures : the Indian sub-continent, where my ancestors came from ; Kenya, where I was born and brought up ; and the West, where I attained higher education and which invariably influences all people who were once colonized." (R. Warah, *The Triple Heritage: A Journey to Self-Discovery*, op. cit., p. 11.)

dresse Warah sur elle-même et sur sa famille implantée au Kenya depuis au moins un siècle et sa façon de contourner les définitions toutes faites de l'identité, toujours complexe, interrogent l'un des traits communs que pourraient avoir le postracial et le postcolonial : l'interculturel conçu comme la rencontre des cultures de l'Occident avec celles de l'Est dont l'Afrique devient la scène de théâtre. Issue du monde naguère colonisé, Warah met l'accent autant sur la culture livresque transmise par son éducation occidentale que sur la condition historique et politique de son origine d'Indienne implantée de longue date au Kenya. Sa définition autoréférentielle de l'identité dévoile par ailleurs l'extrême fragilité de la race selon les procédés que l'on peut retrouver chez Appiah. Tout le long du récit en effet, Warah se présente comme une « Kenyane-Asiatique », nourrie aux modes culturels occidentaux, selon le « triple héritage » dont elle est le produit. Or, ce statut de « Kenyane-Asiatique » auquel s'identifie Rasna Warah peut effectivement être une des composantes raciales que semble oublier ou écarter Du Bois, d'après l'un des griefs d'Appiah à son œuvre. En partant de la pure hypothèse de travail de l'existence des races, Du Bois en recense une huitaine, distinctifs par leurs traits phénotypiques et culturels. Mais, il n'envisage pas l'existence de groupes intermédiaires comme l'« Afro-Asiatique », l'« Euro-Indien », etc. Et c'est à ces catégories oubliées ou délibérément écartées, à supposer que l'on accorde quelque crédit à la notion de race chez Du Bois, qu'appartient Warah.

C'est également à celles-ci qu'appartiennent Appiah et Obama, nés tous deux de pères africains et respectivement de mères britannique et américaine. Appiah est Ghanéen et Britannique de naissance, mais Américain par choix. Les débuts de sa carrière d'enseignant-chercheur à l'Université du Ghana et l'attachement témoigné à son père en disent long sur la place occupée par le Ghana dans son parcours et dans son imaginaire. Parallèlement, dans l'épilogue d'*In My Father's House*, il explique que son goût pour la culture livresque est venu de sa famille maternelle anglaise: « Voulait-il dire la famille de ma mère —dont les traditions universitaires m'avaient servi d'aiguillon —, une famille dont je n'ai pas à supporter le nom?<sup>900</sup> » La question posée par Appiah, avons-nous souligné plus haut, vient à la suite de l'injonction de son père « Do not disgrace the family name/ Ne déshonore pas le nom de la famille ». Pourtant, ce nom de la famille s'étend à la famille maternelle de Kwame Appiah dont il ne porte pas le nom, mais qui demeure l'une des références les plus importantes de son identité intellectuelle. C'est là un des aspects qu'Appiah, dans son épilogue, entend valoriser chez son père, capable de rassembler ses multiples filiations en mettant en évidence le fait

---

<sup>900</sup> “Did he mean my mother’s family (whose tradition of university scholarship he had always urged me to emulate), a family whose name I did not bear?” (K. A. Appiah, *In My Father's House*, *op. cit.*, pp. 181-182.)

qu'une partie de sa famille a aussi des origines anglaises. Dès lors, d'où viennent les réflexions postraciales de Kwame Appiah ? De son père, dont une partie du parcours recoupe des préoccupations postraciales ; sommes-nous tenté de dire.

Une semblable posture postraciale se profile chez Obama, dont la structure et le découpage de l'autobiographie renseignent d'emblée, selon nous, sur ces perspectives. Composée de deux parties, l'une sur son itinéraire américain avant le voyage au Kenya en 1987 et l'autre sur son séjour au Kenya, l'autobiographie d'Obama parvient remarquablement à restituer les positionnements toujours fins de l'auteur sur la race. Ayant passé l'essentiel de son temps, de retour d'Indonésie, avec ses grands-parents maternels à Hawaï, Obama est pourtant gagné assez tôt par des questionnements identitaires et culturels. Les anecdotes qu'il rapporte à ce sujet sont particulièrement édifiantes, qui vont des souvenirs de son père gardés par Gramps, son grand-père, aux drôleries de celui-ci, parfois au grand désarroi de Tooth, nom fictif de sa grand-mère. Mais il a aussi gardé un profond souvenir de quelques conflits d'interprétation entre ses grands-parents, liés aux peurs inconscientes de Tooth mais inspirées des réalités sociologiques américaines. Ainsi en est-il de sa querelle éclatée un matin entre Gramps et Tooth, à la suite de la menace dont celle-ci fut victime la veille, œuvre d'un déséquilibré noir. Ces expériences familiales du racisme s'avéreront déterminantes pour Obama, puisqu'elles l'amènent davantage à s'interroger sur son appartenance culturelle et raciale. François Clémenceau, traducteur et préfacier du célèbre discours du 18 mars 2008, dit discours de Philadelphie, note qu'Obama découvre les réalités interraciales et leurs fractures au début des années 1980 :

« Jusqu'à ses premiers pas d'étudiant, Barack Obama, surnommé Barry par ses proches, n'a donc jamais vécu à proximité ni, a fortiori, au sein d'une communauté noire. Dans son lycée d'Honolulu, il n'y avait que trois élèves noirs sur mille deux cents. La réalité de la coexistence raciale, Obama ne la découvrira qu'au début des années 80, en allant étudier sur la côte Ouest, à l'Occidental College de Los Angeles, puis sur la côte Est, à l'université de Columbia, à New York. Le brillant jeune homme obtient deux diplômes, en sciences politiques et en relations internationales, qui lui ouvrent les portes du groupe de consultants et de presse économique Business International, où il s'exerce au métier d'analyste financier <sup>901</sup> »

Aussi claires que puissent être les formulations de Clémenceau, elles ne semblent cependant pas tout à fait correspondre à la réalité. L'argumentation de Clémenceau paraît comporter une sorte de déterminisme : les ouvertures et les opportunités professionnelles qu'a eues Obama sont une suite logique de sa bonne insertion dans les milieux blancs américains. Le jeune Obama, dans son lycée d'Honolulu, a déjà profondément conscience de son statut exceptionnel au sein de cette institution : il relate une scène de railleries dont il fut l'objet

---

<sup>901</sup> F. Clémenceau, « Introduction », pp. 8-9, in B. Obama, *De la race en Amérique*, Trad. et introduction de F. Clémenceau, Paris, Bernard Grasset, 56 p.

dans la cour de l'école avec l'une de ses camarades noires. Mais, Obama, assez tôt, s'interroge aussi sur sa condition métisse, en s'appuyant sur la symbolique sociologique et culturelle que comporte le statut d'être noir. Sans véritablement avoir écarté ses interrogations brouillonnes de jeunesse, Los Angeles et plus tard, New York, en tant que grandes cités où les communautés noires sont concentrées et où les lignes de partage avec d'autres groupes sont très marquées, lui permettent d'accéder à un autre niveau de compréhension des situations raciales. Il s'agit de prendre conscience de l'inexistence sociologique et politique de la catégorie métisse dans la société américaine des années 1970-80 et 90. Mais, ces remarques de Clémenceau ouvrent implicitement sur la nuance qui existe dans l'ordre des procédés entre Obama et Appiah, en l'occurrence. Là où le premier adopte une démarche clairement littéraire et sociologique, le second s'étale sur un procédé critique et résolument philosophique. Cette différence ne remet aucunement en question la « littérarité » de l'essai d'Appiah, telle que démontrée plus haut sous le contrôle de Roman Jakobson et de Jane Hiddleston.

L'anecdotique en effet permet à Obama de s'inscrire dans la « logique du récit », selon la formule programme de Claude Bremond<sup>902</sup>. L'anecdote donne vie à l'histoire de l'auteur, elle instaure ainsi une sorte d'« interaction » entre Obama et son histoire. Interaction est d'ailleurs le terme employé par Bremond lui-même pour décrire cette relation née des « possibles narratifs ». Quand Bremond examine cette logique du récit, il s'inspire des travaux de Vladimir Propp, lequel travaille sur les contes dans sa *Morphologie du conte*, parue en 1928. Dans la façon dont est structuré l'ouvrage d'Obama, les commentaires de récits premiers sont abondants, mais à chaque fois l'auteur les actualise en y inscrivant dans le présent de son histoire personnelle. Les anecdotes rapportées par l'auteur qui donnent corps à son récit sont avant tout des histoires inclusives : celles-ci ont un rôle important dans la construction de la personnalité de l'auteur. Cette idée d'inclusion amène à voir quelles démarches sont convoquées par Obama pour son positionnement dans le champ littéraire africain-américain. Nous insistons sur cette filiation avec certains penseurs noirs américains pour bien voir à l'œuvre les procédés de démantèlement par lesquels il infléchit nombre de leurs pistes.

### **§6. 1. Obama et le champ littéraire africain-américain**

Au fil de son autobiographie, l'auteur fait référence à quelques auteurs afro-américains de façon explicite ou non. Mais c'est loin d'être réduit à une preuve d'érudition ou

---

<sup>902</sup> Cl. Bremond, *Logique du récit*, Paris, Seuil, coll. Poétique, 1973, 350 p.

de culture littéraire. Il s'agit réellement de prendre position et de s'interroger, selon la démarche de l'histoire incluse mentionnée ci-dessus.

« Pendant les mois suivants, je cherchais à corroborer cette vision cauchemardesque : Baldwin, Ellison, Hughes, Wright, Du Bois. Le soir, je m'enfermais dans ma chambre en racontant à mes grands-parents que j'avais du travail, et je me débattais avec les mots, enfermé dans un conflit soudainement désespéré, tentant de réconcilier le monde que j'avais découvert avec les termes de ma naissance. Mais il n'y avait aucune échappatoire possible. Dans chaque page de chaque livre, dans *Bigger* Thomas et les hommes invisibles, je trouvais sans cesse la même angoisse, le même doute ; un mépris de soi dont ni l'ironie ni l'intellect ne semblaient pouvoir dévier le cours. Même l'enseignement de Du Bois, l'amour de Baldwin et l'humour de Langston finissaient par succomber à sa force corrosive ; chacun était finalement forcé de douter du pouvoir rédempteur de l'art, chacun était finalement forcé de battre en retraite, l'un en Afrique, l'autre en Europe, le troisième encore plus loin, dans les entrailles de Harlem, mais tous avaient pareillement fui, las, épuisés, amers, avec le diable à leurs trousses.

Seule l'autobiographie de Malcolm X proposait autre chose. Ses actes répétés d'autocréation éveillaient un écho en moi ; la poésie brute de ses mots, sa manière directe d'exiger le respect faisaient apparaître un ordre nouveau et sans compromis, à la discipline martiale, forgé par la simple force de la volonté. Je décidai que tout le reste, les discours sur les diables aux yeux bleus et l'apocalypse, était secondaire dans ce programme, c'était un bagage religieux que Malcolm lui-même semblait avoir abandonné sans problème vers la fin de sa vie. Et pourtant, même si je me voyais suivre, peut-être, l'appel de Malcolm, une ligne du livre me retenait. Il parlait d'un vœu qu'il avait formulé un jour, le vœu que le sang blanc qui coulait en lui, qui était là à la suite d'un acte de violence, soit expurgé. Je savais que pour Malcolm ce vœu ne passerait jamais au second plan. Mais, en ce qui me concernait, je savais que dans mon cheminement vers le respect de moi-même, jamais je ne pourrais réduire mon propre sang blanc au rang de pure abstraction. Car que supprimerais-je en moi par la même occasion, si je devais laisser ma mère et mes grands-parents à la frontière d'un territoire inexploré ?

Je me disais également que si la découverte faite par Malcolm vers la fin de sa vie, à savoir que certains Blancs pouvaient vivre à ses côtés comme ses frères dans l'islam, semblait offrir quelque espoir de réconciliation, cet espoir n'apparaissait que dans un avenir lointain, dans un pays éloigné. En attendant, je cherchais donc à voir d'où viendraient les gens qui seraient disposés à travailler à cet avenir et à peupler ce nouveau monde.<sup>903</sup>

La dimension sociologique donnée à la littérature par Obama est le premier indice à relever de la longue séquence citée ci-dessus. Le caractère fictionnel de la littérature n'est pour autant pas ici en question, il s'agit juste de cerner la part importante de la représentation. Notion souvent utilisée dans les théories de la littérature et d'autres arts, la représentation convient à toute explication établissant le rapport entre ces domaines de création et la société, la politique, etc. ; bref, entre le texte et son contexte de production. Pourtant, dans l'usage qu'en fait Obama, une dimension personnelle s'ajoute à celles déjà indiquées plus haut. Le lien qu'il élabore entre les auteurs qu'il cite et les destins qui furent les leurs, à contre-courant de leurs messages littéraires, est significatif à ce sujet :

Même l'enseignement de Du Bois, l'amour de Baldwin et l'humour de Langston finissaient par succomber à sa force corrosive ; chacun était finalement forcé de douter du pouvoir rédempteur de l'art, chacun était finalement forcé de battre en retraite, l'un en Afrique, l'autre en Europe, le troisième encore plus loin, dans les entrailles de Harlem, mais tous avaient pareillement fui, las, épuisés, amers, avec le diable à leurs trousses.<sup>904</sup>

La critique qu'il formule à leur égard est, du reste, bien plus ancienne ; elle a déjà été l'œuvre du brillant intellectuel et orateur, pasteur afro-américain et philosophe de formation, Cornel West, mais à l'adresse exclusive de W. E. B. Du Bois. Il interprète l'émigration

<sup>903</sup> B. Obama, *Les rêves de mon père*, op. cit., pp. 131-132 & 133.

<sup>904</sup> *Idem*, p. 132.

ghanéenne de Du Bois comme le triomphe du « désespoir ». Mais tel qu'il utilise ce terme, West semble l'entendre comme une découverte sur le tard par Du Bois des réalités de la société américaine, lesquelles avaient été diluées dans son « élitisme intellectuel », emprunté à l'« optimisme démocratique très américain », selon lequel la communication et le débat public sont nécessaires et suffisants à la démocratie, et c'est pour eux qu'il faut lutter »<sup>905</sup>. Ce qu'il y a cependant à retenir, selon nous, c'est l'idée d'une intériorisation des schémas politiques des auteurs répertoriés par Obama, et jugée suffisante ou non selon les cas. Cette idée ouvre sur une sorte de scénographie fondamentale à toutes productions de l'esprit, au point que les œuvres sont lues et évaluées les destins de leurs auteurs. C'est du moins ce qu'entreprend Obama. En même temps, c'est un indice d'auto-évaluation dont le lecteur prend conscience en lisant ses commentaires de l'autobiographie de Malcolm X, qui le plonge dans un sentiment mi-figue mi-raisin.

L'autobiographie de Malcolm X est, de toutes les productions de penseurs noirs lues par Obama, celle qui lui suggéra une voie nouvelle, marquée par l'aplatissement des haines raciales sur l'autel des croyances religieuses et morales communes. Dans le livre de Malcolm X, l'islam est évidemment la religion qui peut permettre cette conciliation. Or ce leader dont il aurait pu suivre le cheminement est aussi celui dont une phrase, apparemment anodine, retient l'attention d'Obama : « Et pourtant, même si je me voyais suivre, peut-être, l'appel de Malcolm, une ligne du livre me retenait. Il parlait d'un vœu qu'il avait formulé un jour, le vœu que le sang blanc qui coulait en lui, qui était là à la suite d'un acte de violence, soit expurgé. » Le postracial qu'Obama voyait se profiler chez Malcolm X s'éclipse soudainement, lorsque celui-ci reconduit le caractère irréconciliable des races, entendues dans le contexte américain où elles existent. Cette inflexion introduite par Malcolm X, sans être dite avec la même clarté, est déjà un procédé bien duboisien, ainsi que nous l'avons vu plus haut : Du Bois, sociologiquement et politiquement, prend le parti de son africanité dont il affirme la visibilité par des traits phéno ou ethnotypiques, au mépris évidemment de sa volonté de contrer l'explication scientifique ou biologique de la race. Qu'à cela ne tienne, Obama procède autrement : il s'interroge sur le parti-pris racial en réorientant son questionnement sur sa situation personnelle de métis et se demande s'il y a un choix à faire à tout prix.

Ces nombreuses démarches littéraires, selon nous, soutiennent au moins une idée : c'est la tendance dans l'autobiographie d'Obama à intégrer chaque œuvre littéraire dans le

---

<sup>905</sup> C. West, « Black strivings in a twilight civilization », cité par M. Bessone, « E pluribus unum », *op. cit.*, p. 333.



répertoire de la littérature éminemment sociologique ou politique. Dans ces conditions, l'auteur est à inclure dans son récit et en devient un personnage réel ou supposé. Or une telle démarche est celle de l'autobiographie dont Philippe Lejeune dit qu'elle se définit par un « pacte autobiographique », assuré par l'identité de l'auteur, du narrateur et du personnage. Si donc Obama retient Wright, Baldwin, Du Bois ou Hughes, c'est du fait de la dimension réflexive de toutes leurs productions, que celles-ci soient ouvertement autobiographiques ou non. Enfin, l'autre trait distinctif est la facilité qu'a Obama lui-même à faire personnage de fiction, en ce qu'il se place souvent à la suite des êtres de papier des auteurs dont il lit les textes. La littérature, qu'elle soit fictionnelle ou référentielle, dispose-t-elle d'abord d'une force évocatrice qui suggère au lecteur son propre devenir personnage ? Au-delà de cette question, dans la longue séquence citée ci-dessus, Obama s'attache à la notion d'« autocréation », comme elle était devenue la ligne de partage entre Malcolm X et les autres dont les cheminements intellectuels ne paraissent pas suffisamment comporter d'originalité dans leur positionnement racial.

Quand des allusions aux textes et aux écrivains ne sont pas explicites, elles demeurent suggérées. Ainsi, au début de son autobiographie, une référence implicite à Ralph Ellison est faite, en évoquant brièvement des souvenirs gardés par ses grands-parents maternels de leur vie dans le Kansas :

« Quand il arrive que des Noirs traversent le Kansas des souvenirs de mes grands-parents, les images sont fugaces : une fois de temps en temps, des Noirs viennent faire un tour sur le champs de pétrole, pour se louer ; des femmes noires viennent à domicile laver le linge des Blancs ou faire le ménage. Les Noirs sont là sans être là, comme Sam le pianiste, ou Beulah la bonne, ou Amos et Andy à la radio, présences indistinctes, silencieuses, qui ne provoquent ni passion ni peur<sup>906</sup>»

Sans doute, tous ces personnages fictionnels cités ne proviennent pas de *L'Homme invisible, pour qui chantes-tu ?* de Ralph Ellison, mais le modèle thématique sur cette question qu'est ce texte depuis sa publication, en 1953, fait assurément la référence essentielle de cette perspective. Certes, l'invisibilité du Noir n'est pas une exclusivité des littératures africaines-américaines, puisque l'on retrouve les thématiques similaires dans les littératures sud-africaines, notamment chez les *Sistigers* dans les années 1960<sup>907</sup>. Dès lors, la relation

---

<sup>906</sup> B. Obama, *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>907</sup> Groupe d'écrivains majoritairement blancs opposés à l'Apartheid, les *Sistigers* composés entre autres de Nadine Gordimer, Breyten Breytenbach, André Brink, John Maxwell Coetzee, publient de nombreux ouvrages qui font de l'invisibilité des Noirs un thème central. Il faut cependant noter que, chronologiquement, ils apparaissent longtemps après les développements de ces problématiques dans les milieux littéraires africains-américains. En termes d'inspiration ou d'influences, l'on peut se demander, en retour, si leur connaissance des littératures anglaise, américaine — dont son sous-champ afro-américain — ne constitue pas une piste importante dans l'expansion de cette thématique.

d'Obama à cette littérature est avant architextuelle. Un modèle canonique s'offre grâce à la forme qu'il tient à donner à son œuvre.

Pourtant tous ces personnages fictionnels proviennent d'un univers artistique plus global qui nous suggère d'entrevoir ce qu'il est convenu d'appeler la bibliothèque d'un auteur, dans ce cas d'espèce, celle d'Obama. Les choix de lecture sont-ils aussi aseptisés que cela, ou ils disent également une relation secrète établie entre le lecteur et l'auteur ?

Les anecdotes et les histoires inclusives qui prédominent dans le récit d'Obama, facilitées par de nombreuses références littéraires, laissent assez clairement dresser une posture d'auteur face au discours sur la race. Mais pour comprendre la posture postraciale d'Obama, il convient d'ajouter à son autobiographie son discours de Philadelphie, lui aussi aux grands traits autobiographiques, *De la race en Amérique*. Au-delà du succès qu'eut ce discours comme événement politique, il fit dire à certains médias et autres commentateurs politiques qu'il inaugurerait la « démocratie postraciale » que l'élection d'Obama en novembre 2008 porta au pinacle.

## **§6. 2. “De la race en Amérique” : essai sur les catégories du postracial ?**

Quelques idéaux inscrits dans la Déclaration d'indépendance, puis dans la Constitution américaines par les Pères fondateurs ont déjà été évoqués au début de cette présente partie. Quelques-uns se trouvent sans doute repris et approfondis dans tel ou tel ouvrage de W. E. B. Du Bois, mais sur un ton plus sceptique et, finalement, plus pessimiste que celui de Barack Obama, dans son discours de Philadelphie. La « démocratie américaine », pour s'accomplir, doit à chaque fois s'intéresser à ce qui unit des Américains au-delà des polarisations raciales. Or pour Du Bois, la perfection de l'Union passe essentiellement par l'égalité des races en Amérique. On peut d'ailleurs voir se prolonger, en filigrane, une semblable conception dans la traduction française du discours de Philadelphie par François Clémenceau, où « A More Perfect Union », titre original du discours, aboutit à « De la race en Amérique ». Ce qui prête à concevoir la question raciale comme le point fondamental pour le perfectionnement de l'Union, des États-Unis d'Amérique. Elle l'est, certes, mais pas le seul. Et Obama s'attelle à s'exprimer sur d'autres points majeurs de cette Union à parfaire, en sus de la race. Qu'il nous soit permis de replacer ce discours dans son contexte !

13 mars 2008, en pleine campagne des primaires démocrates, un scandale éclate dans l'univers des médias américains. Quelques organes de presse diffusent en boucle des bribes de sermons offensants du révérend Jeremiah Wright, pasteur noir de la Trinity United Church of Christ, congrégation à laquelle appartient Barack Obama. Mais Wright, pour les Obama, n'est

pas qu'un pasteur ; il est surtout l'homme qui a célébré leur mariage et baptisé leurs deux filles. Ainsi qu'Obama l'écrit : « Aussi imparfait soit-il, je le considère comme un membre de ma famille.<sup>908</sup> » Au-delà donc du lien de familiarité né de vingt années de fréquentation, Obama doit prendre position ; ce d'autant qu'il joue son destin politique. Bien plus que cela, la question raciale se trouve placée au cœur d'une campagne électorale en Amérique quarante-huit ans après John Kennedy et cent quarante-huit après Abraham Lincoln. C'est dire que cela nécessitait un courage politique exceptionnel. Ce discours marque l'avènement de la « démocratie postraciale » sous la bannière de laquelle sera placée toute la campagne électorale d'Obama et même ses mandats présidentiels. Mais par-delà le symbole politique, comment procède-t-il ? Quelles démarches entreprend l'auteur pour donner une envergure à la fois politique et intellectuelle à son discours ? Deux approches semblent se recouper à l'intérieur de la dialectique à laquelle emprunte son discours : les approches historique et biographique. C'est ce dispositif énonciatif que l'on expose dans la suite de ce point à la lumière du postracial.

Dès l'ouverture de son texte, Obama rappelle quelques moments historiques majeurs de la formation des États-Unis d'Amérique. Le rappel des grands idéaux fixés par les Pères fondateurs<sup>909</sup> de la nation américaine lui permet de partir d'une base commune. Le préambule de son discours en détermine le ton :

« Nous, le peuple, en vue de former une Union plus parfaite. » Voici deux cent vingt et un ans, un groupe d'hommes s'est rassemblé dans la salle qui existe toujours de l'autre côté de cette rue, et, avec ces simples mots, a inauguré l'improbable aventure de la démocratie américaine. Ces fermiers et ces savants, ces hommes politiques et ces patriotes qui avaient traversé l'océan pour fuir la tyrannie et les persécutions parvinrent à donner forme à leur Déclaration d'indépendance lors d'une convention qui siégea à Philadelphie jusqu'au printemps 1787.

Le document auquel ils aboutirent fut finalement ratifié, mais il était incomplet. Il restait entaché par le péché originel de la nation, l'esclavage, sujet qui divisait les colonies et amena la Constitution dans une impasse, jusqu'à ce que les Pères fondateurs décident d'autoriser le trafic d'esclaves à se poursuivre pendant vingt ans au moins, et de confier aux générations suivantes le soin d'y mettre un terme.

Bien sûr, la réponse à la question de l'esclavage était déjà lisible à travers les lignes de notre Constitution, une Constitution qui avait à cœur l'idéal d'une égalité des citoyens devant la loi ; une Constitution qui promettait à son peuple la liberté et la justice, ainsi qu'une Union qui pouvait et devait être perfectionnée au fil du temps.

Et pourtant, ces mots sur un parchemin ne devaient pas suffire à délivrer les esclaves de leurs chaînes, ni à donner aux hommes et aux femmes de toute couleur et de toute croyance leurs pleins droits et leurs pleins devoirs en tant que citoyens des États-Unis.<sup>910</sup>

Compte tenu du lieu, le choix de Philadelphie n'est déjà plus anodin ; cette cité est le lieu où furent ratifiés l'indépendance et le texte fondamental américains. En cela, Obama

---

<sup>908</sup> B. Obama, *De la race en Amérique, op. cit.*, p. 37.

<sup>909</sup> Par Pères fondateurs, s'entendent l'ensemble des concepteurs de la Déclaration d'indépendance, de la Constitution et les premiers Présidents américains. Mais, certains premiers Présidents furent par ailleurs co-auteurs de la Déclaration et de la Constitution. C'est le cas d'Adams Smith, de Benjamin Franklin ou de Thomas Jefferson. (Voir, F. Durpaire, *Histoire des États-Unis*, PUF, coll. Que sais-je ?, 2013, 128p.)

<sup>910</sup> B. Obama, *De la race en Amérique, op.cit.*, pp. 27-28.

prend le contre-pied de ceux qui l'identifiaient très vite aux sermons de Jeremiah Wright, en se situant d'emblée dans la lignée des Pères fondateurs dont il doit concourir au perfectionnement de l'Union. Néanmoins, dans ses rappels d'histoire, il ne manque pas de souligner le traitement réservé par ces fondateurs de la nation américaine à l'esclavage, qu'il désigne par « péché originel » de l'Union. Comment bâtir une démocratie américaine en entretenant l'état d'exception de la plantation ? Les deux derniers paragraphes de la citation disent à la fois les promesses de la Constitution et leurs multiples dévoiements. Seulement, quand Obama parle des dévoiements de la Constitution américaine, obstacles au perfectionnement de l'Union, il ne voit plus seulement l'esclavage, il en étend la problématique à tous les Américains privés de leurs droits et de leurs devoirs. Ce détail est important en ce qu'il permet d'élaborer un premier aspect du registre postracial d'Obama : le désœuvrement dans la société américaine n'est exclusivement ni une affaire de Noirs, ni celle de Blancs, d'Asiatiques ou de Latinos, mais un fléau multiracial. Certes, Obama ne dénie pas la singularité de la misère au sein des couches sociales noires, il se permet d'ailleurs d'en citer de nombreux aspects. Il dresse parallèlement un ensemble de traits socio-économiques affectant principalement les couches moyennes blanches. Mais cet exercice vise à marquer son ancrage sociologique dans les couches blanches et noires d'Amérique. C'est éventuellement un contre-pied à ses nombreux détracteurs qui l'accusaient d'instrumentaliser sa famille maternelle à des fins électorales. Cette première approche historique, surfant sur les grands idéaux de l'Amérique en lesquels doivent se reconnaître tous les Américains, n'est pas la seule démarche postraciale de son discours, il procède également à une approche biographique, laquelle établit une passerelle entre son histoire personnelle et celle de l'Amérique.

Je suis le fils d'un homme noir du Kenya et d'une femme blanche du Kansas. J'ai été en partie élevé par un grand-père qui a survécu à la Grande Dépression pour aller servir dans l'armée de Patton lors de la Deuxième Guerre mondiale, et, durant son éloignement outre-mer, par ma grand-mère blanche qui était ouvrière à la chaîne dans une usine de bombardiers à Fort Leavenworth. J'ai fréquenté les meilleures écoles d'Amérique et vécu dans un des pays les plus pauvres du monde. J'ai épousé une Noire américaine qui porte en elle le sang des esclaves et de leurs maîtres, héritage que nous avons transmis à nos deux filles chéries. J'ai des frères, des sœurs, des nièces, des neveux, des oncles et des cousins de toute race et de toute couleur, dispersés sur trois continents, et, aussi longtemps que je vivrai, je n'oublierai jamais que nul autre pays au monde n'aurait rendu mon histoire possible. C'est une histoire qui ne fait pas de moi le candidat le plus conventionnel. Mais c'est une histoire qui a inscrit dans mes gènes l'idée que cette nation est bien plus que la somme de ses individus, que, tous autant que nous sommes, nous ne faisons qu'un.<sup>911</sup>

Une fois encore le résumé succinct mais assez complet de sa biographie, et non plus orienté comme le suggéraient certains de ses détracteurs, est une stratégie de discours permettant à Obama d'aller à contre-courant de ses pourfendeurs politiques. Mais, une autre

---

<sup>911</sup> B. Obama, *De la race en Amérique*, op. cit., pp. 30-31.

donnée, majeure, intervient : le métissage est présenté par l'auteur comme un trait essentiel de la condition postraciale. Ainsi, peuvent s'entendre les portraits qu'il dresse de sa famille dispersée sur trois continents et de toutes les races ; et de sa femme, dont l'héritage métis rappelle bien l'union entre les esclaves et leurs maîtres. Nous avons donc une interprétation du métissage manifestement très différente de celles que l'on peut, par exemple, retrouver chez Du Bois ou chez Malcolm X. Le premier considère son métissage et, partant, celui de son ascendance comme le fruit d'un « viol », tandis que le second appelle de ses vœux une expurgation de son sang blanc. Dans les deux cas, il semble se profiler un « incontournable » choix à faire, fondé sur la couleur et motivé par le contexte sociopolitique et culturel. Nous avons déjà commenté à la lumière de l'autobiographie d'Obama le positionnement de l'auteur à l'égard de Du Bois et de Malcolm X. Le discours de Philadelphie recoupe de nombreux points de l'autobiographie, dont la séquence ci-dessus à grands traits autobiographiques. Pourtant, l'autre point d'achoppement entre Obama, Du Bois et Malcolm X se situe à l'échelle lexicale et, finalement, sémantique : au terme « viol » Obama préfère celui d' « héritage », lequel sort du registre manichéen pour s'établir comme un legs plus complexe, qui finit par donner à voir, tant historiquement que métaphoriquement, les histoires communes et indivises des races en Amérique. Cette seule hypothèse contredit et relativise les thèses d'une société ségréguée, dont Obama ne dénie pas ici la réalité, mais qui s'offre comme le refoulement de la réalité américaine, qui en fait une société très métissée. Mais les approches historique et biographique examinées jusqu'ici, combinées, donnent en elles-mêmes une perspective dialectique, qui trouve sens en l'auto-analyse à laquelle se prête l'essentiel du discours. Le jeu dialectique opère par double mouvement d'extériorisation puis d'intériorisation de l'objet du discours. Autrement dit, il s'agit de discourir sur une réalité dans laquelle on trouve place en tant que sujet ou individu. On sait que le discours de Philadelphie fut pour Obama une manière de grand oral à haut risque, indispensable à sa survie politique. C'était donc avant tout un acte politique. Mais, il ne manque pas de surprendre le lecteur ou l'auditeur ou même de le désarçonner : à peine brosse-t-il à grands galops sa généalogie ou vante-t-il la grandeur de l'Amérique, qu'il rappelle, étonnamment, sa candidature peu conventionnelle. « C'est une histoire qui ne fait pas de moi le candidat le plus conventionnel », écrit-il. Ce procédé nous paraît représentatif du jeu dialectique mentionné plus haut, selon son double mouvement. Du reste, quelques séquences plus saillantes de son discours, notamment sa prise de position aux sermons du révérend Jeremiah Wright. Après quelques rappels sur la vie et le parcours du révérend Wright, Obama conclut :

Je ne peux pas plus le renier que je ne peux renier la communauté noire. Je ne peux pas plus le renier que je ne peux renier ma grand-mère blanche, une femme qui a participé à mon éducation, une femme qui a sacrifié tant et tant pour moi, une femme qui m'aime plus que tout au monde, mais aussi une femme qui m'a un jour avoué qu'elle avait peur des Noirs qu'elle croisait dans la rue, une femme qui, plus d'une fois, a émis des remarques racistes qui m'écoeuraient<sup>912</sup>.

Cette démarche de raisonnement permet de replacer le racisme au sein de toutes les communautés américaines, suggérant qu'il ne saurait être le fait d'une seule. Pourtant, dans le discours sur les races en Amérique, il y a aussi quelque chose de l'ordre d'un héritage partagé, auquel il accède grâce à sa condition métisse. Cette condition n'est pas une posture, elle est appelée à transcender les cantonnements raciaux d'une certaine Amérique. Au regard du parcours d'Obama, que peut bien être le postracial ? D'emblée, un héritage complexe de races et de cultures, destiné à favoriser l' « autocréation ».

