

Université d'Ottawa
Faculté des arts
Département de français

Le rapport à l'Autre dans *Entre les eaux*, *L'Écart* et
L'Autre face du royaume de Valentin Yves Mudimbe

Thèse de maîtrise en littératures francophones

Présentée par Noël Kavaka

Sous la supervision du Professeur Kasereka Kavwashirehi

© Noël Kavaka, Ottawa, Canada, 2022

Résumé

La présente thèse analyse deux romans et un essai de Mudimbe, dont l'œuvre exploite les enjeux de l'héritage colonial sur la conscience de l'intellectuel africain. Composé de romans sous la forme d'un monologue, notre corpus présente un « Je » (ancien colonisé) qui met en procès un « Autre ». Si cet « Autre » peut prendre plusieurs formes (le colonisateur, l'Occident, la femme occidentale, le missionnaire, et même l'Afrique), il reste que les rapports que le sujet postcolonial entretient avec ces différentes formes d'altérité ont en commun d'être marqués négativement.

Le travail consiste à déterminer ce qui préside à ces rapports négatifs à l'Autre, rendant toute relation intersubjective presque impossible. L'hypothèse principale est que l'expérience coloniale serait à l'origine du déséquilibre du « je », lequel impacte sur la relation à l'Autre. Cependant, l'analyse montre qu'il est plus approprié de dire que le rapport à l'Autre est biaisé par deux déterminismes : l'histoire coloniale et le déterminisme social. *Entre les eaux* représente l'Autre par le christianisme ou le marxisme et *L'Écart* par l'histoire ou la psychanalyse, *L'Autre face du royaume* (essai) le représente par l'ethnologie, science coloniale. Toutefois, après avoir essayé de prendre ses distances avec ce qui représente l'Occident, sans vraiment y parvenir, le sujet postcolonial déroute le lecteur en refusant d'embrasser son Afrique. Au final, le sujet postcolonial, loin d'idéaliser l'Afrique ou d'en faire un paradis à retrouver, ou de se confondre au maître occidental, ne renie ni l'un ni l'autre. Il ouvre ainsi la voie à une identité hybride.

Table des matières

Résumé.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	iv
Dédicace.....	v
Abréviations.....	vi
Épigraphes.....	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
1. Énoncé de la problématique.....	1
2. Objectifs et hypothèses.....	3
3. État de la question.....	4
4. Cadre théorique et méthodologique.....	7
5. Présentation du corpus.....	10
6. Subdivision du travail.....	12
PREMIER CHAPITRE : CONTEXTE. AUTOUR DES ANNÉES 1970.....	14
I. 1. La trajectoire de Mudimbe.....	14
1. « Je voudrais crier contre les poèmes ».....	15
2. Le cri contre l'ethnophilosophie.....	17
3. La politique de l'authenticité.....	21
I. 2. Peut-on être à la fois Africain et chrétien?.....	24
DEUXIÈME CHAPITRE : LE SUJET ET SON RAPPORT À L'AUTRE.....	27
1. Le lieu d'où le « sujet » perçoit l'Autre et le monde.....	27
2. Le monologue intérieur : le héros et son « Autre ».....	32
3. L'Africain névrosé.....	38
4. L'intersubjectivité en question.....	45
TROISIÈME CHAPITRE : DE L'HYBRIDITÉ.....	57
III. 1. Théorie.....	57
III. 2. L'Europe comme Autre.....	63
1. Le christianisme thomiste.....	63
2. Le marxisme.....	72
3. L'ethnologie, science coloniale.....	78
III. 3. L'Afrique comme Autre.....	84
1. Les traditions rigides.....	85
2. La négritude essentialiste.....	87
III. 4. Le « Je » à la fois Occidental et Africain.....	92
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	104
BIBLIOGRAPHIE.....	107

Remerciements

Notre gratitude s'adresse à toutes et à tous ceux (celles) qui participent à cette aventure en marche. Professeur Kasereka Kavwahirehi, superviseur de nos recherches, souffrez de tenir la tête d'une liste non exhaustive.

En effet, l'esprit de vous donner à l'Autre et votre patience en faveur des étudiants sont en train de donner l'allure d'un pas géant à ce qui n'était que tâtons à nos débuts. Avec tolérance, vous vous êtes mis à lire régulièrement nos incohérences qui deviendront, à la longue, un tissu cousu. La plus grande chance pour nous est de vous avoir rencontré sur notre chemin qui s'annonce long. Faute de cette rencontre précieuse, nous ignorerions encore que générosité et rigueur font bon ménage. Votre pédagogie et votre esprit d'ouverture nous inspirent. Pour aiguïser notre curiosité, vous nous avez donné accès à votre bibliothèque privée qui nous outille. Au moment où l'angoisse du confinement tentait de nous abattre, votre coup de fil nous redonnait du souffle et nous pourrions tenir jusqu'au bout, quoi qu'il arrive. Plusieurs leçons nous nourriront perpétuellement. Il faut croire à ce qu'on entreprend, vivre ce qu'on croit et le modèle n'est pas à chercher trop loin. Vaine est la plume, si ce que nous lisons ne nous transforme pas et si ce que nous écrivons ne change pas ce monde où l'existence humaine est de plus en plus menacée.

Ensuite, notre mot de remerciements s'adresse, de façon particulière, aux Professeurs Rainier Grutman et Bertrand Labasse. Malgré de nombreuses sollicitations, vous avez accepté, avec bienveillance, d'évaluer le travail d'un chercheur débutant et ambitieux. Comprenez combien nous compterons toujours sur vous. Et, de façon globale, nous nous inclinons devant le Département de français, la Faculté des arts et toute notre famille uOttawa. Nous nous excusons de n'avoir pas su vous rendre, par des mots exacts, ce que nous ressentons dans le tréfonds de notre être. Nous savons bien que notre succès est votre première préoccupation. Pour cela, vous investissez beaucoup en notre modeste personne. Nous pouvons vous rassurer que nous défendrons partout et fièrement les couleurs de notre famille universitaire. Après Gabriel Marcel, il y a lieu de noter que « le ciel, c'est les Autres ».

En sus, l'occasion nous est offerte de décerner solennellement le Grand prix Maria Montessori à la nominée Lays Vusahika, Celle au rythme du battement de notre cœur. Tu as adhéré à notre folie de sacrifier des jouissances égoïstes pour une cause noble. Nous saluons ton ingéniosité à gérer nos quatre perles dorées : Olive Kavaka, Christmas Katsongo, Mission Mpende et Aloïse Rundi. Leur épineuse exclamation : « Maman, conduis-nous vers Papa! » est très légitime. Oui, des dizaines des mois sans le vivre-ensemble, c'est une castration. Dis-leur et à leur chère grand-mère Zeph Mpende, la veuve de feu Raph Katsongo, que la réalité est en train de rattraper le rêve et qu'après la croix, vient la résurrection.

Enfin, que les parents, les amis, les bienfaiteurs et toutes les personnes qui, de loin ou de près, sont avec nous se sentent directement concerné(e)s par notre expression de reconnaissance la plus sincère.

Une pensée pieuse

Aux victimes et rescapé(e)s de la structure coloniale actuellement sur la toile, sous la robe funèbre de « Pensionnats pour autochtones » ou d' « Écoles résidentielles ».

À toutes les autres victimes de la méchanceté humaine dans tous les recoins de la planète, notamment en diocèse de Butembo-Beni et Ituri où, pendant bientôt dix ans, un peuple est la cible d'un massacre systématisé, dans le silence des médias et l'insultante absence d'empathie manifestée par la communauté internationale.

Abréviations

AFR	<i>L'Autre face du royaume</i>
CA	<i>Carnet d'Amérique</i>
CG	<i>Les corps glorieux des mots et des êtres</i>
D	<i>Déchirures</i>
Ec	<i>L'Écart</i>
Ee	<i>Entre les eaux</i>
IA	<i>The Invention of Africa</i>
OP	<i>L'Odeur du père</i>
TF	<i>Tales of Faith</i>

N.B. Ces œuvres ont été citées plus que les autres de Mudimbe. Leur citation, dans cette monographie, est suivie juste du titre abrégé et du numéro de la page consultée.

Un des buts essentiels que se propose l'éducation de l'enfant, c'est de lui faire perdre le sens de sa présence au monde. La morale lui enseigne à renier sa subjectivité, à renoncer au privilège de s'affirmer comme « Je » en face d'autrui [...] La science lui enjoint de s'évader hors de sa propre conscience, de se détourner du monde vivant et signifiant que cette conscience lui dévoilait, et auquel elle s'efforce de substituer un univers d'objets glacés, indépendants de tout regard et de toute pensée. Cependant, malgré la morale, tout homme connaît une mystérieuse intimité avec une existence unique qui est précisément la sienne, et malgré la science, tout homme voit avec ses yeux. De là naît ce divorce que l'on remarque entre les opinions affichées et les convictions cachées, entre les préceptes appris et le mouvement spontané de la vie.

Simone de Beauvoir (1984)

Quand on refuse on dit non

Ahmadou Kourouma (2004)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Énoncé de la problématique

V.Y. Mudimbe est une figure de proue de la pensée et de la littérature africaine. Polygraphe, il a publié trois recueils de poèmes¹, quatre romans avant-gardistes², des carnets de voyage³, et de nombreux essais philosophiques⁴. Un thème majeur traverse son œuvre, à savoir la rencontre de l'Afrique avec l'Occident et l'incidence de cette rencontre sur la conscience africaine. Son œuvre qui explore les enjeux de l'héritage colonial sur différentes dimensions de la vie sur le continent africain peut aussi être abordée comme un lieu de négociation entre l'Afrique et l'Occident ou encore un espace de mise en procès de l'Occident. On y rencontre un sujet, « Je » (l'ex colonisé), qui dialogue, se distancie et polémique même avec un « Autre » que l'on identifie généralement au « colonisateur ». Mais une lecture plus attentive des romans tenant surtout compte du monologue intérieur qui est commun à tous ses romans, peut amener à remettre en question cette identification. Il arrive en effet que cet Autre apparaisse comme le double du sujet narrateur africain. D'où le projet de consacrer cette thèse à circonscrire cet « Autre » dont la présence est non seulement indispensable à la production du discours mudimbien mais aussi à la position du « je » dans les œuvres que nous allons analyser.

¹ *Déchirures*, qui est le titre du premier recueil, est aussi la thématique qui traverse les deux autres recueils : *Entretailles* et *Les fuseaux parfois*.

² Le personnage du roman est à la croisée des discours antagonistes. Nous citons frère Landu dans *Entre les eaux*, Sœur Gertrude dans *Shaba deux*, Nara dans *L'Écart* et Ya dans *Le Bel Immonde*.

³ L'écriture sur des topographies réelles, pour la rencontre avec le monde et les différences culturelles, Mudimbe la pratique autrement, sans respect du standard, dirait-on. Les étapes progressives d'un voyage ne sont pas évidentes. Après *Carnets d'Amérique*, nous citons entre autres *Cheminements : Carnets de Berlin*.

⁴ L'essai se présente comme une théorisation de grandes questions déjà soulevées sous formes de fiction. Au sujet de la problématique de l'altérité et de la différence, Mudimbe avance avec les deux, sans broncher. Il propose cette manière de faire comme la mieux indiquée pour une Afrique doublement héritière et invitée à prendre la parole. Cela se lit entre autres dans *L'Autre face du royaume*, *L'Odeur du Père*, *The invention of Africa*, *The Idea of Africa* et *Tales of Faith*.