Ce dernier terme est une trouvaille qu'Obama fait en lisant l'autobiographie de Malcolm X, lequel lui avait suggéré, dans un premier temps, une voie singulière d'émancipation avant de se compromettre, dans un second moment, par le positionnement de l'activiste sur la race. C'en aussi la démarche qu'il croit lire en Gramps, son grand-père maternel, lequel était parti du Kansas pour échapper au racisme<sup>913</sup>. C'est encore le

---

<sup>912</sup> B. Obama, *De la race en Amérique*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>913</sup> « Il est plus difficile de savoir quel poids donner à ces épisodes, s'ils furent déterminants, s'ils ressortent seulement à la lueur des événements ultérieurs. Chaque fois qu'il abordait ce sujet, Gramps répétait avec insistance que la famille avait quitté le Texas en partie à cause de son malaise devant le racisme. Toot était plus prudente. [...] C'est une personne avisée, ma grand-mère, elle se méfie des grands sentiments et des grandes déclarations, elle se contente du bon sens. C'est pourquoi j'ai tendance à ajouter foi à son récit des événements. Il correspond à ce que je sais de mon grand-père, à sa propension à réécrire son histoire afin de la conformer à l'image qu'il souhaite avoir de lui-même. Et pourtant, je n'écarte pas tout à fait les souvenirs de Gramps, même enjolivés ; je ne les considère pas comme un acte de révisionnisme blanc. Je ne le peux pas, précisément parce que je sais à quel point Gramps croyait en ses fictions, combien il aurait aimé qu'elles fussent réelles, même s'il ne savait pas toujours comment les rendre telles. Après le Texas, je soupçonne que les Noirs ont été intégrés dans ces fictions, dans l'histoire qui s'est introduite dans ses rêves. Dans son esprit, la situation de la race noire, ses souffrances, ses plaies se mélangeaient avec les siennes : le père absent et le parfum de scandale, la mère qui l'avait abandonné, la cruauté des autres enfants, la découverte qu'il n'était pas un garçon aux cheveux blonds, qu'il avait une tête de "rital". Le racisme faisait partie de ce passé, son instinct le lui disait, il faisait partie de ces conventions, de cette respectabilité et de ce statut, des grimaces, chuchotements et des commérages qui l'avaient laissé sur le seuil, à regarder à l'intérieur. » (*Les Rêves de mon père*, op. cit., pp. 48-49.) Le portrait dressé par Obama de son grand-père maternel rappelle, à l'évidence, l'empathie étudiée par la sociologue Nicole Lapierre, dans *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*. (N. Lapierre, *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2011, 327 p.). Sans être du registre Juifs et Noirs, ces causes communes semblent ici s'appliquer à l'attitude de Gramps vis-à-vis des Noirs, telle que décrite par l'auteur. Une perspective postraciale y a éventuellement voix au chapitre, au sens où Obama argue que la posture postraciale est aussi de considérer que les problèmes de chaque Américain, sans distinction de races ou de cultures, sont d'abord ceux de l'Amérique. Dans ces conditions, le concept psychanalytique de « transfert » joue un rôle important, puisque l'histoire personnelle de Gramps est projetée sur les Noirs pour les accepter. Ces correspondances de situations politiques et historiques sont explicitement mises en évidence par Lapierre, laquelle leur donne un substrat politique et historique commun. Mais la psychanalyse est convoquée pour accréditer le terme de « fictions » qu'emploie Obama au sujet de son grand-père dans son autobiographie, c'est aussi pour tracer, pour aussitôt l'effacer, la limite entre fiction et réalité : l'auteur se propose de retracer dans son récit les « rêves » de son père, dédoublés de fait des « fictions » du grand-père. Pourtant, les rêves et les fictions appartiennent à l'imagination, à l'opposé de l'autobiographie, genre référentiel et forme dans laquelle ils se donnent à voir, dans ce cas d'espèce. Doit-on y voir une autre démarche littéraire d'Obama ?

cheminement qu'il trouve chez son grand-père kenyan, Hussein Onyango Obama, et chez son père, Barack Hussein Obama. C'est enfin une notion qu'il promeut dans son discours de Philadelphie comme alternative à une société américaine racialisée. En outre, c'est entre autres cette démarche que Kwame Anthony Appiah met en exergue à propos de son père, Joe Appiah, par la capacité de celui-ci à se dessaisir des contraintes culturelles et traditionnelles. Sur ce constat, le lecteur est en droit de se demander si l'« autocréation » ne s'offre pas comme l'un des processus dans le cheminement postracial.

### §6. 3. « Autocréation » et postracial : chemins de traverse

Leitmotiv de sa subjectivation, la notion d'autocréation accompagne les énoncés d'Obama, de son autobiographie à son discours de Philadelphie. Il l'emploie ou la sous-entend toujours dans un rapport au « peuple », mais contre l'idée politique de « communauté ». Nous avons essayé de montrer comment, dans son discours, Obama manie les codes historiques et juridiques communs aux Américains, notamment le choix de lieu de son intervention publique, Philadelphie, où la Déclaration d'indépendance puis la Constitution furent signées. On peut ajouter à ce maniement de symboles le fameux « We the people », figurant au seuil de la Constitution américaine et de son discours, comme si celui-ci s'érigait, d'emblée, dans le prolongement de celle-là. C'est bien plus qu'une stratégie politique ou électorale, ça dit une conviction. Mais quel sens peut-on donner au peuple, et quel lien avec le cheminement postracial ?

Obama fait une sorte de « main basse » sur la société américaine, tant blanche que noire, mais dans son discours, implicitement, la notion de communauté tombe dans la péjoration et est ainsi regardée comme l'un des socles de la race et du discours qui l'accompagne. À la notion donc de communauté, il substitue celle de « peuple », dont on verra le lien avec l'autocréation.

Après la séquence autobiographique introduite dans son discours et sus-mentionnée, l'auteur déduit que la « nation [américaine] est bien plus que la somme de ses individus, que, tous autant que nous sommes ne faisons qu'un ».<sup>914</sup> Cette idée de nation, assez classique au demeurant, suggère bien une identification commune à certaines valeurs et des combats communs au nom desdites valeurs. Or, cette identification à des valeurs communes est au fondement du peuple. Dans ces conditions, le peuple dépasse la communauté, qui ne peut souvent bien être qu'un rassemblement circonstanciel dû à une condition jugée commune. C'est ce qui se dégage, à titre illustratif, entre les Juifs et les Noirs, qu'étudie Lapierre. Ainsi,

---

<sup>914</sup> B. Obama, *De la race en Amérique*, op. cit., pp. 30-31.

la communauté est souvent une communauté de souffrance, confinée dans une condition politique, historique ou sociologique plus vaste. Un autre exemple donné dans les passages de la présente étude et portant sur Du Bois peut être fourni : le penseur noir américain prend conscience de l'ampleur de la situation raciale en la rencontrant dans les ghettos de Varsovie, ainsi qu'il l'écrit lui-même dans le court récit de voyage, *Le Nègre et le ghetto de Varsovie*, publié en 1949<sup>915</sup>. Dès lors, de nombreuses idées reçues sur les Juifs, entretenues à une époque par Du Bois, s'en trouvent relativisées. Ce récit fragmentaire, apparemment anodin dans le répertoire bibliographique du penseur, nous a suggéré l'hypothèse qu'il pourrait avoir été à l'origine des modifications apportées, en 1953, à son recueil de 1903, *Les âmes du peuple noir*. Pourtant, cette sorte de révisionnisme ne liquide pas l'idée de la race, il pose juste que la souffrance n'est plus une exclusivité de la race noire. Comme Obama, Du Bois maniait à la perfection le texte fondamental des États-Unis d'Amérique, dont de nombreux passages traversent l'œuvre. Mais, à la différence d'Obama qui y voit un défi lancé à tous les Américains pour parfaire l'Union, Du Bois accorde à ses promesses une valeur de « test concret des principes fondateurs de la grande république »<sup>916</sup>. L'emploi du terme de test ne se justifiait d'ailleurs que par l'exception que constituait, selon lui, la communauté noire. Nous ne doutons pas de l'intégrationnisme pour lequel Du Bois a lutté toute sa vie, à la suite de Frederick Douglass en l'occurrence, mais son ton dissimule à peine son pessimisme, dont le couronnement est son exil ghanéen et son renoncement à la citoyenneté américaine, comme le prétend Cornel West. C'est cette rupture de ton avec celui d'Obama qui est aussi notable. Là où le premier rêve de la consécration de la communauté, le second soutient le projet autocréatif. Un projet racial donc et un projet postracial, plus individuel ! Quand dans la pensée de Du Bois s'esquisse quelque approche individuelle, cela reste encore assez élitiste, ainsi qu'on peut le constater dans le passage où, grâce à la culture, il s'imagine en compagnie de Balzac ou de Shakespeare :

Je suis assis aux côtés de Shakespeare et il ne cille pas. Je franchis la ligne de couleur et je vais, bras dessus bras dessous, en compagnie de Balzac et de Dumas, là où des édifices d'or abritent des hommes souriants et des femmes accueillantes, tous resplendissants. Depuis les cavernes du soir qui balancent entre la terre pesante et l'entrelacs des étoiles, je convoque Aristote, Marc-Aurèle et toutes les âmes que je désire, et elles viennent, gracieusement, sans mépris ni condescendance. C'est ainsi que, marié à la Vérité, j'habite au-dessus du Voile. Est-ce là la vie que tu nous refuses, Amérique chevaleresque ? Est-ce là la vie que tu cherches à remplacer par la laideur morne et rouge de la Géorgie ? As-tu si peur que du haut de ce mont Pisga entre les Philistins et les Amalécites, nous apercevions la Terre promise ?<sup>917</sup>

<sup>915</sup> W. E. B. Du Bois, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie (1949) », *Raisons politiques*, n°21, 2006/1, pp. 131-135.

<sup>916</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, op. cit., p. 19.

<sup>917</sup> *Idem*, pp. 107-108.



Par la culture livresque il est possible de sortir du « Voile », et Du Bois se présente comme un modèle de ce cheminement. Autrement dit, le discours racial s'étiolé dès que l'on peut se placer « au-dessus du Voile ». Nous retrouvons l'une des constantes de sa pensée, laquelle établit un lien entre citoyenneté et instruction ; cette intuition qu'il avait de penser que la culture savante et livresque sortira les Noirs de la minorité. Nul besoin d'y revenir, ayant été à la base de ses désaccords avec Booker T. Washington, abordés dans ce travail dans les passages ci-dessus exclusivement consacrés à l'itinéraire de Du Bois. Il est aussi important de souligner que Du Bois conclut par la précédente séquence le sixième chapitre de son recueil essentiellement centré sur la défense du bien-fondé de la création des universités noires. Celles-ci n'existent évidemment pas grâce à son initiative, mais il en défend l'idée. Mais, le ton de sermon qu'emploie ce penseur, à mettre en parallèle avec les « sermons offensants » du révérend Jeremiah Wright, permettent par opposition de clarifier les démarches d'autocréation d'Obama.

Du sermon nous savons qu'il a une origine biblique, de la Bible qu'elle est le symbole de la religion chrétienne ; et de la religion chrétienne qu'elle fut une sorte d'exutoire pour des millions d'esclaves américains d'abord, puis pour les Afro-américains après l'esclavage mais enserrés dans le désœuvrement. Elle fut leur cure cathartique. Pourtant, elle ne fut pas seulement un moyen de *catharsis*, elle inspira aussi les grandes expressions de colère. De là tire-t-on le double sens du mot sermon, à la fois leçon ou interprétation tirée des Saintes Écritures et le désenchantement traduit en mots<sup>918</sup>. D'ailleurs, Obama lui-même entretient la proximité des deux significations. C'est ce mot sermon qu'il emploie dans son autobiographie pour désigner sa première rencontre ecclésiastique avec le révérend Wright, dont le sermon s'intitule ce jour-là « l'audace d'espérer ». C'est également ce mot qu'il emploie en un sens négatif dans son discours. Obama a conscience de l'importance de cette pratique discursive dans les milieux religieux noirs en Amérique, et il sait de surcroît que le glissement des deux s'effectue régulièrement. C'est que dans cette Amérique ségréguée, celle de Du Bois puis de Wright, la religion est un instrument très ouvertement politique.

Or dans *Les âmes du peuple noir* notamment, Du Bois reprend amplement ce mode de discours comme si au-delà des analyses et les interprétations scientifiques et intellectuelles il ressentait un besoin d'exprimer une colère. Peut-être est-on en face d'une des expressions de l'« âme noire », qu'il orthographie au pluriel (*The Souls of black folk*), cherchant à

---

<sup>918</sup> A. Mangeon, « Du chant grégorien aux *Negro Spirituals* et *Negro Sermons* », pp. 313-330 ; Bercot, Martine & Mayaux, Catherine (éds.), *Poésie et Liturgie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Peter Lang, coll. « Littératures de langue française », 2006, XII-344 pp.

démultiplier et à étirer une essence qu'il défend volontiers. Il suffit d'examiner l'essentiel des clauses des essais de son recueil pour s'en convaincre.<sup>919</sup> Les sermons de Du Bois comme plus tard ceux de Jeremiah Wright sont directement adressés aux « fils des Pères fondateurs »<sup>920</sup>, et reproduisent en cela la fracture raciale. Puisque le sermon en son second sens reconduit la ligne de partage des races, l'approche d'Obama procède implicitement d'une critique du sermon. Au-delà donc des seuls « sermons offensants » proférés par le révérend Wright, il s'agit d'une entreprise cherchant à ruiner le second sens du mot. Dans son discours, Obama joue beaucoup du premier sens qu'il finit par retenir chez Wright.

Pourtant, en procédant ainsi Obama n'évade pas la question raciale dont il fait un diagnostic réaliste dans son discours ; il l'étend aux situations sociologiques d'autres races américaines pour en faire non plus un « problème noir », à la manière de Du Bois, mais un problème américain. C'est cette démarche qui nous semble relever de l'autocréation dans un double sens : elle s'écarte des thèses raciales de penseurs noirs et blancs d'Amérique sans éluder la question raciale posée tant dans ses généralités que dans ses spécificités, comme elle établit un parallèle entre la régénérescence de l'individu en Amérique et le rayonnement du peuple américain, grâce à un certain nombre de valeurs jugées communes depuis les Pères fondateurs. Serait-ce ce souci d'autocréation, consacrant le « discours » au détriment du « sermon » qui valu à Obama d'être lauréat de l'Académie de Stockholm, en novembre 2009 ?

---

<sup>919</sup> À titre d'exemple : « L'Amérique serait-elle appauvrie, si elle remplaçait sa maladresse brutale et indigeste par l'humilité souriante mais déterminée du Noir ? Ou son esprit cruel et grossier par une bonne humeur aimable et joviale ? Ou sa musique vulgaire par l'âme des Chants de douleur ? » W. E. B. Du Bois, « Sur les luttes spirituelles », *Les âmes du peuple noir*, chap. 1, *op. cit.*, p. 19. On pourrait y ajouter le passage cité ci-dessus, à la conclusion du chapitre sixième de l'ouvrage, etc.

<sup>920</sup> W. E. B. Du Bois, *Les âmes...*, *op. cit.*, p. 62.

### **Chapitre 3. Parcours parallèles de la fiction de soi, de l'essai autobiographique et de l'autobiographie intellectuelle en Afrique**

De la présente partie se dégage sans conteste une impression : les questions raciales et les nombreuses démarches de leur dépassement sont exclusivement le fait de l'Amérique. Pourtant, elles ne se posent pas moins aux écrivains et penseurs africains vivant ou ayant vécu en Amérique, à observer les prolongements qu'ils établissent avec leurs situations africaines. Les exemples de Diawara et de Touré sont illustratifs de cette tendance. On pourra ajouter à cette liste les noms d'Achille Mbembe, Valentin-Yves Mudimbe, Célestin Monga, etc. En réinterrogeant les procédés d'analyse et d'écriture de quelques-uns d'entre eux, l'on entend prolonger les perspectives du premier chapitre de la partie précédente sur l'exil de ces auteurs comme source de déplacements thématiques et de catégories conceptuelles, lesquels recouperont quelques procédés de la fiction romanesque. Mais cette perspective n'est pas si originale que cela, elle s'inscrit globalement dans les conversations de la littérature et des sciences humaines. De nombreux auteurs en sciences humaines s'appuient sur les fictions comme matière d'analyse scientifique, comme de nombreux écrivains s'affirment en fins lecteurs des sciences humaines. Et l'autobiographie intellectuelle, à cheval sur la littérature et les sciences humaines sur fond thématique racial, permet cette articulation. Les romans sont ainsi objet de réflexion scientifique, comme les productions scientifiques peuvent faire l'objet d'une analyse littéraire. La réflexion menée donc dans ce chapitre consistera à établir l'hypothèse selon laquelle écrire ou penser le « post », colonial ou racial, engendre systématiquement une désarticulation puis une réarticulation des genres, dont l'autobiographie intellectuelle pourrait être un des théâtres.

#### **§7. Sur la représentation : réalité et fiction**

L'une des constantes dans les productions de penseurs et d'écrivains africains contemporains est la traversée des disciplines. Non qu'elle n'ait jamais existé auparavant, mais qu'elle devient actuellement une modalité assez généralisée du discours. C'est cette tendance qui est ici étudiée à la lumière du discours postracial de quelques penseurs, critiques et écrivains africains contemporains. Parmi ces penseurs Achille Mbembe figure en bonne place, au regard de nombreuses références littéraires qui parcourent ses essais ou de la source d'inspiration que les œuvres strictement littéraires constituent à certains de ses démarches et concepts<sup>921</sup>.

---

<sup>921</sup> Il suffit de se référer à la place centrale en terme que corpus qu'occupent les romans *Le Devoir de violence* de Yambo Ouologuem et *La vie et demie* de Sony Labou Tansi, dans *De la Postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000). Mais de façon plus significative, Achille Mbembe consacre un

Pour commencer, nous prendrons prétexte de l'essai que Mbembe consacre à l'œuvre du romancier nigérian Amos Tutuola, « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola ». En son début, l'auteur fait une synthèse de la « pensée moderne occidentale », articulée sur les notions « de sujet, de vérité et de droit des fonctions fondatrices.<sup>922</sup> » Ces trois postulats traversent l'essentiel de la pensée philosophique moderne en Occident dont Mbembe rappelle les grandes lignes. Or, le lien entre ces postulats repose sur « l'affirmation du sujet et de la raison » ; au cœur de cette pensée, ajoute l'historien, « la vie se conçoit en termes de conflits, normes, règles, significations et représentations. À leur tour, normes, conflits, règles, significations et représentations s'expliquent en relation à une entité individuelle dotée d'une conscience propre qui la différencie des autres et du monde.<sup>923</sup> » Qu'il s'agisse d'un sujet de connaissance, d'écriture, de discours ou d'action, il est « toujours question d'un individu, posé face à un objet, dans une attitude visant à la maîtrise dudit objet par le biais de la raison et de la technique ». Le sujet moderne est donc toujours face à un objet dont il doit comprendre le fonctionnement, selon les normes de la raison. Ce type de relation du sujet à l'objet semble exclusivement consacrer le sujet de connaissance ou de raison en reconduisant les dichotomies —représentation vs réalité— et les hiérarchies —réalité > représentation. Ces types de représentation dans la pensée restent néanmoins antérieurs à la pensée moderne, et Mbembe prend soin de les situer à leurs origines présocratiques, notamment à Héraclite et à Parménide avant que leurs problématiques ne soient prolongées par Platon et Aristote.

Ces formes de pensée propre à la modernité occidentale ne sont rappelées que pour être dépassées, et Mbembe le fait en s'aidant de Nietzsche et de la psychanalyse, lesquels l'aideront à introduire le « sujet fantomatique » dans la fiction de Tutuola. De Nietzsche, l'historien retient la récusation de la « division entre un monde apparent et un monde vrai » ; l'apparence devenant, de fait, une des dimensions de la réalité. L'exergue au seuil de son essai « Le sujet est une multiplicité », tiré de *La volonté de puissance* de Nietzsche, contredit à la fois les dichotomies hiérarchiques de l'essentiel de la tradition moderne de la pensée, la logique héraclitéenne qui substitue le devenir à l'être, c'est-à-dire au principe de mutabilité du sujet dans le temps, et la thèse parméniennienne de la négation du non-être pour l'affirmation de l'être. La subjectivité d'un auteur n'est donc pas réduite à un acte isolé, mais elle se produit

---

essai à la fiction d'Amos Tutuola : « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola », *Cahiers d'études africaines*, 2003/4, 172, pp. 791-826. Ces corpus fictionnels desservent de manière assez variée les problématiques relevant de l'histoire et des sciences politiques constantes dans l'œuvre du chercheur camerounais.

<sup>922</sup> A. Mbembe, « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola », *art. cit.*, p. 792.

<sup>923</sup> *Ibidem*.

dans une interconnexion de discours. De la psychanalyse, en outre, il retient l'héritage de l'existence d'une « part nocturne » du sujet qui, au-delà des apparences, est constitutive de sa réalité. La simultanéité des états du sujet et sa part nocturne constituent ainsi son identité.

Mais si, poursuit Mbembe Nietzsche et la psychanalyse « rendent explicite le non-dit, la “part nocturne” du sujet, ils ne permettent toujours pas de rendre compte des processus radicaux de constitution de la réalité qui échappent aux dualismes propres à la métaphysique occidentale.<sup>924</sup> » Une manière de le faire est de partir des deux notions de « fantôme » et de « miroir », ou, précise-t-il, de « l'expérience fantomatique et de l'expérience du miroir », dans leur double relation à l'imagination et au souvenir. En repartant des théories psychanalytiques de Jacques Lacan sur le miroir, Mbembe développe trois propriétés qui le conduisent à l'interprétation de l'écriture de Tutuola à partir de la métaphore du miroir : la propriété du merveilleux, la propriété d'épouvante et la propriété de fantaisie et d'imagination. La première installe le sujet en observateur de lui-même ; « il assiste au spectacle de son propre dédoublement, acquérant, au passage, la capacité de se séparer de soi et de s'objectiver tout en se subjectivant.<sup>925</sup> » La deuxième propriété émane de l'inquiétante réalité du dédoublement du sujet dans un miroir ; il découvre ainsi qu'il est à la fois là et ailleurs, et son illusion d'ubiquité suscite un trouble. Le critique écrit à cet égard : « Le reflet fait surgir au-delà du miroir la sensation d'un arrière-monde immatériel et invite le regard à une traversée des apparences.<sup>926</sup> » Enfin, la troisième propriété, domaine de la fantaisie et de l'imagination, installe la « dissemblance et la duplicité » du sujet comme partie intégrante du miroir, en tant qu'une autre relation à la vie et à soi. Ces catégories dont s'aide Achille Mbembe pour interpréter les œuvres littéraires d'Amos Tutuola lui permettent, en contrepoint, d'illustrer sa théorie politique du sujet africain, inscrite dans un parcours historique allant de la colonisation à la « postcolonie ». Les éléments qu'il élabore pour instituer des passerelles entre théorie politique, histoire africaine et littérature nous aident à envisager leurs trajectoires réciproques entre une réflexion et une production de l'imagination, telles qu'il le fait à travers ses conversations avec Tutuola. À notre tour, nous faisons nôtre cette démarche qui s'offre comme une analyse de la dimension intellectuelle et politique de la fiction, en étendant quelques-unes de ses catégories à la fiction romanesque de l'écrivain congolais Henri Lopès, notamment *Le Pleurer-rire* et *Le chercheur d'Afriques*, respectivement publiés aux éditions du seuil et chez présence africaine, en 1982 et en 1990. Cette improvisation sur le lien entre

---

<sup>924</sup> A. Mbembe, « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola », *art. cit.*, p. 795.

<sup>925</sup> *Idem.* p. 796.

<sup>926</sup> *Idem.* p. 797.

Mbembe et Lopès, fondée essentiellement sur le temps, sera approfondie au-delà du suivant sous-chapitre par des œuvres littéraires et écrivains auxquels Mbembe lui-même a recours. Restant sur la métaphore du miroir, il s'agit de mettre en miroir quelques perspectives de Mbembe avec les démarches narratives de l'écrivain congolais. Ces orientations indiquées par le corpus choisi montrent aussi que la troisième propriété relevée par Mbembe, celle du pouvoir de fantaisie et d'imagination du miroir. Celle-ci donne forme à l'espace de rencontre, quoique conflictuel, entre la littérature en tant que pouvoir de l'imagination et de fantaisie où sont possibles les jeux de dédoublement du sujet grâce au miroir, et la réflexion dont la raison, canon essentiel de la pensée moderne dont Mbembe critique les structures de connaissance.

### **§7. 1. Écrire l'Afrique, (s') écrire, (se) penser : A. Mbembe et H. Lopès et autres penseurs**

Des productions de Lopès et de Mbembe s'esquissent, selon nous, deux pistes qui se recourent : la fiction littéraire politique entretenant d'évidentes affiliations avec la théorie politique du sujet d'une part, et, d'autre part, le récit personnel conceptualisé en correspondance avec un récit fictionnel à la première personne qui n'en rappelle pas moins des procédés de l'autofiction. Ces deux pistes s'élaborent dans leur bibliographie sur le mode d'une double bipartition : *Le Pleurer-rire* et *De la postcolonie* d'une part, et, d'autre part, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Critique de la raison nègre* et *Le chercheur d'Afriques*. Ces deux axes seront respectivement au cœur des deux sous-chapitres suivants.

#### **§7. 1. 1. Itinéraires croisés de Mbembe avec des écrivains africains**

À l'abord des textes de Mbembe, son usage des textes littéraires ne peut manquer de surprendre. De Sony Labou Tansi et Amos Tutuola à Yambo Ouologuem, les références littéraires restent dominantes dans la structuration de sa prose. L'archive littéraire y opère donc comme un puissant référent de son analyse scientifique. Mais, s'agit-il de simples procédés marginaux ou s'inscrivent-ils véritablement dans son projet scientifique ? Quelles occurrences ses références strictement littéraires ont-elles dans l'élaboration du sujet afropolitain et postracial par l'auteur camerounais ? Dans le présent point, nous nous risquerons à quelques parallélismes entre l'historien et politologue camerounais et l'écrivain congolais.

Lopès raconte l'histoire de la postcolonie, entendue dans sa dimension politique. Les premiers éléments de correspondances entre les deux auteurs relèvent de la paratextualité, c'est-à-dire du hors-texte. D'abord, l'exergue du roman de l'écrivain congolais : « Les quelques pages de démonstration qui suivent, tirent toute leur force du fait que l'histoire est

entièrement vraie, puisque je l'ai imaginée d'un bout à l'autre.<sup>927</sup>» L'imaginaire est une donnée de la réalité, et il peut découler d'une « démonstration », elle-même donnée de la réflexion scientifique. Par ailleurs, le sujet dispose librement de son imagination dans les opérations de construction de vérité. Or, c'est une semblable démarche que met en évidence Mbembe dans son essai consacré à la fiction d'Amos Tutuola, où la réalité et sa représentation, le sujet et son double se confondent sans cesse pour créer un espace inquiétant et fascinant, étrangement familier. *De la postcolonie* elle-même s'offre comme un essai aux allures romanesques, du fait d'un récit très hallucinant du « potentat postcolonial » compris dans des analyses scientifiques. Mais, la postcolonie décrite par Mbembe n'est-elle pas aussi le temps où réalité et imagination se confondent, le « pleurer » et le « rire » deviennent deux états émotionnels renvoyant aux mêmes sentiments ?

D'un autre côté, les deux œuvres entretiennent ce qu'il convient d'appeler, faute de mieux, le rapprochement des proses. Celui-ci s'énonce par des situations textuelles proches les unes des autres. Nous disons « situations » en raison de la dimension mouvante des configurations de leur texte. Aux premières pages de son roman *Le Pleurer-rire*, Lopès met d'emblée en scène un univers dont les personnages romanesques miment à la perfection un scénario politique empreint de despotisme. Le portrait que dresse le personnage de l'éditorialiste Aziz Sonika renvoie à une invention continue de l'image même du dictateur :

Un mètre soixante-dix, soixante-quinze kilos, le visage impassible cerné d'un bracelet de poils cerclant des lèvres épaisses qui réclament leur négritude, il marche fièrement, la poitrine gauche rehaussée d'une énorme fleur de métal blanc, à plusieurs branches, elles-mêmes entourées d'innombrables pastilles rectangulaires de couleurs vives et chatoyantes. Quand il se décoiffe et dépose sur son genou, pour les besoins de la photographie officielle, la retenant d'une main protectrice, sa casquette ceinte d'un large laurier de fils dorés, on découvre une tête à moitié nue, qui donne quelque sagesse à un front étroit. [...] Sa carte d'identité est formelle : il est né en 1914, le jour et l'année même où la France est entrée en guerre contre l'Allemagne. Les mauvais esprits ne veulent évidemment pas l'admettre et de leur langue venimeuse prétendent qu'il est plutôt né vers... Sans autre précision. Qui donc, dans son village d'arriérés (c'était ainsi que parlaient les mauvaises langues de Moundié) connaissait le calendrier des Oncles en ce temps-là ? Il n'y a pas à le cacher. S'il s'est rajeuni, nous l'avons tous fait. Il fallait bien entrer à l'école, à moins de vouloir demeurer sauvage. Non, il n'y a pas à en avoir honte. À l'école primaire, il aurait appris plus vite que les autres et se serait distingué à l'attention de ses moniteurs par des qualités exceptionnelles. Il lui aurait manqué les structures et l'environnement, dont les nouvelles générations ne mesurent pas le prix, pour lui permettre de parvenir aux Grandes Écoles françaises. Il n'aurait jamais fait une faute d'orthographe à ses dictées. Il aurait toujours été le plus rapide en calcul mental et le meilleur en problèmes. Car sinon, il n'aurait jamais été admis à l'École des enfants de troupe Général Mangin et ne serait pas aujourd'hui président de la République<sup>928</sup>.

Cette biographie fictive est l'œuvre de l'éditorialiste de la *Croix du Sud*, Aziz Sonika, au sujet de qui le narrateur nous révèle par ailleurs qu'il n'en a pas moins célébré la grandeur du dictateur déchu : Aziz Sonika « nourrit le culte de Polépolé et pourfendit, la plume trempée dans la bile d'hyène, l'injure plein la salive, les opposants de l'ancien président ». Ce que fit

<sup>927</sup> B. Vian cité par H. Lopès, *Le Pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 2003(1982), p. 7.

<sup>928</sup> *Idem.* pp. 29-30.

l'éditorialiste sous Polépolé se prolonge donc avec Bwakamabé Na Sakkadé. Mais ces séquences évoquent quelque chose relevant assez profondément du temps de la postcolonie. D'abord, l'idée que le potentat postcolonial cherche activement à rivaliser de compétences avec le potentat colonial, quitte à mentir. L'une des occurrences de la « postcolonie » chez Achille Mbembe reste la « fiction », ou plus précisément le dédoublement du masque en tant que l'autre du réel et le réel même ; mais bien plus, elle s'offre comme un langage où fiction et réalité se confondent, dictant ainsi leur (in)cohérence aux mots et aux choses.

L'autre occurrence de la postcolonie retrouvée dans la prose romanesque de Lopès repose sur l'idée de la convivialité existant entre gouvernants et peuples, comme à l'ère coloniale entre administrateurs et administrés, à une moindre échelle. C'est toute l'importance et même tout l'enjeu pour le narrateur de rappeler l'identité du signataire de la biographie « fictive » —au sens d'invention —et ses positionnements politiques au gré de changements de régimes. Par cela, le sujet de la postcolonie présente les caractéristiques d'un « non-sujet », au sens où sa subjectivation est mue exclusivement par une extériorité plutôt que par la conscience, cette intériorité.

Le troisième chapitre de *De la postcolonie* intitulé « Esthétique de la vulgarité », s'offre comme un long commentaire des œuvres romanesques de l'écrivain congolais Sony Labou Tansi, et en cela Mbembe fait œuvre de critique littéraire. Recoupant parfaitement la théorie politique de l'historien camerounais, la trame de l'œuvre d'Henri Lopès s'inscrit dans un registre nous aide à établir les relations entre la fiction romanesque et l'essai. Mais la visée en est, en filigrane, d'étendre cette théorie à d'autres fictions romanesques. L'arbitraire n'y prévaut donc pas tant que cela. En exemple, les commentaires suivants de Mbembe sur Labou Tansi, aux fins de ses propres réflexions politiques, pourraient tout aussi bien rendre compte des situations politiques romancées par Lopès. Décrivant les « tropicalités de son Excellence <sup>929</sup> » lors d'une séance de parties fines, Mbembe écrit :

Cette prévalence des orifices et des protubérances doit être interprétée en relation à deux facteurs parmi plusieurs autres. Le premier découle du fait que le commandement, en postcolonie, est d'un tempérament luxurieux. Fêtes et réjouissances constituent, à cet égard, deux modalités privilégiées par lesquelles il s'exprime. Mais la langue de ses formes et de ses symboles, ce sont, avant tout, la bouche, le pénis et le ventre. Il faut cependant comprendre que, du point de vue de la gouvernementalité postcoloniale, il ne suffit pas d'actionner la bouche, le ventre ou le pénis ou de s'y référer pour produire automatiquement l'obscénité. La bouche, le ventre et le pénis dont traitent les actes verbaux et le rire populaire disent avant tout un aspect du monde, un rapport au

---

<sup>929</sup> « Le Guide Providentiel alla aux toilettes pour une dernière vérification de ses armes. Il s'y déshabilla... Pour une femme (...)il entendait faire de longs spéciaux entrecoupés de moussants comme il en faisait dans sa jeunesse. Il ne réussirait plus les salivants, à cause de ce désordre que son impuissance temporaire avait laissé dans ses reins. Il ne réussirait plus jamais ses chers pétaradants, ni ses cataractes, ni ses bouchons. Il avait pris un rude coup de vieux par le bas, mais c'était encore un mâle digne, parfois même un mâle à performances, qui réussissait encore des ondulants et autres. » (S. Labou Tansi, *La vie et demie*, p. 42 & pp. 55-56 & 68., cité par A. Mbembe, *De la postcolonie, op. cit.*, p. 146.)



temps, au jeu, au plaisir, à la mort. Bref, ils sont une prise de position sur l'existence humaine. À ce titre, ils participent pleinement à la production du politique en postcolonie. Tout rapport à la bouche, au ventre ou au pénis est, par conséquent, un discours sur le monde et sur la richesse, sa capture, sa reproduction et sa dissipation ; une façon de s'auto-interpréter, de négocier avec le monde et avec les forces qui le meuvent.<sup>930</sup>

À cette séquence de Mbembe peut répondre en écho l'extrait de Lopès que voici :

Tonton, sollicité pour l'arbitrage, rejeta le projet avec mépris. Pour qui le prenait-on ? Le Pays était sous-développé, d'accord, encore qu'il n'aimait pas beaucoup cette formule. Mais ce n'était ni le désert, ni même le Sahel. Les temps étaient durs, d'accord, mais un État qui se respecte ne montre pas ses fesses, quel que soit le degré de pénurie. Jamais. Il ne faut pas confondre modestie et vulgarité, sens de l'économie et misère. À moins qu'on voulût gâter son nom, sa réputation celle de tous ses concitoyens... Le tout au profit de l'opposition en exil et des Russes qui ne manquaient aucune occasion de soutenir ces salopards de la Cinquième Colonne. Non, non et non, il n'en irait pas ainsi. Du moins tant que lui, Hannibal-Ideloy Bwakamabé Na Sakkadé, fils de Ngakoro, fils de Fouléma, fils de Kiréga, serait là (il montrait avec insistance la moquette de son gros index). Encore moins quand il venait d'être reconnu par ses pairs de l'O. U. A.<sup>931</sup>

Le commandement postcolonial tient, de fait, à des symboles eux-mêmes abstraits, dont l'importance réside cependant dans l'idée d'assujettissement du sujet « nègre ». C'est le terme qui revient avec récurrence dans le roman de Lopès comme si la postcolonie était à la fois une volonté de démarcation du pouvoir colonial et sa reproduction assumée. D'ailleurs, la biographie dressée par l'éditorialiste Aziz Sonika en témoigne. Ces deux extraits conviennent ainsi au sens, toujours multiple, que Mbembe donne à la postcolonie.

Quant à la notion de postcolonie, elle renvoie, simplement, à l'identité propre d'une trajectoire donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence. Mais plus que cela, la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités. Elle n'est cependant pas qu'une économie de signes dans lesquels le pouvoir s'imagine. Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct, capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie. Voilà pourquoi la postcolonie pose, de façon fort aiguë, le problème de l'assujettissement, et de son corollaire, l'indiscipline ou, pour ainsi dire, de l'émancipation du sujet<sup>932</sup>.

Les situations décrites par Mbembe et susceptibles de clarifier le sens de la postcolonie peuvent faire écho de celles déjà présentes dans le texte d'Henri Lopès, à travers le positionnement toujours changeant de l'éditorialiste Soninka. Grâce à son invention ou sa réinvention de la biographie du Général Tonton Hannibal-Ideloy Bwakamabé Na Sakkadé, le président de la République récemment arrivé au pouvoir à la faveur d'un putsch, Aziz Soninka ne sacrifie-t-il à l'assujettissement courant en postcolonie ? Cette biographie qui confère un parcours exceptionnel et même unique à Tonton ressemble pourtant étrangement à celle naguère faite par Sonika à la gloire de Polépolé, le prédécesseur dans le roman de Lopès de Bwakamabé Na Sakkadé. De ce point de vue, Soninka actualise la sujétion de la postcolonie

<sup>930</sup> A. Mbembe, *De la postcolonie*, op. cit., pp. 146-147.

<sup>931</sup> H. Lopès, *Le Pleurer-rire*, op. cit., pp. 92-93.

<sup>932</sup> A ; Mbembe, *De la postcolonie*, op. cit., pp. 139-140.

en se faisant le dépositaire de « signes dans lesquels le pouvoir [postcolonial] s’imagine », selon les termes d’Achille Mbembe.

Au-delà donc de ces aspects réels ou supposés, cette situation interpelle sur ce qu’il convient d’appeler un conflit des biographies en postcolonie. Le potentat postcolonial comme avant lui le potentat colonial s’arrogeant, seuls, la prérogative d’être sujet, entrent dans la biographie et l’autobiographie comme leur exclusivité. Recherchant donc chaque fois le parcours unique ou exceptionnel qui consacre et légitime l’autorité du potentat, la biographie plus que l’autobiographie met en signes écrits ces attributs, à faveur d’évidents subterfuges. Mais la postcolonie s’offrant comme une « pluralité chaotique, pourvue d’une cohérence interne », les successions y sont aussi spectaculaires que le sont les longévités au pouvoir. Dans ces conditions, le potentat s’autorise un récit qui lui permet d’abord d’égaliser ses prédécesseurs avant de les déclasser. Le biographe, figure extérieure de la reconnaissance de ses hauts faits, devient alors aussi important que l’était l’hagiographe à l’ère médiévale, ou dans un contexte plus similaire, le griot dans certaines sociétés ouest-africaines : il narre les faits héroïques du gouvernant dont son récit consacre la grandeur. Serait-ce le sens de ce que l’historien camerounais désigne par l’ « esthétique de la vulgarité », illustrée dans ses textes par des supports littéraires ?

Ce conflit de biographies comme un des aspects de la postcolonie inscrit le récit dans une temporalité elle aussi chaotique. Ce qui peut apparaître comme une redondance, en étudiant la temporalité de la postcolonie envisagée par Mbembe comme une temporalité, ne le semble pas à nos yeux. Dans sa cohérence interne, il suffit de la considérer comme une temporalité chaotique, faite de multiples séquences temporelles. C’est d’ailleurs l’aspect qu’explique Seloua Luste Boulbina dans son essai du numéro de la revue *Rue Descartes*, en 2007, consacré à une étude de la notion de « postcolonie », lorsqu’elle écrit :

On croit quelquefois que le terme “postcolonie”, créé par Achille Mbembe, désigne une permanence du passé, la recherche d’un temps perdu, une douloureuse mémoire, en bref, une espèce d’éternité. En réalité, il s’agit, bien au contraire, de penser le présent, un présent singulier, au présent. Il s’agit de le penser de part et d’autre, puisque la colonie est le lieu d’un grand partage, celui des indigènes et des nationaux, des anciens et des modernes, des hommes de rien et des hommes de bien. Dans le même temps, l’espace colonial inclut à la fois mais différemment le territoire de la métropole et la terre de la colonie.<sup>933</sup>

C’est ici que l’on comprend la définition par contraste que Mbembe donne à la postcolonie dans son avant-propos à la seconde édition de son livre, quand il entend se démarquer de certains courants, ou mieux, de quelques attitudes en vogue dans les études africaines : l’égyptomanie, l’afrocentrisme, l’afro-pessimisme ou des *cultural* et *postcolonial*

---

<sup>933</sup> S. L. Boulbina, « Ce que postcolonie veut dire : une pensée de la dissidence », p. 8., *Rue Descartes*, 2007/4, n°58, pp. 8-25.

*studies*<sup>934</sup>. Quand ces différentes tendances ne sont pas nostalgiques du passé en l’inscrivant dans l’éternité par sa répétition, elles oublient ou écartent, délibérément ou non, l’espace de rencontre et de métissage que fut la colonie.

Quelques paradoxes et contradictions, au fil des publications de Mbembe, peuvent être affectés à son livre, en l’occurrence à son avant-propos, par sa délimitation de la postcolonie par contraste avec bien des courants et tendances avec lesquels sa notion ne se confond pas. Son rapprochement dangereux de la pensée de la postcolonie et des théories postcoloniales, symbolisé par *Sortir de la grande nuit* (2010), peut amener par moment à considérer celle-là comme une composante de celles-ci. Tendance que conforte d’ailleurs son dernier ouvrage, *Critique de la raison nègre* (2013). Mais *De la postcolonie*, parce qu’elle analyse et décrit avec force réalisme la vie psychique, politique du temps post-colonial, en son sens chronologique, entretenue par un corps, celui du pouvoir, semble se décliner comme le roman que n’a jamais écrit l’historien camerounais. Ce livre peut donc aisément entretenir ce lien supplémentaire avec le roman à la première personne du l’écrivain congolais Henri Lopès, *Le Pleurer-rire*, avec lequel il a en partage le récit du sujet africain, « nègre », selon le qualificatif récurrent de Lopès, débattant entre sujétion et subjectivation.

Tout sépare H. Lopès et A. Mbembe : en termes de génération, l’historien camerounais est de vingt ans le cadet de l’écrivain congolais ; celui-ci est un écrivain et un politique, tandis que celui-là est un chercheur et un universitaire. Ces données biographiques ne sont pas anodines pour comprendre leurs œuvres qui, cependant, ont en commun l’exigence

---

<sup>934</sup> “Au-delà de sa définition immédiate —celle d’un temps dont le propre est de s’agiter ou encore de donner lieu à l’agitation ou au tumulte, à l’absence de sérénité, ce vieil idéal constitutif de toute vie heureuse —la notion de postcolonie me permettait d’éviter l’écueil de lieux communs devenus si courants dès lors qu’il s’agit de l’Afrique et des mondes jusque il y a peu colonisés. De ces discours, trois en particulier ont montré leurs limites. Le premier, il faut bien l’appeler l’afro-pessimisme. Il s’agit là d’un avatar de l’imagination raciste —la jouissance de l’idiot. Gouverné par la haine et l’exécration des Noirs, puis par le mépris du continent et de tout ce qu’il représente, le discours afro-pessimiste est un discours malveillant et irrationnel. [...] Vient ensuite l’africanisme. Sclérosé. Touché mortellement par son incapacité à penser philosophiquement, et de façon transversale (comparative). Tournant désormais le dos à ce qui, autrefois, fit sa force —le sérieux travail de terrain —il tend, de plus en plus, à ne plus élaborer sa connaissance de l’Afrique que sur la base de données fragmentaires, demi vérités, mensonges, fictions et anecdotes recueillis vaille que vaille, que nul ne peut vérifier, mais auxquels tous souscrivent et s’en vont répétant à qui mieux mieux. Troisième série de discours : l’afro-radicalisme, l’afrocentrisme et leurs diverses variantes (le marxisme, le nationalisme, le panafricanisme, le nativisme, l’égyptomanie). Afro-radicalisme et afrocentrisme naissent d’une entaille originelle : la rencontre entre l’Afrique et son grand Autre, l’Occident. À plusieurs égards, cette rencontre est vécue comme un viol. [...] L’Occident est l’objet obscur de leur haine. À l’examen, ces discours n’énoncent aucune parole propre. Au contraire, captés par l’Autre, ils sont la manifestation d’un sujet dépossédé de sa subjectivité, de sa voix et de son désir par le démon dont il est la bête. Acharnés à détruire la cause supposée de l’indignité dont souffrirait le Nègre, ils sont l’expression non seulement d’une subjectivité diffractée, voire en contradiction avec elle-même, mais aussi de divers mécanismes de défense mis en place par le moi lorsqu’il est confronté à une représentation inacceptable de lui-même. C’est une pensée qui vit le rejet par le grand Autre comme une éviration. J’use donc de la notion de “postcolonie” pour me démarquer de ces formations du discours sur l’Afrique. » (A. Mbembe, *De la postcolonie*, op. cit., pp. IX-X.)

d'interroger la « postcolonie » avec les outils à leur disposition, parfois transversalement, comme en témoigne cet essai de rapprochement de leurs livres par leurs problématiques et leurs thématiques.

Il est probable qu'en faisant recours à l'archive littéraire, les écrivains deviennent des penseurs à proprement parler, et des penseurs comme lui des auteurs. Quelques séquences de l'œuvre et du parcours de Michel Foucault, dont Mbembe s'inspire à bien des égards, sur le statut très ambigu de l'auteur dans ses productions, nous aideront à examiner cette problématique non moins majeure chez l'historien.

### **§7. 1. 2. De la littérature à la critique, ou *vice versa* : du statut de l'auteur vu de la préface**

L'hypothèse de recherche énoncée dès la deuxième partie de ce travail sur l'œuvre de Mbembe et approfondie ici sous d'autres modalités de lecture, s'appuie sur le développement de la production scientifique de l'historien dans les marges les plus proches de la littérature. Ce statut marginal qui lui confère un positionnement spécifique dans le champ littéraire — sans y appartenir strictement — l'amène à une double dimension, ou pour le dire avec une notion déjà utilisée dans cette argumentation, une double posture : elle emprunte aux démarches littéraires, en l'occurrence à l'autobiographie intellectuelle pour soutenir et affirmer l'autorité de sa production intellectuelle et lui donner une voix ; et elle s'affirme comme une critique littéraire déployée sur fond d'une théorie politique. Soit dit en passant, la notion de « marge » nous vient à la fois de l'usage qu'en fait le philosophe Michel Foucault et de celui de certains critiques et commentateurs de son œuvre, qui examinaient ainsi son rapport à la littérature. Laurent Mattiussi, dans un essai assez édifiant sur la question, étudie ces marges chez Foucault à l'aune de la folie et de la littérature.<sup>935</sup> Partant du constat que Foucault s'inspire largement de poètes et d'écrivains dans *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, son premier grand ouvrage publié en 1961, Mattiussi insiste sur les variations de procédure qui interviennent par la suite : à la longue préface de 1961 au livre, Foucault substitue une sorte de « non-préface », à la réédition de 1972. En outre, le titre *Folie et déraison* y disparaît, faisant ainsi exclusivement place au sous-titre « histoire de la folie à l'âge classique ». Que s'est-il alors passé, se demande-t-il, entre l'édition et la réédition ?

Répondant à une question « Influences ? », par ailleurs titre d'un article qu'il signe dans le journal *Le Monde*, relative comme indiqué à ses diverses influences, réelles ou supposées de son œuvre, Foucault écrit, étonnamment : « Surtout des œuvres

---

<sup>935</sup> L. Mattiussi, « Dénî de préface : Michel Foucault refuse de se relire », Groupe Marge, Université Jean Moulin-Lyon 3, Source inédite, pp. 1-20.

littéraires...Maurice Blanchot, Raymond Roussel. Ce qui m'a intéressé, guidé, c'est une certaine forme de présence de la folie dans la littérature. <sup>936</sup>» Ce qui engage sa réflexion philosophique, sa méditation, c'est sa rencontre avec les écrivains, les poètes et les critiques littéraires, voire les théoriciens de la littérature. La littérature est ainsi une « archive » essentielle, digne d'intérêt scientifique dans la pensée foucauldienne. Pour autant qu'elle gagne en importance, elle n'en reste pas moins la chose des marges. Tout l'intérêt pour notre propos réside en la compréhension du statut de l'auteur dans un livre estampillé scientifique. Le double statut de l'auteur illustré par la « préface » <sup>937</sup>, puis la « non-préface » d'*Histoire de la folie à l'âge classique*, selon la terminologie de Mattiussi, nous permettra d'ouvrir sur Mbembe et ses conversations littéraires.

Dans l'édition originale, le lecteur de Foucault découvre une œuvre d'érudition travaillée par un style littéraire. Pour étayer ce style, le philosophe ajoute au seuil de son texte une préface, marque par excellence de la lecture de l'auteur par lui-même. C'est cette préface qui retient l'attention du lecteur que nous sommes. « La lecture de l'auteur par lui-même peut être aussi digne d'intérêt que les autres lectures, même si l'on refuse de lui accorder la moindre prééminence. Le critique contemporain prétend être aussi un écrivain. Pourquoi, réciproquement, ôter à l'écrivain le droit d'être son propre critique ? », se demande Mattiussi <sup>938</sup>. Or, cette hypothèse relate bien l'esprit d'une préface, qui s'offre comme une lecture orientée de son propre texte par l'auteur. Ce qui est par ailleurs à l'œuvre dans la préface de Foucault, c'est le dévoilement d'un sujet et d'une subjectivité, disant ses impressions de lecture, ses goûts, etc. Le philosophe y évoque ses souvenirs de la Suède, durant ses années doctorantes, sa dette à l'égard de Jean Hippolyte et de Georges Dumézil, etc. Le risque est donc permanent que l'auteur, dans l'acte de se relire qu'est la préface, superpose ses sentiments et impressions à des questionnements de type scientifique et philosophique.

Bien que la notion de « structure » paraisse à deux reprises dans l'ancienne préface, en sus de l'hommage à Dumézil, un des pères fondateurs du structuralisme, cette étiquette convient encore mal à Foucault. Dans l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, il fait œuvre d'écrivain et de critique ; les deux statuts se doublent d'ailleurs systématiquement dans le cas de Foucault. Cette démarche est prolongée dans *Les Mots et Choses* (1966), l'autre best-seller du penseur dans la décennie soixante. En exemple, le premier chapitre « La prose du monde »,

---

<sup>936</sup> M. Foucault, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et Ecrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 196.

<sup>937</sup> Préface ; in M. Foucault, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. I-XI.

<sup>938</sup> L. Mattiussi, *art. cit.*, p. 12.

un commentaire critique d'un célèbre tableau de Velasquez, *Les Ménines*, est réciproquement travaillé par ce qu'il convient d'appeler la conscience littéraire et linguistique du penseur. L'ensemble du livre en reste d'ailleurs une remarquable traduction. La subjectivité de l'écrivain — par son style — se double de l'impératif d'objectivité requis à toute analyse scientifique. Foucault semble encore assumer son « visage » d'auteur. Pour autant qu'il conforte son autorité d'auteur, de sujet de discours et d'écriture dans ses premières publications, Foucault, par *Les Mots et les Choses* semble aussi constituer un moment transitoire dans son passage de l'auteur-sujet à la « fonction auteur », laquelle relègue l'auteur au simple signataire de l'œuvre. L'effacement de l'Homme, figure née de la configuration de ce qu'il appelle « l'âge de la modernité », correspondant à la fin du XVIII<sup>e</sup> et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle, consacre la structure au détriment du sujet. C'est cette démarche qu'il nous faut observer en s'appuyant sur, cette fois, la « non-préface » dont parle Mattiussi, celle de la réédition de son livre de 1961, par ailleurs sa thèse de doctorant. Cette précision est non négligeable parce que l'on peut y voir la liquidation de plusieurs procédés d'usage dans un travail universitaire, relevant souvent des rapports humains — remerciements, gratitudes et consorts —, pour sacrifier aux exigences du livre.

1972, le premier ouvrage de Foucault est réédité. Apparaissent alors quelques modifications, notamment la suppression de la préface de l'édition originale. « À la demande que l'on m'a faite d'écrire pour ce livre réédité une nouvelle préface, je n'ai pu répondre qu'une chose : supprimons l'ancienne [...] Ne cherchons ni à justifier ce vieux livre ni à le réinscrire aujourd'hui », écrit-il<sup>939</sup>. Alors, le lecteur est en droit de se demander si la préface de l'auteur à son propre livre, dans la relecture de soi par soi, présente quelque enjeu. C'est que, la préface, comme élément paratextuel, se donne comme l'une des marques par lesquelles l'auteur se signale. Elle dicte insidieusement sa volonté au lecteur, précisément parce qu'elle est l'œuvre soit de l'auteur du livre, soit d'un lecteur avisé, consacré par l'institution. C'est l'identité du sujet écrivain, sa subjectivité même. Il y a un livre tel qu'il existe, « objet » livré au regard de tous tel que chacun pourra l'interpréter, et il y a l'interprétation que l'auteur donne à son livre. Or, dans la seconde préface, un autre procédé littéraire, du moins stylistique apparaît, qui prend forme dans le refus argumenté d'argumenter : l'apodioxie. Et derrière cette forme argumentée de refus, le sujet-auteur s'efface, conformément aux dispositions de l'analyse stylistique où le texte est autotélique, comporte un sens qui ne sort pas des mots qui le composent. La notion de « marge »

---

<sup>939</sup> M. Foucault cité par L. Mattiussi, « Dénis de préface : Michel Foucault refuse de se relire », *art. cit.*, p. 8.

employée au début de ce sous-chapitre peut ici revenir, car comme la littérature et avant elle la folie, le sujet s'y trouve relégué. Il ne serait pas commode de penser que le sujet et son corollaire la subjectivité soient centraux chez le Foucault des œuvres ici mentionnées, dans lesquelles tout n'est question que de configuration générale, d'*épistémè*. Il est cependant important de souligner que le sujet-auteur y a perdu le « visage » de manière graduelle, à mesure que le philosophe se confortait dans le structuralisme. Ces questions interpellent sur les rapports qui peuvent exister entre Foucault et des penseurs africains<sup>940</sup>, notamment Achille Mbembe, d'une part ; et, d'autre part, le positionnement de Mbembe dans le champ littéraire africain auquel il n'appartient pas au sens strict.

D'emblée, la notion de postcolonie, forgée par Mbembe, se donne à voir comme une « configuration générale » opérant en Afrique dans une chronologie post-coloniale. Certes, elle s'exerce sociologiquement dans les sociétés africaines, mais vu des chercheurs, elle est une configuration intellectuelle, digne de questionnements appropriés à son contexte. C'est pourtant cette formule de « configuration intellectuelle du savoir » qu'emploie Foucault lui-même pour définir l'*épistémè*. Sur la base de ces parallélismes, ne peut-on suggérer la postcolonie comme la configuration épistémologique de l'Afrique indépendante ? Dans un autre registre, l'on voit postcolonie et épistémè nier le sujet en ne concédant que des formes et des structures qui le font agir. Encore faudrait-il savoir si, dans ce cas d'espèce, il agit ou il pâtit. Par ailleurs, faut-il croire que *De la postcolonie* peut combler la critique souvent faite à Foucault de l'oubli et de l'éviction des questions coloniales dans l'approche de son *épistémè* de la modernité ?

L'autre aspect susceptible de les lier est le rapport à la littérature dans les marges mêmes de leurs réflexions scientifiques. Foucault, de nombreux critiques en conviennent, fait œuvre d'écrivain et de critique littéraire. En témoigne sa préface à l'œuvre de Pierre Klossowski<sup>941</sup>. C'est quelques-unes de ces perspectives que l'on a vu revenir dans l'essai de Laurent Mattiussi. Semblablement, le style de certains essais et livres de Mbembe renvoient aisément à une forme littéraire élaborée. Il suffit de lire, pour s'en convaincre, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » (1993), « Les écritures africaines de soi » (2000), « Afropolitanisme » (2005) ou ses deux plus récents ouvrages. Parallèlement, d'autres essais

---

<sup>940</sup> Foucault exerce d'évidentes influences sur Valentin Yves Mudimbe, et cela fait l'objet de nombreux points dans la deuxième partie de ce travail. Mais, Anthony Mangeon y consacre surtout un article dans la revue *Labyrinthe* (Cf. A. Mangeon, « Lumières diffractées », *art. cit.*). Au-delà de Mudimbe dont Foucault traverse l'œuvre, tant francophone qu'anglophone, l'on peut établir une relation quasi similaire de Mbembe à l'œuvre du philosophe français.

<sup>941</sup> M. Foucault, « Les mots qui saignent », *L'Express*, n°688 du 29 août 1964, pp. 21-22. (Sur la traduction, par P. Klossowski de l'*Énéide*, de Virgile, Paris, Gallimard, 1964)

de l'auteur camerounais font référence, implicitement ou non, à des penseurs écrivains comme Georges Bataille<sup>942</sup>. Ces références déjà nombreuses pour un penseur au profil plutôt d'historien ou de politologue interrogent sur la place et le statut de la littérature dans l'élaboration de sa pensée. Discutant du statut d'auteur dans ce paragraphe, il est d'autant plus difficile de préciser celui du texte, dont on a mesuré la complexité plus haut, en s'appuyant sur les perspectives de Jane Hiddleston au sujet des textes et des auteurs postcoloniaux. Dans ces conditions, le lecteur est en droit de se demander si les textes et les auteurs souscrivant au label « post » — postmodernité, postcolonialité, postracialité, etc. — ne concèdent pas avant tout à la dominante littéraire, telle qu'elle se trouve suggérée dans la définition de Germaine de Staël, plusieurs fois rappelée dans ce travail. Ainsi, la littérature redevient, à partir des marges dans lesquelles elle a été reléguée, une sorte d'englobant de savoirs. Mais cette manière qu'a la littérature dans les courants dits « post- » de négocier la centralité à partir de la marge demeure néanmoins une originalité.

Nous avons vu avec Foucault que la conscience littéraire et linguistique était présente dans ses ouvrages les plus philosophiques ou scientifiques ; les références et procédés littéraires y faisant office de témoin de l'être de l'auteur, sa subjectivité même, susceptible d'atténuer les rigidités de l'objectivité. Or, entre l'édition et la réédition d'*Histoire de la folie à l'âge classique*, il y a *Les Mots et les Choses* dont on a dit qu'il prolongeait pour s'y soustraire les démarches de la première version du livre de 1961, à la manière d'un chant de cygne. Il y a surtout *L'archéologie du Savoir*<sup>943</sup>, rigide dans son style, comme pour mieux se prêter à l'élaboration de sa méthode et de ses concepts, nombreux dans le livre. Est-ce à cette exigence de rigueur scientifique, débarrassée de souplesses et de subjectivités littéraires, qu'a voulu sacrifier le philosophe français ?

Toujours est-il que la « non-préface » de la réédition, ainsi désignée par Laurent Mattiussi, en tant que la mention écrite d'un refus de se relire, se décline selon le modèle stylistique et littéraire de l'apodioxie. Dès lors, la reproduction des formes et procédés littéraires dans la préface même qui y renonce apparaît comme un paradoxe, soutenu, selon nous, par la relation complexe du philosophe à la littérature. Mais, le « droit au paradoxe » n'est-il pas ce qui conditionne la subjectivité ? Autrement dit, le principe de subjectivité ne cherche-t-il pas à saper la prétention à la clarté et à la cohérence de la science comme code ?

---

<sup>942</sup> A. Mbembe, « Essai sur le politique en tant que forme de dépense », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 2004/1-2, n°173-174, pp. 151-192. ; « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006/1, n°21, pp. 29-60.

<sup>943</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969.



Formuler ainsi cette question reviendrait à cautionner un certain manichéisme, auquel conviendrait très mal l'ensemble de cette argumentation. Il est donc plus judicieux d'envisager la relation de la subjectivité à l'objectivité, ici le prolongement de celle de la littérature aux sciences humaines, sur le mode de la duplicité. La subjectivité, dans ce cas d'espèce, introduit dans les analyses et les observations scientifiques de l'objet une dimension de l'incertitude laissant libre cours au sujet de discours ou d'écriture. Néanmoins, il convient de le préciser, ce que l'on appelle généralement « littérature » dans ce paragraphe doit être ramené à ses proportions réelles, et c'est à l'autobiographie que l'allusion est faite. Elle est, par excellence, la marque du « moi » dans les généralisations du « on ». Et en tant que telle, elle superpose l'histoire de l'œuvre à celle de l'auteur, avant tout sujet. C'est vraisemblablement cette démarche que conduit Achille Mbembe dans « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » (1993), où la clarification de sa méthode d'écriture est en contrepoint de son histoire personnelle, selon une cohérence qui les fait toujours découler l'une de l'autre. C'est surtout celle qui revient, avec plus d'évidence, dans « À propos des écritures africaines de soi » (2000)<sup>944</sup>.

Malgré le titre aux accents notoirement littéraires, l'essai aborde une problématique relevant davantage des sciences humaines : les courants et les idéologies ayant jusqu'alors permis aux penseurs africains et afro-américains de se désigner. À ce constat préliminaire, s'ajoute une conceptualisation très spécialisée, avec à la clef, l'abondance d'une terminologie en « -isme ». Ces seules indications suffisent à écarter l'article de Mbembe de la sphère littéraire, *stricto sensu*. Pour autant qu'il en demeure ainsi, d'autres références textuelles de l'article renvoient directement à ce qui s'énonce dans ce chapitre comme la conscience littéraire du penseur.

D'abord, l'exergue : « ...la seule subjectivité, c'est le temps. », tirée de *Cinéma 2. L'image-temps* de Gilles Deleuze<sup>945</sup>. Le choix de Deleuze est significatif à plus d'un titre. C'est un « philosophe écrivain », et l'une des figures de proue de la pensée postmoderne en France. C'est aussi le grand ami de Michel Foucault, avec lequel il édite et introduit les œuvres complètes de Friedrich Nietzsche, en 1964. Or, retombant finalement sur Foucault par la médiation de Deleuze, l'on ne peut s'empêcher de rappeler l'article de l'auteur d'*Histoire de la folie à l'âge classique*, « L'écriture de soi », contenu dans *Dits et Écrits II, 1976-*

---

<sup>944</sup> A. Mbembe, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique Africaine*, n°51, 1993, pp. 69-97. ; A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, n°77, 2000, pp. 16-43.

<sup>945</sup> G. Deleuze cité par A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 16.

1988<sup>946</sup>. Par écriture de soi, Foucault entend principalement un discours du corps par-delà les implications matérielles. Cette dimension du corps élargi, fragmenté en de nombreux faisceaux de discours, peut trouver un prolongement dans l'essai de l'historien camerounais. Dans ces conditions, le corps, c'est le langage. Et c'est précisément ce rapport du corps et du langage que le passage à Deleuze pour parvenir à Foucault peut clairement s'établir.

S'agissant des formes multiples dans lesquelles se développent les « écritures africaines de soi » — historicisme, économisme, panafricanisme, afrocentrisme, africanisme, nativisme, etc. — Mbembe les présente comme les langages sur l'Afrique. En tant que tels, ils ont un lexique spécifique, selon leur contenu. Or, comme langages propres, ils restent par de profondes aspirations personnelles au nom d'une communauté, réelle ou supposée, désignée « Afrique », rattachée souvent mécaniquement à une race, ou mieux à une couleur de peau, « Noir ». À partir donc de l'exemple du Noir comme catégorie raciale et sociohistorique, nous entendons montrer dans la suite quelles dimensions critiques et réflexives impliquent, chez Mbembe, les écritures africaines de soi. Une formulation littéraire permettant ainsi de critiquer et de dépasser les postulats courants dans la pratique des sciences humaines en Afrique et sur l'Afrique.

Les écritures africaines de soi s'offrent sur le mode d'un « discours victimaire » et ainsi, elles s'enracinent dans un site géographique et culturel rigide, l'Afrique. C'est du moins le sens très critique et ironique qu'en donne Mbembe. Comme l'un de ses sites, figure la race ou, plus précisément, le discours sur la race. Elle figure parmi les « trois béquilles » — race, géographie, tradition — en lesquelles l'Africain voit sa singularité. Pour montrer comment elles s'articulent ensemble, l'historien rappelle quelques fondamentaux des théories sur la race depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, superposant « sujet humain » et « sujet racial ». Ces rappels s'accompagnent aussi d'une définition large de la notion de race, courante du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces théories s'accordent à définir la race comme « un ensemble de propriétés physiologiques visibles et de caractères moraux discernables ». Ce sont ces propriétés et ces caractères, poursuit-il, qui « distinguent les espèces humaines entre elles et permettent de les classer au sein d'une hiérarchie dont les effets de violence sont aussi bien politiques que culturels.<sup>947</sup> » Le style indirect libre de cette séquence est celui du discours rapporté, dont Mbembe ne fait que restituer les termes. Or, quand il lui faut prendre parti, au-delà de l'inventaire de discours en circulation sur la race au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, il n'hésite pas à réduire la race au rang de

---

<sup>946</sup> M. Foucault, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n°5 : *Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23. (*Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2001, pp. 1234-1249.)

<sup>947</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 26.

fiction, en parlant de la « fiction de la race ».<sup>948</sup> En elle, le lecteur familier aux théories critiques des races pourra reconnaître une formule qui leur est courante. D'ailleurs, en la reprenant dans son essai, Mbembe renvoie en note de bas de page à *In My Father's House* de Kwame Anthony Appiah, en insistant sur les passages que le philosophe y consacre à W. E. B. Du Bois et à Alexander Crummel. Il y aurait donc des écritures africaines de soi, marquées au sceau de la victimisation et portées résolument à reconduire et à reproduire les différences raciales et culturelles telles qu'elles existent au XIX<sup>e</sup> siècle et, même, au siècle suivant. Ainsi, dans cet article où Mbembe consacre des pages à ce qu'il convient d'appeler une théorie critique des races, deux démarches sont perceptibles, mais qui se recoupent : une théorie émanant de la « bio-politique » et de la « bio-histoire » telles qu'envisagées par Michel Foucault<sup>949</sup>, et des cheminements des penseurs postraciaux, dont Appiah et Paul Gilroy.

De Foucault, l'historien camerounais reconduit l'argument central de la bio-histoire et de la bio-politique, centré sur le rejet de l'idée de races contre un « processus de racialisation ». Ce que Foucault appelle le « polymorphisme biologique » ne serait dès lors plus lié à des « faits biologiques bruts et définitifs », mais plutôt à des « variations historiques », faites elles-mêmes de brassage entre populations diverses<sup>950</sup>. Ces notions du philosophe français sont ici à mettre en connexion avec ses relectures des Lumières que reprend Mbembe, en insistant notamment sur la place du sujet dans l'idéal de l'universel. Autrement dit, il s'interroge sur les démarches entreprises par le sujet africain pour passer d'une « politique d'africanité », marquée par la coutume et sa couleur de peau comme gage son appartenance à l'Afrique, à une « politique de l'universel », attachée à l'« Aufklärung », pour lesquelles la raison assure la liberté et l'autonomie au sujet. Pour autant qu'il exacerbe dans les écritures africaines de soi la raison, Mbembe n'en privilégie pas moins la raison narrative. C'est du moins celle-ci que l'on perçoit lorsqu'en troisième et dernière articulation de son essai, il entend « administrer des prétendues preuves dont la fonction est de disqualifier les fictions africaines de l'Occident, de réfuter sa prétention à monopoliser l'expression de l'humain en général, et d'ouvrir un espace où l'Africain pourrait enfin se raconter à lui-même ses propres fables (autodéfinition), dans une voix inimitable parce qu'authentiquement sienne ».<sup>951</sup>

L'objectif tel qu'il le présente comporte l'argument des théories postcoloniales, en ce qu'elles cherchent à relativiser la prétention au monopole discursif par l'Occident. Plus

---

<sup>948</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 27.

<sup>949</sup> M. Foucault, « Bio-histoire et bio-politique », pp. 95-97, in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, *op. cit.*

<sup>950</sup> *Idem.* pp. 96-97.

<sup>951</sup> A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 17.

précisément, il s'agit de saper son monopole de « l'expression de l'humain en général ». Parlant des théories postcoloniales, ces formations discursives nées dans les années 1970 en Amérique du Nord, l'on n'oublie pas la place occupée par Michel Foucault dans leur genèse. Et Mbembe ne déroge pas à la règle. Mais, au lieu d'opposer à ce monopole la thèse de la différence culturelle et raciale, Mbembe propose une insertion du sujet africain dans l'universel, de manière à en valider l'opérativité. Tout l'intérêt réside donc dans la possibilité d'universaliser le sujet conformément aux idéaux de l'*Aufklärung* ; dans ces conditions, les pratiques de subjectivation en Afrique contribuent étroitement à ce projet. Ce qu'Achille Mbembe semble surtout reconnaître à la pensée postcoloniale, ce sont ses affiliations et son prolongement avec/des idéaux des Lumières. Il en récuse cependant les orientations sur les différences culturelles au cœur des formes rejetées des écritures africaines de soi. De cela apparaissent chez l'historien camerounais deux formes d'écritures africaines de soi.

La première, développée tout le long des pages précédentes, s'énonce sur un mode « liturgique » en ressassant les souffrances du Noir, quitte à en faire la source de ressentiment. Cette première forme reproduit à l'inverse un certain discours occidental, déniait au Noir ou à l'Africain les attributs humains. Mais dans ces conditions, écritures africaines de soi et écritures occidentales de soi gardent, de toute évidence, une même structure, et forment, vraisemblablement, un parallélisme parfait.

La seconde, celle dont se réclame Mbembe, correspondrait à ce que nous avons appelé la raison narrative qui est, dans l'ordre des idées, celle qui vient une fois disqualifiées les fictions africaines de l'Occident et les postures victimaires d'Africains. Elle équivaut au besoin chez l'Africain de « se raconter à lui-même ses propres fables », condition de sa subjectivation. En tant qu'acte d'autodéfinition, ce récit personnel dans une « voix inimitable » se veut être un moment de remembrement de soi, si l'on considère comme Mbembe lui-même que la « scène coloniale » fut pour le colonisé une « séparation d'avec soi », un moment d'étrangeté<sup>952</sup>. Néanmoins, les narrations de soi suggérées par Mbembe ne doivent pas se réduire à un ressassement d'histoires mythiques, réduites elles aussi à proportion de légendes, dans lesquelles se glisse le sujet racontant, mais des récits fondés sur des expériences concrètes, les siennes propres. Ces analyses amènent à rappeler deux situations en conclusion à cette partie.