En effet, à y voir de près, dans son premier roman, *Entre les eaux*, l'Autre du héros, c'est-à-dire de l'abbé Landu, c'est certes le christianisme et le missionnaire, mais aussi le marxisme et les traditions africaines. Dans *L'autre face du royaume*, où le structuralisme est mis en procès, l'Autre c'est l'ethnologue ou, plus généralement, les africanistes dont le propre est de quadriller l'espace et les cultures africaines à « civiliser ». Sous cet angle, les choses sont assez simples. Cependant, dans *Entre les eaux*, on remarque que le héros n'est pas un, mais double. La même chose apparaît dans *L'Écart*, le troisième roman de Mudimbe dont le héros connaît un schisme intérieur. On a donc à faire à des romans où le Soi n'est jamais simple, il est multiple, en désaccord avec lui-même et pluriel. C'est peut-être même cette pluralité paralysante qui habite le héros et le bloque quand il en va de l'action.

Pour débrouiller cette complexité du personnage de Mudimbe et examiner comment ce personnage déchiré entre en relation avec l'Autre, trois questions sous-tendront notre analyse : 1) Quelles sont les dimensions identificatoires du Je monologuant dans le récit? 2) Quel type de rapport le lie-t-il à l'autre qui nourrit son monologue? 3) Ce monologue du sujet postcolonial ruminant l'expérience coloniale aboutit-il à sa reconstruction ou, mieux, lui redonne-t-il un pouvoir d'agir sur le monde en lui donnant sens? En somme, l'analyse permettra de dérouler l'histoire qui se donne à lire sous forme de fragments apparemment aléatoires dans la coulée du monologue et, ainsi, de mieux comprendre les personnages et les conditions que doit remplir le sujet africain postcolonial pour vivre avec une certaine harmonie avec lui-même et avec les autres.

2. Objectifs et hypothèses

Dans *V. Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique*, Kasereka Kavwahirehi suggère que l'œuvre mudimbienne doit être abordée comme un lieu où le sujet africain postcolonial cherche les voies et moyens de réconcilier l'Afrique et l'Occident « en vue de l'émergence d'un sujet africain postcolonial ». C'est une œuvre dans laquelle se construit et s'illustre la valeur fondamentale de « l'authenticité postcoloniale » (Kavwahirehi, 2006 :1). Celle-ci consiste à « assumer la situation qui vous est faite, afin de la transformer » et implique « une prise de conscience qui permettra éventuellement l'action. Elle exige donc que le sujet ne se mente pas: qu'il traque en lui les touffeurs de la mauvaise foi, les rigidités de l'esprit de sérieux » (Contat, 1996 :6). On pourrait donc dire que Mudimbe fait de la sincérité avec soi-même, laquelle est inséparable de l'assomption critique de son histoire et, donc, de sa situation dans le monde, une exigence première. Or il se fait que c'est ce principe premier que les héros d'*Entre les eaux* et de *L'Écart* n'arrivent pas à honorer. Ce qui influe sur leur rapport à l'altérité dans ses multiples figurations ou donne lieu aux ratages langagiers et à leur incapacité à donner sens au monde. C'est parce qu'ils ne s'assument pas comme sujets autonomes, c'est parce qu'ils n'assument pas leur corps, entendu comme « l'ensemble des pouvoirs déjà constitués du sujet », ce à partir de quoi « le moi actuel s'élève à un nouveau sens » (Dastur, 2001 : 50), que leur tentative d'entrer dans une relation intersubjective est aussi un ratage. En suivant Beaufret pour qui « le passé, c'est la servitude qu'il est nécessaire d'assumer si nous voulons, sans faux-fuyant, élever notre existence à la plénitude de son authenticité » (Beaufret, 1971 : 36-37), nous allons montrer que le rapport à l'altérité

dans les romans de Mudimbe est biaisé par l'incapacité du héros à assumer son corps. Celui-ci étant à entendre au sens que lui donne Paulin Hountondji pour qui, justement, le corps « exprime notre entrelacement primordial avec le monde, la complicité initiale qui conditionne toute prise de distance ultérieure. Ce lieu de silence où se dessinent, avant toute énonciation et toute expérience verbale, les configurations de notre rapport au monde et aux autres » (Hountondji, 1997 : 40-41). Après les antagonismes « inopérants » que la première lecture observe chez les héros de notre corpus, l'expression « métissité » employée plus tard par Mudimbe (TF, p. 198 et 200) nous conduit à hypothéser l'hybridité comme issue favorable au sujet qui veut s'assumer.

3. État de la question

L'œuvre de Mudimbe a déjà fait l'objet de plusieurs articles et monographies. Il s'agit des monographies *Le roman africain face aux discours hégémoniques* de Luhaka Kasende, *Conflit de mémoires* de Justin Bisanswa, et de quelques articles, à savoir, « V.Y. Mudimbe, intellectuel africain et “anthropophage culturel” » de Fernando Lambert, « V.Y. Mudimbe, entre antiquité et modernité » de Bernard Mouralis, « La critique des langages consacrés et la recherche d'un nouveau rapport au monde dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe » de Kasereka Kavwashirehi et « Le dépassement des paradoxes dans *Le bel immonde* de V.Y. Mudimbe » de Yasmina Sévigny-Côté.

Dans sa monographie, qui embrasse les quatre romans de Mudimbe, Kasende mesure le poids du dominant (Occident) sur le dominé (Afrique). Il suggère que le pouvoir hégémonique de l'Occidental rend problématique sa relation au Je qui est souvent perçu comme un objet. Pour créer un espace de rencontre, le projet de Mudimbé,

dans les romans comme d'ailleurs dans les essais, est de mettre au jour les dispositifs de cet impérialisme culturel pour les démanteler et, ainsi, lancer un travail de construction d'un espace de rencontre. Kasende se préoccupe beaucoup du rapport implicite entretenu entre le corpus et son contexte sociodiscursif.

Pour sa part, Bisanswa présente un Je en va-et-vient entre l'Afrique et l'Occident. L'altérité et la singularité évoluent ensemble. Le sujet construit sa propre identité en faisant semblant de déconstruire l'Autre avec qui il pactise pourtant, comme s'il ne saurait plus se concevoir sans lui. En effet, la première personne est autant le substitut de l'Africain que de l'Occidental. De même, l'autre qui est apostrophé peut être autant l'Occidental que l'Africain. L'écriture de Mudimbe est comme un carrefour, le lieu de rencontre des écarts. C'est ce qui la rend peut-être difficile à cerner.

Pour Fernando, l'altérité n'est pas forcément castratrice comme cela semblait le suggérer Luhaka Kasende. Loin de le gêner, le contact avec l'Autre peut plutôt nourrir le sujet. Il suffit que celui-ci fasse siens la langue, la science et le discours de l'autre. Tels sont des ingrédients d'une sauce très nutritive à la santé de Mudimbe. Le léopard ou le lion, dit-on, est gros des gibiers dont il s'est nourri.

Mouralis réfléchit sur la contradiction d'un écrivain soucieux de modernité mais qui cite trop l'antiquité gréco-romaine. En effet, Mudimbe, dont le projet est d'abolir le vieil ordre du discours en vue du changement, confronte non la littérature récente, mais des écrits très anciens. Mouralis estime que « loin de s'inscrire dans une quelconque idéologie de la source ou de l'origine, cette confrontation est en réalité une relecture de ce monde antique et, par là-même, elle représente une des formes que peut prendre le face-à-

face d'un sujet africain avec l'Occident » (2013 :43). Mais Mouralis semble n'avoir pas perçu que, pour comprendre la manière dont le discours colonial parle de ou représente l'Africain, il faut remonter jusqu'aux auteurs gréco-romains comme Hérodote, Plinie, Strabon.

Dans son article, Kavwashirehi montre comment, à travers *Entre les eaux* et d'autres écrits, Mudimbe problématise les discours dominants représentés entre autres par le thomisme et le marxisme qui sont souvent présentés aux Africains comme des dogmes à réciter ou comme des cadres sans lesquels l'Africain ne peut rien comprendre à lui-même, à son monde et à son histoire. Ce que vise Mudimbe en les problématisant, c'est de montrer que, pour construire un monde qui répond à ses désirs et rêves, l'Africain doit arrêter de se percevoir et de se dire à travers les catégories utilisées pour le domestiquer ou le coloniser.

Le mémoire de maîtrise de Yasmina se focalise sur un des aspects de l'esthétique de Mudimbe, lequel dit beaucoup de son regard sur le monde. En effet, Yasmina montre comment l'univers de Mudimbe se met en place à travers l'union des contraires. L'oxymore est central et *Le Bel immonde* (1976) en est une bonne illustration. Dans ce roman, la fille du chef d'un groupe rebelle noue une relation avec le ministre qui est membre du gouvernement loyaliste. L'une se révèle à l'autre et vice-versa, tout en voilant une facette de son identité. Tantôt "être et paraître" coïncident tantôt ils ne coïncident pas. Mais ce qui est intéressant ici, c'est que la relation avec l'Autre n'est jamais loin du risque de sa réification.

Sans ignorer ces études, notre thèse se situe dans le prolongement des travaux de Kavwashirehi. Nous allons donc nous focaliser sur ce qui est souvent laissé derrière par les autres critiques, à savoir la source de la crise du sujet. En effet, il est quasi impossible de rendre compte des ratages des relations intersubjectives des héros de Mudimbe sans mettre au jour l'expérience fondatrice du sujet qui rend compte de son expérience dans le monde. En définitive, on pourrait dire que le problème des héros de Mudimbe consiste en ce que Sartre appelait dépassement. Il est question de « savoir comment un sujet ou une subjectivité se constitue sur une base qui lui est antérieure, par un processus perpétuel d'intériorisation et de ré-extériorisation » (Sartre, 1966b : 93).

4. Cadre théorique et méthodologique

Riche en métatexte, les romans de Mudimbe suggèrent parfois la clé à utiliser pour les appréhender. Ainsi, l'abbé Landu, héros de *Entre les eaux*, a ces mots :

Il fait bon. C'est le plaisir que je ressens sur cette route. La lecture du temps part de moi, de mon corps reposé, ennuyé ou fatigué. Pour moi, aimer la nature, c'est un peu rechercher le goût enfoui en moi. Le choix de mes regards ne serait-il qu'une vue rétrospective de mon univers? L'appel des sources m'effleure (1973 :79).

En ce passage, se trouve condensé le principe de la phénoménologie qui « demande à l'être humain de se situer comme sujet dans la perception qu'il a du monde et de ses entours et dans l'action qu'il exerce sur le monde et sur les autres » (Contat, 1996 : 2). Pour Landu, tout comme pour Nara d'ailleurs, dire que « la lecture du temps part de moi, de mon corps reposé, ennuyé ou fatigué », avouer qu' « aimer la nature, c'est un peu rechercher le goût enfoui en moi », c'est dire, comme le suggérait Merleau-Ponty, que le

sens et la valeur qu'il donne au monde traduisent l'ordre de son existence comme subjectivité, laquelle ne fait qu'un avec son existence comme corps (Merleau-Ponty, 1945 : 467). C'est aussi suggérer qu'il porte le monde en lui « en titre d'unité de sens ». Enfin, cela signifie qu'il en est « une prémisse nécessaire » (Husserl, 1950 :23).

Dans ce sens, l'approche théorique que nous mobiliserons pour débrouiller notre problématique est la phénoménologie. C'est dire que nous analyserons *Entre les eaux* comme l'expression ou le compte rendu de l'être-dans-le-monde de Landu. En ce sens, avoir affaire à *Entre les eaux*, c'est avoir à faire à la manière dont Landu, le héros de Mudimbe, a réussi ou échoué à faire de tout ce qu'il a vécu un moyen d'interpréter le monde, une manière aussi d'entrer en rapport avec les autres. C'est ainsi que nous le suivrons pas à pas pour voir comment émergent dans ses dires sur le monde, sur les autres, sur la science et les traditions, les éléments de ce que Hountondji a appelé « son entrelacement primordial avec le monde », ce lieu « où se dessinent, avant toute énonciation et toute expérience verbale, les configurations de notre rapport au monde et aux autres ». Ceci fait penser à Merleau-Ponty qui suggérait que nous habitons le monde et le signifions à la manière dont nous assumons notre corps qui est déjà langage, mieux encore, expression (Merleau-Ponty, 1945 : 239).

Cependant, si la subjectivité est primordiale, si elle constitue la clé d'entrée dans les romans de Mudimbe, il reste que c'est à travers un discours, une parole que celle-ci se donne à voir à l'œuvre. Ici aussi apparaît ce que Sartre, dans sa méthode dialectique, a appelé dépassement. En effet, la parole n'est rien d'autre que l'appropriation du langage. Comme l'écrit Paul Ricœur :

L'acte de parole s'oppose à l'anonymat du système ; il y a parole là où un sujet peut reprendre dans un acte, dans une instance singulière de discours, le système de signes que la langue met à disposition ; ce système reste virtuel tant qu'il n'est pas accompli, réalisé, opéré par quelqu'un qui, en même temps, s'adresse à un autre. La subjectivité de l'acte de parole est d'emblée l'intersubjectivité d'une allocution (Ricœur, 1969 : 88)

A cela il convient d'ajouter que le langage « est le médium, le “milieu” dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre » (Ricœur, 1969 : 252). Autrement dit, l'instance de parole se révèle un fait fondamental : par la prise de parole, un individu se pose de manière absolue comme sujet et se manifeste comme tel en s'appropriant des signes qui lui préexistent. Une prise de parole authentique, celle qui n'est pas simple bavardage, est l'expression de la force innovatrice du sujet dans un système institué de signes. En ce sens, la lecture des textes de notre corpus s'attachera aussi aux stratégies discursives déployées dans le récit. Nous dépouillerons les modalités énonciatives et narratives pour comprendre le texte du monologue de l'abbé Landu en tant que tentative d'appropriation et déchiffrement singulier et original, de l'histoire personnelle et de la société en général. C'est dire que nous serons attentif au « substrat sociohistorique de la prise de parole, mais aussi à l'univers discursif dans lequel la parole émerge. » (Bisanswa, 2009 :50).

Benveniste insiste sur « la relation discursive au partenaire » (1970 :16). L'ego, son alter et la référence forment le cadre de l'énonciation. Si la première et la deuxième personnes sont présentes, il existe parfois une troisième absente et objectivée. C'est celle ou ce dont on parle en dialoguant. L'emploi excessif d'une catégorie de mot, le recours à un champ lexical particulier et les tropes sont expressifs. Les interjections, le rythme, les pauses et le débit traduisent un mouvement de l'âme. Dans le cas où ce mouvement

affecte beaucoup le comportement d'un personnage, l'analyse freudienne sera indispensable en vue d'identifier l'origine ou la cause de cet affect singulier. Les désinences verbales ne sont pas gratuites. En introduisant, dans l'analyse, les situations où l'acte de la parole se réalise, l'approche énonciative se révèle plus forte que la pure immanence.

En effet, l'ego assumant la langue « implante [nécessairement] l'Autre en face de lui » (Benveniste, 1970 :14). C'est la structure du dialogue (même lors du monologue). L'Autre est celui dont le sujet, par des techniques oratoires, « influence en quelque manière le comportement » (p.15). Avec l'approche énonciative, on a affaire à « l'expression d'un certain rapport au monde » (Benveniste, 1970 :14), car le besoin de référer est inévitable chez le sujet et, chez l'Autre, celui de co-référer identiquement. Ainsi, les déictiques sont des outils éloquents.

5. Présentation du corpus

Notre corpus est composé de deux romans, à savoir : *Entre les eaux*. Dieu, un prêtre, la révolution et *L'écart*, et d'un essai, à savoir : *L'Autre face du Royaume*. *Introduction à la critique des langages en folie*. Les trois traitent de la même problématique sous des angles différents.

A) *Entre les eaux*

Sous la forme d'un monologue, *Entre les eaux* est l'exploration ou le compte rendu d'un sujet à la recherche de son être. Le personnage de ce premier récit de Mudimbé est un prêtre noir, divisé entre la fidélité à l'Église et la révolution. D'abord jeune et sans l'aval parental, il quitta sa famille pour la voie du sacerdoce. Pendant les dix

ans de sa vie religieuse, il ne cessait de lire Marx. Ayant découvert que l'Église servait la colonisation, le prêtre noir ôta la soutane et déposa son bréviaire pour combattre aux côtés des siens. Mais c'était sans penser que les siens lui rétorqueraient : « Tu n'es pas complètement des nôtres » (Ee, p. 29). Landu sait très bien que l'Église désapprouve tout mouvement nationaliste. Il est convaincu que cela relève de « la volonté de sauvegarder à tout prix les avantages injustifiés hérités de l'époque coloniale » (p. 38). En effet, le clergé entretenait son luxe en escroquant des populations pauvres. En « anarchiste [et] en activiste » (p. 52), Landu rêve de déconstruire ce système. Il a hâte de voir cette société utopique qu'il se construit, sans oublier que tôt ou tard il pourra recevoir une balle à la nuque. Il pressent en avance la consécration de ce moment héroïque qui sera pour lui une « jouissance, un orgasme » (p. 52). Cependant, après les abus de l'Église, Landu est témoin des abus du marxisme. A la fin du roman, il se réfugie dans la vie monacale sans vraiment y croire.

B) *L'Écart*

Écrit sous la forme d'un journal personnel que tient régulièrement le héros Ahmed Nara, *L'Écart* prolonge la dynamique à l'œuvre dans *Entre les eaux*. Si celui-ci avait problématisé la religion, le système politique et économique, celui-là pose la question de la manière dont l'Afrique est prise en charge par les sciences humaines et sociales représentées par l'histoire. Cette dernière sera soumise à une déconstruction visant la décolonisation du discours sur l'Afrique.

C) *L'Autre face du Royaume*

L'Autre face du royaume est le premier essai important de Mudimbé. Le texte peut se lire comme un discours écrit au sujet de la manière dont procède l'ethnologie, science coloniale par excellence. Comment s'y prend l'énonciateur? D'abord, il critique le structuralisme appliqué par les africanistes et lui reproche son eurocentrisme. Il reproche aux ethnologues occidentaux les préjugés publiés dans leurs écrits sur l'Afrique. Cette critique n'épargne pas les Africains (écrivains, historiens, universitaires, chercheurs ou penseurs humanistes). En d'autres termes, il faut critiquer le discours africain de la même façon que le discours occidental dont il dérive. La prétention des Occidentaux à la scientificité et à l'objectivité absolue, pense Mudimbe, « ne nous dispense pas, nous autres Africains, de nous interroger sur nos rapports avec l'objet de nos recherches et sur le type de regard qui intervient dans notre travail comme dans nos lectures » (AFR, p. 94).

D'aucuns pourraient se demander pourquoi avoir choisi un corpus qui comprend deux fictions romanesques et un essai. Selon Olga Hél-Bongo, le roman de Mudimbe harmonise plusieurs genres en son sein. Le questionnement est le même chez l'essayiste que chez son personnage-sujet qui, en plus de narrer, critique et s'autoévalue. Le discours romanesque devient « une façon d'être au monde » ou l'espace de médiation ou encore « le lieu d'une quête et d'une épreuve de soi et de l'écriture, où un sujet critique s'immisce et s'autoévalue constamment par le biais de l'essai ». Par conséquent, poursuit Hél-Bongo, « l'activité de l'écrivain comme critique au sein du roman est ce qu'il conviendrait d'appeler "essai dans le roman", leur enchevêtrement se réalisant dans ce que la critique contemporaine a nommé une "fiction théorique" (Macé) ou un "essai-méditation" » (Hél-Bongo, 2013 :210-211).

6. Subdivision du travail

Notre travail comporte trois étapes dont la première circonscrit le contexte de la prise de parole par l'auteur ou de son émergence. L'étape suivante confronte le corpus pour en extraire les différents visages de *l'alter*. De la même manière que le monologue ouvre le récit, il peut en être l'aboutissement. Ce monologue est alimenté par le passé du sujet. Ce passé comporte deux antagonistes externes étroitement liés au mal-être interne du sujet. Avec celui-ci, ils finissent par faire un même corps, car « l'intérieur et l'extérieur sont inséparables » (Merleau-Ponty, 1945 :466-467). Cette dialectique engendre une sorte d'hybridité que la dernière étape de ce travail se propose de démontrer comme l'issue inévitable pour sortir du déchirement. Lorsque cette hybridité culturelle affecte l'être, Mudimbe introduit la notion de « métissité ».

PREMIER CHAPITRE : CONTEXTE. AUTOUR DES ANNÉES 1970

Ce chapitre veut baliser le contexte global de l'émergence de l'œuvre de Mudimbe. Selon Jean-Paul Sartre, quand bien même le corpus aurait été bien élaboré et la théorie parfaitement appliquée à ce dernier, il reste muet sans son contexte (Sartre, 1947 :76). Jean-Paul Sartre entend par contexte les souvenirs partagés, les perceptions communes. Il s'agit de la situation ou du monde tel que chacun des partenaires du discours sait qu'il apparaît à l'autre. Ce qui est en accord avec notre sujet sur le rapport à l'autre et avec la théorie phénoménologique centrée sur l'expérience du sujet dans le monde. Aussi notre approche énonciative y trouve-t-elle sa part, étant donné que « la situation où l'acte se réalise fait partie de l'énonciation » (Benveniste, 1970 :12-18). Sartre renchérit en disant que « écriture et lecture sont les deux faces d'un même fait historique » (Sartre, 1947 :78). Il est par conséquent important de savoir ce qui se lit et se discute, ce qui définit l'horizon d'attente dans le champ littéraire africain en général et congolais en particulier au moment où Mudimbe a commencé à écrire, pour mieux approcher son œuvre.