D'abord, les formes dans lesquelles l'historien camerounais envisage le sujet en Afrique ne se donnent pas à voir en dehors de la littérature. Il n'y a qu'à voir son usage

---

<sup>952</sup> *Idem.* p. 17.

récurrent de la notion de « fiction », ajouté à celui du pronominal « se raconter ». Si l'on s'attarde sur ce dernier emploi, l'on verra que son usage courant en français, destiné à ravalier le complément d'objet, dans un geste réflexif, n'existe pas. Il s'agit pour le sujet africain de « se raconter à lui-même ses propres fables », comme si la tension sujet et objet de discours ne perturbait pas plus que cela la réflexivité en tant que démarche. Or, au-delà de Mbembe, c'est précisément ce que ce travail a voulu mettre en évidence, en soutenant que malgré les origines disciplinaires très variées de nos auteurs, ils n'en relèvent pas moins d'un corpus littéraire au sens large, entretenu par l'autobiographie intellectuelle dont certains sont signataires et l'essai autobiographique ou réflexif. C'est que les démarches littéraires de nos auteurs nous semblent leur éviter des assignations théoriques et conceptuelles, en même temps qu'elles donnent un corps à leurs livres<sup>953</sup>. Chez ces penseurs postcoloniaux, en effet, récuser les assignations disciplinaires, théoriques et conceptuelles recoupe les assignations identitaires, culturelles ou raciales. Or, tous ces procédés de fuite continue, de défiance à l'égard des systèmes clos, fondent les théories postcoloniales. C'est le propos du second point de rappel.

Nous avons vu, à travers l'autobiographie intellectuelle et ses formes connexes, que les théories postcoloniales comme « quête de soi » pouvaient s'envisager, par leurs postures, comme une autobiographie par le colonisé. Par ailleurs, la notion d'autobiographie et la démarche d'auto-analyse leur donnent davantage un timbre littéraire, comme si elles n'étaient pas d'abord une réflexion scientifique. Et l'autobiographie intellectuelle est l'une des catégories appropriées à cet exercice. Elle a permis d'éviter le jeu convenu du rapprochement de concepts et de théories à des objets —texte littéraire canonique, en l'occurrence — pour montrer comment une théorie peut elle-même s'offrir comme une pratique, celle d'une « fonction auctoriale », pour reprendre la formule de Kusum Aggarwal. Ainsi nous a-t-il été possible de réduire la distance du sujet à l'objet, en indiquant combien un sujet peut être son objet et, en retour, celui-ci le contenir. Au-delà de ces généralités, cette partie dont W. E. B. Du Bois, Kwame Anthony Appiah, Barack Obama, Rasna Warah ou Achille Mbembe sont des figures centrales qui nous permettent de penser le postracial, se referme sur un aspect qui autorise à penser le « post ». Les nombreuses formules et formulations littéraires qui traversent l'essai de Mbembe, dans son dernier passage cité, s'offrent comme un dépassement du « post ». En tant qu'« au-delà », le post s'envisage aussi comme autocritique continue et

---

<sup>953</sup> C'est intentionnellement que l'on parle de livre ici, plutôt que de texte. L'on reconduit la nuance qu'il établit entre le livre, lequel ne concède au signataire que la « fonction auteur », et le texte sur lequel plane l'ombre de l'auteur, figure « tyrannique » par excellence. Ce positionnement de Foucault, celui ancré dans structuralisme, et dont on a dit les paradoxes plus haut, serait, selon nous, l'un point d'achoppement entre les penseurs postcoloniaux, réclamant leur statut d'auteur-sujet et les penseurs postmodernes, dont Foucault. Même si le philosophe s'est considérablement ravisé à ce sujet au cours de la décennie 1970.

toujours inachevée. Le sujet africain, après avoir relativisé la « prétention [de l'Occident] à monopoliser l'expression de l'humain en général », s'ouvre le chemin des narrations personnelles. Le « post-» de postcolonial trouve ainsi, en contrepoint, un autre « post-» dont le lecteur ne sait pas s'il est postracial ou autre. Serait-il celui que Mbembe esquisse dans « l'afropolitanisme », raturant d'un même geste le colonial, le racial, le culturel ? Toujours est-il que c'est la littérature qui en est la pratique privilégiée, en tant que marge fantomatique, poussée hors du champ de réflexion scientifique, mais hantant toujours les sciences humaines.

### §7. 2. Le « temps nègre <sup>954</sup> », un temps postracial ?

L'importance que les écrivains africains ont dans la réflexion d'Achille Mbembe prend forme essentiellement dans le traitement du rapport au temps. Nous disons rapport au temps et non notion du temps, car celui-là implique l'expérience du sujet plutôt que la seule dimension intellectuelle de celle-ci. « La subjectivité, c'est le temps... », écrit l'historien reprenant Deleuze. Or, cette donnée du temps vécu et éprouvé est analysée dans son dernier livre à la lumière, non plus de la théorie de Gilles Deleuze, mais des romanciers africains. Pour introduire l'expérience du temps telle qu'elle se trouve racontée dans certains romans africains, Mbembe s'appuie sur le philosophe Maurice Merleau-Ponty, lequel en parle comme de ce que l'on « rencontre, inévitablement, sur le chemin qui nous mène à la subjectivité ». <sup>955</sup> Le temps s'offre ainsi comme expérience, laquelle guide la subjectivité, c'est-à-dire la possibilité de parler en nom propre. Temps et subjectivité sont donc étroitement liés. Ce temps comme expérience, poursuit Mbembe, peut s'étendre à la mémoire et au souvenir, puisqu'il se donne par ailleurs à la conscience comme des « manières de présence du passé », faites de fragments, de traces ou de restes. Il écrit à ce sujet :

Tout, dans le roman nègre, semble indiquer qu'ici le temps n'est pas un processus que l'on pourrait se borner à enregistrer sous la forme, par exemple, d'une « succession de maintenant ». En d'autres termes, il n'y a pas de temps en soi. Le temps naît du rapport contingent, ambigu et contradictoire que nous entretenons avec les choses, avec le monde, voire le corps et ses doubles. [...] S'il est autre chose que montre le roman africain, c'est bien que le temps a toujours un rapport avec ses doubles. Participer du temps, c'est toujours, en partie, ne plus savoir à quoi s'en tenir quant au moi propre. C'est faire l'expérience du « dédoublement du moi, de la division du moi, de la permutation ». <sup>956</sup>

Le roman africain actualise ainsi un temps aux « durées différentielles, dont les deux lois sont la loi du décalage et celle de la simultanéité (co-occurrence). <sup>957</sup> » La dernière séquence de l'extrait est une citation de Sigmund Freud, lequel est souvent évoqué par Mbembe dans son interprétation de l'étrangeté comme la scène primitive du sujet colonial. Un

<sup>954</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 177.

<sup>955</sup> *Idem.* p. 177.

<sup>956</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>957</sup> *Idem.* p. 179.

lien est d'ailleurs, à ce titre, établi dans sa réflexion entre la « scène coloniale » de Frantz Fanon et les théories du psychanalyste autrichien, comme si la singularité du « roman nègre » résidait dans sa traduction des données psychiques. C'est du moins ce qu'actualisent, au dire de Mbembe, les œuvres d'Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, Dambudzo Marechera, Yvonne Vera ou Yambo Ouloguem.

Parmi les doubles du temps, apparaissent également des dispositifs liés au corps. C'est ainsi que dans leur rapport au temps, le souvenir et la mémoire mettent « en jeu toute une structure d'organes, tout un système nerveux, toute une économie des émotions au centre desquelles se trouvent le corps et tout ce qui l'excède ».<sup>958</sup> Toutes ces analyses renvoient bien à des problématiques devenues courantes chez Mbembe, bien que souvent approfondies. Mais, en quoi l'insertion de l'archive littéraire en rapport avec les données ou les sensations du temps porte-t-elle un projet postracial ?

S'il est un aspect sur lequel s'accordent Mbembe et les écrivains auxquels il se réfère, c'est sur la continuité de la « scène coloniale » et des « scènes postcoloniales », à quelques variables près. Plus que des historiens et les sociologues, les écrivains africains ont, par l'écriture littéraire, la possibilité de remonter le temps et d'aller au-delà de sa structure objective, le présent compris, en présentant la mémoire comme l'« antichambre du réel et de la mort »<sup>959</sup>. Or, qu'est-ce que la scène coloniale et postcoloniale si ce n'est cette coexistence du réel et de la mort en le sujet même ? Dans ce contexte, se souvenir, en tant que forme de rapport au temps, consiste à « opérer un dépassement des limites de ce qui exprimable au sein d'un langage. D'où son recours à plusieurs langages simultanés du temps, voire du corps [...] »<sup>960</sup> Chez Tutuola, « chaque corps pénètre toujours un autre et coexiste avec lui sinon dans toutes ses parties, du moins en ses parties essentielles ».<sup>961</sup> Se dédoubler, dès lors, s'apparente à une entreprise de remembrement du soi démembré antérieurement par le corps colonial puis de la postcolonie. Dans cette entreprise que Mbembe décrit, en outre, comme un refus d'« assignation d'identités fixes », le sujet cherche à reprendre corps de lui-même. Les analyses de Mbembe dans ce sens s'appuient sur la fonction des monuments dans l'espace colonial : les statues et les effigies dressées à la gloire de l'œuvre coloniale contribuent largement à la distanciation du sujet et du moi. Précisément parce qu'elles sapent et déjouent cette distanciation, les œuvres de quelques romanciers africains cristallisent, par leur seule présence, une stratégie de subjectivation.

---

<sup>958</sup> *Idem.* pp. 178-179.

<sup>959</sup> *Idem.*, p. 180.

<sup>960</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 181.

<sup>961</sup> *Idem.* p. 181

Ces esquisses postraciales africaines à la lumière de l'archive littéraire illustrent combien l'œuvre littéraire peut être un lieu de réflexion scientifique. Encore une fois ici, l'on peut voir à l'œuvre un Mbembe s'inspirant de Foucault, lequel s'inspire de la littérature. Il y a bien plus : l'historien affine une démarche déjà illustrée dans son essai « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » (1993), où un passage d'Heidegger analysant la poésie d'Hölderlin se trouve au seuil de l'article lui donnant ainsi le ton. Ce qui laisse penser que le processus de subjectivation chez lui s'accompagne très souvent des procédés et démarches de la littérature en ce qu'elle refuse de définir ou d'assigner.

## §8. Afropolitanisme et postracial

### §8. 1. Critiques

La mise en miroir de l'œuvre de Mbembe avec celle de Lopès ou de Foucault vise à montrer quelles démarches prennent des penseurs pour s'inscrire dans leurs productions. Du statut d'auteur à ses fonctions, ces modalités de discours ont été passées en revue. Or, si l'œuvre de Mbembe resurgit à ce niveau de nos analyses, ce n'est évidemment pas pour se redire —ayant déjà fait l'objet, entre autres corpus, de la précédente partie. Elle s'inscrit, par bien de ses composantes, dans les problématiques postraciales. Celles-ci couvrent bien des séquences de son article de 2000, tel qu'illustré ci-dessus ; comme elles constituent le fil conducteur de son dernier ouvrage<sup>962</sup>, lequel reprend en l'approfondissant la théorie critique de la race esquissée par l'historien dans *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*, paru en 2010. C'est donc en s'appuyant sur son dernier ouvrage que l'on examine sa notion d'afropolitanisme dans ses relations avec le « sujet de la race », dont elle propose un dépassement. Par ailleurs, l'on s'attellera à mettre en parallèle le postcolonial, le postracial et l'afropolitanisme, non sans faire ressortir quelques paradoxes qui parcourent la pensée de Mbembe à ce sujet.

Au dire de l'auteur lui-même, *Critique de la raison nègre* achève un cycle : « Il [l'ouvrage] fait partie d'un cycle de réflexion dont *De la postcolonie* (2000) avait ouvert la voie, qui s'est poursuivi avec *Sortir de la grande nuit* (2010), et dont le travail en cours sur l'afropolitanisme marquera la conclusion.<sup>963</sup> » L'idée de cycle dans laquelle Mbembe inscrit l'ensemble de ses travaux effectués depuis une quinzaine d'années renvoie, par ailleurs, à un travail de synthèse que l'historien entreprend régulièrement sur ses propres productions, largement composées d'articles et disséminées en de nombreuses revues scientifiques. Ce

---

<sup>962</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, 267 p.

<sup>963</sup> *Idem.* p. 20.



travail de synthèse pourrait pourtant se situer dans un programme personnel aux allures implicitement d'autobiographie intellectuelle, compte tenu du permanent retour du soi à travers le temps. En d'autres termes, l'entreprise s'élabore comme une manière de se raconter à soi-même ses fictions. Le lecteur de Mbembe sait combien l'auteur tient au projet de la narration de soi chez le sujet noir ou africain, constitutive de sa « sortie de la grande nuit ». La confusion entre noir et africain est d'ailleurs délibérément entretenue pour restituer les relations métaphoriques ou métonymiques qui s'établissent entre le fait d'être « noir » et « l'Afrique », dans son récent ouvrage. Pour élaborer ce qui s'apparente à une archéologie de la race, Mbembe emploie le concept de « dispositif », emprunté à Michel Foucault, lequel y voit un ensemble d'opérations institutionnalisées par l'appareil d'État, à des fins de gouvernement ou de pouvoir. Parmi ces dispositifs, il y a la représentation comme opération de discipline imposée au regard et à la conscience. Pour illustrer les œuvres de la représentation au fondement de la « guerre des races », Mbembe entend étudier le « statut des apparences » en ce que celles-ci entretiennent avec la réalité au point de devenir à la fois « la réalité des apparences et les apparences de la réalité ».<sup>964</sup> En cela, reprenant Franz Fanon, qui recommande que toute critique coloniale s'enracine dans la critique du langage, Mbembe installe la représentation dans ses formes discursives comme un ensemble de corpus ou un corpus d'ensemble, qui rappelle d'ailleurs fort bien la notion mudimbienne de « bibliothèque coloniale » :

Au premier abord, la raison nègre consiste donc en une somme de voix, d'énoncés et de discours, de savoirs, de commentaires et de sottises dont l'objet est la chose ou les gens « d'origine africaine » et ce que l'on affirme être leur nom et leur vérité (leurs attributs et qualités, leur destin et ses significations en tant que segment empirique du monde). Composée de multiples strates, cette raison date pour le moins de l'Antiquité. Ses sources grecques, arabes ou égyptiennes, voire chinoises, ont fait l'objet de maints travaux. Dès ses origines, elle consiste en une activité primale de fabulation. Il s'agit, pour l'essentiel, de prélever des traits réels ou avérés, de tisser des histoires et de constituer des images. L'âge moderne constitue cependant un moment décisif de sa formation grâce d'une part aux récits des voyageurs, des explorateurs, des soldats et aventuriers, marchands et missionnaires et colons ; d'autre part à la constitution d'une « science coloniale » dont l'« africanisme » est le dernier avatar. Sociétés savantes, Expositions universelles, musées, collectes des amateurs d'« art primitif », il existe une gamme d'intermédiaires et d'institutions qui, à l'époque, participent à la formation de cette raison et à sa transformation en sens commun ou en habitus.<sup>965</sup>

La race comme discours ou comme « structure imaginaire », selon Mbembe, parcourt ainsi l'histoire de l'Europe, avec des variations que mentionne déjà Mudimbe pour définir sa « bibliothèque coloniale », dans *The Invention of Africa* (1988). Mais, quand l'historien camerounais prend soin de souligner ces variations, c'est pour inscrire dans une dimension à la fois concrète ou réelle et apparente. Concrète ou réelle, en raison de son incorporation à des formes de vie économiques générées par le capitalisme ; et apparente, parce que la race et son

<sup>964</sup> *Idem.* p. 67.

<sup>965</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, pp. 50-51.

discours obéissent à des schémas irrationnels et inconscients que ne parviennent à expliquer que la psychanalyse et les sciences cognitives. Or donc, cette dimension opaque du discours racial requiert ici qu'elle soit subordonnée à ce qui nous apparaît comme sa programmation littéraire, car régie par l'invention et le simulacre. C'est d'ailleurs en termes d' « autorité de la fiction »<sup>966</sup> qu'il représente une tendance à l' « auto-aveuglement » qu'il retrouve dans de nombreux récits et discours de géographes, philosophes ou écrivains européens qui prétendent traiter de l'Afrique sans y avoir séjourné. Il cite, en exemple, une phrase de Jean-Baptiste Labat : « J'ai vu l'Afrique, mais je n'y ai jamais mis le pied.<sup>967</sup> » Ce pourrait alors être le début du règne d'une Afrique essentiellement livresque et imaginaire, celle d'Hegel notamment.

Cette « affabulation » décrit assez clairement ce que Mbembe appelle la « conscience occidentale du Nègre », mue par un jugement d'identité, par opposition à la « délibération d'identité » : le Nègre déclare être un homme comme tous les hommes<sup>968</sup>. Ce dernier principe correspondrait à une « conscience nègre du Nègre ». Pour décrire le fonctionnement de ce double principe, l'auteur a recours au vocabulaire assez littéraire de « texte premier » et de « texte second », renvoyant respectivement aux modalités du discours occidental sur l'altérité nègre et à la représentation que celle-ci fait d'elle-même. Cette paire conceptuelle aux accents assez littéraires permet à Mbembe de montrer quelles continuités discursives s'observent entre de nombreux textes occidentaux et noirs en général. Parmi ces textes seconds, figure la négritude et tout son projet de réhabiliter l' « âme noire ». Il écrit, présentant ce texte second :

Tel est donc l'autre versant de la raison nègre —celui-là où l'écriture cherche à conjurer le démon du texte premier et la structure d'assujettissement qu'il porte ; celui-là où la même écriture se démène pour évoquer, sauver, activer et réactualiser l'expérience originaire (la tradition) et retrouver la vérité de soi non plus hors de soi, mais à partir de son sol propre.<sup>969</sup>

L'idée que Mbembe a de la tradition ou de la coutume dont il critique le mode discursif de la répétition dans son essai « À propos des écritures africaines de soi » (2000), a été assez soulignée pour être rappelée ici. Mais, il est important que l'on ne perde pas de vue le sujet de son livre, « critique de la raison nègre », qu'il applique tant aux penseurs et écrivains noirs qu'à leurs homologues occidentaux. La critique qu'il fait de la négritude, cette variante de la raison nègre, est alors liée à sa double dimension de « retournement radical » du texte premier et son appropriation de certains lieux de discours occidentaux, à l'instar de

---

<sup>966</sup> *Idem.* p. 109.

<sup>967</sup> J.-B. Labat, *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, vol. 1, G. Cavalier, Paris, 1728, cité par A. Mbembe, *idem.* p. 108.

<sup>968</sup> *Idem.* p. 52.

<sup>969</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 54.

l' « âme nègre ». Mbembe explicite sa critique de la négritude et de la pensée anticoloniale, lorsqu'il écrit :

La critique anticoloniale à caractère esthétique, avant-gardiste et anarchiste reprend une grande partie de ces mythes et stéréotypes coloniaux qu'elle s'efforce d'inverser. Elle ne remet pas en question l'existence du cannibale, d'un monde nègre fondamentalement irrationnel et sauvage. Elle cherche à embrasser tous les symptômes de la dégénérescence — en réalité des gouttes de feu — dans l'idée que là, précisément, réside la puissance ardente du Nègre, son furieux amour des formes, des rythmes et des couleurs.<sup>970</sup>

Or, ce n'est pas parce qu'un penseur se situe dans un temps colonial ou dans un contexte anticolonial qu'il ne peut anticiper quelques formes de pensée dites postcoloniales ou postraciales. C'est le cas de Frantz Fanon, dont la pensée préfigure, sans cesser de s'inscrire dans les luttes anticoloniales, certaines théories postraciales en vogue dans les études culturelles actuellement. Ainsi, en est-il de sa fameuse formule : « Le Nègre n'existe pas. Pas plus que le Blanc. », lancée dans *Peau noire masques blancs*, qui inaugure au début des années cinquante cette tendance de pensée répandue dans les milieux académiques nord-américains.

Dans le texte de Mbembe, cette explication se formule comme une manière de prise de position pour Fanon et contre Césaire et Senghor, coupables, selon lui, d'avoir repris sans les remettre en question les attributs du « texte premier » sur le Nègre. C'est que l'essayiste et psychiatre martiniquais considère déjà que le mot « nègre », lorsqu'il se donne comme un substantif, prend également la forme d'un « sobriquet ». Et, c'est sans doute cette dimension de sobriquet qu'il récusé au nom de ce que l'historien camerounais appelle l' « excédent inéliminable », cette part humaine qui, au-delà même de la mort, joue la partition de la vie. Ici, commence à se dévoiler le positionnement propre d'Achille Mbembe comme sujet afropolitain. Qu'est-ce que l'afropolitanisme ? En quoi se distingue-t-il du panafricanisme et, surtout, du postcolonialisme, quelle place y occupe le sujet et quelles en sont les occurrences postraciales ?

Par afropolitanisme, Achille Mbembe entend :

« la conscience de [l']imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain, cette capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires. C'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme afropolitanisme.<sup>971</sup>

S'il renvoie directement à une situation de métissage, l'afropolitanisme s'enracine dans un temps antérieur à la colonisation, que celle-ci chercha d'ailleurs à figer : « C'est

---

<sup>970</sup> *Idem.* p. 72.

<sup>971</sup> A. Mbembe, « Afropolitanisme », *Le Messager & Sud-Quotidien*, Douala/Dakar, 20 décembre 2005 ; <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248>. Consulté le 12 janvier 2014.

d'ailleurs, écrit-il, cette culture de la mobilité que la colonisation s'efforça, en son temps, de figer à travers l'institution moderne de la frontière.<sup>972</sup>» En actualisant des formes de métissage anciennes sous l'appellation de l'afropolitanisme, Mbembe côtoie assez dangereusement la « tradition » et la « coutume », qu'il récuse pourtant depuis au moins son essai « À propos des écritures africaines de soi » (2000), et dont il rappelle dans son article « Afropolitanisme » (2005) l'appartenance au vocabulaire des fondamentalistes. Mais, le lecteur est en droit de se demander si cela ne procède pas d'une stratégie explicative.

Ce qui s'observe chez Mbembe c'est sa méfiance voire sa disqualification des notions de coutume et de tradition, tant qu'elles restent entendues comme répétition infini du même à des fins puristes. Même si l'auteur n'en parle pas en un sens positif, mais si l'afropolitanisme s'inspire ouvertement de la « circulation des mondes » précoloniale, tradition et coutume se verront alors enrichies d'un sens assez voisin de la reconfiguration continue. De la circulation des races —Mbembe en parle explicitement, en insistant notamment sur le cas de l'Afrique australe où s'installèrent les populations venues d'Europe, d'Asie et des îles de l'océan indien — découla celle des idées. Ainsi, clarifiant et approfondissant sa définition de l'afropolitanisme, Mbembe le présente comme « une stylistique, une esthétique et une certaine poétique du monde. C'est une façon d'être au monde qui refuse, par principe, toute forme d'identité victimaire ».<sup>973</sup> Toutes choses qui s'apparentent à un ancrage littéraire de l'afropolitanisme.

Mais, quand l'historien et politologue camerounais écrit son article en 2005, sa notion d'afropolitanisme, parallèlement au parfait néologisme qu'elle représente, n'est encore qu'une ébauche dont la clarification, avons-nous souligné, est sa *Critique de la raison nègre*, un livre à venir, annoncé comme tel en tout cas. Ce qui revient à dire au-delà d'autres explications et démarches, l'afropolitanisme apparaît d'abord contre une théorie critique de la race. Et comme telle, il s'oppose au panafricanisme, dont l'idée de solidarité raciale noire se construit sur le mode de la victimisation, laquelle entretient insidieusement le « réflexe nativiste ». Il écrit à cet effet :

« L'afropolitanisme n'est pas la même chose que le panafricanisme ou la Négritude. [...] Quant au « nationalisme africain », il représenta, à l'origine, une puissante utopie dont le pouvoir insurrectionnel fut sans bornes — la tentation de nous comprendre nous-mêmes, de nous tenir debout devant le monde, dans la dignité, en tant qu'êtres dotés d'un visage humain, simplement. Mais, dès que le nationalisme se transforma en idéologie officielle d'un État devenu prédateur, il perdit tout noyau éthique — désormais démon « qui rôde la nuit et fuit la lumière du jour ». Cette affaire de visage humain, la figure humaine, tel est donc l'obstacle contre lequel le nationalisme et le nativisme ne cessent de buter. La solidarité raciale prônée par le panafricanisme n'échappe pas à ces dilemmes. À partir du moment où l'Afrique contemporaine s'éveille aux figures du multiple (y compris le multiple racial) qui sont constitutives de ses identités, décliner le continent sur le seul mode de la solidarité nègre

<sup>972</sup> A. Mbembe, « Afropolitanisme », *art. cit.*

<sup>973</sup> A. Mbembe, « Afropolitanisme », *art. cit.*

devient intenable. Par ailleurs, comment ne pas voir que cette prétendue solidarité est profondément mise à mal par la manière dont la violence du frère contre le frère, la violence du frère contre la mère et les sœurs s'exerce depuis la fin des colonisations directes ?<sup>974</sup>

La fin de la précédente séquence renvoie explicitement à la définition de la « postcolonie » chez Mbembe, lequel ajoute à la violence du « père contre le fils », configuration coloniale, celle du « frère contre le frère », référence post-coloniale. Le panafricanisme et la négritude entendent faire fi de cette forme de violence post-coloniale, au nom de la solidarité raciale. Où donc situer Mbembe dans le champ du savoir ? Est-il un penseur postcolonial, ou l'afropolitanisme procède d'une démarche intellectuelle à part ?

## §8. 2. Positions

Le positionnement de Mbembe dans le champ d'études postcoloniales nous paraît relever d'une profonde ambiguïté. Il a été maintes fois, dans ce travail, rappelé ses réserves à l'égard des théories postcoloniales<sup>975</sup> ; de même qu'il en explique la pensée dans un entretien avec Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, pour la revue *Esprit*<sup>976</sup>. Présentée exclusivement comme une critique de la raison occidentale, sans dimension philosophique pouvant lui permettre d'engager parallèlement une critique de la postcolonie, la pensée postcoloniale est aussi celle de la « montée en humanité ». Une dimension éthique et morale renforce ainsi une démarche intellectuelle.

Or, à y regarder de près, la race se constitue en scène primitive de cette pensée, et Mbembe prend soin de le souligner dans un élan qui laisse supposer une confusion entre pensée postcoloniale et pensée postraciale : « Pour la pensée postcoloniale, la race constitue en effet la région sauvage de l'humanisme européen, sa bête.<sup>977</sup> » L'historien emprunte sa notion de la « bête », non aux vieilles métaphores bibliques, mais à Cornelius Castoriadis, lequel en configure le discours comme suit : « Il n'y a que moi qui vaut. Mais je ne peux valoir en tant que moi que si les autres, en tant qu'eux, ne valent rien »<sup>978</sup>. Étant fondamentalement un masque, la race se substitue donc à la bête. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici, dans la bibliographie de Mbembe, ses nombreux travaux sur le masque, lequel parcourt d'ailleurs son dernier livre. Il suffit de souligner que dans sa double dimension de dédoublement et de travestissement du réel, le masque peut évidemment être une variante que tente de démanteler la critique postcoloniale.

---

<sup>974</sup> *Idem.*

<sup>975</sup> Cf. A. Mbembe, « Avant-propos à *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* », *op. cit.*

<sup>976</sup> A. Mbembe, « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? (Entretien), *Pour comprendre la pensée postcoloniale*, décembre 2006. (Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel)

<sup>977</sup> A. Mbembe, « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? », *art. cit.*

<sup>978</sup> C. Castoriadis cité par A. Mbembe, *idem.*

Cependant, si l'intérêt pour la pensée postcoloniale se donne chez Mbembe sur le mode de l'enchâssement voire du refoulement, c'est surtout dans son versant de l'Atlantique noir qu'il se situe. Rien d'étonnant, car le penseur se définit de la « traversée ». Par ailleurs, la circulation des mondes et des races à l'origine de celle des idées, qui définit l'Atlantique noir, comme le présente Paul Gilroy, insiste beaucoup sur les procédés de dépassement de la race.

Il y a, d'autre part, toute une pensée afro-moderne qui se développe sur les pourtours de l'Atlantique, et qui prend d'ailleurs cette formation océanique et transnationale comme l'unité même de son analyse (cas notamment de Paul Gilroy, *L'Atlantique noir*). Ce courant de pensée est le fait des Afro-Britanniques, des Afro-Américains et des Afro-Caribéens. Sa préoccupation centrale est la réécriture des multiples histoires de la modernité au point de rencontre entre les faits de race et les facteurs de classe. Dans cette perspective, cette pensée afro-moderne s'intéresse aussi bien à la question des diasporas qu'aux procédures par lesquelles les individus sont assujettis à des catégories infamantes qui leur barrent tout accès au statut de sujet dans l'histoire. Tel est notamment le cas de l'enfermement dans une race.<sup>979</sup>

Il nous semble donc clair que Mbembe entend combler le vide laissé dans la pensée de l'Atlantique noir par l'absence de penseurs africains, lesquels appartiennent aussi au triangle atlantique. Dans cette perspective, Mbembe relève du courant « afro-moderne » dont il parle lui-même, et dont la singularité est de doubler la critique postcoloniale classique d'une critique postraciale et de proposition des mondes en circulation. Mentionner à ce sujet que Paul Gilroy est par ailleurs l'auteur d'*Against Race*, un livre ouvertement postracial, est un argument supplémentaire pour établir sa proximité avec l'historien camerounais<sup>980</sup>. Cette appartenance de Mbembe au courant afro-moderne tente d'arrimer les problématiques récurrentes des théories postcoloniales — critique de la raison occidentale, sans souvent engager une démarche autocritique — à celles des théories critiques de la race, courantes chez les penseurs africains-américains, afro-caraïbes ou afro-britanniques. En même temps, Gilroy et Mbembe présentent un schéma relationnel historiquement daté qu'ils voient préexister à la colonisation (la culture de l'itinérance et de la mobilité en Afrique pour Mbembe) ou coexister avec la traite des Noirs (la circulation des races à travers les voies de circulation atlantiques, pour Gilroy). Les travaux de Gilroy sur la circulation des hommes et des idées sur l'Atlantique sont, selon nous, prolongés par Mbembe à travers sa notion d'afropolitanisme, laquelle reconfigure ainsi bien des relations « au-delà des races » établies et tissées entre peuples d'origines différentes.

*In fine*, l'afropolitanisme de Mbembe, étroitement lié à la pensée postcoloniale, nous paraît aussi relever du postracial, en tant que remise en cause systématique de la notion de race et de son histoire. Il est courant que l'on retrouve dans les ouvrages de critique de la race

---

<sup>979</sup> A. Mbembe, « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? », *art. cit.*, p.

<sup>980</sup> P. Gilroy, *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, 406 p.

le terme « fiction » pour la désigner ; chez Mbembe, elle n'existe tout simplement pas. Mbembe connaît le pouvoir du masque, donc de la fiction ; il sait par ailleurs que les apparences ont une réalité. Dans ces conditions, il ne peut donner à la race le statut de fiction qui jouerait ainsi son rôle de « simulacre ». Son étude, située à la rencontre de la philosophie, de la littérature, de l'histoire et de la psychanalyse vise clairement à démanteler la « structure imaginaire » de la race.

L'afropolitanisme est une pensée ou une démarche cosmopolite, pour laquelle le rejet de toute identité une et pure est le creuset. En exacerbant la pensée du multiple, l'on recoupe bien une perspective bien connue d'Edouard Glissant, l'une des figures majeures de la pensée postcoloniale. Au-delà de ce point aveugle qui parcourt son élaboration du concept d'afropolitanisme, une autre interrogation demeure cependant sous la forme d'un paradoxe : Mbembe traque la pensée et l'impensé de la race, tout en prévoyant un « devenir-nègre du monde ».

Dès l'introduction de *Critique de la raison nègre*, Mbembe explicite son terme de « devenir-nègre du monde », définissant ainsi la « nouvelle norme d'existence et sa généralisation à l'ensemble de la planète », laquelle ne renvoie plus seulement à la « condition faite aux gens d'origine africaine à l'époque du premier capitalisme », mais transforme et réduit des « êtres humains en choses animées, en données numériques et en codes ».<sup>981</sup> Ainsi, l'accent est mis sur le sens flottant du terme « noir », qu'il s'agisse du qualificatif ou du substantif. Sont alors des « nègres » tous les déclassés de la société capitaliste. Dans ces conditions, le Nègre ne désigne plus la couleur, en même temps que le terme traduit un impensé qui reconnaît à termes à peine voilés que le grand déclassé était le noir. C'est dans cette généralisation de la « condition nègre » que Mbembe forge son concept de « devenir-nègre du monde ». Celui-ci n'est pas à interpréter comme un retour de la race. Encore faut-il qu'elle ait disparu de nos représentations. C'est surtout sa configuration marxiste d'une lutte de classes —capitalistes vs les autres (faibles) — qui débouche irrémédiablement sur une lutte ou, pour reprendre le terme de Michel Foucault, une « guerre des races » —race nègre désormais étendue à tous les déshérités du monde vs la race capitaliste, l'axe des puissants. S'il faut mettre sur pied de nouvelles races, de nouvelles catégories essentielles, alors même que son livre en propose le dépassement et pour tout dire la mise à mort, autant donc dire que le postracial est une fiction qui transfère son masque sur la réalité que deviendrait alors la race.

---

<sup>981</sup> A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., pp. 16-17.

Achille Mbembe introduit dans le champ francophone africain les problématiques postraciales. Pour autant qu'il en reste un pionnier, il n'est cependant pas le seul ; ses formes de discours postraciales se signalent également chez Célestin Monga.

Dans son livre de 2009, *Nihilisme et négritude*, Célestin Monga insère des réflexions de type postracial, lesquelles visent une compréhension de lui-même<sup>982</sup>. Les références —de Valentin Yves Mudimbe et Kwame Anthony Appiah à Achille Mbembe— dont il se sert pour y parvenir permettent amplement de le situer en tant que penseur et de saisir son positionnement. Si dans l'œuvre de Mudimbe apparaissent, ça et là, quelques articulations d'envergure postraciale, c'est surtout chez Appiah qu'elles sont plus explicitement formulées. Nous avons rappelé, à travers les critiques qu'Appiah fait de l'œuvre et du parcours de Du Bois, comment le philosophe travaille à identifier les « topologies du nativisme », dont la race et ses nombreuses occurrences<sup>983</sup>. Son postracialisme n'est donc pas seulement une émanation de sa condition de métissage biologique, il est aussi une posture de pensée.