I. 1. La trajectoire de Mudimbe

Mudimbe est né le 08 décembre 1941, alors que son pays était soumis à la colonisation belge. Dès l'âge de huit ans, il est pris en charge par les missionnaires. Il fait ses études élémentaires et secondaires loin des siens dans un petit séminaire dirigé par les Pères bénédictins qui introduiront le mineur de 12 ans, à l'œuvre romanesque de Jean-Paul Sartre, Albert Camus et Simone de Beauvoir. Autrement dit, dès son bas âge, Mudimbe est initié à l'existentialisme. A la fin du petit séminaire, il décide de devenir

moine et est envoyé en formation au monastère de Gihandamuyaga au Rwanda où il est le seul africain. Choqué par la complicité de l'Église dans le massacre qui eut lieu au Rwanda en 1959, il renonce à la vie monacale et va s'inscrire à l'Université Lovanium à Kinshasa : d'abord en Faculté d'économie, ensuite en Philologie romane. Sa licence terminée en 1966, il est envoyé à Louvain où il fait ses recherches doctorales tout en étant assistant dans le Laboratoire de Sociologie de Claude Lévi-Strauss à Paris-Nanterre. Il est témoin de la Révolution manquée de Mai 68 et restera marqué par son ambiance intellectuelle. Outre le structuralisme de Lévi-Strauss contre lequel il écrira son premier essai majeur en une sorte de meurtre symbolique du père, il sera influencé par *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir* de Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel de Certeau.

Sa thèse terminée en 1970, il revient dans son pays pour exercer diverses tâches académiques et devient une sorte de plaque tournante de la recherche au Congo. Animé par une véritable *libido sciendi*, Mudimbe est de tous les rendez-vous scientifiques dans le domaine des sciences humaines et sociales. En 1971, il crée une maison d'éditions, le Mont Noir, à travers laquelle il attend contrer les puériles imitations de Senghor par les jeunes poètes congolais et promouvoir de réels talents littéraires.

1. « *Je voudrais crier contre les poèmes* »

C'est ainsi que s'ouvre le premier recueil de Mudimbe publié aux éditions du Mont Noir en 1971. Ce vers à lui tout seul donne accès à ce qui caractérise le champ littéraire africain et congolais au moment où Mudimbe commence à écrire. En effet, quand on lit attentivement ses recueils de poèmes, parmi lesquels *Déchirures* (1971),

Entretailles (1973) et *Les fuseaux parfois* (1974), on comprend que la poésie contre laquelle Mudimbe voudrait crier c'est la poésie de la négritude et, plus particulièrement, la poésie du poète-président Léopold Sédar Senghor. Ce dernier dominait encore largement la scène littéraire poétique africaine tant au niveau de la création que de ce qu'on appelait encore l'esthétique négro-africaine que les poètes négro-africains avaient pour mission d'illustrer. Ce qui induisait la prédominance du groupe racial sur l'individu. « Crier contre les poèmes », c'est donc aussi ouvrir la voie à l'expression individuelle du sujet africain. Cette contestation de la négritude, Mudimbe la partage avec Chicaya U'Tamsi. Celui-ci, bien avant Mudimbe, ne cachait pas sa position contre les chantres de la négritude. En effet, l'œuvre poétique de Tchicaya « est centrée sur la quête existentielle » (Delas, 2015). Des extraits de « Le Mauvais sang », « Le Corbillard » et « L'Étrange agonie » peuvent servir d'illustration. Le premier est à la fois titre du recueil, du poème et partie centrale du « vers matriciel qui contient les thèmes principaux de la poésie tchicayenne » (Delas, 2015 :§6). En langues locales, “mauvais sang!” est un cri lancé, par un parent, à un enfant malaimé. Alors que des écrivains s'alignent derrière la Négritude, la fatalité ou le destin sombre est l'expression de Tchicaya. Voici quelques vers du deuxième poème qui développe la même thématique :

Amant de mes illusions/ Je n'ai jamais ri/ Je n'ai jamais montré mes dents à personne/ Je ne sais dire ni la joie ni la peine/ Personne ne m'a jamais causé de joie/ Personne ne m'a jamais peiné/ Je ne sais rien de ce que raconte l'orage/ Où commence l'histoire Congo [...] Je n'en sais rien mais rien/ Et j'ai tiré prétexte de ma carie dentaire/ Pour me taire/ Décemment [...] Toujours ce regret de la vie/ De l'atroce dérision/ L'orphelin est mort dans l'orage (Tchicaya, 1955 :130).

Ces vers choisis peuvent ouvrir deux voies : celle de la fatalité et celle du silence qui est une option. Le poète préfère ne rien dire au sujet de ce qu'il ignore, mais dont parlent les

autres avec autorité et fierté. Tchicaya désigne par le mot “orage” le cri de la négritude chantant un passé qui tue. Le troisième poème engage de plus en plus le non-alignement à travers les vers suivants : « Écoutez, je déchire ma peine à chaque pas/ Je renonce à tous mes membres/ Je me fais étranger et je quitte mon cœur/ Je m’en vais/ La tête dans mes jambes/ Pour mieux nouer mon destin/ À l’herbe des chemins » (1970 : 118). Une certaine errance nourrit l’itinéraire que se trace le poète. Enfin, un vers de *Épitomé* traduit un écart net vis-à-vis du modèle senghorien : « Ah je suis loin du poème nègre » (1962 : 69).

Comme si la négritude était déjà dépiécée, Landu, le héros de *Entre les eaux*, premier roman de Mudimbe, a eu ces mots qu’on peut lire contre l’essentialisme de Senghor : « J’avais une tour à reconstruire, je voulais avoir des pierres. D’où qu’elles viennent » (Ee, p. 97).

2. Le cri contre l’ethnophilosophie

Jusqu’aux années 70, le Congo-Kinshasa est le foyer de toute la philosophie africaine, dont l’élan vient de *La philosophie bantoue* du missionnaire belge Tempels. Cet auteur est pris pour modèle par Senghor, Alioune Diop, Lufuluabo, Mulago, Kagame, etc. Ceux-ci voient dans le livre de celui-là la réhabilitation de l’homme noir et de sa culture. Tempels, un Belge au Congo, est visiblement le précurseur de la philosophie africaine. Son livre est la clé de toutes les études ultérieures qui, selon Hountondji, visent à reconstruire « une *Weltanschauung* particulière, une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l’histoire et au changement et, par surcroît, *philosophie* » (Hountondji, 2013 :6). Plusieurs études s’en sont inspirées : *La*

philosophie bantu-rwandaise de l'être d'Alexis Kagame (1956), *La Dialectique des Burundais* de Makarakiza (1959), *Vers une théodicée bantoue* (1962) et *La notion luba-bantoue de l'être* de Lufuluabo (1964), *Un visage africain du christianisme* de Mulago (1965), etc.

Bien des auteurs ne s'associent pas à ceux qui prennent *La philosophie bantoue* du belge pour un classique de la philosophie africaine. On ôte au bantouisme le mérite d'une philosophie, pour le limiter à une simple ethnophilosophie. En fait, écrit Hountondji au sujet du livre de Tempels : il ne s'agit que d' « un ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique ou, plus simplement, si on nous permet ce néologisme, d'un ouvrage d'ethnophilosophie » (2013 :5). Tout commence par « Le Bantou problématique » (1968), un article dans lequel Eboussi Boulaga s'attaque aux contradictions entre ethnophilosophes eux-mêmes. Pour ceux-ci, en effet, le muntu est tantôt force (Tempels), tantôt non-force (Kagame). Eboussi Boulaga est le premier à avoir critiqué rigoureusement le jugement ou préjugé qui, sur le colonisé, continue à travers le discours des ethnophilosophes, africains soient-ils. À titre d'exemple, *Clairières métaphysiques africaines* (1967) que Jean Calvin Bahoken publie pour faire saliver le public occidental épris d'exotisme. Après Eboussi, Marcien Towa qui, dans *L'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), rejette le mythe d'une philosophie collective formulée par les bantouistes. La même année, Towa écrit *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude?* (1971) qui sera suivi de *Négritude et Négrologues* (1972) de Stanislas Spero Adotevi. En plus de la critique contre l'ethnophilosophie, ces deux auteurs font « une critique politique mordante de la doctrine senghorienne de la négritude » (Hountondji, 2013 :57). C'est en 1973 qu'arrive Mudimbe

avec *L'Autre face du royaume*, essai dans lequel les discours d'ethnologues, d'ethnophiles, d'essentialistes et de leurs critiques sont tous mis dans un même sac, celui des « langages en folie » (Mudimbe, 1973b :149-154). On ne sait plus de quel côté se trouve la vérité. En effet, ceux qui critiquent ne parviennent pas encore à fournir des bases solides d'une philosophie proprement africaine (Hountondji, 1977 :72).

Des cailloux sont toujours jetés sur un arbre porteur de bons fruits, dit-on. Dans le domaine des études africaines, cet arbre est le livre de Tempels qui paraît « réhabiliter l'homme noir et sa culture, par-delà le mépris dont ils avaient l'un et l'autre été jusque-là victimes » (Hountondji, 2013 :6). Cependant, la question de l'interlocuteur se pose et l'équivoque se visualise pour qui voit derrière les montagnes. Qualifiée d'ethnophilosophie, *La philosophie bantoue* est, comme l'ethnologie, un discours politique tenu sur les dominés, par les coloniaux. En dehors des Africains, elle « sert seulement de prétexte pour une discussion entre doctes européens; le Noir continue, de ce fait, d'être tout le contraire d'un interlocuteur : il est ce dont on parle, un visage sans voix qu'on tente de déchiffrer, entre soi, objet à définir et non sujet d'un discours possible » (Hountondji, 2013 :7). Une autre critique est que l'ethnophilosophie est un aperçu sur les Africains, à dimension collective. Sur le modèle de son maître occidental, Alexis Kagame, philosophe africain, a écrit *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. En plus de soutenir que le muntu est non-force, contrairement à la thèse de Tempels, cette œuvre embarque tous les Bantu, sans exception, dans l'idée d'une philosophie collective et immuable. Pourtant, les Bantu ne se constituent pas en une seule tribu. Ils forment plutôt un groupement de plusieurs peuples, chacun avec ses principes, ses traditions, son organisation et sa propre langue. Dans celle-ci, on remarque le radical –tu- pour désigner

ce qui est lié à l'être, chez les Bantu. Cela ne permet pas de prétendre pour autant que « les principes philosophiques sont invariables : la nature des êtres devant rester ce qu'elle est, leur explication profonde est finalement immuable » (Kagame, 1956 :17 et 23). Kagame a tendance à plonger la pensée africaine dans un universalisme. C'était probablement une façon de faire une apologie de l'œuvre du maître Tempels.

Les années 70 qui ont vu la négritude rejetée, l'ethnophilosophie des disciples de Tempels est aussi vilipendée. L'article d'Eboussi Boulaga cité ci-haut procède à une critique acerbe du livre de Tempels du point de vue méthodologique, c'est-à-dire ce « jeu de la valeur et de la contre-valeur [...] qui caractérise les jugements du colonisateur sur le colonisé. Le bantouisme est tantôt précieux, tantôt abominable » (Eboussi, 1968 :32). Le livre, dit Eboussi, fait du nègre un objet sans parole. Mais le reproche majeur fait à l'ethnophilosophie, c'est qu'elle s'inscrit dans la ligne du discours colonial. Autrement dit, l'ethnophilosophie n'est pas une véritable prise de parole de l'Africain. De là, justement, l'appel, chez Mudimbe comme chez Hountodji, de la nécessité de promouvoir un nouveau discours africain sur le monde, où l'Africain se pose comme sujet de son propre discours (AFR, p. 120).