Or donc, quand Monga s'attelle à une semblable pensée, Achille Mbembe est ouvertement l'une de ses références essentielles, grâce à sa notion d'afropolitanisme. La définition déjà donnée de cette notion plus haut que reprend *in verbatim* l'économiste et écrivain camerounais suggère implicitement une parenté entre l'afropolitanisme et le postracial, par une substitution des catégories : les termes et formulations afropolitains lui permettent d'esquisser sa situation postraciale. Par quels procédés concrets s'y donne-t-il ?

Monga commence par une critique de la négritude, coupable selon lui d'avoir contribué à l'érection de « l'Africain fantomatique »<sup>984</sup>, celui qui n'a de réalité que dans les imaginaires. Or, en procédant ainsi, il reprend exactement un schéma de raisonnement dominant chez Mbembe, au moins depuis son article « À propos des écritures africaines de soi » (2000), le quel propose déjà assez explicitement ce qui a aujourd'hui la forme et le sens du « sujet afropolitain » et que confirme son dernier livre, *Critique de la raison nègre*. Monga, pour appuyer son argumentation, s'aide de deux critiques de la négritude : l'écrivain nigérian Wole Soyinka et le poète camerounais Paul Dakeyo. Mais, dans le même temps, Monga se garde de se sculpter une posture qui ferait de lui un autre critique de la négritude ; il estime appartenir à la « génération d'Africains nés juste après la vague d'indépendances et ne se sen[t] pas tributaire de ces querelles identitaires et byzantines organisée autour de la race

---

<sup>982</sup> C. Monga, *Nihilisme et négritude : Les arts de vivre en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2009, 263 p. Lire notamment pp. 31-42.

<sup>983</sup> Lire K. A. Appiah, « Topologies of Nativism », pp. 47-72 in *In My Father's House*, op. cit.

<sup>984</sup> C. Monga, *Nihilisme et négritude : Les arts de vivre en Afrique*, op. cit., p. 37.



noire ».<sup>985</sup> Et de poursuivre : « Que signifie la biologie dans un monde où le noir et le blanc se déclinent désormais en une palette infinie de couleurs ? Le mythe de l'homogénéité raciale du monde noir et des visions du monde qui sont censées en découler ne résiste pas à l'analyse.<sup>986</sup>»

On pourrait y lire, en filigrane, une critique du panafricanisme et autres courants et idéologies essentialistes, mais on ne perdra pas de vue que le critique camerounais ne relève là qu'un aspect de la race, en vogue au XIX<sup>e</sup> siècle grâce à l'histoire naturelle ; il semble écarter la dimension sociologique et politique de la race qu'Appiah critique dans *In My Father's House* (1992) et sur laquelle insiste Mbembe depuis son article de 2005, « Afropolitanisme », cité pourtant par Monga comme référence essentielle de son autoreprésentation postraciale. Un autre aspect est celui qui consiste à prolonger chez Monga la deuxième critique faite ci-dessus à la notion d'afropolitanisme de Mbembe : celui de l'ancrage du sujet afropolitain.

En se demandant : « Mais qui suis-je précisément ? Africain de la grande diaspora ou du continent ? Qui sommes-nous ? Comment savons-nous ce que nous sommes ? Quels critères indiscutables nous définissent aujourd'hui ?<sup>987</sup> », en prolongement au dire de l'auteur, de quelques questionnements qui traversent l'œuvre de Mudimbe et d'Appiah, Monga peut répondre : « Je me définis donc comme un citoyen du monde certes, mais africain malgré tout. C'est à partir de la perspective de cette "africanité" syncrétique (ou, si l'on veut, de cette nouvelle négritude) que j'agis, observe mes semblables et interprète leurs pensées.<sup>988</sup> » Son pensée et son regard sur le monde ont un locus épistémologique qui reste l'Afrique, laquelle s'érige en son « malheur généalogique », selon la formule empruntée par Mbembe à l'historien Michel de Certeau, c'est-à-dire « l'inconvénient d'être né » et d'avoir grandi quelque part. Par quels procédés d'écriture ou de pensée « l'africanité » restitue-t-elle son syncrétisme de manière à proposer une perspective afropolitaine ou postraciale ? De toute évidence, nous ne disposons pas d'éléments de réponse à la question critique posée. Mais en pointant les ambiguïtés générales de la pensée postraciale par le biais de la critique de l'afropolitanisme, elle se trouve dans le droit fil des perspectives critiques énoncées par l'universitaire afro-américain Barnor Hesse.

---

<sup>985</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>986</sup> C. Monga *Nihilisme et négritude : Les arts de vivre en Afrique*, op. cit., p. 35.

<sup>987</sup> *Idem* p. 37.

<sup>988</sup> *Ibidem*.

## §9. « L’horizon postracial : une prophétie auto-réalisatrice » ?<sup>989</sup>

L’horizon postracial tracé par les discours politiques d’Obama lui ont assuré un double sacre : une entrée à la Maison Blanche et un Prix Nobel de la paix, un an plus tard. En dehors de la rupture de ton que saluent les sages du Comité Nobel, quelles sont les prospections du discours, quels autodépassements en sont les preuves, comment Obama entreprend son passage de sujet de discours au sujet d’action ? Les perspectives critiques introduites par Barnor Hesse nous permettront ainsi de décrire quelques limites à la fois du concept postracial et de son sujet.

D’emblée, la formule métaphorique employée par Hesse, « The Postracial Horizon », dit le caractère de projet que reste toute politique postraciale en Amérique. Ici, l’horizon est un cap fixé par le discours. Dans ces conditions, deux écueils se présentent dans la formulation du projet postracial en général : les postures politiques entendent engager une « dépolitisation du racisme »<sup>990</sup>.

Défini par Hesse comme un « horizon politique de la dépolitisation du racisme », le postracial intègre un discours très courant aux États-Unis et surtout dans les débats alimentant les études dites postcoloniales ces dernières années. En 2008, il se transforme en promesse électorale du candidat Obama. Partant d’une étude de David Theo Goldberg, *The Threat of Race*, Hesse expose l’argument central de l’auteur sud-africain en indiquant que les dynamiques raciales ou postraciales actuelles s’inscrivent dans une conception « néolibérale » de la race, qui consiste à garder la race en en écartant le racisme. Il évoque ainsi, reprenant Goldberg, le terme à fort accent économique de « privatisation de la race », exercée par le fait d’une « référence raciale sans être raciste/ racial without being racist »<sup>991</sup>. L’étude de Goldberg replace le discours sur la race dans l’économie politique du monde contemporain. C’est déjà une étape majeure d’expurger le racisme du discours racial, mais il ne s’agit assurément point là du postracial. Le titre assez radical de Paul Gilroy, *Against Race*, en porte le sens complet<sup>992</sup>. Dès lors, dans l’approche même de ce que Hesse désigne comme un « new theoretical paradigm », il est important d’examiner « the complexities of the continuities and discontinuities of race and racism in societies formally opposed to racism while informally

---

<sup>989</sup> B. Hesse, « Self-Fulfilling Prophecy: The Postracial Horizon », pp. 155-178, Grant Farred & Michael Hardt (eds.), *Theory Now: Obama and the Left at Midterm*, SAQ (The South Atlantic Quarterly), Winter 2011. La traduction de certains passages de cet article est faite par nous.

<sup>990</sup> C’est en ces termes que Hesse présente le postracial, un « political horizon of racism’s depoliticization », dès l’ouverture de son essai. (B. Hesse, *art. cit.*, p. 155.)

<sup>991</sup> *Idem*, p. 156.

<sup>992</sup> P. Gilroy, *Against Race: Imaging Political Culture beyond the Color Line*, *op. cit.*

implicated in its perpetuation »<sup>993</sup>. Ce paradoxe relevé par Hesse lui permet de prendre ses distances des thèses de Goldberg, selon lesquelles le postracial s'éclaire à la lumière d'une conception néolibérale de la race, cherchant à liquider le racisme en conservant la race comme catégorie. Hesse trouve deux problèmes aux théories critiques de la race accréditant les thèses postraciales :

Il y a deux problèmes théoriques inévitablement ici qui se trouvent maintenant dans l'attente pour les théoriciens critiques de la race aux prises avec l'obstination de l'horizon postracial. Tout d'abord, il y a le problème de ce que l'on entend par la race dans la confusion entre l'idée de la race qui fait l'objet de la critique ( la perpétuation des phénomènes racistes définis interprétés comme des menaces ) et l'idée de race redéployée dans l'analyse critique (la représentation des phénomènes racistes définis en dehors de la référence raciale ). Deuxièmement, il y a le problème de ce que l'on augurait par un concept peu défini de racisme (exclusion, discrimination), qui, dans sa réitération semble complice avec l'idée de racisme supposé être supplanté par les énonciations du postracial. Les deux problèmes se posent où le racisme cesse d'être considéré comme un concept avec une histoire particulière d'émergence et une logique particulière de mise en accusation de la race. Négliger cet aspect dans la théorisation de l'horizon postracial conduit à ignorer comment notre héritage du racisme en tant que concept politique a enfermé une tendance plus critique de la race dans le racisme, qui, ironiquement, est réduit au silence. Il ignore comment notre héritage conceptuel du racisme a toujours saisi l'interrogation d'un silence qui a été là<sup>994</sup>.

Pour développer les deux problèmes qu'il découvre à la théorie critique de la race, Hesse se sert d'une approche historique où il réévalue la généalogie du discours racial en Occident. L'idée selon laquelle la conception de la race en Amérique et en Europe, liée à l'impérialisme colonial et à l'esclavage, est indissociable d'une conception biologique et scientifique des races. Dans ces conditions, la race se classe elle-même comme référence absolue, comme modèle, au sommet d'une hiérarchie dont la « race noire » occuperait le dernier échelon, bouclant l'espèce humaine avant la classification des grands singes. Dans la façon dont Barnor Hesse construit son argumentation, il y a en creux que le postracial est un déni d'historicité même de la race comme catégorie conceptuelle. Quand il insiste sur le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est aussi pour le resituer dans son contexte d'émergence. Le lecteur peut être tenté, à le suivre, de se demander s'il ne donne pas finalement une essence à la race et au racisme, laquelle l'empêche de croire ou de penser leur dépassement. Présenté sous cet angle, le

---

<sup>993</sup> H. Hesse, « Self-Fulfilling Prophecy: The Postracial Horizon », *op. cit.*, p. 156. « La complexité des continuités et les discontinuités de race et de racisme dans les sociétés formellement opposées au racisme, mais informellement impliquées dans sa perpétuation. »

<sup>994</sup> *Idem.* p. 157. « There are two inescapably theoretical problems here that now lie in wait for critical race theorists grappling with the obduracy of the postracial horizon. First, there is the problem of what is meant by race in the conflation between the idea of race that is the focus of critique (e.g., the perpetuation of racially defined phenomena construed as threats) and the idea of race redeployed in critical analysis (e.g., the representation of racially defined phenomena outside of racial reference). Second, there is the problem of what is argued by minimally defined concept of racism (e.g., exclusion, discrimination), which in its reiteration seems complicit with the idea of racism supposedly overcome in enunciations of postracial. Both problems arise where "racism" ceases to be construed as a concept with a particular history of emergence and a particular logic of indicting race. Neglecting this in a theorization of the postracial horizon ignores how our inheritance of racism as a concept has politically foreclosed a more critical indictment of race as racism, which ironically is only now being recognized as silenced. It ignores how our conceptual inheritance of racism has historically foreclosed the questioning of the silencing that has always been there. »

postracial pourrait bien se référer à une historicité que n'évoque pas Hesse liée au modèle marxiste du dépassement de la condition raciale : la race et son corollaire le racisme sont appelés à disparaître ou à être dépassés. Ce modèle marxiste popularisé par Jean-Paul Sartre dans sa préface à *l'Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* éditée par Léopold-Sédar Senghor, en 1948, inscrit pourtant les procédés de dépassement de la race ou le postracial dans un contexte historique, appelé lui aussi à être dépassé<sup>995</sup>. Il serait réducteur de ne voir en cette référence à Sartre qu'une reconduction de la démarche dialectique du philosophe à proportion de la négritude, elle s'étend plus généralement à la théorie critique de la race. La négritude en tant qu'idéologie des Noirs vise à la « réalisation de l'humain dans une société sans races », écrit le philosophe existentialiste. C'est donc « un racisme antiraciste ». En tant que posture raciale, la négritude ne s'affirme que par son projet de voir s'abolir les distinctions raciales, et comme telle, elle a une dimension « postraciale », ici par « promesse »<sup>996</sup>.

Parallèlement à la lecture historique de la race et du racisme, Hesse prend un tournant psychanalytique en empruntant le concept lacanien de « forclusion ». Cette démarche lacanienne permet d'envisager un phénomène, certes, historiquement ancré, et intégré dans l'être même de l'Occident, s'il existe. Peut-être l'histoire secrète-t-elle des essences, c'est-à-dire des conditionnements qui deviennent comme naturels. Toute la question est celle de la délimitation de ce qui est, c'est-à-dire le permanent, et un phénomène qui naît, se développe et pourra s'essouffler, selon le principe des apparitions historiques.

D'un autre côté, les perspectives d'analyse que l'on introduit à travers les divers éléments énoncés ci-dessus n'enlèvent rien aux remarques critiques de Barnor Hesse sur le postracial. Quand le politologue et historien afro-américain resitue les discours raciaux dans leur contexte historique, c'est aussi pour contrer l'actualité politique du postracial, lequel fait d'Obama une de ses figures centrales. Les hypothèses développées par Hesse nous paraissent de fait plus subtiles. Non qu'elles rejettent systématiquement le postracial, elles lui refusent une efficacité qui s'inscrit dans l'actualité politique, l'élection d'Obama. Par ailleurs, les objections faites par Hesse au postracial vécu comme un événement politique l'historicisent en l'adjoignant au discours de la race dont il serait un prolongement. Nous disons prolongement et non aboutissement, car la question suivante pourrait être : comment inventer

---

<sup>995</sup> J.-P. Sartre, « Orphée Noir », pp. IX-XLIV, préface à *l'Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* éditée par L.-S. Senghor (1948), Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige Grands Textes, 2011, XLIV-272 pp.

<sup>996</sup> A. Mangeon, « Futurs antérieurs », *Postérité du postcolonial, De(s)générations 15*, Jean-Pierre Huguët éditeur, février 2012.

une postérité à la « posture postraciale », laquelle s'est offerte elle-même comme postérité du postcolonial ?

Ces dernières années et dans la foulée du postracial, s'est développé le post-noir « post-blackness ». À la suite du postracial qui peut se donner à lire comme une démarche permanente de dépassement de la posture raciale, le post-noir, notion forgée par Touré, s'exerce à interroger le présent du postracial : que veut dire être un Noir aujourd'hui ? Cette question figurant parmi celles qui traversent le livre de Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness ? What it means to be black now*, dont l'apport se situe précisément dans le fait de reconnaître à la négritude une diversité « d'options identitaires » et d'expressions<sup>997</sup>. La notion de post-noir proposée par Touré permet de sortir le postracial de son articulation théorique en lui donnant un cheminement pratique. L'art de vivre sa négritude ne sera plus dès lors ordonnancé par une essence réelle ou supposée du Noir en général, mais régi par les expériences multiples des individus. Dans ces conditions, le post-noir apparaît comme une possible pratique postraciale, qui dépasse la « posture » pour devenir un perpétuel changement. Mais, n'est-ce pas dans ce perpétuel changement que se construit le sujet, africain, d'écriture ou autre ? En cela, la subjectivité a un rapport au temps. « La subjectivité, c'est le temps... », peut écrire Achille Mbembe en exergue de son essai « Les écritures africaines de soi » (2000), reprenant Gilles Deleuze. Mais les perspectives de Touré recourent aussi celles récemment développées par l'historien camerounais dans son dernier ouvrage, où sont examinées les formes et les catégories conceptuelles et discursives qui ont donné lieu au « sujet de race »<sup>998</sup>. Dans le prochain chapitre, nous reviendrons de façon plus détaillée sur ce dernier livre qui, selon nous, approfondit les perspectives postraciales sur lesquelles se referme *Sortir de la Grande Nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) du même auteur, et nous aide de fait à mieux cerner l'horizon postracial.

Par ailleurs, le post-noir envisagé comme des « situations » de la négritude, changeantes et toujours plurielles, théorisé par Touré, résume bien la condition actuelle du Noir. À titre d'exemple, le contexte très racialisé des États-Unis semble être à l'origine des théories de Touré, né en Afrique, tout comme les perspectives postraciales, éparses,

---

<sup>997</sup> Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness ? What it means to be black now*, Foreword by Michael Eric Dyson, New York, Free Press, 2011, xviii-251pp.

<sup>998</sup> A. Mbembe, *Critique de la Raison Nègre*, Paris, La Découverte, 2013, 267 p.

retrouvées dans les deux récits de voyage et autobiographiques de Manthia Diawara, dont il a déjà été question dans la deuxième partie<sup>999</sup>.

En outre, le « post-blackness » tel qu'envisagé par Touré s'offre comme une alternative du postracial et à sa critique.

### §10. Perspectives : un autre « horizon du postracial »

Dans le premier chapitre de son livre, significativement intitulé « Forty Million Ways to Be Black », Touré fait explicitement ressortir les différences entre postracial et post-noir. Il écrit:

In this book, I seek to legitimize and validate all those directions because we are in a post-Black era, which means simply that the definitions and boundaries of Blackness are expanding in forty million directions—or really, into infinity. It does not mean we are leaving Blackness behind, it means we're leaving the vision of Blackness as something narrowly definable and we're embracing every conception of Blackness as legitimate. Let me be clear: Post-Black does not mean "post-racial". Post-racial posits that race does not exist or that we're somehow beyond race and suggests colorblindness: It's a bankrupt concept that reflects a naïve understanding of race in America. Post-Black means we are like Obama: rooted in but not restricted by Blackness. It means we love Blackness but accept the fact that we do not all view or perform the culture the same way given the vast variety of realities of modern Blackness. It's not that some people are post-Black and some are not—and post-Blackness cannot be used as a replacement for Black or African-American—it's that we're in a post-Black era when our identity options are limitless. And there's no going back. Most terms have a confining aspect to them but post-Black is not a box, it's an unbox. It opens the door to everything. It's open-ended and open-source and endlessly customizable. It's whatever you want it to be. Such is the dynamic hyper-creative beauty of modern individualistic Blackness.<sup>1000</sup>

Pareille précaution conceptuelle ne peut que faciliter la compréhension de l'œuvre et le cheminement de son auteur. Le « post-Noir » se démarque du « post-racial », par l'interprétation que celui-ci se fait de la race, à ses yeux, une fiction. Touré ne manque d'ailleurs pas de qualifier cette piste de « naïve understanding/compréhension naïve » de la race, courante en Amérique. Quant au post-Noir, il serait une prise en compte des multiples

---

<sup>999</sup> M. Diawara, *En quête d'Afrique* (1998). Traduit de l'anglais (américain) par Aïda Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 2001, 305 p. ; *Bamako-Paris-New York : Itinéraire d'un exilé* (2003). Traduit de l'anglais (américain) par Marie-Aïda Diop-Wane, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.

<sup>1000</sup> Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness? What it means to be black now*, *op. cit.*, p. 12. « Dans ce livre, je cherche à légitimer et à valider toutes ces directions, parce que nous sommes dans une ère post-noire ; ce qui signifie simplement que les définitions et les limites de la négritude se développent dans quarante millions de directions - ou vraiment, à l'infini. Cela ne signifie pas que nous laissons derrière la noirceur, cela signifie que nous partons de la vision de la négritude comme quelque chose de peu définissable qui embrasse toute conception de la négritude comme légitime. Permettez-moi d'être clair : Post-Noir ne veut pas dire " post-racial ". La position du post-racial est que la race n'existe pas ou que nous sommes en quelque sorte au-delà de la race et suggère daltonisme. C'est un concept en faillite qui reflète une compréhension naïve de la race en Amérique. Post-noir signifie que nous sommes comme Obama : enracinés dans mais pas limités par la noirceur. Cela signifie que nous aimons la noirceur, mais acceptons le fait que nous n'avons pas tous une même vision de la culture, étant donné la grande variété des réalités de la noirceur moderne. Ce qui ne signifie pas que certaines personnes sont post-noires quand d'autres ne le sont pas. Post-négritude ne peut pas être utilisée en remplacement du Noir ou de l'Afro-Américain. C'est que nous sommes dans une ère post-noire où nos possibilités d'identité sont illimitées. Et il n'y a pas de retour possible. La plupart des termes ont un aspect de confinement pour eux, mais post-Noir n'est pas une boîte, c'est une « anti ou non-boîte ». Il ouvre la porte à tout. C'est une ouverture et une source d'ouverture sans cesse personnalisable. Il est tout ce que vous voulez qu'il soit. Telle est la beauté hyper-dynamique et créative de noirceur individualiste moderne. »

possibilités d'être Noir. Mais, au-delà des clarifications conceptuelles de Touré pour distinguer le postracial du post-Noir, il y a une volonté de substituer une pratique de vie, une manière d'être à une théorie, par trop académique. En ce sens, le post-Noir est une sorte d'anti-concept, en ce qu'il entend se démarquer des procédés de la fabrique de concepts qu'est le champ académique et par son refus de se substituer aux attributs « Noir » ou « Africain-Américain ». Le « post » de post-Noir garde ainsi du Noir sa dimension culturelle et sociologique, à la condition de rendre visible ses multiples options et expressions.

Si nous devons insister sur le refus de la théorie critique de la race qui fait de celle-ci une « fiction », interprétée comme le bord opposé de sa démarche journalistique, on peut voir émerger une veine autobiographique ou d'autoportrait chez Touré qui ne paraît pas manquer d'intérêt. Le choix du post-Noir plutôt que du postracial par l'auteur décrit avant tout une attitude, celle qui rend compte d'une réalité plus qu'elle ne cherche à inventer un concept. Si le ton autobiographique, présent dans tout son livre, vient relayer les séquences de réflexion de type académique, c'est pour donner corps à une expérience, la sienne et celle des millions d'Américains. Mais chez Touré, ce relais ou cet enchâssement de la réflexion et de la réflexivité, largement décrit dans ce travail parce qu'il en est au cœur, trouve son originalité dans le modèle de récit de soi inspiré par le style journalistique. Les exemples sur lesquels s'appuie Touré sont tirés de contextes très divers, de Colin Powell et Condoleezza Rice à Barack Obama et Jay-Z. Ils partagent cependant le présupposé selon lequel la conscience de race chez les Noirs est fonction de la situation socio-professionnelle propre à chacun d'eux. Ce qui donne au post-Noir les propriétés d'une « négritude individualiste moderne ». Pour saisir lui-même l'attitude post-noire, Touré va interviewer de nombreuses figures africaines-américaines, de pasteurs et figures politiques ou médiatiques aux universitaires, afin de donner à voir la variété de leurs expériences représentatives des multiples manières d'être Noir aujourd'hui. Il écrit :

I am not here presenting myself as or claiming to be an “expert” on Blackness. I’m a Black person who loves Black culture and history and has been actively thinking and reading about what it means to be Black since I was a child. Because I am not a scholar, and because I thought it would be a fascinating research project, I decided to interview 105 prominent Black people about various aspects of contemporary Blackness.<sup>1001</sup>

Quelques noms de figures interviewées apparaissent systématiquement à la page suivante. Il présente ainsi les sources de sa réflexion tout en se définissant. À titre d'exemple,

---

<sup>1001</sup> Touré, *Who's Afraid of Post-Blackness? What it means to be black now*, op. cit., p. 12. « Je ne suis pas ici pour me présenter comme ou prétendre être un «expert» de la négritude. Je suis une personne de race noire qui aime la culture et l'histoire noire, et a été amenée à penser activement et en lisant les œuvres sur ce que signifie être noir depuis que je suis enfant. Parce que je ne suis pas un érudit, et ne pensais pas que ce serait un projet de recherche fascinant, j'ai décidé d'interviewer 105 éminents Noirs sur les différents aspects de la négritude contemporaine. »

c'est d'un entretien avec Henry Louis Gates Jr qu'a germé globalement l'idée de post-Noir, lorsque celui-ci explique que du fait de la diversité économique et intellectuelle des Noirs d'Amérique, il y a « a multiplicity of multiplicities ».<sup>1002</sup> Les stratégies d'auto-définition auxquelles Touré a recours dans l'extrait ci-dessus contribuent davantage à la différence que l'auteur établit entre le postracial et le post-noir, en déclarant : « I am a Black person... »

Les thèses postraciales que Touré distingue d'emblée de son positionnement de post-noir se trouvent ainsi démantelée. Sur bien des procédés et explications, le post-Noir recoupe la critique du postracial telle qu'elle se trouve entreprise par Barnor Hesse, lequel parle de « new theoretical paradigm » pour qualifier l'horizon postracial. Ce nouveau paradigme théorique, selon Barnor et Touré, se rend inapte à traduire l'attitude sociologique racialisée mais non limitée du Noir en Amérique. L'exemple donné par Touré à ce sujet est Obama, enraciné dans les communautés noires — américaines et kényanes — mais non limité par elles.

D'un autre côté, un possible rapprochement peut apparaître entre le post-Noir de Touré et l'afropolitanisme de Mbembe. Si Mbembe récuse la négritude comme courant, Touré, quant à lui, la pluralise en en faisant autant de manières d'expressions des Noirs. Cependant, dans sa démarche même, l'afropolitanisme s'astreint encore à un sol, en tant que la « conscience de l'ici et de l'ailleurs », comme l'indique son concepteur. C'est une sensibilité que matérialise la philosophie de la « traversée », par laquelle se définit l'historien camerounais. Par ailleurs, ce dernier figure parmi les théoriciens qui confinent la race dans la « fiction », position rejetée par Touré. Selon nous, les perspectives afropolitaines de Mbembe, celles d'un sujet africain ancré mais non limité par lieu d'ancrage, établissent le pont entre le postracial et le post-Noir, dont elles reprennent au moins quelques pistes importantes. Cette mise en miroir de Touré avec Mbembe n'est pas si osée que cela, à partir du moment où l'auteur de *Who's Afraid of Post-Blackness ?* prend explicitement Barack Obama, postracial et post-Noir, comme l'une des références à sa thèse de « post-Blackness ». Ce qui laisse libre à d'autres lectures transversales, à la condition qu'elles soient justifiées.

Pour autant que le post-Noir s'éloigne, dans sa démarche du postracial, bien des questions peuvent survenir : Touré voit commencer « l'ère du post-Noir » à Barack Obama. Obama s'éloigne-t-il tant que cela du postracial ? Qu'y a-t-il encore du postracial dans le post-noir d'Obama ? Pour se convaincre de la dimension postraciale d'Obama, il suffit de citer son discours de Philadelphie, inscrit avant tout, dans un contexte électoral loin de ne concerner

---

<sup>1002</sup> Henry Louis Gates Jr., cité par Touré, *op. cit.*, p. 5.



que les Noirs. Le portrait qu'il dresse de sa société américaine, tant dans son histoire que dans les réalités actuelles, et de la condition faite à la communauté noire, invite pourtant à dépasser la race comme structure imaginaire, donc comme fiction. Certes, le postracial ne semble s'offrir comme une dynamique d'ensemble, mais le fait de quelques intellectuels qui interprètent la moindre embellie comme le commencement d'une société sans races. Il n'en garde pas moins le mérite de faire l'objet de travaux toujours plus fouillés et documentés les uns que les autres, à l'instar de ceux de Gilroy, Appiah ou Mbembe déjà évoqués. S'il est aveugle de la réalité sociale actuelle sur la race et la couleur de peau, le postracial, selon nous, s'efforce au moins de démanteler les structures inconscientes de la catégorie historiquement inventée de la race. Il n'est donc pas une compréhension aussi naïve que cela de la race. C'est le lieu ici de revenir, pour finir, aux paradoxes du livre de Du Bois de 1903, en ce qu'il préfigure postracial, postcolonial, post-noir et panafricanisme à la fois, sans toutefois jamais en accomplir l'acte.

Le post-Blackness se fonde sur la multiplicité des façons d'être noir, donc de vivre sa négritude ; il récuse ainsi l'idée très enracinée dans le courant de la négritude d'une « âme noire », donnée permanente et indépassable dans toutes les communautés noires à travers le monde. Cette idée de post-Blackness comme des expressions plurielles de la négritude, au mépris des calculs identitaires programmés, ouvre paradoxalement sur une piste déjà tracée mais inachevée de William E. B. Du Bois.

Son titre, *Les âmes du peuple noir* (1903), sémantiquement, convoque en effet la multitude d'âmes noires pour déjouer les pièges de la « double conscience » et du « voile ». En ce sens, le pluriel s'oppose à la fois à l'unicité —âme noire — et à la dualité —âme noire vs conscience occidentale. Cette pluralité est rendue manifeste par des multiples voies/x disciplinaires et discursives auxquelles Du Bois a recours dans son texte. Dans sa structure, *Les âmes du peuple noir* relativise l'« âme noire » et semble ainsi esquisser une voie postraciale. Ce n'est pourtant là qu'une lecture superficielle qui ne s'appuie que sur les éléments paratextuels, sans s'appesantir sur les contenus à proprement parler.

En ses multiples voies/x en effet, le livre s'avère être encore l'illustration d'une âme racialisée aux expressions plurielles qu'emploie l'auteur pour mieux montrer les limites de la « double conscience », exclusif et surplombant regard blanc sur les Noirs. L'un multiple et complexe s'oppose ici à la dualité. Les usages multiples de l'âme noire s'attestent donc en sa

personne. Pour s'en convaincre, il n'y a d'ailleurs qu'à voir la place et le statut de la musique et du chant noir —lieu authentique de l'âme noire — dans ses analyses<sup>1003</sup>.

---

<sup>1003</sup> On trouve systématiquement un extrait de Negro Spirituals —texte et partition— en exergue de la plupart des essais de son livre.

# CONCLUSION GÉNÉRALE : AFRICANISME, POSTCOLONIALISME, AUTOBIOGRAPHIE INTELLECTUELLE. POSTURES ET POSTÉRITÉS

## §1. Cheminements d'une recherche

Dans son aspect général, ce travail a suivi trois pistes essentielles qu'il s'est fixé, d'entrée de jeu. Nous avons été amené à tracer une première piste historiographique, qui a consisté à faire ressortir l'itinéraire du récit de vie en Afrique. L'amorce de ce premier aspect fut un héritage très discuté par l'Occident comme par l'Afrique, dont Saint Augustin avec ses *Confessions* (vers 484) est l'enjeu. Sans débattre de l'africanité ou non de l'auteur de *La Cité de Dieu*, cet aspect a consisté à ancrer l'autobiographie africaine dans une origine qui s'est ainsi donnée dans les termes de la pluralité. Parallèlement donc à l'origine africaine que venait compléter l'école éthiopienne du XVII<sup>e</sup> siècle, avec Zera Ya'eqob et son disciple Walda Heywat, figuraient une tradition africaine afro-américaine des récits de vie sous la forme de « récits d'esclave », puis une tradition coloniale de récits initiés par les acteurs coloniaux et fondés sur la promotion et la publication d'anthologies. De celle-ci, sont nées les anthologies de Carl Velten et de Diedrich Hermann Westermann. Il faut cependant noter que ce travail généalogique, pour être sauvegardé dans les analyses qui l'ont suivi, a été reproduit sur le mode de l'altération des diverses traditions par les autobiographies africaines postcoloniales, objet principal de notre étude. Si elles n'ont pas été d'une grande importance, car venant toutes d'une période qui précède 1950, ces traditions ont quand même permis, à partir de la coloniale, de mieux appréhender et définir celle que l'on peut appeler la tradition postcoloniale de l'autobiographie africaine.

Pour délimiter celle-ci, l'on ne s'est pas seulement servi de données chronologiques, ce qui à partir de 1950 vient avant 1960 ; les thématiques retrouvées et les parcours ont été utiles. Parcours est une notion essentielle, parce qu'elle a permis d'analyser dans les mêmes rubriques les autobiographies intellectuelles de Jomo Kenyatta, *Au pied du mont Kenya* (1937), de Kwame Nkrumah, *Autobiographie* (1957), de Lamine Gueye, *Itinéraire africain* (1966), de Léopold-Sédar Senghor, *Ce que je crois* (1988) ou *Peau noire, masques blancs* (1952) de Frantz Fanon. La délimitation chronologique en fut ainsi une exigence mineure. L'œuvre de Fanon, atypique dans ce corpus, a été essentielle pour ce travail : sans être sertie de données personnelles ou autobiographiques en tant que telles, elle s'est pour autant offerte comme une théorie du sujet postcolonial et postracial en amont des récits réflexifs actuels. Ce qui pourrait être justifié par la dimension littéraire et poétique qu'un Aimé Césaire

reconnaissait déjà à l'œuvre du psychiatre martiniquais, et que rappelle opportunément Romuald-Blaise Fonkoua dans sa biographie de Césaire.

En outre, cette dimension marginale du temps s'est prêtée explicitement à l'acception épistémologique du postcolonial, entendu comme critique de la raison et de la relation coloniale. Certes, le récit de vie du colonisé informe sur la performance du colonisateur, qui accomplit par son initiative la « mission civilisatrice » de la colonisation ; mais il n'en reste pas moins vrai que le « prêt de parole » comporte une « ambivalence du mimétisme », laquelle peut s'interpréter comme acte de subjectivation. Le théoricien indien du postcolonialisme, Homi K. Bhabha étudie ces procédés de discours colonial et du colonisé, dans son livre *Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1993). Ces propriétés tentaculaires du postcolonial, comme logique de discours, en les examinant de manière plus serrée à la lumière des corpus de Gueye, Fanon, Senghor, Nkrumah ou Kenyatta, dont les œuvres produites dans un contexte anticolonial anticipaient, par ailleurs, des agencements postcoloniaux de discours, nous ont permis de montrer comment les autobiographies postcoloniales d'inspiration politique prenaient le profil des mémoires. Le récit est plus sur un contexte historique global que sur un chemin d'auteur. Il suffisait pour cela de remarquer le nombre d'occurrences du terme « peuple ». Ces auteurs issus de mouvements anticoloniaux renseignaient aussi le caractère multi-temporel du postcolonial : celui-ci pouvait s'enraciner dans le précolonial —Nkrumah rebaptise la Côte de l'Or le Ghana en souvenir de l'empire du Ghana du XIII<sup>e</sup> siècle—, être pleinement une œuvre coloniale— Kenyatta écrit son livre en référence à l'anthropologie sociale de Malinowski— comme il préfigurait quelques procédés postcoloniaux. C'est également avec ces auteurs que notre corpus, en termes spécifiques, a été délimité : au lieu de considérer l'autobiographie en général, c'est l'autobiographie intellectuelle qui a été au cœur de ce travail. Il y prend un sens assez générique, puisqu'elle prend en compte à la fois des propriétés du récit autobiographique classique, de l'essai réflexif et du récit de voyage à dimension intellectuelle. Si la notion d'autobiographie intellectuelle ne figure dès le titre cette recherche, c'est aussi pour tenir compte de cette complexité en termes de délimitation d'un genre. S'étant fondé sur des auteurs qui sont, du reste, penseurs ou universitaire, donc auteurs d'essais ou de fictions littéraires, notre choix a, en outre, permis une mise en miroir des autobiographies et des essais, en leurs (dis)continuités. Cela nous a conduit à aborder les autobiographes estampillés postcoloniaux dans nos analyses.