Pour sa part, Mudimbe attire l'attention sur « La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice », titre du dernier chapitre du livre de Tempels. En effet, l'expression « mission civilisatrice » précédée du possessif « notre » est révélatrice. Le jeu n'est plus voilé. L'ouvrage, écrit Mudimbe, n'a pas le Noir comme interlocuteur, mais il s'adresse plutôt aux coloniaux dont fait partie Tempels. À l'intention des coloniaux, ce livre esquisse un champ de connaissance ignoré jusqu'alors et montre aux intéressés un autre couloir favorable à l'extension de la civilisation occidentale par le biais des cultures

indigènes et une voie originale pour une christianisation en profondeur (OP, p. 126). En mettant en vedette une civilisation sauvage, c'est pour montrer les failles par lesquelles la mission civilisatrice pourra davantage pénétrer. La cible, ce sont ces peuples bantu devant subir, malgré la résistance, le joug de l'impérialisme occidental. À défaut du succès de ce double jeu, le missionnaire devrait plier bagage.

La philosophie bantoue n'est pas celle des bantu mais celle de Tempels et *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* n'est pas celle des Rwandais mais celle de Kagame. Voulant parler « à propos de », l'un comme l'autre « ne fait que dérouler les conséquences de ses propres postulats ». Cet extrait de Mudimbe (AFR, p. 93) à propos des historiens peut ici valoir pour tout ethnophilosophe. Le vœu de Mudimbe est de voir l'Africain, de manière urgente et à partir d'une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu,

prendre la parole pour affirmer –théoriquement et pratiquement- qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel. Et vivre cette prise de parole comme critique constante, ouverte, portant même –et régulièrement- sur son propre déroulement (AFR, p. 120).

3. La politique de l'authenticité

Les années 70, au Congo-Kinshasa, coïncident avec un nouveau cadre de réflexion suggéré par le président Mobutu. Il s'agit de l'authenticité définie comme une philosophie politique ou une idéologie poussant le citoyen zaïrois à « recourir à la culture de ses ancêtres, afin d'en apprécier des valeurs qui peuvent contribuer à son développement harmonieux. Ce n'est donc pas un retour aveugle au passé » (Nkombe,

1977 :73). À la tribune de l'ONU, en 1972, Mobutu éclaire l'opinion qu'il ne s'agit pas d'un nationalisme étroit, mais d'une plate-forme pour la coopération entre les nations. Tout en partageant la même humanité avec tous les autres citoyens du monde, l'Autre n'est pas Moi et Moi n'est pas cet Autre. Dans le respect de nos différences respectives, nous pouvons coopérer entre individus et entre peuples ou nations.

Du point de vue étymologique, authentique s'oppose à aliéné. À cause des valeurs culturelles imposées par le colonialisme, les Africains aliénés ont oublié leurs propres valeurs culturelles. Le mouvement de l'authenticité peut se comprendre alors comme un renversement de paradigme : « Revalorisation de la culture africaine et rejet de la culture occidentale » (Nkombe, 1977 :74).

Par rapport au *Discours sur l'Authenticité* (Mobutu, 30 novembre 1973), des intellectuels congolais se sont positionnés. En effet, le pays étant sous régime dictatorial, l'authenticité a vite viré de la révolution culturelle vers une idéologie du pouvoir politique. Dans *Essai sur la problématique idéologique du recours à l'authenticité*, Kangafu Kutumbagana indique clairement le caractère prescriptif et normatif de ce cadre. Pour tout intellectuel, dit-il, « la création scientifique, littéraire et artistique, l'interprétation zaïroise des faits et des événements trouveront leur orientation dans le devoir-être de l'authenticité » (Kangafu cité par Kavwashirehi, 2009 :142). Si la plume prolifère, c'est pour chanter le père de la nation. Sinon, le récalcitrant subirait la rigueur de la censure ou d'une sorte de police culturelle. Toute pensée non conforme à ce cadre idéologique est dite « œuvres de caricature » qu'il faut d'office recadrer ou authentifier.

Piégés, des intellectuels font de l'authenticité «une matrice d'un nouveau discours africain sur le monde?» s'interroge Kavwashirehi (2009 :139-163). L'authenticité, imposée en idéologie dominante du Parti unique, inspire deux manières d'écrire ou une double manière de mener la vie intellectuelle au Zaïre. Certains intellectuels, de surcroît philosophes, en mal de nationalisme, verront dans l'authenticité une épistémologie, une éthique et une esthétique qui authentifie toute œuvre intellectuelle congolaise (Kavwashirehi, 2009 :163). En Bref, les philosophes d'état sont arrivés à penser que la création littéraire et la recherche scientifique, même théologique, se devait d'être « une simple défense et illustration des idées de Mobutu (2009 :143). De là des titres comme « Vers une science zaïroise authentique » de Tshibangu, « Le Recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre » de Mushiete, « Esquisse d'une morale de l'authenticité » de Tsasa, «Le concept du “Recours à l'authenticité”, matrice philosophique » de Tsasa, « Authenticité, philosophie et développement » de Mvika, etc.

Mudimbe appartient à la deuxième catégorie d'intellectuels congolais, critique de l'authenticité, parmi lesquels il convient aussi de citer Kinyongo Jeki qui publia « L'être manifesté. Méditations philosophiques sur l'affirmation de soi, la participation et l'authenticité au Zaïre » (1973 :8). Il introduisit la notion d'auto-remise en question sur le terrain de l'être authentique appelé à s'affirmer. Du point de vue littéraire, les éditions du Mont Noir, qui étaient déjà initiées en 1971 par Mudimbe, pouvaient servir d'espace de liberté de ton pendant cette période de censure rigide. Mudimbe, avec une particulière manière d'écrire, était capable de sortir la poésie du voile de la négritude et de l'esthétique uniformisée par le parti-État. Par ailleurs, son œuvre scientifique fera très souvent des clins d'œil critiques à l'authenticité de Mobutu en mettant en avant

l'authenticité dans le sens sartrien. Dans une conférence faite à l'université de Lubumbashi en novembre 1972, c'est-à-dire à peine une année après le grand discours de Mobutu sur l'authenticité aux Nations Unies, Mudimbe écrivit ceci au sujet de l'africanisation des programmes d'études dans le sillage du nationalisme zaïrois authentique :

L'effort entrepris pour mettre davantage l'enseignement et la recherche au service du développement du pays, pour « africaniser », est là. Il peut se mesurer au parcours des matières d'enseignement et des travaux scientifiques publiés, ces dernières années, par les enseignants spécialisés dans les problèmes africains. Il peut se mesurer aussi à la lecture des titres des travaux de fin d'études que présentent nos étudiants.

Mais il ajoutait aussitôt, sous forme de mise en garde :

Cet effort d'africaniser, dont le sens profond est celui d'une présence attentive à notre milieu, n'a jamais signifié et ne signifie pas restriction du champ d'investigation scientifique et sa réduction à notre seul milieu. Il le signifierait, qu'il nous appauvrirait à coup sûr : le culte d'altérité conduisant, nous le savons tous, au mythe et abus de la différence qui sont aux antipodes de l'esprit véritablement universitaire. (V.Y. Mudimbe, 1973c :9)

I. 2. *Peut-on être à la fois africain et chrétien?*

Du point de vue religieux, une des questions qui dominent la scène est celle de savoir si l'on peut être authentiquement africain et chrétien. La question vient du fait que toutes les croyances et traditions culturelles des Africains étaient combattues au profit du christianisme. Se convertir au christianisme, c'était renoncer à ces croyances et traditions pour embrasser le christianisme, véritable matrice de vrais hommes.

La question de savoir si l'on pouvait être à la fois africain et chrétien touchait à la conception de l'homme dans les cultures africaines car les rites qualifiés de païen par les missionnaires servaient, entre autres choses, à relier les vivants aux morts qui continuent à faire partie de la communauté. Comme l'a écrit Eboussi Boulaga, « Dans la logique de l'appartenance, face au problème de la continuité et de la discontinuité temporelles, l'on ne procède pas selon la logique binaire du vrai ou du faux ». Et il ajoute :

Pour une communauté vivante, son passé ne saurait s'opposer à son présent comme le faux au vrai. Ce qui a donné des raisons de vivre et de mourir à ses ancêtres ne saurait être réputé absurde et insensé par celui qui se saisit en continuité d'humanité avec eux. Il mettra à contribution toutes les ressources de l'herméneutique, qui est l'art de montrer qu'on participe de la même communauté morale, intellectuelle et esthétique avec ceux du passé, malgré la distance et les différences (Eboussi Boulaga, 1981 :10).

C'est justement dans le sens de cette herméneutique, que des théologiens africains se lanceront dans des projets cherchant à réconcilier christianisme et religions africaines. Précisément, par son livre *Un visage africain du christianisme* (1965), Vincent Mulago, dans la visée de construire un christianisme africain, essaiera de montrer que les cultures et traditions religieuses africaines contiennent des pierres d'attente du christianisme. Cela semble signifier que les Africains attendaient depuis toujours le christianisme ou encore que les traditions religieuses africaines trouvaient leur accomplissement dans le christianisme. Ce que contesteront les partisans de la théologie de l'inculturation nourris du structuralisme.

Prêtre de son état, le héros d'*Entre les eaux* est une mise en scène de cette problématique du chrétien africain. Les siens, desquels son ascension l'a coupé, restent

dans sa mémoire. Et les maîtres, desquels il se réclame, ne l'intègrent pas totalement. « Prêtre, mais Noir » porte toute la charge existentielle de la problématique. « Mais » marque une sorte de bémol, c'est-à-dire l'inauthenticité du sacerdoce « royal » accordé à un Noir.

Conclusion : Mudimbe et la veine du roman existentialiste

C'est ce contexte intellectuel qui nourrit la prise de parole de Mudimbe. Il n'agira pour lui de s'y inscrire de manière critique en dépassant les binarismes hérités du discours colonial et en essayant de faire émerger la figure d'un intellectuel africain postcolonial qui ne correspond plus au modèle senhorien d'un sujet en harmonie avec lui-même et avec le monde. C'est en ce sens que Landu, le héros de son premier roman, *Entre les eaux*, peut dire :

Seigneur, je ne suis ni un homme de la danse comme les miens veulent me faire croire, ni un esprit gamin. On me parle de négritude et de l'émotion qui me caractériserait. Des mots, Seigneur, des mots parfaitement inopérants pour votre règne. Aidez-moi à ne pas tomber dans ce narcissisme infécond qui gaspillerait vainement mes énergies [...] Seigneur, demain, j'espère, moi aussi, vous rendre grâce dans le bruissement des machines qui ne devront rien à une singularité raciale [...] Je rêve, Seigneur, d'une communion des traditions, des épousailles d'un paquet de cœurs ivres de sensibilité et de mains mécaniciennes. Une communion qui vous reproduirait plus fidèlement. C'est pourquoi, Seigneur, veuillez accepter mes mains couvertes du sang de mes frères, veuillez accepter ce témoignage de ma haine de l'enfer terrestre; et du déséquilibre mien que j'accepte pour votre gloire (Ee, p.54-55).

DEUXIÈME CHAPITRE : LE SUJET ET SON RAPPORT À L'AUTRE

Comme on vient de le voir, les années 70 sont marquées, en Afrique, par la quête d'une authenticité et d'un nouveau discours sur le monde. Cette quête se veut un dépassement, voire une négation de l'expérience coloniale et de l'aliénation culturelle qu'elle implique. Elle déterminait en grande partie la perception de l'Autre, l'occidental en l'occurrence. Celui-ci est la cible du présent chapitre qui veut montrer que l'Autre peut paraître à travers trois visages différents : le double du sujet, l'Occident et l'Afrique. Dans ce chapitre, nous verrons comment les héros d'*Entre les eaux* et de *L'Écart* mènent la quête d'authenticité tant du point de vue de l'être que du discours. Nous porterons une attention particulière à ce qui bloque leur démarche et fonde leurs ratages dans les rapports à l'Autre ou à ce qui représente l'Altérité. Pour ce faire, nous commencerons par circonscrire le lieu à partir duquel les héros de Mudimbe parlent et perçoivent le monde. Ceci est important dans la mesure où, à la fin de l'analyse, il apparaîtra que c'est le déterminisme social ou l'expérience traumatique qui « parlent » à travers les sujets et se projettent sur ce que perçoivent lesdits sujets. En d'autres termes, il n'y a pas véritablement de sujet parlant ou percevant, mais « ça » parle ou « ça » perçoit.

1. Le lieu d'où le « sujet » perçoit l'Autre et le monde

Landu, le héros d'*Entre les eaux* et Nara, le héros de *L'Écart* sont tous les deux des produits de la colonisation. C'est dès la prime enfance qu'ils ont été pris en charge par « la structure colonisatrice » dans sa dimension missionnaire et culturelle. Certes, Landu a pu prendre cette prise en charge par l'Autre, qui s'offrait en homme vrai (modèle ou idéal), comme la nécessaire voie d'ascension; le souhait étant de devenir comme le

maître. Mais, une fois arrivé au sommet de son ascension –prêtre, docteur en théologie et licencié en droit Canon-, il prend conscience de toutes les contradictions liées à sa formation coloniale. « Je pue une tradition, jusque dans ma démarche, se dit-il ». Et il ajoute, « je suis allé trop loin. Mais dans quel sens? » C'est le moment de la crise. Il se voit confronté à la brutalité d'une interrogation qui circulait en Afrique à l'époque : « On ne peut à la fois être un bon Africain et un bon chrétien. » (Ee, p. 94). Non seulement, Landu ne se reconnaît plus dans les pratiques/traditions de son peuple qui voit en lui un traître, c'est-à-dire quelqu'un qui s'est allié à l'Autre (le colonisateur), mais il veut prendre une certaine distance par rapport au Christianisme pour revenir au message de l'évangile compromis par le missionnaire. Ce qu'il cherche, c'est de retrouver une certaine authenticité en se défaisant « de ces signes inutiles, mêlés à une religion déjà trop compromise par ses propres défenseurs » (p. 17). Arrivera-t-il à relever ces défis, c'est-à-dire à se défaire des altérations imposées par le colonisateur ? Nous disons altérations non seulement parce que le maître a fait de Landu un Autre pour les siens, mais aussi parce que les missionnaires sont en écart par rapport à la vérité divine. Le christianisme est un « mensonge accepté » (Ee, p. 182) et voilà, dit Landu, « il m'aura fallu plus de dix ans pour comprendre » (p. 95).

Le processus est le même chez Nara. Il cesse d'être dupe et n'est pas d'accord avec Salim pour qui il faut « laisse[r] aux Toubabs leurs mensonges » (Ee, p. 66). Il veut plutôt déconstruire le discours de ses formateurs africanistes, pour construire une nouvelle science qui assume la singularité de l'expérience africaine de l'histoire. Y parviendra-t-il? Ce que Landu tout comme Nara vise c'est « de se défaire de "l'odeur" d'un père abusif : l'odeur d'un ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture,

mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité » (OP, p. 35).

Pour comprendre le dilemme dans lequel se trouvent Landu et Nara, il faut revenir au lieu de leur subjectivation sous tutelle. En effet Landu et Nara ont été formés, on devrait dire domestiqués, dans une école missionnaire qui avait pour mission de dompter le corps et l'esprit de l'indigène pour le rendre utile à la mission coloniale. Le petit séminaire où ils étaient formés était l'incarnation même de ce que Mudimbe appelle « the colonizing structure » (IA, p. 2). Selon Mudimbe, qui a connu le même type de formation que son héros, l'espace est structuré à la manière d'une prison où l'on veut recréer des êtres en les sauvant de leurs dérives. Le bâtiment est d'abord isolé, mis à l'écart ou simplement coupé du monde des indigènes, structuré par les traditions africaines. Ensuite, le quadrillage de l'infrastructure favorise le regard du maître sur tous les mouvements des recrues. Le temps est chronométré de façon à ne laisser aucun espace au souvenir des origines. À part le contrôleur suprême et invisible (Dieu), secondé par ses « lieutenants », c'est-à-dire les formateurs missionnaires blancs, les élèves sont soumis à l'examen de conscience. À chaque élève est attribué un directeur spirituel qui est son confident. Avec toute transparence, il lui ouvre le cœur pour obtenir des conseils indispensables à son cheminement (vers) ou son intégration dans le monde chrétien et bourgeois. À l'issue de la formation, le jeune Landu est capable de dire : « Je n'aime pas mon Afrique. Je ne l'aime plus » (Ee, p. 83). Ces propos sont significatifs. La deuxième phrase corrige la première et suggère qu'au départ, Landu aimait son Afrique et qu'après la conversion ou la domestication, cette Afrique devient, à son tour, « l'Autre ».

Reste le facteur linguistique. Toute la vie au séminaire se mène en français. Les élèves communiquent, pensent et rêvent désormais dans une nouvelle langue ignorée des parents. A la fin du parcours, ceux-ci ne se reconnaîtront plus en leur fils et lui non plus en eux. Ainsi se comprend le souvenir de Landu : « J'étais rentré, la première fois, en soutane au village. Je fus accueilli par des larmes de ma mère : "Mon fils, tu nous as trahis." Mon père s'était contenté de grogner. Je les avais méprisés » (Ee, p. 95). On peut constater qu'au lieu de chez nous ou de mon village, Landu parle désormais de "au village". Et les parents ne sont plus les êtres estimés et chéris, mais "méprisés" ou incompris. Comme le dirait si bien Mudimbe, la formation reçue au petit séminaire inscrit les jeunes africains élus « dans l'ordre d'un canon absolu dans lequel se réunissent la révélation juive, la rationalité grecque et l'historicité occidentale » (traduit et cité par Kavwahirehi, 2006 :306). Elle consiste à laver l'indigène de son altérité, pour le faire rejoindre le « Même » occidental. C'est ce qui explique l'observation d'Antoinette, un personnage d'entre les eaux, selon qui les intellectuels sont généralement déséquilibrés. Elle veut savoir pourquoi Landu est toujours pensif et visiblement malheureux. Pourtant, Landu croyait que le baptême l'affranchissait d'une tradition arriérée. Il espérait, en plus, acquérir des maîtres ses aiguillons. Le questionnaire d'Antoinette fait penser Landu : « Moi, malheureux? J'ai essayé de rire. Ça n'allait pas. Mon rire était faux. Je l'ai arrêté net, me suis lancé vers les yeux d'Antoinette. C'est vrai. Les études dénaturent [...] Antoinette, je ne sais pas si je suis malheureux. Tu vois, mes études m'ont conduit de l'autre côté de l'univers (Ee, p. 112-113).

Le sevrage de Nara est similaire. La formation avait d'abord été perçue comme une ascension, voire une élection. Ainsi peut-il dire : « La montée vers l'âge adulte... De

mon village à la ville, de la mosquée au collège catholique... Une seule lancée [...] J'avais ainsi, au fil des ans, glissé dans un autre univers (Ec, p. 35). Comme Landu, Nara ira faire un long séjour en Europe pour préparer sa thèse en histoire. Il en reviendra avec un regard autre sur l'Afrique qui, selon lui, n'a pas d'autres fascinations que « le sous-développement, les épidémies, la misère » (Ee, p. 36). Il en arrive même à rire de « la barbarie des funérailles du Nyimi » (Ec, p. 28). Preuve qu'il ne partage plus la vision du monde des siens dont pourtant il veut décoloniser l'histoire.

Mais ce n'est pas seulement le regard sur l'Afrique qui a changé. En fait, après avoir atteint le sommet de la conversion au même européen, la question de leur altérité, de leur différence niée fait surface et redéfinit leur rapport au monde et aux autres, surtout à l'Occident et à tout ce que l'Occident avait présenté comme les preuves de sa supériorité sur l'Africain, à savoir le christianisme, la raison, la science. Alors que le séminaire avait pu être vécu naïvement comme un espace d'élection; au moment de la prise de conscience, il apparaît comme un lieu de déchéance et de la mise en œuvre du processus de trahison. C'est ce qui fait dire à Landu : « À mon arrivée au petit séminaire, je fus presque scandalisé : quatre repas par jour [...] ces Révérends Pères flamands qui nous engraisaient littéralement. Le sacerdoce? Une véritable vocation de cochon [avec] la sainte salle à manger. » (Ee, p. 9). Un jugement négatif sur les missionnaires qui prennent les jeunes indigènes pour des bêtes à engraisser. L'heure de l'examen de conscience a sonné. Elle correspond au moment de crise qui donne lieu au monologue intérieur qui passe en revue les différentes étapes de la trajectoire du héros.

2. Le monologue intérieur : Le héros et son «Autre »

Le monologue intérieur est une sorte de retraite, de repli ou de réserve vis-à-vis du monde commun. Cette posture d'écart serait-elle un refuge? Tout étant perdu : la foi à l'Église et le crédit au camp marxiste, l'hypothèse est que Landu est retourné en soi-même faute de mieux, pour essayer de se donner de nouveaux repères.

Selon Édouard Dujardin, le procédé de narration littéraire appelé monologue intérieur a pour objet « le flux ininterrompu des pensées qui traversent l'âme du personnage au fur et en mesure qu'elles naissent sans en expliquer l'enchaînement logique » (Dujardin, 1931). De plus, pour lui, le monologue intérieur est un discours sans auditeur. Cette conception est atténuée par Sallenave Danièle pour qui la parole intérieure est « un discours que l'on se tient à soi-même » (1972 :71). À Maingeneau de renchérir que le monologue est un discours à part entière. En effet, prendre la parole est une manière de socialiser. Le sujet monologuant ne se coupe pas du monde et du temps, car « il ne peut y avoir de langage privé : imaginer un langage, c'est imaginer une forme de vie sociale » (Eagleton, 1994 :61).

Qui suis-je et quelle valeur ai-je à partager avec autrui? Le langage est un patrimoine collectif que le sujet parlant utilise pour communiquer. Il véhicule des messages entre deux partenaires : le sujet et son Autre. C'est parce que ce dernier est animé par une intention malveillante, que Landu peut déclarer : « Mes monologues sont devenus des autodéfenses » (Ee, p. 187). Dans ce cas, le monologue intérieur est une arme de protection, un bouclier.