La première hypothèse évoquée dans cette deuxième partie était celle de l'exil. Presque tous les auteurs publiant des textes réflexifs ou des autobiographies en Afrique, à l'exception de Hountondji et de Njoh-Mouelle, vivent en exil volontaire ou politique. Mais,

cette condition d'exilés n'est pas qu'une situation existentielle, elle travaille leurs écrits autobiographiques et philosophiques, au point que leur création conceptuelle et leurs démarches intellectuelles font écho à leur parcours existentiel. C'est le cas de Valentin Yves Mudimbe, Achille Mbembe, Paulin Hountondji, Ébénézer Njoh-Mouelle, Kwame-Anthony Appiah, Célestin Monga ou Manthia Diawara. C'est cette condition d'exil en rapport avec l'écriture d'auteurs africains qui conduit le critique et universitaire d'origine congolaise Justin Bisanswa qu'elle est avant tout une relation de « soi à soi », au-delà de la situation du mal du pays que l'on peut en éprouver. De son côté, Fonkoua en dégage quelques postures d'auteurs noirs, allant de l'intellectuelle à la philosophique et la savante, selon la provenance du Noir, qui définissent le « voyage à l'envers ». L'écrivain africain en général et l'autobiographe contemporain en particulier font du voyage, non plus un thème classique, mais un motif de réflexion. Or, réfléchir à partir du voyage en tant qu'exilé, c'est faire de son expérience personnelle une matière philosophique. Là sont intervenues les questions liées à leurs stratégies et leurs démarches. Quelles sont les stratégies et les démarches élaborées par les auteurs africains dans leurs autobiographies intellectuelles pour leur subjectivation ?

Elles ont été diverses et ont nécessité de nombreuses postures. Mudimbe situe le socle de sa subjectivation entre deux modèles de pensée, le marxisme et le structuralisme, lesquels lui permettent de se défaire de l'emprise de l'afrocentrisme ; en même temps qu'il fait de ces modèles l'objet permanent de sa critique. Il met ainsi en scène une posture critique dont la philosophie et la philologie lui donneraient les outils théoriques. Il n'y a qu'à voir la relation ambiguë que Mudimbe entretient avec Michel Foucault, tour à tour, mentor et cible d'une critique dont l'aboutissement est la notion de la « gnose » africaine comme dépassement de l'*épistémè*. Mbembe reprend le modèle archéo-généalogique d'un Michel Foucault pour démanteler les structures profondes de la « postcolonie », prélude à l'avènement d'un sujet afropolitain. Comme Foucault, il s'inspire aussi de la démarche littéraire de certains écrivains africains — Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, Yambo Ouloguem, etc., pour donner à voir les lieux de la postcolonie dans ses configurations imaginaires. Les modèles philosophiques d'Edmund Husserl amènent Hountondji à ses célèbres prises de position contre l'« ethnophilosophie » en Afrique. Quant à Monga, son attrait pour les philosophes nihilistes le conduit à représenter la situation de l'Afrique comme un nihilisme, duquel le sujet doit s'extirper. Les enseignements de philosophie morale et politique reçus de Vladimir Jankélévitch, son directeur de thèses, ouvrent la voie de l'engagement politique au Cameroun à Njoh-Mouelle. La posture apparaît ainsi comme une scénographie, c'est-à-dire une mise en scène de l'auteur par lui-même, dont la visée est de brouiller les limites entre objectivité et

subjectivité, explication et narration. Sous l'angle de l'autobiographie intellectuelle, ces mises en scène d'auteurs montrent quelles influences sont exercées par la philosophie sur le genre, tout en indiquant comment une notion de sociologie littéraire —la posture— inspirée de la sociologie du champ de Pierre Bourdieu se trouve réinvestie dans le champ de l'autobiographie et de la réflexion, au demeurant, philosophique. L'on s'est dès lors demandé si les approches littéraires ne travaillaient pas fondamentalement le champ de la philosophie et des sciences humaines, lorsque celui-ci mêle réflexion et réflexivité.

Ces problématiques examinées jusqu'ici à l'aune de l'autobiographie intellectuelle d'inspiration philosophique nous ont amené, en retour, identifier à des postures et stratégies qui se dégagent de ce qu'il convient d'appeler les autobiographies littéraires, celles écrites par des écrivains et prolongeant ou approfondissant les œuvres de fiction de leurs auteurs. L'exemple ont porté sur deux écrivains : Amadou Hampâté Bâ et Wole Soyinka, lesquels se servent de leur fonds culturel indistinctement dans leur création littéraire et leurs œuvres factuelles ou référentielles.

Les deux volumes des Mémoires de l'écrivain malien, Bâ, *Amkoullel l'enfant peul* et *Oui mon commandant* reprennent résolument la dimension de roman historique retrouvée dans *L'étrange destin de Wangrin* (1973). En même temps, ces livres informent sur le parcours d'auteur de l'écrivain malien, qui explique aussi la trilogie crypto-autobiographique de l'écrivain nigérian Wole Soyinka, *Aké, les années d'enfance* (1984), *Il te faut partir à l'aube* (2007) et *Ibadan, les années pagaille* (1999); trois textes que nous avons voulu compléter dans cette recherche par une biographie que le Nobel de littérature a consacrée à son père, *Isara : périple autour de mon père* (1993). Le recours permanent à la figure de l'analepse, propice à une reconstitution mémorielle, se prête bien aux récits autobiographiques de l'auteur ; tandis que son discours de Stockholm en ses premières pages reprend dans un essai de circonstance, de surcroît, une sorte de mise en abyme, où Soyinka parle de lui-même à la troisième personne. Toutes choses qui, par ailleurs, renvoient à la réflexivité et à l'auto-analyse. Ce chapitre sur Bâ et Soyinka a été envisagé comme une possible transition entre les autobiographies intellectuelles qui examinent les parcours de leurs signataires sous le prisme de l'interrogation philosophique et d'autres moments réflexifs vus des récits ethnographiques a ainsi figuré en prélude aux analyses plus axées sur l'africanisme et ses stratégies biographiques. Dans l'étude de l'Afrique telle qu'elle se trouve initiée en France depuis Faidherbe, les démarches autobiographiques et biographiques s'installèrent progressivement dans le champ africaniste. De Michel Leiris, *L'Afrique fantôme* (1934), à Georges Balandier, *Afrique ambiguë* (1957), *Histoire d'Autres* (1977), et Jean-Loup Amselle, dont les

publications comportent des éléments autobiographiques et réflexifs, le modèle biographique s'installait en s'affinant, au point qu'il porte à considérer l'hypothèse d'un nouveau paradigme au sein de l'africanisme. Un genre littéraire auquel avait été donnée une « valeur documentaire », réduit à fournir les informations sur le colonisé ou l'indigène par lui-même, introduisait dans le champ de la recherche une sorte de révolution, en initiant une approche de terrain au centre duquel figure le chercheur, en permanent dialogue avec ses « objets », devenus à leur tour sujets de discours. Parallèlement donc aux configurations de recherche élucidées dans la première partie de cette recherche du nom de « tradition coloniale » de l'autobiographie, reposant sur la dichotomie sujet de discours/ objet d'étude, apparaissait une piste inaugurée dans l'africanisme français notamment par Leiris et approfondie par Balandier. Venue d'ethnologues qui intégraient l'idée de dynamique et de mouvement, propre à la sociologie, leur démarche s'érigait comme un premier niveau d'approche de l'auto-analyse, par le glissement de la sociologie dans l'ethnologie, avant la théorisation de Pierre Bourdieu, par ailleurs sociologue. De façon plus large, cette nouvelle approche autobiographique de l'objet ethnologique s'offrait comme une ouverture de l'africanisme à la critique et à l'autocritique, grâce aux modèles littéraires de la réflexivité. C'est ce qui explique que Balandier ait des émules au-delà de son champ disciplinaire, parmi lesquelles figurent Bernard Mouralis et Alain Ricard, tous deux critiques littéraires.

La tentation du récit autobiographique dans le parcours des africanistes, à la suite de monographies scientifiques, hérite du nom de « deuxième livre », pris dans la chronologie, ou de « deux livres de l'ethnologue » chez Vincent Debaene ; cette dernière expression renvoyant à une possible simultanéité dans l'ordre de l'apparition dans le temps. Contre les binarismes de Debaene —deuxième livre vs premier livre, monographie scientifique vs livre non scientifique ou littéraire—, nous avons été conduit à discuter ses perspectives qui nous ont semblé tracer une ligne infranchissable là où se jouent, selon nous, des dynamiques, des continuités. L'approche littéraire érigée par Debaene en divertissement, une façon de raconter l'aventure de leur recherche en marge des investigations scientifiques, résonne, selon nous, comme une autre perspective de recherche ; d'autant que dans les livres estampillés littéraires se trouvent souvent reconduites certaines hypothèses d'envergure scientifique des monographies. C'est ce paradigme littéraire africaniste qu'il nous est apparu nécessaire d'examiner pour les cheminements de l'africanisme vers les études africaines. L'importance que la littérature a eue sur le parcours de Balandier n'a d'égale que son introduction générale des littératures noires d'Afrique et d'Amérique qu'il publia dans l'encyclopédie éditée par Raymond Queneau, en 1955. Si donc les récits d'africanistes, construits sur le mode de récits

de voyage, apparaissent comme des autobiographies intellectuelles, c'est en considération des recoupements qu'ils établissent entre les itinéraires personnels d'auteurs et les perspectives de recherche développées dans les monographies.

Ces parcours africains d'africanistes entretiennent, en outre, quelques recoupements avec les pistes développées par les autobiographes africains. Dans son autobiographie intellectuelle, Mudimbe reconnaît en Balandier le pionnier de « l'africanisme critique ». Mais, la dimension critique de l'africanisme est l'insertion du sujet de discours dans ses énoncés et sa recherche. En outre, les contributions plus croissantes de chercheurs africains à l'africanisme liquident davantage le versant idéologique et politique de ce champ, contre un versant littéraire. Faut-il arguer que l'africanisme n'est devenu véritablement un champ d'études africaines que grâce en partie à la place plus importante faite aux études littéraires ? Dans ces conditions, l'avènement des études africaines littéraires a constitué pour cette recherche le troisième moment postcolonial, après les autobiographies politiques et intellectuelles anticoloniales et les autobiographies intellectuelles d'inspiration philosophique et philologique.

Ce troisième moment postcolonial plus littéraire se dévoile par les reconfigurations du champ où les objets d'étude et les sujets de discours se dédoublent et deviennent tous à la fois objets et sujets. Ce principe de dédoublement est lui-même ancré dans la démarche de l'auto-analyse, où le sujet s'érige en son propre analyste, donc son objet d'étude, avec toutes les démarches de l'ironie et de l'autodérision qu'exige une telle entreprise. Vu donc de la littérature, le postcolonial définit aussi cette stratégie de dédoublement, où le sujet se crée au contact des autres plutôt qu'il ne crée ceux-ci. Pris dans son évolution et ses transformations, l'africanisme ne nous semble pas incompatible avec le postcolonialisme ; il en recoupe bien des moments et des procédés, au contraire. D'un autre côté, le postcolonialisme comme événement discursif a connu une évolution et des transformations au contact de l'africanisme, cherchant chaque fois à appréhender le sujet africain sous de multiples formes. Ainsi, du sujet anticolonial, occupé au renversement des valeurs venues d'ailleurs, l'on est passé au sujet métis, mimant son contexte et son temps dans le geste même de son autocréation. Cette réalité d'un sujet postcolonial, auto-contemplatif, nous a amené à rechercher un dépassement de la posture, en envisageant le postracial comme une postérité postcoloniale. Ce fut l'objet de notre troisième partie du travail.

Amorcée sur une hypothèse postraciale imparfaite de W. E. B. Du Bois, qui relativisait la verticalité raciale par une horizontalité où toutes les races s'équivalent, cette partie a pu faire ressortir quelques paradoxes que l'on pouvait retrouver dans les théories de race de ce



penseur. S'étant appuyée sur les travaux d'Appiah sur Du Bois, lesquels soulignent le paradoxe suivant : Du Bois récuse la dimension biologique de la race dont il reconduit cependant certaines catégories en expliquant la dimension socio-historique de la race, une critique des perspectives duboisiennes a ainsi ouvert à des situations plus actuelles du postracial. L'un des exemples que donne Du Bois, dans son autobiographie de 1940, *Dusk of Dawn : An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, et celle de 1968, *The Autobiography of W. E. Burghardt Du Bois*, publiée à titre posthume, se cristallise sur les données phénotypiques justifiant son appartenance à la race noire. Du constat d'Appiah que l'on a fait nôtre, Du Bois œuvre pour la « conservation des races », à la condition qu'elles établissent des rapports égaux.

L'examen plus serré de l'œuvre d'Appiah et des théoriciens comme Paul Gilroy, ou des perspectives des récits d'Obama ou de Rasna Warah ont amené à retenir la race comme une construction et à ce titre une « fiction ». Toutes les théories critiques de la race s'accordent d'ailleurs sur cette définition de la race comme une « fiction ». L'autobiographie ou la biographique critique qu'Appiah introduit à la fin de son livre, *In My Father's House*, donnant son titre à l'ensemble du livre ; *Les rêves de mon père* d'Obama ou *De la race en Amérique*, et de *Triple Heritage* de l'Indo-Kenyane Rasna Warah ont rendu possible ce refus de se définir, de se cantonner ou de choisir, à l'origine de l'idée postraciale. C'est d'autant plus appuyé chez ces auteurs qu'ils partagent une condition de métissage biologique et culturel. Or, telle qu'elle se développe outre-Atlantique, l'idée postraciale semblait susciter peu d'intérêt chez les penseurs africains. Les récentes perspectives critiques d'Achille Mbembe baptisées « afropolitanisme » permettent ainsi d'évaluer l'ancrage postracial de l'Afrique. L'on a pu d'ailleurs relever quelles ressemblances et quels recoupements existaient entre l'« Atlantique noir », théorisé par Paul Gilroy et l'« afropolitanisme » de Mbembe ; les deux penseurs mettent l'accent sur la dimension du mouvement dont le corrolaire serait la circulation d'idées. Ces déplacements d'hommes et d'idées en Afrique relativisent, selon Mbembe, la colonisation et son principe de l'accomplissement de l'idée moderne de la « frontière », avec en arrière-plan, l'impensé de la race.

Pour anciennes que soient les théories critiques de la race, celles-ci n'en sont pas moins exacerbées ces dernières années par la ferveur autour du candidat puis du président Obama à la Maison blanche. C'est du moins ce qu'a indiqué la critique du postracial, sur fond d'ironie et de dérision, introduite par Barnor Hesse, n'hésitant pas à comparer le postracial à une « prophétie auto-réalisatrice ». Cela voulait dire bien plus : hissant la race au rang de « fiction » pour en faire la critique, le postracial en devenait assurément une autre par l'image

de Hesse. Une semblable critique se trouve reprise par Touré dans son *Who's Afraid Post-Blackness ?* À contre-courant du confinement de la race dans la « fiction », Touré fait valoir une pluralité de manières d'être noir, qui déjoue à la fois le présupposé panafricaniste de l'« âme noire » et le refoulement de la réalité sociologique et historique de la race. Son livre procède comme une enquête qui vise à la fois à comprendre la conception de soi chez de nombreuses figures publiques noires d'Amérique et la multitude de modes d'existence qui en résultent. Par ailleurs, l'ouvrage élaboré sous la forme d'une enquête journaliste — Touré est journaliste — est aussi serti de séquences autobiographiques informant sur le parcours de son auteur.

Dans ces conditions, le post-Noir n'est pas une idéologie nouvelle visant à dépasser la négritude, ni même une ère comme l'a revendiqué le postracial—l'ère de la démocratie postraciale —, il renvoie à des façons diverses d'être noir sans jamais se réduire à une essence donnée une fois pour toutes. Cette perspective critique du postracial nous a permis de dépasser la posture que tendait à devenir celui-ci, après avoir été lui-même un dépassement de la posture postcoloniale ; elle nous ouvrait sur une dynamique qui se construit à la fois sur les structures historiques profondes et leurs ouvertures et contradictions continues. Obama, dans ce cas d'espèce, n'aura été que le fruit d'une Amérique dont on aime à admirer les paradoxes : attachée à ses structures historiques et culturelles fondamentales, ses vues et ses regards, elle ne rechigne pas à se dépasser ; et Obama est un des actes de cet autodépassement.

## §2. Perspectives

Nos analyses sur le postracial avaient consacré quelques pages à Michel Foucault et son parcours littéraire, ou mieux, son itinéraire d'auteur ou d'écrivain. Elles ont ainsi insisté sur la place et le statut de la littérature dans le parcours philosophique de Foucault, dont l'exemple nous avait par la suite permis d'établir quelques parallélismes et recoupements avec Achille Mbembe. Le lecteur de l'historien camerounais le sait, son œuvre est profondément travaillée par le style et la référence littéraires ; sans doute que ceux-ci affectent ses analyses scientifiques. À la question « d'où vient votre goût pour le style ? », Mbembe répond :

Cela me vient de mon éducation dans le système philosophique français où littérature, pensée et musique sont en conversation. Pour dire l'Afrique aujourd'hui, on a besoin d'une écriture qui soit relativement complexe, qui ne parle pas qu'à la raison mais aussi aux affects, qui parle à tous les sens. De ce point de vue, cette dimension poétique n'est pas de l'ornementation, ce n'est pas un décor, c'est en soi une manière de ramener à la vie ce que l'on croyait participer au registre de la mort.<sup>1004</sup>

---

<sup>1004</sup> A. Mbembe, « Le temps de l'Afrique viendra. J'essaie d'en précipiter l'avènement. », *Les InRocks*, 23 octobre 2013. (Propos recueillis par Jean-Marie Durand).

L'inscription de l'historien camerounais dans les manières d'écrire en France se précise. Dans la même interview, il dit son attachement aux Lumières et à Foucault, non sans récuser son statut d' « auteur postcolonial » : « Je ne suis pas un auteur postcolonial ; je ne suis pas hostile à la théorie postcoloniale, loin de là, mais je ne fais pas partie de ce courant. Une part de ma réflexion appartient à la tradition de la pensée française, des Lumières, de Michel Foucault... ; j'ai étudié en France. <sup>1005</sup> » Les Lumières et leur projet encyclopédique, prolongé par Foucault, semblent lier les deux penseurs. La « dimension poétique » dont parle Mbembe est une volonté d'inscrire le sujet du discours dans son contexte d'énonciation, c'est-à-dire la clarification de sa « situation d'énonciation ». Cette présence auctoriale dans ses analyses scientifiques provient pour autant de l'intersection entre l'essai et l'autobiographie. S'il est un projet à approfondir, c'est en termes littéraires, ces opérations de glissement et de présence de soi dans l'essai et l'autobiographie intellectuelle.

Même si Mbembe dit n'être pas un auteur postcolonial, hypothèse assez discutable, il reste au moins un commentateur avisé de ce champ d'étude, dont il adopte de surcroît quelques démarches. Insister sur Foucault et Mbembe, comme on pourrait le faire sur Foucault et Mudimbe, par leurs stratégies et théories de subjectivation, suppose de revenir aux présupposés épistémologiques des théories postcoloniales comme prolongement des interrogations des Lumières. Les rapports de Foucault au sujet furent assez clivés. De ses débuts marqués par son attrait pour la littérature comme « marge », habitée par la folie et la déraison, à l'éclipse ou la mort du sujet devenue une des marques de ses productions structurales, puis aux théories du sujet doublées de stratégies de subjectivation au Collège de France, à partir de 1971, le parcours de Foucault a connu une réelle évolution <sup>1006</sup>. C'est du point de vue de ces étapes mêlant littérature et philosophie, que parlent aussi Mudimbe et Mbembe. Ces mélanges de genres entre formes explicatives et narratives interpelleront davantage sur l'apport des auteurs africains dans l'africanisme ou les études africaines, en termes de productions de discours de plus en plus interdisciplinaires, mais évalués dans leur inscription littéraire ou auto-réflexive. C'est ce travail que l'on a initié dans la présente recherche avec les recoupements entre africanisme, autobiographie intellectuelle, essai auto-réflexif et postcolonialisme, en rapport avec leurs diverses postures ; mais qui reste à approfondir. Si les dialogues entre certains africanistes français et penseurs et écrivains africains ont été des pistes de cette recherche à la lumière de l'autobiographie intellectuelle,

---

<sup>1005</sup> A. Mbembe, *art. cit.*

<sup>1006</sup> Les deux volumes de *Dits et Ecrits* en retracent l'évolution, en insistant les bibliographies du philosophe dans leur chronologie.

ils restent à approfondir en y ajoutant les africanistes allemands —Carl Velten, Diedrich Hermann Westermann, Jahnheinz Jahn, etc.— dont le modèle philologique dominant pourrait mener à d'autres ouvertures transversales, où les penseurs francophones seraient à l'école des philologues africanistes allemands, souvent méconnus dans le champ d'études africaines francophones, quand leurs riches travaux ne sont pas réduits à des bribes.

# BIBLIOGRAPHIE

Bien que chronologique dans son cheminement, notre étude recoupe plusieurs domaines et disciplines. Les rubriques composant sa bibliographie générale s'exercent à faire ressortir cette variété, en s'attardant notamment sur la spécificité générique des textes.

## §1. Corpus d'étude

### §1.1. Autobiographies intellectuelles d'Africains et d'africanistes

- AMSELLE, Jean-Loup, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010/5, n°185, pp. 96-113.
- APPIAH, Joseph Emmanuel Nana, *Autobiography of an African Patriot*, New York, Greenwood Press, 1990, xxiii-374 pp.
- BALANDIER, Georges, « Retour sur le parcours intellectuel », pp. 15-97, in Balandier, Georges, *Civilisés, dit-on*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 397 p.
- BALANDIER, Georges, *Histoires d'Autres*, Paris, Stock, coll. Les Grands Auteurs, 1977, 319 p.
- DIAWARA, Manthia, *En quête d'Afrique* (1998). Traduit de l'anglais (américain) par Aïda Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 2001, 305 p.
- GUEYE, Lamine, *Itinéraire africain*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1966, 243p.
- HOUNTONDI, Paulin Joseph, « Jacques Derrida, l'Afrique, et le colloque de Cotonou », pp. 726-735, in *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, « Philosopher en Afrique », Tome LXVII, N°771-772, Août-Septembre 2011.
- HOUNTONDI, Paulin Joseph, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Éditions du Flamboyant, 1997, 300 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *Les Corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris, Humanitas/Présence Africaine, 1994, III- 228pp.
- NKRUMAH, Kwame, *Autobiographie*, Paris, Présence Africaine, coll. « Le panafricanisme », 2010 (1957), 330 p.
- OBAMA, Barack, *Les Rêves de mon père. L'histoire d'un héritage en noir et blanc* (1995). Trad. de l'anglais par Danièle Darneau, Saint-Amand-Montrond, Presses de la Cité, 2008, 572 p.
- SENGHOR, Léopold-Sédar, *Ce que je crois : Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1988, 234p.
- SOYINKA, Wole, *Aké, les années d'enfance* (1981), trad. de l'anglais et préfacé par Étienne Galle, Paris, Pierre Belfond, 1984, 313 p.
- SOYINKA, Wole, *Ibadan les années pagaille : mémoires 1946-1965*. Trad. de l'anglais par Etienne Galle, Arles, Actes Sud, coll. Mémoires Journ, 1999, 499 p.
- SOYINKA, Wole, *Il te faut partir à l'aube*. Trad. de l'anglais par Etienne Galle, Arles, Actes Sud, coll. Lettres africaines, 2007, 654 p.
- SOYINKA, Wole, *Isara, périple autour de mon père* (1988), trad. de l'anglais par Étienne Galle, Paris, Belfond, 1993, 370 p.
- WARAH, Rasna, *Triple Heritage: A Journey to Self Discovery*, Nairobi, Rasna Warah, 1998, 52 p.

### §1.2. Récits de voyage africains et africanistes

- BALANDIER, Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1957, [2008, Édition augmentée d'une préface inédite], 379 p.

- DIAWARA, Manthia, *Bamako-Paris-New York : Itinéraire d'un exilé* (2003). Traduit de l'anglais (américain) par Marie-Aïda Diop-Wane, Paris, Présence Africaine, 2007, 278 p.
- LEIRIS, Michel, *L'Afrique fantôme* (1934), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, 655 p.
- MONGA, Célestin, *Un Bantou à Washington*, suivi d'*Un Bantou à Djibouti*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 204 p.
- MONGA, Célestin, *Un Bantou en Asie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2011, 214 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *Carnets d'Amérique : septembre— novembre 1974*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976, 202 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *Cheminements. Carnets de Berlin (Avril-Juin 1999)*, Montréal, Humanitas, 2006, 223 p.
- RICARD, Alain, *La Formule Bardey : voyages africains*, Bordeaux, Éditions Confluences, coll. "Traversées de l'Afrique", 2005, 284 p.

### §1.3. Essais autobiographiques

- APPIAH, Kwame Anthony, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992, xi-225 pp.
- MBEMBE, Achille, « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique Africaine*, n°51, 1993, pp. 69-97.
- MBEMBE, Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, 246 p.
- MOURALIS, Bernard, « Regards sur un parcours », pp. 561-589., in BISANSWA, Justin Kalulu & KAVWAHIREHI, Kasereka (dir.), *Dire le social dans le roman francophone contemporain*, Paris, Honoré Champion, 2011.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *Parables and Fables, Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1991, xxii-238 pp.

### §.2. Corpus général

- AUGUSTIN, Saint, *Confessions*, Tome I, édition établie et traduite par Pierre de Labriolle, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1956.
- BÂ, Amadou Hampâté, *Mémoires I. Amkoullel, l'enfant peul*, préface de Th. Monod, Paris, Actes Sud/ACCT, 1991, 446 p.
- BÂ, Amadou Hampâté, *Mémoires II. Oui mon commandant*, Paris, Actes Sud, 1994, 520p.
- BÂ, Mariama, « Ma petite patrie », *Notes Africaines*, n° 32 (Octobre 1946), pp. 16-17.
- DIALLO, Bakary, *Force-Bonté*, préface de Mohammadou Kane, Dakar/Paris, NEA/ACCT, [1<sup>re</sup> édition, Préface de Jean-Richard Bloch, Paris, Rieder, coll. "Témoignages", 1926]
- DIALLO, Nafissatou, *De Tilène au Plateau : une enfance dakaroise*, Dakar/ Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 1975, 133 p.
- DIOP, Alioune, « Histoire d'un écolier noir (par lui-même) », in *L'Éducation africaine*, n°76 Juillet- Septembre 1931, Gorée, p. 25-29. Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française.
- DOUGLASS, Frederick, *La vie de Frederick Douglass, esclave américain, écrite par lui-même*. Traduction, notes et lecture accompagnée par Hélène Tronc, Paris, Gallimard, 2006, 194 p.
- DU BOIS, William Edward Burghardt, *Les âmes du peuple noir*, Edition établie par Magali Bessone ; traduit de l'anglais par Magali Bessone, Paris, Rue d'Ulm/ Presses de l'École Normale Supérieure/ La Découverte, 2004/2007, 339p.
- DU BOIS, William Edward Burghardt, « Le Nègre et le ghetto de Varsovie (1949) », *Raisons politiques*, n°21, 2006/1, pp. 131-135.

- EQUIANO, Olaudah, *La véridique histoire d'Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, l'Africain, écrit par lui-même*, [1789]. Trad. de l'anglais par Régine Mfoumou-Arthur, Paris, L'Harmattan, 2002.
- HAMED ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip, *L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip (ca. 1840- 1905)*, traduite et annotée par François Bontinck avec la collaboration de Koen Janssen, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, Classe des Sciences morales et politiques, N. S., XLII-4, 1974, 304p.
- HURSTON, Zora Neale, *Des pas dans la poussière : Autobiographie* (1942). Trad. de l'américain par Françoise Brodsky, Aubenas, Éditions de l'Aube, coll. « Regards croisés », 1999, 319 p.
- KÉITA, Aoua, *Femme d'Afrique : la vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même*, Paris, Présence Africaine, 1975
- KENYATTA, Jomo, *Au pied du mont Kenya*, trad. de l'anglais par G. Marcu & P. Balta ; préface de G. Balandier, Paris, François Maspero, coll. "Les textes à l'appui", 1960[1<sup>re</sup> édition 1937], 248p.
- MATIP, Marie-Claire, *Ngonda*, Douala/ Yaoundé, Librairie Au Messager, 1958.
- SHAABAN, Robert, *Autobiographie d'un écrivain swahili*. Traduit du kiswahili par François Devenne ; préface de Xavier Garnier, Paris, Karthala, coll. Lettres du Sud, 2010, 144 p.
- WESTERMANN, Diedrich Hermann, *Autobiographies d'Africains : Onze autobiographies d'indigènes originaires de diverses régions de l'Afrique et représentant des métiers et des degrés de culture différents*, trad. de l'allemand par L. Homburger, Paris, Payot, 1943[1938]

### §.3. Travaux sur les récits de vie africains

- AGBEKO AMEGBLEAME, Simon, « Martin Akou par lui-même. Autobiographie d'un Éwé du Sud Togo (1938) », Riesz, János/ Schild, Ulli (éds.), *Genres autobiographiques*, Berlin, Dietrich Verlag Reimer, 1996.
- Autobiographies et récits de vie en Afrique, Itinéraires et Contacts de cultures*, numéro coordonné par Bernard Mouralis, Volume 13, 1. Semestre, Paris, L'Harmattan, 1991.
- AZARIAN, Viviane, *Les écritures autobiographiques en Afrique francophone subsaharienne, 1926-2000*, Thèse de doctorat Nouveau Régime soutenue le 26 janvier 2005, Université Paris III- Sorbonne Nouvelle.
- BARTHÉLÉMY, Pascale, « "Je suis une Africaine...j'ai vingt ans". Écrits féminins et modernité en Afrique occidentale française (c. 1940-c. 1950) », *Annales HSS*, juillet-août 2009, n° 4, pp. 825-852.
- BARTHÉLÉMY, Pascale, *Africaines et diplômées à l'époque coloniale (1918-1957)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 345p.
- MOURALIS, Bernard, « Autobiographie et anthropologie chez V.Y. Mudimbe », pp.74-92 Mukala Kadima-Nzuzi & Sélom Komlan Gbanou (éds), *L'Afrique au miroir des littératures, Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris, L'Harmattan, 2003, 593 p
- CARRÉ, Nathalie, *Langue et identité sur la route : conscience de soi et rapport au monde à travers les premiers "récits de voyage" swahili au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Safari za Wasuaheli de Carl Velten et la Maisha de Tippu Tip*. Thèse de doctorat de Littérature comparée soutenue à l'Université de Paris XIII, 2011.
- COPANS, Jean, « Monga, Célestin. —Un Bantou à Washington », *Cahiers d'Études Africaines*, [en ligne], 196, 2009, mis en ligne le 8 décembre 2009.
- DION, Robert & LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir), *Vies en récit. Formes littéraires et médiatiques de la biographie et de l'autobiographie*, Québec, Nota Bene, coll. « Convergences », 2007, 589 p.

- GALLE, Étienne, « Isara, roman patrobiographique », pp. 169-173, *Autobiographies et récits de vie en Afrique, Itinéraires et contacts de cultures*, Vol. 13, 1991. (Avec la coordination de Bernard Mouralis)
- GEHRMANN, Susanne & GRONEMANN, Claudia (éds.), *Les enJEux de l'autobiographique dans les littératures de langue française : du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*, Paris, L'Harmattan, coll. Études Littéraires Maghrébines, 2006, 303p.
- GEHRMANN, Susanne, « De la quête d'Afrique au détour par la France : les essais autobiographiques de Manthia Diawara », in Virginia Coulon & Xavier Garnier (dir.), *Littératures africaines : Textes et Terrains. Hommage à Alain Ricard*, Paris, Karthala, 2011, pp. 263-275.
- GEHRMANN, Susanne, « Migration africaine et modernité dans les essais autobiographiques de Manthia Diawara », *Literaturen der Migration : Konfrontation und Perturbation als Kreativer Impuls Sektionsleiterin. In Trans, Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, n°17, 2010.
- GREENE, Sandra. E., *West African Narratives of Slavery, texts from late nineteenth and early twentieth century Ghana*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2011, XV-280 pp.
- HITCHCOTT, Nicki, « Speaking for Themselves: Women's Autobiography in Francophone Sub-Saharan Africa », pp. 49-70; in Hitchcott, Nicki (dir.), *Women Writers in Francophone Africa*, Oxford/New York, Berg, 2000, 193 p.
- SCHIPPER, Mineke, « Le je africain : pour une typologie des écrits à la première personne (fiction et non-fiction) », *Autobiographies et Récits de vie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Volume 13, 1. Semestre 1991. (Numéro coordonné par Mouralis, Bernard).
- MANGEON, Anthony, « —Hountondji, Paulin Joseph, *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Cotonou, Ed. du Flamboyant, 1997, 300 p. », *Études Littéraires Africaines*, n°7, 1999.
- MATHIEU, Martine, (dir.), *Littératures autobiographiques de la Francophonie, Actes du colloque de Bordeaux des 21, 22 et 23 mai 1994*, Paris, C.E. L. F.A/L'Harmattan, coll. Critiques Littéraires, 1996, 351 p.
- MOURALIS, Bernard, « Autobiographies et récits de vie en Afrique : De Bakari Diallo à Mudimbe », *Récits de vie, histoires de vie N°2, Cahiers de Littérature Orale*, n°42, Paris, INALCO, 1997, pp. 105-134.
- MOURALIS, Bernard, « La parole des femmes. D'Aoua Kéita à Marie Ndiaye », pp. 319-332 ; in MOURALIS, Bernard, *L'Illusion de l'altérité. Études de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007, 767 p.
- N'GORAN, David. K., « Des écritures africaines de soi. L'autre histoire de la critique : exemples de Mudimbe, Valentin Yves et Achille Mbembe », *Les chemins de la critique africaine. Actes du colloque international de Libreville du 21 au 23 janvier 2008*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 165-178.
- NDIAYE, Christiane, « Les mémoires d'Amadou Hampâté Bâ : récit d'un parcours identitaire exemplaire », pp. 13-36, in CROSTA Suzanne (dir.), *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles : exil, errance, enracinement*, Sainte Foy (Québec), GRELCA, 1998, 238 p.
- OLOUKPONA-YINNON, Adjaï Paulin, « L'Afrique des identités perdues...et retrouvées », OLOUKPONA-YINNON, Adjaï Paulin & RIESZ, János (dir.), *Plumes allemandes, biographies et autobiographies africaines ("Afrikaner erzählen ihr Leben")*, Actes du Colloque international de Lomé à l'occasion de la réédition de la traduction française de l'anthologie de Diedrich Westermann, *Onze Autobiographies d'Africains (1938) du 21 au 23 février 2002*, Lomé, Presses de l'UL, coll. "Patrimoines", 2003, p. 10. (Volume 1 : Les contributions au colloque).
- ORTNER-BUCHBERGER, Claudia, « Tendances actuelles d'une autobiographie post-coloniale : Patrick Chamoiseau et Valentin Yves Mudimbe », pp. 179-192 ; in LÜSEBRINK, Hans-Jürgen &



STÄDLER, Katharina (éds.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité : états des lieux et perspectives de la recherche*, Auflage, Athena-Verlag, 2004, 248 p.