Pour Benveniste, « le monologue est un dialogue intériorisé, formulé en ‘langage intérieur’, entre un Moi locuteur et un Moi écouteur. Parfois le Moi locuteur est seul à parler; le moi écouteur reste néanmoins présent; sa présence est nécessaire et suffisante [...] » (1970 :16). Landu en est une illustration. C’est ici le cas de Landu se disant: « Je ne suis pas malade. Je ne pense pas l’être. C’est mon cœur, mon esprit. Pourquoi ne puis-je m’exorciser moi-même? [...] Peu importe. Me libérer. L’autosuggestion ne va pas réussir, cette fois. Une trop grande distance entre ma conscience et moi » (Ee, p.151). Le sujet désigne son Autre par « ma conscience ». Il ressent une trop grande « distance » entre lui et son Autre interne. Plus bas, le sujet s’est pourtant identifié à son Autre : « J’étais cet Autre. » La présence d’un Moi écouteur est manifeste, car c’est lui qui dit : « Peu importe. » Parfois, cet Alter répond par une question pour obliger le sujet à se reprendre. Sujet : « Quel âge avais-je? » Son Autre interne : « Dix, douze ans? » (Ee, p.171). Le sujet est ainsi éclaté et ce dédoublement pousse notre analyse à recourir aux dénominations sujet1-sujet2, Landu1-Landu2 ou Nara1-Nara2.

On peut retrouver le même jeu intérieur chez Nara. Après neuf mois d’absence à la bibliothèque et de congé par rapport au projet de thèse qu’il traîne depuis bientôt dix ans, Nara1 veut dire bonjour à Aminata, la collaboratrice de l’archiviste, mais Nara2 hésite : « Je passai, encore sous le coup de cet accueil curieux, devant le pupitre d’Aminata. Je voulus m’y arrêter, renouer, lui dire bonjour, hésitai une seconde de trop et me retrouvai à une table solitaire » (Ec, p. 22). Il sied d’illustrer davantage ce schisme correspondant au malaise du héros déchiré. Nara1 s’indigne de la mauvaise qualité du logement offert par un bailleur menteur et abusif, mais Nara2 semble « se complaire en cette résignation qu’exploite ce bandit de propriétaire » (p. 19). Nara1 a décliné

l'invitation d'Aminata, mais Nara2 décide de se « laisser emporter par le courant » (p. 57). Fatigué par la mise en ordre de ses fiches, Nara1 ressent le besoin de rejoindre les amis au bar, mais Nara2 hésite pour deux raisons. D'abord traumatisé, Nara a horreur de la nuit et il se fait déjà tard. Ensuite, ses poches étant vides, il n'a rien à offrir aux autres.

Prendre conscience d'un quelconque écart entre soi et un autre soi-même, peut mener vers l'auto-reconnaissance ou l'auto-identification. « N'avais-je pas été trop sensible à la servilité d'autrui pour comprendre la déchirure de ma route? » (Ee, p. 175) Je peut se connaître non seulement en se voyant à travers les autres, mais aussi en revenant en soi-même: « Je fouillai ma mémoire. Mes années de séminaire, mon séjour à l'Angelicum, mes divers ministères, mes angoisses et mes déceptions. Aucune unité » (Ee, p.53). Le Moi est divisé. Une distance sépare le sujet de son Autre. Il n'y a pas d'harmonie entre le Moi sujet et le Moi objectivé ou qui est l'objet du regard. Pourtant l'identité du Je ou son autodéfinition en dépend. Le Je veut comprendre, définir, identifier et, au besoin, exorciser son Autre qui serait malade.

Le couple identité/altérité est inséparable. Identifier, c'est non seulement distinguer, mais aussi relier (Ricoeur, 2004 :55 et 67). Paul Ricoeur a montré que le rapport à l'Autre a souvent été conflictuel faute d'identification correcte ou à cause de la méprise qui tourmente l'Autre. En effet, au lieu de reconnaître la différence, Landu1 recourt au terme malade pour qualifier Landu2. C'est pire d'ailleurs que malade, si nous prenons en considération le verbe exorciser. Ce qui présuppose un être possédé. Tel est le cas de Nara dont le double est qualifié de névrosé ou d'impuissant. Landu ou Nara expérimente sur soi le jeu du missionnaire qui inventa les païens pour justifier

l'évangélisation, le primitif pour civiliser et le savant qui créa le sauvage pour donner l'objet à l'ethnologie. Cette mauvaise identification de l'Autre est le nœud, l'origine de la relation conflictuelle entre les deux partenaires. À la place du contact, c'est le dénigrement, la méprise. Du côté mal identifié, il s'ensuit le défaitisme, les contradictions, l'indécision, l'impuissance, etc. Landu dit : « Je me suis agenouillé [...] J'étais seul, prisonnier de mes contradictions » (Ee, p.23). Revenu au presbytère en enfant prodigue, sous une nouvelle appellation de Frère ou Père Mathieu-Marie de l'Incarnation, le Je « vogue entre les eaux » (Ee, p.188), c'est-à-dire entre la déchéance et la gloire. Ce mouvement a comme espace la conscience du héros monologuant. Ce héros qui s'égare en soi.

Le monologue intérieur peut servir de thérapie, vu qu'il a été souvent précédé des situations désagréables, traumatiques. Il permet d'« exprimer sans discrimination toutes les pensées qui viennent à l'esprit soit à partir d'un élément donné, soit de façon spontanée » (Laplanche et Pontalis cités par Sallenave Danièle, 1972 :75). Dans ce défoulement sous forme de pulsion, tout semble fusionner. Point n'est besoin de séparer sujet1 et sujet2, le sujet et le monde, les vagues souvenirs et le réel, l'esprit et le corps, le passé et le présent. Le sujet n'est pas du tout solitaire. Il est en échange avec son « Autre », au sujet du vécu qui se situe dans le temps. Et ce temps « n'a de sens pour nous que parce que nous "le sommes" ». Nous ne pouvons mettre quelque chose sous ce mot que parce que nous sommes au passé, au présent et à l'avenir. Il est à la lettre le sens de notre vie, et, comme le monde, n'est accessible qu'à celui qui y est situé et qui en épouse la direction » (Merleau-Ponty, 1945 :492). Le monologue présent se nourrit des souvenirs du confort vécu chez les maîtres, à Rome, et pressent la déchéance dans le

dortoir de fortune, au camp de la révolution. Avec son « Autre », le Je dialogue au temps présent :

Une nouvelle habitude? Ou est-ce un nouveau sentiment qui me possède? Mais l'envie est automatique; régulièrement suivie par cette montée pénible de l'immonde qui m'habite à présent la gorge : l'horreur de la déchéance physique. Et puis ce dégoût inavoué, sans cause et sans objet, qu'accompagne l'image de mes maîtres de Rome [...] Cette mouche matinale, ce qu'elle apporte une odeur de liberté troublante, de joie, dans ce dortoir en sommeil! La joie. Non; Sanguinetti, ma croix (Ee, p. 3).

En plus de sa fonction thérapeutique, le monologue éclaire les failles d'une « conscience engluée ». Ce qui est important ici n'est pas d'avoir une conscience piégée ou colonisée, mais plutôt d'en être conscient, c'est là le début de la subjectivation authentique. En ces failles germe la prise de conscience : « Je n'étais qu'entre les eaux. Armé et désarmé, hors-la-loi et juste à la fois [...] Oui, j'avais eu besoin de ce terrain confus sur lequel le sentiment troublait la vérité d'une action. Elle m'aidait, Antoinette, dans sa bonté, à ne point refuser mes limites et ma conscience engluée » (p. 69). Landu a pris conscience de soi et il s'accepte comme « entre les eaux », comme un égaré, sans repères, sans position fixe, sans-papiers, sans identité. Cela était un besoin et c'est grâce à l'Autre, qui est Antoinette, que Landu sait effectuer un « auto-regard » en vue d'une autodéfinition indispensable au sujet qui veut s'assumer. Le préfixe « auto » en appelle au réfléchi « se » ou « soi » servant de départ et pas d'arrivée, vu que « le *Cogito* n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation » (Ricœur, 1990 :15). La réflexivité est indispensable à l'identité personnelle et narrative ou à la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la

première personne du singulier. Cependant, l'égoïsme est loin de l'intention de Ricœur comme de Mudimbe dont le discours est un dépassement du « culte de la différence » et des oppositions. Le pronom réfléchi est d' « amplitude omnitemporelle ». Au lieu de s'opposer, le soi et l'autre que soi s'impliquent. Il est important de reprendre la vraie intention du phénoménologue Ricœur :

Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original : « autre » figure [...] dans la liste des antonymes de « même », à côté de « contraire », « distinct », « divers », etc. Il en va tout autrement si l'on met en couple l'altérité avec l'ipséité. Une altérité qui n'est – ou pas seulement – de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre [...] Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre – mais bien d'une implication : soi-même en tant que... autre (1990 :13-14).

Par ailleurs, on peut toujours hésiter de croire à ce que le sujet perçoit sur soi-même, car « on a souvent dit que le regard réflexif altère le fait de conscience sur lequel il se dirige » (Sartre, 1948 :116). Se voir impuissant, névrosé, fatigué, divisé, en conscience engluée, en déchéance, etc. mérite un certain doute, une certaine réserve avant d'y croire. D'après Sartre, il est impossible de définir la conscience comme coïncidence avec soi. Tout en restant un, « l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière » (Sartre, 1948 :116). Il y a toujours un laps de temps de distance ou d'écart entre le sujet et son Autre objectivé, entre l'être conscient et ce dont il a conscience. Cela est indispensable à l'auto-regard qui ne doit pas pour autant porter préjudice à « l'unité indissoluble d'un même être » (Sartre, 1948 :17).

Nous ne saurons pas mettre un terme à ce point sans insister sur le fait que, dans son monologue, le sujet est déchiré et il n'est pas du tout seul. C'est une opportunité pour lui d'entrer en dialogue avec son double. Cependant, ces deux partenaires intérieurs ne sont pas en harmonie. Ce qui pourra jouer sur tout autre contact extérieur : avec l'Occident comme avec l'Afrique. La relation avec autrui est problématique. Conscient, Landu qualifie cela de folie : « La folie [...] Ma vocation, c'était, je le savais, ce goût de trahison [...] L'incompatibilité entre plusieurs royaumes » (Ee, p.161). En effet, un archétype souhaité mais non atteint hante la conscience du héros, de la même manière qu'un canon indésiré mais qui s'impose, car on ne saura s'en défaire quels que soient les efforts. C'est ce que Sartre appelle « le visqueux » et c'est ce qui fait parler l'être monologuant.

Voilà pourquoi, au départ de l'analyse, nous avons dit que « ça » parle. Le « ça » peut autant être le substitut de l'Occident que de l'Afrique. Le héros n'en est qu'un instrument sonore ou un objet. Au sommet de l'ascension, cet objet n'est pas identique à la matière première que l'industrie coloniale transformait. À l'entrée au petit séminaire, Landu était très innocent comme un objet brut. Plus de dix ans plus tard, il veut se défaire, sans succès, de ce qui le hantera perpétuellement. À la différence de l'objet brut, le produit fini devient une conscience. Et, selon Sartre, la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'être-conscient, car « la conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet » (Sartre, 1949 :17).