-RAYNAUD, Claudine, "Africanism, Modernism, Anthropology and the Self: Hurston and Herskovits in Haiti" in *Afromodernism. : Paris, Harlem and the Avant Garde*, eds. Fionnghuala Sweeney and Kate Marsh eds., Edinburgh and New York: Edinburgh University Press, 2013, pp. 103-25.

RAYNAUD, Claudine, "« Race et sexualité : la genèse de l'autobiographie de Zora Neale Hurston » in Catherine Viollet ed. *Genèses textuelles, identités sexuelles* (Paris : Du Lérot éd., 1997), pp. 191-201.

-RAYNAUD, Claudine, « Subjectivité migratoire et figures du seuil ? : Le biographème de la barrière dans l'œuvre de Zora Neale Hurston » in Hélène Le Dantec-Lowry et Andrée Anne Kekeh éds. (Paris : L'Harmattan, 2000). ;

-RAYNAUD, Claudine, « Censure éditoriale et autocensure dans l'autobiographie de Zora Neale Hurston », *Actes du colloque de l'A.F.E.A., Cycnos # 9* (Université de Nice, 1992), pp. 89-101.

-RAYNAUD, Claudine, "Rubbing a Paragraph with a Soft Cloth?: Muted Voices and Editorial Constraints in Zora Neale Hurston's *Dust Tracks on a Road*," in *De/Colonizing Subject: Politics and Gender in Women's Autobiography*, Julia Watson and Sidonie Smith eds. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), pp. 34-64.

-RAYNAUD, Claudine, "Autobiography as a 'Lying' Session: Zora Neale Hurston's *Dust Tracks on a Road*," *Studies in Black American Literature: Black Feminist Criticism and Critical Theory*. vol. III, Joe Weixlmann and Houston A. Baker (eds.), (Greenwood, FA: The Penkevill Publishing Company, 1988), pp. 110-138. ;

-RAYNAUD, Claudine, "A Nutmeg Nestled Inside its Covering of Mace: Audre Lorde's *Zami*," in *Life/ Lines: Theorizing Women's Autobiography*, Celeste Schenck and Bella Brodzki eds., (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), pp. 221-242.

-RIESZ, János, "*Astres et Désastres*" : *histoire et récits de vie africains de la colonie à la postcolonie*, Hildesheim, Olms, 2009, 397p.

-RIESZ, János, « Genres autobiographiques en Afrique et en Europe. Déterminismes historiques de l'histoire d'une vie et rêve d'une autre vie », RIESZ, János/ SCHILD, Ulli (éds.), *Genres autobiographiques en Afrique*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1996

-RIESZ, János, « The Tirailleur Sénégalais Who Did Not Want to Be a "Grand Enfant": Bakary Diallo's *Force-Bonté* Reconsidered », *Research in African Literatures*, Vol. 27, n° 4 (Winter, 1996), pp. 159-171.

-SANKARA, Edgard, *Postcolonial francophone autobiographies: from Africa to the Antilles*, Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2011, 230 p.

-SEMUJANGA, Josias, « De l'autobiographie intellectuelle chez Valentin Yves Mudimbe », CROSTA Suzanne (dir.), *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles. Exil, errance, enracinement*, Laval, GRELCA, coll. "Essais", 1998, pp. 53-99.

#### §4. Autres travaux sur les littératures africaines et afro-américaines

-BESSONE, Magali, " W. E. B. Du Bois », *Pensée noire : textes fondamentaux*, Point « Hors-série », n°22, Avril-Mai 2009

-BIONDI, Jean-Pierre, *Senghor ou la tentation de l'Universel*, Paris, Denoël, 1993, 197p.

-BISANSWA, Justin Kalulu, « Dire et lire l'exil dans la littérature africaine », *Tangence*, n°71, 2003, pp. 27-39.

-BISANSWA, Justin Kalulu, *Conflit de mémoires. Mudimbe, Valentin Yves et la traversée des signes*, Frankfurt, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000, 288 p.

- BLAIR, Dorothy S., *African Literature in French. A History of Creative Writing in French from West and Equatorial Africa*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1981, 372 p.
- BUTCHER, Margaret Just, *Les Noirs dans la civilisation américaine* (1955). Traduit de l'américain par Françoise Vernan et Jean Rosenthal, Paris, Buchet/ Chastel, 1958, 321 p.
- CÉSAIRE, Aimé, « Introduction à la poésie nègre américaine », *Tropiques*, 2, 1942
- CORNEVIN, Robert, *Littératures d'Afrique noire de langue française*, Paris, PUF., 1976, 273 p.
- DATHORNE, O. R., *African Literature in the twentieth century*, University of Minnesota Press, 1975, 387 p.
- FONKOUA, Romuald-Blaise, « Le "voyage à l'envers". Essai sur le discours des voyageurs nègres en France », pp. 117-145, in FONKOUA, Romuald-Blaise (éd.), *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, Paris, Karthala, 1998, 327 p.
- FONKOUA, Romuald-Blaise, « Edouard Glissant : naissance d'une anthropologie antillaise au siècle de l'assimilation », *Cahiers d'Études Africaines*, 140, XXXV-4, 1995, pp. 797-818.
- FONKOUA, Romuald-Blaise, « L'Afrique en khâgne. Contribution à une étude des stratégies senghoriennes du discours dans le champ littéraire francophone », *Présence Africaine*, n° 154, 1996, pp. 130-175.
- FONKOUA, Romuald-Blaise, « L'espace du "voyageur à l'envers" », pp. 99-124., in Bessièrre, Jean & Moura, Jean-Marc (éds.), *Littératures postcoloniales et la représentation de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion, coll. "Champion Varia", 1999.
- FONKOUA, Romuald-Blaise, « Le Noir vu par le Blanc : aux sources du malentendu », *La Pensée noire*, Hors-série n°22 *Le Point*, 2009.
- FONKOUA, Romuald-Blaise, *Littérature et savoir : Afrique, Antilles, Europe*, Document de synthèse pour l'Habilitation à Diriger des Recherches (HDR), Sous la direction de Jean Bessièrre, UFR de Littérature générale et comparée, Université de la Sorbonne Nouvelle — Paris III, 2001, 148 p.
- FRUND, Arlette, « Le Récit intéressant...d'Olaudah Equiano », *La Pensée noire*, Le Point, Hors-série n°22, Avril-Mai 2009.
- FRUND, Arlette, *Écritures d'esclaves : Phillis Wheatley et Olaudah Equiano, figures de la diaspora africaine américaine*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007, 116 p.
- GARNIER, Xavier, *Le roman swahili. La notion de « littérature mineure » à l'épreuve*, Paris, Karthala, coll. "Lettres du Sud", 2006.
- JOUBERT, Jean-Louis, « Le regard de la critique », *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, n°150, « 40 ans de littératures du Sud », avril- juin 2003, pp. 9-13.
- KAVWAHIREHI, Kasereka, *Valentin Yves Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Amsterdam/New York, Rodopi, coll. "Francopolyphonies", 2006, 421 p.
- KESTELOOT, Lilyan, *Les écrivains noirs de langue française. Naissance d'une littérature*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965.
- LAFORST, Michèle, *Tutuola, mon bon maître*. Préface d'Alain Ricard, Paris, Éditions Confluences, coll. Traversées de l'Afrique, 2007, 189 p.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, *La Conquête de l'espace public colonial : Prises de parole et formes de participation d'écrivains et d'intellectuels africains dans la presse à l'époque coloniale (1900-1960)*, Préface de Mouralis, Bernard, Frankfurt-London/Québec, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation/Éditions Nota Bene, 2003, 272 p.
- MANGEON, Anthony, *Lumières noires, discours marron : indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains : itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, Mudimbe, Valentin Yves et de leurs contemporains*, Doctorat NR, Université Cergy Pontoise, 2004, 898 p.

- MANGEON, Anthony, « Une “voie ignorée” des études africaines d’Alain Locke à Melville Herskovits et Ralph Bunche », *Cahiers d’Études Africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 619-656.
- MBEMBE, Achille, « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d’Amos Tutuola », *Cahiers d’études africaines*, 2003/4, 172, pp. 791-826.
- MOURALIS, Bernard & PIRIOU, Anne (dir.), *Robert Delavignette, savant et politique (1897-1976)*, Paris, Karthala, 2003, 347 p. (Avec la collaboration de Romuald Fonkoua).
- MOURALIS, Bernard, « Le Même et l’Autre : Réflexions sur la représentation du voyage dans quelques œuvres africaines », pp. 11-25, BESSIÈRE, Jean & MOURA, Jean-Marc (éds.), *Littératures postcoloniales et représentations de l’ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l’Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion, coll. "Champion Varia", 1999.
- MOURALIS, Bernard, « Orientalisme et Africanisme ; réflexions sur deux objets », in MOURALIS, Bernard, *L’illusion de l’altérité. Étude de littérature africaine*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2007.
- MOURALIS, Bernard, *L’illusion de l’altérité. Études de littérature africaine*, Paris, Ed. Honoré Champion, 2007, 767 p.
- MOURALIS, Bernard, *Les Contre-littératures (1975)*, Rééd., Avant-propos d’Anthony Mangeon, Paris, Hermann Éditeurs, coll. "Fictions pensantes", 2011, 207 p.
- MOURALIS, Bernard, *Littérature et développement, essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d’expression française*, Paris, Silex, 1984.
- MOURALIS, Bernard, *République et Colonies. Entre histoire et mémoire : la République française et l’Afrique*, Paris, Présence Afrique, coll. Situations et perspectives, 1999, 249 p.
- MOURALIS, Bernard, *V.Y. Mudimbe, ou Le discours, l’écart et l’écriture*, Présence Africaine, Paris, 1988, 143 p.
- MICHELMAN, F., « The Beginnings of French-African Fiction », *Research in African Literatures*, Vol. 2, n°1 (Spring, 1971), pp. 5-17. (Published by Indiana University Press)
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito, *L’idéologie dans la littérature négro-africaine d’expression française*, Paris, L’Harmattan, 1986, 250 p.
- NGANDU NKASHAMA, Pius & MUDIMBE, Valentin Yves, « Remarques synthétiques sur la contribution africaine à la fondation de la pensée et de la littérature latines chrétiennes », *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor. Langues, Littérature, Histoire anciennes*, Dakar/Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1977, pp. 355-374.
- NGANDU NKASHAMA, Pius, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L’Harmattan, coll. « Critiques Littéraires », 1992, 407p.
- PAGEARD, Robert, *Littérature négro-africaine. Le mouvement littéraire contemporain dans l’Afrique Noire d’expression française*, Paris, Le Livre Africain, 1966, 161 p.
- RICARD, Alain, « De l’africanisme aux études africaines : Textes et “humanités” », *Afrique & histoire, Varia*, 2004, n° 2, pp. 171-192.
- RICARD, Alain, *Littératures d’Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, CNRS Editions & Karthala, 1995, 304p.
- STÄDTLER-DADJI, Katharina, « V.Y. Mudimbe : une archéologie du discours africain », pp.257-265.; HALEN, Pierre & RIESZ, János (éds) : *Littératures du Congo-Zaïre, Actes du Colloque international de Bayreuth (22-24 juillet 1993)*, Amsterdam / Atlanta (Géorgie), Rodopi / Matatu, 1995, 424 p.

## §5. Travaux sur les études postcoloniales et culturelles

- AGGARWAL, Kusum & AZARIAN, Viviane, « La théorie postcoloniale à l’épreuve de la littérature africaine francophone : Réflexions générales et lecture de l’œuvre auto-bio-

graphique d'Amadou Hampâté Bâ », pp. 31-64, in Mangeon, Anthony (dir.), *Postures postcoloniales : Domaines africains et antillais*, Paris/Montpellier, Karthala/MSH-M., 2012, 322 p.

-ALIX, Florian, « Foucault déplacé : réécriture chez E. W. Said et Mudimbe, Valentin Yves », *Littératures postcoloniales*, Malfini, ENS Lettres et Sciences Humaines-Lyon, publié le 3 décembre 2008. [Revue en ligne]

-ALIX, Florian, *L'essai postcolonial : Stratégies littéraires et reconfigurations culturelles chez E. Glissant, N. Gordimer, A. Khatibi, Mudimbe, Valentin Yves et Soyinka, Wole (1970-2010)*, Doctorat soutenu le 29 mars 2013, Sous la direction de M. Romuald Fonkoua, Université Paris-Sorbonne, 819 p.

-BAYART, Jean-François, *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, 132 p.

-BHABHA, Homi K., *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1993). Trad. de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007

-BIJON, Béatrice & CLAVARON, Yves (dir.), *La production de l'étrangeté dans les littératures postcoloniales. Colloque international organisé à l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne (17-18 janvier 2008)*, Paris, Honoré Champion, 2009, 331 p.

-BOULBINA, Seloua Luste, « Ce que postcolonie veut dire : une pensée de la dissidence », *Rue Descartes*, 2007/4, n°58, pp. 8-25.

-DUBREUIL, Laurent, *L'Empire du langage. Colonies et francophonie*, Paris, Hermann Éditeurs, coll. « savoir lettres », 2008, 274 p.

-CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. Nicolas Vieillescazes et Olivier Ruchet, Paris, Éditions Amsterdam, coll. "Provincialiser l'Europe", 2009, 384 p.

-CUSSET, François, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze and Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, 373 p.

-GILROY, Paul, *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, 334 p.

-GILROY, Paul, *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, 406 p.

-HALL, Stuart, *Identités et Cultures : Politiques des Cultural Studies*. Édition établie par Maxime Cervulle ; traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, 411p.

-HESSE, Barnor, « Self-Fulfilling Prophecy: The Postracial Horizon », pp. 155-178, Grant Farred & Michael Hardt (eds.), *Theory Now: Obama and the Left at Midterm*, SAQ (The South Atlantic Quaterly), Winter 2011.

-HIDDLESTON, Jane, « Interprétation politique et théorie postcoloniale : Le Moi, l'Autre et les incertitudes de la critique », pp. 51-62. in Bessière, Jean (dir.), *Littératures francophones et politiques*, Paris, Karthala, 2009, 199 p.

-HIDDLESTON, Jane, *Poststructuralism and Postcoloniality*, Liverpool, Liverpool University Press, 2010.

-JAMES, Cyril Lionel Robert, *Les Jacobins Noirs : Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, trad. de l'anglais par Pierre Naville & Claude Fivel-Demoret, Paris, Éditions Amsterdam, coll. "Histoires atlantiques", 2008, 401 p.

-JEWSIEWICKI, Bogumil & MUDIMBE, Valentin Yves, « La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde », *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 28, n°1 (1994), pp. 89-100.

-LAZARUS, Neil, (dir.), *Penser le postcolonial : une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

- LEKAN OYEGOKE, "Leaky Mansion? Appiah's Theory of African Cultures", *Research in African Literatures*, Vol. 27, n°1, (Spring, 1996), pp. 143-148.
- MBEMBE, Achille, « Qu'est-ce-que la pensée postcoloniale ? » (Entretien), *Pour comprendre la pensée postcoloniale, Esprit*, n°330, décembre 2006. (Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel)
- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, 267 p.
- POSNOCK, ROSS, "How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the Impossible Life of the Black Intellectual", *Critical Inquiry*, Vol. 23, n° 2(Winter, 1997), pp. 323-349.
- RENAULT, Matthieu, *Frantz Fanon : De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, 218 p.
- GIKANDI, Simon, « Africa, Diaspora, and the Discourse of Modernity », *Research in African Literatures*, Vol. 27, n°4 (Winter, 1996), pp. 1-6.
- SAID, Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Trad. de l'américain par Catherine Malamoud ; préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, coll. "La couleur des idées", 1980, (rééd. augm., 2003), 422 p.
- SLAYMAKER, William, "Agents and Actors in Africa Antifoundational Aesthetics: Theory and Narrative in Appiah and Mudimbe", *Research in African Literatures*, Vol. 27, n°1, (Spring, 1996), pp. 119-128.
- SMOUTS, Marie-Claire (s.d.), *La situation postcoloniale : Les Postcolonial Studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. "Sciences Po Mondes", 2007, 451 p.
- VERGÈS, Françoise & MBEMBE, Achille, « Échanges autour de l'actualité du postcolonial », pp. 293-309 ; in Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe, Françoise Vergès, (dir.), *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, 539 p.
- VERGÈS, Françoise, « Pour une lecture postcoloniale de Césaire », pp. 71-136. ; postface à CÉSAIRE, Alain, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Entretiens avec Françoise Vergès, Paris, Albin Michel, coll. "Itinéraires du savoir", 2005, 149 p.

## §.6. Travaux sur la littérature et les sciences humaines

- ADAM, Jean-Michel, « Aspects du récit en anthropologie », pp. 251-282, in ADAM, Jean-Michel, BOREL, Marie-Jeanne & KILANI, Mondher, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Paris, Méridiens Klincksieck, coll. « Sémiotique », 1990, 306 p.
- AGGARWAL, Kusum, *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris/Montréal, L'Harmattan, coll. "Sociétés africaines et diaspora", 1999, 266 p.
- AGOSTINO, Gabriella d', KILANI, Mondher & MONTÈS, Stefano (éds.), *Histoires de vie, témoignages, autobiographies de terrain. Formes d'énonciation et de textualisation*, Berlin, Münster, Vienne, Zürich, Londres, LIT Verlag, 2010, 296 p.
- BALANDIER, Georges, « Littératures de l'Afrique et des Amériques noires », pp. 1536-1567., in QUENEAU, Raymond (s. d.), *Histoire des littératures I : Littératures anciennes, orientales et orales*, Section "Continents retrouvés", « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1955, 1768 p.
- BENSA, Alban & POUILLON, François (éds.), *Terrains d'écrivains : Littérature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis, coll. « Essais », 2010, 405 p.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George (éds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 2010 (1986), 336 p.
- DEBAENE, Vincent, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2011, 521 p.

- DIAGNE, Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, Éditions CNRS, 2011, 126 p.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Éditions Riveneuve, 2007, 149 p.
- GEERTZ, Clifford, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur* (1989), Paris, Métailié, coll. "Leçons de choses", 1996, 155 p.

### §.7. Ouvrages généraux

- AMSELLE, Jean-Loup, *L'anthropologue et le politique*, Paris, Éditions Lignes, 2012, 128 p.
- AMSELLE, Jean-Loup & SIBEUD, Emmanuelle (dir.), *Maurice Delafosse, entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870- 1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, coll. Raisons ethnologiques, 1998, 319 p.
- AMSELLE, Jean-Loup *Rétrovolution : essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, coll. "Un ordre d'idées", 2010, 232 p.
- AMSELLE, Jean-Loup, « Au fil des Cahiers », in *Cahiers d'Études Africaines*, L(2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 375-381.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Editions Flammarion, coll. "Champs", 2001, 265 p.
- AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. "Un ordre d'idées", 2008, 320 p.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, rééd. Payot & Rivages, 1999, 257 p.
- BÂ, Amadou Hampâté, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1973.
- BAKER, Houston Jr, *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- BALANDIER, Georges, « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers d'Études Africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 383-395.
- BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Le sociologue", 1967, 240 p.
- BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Bibliothèque de sociologie contemporaine", 1955, xii-511 pp.
- BALANDIER, Georges, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin, 1955, 274 p.
- BERGSON, Henri, *Écrits philosophiques*, édition critique réalisée sous la direction de Frédéric Worms, Paris, PUF, coll. Quadrige Grands Textes, 2011, 650 p.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France/ Quadrige, 1985, 180 p.
- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant, textes et conférences*, Paris, PUF/Quadrige, 2003[1938]
- BERGSON, Henri, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion* (1932), Paris, PUF/Quadrige, 1995.
- BLYDEN, Edward Wilmott, *From West Africa to Palestine* (1873), Bibliobazaar, 2011, 210 p.
- BLYDEN, Edward Wilmott, *The Jewish Question*, Emory University General Libraries, Lionel Hart & Co. Editor, coll. Alexander Crummell, 1898, 24 p.
- BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », in *Actes de recherche en sciences sociales*, Vol. 62-63, Juin 1986, pp. 69-72.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2004, 142 p.

- BREMOND, Claude, *Logique du récit*, Paris, Seuil, coll. Poétique, 1973, 350 p.
- CIORAN, Emil Michel, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1973, 244 p.
- CIORAN, Emil Michel, *Le Crépuscule des pensées*, trad. du roumain par Mirella Patureau-Nedelco et revu par Christiane Frémont, La Flèche (Sarthe), L'Herne, 1991, 222 p.
- CIORAN, Emil Michel, *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1952, 153 p.
- CLARY, Françoise, « Du déterminisme moral au pragmatisme. Les choix ambigus de Du Bois, William Edward Burghardt », *Cercles*, n°4, 2002, pp. 177-192.
- COMPAGNON, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979
- COMTE, Auguste, *Discours sur l'esprit positif (1844)*, Nouvelle édition avec chronologie, introduction et notes par Annie Petit, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, 254 p.
- COPANS, Jean, *La longue marche de la modernité africaine. Savoir, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990.
- COPANS, Jean, « Six personnages en quête d'un africanisme », in *Politique Africaine*, n°69, mars 1998, pp. 89-108.
- DECALO, Samuel, *Historical dictionary of Dahomey: People's Republic of Benin*, Scarecrow Press, Metuchen, N. J., 1976, XXVII-201pp.
- DELAFOSSÉ, Maurice, *Essai sur les peuples et la langue sara (Bassin du Tchad), précédé d'une lettre-préface de M. F. J. Clauzel*, Paris, J. André, 1897.
- DELAFOSSÉ, Maurice, *Manuel Dahoméen : grammaire, chrestomathie, dictionnaire-dahoméen et dahoméen*, Ernest Leroux, 1894. (2<sup>ème</sup> édition : AUPEL/CNRS/ INALCO, 1976)
- DELAFOSSÉ, Maurice, *Vocabulaire comparatif de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes*, Ernest Leroux, 1904.
- DEWITTE, Philippe, *Les Mouvements nègres en France, 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 352.
- DUFOIX, Stéphane, « De "Diaspora" à "diasporas". La dynamique d'un nom propre », pp. 431-458 ; in BLANC-CHALÉARD, Marie-Claude, DUFOIX, Stéphane & WEIL, Patrick (éds.), *L'étranger en question du Moyen Âge à l'an 2000*, Paris, Éditions le Manuscrit, 2005.
- DUFOIX, Stéphane, « Du Bois, William Edward Burghardt : 'race' et 'diaspora noire/africaine' », *Raisons politiques*, 2006/1, n°21, pp. 97-116.
- DUFOIX, Stéphane, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, 573 p.
- DURPAIRE, François, *Histoire des États-Unis*, PUF, coll. Que sais-je ?, 2013, 128p.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 239 p.
- FANON, Frantz, *Œuvres*. Préface d'Achille Mbembe & Introduction de Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2011, 884 p.
- FAUTRIER, Pascale & JAUBERT, Alain (éds.), *Les Grands Manifestes littéraires*, Paris, Gallimard, coll. "Folioplus classiques", 2009, 255 p.
- FERRO, Marc (s. d.), *Le livre noir du colonialisme, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, 845p.
- FOUCAULT, Michel & ARON, Raymond, *Dialogue*, suivi d'Analyse J.-F. Bert, Nouvelles Éditions Lignes, 2007, 61 p. (Transcription et publication d'un entretien radiophonique du 8 mai 1967)
- FOUCAULT, Michel, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n°5 : *Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23. (*Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2001, pp. 1234-1249.)
- FOUCAULT, Michel, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- FOUCAULT, Michel, « Les mots qui saignent », *L'Express*, n°688 du 29 août 1964, pp. 21-22.

- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969, 288 p.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, 82 p.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.
- FROBENIUS, Leo, *Histoire de la civilisation africaine*, traduit de l'allemand par Dr. H. Back et D. Ermont, Paris, Gallimard, 1936 (4<sup>ème</sup> édition)
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes : La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Poétique, 1982, 468 p.
- GIDE, André, *Voyage au Congo suivi de Retour du Tchad (1927)*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, 554 p.
- GLISSANT, Édouard, *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, 1956.
- GRÈVE, Marcel de, « L'autobiographie, genre littéraire ? », *Revue de littérature comparée*, 2008/1, n°325, pp. 23-31.
- GRIAULE, Marcel, *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemméli (1948)*, Avant-propos de Geneviève Calame-Griaule, Paris, Fayard, 1966, 222 p.
- GUÉRIVIÈRE, Jean de la, *Les fous d'Afrique. Histoire d'une passion française*, Paris, Seuil, coll. "Histoire immédiate", 2001, 380 p.
- GUILLAUME, Paul & MUNRO, Thomas, *La sculpture nègre primitive*, Paris, Éd. G. Crès & Cie, 1929, 93 p.
- HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, coll. Folio histoire, 1975, 581 p.
- HERZL, Theodor, *L'État juif suivi d'Extraits du Journal*. Traduit de l'hébreu par Elian-J. Finbert ; préface de David Ben-Gourion, Jérusalem, Jerusalem Post Press, 1960, 121 p.
- HOUNTONDJI, Paulin Joseph (éd.), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA, 1994, 356 p.
- HOUNTONDJI, Paulin Joseph, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976, 260 p.
- IDT, Geneviève, « Jean-Paul Sartre : Les Mots », pp. 142-194., *L'écriture de soi, un thème, trois œuvres*, Paris, Belin, coll. "Lettres Sup", 1996, 256 p.
- JAHN, Jahnheinz, *Muntu, L'Homme africain et la culture néo-africaine [1958]*, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris, Seuil, 1961, 301p.
- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale I*, Paris, Minuit —Reprise, 2003 (1963).
- KÜLLÖS, Imola, « Autobiographies naïves de paysannes hongroises », *Cahiers de littérature orale*, n°42, 1997, pp. 155-191.
- L'ESTOILE, Benoît de, « Africanisme & Africanism : Esquisse d'une comparaison franco-britannique », pp. 19-42., PIRIOU, Anne & SIBEUD, Emmanuelle (dir.), *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'Etudes Africaines, EHESS, 1997, 121 p.
- LAPIERRE, Nicole, *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2011, 327 p.
- LE BRIS, Michel & ROUAUD, Jean (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007, 342 p.
- LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, coll. "Poétique", [1975], 1996
- Les Manifestes littéraires au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, Francofonia*, n°59, Automne 2010 (Sous la direction de Carmelina Imbroscio & Maria Chiara Gnocchi)
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1955, 504 p.
- LONDRES, Albert, *Terre d'ébène (1929)*, Paris, Le Serpent à Plumes, coll. « Motifs », 1998, 276 p.
- MACEY, David, *Frantz Fanon, une vie*. Trad. de l'anglais par Christophe Jaquet & Marc Saint-Upéry, Paris, 2011, 600 p.



- MACHEREY, Pierre, *À quoi pense la littérature ? Exercices de la philosophie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 1990, 253 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Jardins de corail [1935]*, Paris, Maspero, 1974, VIII-355 pp.
- MALOLO-DISSAKÈ, Emmanuel(éd.), *L'aspiration à être. Autour du philosophe Ébénézer Njoh-Mouelle*, Chennevières-sur-Marne, Éditions Dianoïa, 2002, 261 p.
- MANGEON, Anthony, « Du chant grégorien aux *Negro Spirituals* et *Negro Sermons* », pp. 313-330, in BERCOT, Martine & MAYAUX, Catherine (éds.), *Poésie et Liturgie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Peter Lang, coll. « Littératures de langue française », 2006, XII-344 pp.
- MANGEON, Anthony, « Tribulations et Distributions du Savoir : l'Afrique à la croisée des discours et des sciences », pp.89-94 dans *Notre Librairie, revue des Littératures du Sud*, n°153 ; « Voyages en Afrique : de l'explorateur à l'expert », adpf-éditions /Ministère des Affaires Etrangères, Paris, janvier-mars 2004, 159 p.
- MANGEON, Anthony, « Futurs antérieurs », *de(s)génération, Postérité du postcolonial*, 15, Saint-Étienne, Jean-Pierre Huguet éditeur, Février 2012, pp. 71-81.
- MANGEON, Anthony, « Une question de tempérament : L'in(ter)discipline des penseurs africains-américains », *La fin des disciplines ?*, *Labyrinthe* 27, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007, pp. 59-75.
- MANGEON, Anthony, «Maîtrise et déformation : Lumières diffractées », *Labyrinthe* « Faut-il être postcolonial ? », n°24, 2006/2, pp. 63-83.
- MANGEON, Anthony, *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Cabris, Sulliver, 2010, 301 p.
- MATTIUSI, Laurent, « Dénî de préface : Michel Foucault refuse de se relire », Groupe Marge, Université Jean Moulin-Lyon 3, Source inédite, pp. 1-20.
- MAY, Georges, *L'autobiographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979[rééd 1984],
- MBEMBE, Achille, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, n° 77, 2000, pp. 16-43.
- MBEMBE, Achille, « Afropolitanisme », *Le Messenger & Sud-Quotidien*, Douala/Dakar, 20 décembre 2005 ; <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248>. Consulté le 12 janvier 2014.
- MBEMBE, Achille, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, 2007/4 (n°58), pp. 37-55.
- MBEMBE, Achille, « Essai sur le politique en tant que forme de dépense », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 2004/1-2, n°173-174, pp. 151-192.
- MBEMBE, Achille, « La "chose" et ses doubles dans la caricature camerounaise », in *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 36, n°141-142, 1996, pp. 143-170
- MBEMBE, Achille, « La pensée métamorphique à propos des œuvres de Frantz Fanon », pp. 7-18. ; *De(s)génération, Postérité du postcolonial*, 15, février 2012.
- MBEMBE, Achille, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006/1, n°21, pp. 29-60.
- MBEMBE, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. "Les Afriques", 2000, XXXII-293 pp.
- MEIZOZ, Jérôme, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007, 204 p.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*. Préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1985 [1<sup>re</sup> édition, Corrèa 1957], 162 p.
- MONGA, Célestin, *Nihilisme et négritude : Les arts de vivre en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2009, 263 p.
- MONOD, Théodore, « Au pays de Kaydara : autour d'un conte symbolique soudanais », Les comptes rendus de *La 1<sup>re</sup> Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1950, pp. 19-31.

- MUDIMBE, Valentin Yves, « African Gnosis », *African Studies Review*, 2-3, 1985, pp. 149-233.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *L'autre face du royaume, une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'Homme, coll. « Mobiles », 1973, 154 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *L'odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, coll. "Situations & Perspectives", 1982, 203 p. ; p. 12-13.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *Tales and Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*, London & Atlantic Highlands, The Athlone Press, 1997, xiv-231 pp.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of knowledge*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988, xii-241 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1938, 182 p.
- NKRUMAH, Kwame, *Ghana*, New York, USA, International Publishers Co, 1989, 320p.
- NKRUMAH, Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Éditions Présence Africaine, coll. "Textes politiques", 2001, 256p. [Réédition]
- NKRUMAH, Kwame, *Le Conscientisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1976, 141p.
- NKRUMAH, Kwame, *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, coll. « Le panafricanisme », 2009, 268p.
- OBAMA, Barack, *De la race en Amérique : discours de Philadelphie*. Traduction et introduction de François Clemenceau, Paris, Bernard Grasset, 2008, 56p.
- OBAMA, Barack, *L'audace d'espérer : Une nouvelle conception de la politique américaine*. Traduit de l'anglais (américain) par Jacques Martinache, Paris, Presses de la Cité, 2007, 368 p.
- PADMORE, George, *Panafricanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*. Trad. de l'anglais par Thomas Diop ; double préface de Richard Wright et de Dorothy Padmore, Paris, Présence Africaine, 1960, 471p.
- PESSOA, Fernando, *Je ne suis personne : Une anthologie*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1994, 320 p.
- PESSOA, Fernando, *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, coll. « Littératures étrangères », 2011, 610 p.
- PINTO, Louis, « Pierre Bourdieu, l'intellectuel et la science de soi », *L'Humanité*, entretien avec Lucien Degoy, 4 février 2004.
- POIRET, Jean, *Histoire de l'ethnologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je », n° 1338, 1969.
- POIRIER, Jean, CLAPIER-VALLADON, Simone & RAYBAUT, Paul, *Les récits de vie : théorie et pratique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le sociologue », 1983, 238 p.
- RORTY, Richard, *Contingence, Ironie & Solidarité*, trad. de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993.
- RORTY, Richard, *L'Homme spéculaire*. Trad. de l'anglais par Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1990, 439 p.
- , *Les confessions*, Préface de François Mauriac de l'Académie française, Paris, Librairie Générale Française, 1963
- SAID, Edward W., *Réflexions sur l'exil et autres essais*. Traduction de Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, coll. "Essais Sciences", 757 p.
- SARTRE, Jean-Paul, « Orphée Noir », pp. IX-XLIV, préface à l'*Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* éditée par L.-S. Senghor (1948), Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige Grands Textes, 2011, XLIV-272 pp.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1943, 692 p.

- SARTRE, Jean-Paul, *Les Mots*, Paris, Gallimard, coll. "Blanche", 1964, 224 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, *Temps Modernes*, 1947, rééd. Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1948, 374 p.
- SENGHOR, Léopold-Sédar, « Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », in *Présence Africaine, Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs*, n° 24-25, février-mai 1959.
- SENGHOR, Léopold-Sédar, *Liberté 1: Négritude et Humanisme, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1964, 445 p.
- SENGHOR, Léopold-Sédar, *Liberté 2: Nation et Voie africaine du Socialisme, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1971
- SENGHOR, Léopold-Sédar, *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1977
- SENGHOR, Léopold-Sédar, *Liberté 4 : Socialisme et Planification, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1983
- SENGHOR, Léopold-Sédar, *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1992.
- SIMENON, George, *Coup de Lune* (1933), Paris, Le livre de Poche, coll. « Policier/Thriller », 2003, 188 p.
- SISSOKO, Fily Dabo, « Les Noirs et la Culture », *Congrès International de l'Evolution Culturelle des Peuples Coloniaux*, 26-27-28 septembre 1937. Rapports et compte-rendu, Paris, 1938, pp. 116-122.
- SOYINKA, Wole, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, London, 1976.
- SOYINKA, Wole, *Que ce passé parle à son présent. Discours de Stockholm* (1986), trad. de l'anglais par Étienne Galle, Paris, Belfond, 1987, 55 p.
- STAËL, Germaine de, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales [1800]*, in *Œuvres Complètes de la baronne de Madame de Staël-Holstein*, t. 1, Paris, Slatkine Reprints, 1967, [Réimpression de l'édition de 1861], 863 p.
- SUMNER, Claude, *Ethiopian philosophy*, Vol. II, *The Treatise of Zara Yaqob and of Walda Heywat. Text and Authorship*, Printed for Addis Ababa University by Commercial Printing Press, Addis-Ababa, 1976.
- SUMNER, Claude, *Ethiopian philosophy*, Vol. III, *The Treatise of Zara Yaqob and of Walda Heywat. An Analysis*, Printed for Addis Ababa University by Commercial Printing Press, Addis-Ababa Addis Ababa, 1978.
- SUMNER, Claude, *Sagesse éthiopienne*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1983, 83 p.
- TALAYESVA, Don C., *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un indien Hopi*. Préface de Claude Lévi-Strauss ; traduction de Gèneviève Mayoux, Paris, Plon, coll. Terre Humaine, 1959.
- TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, préface d'Alioune Diop, Paris, Présence Africaine, 1947.
- THIONGO, Ngugi wa, OWUOR-ANYUMBA, Henry & LO LIYONG, Taban, *On the Abolition of English Department*, Nairobi, [1968]
- TOURÉ, *Who's Afraid of Post-Blackness? What it means to be black now*; Foreword by Michael Eric Dyson, New York, Free Press, 2011, xviii-251pp.
- WRIGHT, Richard, *Puissance noire*. Traduit de l'américain par Roger Giroux, Paris, Corrêa, Buchet/Chastel, 1955, 400 p.

# INDEX DES AUTEURS

## A

ADAM, Jean-Michel, 204, 254, 255, 256, 259, 261, 299  
AGBEKO AMEGBLEAME, Simon, 84, 87, 97  
AGGARWAL, Kusum, 6, 7, 8, 11, 258, 259, 260, 315, 328, 334, 335, 336, 337, 343, 344, 347, 476  
AGOSTINO, Gabriella d', 370  
ALIX, Florian, 2, 269, 274, 275, 440  
AMSELLE, Jean-Loup, 2, 8, 9, 26, 27, 232, 233, 251, 257, 275, 340, 341, 342, 344, 365, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 380, 502  
APPIAH, Joseph Emmanuel Nana, 13, 15, 26, 27, 174, 178, 181, 196, 197, 198, 237, 239, 240, 241, 242, 275, 277, 278, 279, 306, 374, 383, 385, 387, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 422, 427, 428, 429, 430, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 444, 453, 473, 476, 487, 488, 496, 500, 504, 509, 515, 521  
APPIAH, Kwame Anthony, 241, 242, 427, 509  
AUGUSTIN, Saint, 24, 29, 31, 32, 35, 36, 45, 46, 47, 103, 119, 174, 287, 498  
AZARIAN Viviane, 2, 19, 83, 86, 95, 98, 114, 258, 315, 334, 339

## B

BÂ, Amadou Hampâté, 6, 11, 26, 111, 114, 258, 259, 260, 261, 262, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 327, 328, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 343, 347, 385, 501, 508, 518  
BAKER, Houston Jr., 13, 235, 385, 397, 520  
BALANDIER, Georges, 6, 7, 8, 26, 54, 88, 89, 130, 183, 199, 212, 214, 217, 257, 260, 291, 333, 340, 341, 342, 343, 344, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 501, 502, 503, 509, 515  
BARTHÉLÉMY, Pascale, 110, 111  
BAYART, Jean-François, 228, 232, 233, 251  
BENSA, Alban, 370  
BERGSON, Henri, 145, 147, 149, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 224, 226, 235, 307, 308, 511

BESSONE, Magali, 15, 25, 237, 400, 401, 404, 406, 409, 410, 417, 418, 421, 446, 512  
BHABHA, Homi K, 11, 12, 130, 175, 397, 499  
BIJON, Béatrice, 192, 194, 198, 313  
BIONDI, Jean-Pierre, 169  
BISANSWA, Justin Kalulu, 189, 239, 341, 369, 500  
BLAIR, Dorothy S, 106  
BLYDEN, Edward Wilmott, 411, 419  
BOULBINA, Seloua Luste, 464  
BOURDIEU, Pierre-BOURDIEU, 21, 22, 133, 180, 181, 182, 196, 207, 213, 215, 353, 369, 370, 375, 423, 431, 501, 502, 519  
BREMOND, Claude, 444  
BUTCHER, Margaret Just, 392

## C

CARRÉ, Nathalie, 2, 52  
CÉSAIRE, Aimé, 12, 79, 171, 194, 253, 410, 481, 498, 522  
CHAKRABARTY, Dipesh, 228  
CIORAN, Emil Michel, 250, 251, 306, 307, 309  
CLAPIER, 375  
CLARY, Françoise, 418, 419  
CLIFFORD, James, 204, 254, 255, 256, 261, 299, 370, 511  
COMTE, Auguste, 158, 160  
COPANS, Jean, 249, 341, 369, 380  
CORNEVIN, Jean, 100, 102  
CUSSET, François, 13, 251

## D

DATHORNE, O. R, 106  
DEBAENE, Vincent, 204, 258, 340, 341, 354, 359, 370, 378, 379, 381, 502  
DECALO, Samuel, 97  
DELAFOSSÉ, Maurice, 6, 7, 172, 188, 338, 343, 344, 345, 346, 348, 350, 365, 508  
DEWITTE, Philippe, 147  
DIAGNE, Souleymane Bachir, 13, 102, 109, 133, 136, 140, 148, 149, 151, 153, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 177, 262

DIALLO, Bakary, 18, 24, 54, 90, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 174, 189, 293, 294, 295, 296, 315, 316, 318, 336, 517, 520

DIALLO, Nafissatou, 18, 24, 54, 90, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 174, 189, 293, 294, 295, 296, 315, 316, 318, 336, 517, 520

DIAWARA, Manthia, 13, 26, 181, 200, 204, 205, 209, 210, 236, 237, 264, 285, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 329, 374, 435, 457, 493, 500, 513

DION, Robert, 90

DIOP, Alioune, 26, 29, 50, 93, 94, 95, 126, 134, 141, 147, 148, 149, 152, 153, 157, 172, 205, 209, 217, 218, 303, 352, 365, 493, 511, 519, 522

DOUGLASS, Frederick, 14, 24, 29, 62, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 397, 400, 416, 418, 454, 512

DU BOIS, William Edward Burghard, 14, 15, 27, 62, 69, 71, 72, 73, 165, 166, 167, 175, 178, 237, 241, 300, 387, 389, 391, 393, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 431, 435, 437, 438, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 454, 455, 456, 473, 476, 487, 496, 503, 511, 512, 519

DUBREUIL, Laurent, 2, 64, 65, 66, 104, 105

DUFOIX, Stéphane, 407, 413, 414, 417, 418, 419, 420, 421, 422

DURPAIRE, François, 449

## E

EQUIANO, Olaudah, 14, 16, 29, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 77, 78, 79, 81, 82, 397, 512, 513

## F

FANON, Frantz, 13, 25, 30, 68, 80, 119, 139, 175, 195, 312, 313, 402, 406, 417, 477, 479, 481, 498, 499, 515, 516, 517, 519, 520

FAUTRIER, Pascale, 230

FONKOUA, Romuald-Blaise, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 155, 161, 166, 169, 181, 182, 184, 189,

190, 191, 199, 206, 220, 264, 346, 382, 389, 399, 440, 499, 500, 508, 517

FOUCAULT, Michel, 4, 9, 10, 13, 33, 34, 35, 64, 184, 185, 187, 228, 251, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 274, 275, 276, 337, 402, 403, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 475, 478, 479, 486, 500, 505, 506, 508, 511, 516

FROBENIUS, Leo, 156, 157, 172

FRUND, Arlette, 16, 63, 82

## G

GALLE, Étienne, 26, 315, 321, 323, 324, 325, 329, 330, 332, 429, 521

GARNIER, Xavier, 48, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 174, 296, 328, 513, 521

GEERTZ, Clifford, 204, 254, 255, 256, 261, 299

GEHRMANN, Susanne, 18, 296, 297, 299, 339

GENETTE, Gérard, 325, 326

GIDE, André, 108, 188

GIKANDI, Simon, 435

GILROY, Paul, 10, 15, 62, 66, 69, 74, 78, 79, 80, 303, 387, 401, 402, 405, 408, 411, 417, 422, 424, 425, 473, 484, 485, 489, 496, 504

GLISSANT, Édouard, 182, 190, 191, 440, 485, 508, 512

GREENE, Sandra. E, 80, 82

GRÈVE, Marcel de, 314

GRIAULE, Marcel, 6, 7, 158, 188, 189, 259, 341, 348, 349, 350, 355, 363, 365, 366, 367, 514

GUÉRIVIÈRE, Jean de la, 364

GUEYE, Lamine, 25, 30, 113, 118, 119, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 174, 352, 498, 499

GUILLAUME, Paul, 155, 156, 172

## H

HALL, Stuart, 10, 11, 193

HAMED ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip, 24, 29, 48, 51, 52, 53, 81, 514

HARTOG, François, 389, 390

HERZL, Theodor, 420

HESSE, Barnor, 16, 27, 488, 489, 490, 491, 495, 504

HIDDLESTON, Jane, 176, 439, 444, 470

HITCHCOTT, Nicki, 112, 514

HOUNTONDI, Paulin Joseph, 26, 41, 42, 180, 205, 206,  
217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228,  
229, 231, 235, 236, 265, 280, 281, 282, 374, 382, 427,  
435, 500, 516

## I

IDT, Geneviève, 205

## J

JAHN, Jahnheinz, 2, 150, 507  
JAKOBSON, Roman, 255, 440, 444  
JAMES, Cyril Lionel Robert, 76, 77, 80, 165, 166, 167,  
300, 302, 370, 412, 439, 511  
JEWSIEWICKI, Bogumil, 192, 196, 197, 228, 268, 273,  
274, 421  
JOUBERT, Jean-Louis, 258

## K

KAVWAHIREHI, Kasereka, 239, 341  
KÉITA, Aoua, 111, 112, 113, 205, 515, 517  
KENYATTA, Jomo, 87, 88, 89, 129, 130, 131, 174, 498,  
499  
KESTELOOT, Lilyan, 101, 103, 104, 260  
KÜLLÖS, Imola, 114

## L

LAFOREST, Michèle, 326  
LAPIERRE, Nicole, 411, 452, 453  
LAZARUS, Neil, 194, 196  
LE BRIS, Michel, 229, 230  
LEIRIS, Michel, 26, 93, 183, 306, 340, 341, 342, 343,  
353, 354, 355, 356, 358, 361, 362, 374, 378, 379, 389,  
501  
LEJEUNE, Philippe, 17, 47, 181, 213, 216, 314, 328, 446  
LEKAN OYEGOKE, 435  
LÉVI-STRAUSS, Claude, 83, 189, 254, 270, 271, 340,  
341, 365, 372, 522  
LONDRES, Albert, 15, 62, 67, 81, 85, 87, 89, 108, 132,  
188, 287, 306, 329, 370, 428, 508  
LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, 89, 90, 91, 92, 93, 109, 110,  
114, 115, 184, 217, 284, 285

## M

MACHEREY, Pierre, 308  
MALINOWSKI, Bronislaw, 6, 88, 130, 254, 255, 256,  
259, 261, 340, 341, 358, 499  
MANGEON, Anthony, 2, 6, 11, 12, 13, 76, 78, 79, 164,  
165, 166, 167, 172, 177, 198, 201, 204, 207, 208, 211,  
212, 222, 223, 226, 234, 235, 258, 266, 267, 268, 269,  
272, 315, 344, 374, 375, 384, 389, 390, 391, 392, 395,  
397, 398, 424, 425, 455, 469, 491, 508, 518  
MATHIEU, Martine, 18, 339  
MATIP, Marie-Claire, 111  
MATTIUSSI, Laurent, 466, 467, 468, 470  
MAY, Georges, 32, 47  
MBEMBE, Achille, 10, 12, 15, 25, 26, 27, 62, 76, 177,  
178, 181, 182, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 208, 209,  
216, 217, 225, 226, 228, 229, 231, 233, 234, 236, 237,  
242, 243, 253, 261, 264, 275, 276, 277, 278, 279, 285,  
291, 304, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 329,  
374, 383, 385, 410, 430, 435, 441, 457, 458, 459, 460,  
461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472,  
473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483,  
484, 485, 486, 487, 488, 492, 495, 496, 500, 504, 505,  
506, 512, 518, 522  
MEIZOZ, Jérôme, 14, 373  
MICHELMAN, F, 106  
MIDIOHOUAN, Guy Ossito, 107  
MONGA, Célestin, 26, 181, 198, 200, 243, 244, 245,  
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 264, 285, 291,  
306, 307, 308, 309, 457, 487, 488, 500, 511  
MONOD, Théodore, 260, 335, 337, 509  
MOURALIS, Bernard, 2, 8, 11, 13, 18, 26, 27, 54, 86, 89,  
91, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 112,  
114, 115, 131, 135, 149, 150, 183, 185, 188, 189, 199,  
207, 217, 239, 257, 260, 268, 284, 285, 315, 330, 333,  
334, 336, 337, 339, 340, 341, 344, 345, 346, 363,  
364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 373, 375, 376, 377,  
380, 383, 425, 502, 509, 513, 515  
MUDIMBE, Valentin Yves, 2, 8, 13, 18, 20, 23, 25, 26,  
34, 35, 54, 102, 103, 109, 121, 164, 181, 182, 185,  
186, 188, 189, 192, 193, 196, 197, 198, 200, 201, 202,  
204, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216,  
217, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,  
261, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273,  
274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287,

288, 289, 290, 291, 296, 304, 306, 315, 316, 329, 336, 353, 365, 373, 374, 375, 376, 377, 381, 382, 383, 390, 421, 431, 434, 435, 436, 440, 457, 469, 480, 487, 488, 500, 503, 506, 508, 510, 515, 516, 517, 518, 519, 521

## N

NDIAYE, Christiane, 112, 315, 517  
NGANDU NKASHAMA, Pius, 34, 35, 48, 49, 50, 174  
NIETZSCHE, Friedrich, 168, 228, 235, 250, 251, 307, 308, 458, 459, 472  
NKRUMAH, Kwame, 25, 30, 113, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 138, 174, 242, 352, 498, 499

## O

OBAMA, Barack, 11, 12, 16, 27, 198, 243, 385, 387, 395, 417, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 436, 437, 439, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 476, 489, 491, 493, 494, 495, 504, 505, 514, 516  
OLOUKPONA-YINNON, Paulin Adjai, 85  
ORTNER-BUCHBERGER, Claudia, 217

## P

PADMORE, George, 126, 519  
PAGEARD, Robert, 100, 101, 102, 103, 107  
PESSOA, Fernando, 245, 246, 249, 250, 251  
PINTO, Louis, 207  
POIRET, Jean, 187  
POIRIER, Jean, 375  
POSNOCK, Ross, 405, 406

## R

RAYNAUD, Claudine, 384  
RENAULT, Matthieu, 68, 402  
RICARD, Alain, 2, 7, 26, 27, 29, 48, 50, 51, 52, 53, 174, 183, 199, 217, 257, 260, 296, 297, 326, 340, 341, 344, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 376, 377, 380, 383, 502, 513, 515  
RIESZ, János, 4, 18, 60, 83, 84, 85, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 267, 316, 317, 318, 333, 368, 508

RORTY, Richard, 22, 23, 206, 207, 222, 272, 439

## S

SAID, Edward W, 12, 14, 192, 196, 267, 268, 269, 274, 421, 508  
SANKARA, Edgard, 434, 435, 436  
SARTRE, Jean-Paul, 153, 201, 203, 205, 207, 208, 211, 215, 216, 222, 230, 295, 300, 301, 352, 353, 358, 424, 491, 514, 517  
SCHIPPER, Mineke, 18, 114, 115  
SEMUJANGA, Josias, 211  
SENGHOR, Léopold-Sédar, 25, 30, 79, 118, 119, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 194, 220, 230, 231, 262, 300, 302, 303, 304, 352, 385, 481, 491, 498, 499, 510, 511, 520  
SHAABAN, Robert, 24, 29, 48, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 81, 174, 328  
SISSOKO- Fily Dabo, 91, 116  
SLAYMAKER Williams, 435  
SMOUTS, Marie-Claire, 377  
SOYINKA, Wole, 26, 260, 261, 296, 297, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 339, 365, 376, 429, 437, 439, 440, 487, 501, 508  
STAËL, Germaine de, 19, 20, 193, 355, 403, 470, 521  
SUMNER, Claude, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 173

## T

TALAYESVA, Don C, 340  
TEMPELS, Placide, 157, 158, 225, 280  
THIONGO, Ngugi wa, 194, 195  
TOURÉ, 17, 27, 204, 209, 210, 301, 305, 457, 492, 493, 494, 495, 505

## V

VERGÈS, Françoise, 410, 417, 522

## W

WARAH, Rasna, 27, 243, 385, 427, 428, 430, 436, 441,  
442, 476, 504, 522

WRIGHT, Richard, 62, 126, 165, 190, 302, 303, 304,  
305, 434, 444, 447, 448, 449, 451, 455, 456, 519



# TABLE DES MATIERES

Remerciements .....	2
Avertissement sur la traduction et la structure du plan .....	3
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE : ÉCRIRE AU-DELA DE « L'AUTOBIOGRAPHIE DE L'EUROPE »..</b>	<b>4</b>
§1. Remarques préliminaires .....	4
§2. Des études coloniales .....	5
§3. ...aux Études Africaines .....	7
§4. Les avatars du postcolonial .....	9
§5. Variations autobiographiques : essai de définition.....	18
§7. « Esquisse pour une auto-analyse ».....	22
§8. Approche générale du corpus et plan de travail .....	25
<b>PREMIERE PARTIE : ÉCRITURES ET DISCOURS AUTORÉFÉRENTIELS À L'ÈRE PRÉCOLONIALE ET COLONIALE : TEXTES, CONTEXTES, PRÉTEXTES ET ENJEUX .....</b>	<b>30</b>
<b>LIVRE PREMIER : DE LA TRIPLE ORIGINE DU RECIT DE VIE EN AFRIQUE.....</b>	<b>31</b>
<b>Chapitre 1 : Traditions africaines du discours autoréférentiel, entre philosophie et autobiographie. ....</b>	<b>33</b>
§1. Au commencement était Saint Augustin .....	33
§2. Le tournant éthiopien .....	38
§2.1. Zara Ya'eqob et Walda Heywat .....	39
§2.2. Controverses.....	40
§2.3. Le statut des textes : entre philosophie et autobiographie ? .....	43
§3. Les <i>Hâtâtās</i> , une manière d'écrire les <i>Confessions</i> ? .....	47
§4. Le problème des littératures écrites en langues africaines. ....	49
§4.1. Précautions théoriques et méthodologiques avec Pius Ngandu Nkashama et Alain Ricard.....	50
§5. Récit de vie en langues africaines : le kiswahili .....	53
§5.1. L'autobiographie d'Hamed ben Mohammed el-Murjebi (Tippo Tip).....	53
§5.2. Robert Shaaban ou la modernité de la littérature swahilie ? .....	56
§5.3. Quelques postures intellectuelles dans l'autobiographie de R. Shaaban .....	58
<b>Chapitre 2. Le récit de vie dans l'Atlantique noir : une autre source des discours autoréférentiels africains.....</b>	<b>64</b>
§6. Quelques témoignages d'esclaves .....	64
§6.1. Phillis Wheatley et Olaudah Equiano dans le champ postcolonial.....	64
§6.2. Controverses coloniales ou déni de subjectivité ? .....	69
§6.3. « Vie et œuvre de Frederick Douglass par lui-même » .....	71
§6.3.1. D'esclave.....	72
§6.3.2. ...à la liberté.....	75
<b>Chapitre 3. Itinéraires coloniaux des récits de vie en Afrique : textes, contextes et prétextes .....</b>	<b>83</b>
§7. Des récits ethnographiques.....	83
§7.1. ...Aux récits ethnobiographiques.....	88
§8. Positionnements de la presse coloniale et récits de vie en Afrique .....	91
§9. Autobiographies fragmentaires : le cas d'Alioune Diop (1910-1980) .....	95
§10. Martin Akou, autobiographie de l'intellectuel ? .....	98
§10.1. Éléments biographiques .....	98
§10.2. Réflexions intellectuelles .....	99
§11. <i>Force-Bonté</i> de Bakary Diallo : genèse d'une parole indigène francophone .....	101
§11.1. Trajectoires d'auteur, genèse d'un récit .....	101
§11.2. Critiques coloniales.....	102
§11.3. Lectures postcoloniales de <i>Force-Bonté</i> .....	107
§11.3. Les voix féminines en Afrique à l'ère coloniale .....	112
§11.3.1. Des objets de discours aux sujets d'écriture.....	113
§12. Le « je africain » : pour une typologie du récit autobiographique colonial .....	116
<b>LIVRE SECOND : LES AUTOBIOGRAPHIES POLITIQUES DES ANNEES 1950-60, ENTRE POSTURES ANTICOLONIALES ET PROJECTIONS POSTCOLONIALES.....</b>	<b>120</b>
§13. Introduction.....	120
<b>Chapitre 4. Parcours communs, trajectoires individuelles.....</b>	<b>122</b>
§14. Itinéraire de Kwame N'Krumah.....	122
§14.1. Premières biographies .....	122
§14.2. Biographie politique et intellectuelle : la « conquête de l'Amérique » .....	124
§14.3. « Retour en Côte de l'Or » .....	128
§14.4. Positionnements dans le champ africain .....	131
§14.5. Le statut d'une œuvre : l' <i>Autobiographie</i> de Nkrumah.....	133

§15. Lamine Gueye .....	135
§15. 1. De l'autobiographie .....	135
§15. 2. ...aux Mémoires .....	137
<b>Chapitre 5. Anticolonial ou postcolonial ? Quelques démarches et influences d'autobiographes africains des années 1950-1970 .....</b>	<b>141</b>
§16. L'autobiographie intellectuelle de Léopold-Sédar Senghor .....	141
§16. 1. Présentation et enjeux de <i>Ce que je crois</i> .....	141
§16. 2. L.-S. Senghor : de la préhistoire à la négritude .....	143
§16. 3. « L'Afrique en Khâgne » .....	145
§16.4. De « l'art africain comme philosophie » : Senghor « Bergson postcolonial » ? .....	151
§16. 4.1. Subjectivité nègre et lectures culturelles senghoriennes des productions artistiques négro-africaines .....	151
§16. 5. « Révolution de 1889 » : De Bergson à Senghor .....	161
§16. 6. Bergson vu d'Afrique .....	164
§17. Conclusion partielle .....	175
<b>DEUXIÈME PARTIE : RÉFLEXIVITÉ CHEZ LES ÉCRIVAINS ET LES PENSEURS AFRICAINS CONTEMPORAINS : FORMES, STRATÉGIES ET DÉMARCHES .....</b>	<b>181</b>
<b>LIVRE PREMIER : DÉCENNIES 1980-90 OU L'ÉMERGENCE DE L'AUTOCRITIQUE.....</b>	<b>182</b>
§ Introduction .....	182
<b>Chapitre 1. Voyages, exils et regards sur soi .....</b>	<b>186</b>
§1. Du « voyage à l'endroit» .....	186
§2. ...aux « métamorphoses du voyageur » .....	187
§3. ...et aux « voyages à l'envers » .....	190
§4. Essai sur les littératures postcoloniales .....	193
<b>Chapitre 2. Parcours d'auteurs africains et stratégies d'écriture.....</b>	<b>202</b>
§5. Questions de méthode .....	202
§6. Récit de l'enfance.....	209
§5. 1. Une enfance « extra-coutumière » .....	212
§6. L'Afrique vue de khâgne : à propos de quelques procédés de subjectivation .....	222
§6. Philosophie et formes de subjectivation .....	235
§6. 1. Kwame Anthony Appiah .....	241
§8 <i>Un Bantou à Washington</i> , interdisciplinarité mode d'emploi .....	245
§8. 1. L'art musical, sujet postcolonial et nostalgie d'Afrique .....	253
§9. « Récit anthropologique » et mode de subjectivation .....	255
<b>Chapitre 3. Littérature et philosophie en Afrique : (se) « voir dans l'objet ».....</b>	<b>266</b>
§10. Mudimbe et la « gnose africaine » .....	267
§11. Les lieux de discours de l'auteur africain postcolonial .....	275
§12. Mudimbe et Hountondji : deux itinéraires, un combat pour le sens .....	282
<b>LIVRE SECOND : LES LIEUX PROPRES DU RECIT DE VOYAGE DANS LES ECRITURES AFRICAINES DE SOI .....</b>	<b>285</b>
§. Introduction du livre .....	285
<b>Chapitre 4. Voyages et récits de voyage d'auteurs africains postcoloniaux: itinéraires d'une critique "post-ethnographique" ?.....</b>	<b>286</b>
§13. Rappels.....	286
§14. Auteurs africains et « carnets d'Amérique » .....	287
§14. 1. Valentin Yves Mudimbe .....	287
§14. 2. Manthia Diawara .....	293
§14. 3. Diawara : deux livres, deux voies d'écriture .....	301
§14. 4. Célestin Monga et l'aphorisme : le rythme d'un parcours ? .....	307
§14.5. Écrits de déplacés et déplacements de l'écrit .....	311
<b>Chapitre 5. Sur les autobiographies littéraires d'auteurs africains.....</b>	<b>316</b>
§15. Préalables conceptuels .....	316
<b>§15. 1. L'enfance, l'essence d'un <i>ethos</i> : Bâ et Soyinka.....</b>	<b>318</b>
§16. 2 « Le travail de la citation » .....	323
§16. 3. Fictions d'auteur dans les autobiographies .....	331
§17. A. H. Bâ et les stratégies auctoriales : d'un livre l'autre .....	336
<b>Chapitre 6. « De l'africanisme aux études africaines », cheminements et constructions de soi : continuités et croisements d'intellectuels africains et européens.....</b>	<b>342</b>
§. 18. Considérations générales sur l'altérité dans l'africanisme .....	342
§18. 1. De l'Afrique, objet d'étude .....	345
§18. 2. Ogotemméli ou « Hésiode » africain .....	350

§19. « Alors Balandier vint » .....	352
§19. 1. Considérations historiques .....	352
§19. 2. Précautions méthodologiques .....	354
§19. 3. « Les deux livres de l'ethnologue » .....	361
§20. Postérités de Balandier et réflexivité .....	364
§20. 1. Postérités critiques .....	365
§20. 2. Ses émules en sciences humaines .....	371
§20. 3. Et autres postérités .....	376
§20. 4. Limites des « deux livres de l'ethnologue » .....	380
§ 20. 5. Perspectives .....	383
<b>TROISIÈME PARTIE :POSTÉRITÉ DU POSTCOLONIAL : LE POSTRACIAL ? .....</b>	<b>388</b>
<b>§ Introduction .....</b>	<b>389</b>
<b>Chapitre 1. Premières esquisses postraciales dans les Amériques noires: autour de William Edward Burghardt Du Bois .....</b>	<b>391</b>
§1. « Tertium quid » : brèves d'une représentation .....	391
§2. « An american dilemma » .....	394
§3. Des luttes politiques noires aux Lumières noires .....	395
§4. Sur <i>Les âmes du peuple noir</i> .....	402
§4. 1. « Noir américain »/ « Intellectuel noir » .....	406
§4. 1. Théorie de la race et de la modernité chez W. E. B. Du Bois .....	410
§4. 2. Limites d'une théorie .....	416
<b>Chapitre 2. Secondes esquisses postraciales : autour de Kwame Anthony Appiah, Barack Obama et Rasna Warah.....</b>	<b>429</b>
Rubrique 1. Préalables postcoloniaux d'auteurs postraciaux .....	430
<b>§5. « Who am I ? » : itinéraires d'Appiah, d'Obama et de Warah.....</b>	<b>430</b>
§5. 1 « Cosmopolitisme ancré » et identités littéraires ou intellectuelles.....	432
<b>§5. 2. « Essai postcolonial » et autobiographie : « littérarité » de la prose d'idées.....</b>	<b>441</b>
<b>Rubrique 2. Discours postraciaux : textes et contextes .....</b>	<b>443</b>
<b>§6. Identités postraciales, postures intellectuelles et personnelles .....</b>	<b>443</b>
<b>§6. 1. Obama et le champ littéraire africain-américain .....</b>	<b>446</b>
<b>§6. 2. “De la race en Amérique” : essai sur les catégories du postracial ? .....</b>	<b>450</b>
<b>§6. 3. « Autocréation » et postracial : chemins de traverse .....</b>	<b>455</b>
<b>Chapitre 3. Parcours parallèles de la fiction de soi, de l'essai autobiographique et de l'autobiographie intellectuelle en Afrique.....</b>	<b>459</b>
§7. Sur la représentation : réalité et fiction .....	459
§7. 1. Écrire l'Afrique, (s') écrire, (se) penser : A. Mbembe et H. Lopès et autres penseurs.....	462
§7. 1. 1. Itinéraires croisés de Mbembe avec des écrivains africains .....	462
§7. 1. 2. De la littérature à la critique, ou <i>vice versa</i> : du statut de l'auteur vu de la préface .....	468
§7. 2. Le « temps nègre », un temps postracial ? .....	478
§8. Afropolitanisme et postracial .....	480
§8. 1. Critiques .....	480
§8. 2. Positions .....	485
§9. « L'horizon postracial : une prophétie auto-réalisatrice » ? .....	490
§10. Perspectives : un autre « horizon du postracial » .....	494
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE : AFRICANISME, POSTCOLONIALISME, AUTOBIOGRAPHIE INTELLECTUELLE. POSTURES ET POSTÉRITÉS.....</b>	<b>499</b>
§1. Cheminements d'une recherche .....	499
§2. Perspectives.....	506
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>509</b>
<b>INDEX DES AUTEURS.....</b>	<b>524</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>529</b>

### Résumé

On peut identifier une longue pratique autobiographique en Afrique, si l'on remonte aux *Confessions* de St Augustin, et l'écriture de soi s'est de surcroît développée dans les langues africaines, aux époques précoloniale puis coloniale. C'est toutefois à l'initiative d'anthropologues et d'éducateurs africanistes que les premières autobiographies africaines (souvent rédigées par des instituteurs ou des élèves) ont été collectées, tandis que parallèlement émergeait une écriture autobiographique dans le roman africain francophone. Avec le combat anticolonial, apparaît une forme nouvelle : l'écriture de mémoires par de grands acteurs politiques africains, qui accentue la dimension réflexive des écritures africaines de soi. À l'ère postcoloniale, l'autobiographie tend à devenir de plus en plus intellectuelle, oscillant entre l'essai autobiographique et l'auto-analyse. À partir d'un corpus majoritairement francophone et anglophone, composé d'auteurs aussi divers que Wole Soyinka, Kwame Anthony Appiah, Joseph Emmanuel Nana Appiah, William E. B. Du Bois, Léopold-Sédar Senghor, Lamine Gueye, Amadou Hampâté Bâ, Valentin Yves Mudimbe, Achille Mbembe, Célestin Monga, Barack Obama, Paulin Hountondji ou Rasna Warah, notre thèse retrace les mutations des écritures africaines de soi, de l'ère coloniale à l'époque postcoloniale, en insistant au passage sur les formes de dialogue qui s'établissent entre ceux-ci et les penseurs africanistes français, pour lesquels l'autobiographie fut bien plus qu'un récit de vie. Dans ces perspectives d'histoire et de sociologie littéraire, nous empruntons à Jérôme Meizoz sa notion de posture pour étudier les positionnements esthétiques, politiques et littéraires des écrivains et penseurs africains dans les champs littéraires africains et occidentaux. Nous mettons également en relief diverses modalités de l'auto-réflexivité en confrontant les écritures africaines de soi avec certaines autobiographies intellectuelles de penseurs et écrivains afro-américains. Cette mise en regard permet une réflexion sur les "postures postcoloniales" de nos auteurs, et débouche sur une nouvelle problématique : la visée postraciale ou le dépassement des projets et des interprétations raciales de l'histoire et de l'identité qui ont caractérisé nombreuses idéologies africaines comme le panafricanisme et la négritude. En nous appuyant pour finir sur l'idée de « postblackness » désormais en vogue aux Etats-Unis, nous tâchons de montrer que le postracial reste malgré tout davantage un horizon qu'une réalité des écritures africaines de soi, du milieu du XX<sup>e</sup> siècle au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés : auto-réflexivité, auto-analyse, autobiographie intellectuelle, postcolonial, postracial**

### Résumé en anglais

We can identify a long autobiographical practice in Africa, if we go back to the Confessions of St. Augustine, and selfwriting has moreover developed in African languages, in pre-colonial and colonial times. At the initiative of anthropologists and Africanists, the first African autobiographies (often written by teachers or students) were collected, while autobiographical writing simultaneously emerged in the French African novel. With the anti-colonial struggle, memoirs were written by leading African politicians, which emphasized the reflexive dimension of African selfwritings. In the postcolonial era, autobiography tends to become more intellectual, oscillating between autobiographical and self-analytic projects. Through a predominantly french-and english speaking corpus, consisting of authors as diverse as Wole Soyinka, Kwame Anthony Appiah, Joseph Emmanuel Nana Appiah, William E. B. Du Bois, Léopold-Sédar Senghor, Lamine Gueye, Amadou Hampâté Bâ, Valentin Yves Mudimbe, Achille Mbembe, Célestin Monga, Barack Obama, Paulin Hountondji or Rasna Warah, our dissertation traces back the mutations of African selfwriting, from the colonial times to the post-colonial era, emphasizing the dialogues established between African authors and French Africanist thinkers, for whom autobiography was much more than a life story. In these literary historical and sociological perspectives, we borrow from Jerome Meizoz his notion of "posture" to study the esthetical, political and literary positions, of various writers and thinkers in African and Western literary fields. We also highlight how self-reflexivity occurs by confronting African self writings to some intellectual autobiographies produced by African-American thinkers and writers. This comparison allows a reflection on the «postcolonial posture» of our authors, and leads to a new problem: the post-racial project that runs through the racist interpretations of history and identity that characterized many African ideologies such as Pan-Africanism and negritude. Ultimately relying on the idea of »postblackness« now in vogue in the United States, we strive to show that the postracial remains nevertheless a horizon more than a reality of African writings itself, the mid-twentieth century to the twenty-first century.

**Key words: self-reflexivity, self-analysis, intellectual autobiography, post-colonial, post-racial.**