3. L'Africain névrosé

Sans pour autant vouloir nous perdre dans la psychanalyse, deux personnages de *L'Écart* attirent notre attention particulière. Dr Sano est consulté fréquemment par le héros Nara (Ec, p.29, 48, 58, 98, 108, 130, 137, 152-155, etc.). Leurs entretiens pourraient faire penser à Freud et son client Ernst Lanzer dit « l'homme aux rats ». Philippe La Sagna (2006 :19-25) rapporte que Freud doit son succès à l'analyse et au traitement efficace d'une sévère névrose dont était affectée Ernst Lanzer. Comme symptôme, le client était obsédé par les rats. Et à la base, il y a une dette contractée par son père, avant la naissance du fils. Le succès de l'analyse doit beaucoup aux affinités inavouées entre le patient et le psychanalyste. En effet, beaucoup de choses chez le jeune malade résonnaient avec les souvenirs d'enfance de Freud. Les deux ont probablement rencontré les mêmes personnes à Vienne. L'article de La Sagna confirme que « le terme de névrose obsessionnelle, c'est Freud qui l'a inventé pour une raison aussi évidente et immédiate : il se considérait lui-même comme un névrosé obsessionnel. Il le dit dans une lettre à Carl Gustav Jung » et c'est pourquoi « c'est la seule analyse de Freud dont il ait conservé l'ensemble de ses notes qui fut publié sous le titre *L'homme aux rats. Journal d'une analyse* » (La Sagna, 2006 :19-20). L'hypothèse du contre-transfert est émise. Freud a utilisé ce qu'il savait de son histoire personnelle, ce qu'il savait de ses complexes, pour accéder à ceux de l'homme aux rats. « Ce qui peut paraître une imperfection, chez le psychanalyste, est en réalité le moyen de déchiffrer l'inconscient à partir de ce que l'on a appris de son propre inconscient » (La Sagna, 2006 :24).

Névrosé et obsédé par des rats, Nara est affecté presque de la même manière que le jeune Ernst Lanzer. Celui-ci était allé rencontrer Freud et Nara va plusieurs fois consulter Dr Sano, mais à l'origine pointe autre chose à découvrir. Freud procède par

interprétation des obsessions pour remonter à leur genèse. Il se voit à travers son malade et à l'horizon très lointain, pour diagnostiquer le complexe d'Œdipe. Dr Sano ne creuse pas l'anamnèse et ne partage aucun passé commun avec son malade. Le langage de sourds est inévitable entre Nara et son psychanalyste.

L'universalisation des principes psychanalytiques posent un problème sérieux. Dr Sano applique ces principes sans aucune critique. Il semble perdre de vue que, comme lui, Nara est un autre-sujet qui possède des désirs, des intentions, des émotions, etc. Il a aussi son temps, son espace, sa culture. En effet, quelque chose échappe à l'approche de Dr Sano. En plus du récit de son anamnèse et certains autres cauchemars, Nara est lié à son passé chargé dont des détails sont rapportés au spécialiste qui n'en tire rien. Dans les propos de Nara, l'analyse en profondeur pourrait faire ressortir un affect inconscient. De un, Nara souffre du vide de son père confisqué par des Blancs de la Compagnie Maritime, jusqu'au jour de l'accident mortel. De deux, les mêmes Blancs en tant que maîtres d'école, dit Nara « m'ont coupé les ailes : je me devais de répéter par cœur des phrases, tous les jours d'une interminable enfance » (Ec, p. 30-31). Le père, symbole de la souche et de la tradition ayant été arraché au fils, celui-ci est en l'air, sans base ni protection. Afin de pouvoir intervenir en adultes, les maîtres appliquent, sur ce fils abandonné, un « puérilisme artificiellement suscité ». C'est ici que Mudimbe évoque Sartre qui a montré que « le psychiatre tendait à imposer logiquement au malade une manière d'être malade selon un modèle spécifique similaire » (OP, p. 27).

Il est essentiel, écrit Roussillon, d'engager en analyse la dimension inconsciente de l'esprit afin d'accéder à la clé de l'intersubjectivité. La particularité du sujet humain

est d'être « habité par une zone d'ombre et d'inconnu, ses messages contiennent une dimension qui lui échappe, une dimension inconsciente mais qui, néanmoins, agit et interagit de sujet à sujet » (Rousillon, 2008 :36). Toutefois, Nara semble conscient de son problème : la fatigue et l'horreur de la nuit. Il se demande : « Comment la surmonter? » (Ec, p. 29). En toute lucidité, Nara répond au rendez-vous convenu avec Dr Sano. Il veut comprendre le degré de cohérence non seulement d'un cauchemar eu en songe, mais aussi d'une série de faits vécus qui intéressent justement la phénoménologie définie comme « l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est » (Merleau-Ponty, 1945 : I). Dans son journal, Nara éprouve l'horreur de la nuit : « C'est toujours pareil : plonger dans les ténèbres me paraît une insanité. Non, je triche. C'est plutôt un piège, l'obscurité, et j'en ai peur » (Ec, p. 28). En plus de la nuit, le mot « mort » est répétitif dans les entretiens de Nara : « Connaissez-vous le goût de la mort, Dr Sano. Je ne vous la souhaite pas » (Ec, p. 131). Ce qui hante Nara, c'est aussi le rat : « Attention, Isabelle... Un rat ». Il voit des rats où les autres ne les voient pas. C'est pourquoi Isabelle lui demande : « Où? » (Ec, p. 136). Cette obsession avait attiré un jour l'attention du bailleur de Nara : « Bien sûr, monsieur Nara. Vous m'avez déjà payé le mois. C'est quand même dommage... Vous savez, le climatiseur fonctionne à merveille, à présent. Mais dites-moi, vous élevez des rats... ou quoi? » (Ec, p. 135-136). Dans un entretien avec Dr Sano, Nara aligne successivement ses mots obsessionnels : « Alors, le corps de la mort? [...] Il sauve de tout. De la nuit, des rats, des femmes » (p. 138). Et Nara perd Dr Sano en voulant qu'il partage avec lui un souvenir qu'il a d'une fille « d'un village de la Haute-Vienne » (p. 154). Dr Sano essaie de comprendre que Nara, comme en libre association, accumule trop. Cependant, le psychanalyste ne se reconnaît pas dans

les souvenirs du client, ne remonte pas le passé de l'ancien colonisé et ancien prisonnier familial. Ce spécialiste se limite à déclarer : « Vous n'êtes pas fou, Nara..., vous êtes fatigué » (p. 154). Nara n'est peut-être pas fou, mais pour comprendre sa situation il aurait fallu le situer dans sa genèse familiale. En effet la bonne part de la source du malaise s'y situe. Nara en a fait le récit suivant :

Connaissez-vous la nuit, Dr Sano? Non, n'est-ce pas? Moi, je la connais bien : je l'ai rencontrée. Et tôt. J'avais six ans, Dr Sano... C'est un samedi matin. Il est sept heures ou sept heures et demie... Ma mère, en préparant le petit déjeuner, constate que le pot de confiture est vide. Elle ne crie pas. Elle m'appelle : « Nara, c'est encore toi. » Je nie. En vain. Le coupable, c'est pourtant mon frère aîné : il a reçu la veille ses amis... J'ai tout vu... Je n'ose pas le dénoncer. Il me battrait... Vous comprenez? Elle me punit : m'enferme dans le réduit à outils... M'y oublie plusieurs jours... Enfin, c'est ce que j'ai cru : plusieurs jours, une nuit infinie... Et il y avait là un rat, oui, un rat... Lorsqu'elle est venue me libérer, elle était en larmes. Elle m'a supplié, demandé pardon de m'avoir oublié une journée entière. Elle avait, disait-elle, l'intention de me libérer au plus tard à midi. Mais un malheur était arrivé : à peine étais-je enfermé, on lui avait annoncé la mort de mon père... Il était de service la nuit sur les chantiers de la Compagnie Maritime. Elle aurait perdu la tête... En tout cas, mon père mort, je ne l'ai pas vu : dans son lit, c'était un gros rat que j'ai aperçu avant de m'enfuir... Vous comprenez, Dr Sano? (Ec, p. 29-30)

La nuit, le rat et la femme (mère de Nara et cheffe de tout l'orchestre) sont au cœur de ce récit à considérer comme l'anamnèse que Dr Sano devrait traduire ou interpréter, en tenant compte de la singularité de Nara qui n'est pas une copie de « l'homme aux rats », pour s'en tenir au complexe d'œdipe. La punition imposée par la mère, la mort du père au service des colons et l'influence exercée par ces derniers en vue de produire un perpétuel enfant sont des marques indélébiles en Nara. Par conséquent, le psychanalyste devient impertinent avec sa réponse monotone de « ne rien craindre » (Ec, p. 88). Avant tout

rendez-vous, le patient sait d'avance que ce récital sortira de la bouche de Dr Sano. Celui-ci prétend toujours que l'inhabituel est normal, en répétant : « Oui, bien sûr, ne craignez rien... » (p. 89). Délavé de son expérience de colonisé avec tous les effets y relatifs, Nara est inaccessible quelles que soient la spécialité de l'observateur et la rigueur des concepts, des méthodes et des instruments utilisés par Dr Sano.

Voici un autre cauchemar qui aurait aussi un lien avec l'expérience de la nuit : « [...] il y a un long serpent noir enroulé sur lui-même. Il dormait, heureux, entouré de ma chaleur. Il se déroule et s'égare en-dessous du lit. Croyez-vous que ce soit un rêve normal, Dr Sano? » (Ec, p. 89) Pour le patient, ce rêve est à comprendre comme l'inverse de ce qui le hante. Il est donc contradictoire que le psychanalyste juge normal un récit et son contraire, en répondant à son client : « Oui, bien sûr, ne craignez rien ». C'est désormais le malade qui teste son traitant. Il développe déjà un doute qui éclatera : « Le rendez-vous avec [Dr Sano] demain après-midi n'est plus une promesse. Plutôt un ennui » (Ec, p. 146). S'étant rendu compte que, lors des entretiens, Dr Sano n'engage jamais le face-à-face, Nara finit par exploser :

Mais dites-moi pourquoi vous vous cachez, Dr Sano... là derrière moi... Vous avez peur de moi...
 Vous voulez vous défendre... Parce que vous me croyez fou... Oui... Vous, comme les autres...
 Des hypocrites... Nara, par ici... Nara, par là... Dans mon dos... Oh, la, la... Ne dites pas non...
 Je ne vous croirai pas... D'ailleurs, je n'ai aucune confiance en vous... Vous mentez, Dr Sano...
 Vous me mentez... Toujours... Et vos phrases qui ne disent jamais rien. (p.154)

Nara s'en prend à Dr Sano. Dr Sano ne tire rien des réactions violentes de Nara et l'échec s'ensuit. Entre Nara et Dr Sano, il devient difficile de déterminer qui est normal et qui ne l'est pas. Pourtant, tous les cauchemars peuvent avoir comme antécédent le séjour passé à

la géhenne qui n'est rien d'autre que le réduit à outils. Et comme le malheur ne vient jamais seul, l'événement avait correspondu avec l'accident et l'annonce du décès du père, annonce à cause de laquelle la mère oublia le fils au cachot. Ce père gisant dans des draps, sur le lit de mort ou dans un cercueil, est alors assimilé au rat qui fut comme un co-prisonnier dans le réduit à outils, ce lieu macabre devenu synonyme de la nuit et de la mort.

En bref, ce qui entre dans le champ lexical ou sémantique de ce passé malheureux devient un élément déclencheur du film horrible. D'où l'obsession vis-à-vis des mots relatifs à la nuit (noir, obscurité, funérailles, mort...), au rat (souris, serpent,...), à la tyrannie (pouvoir, colonisation, domination, idéologie, dogme...). Cet état n'est pas différent de ce qu'on désigne souvent par le mot traumatisme. Comme par prétexte, l'éditeur a justifié autrement le disfonctionnement du texte. Mais, entre les lignes, il offre une brèche, en disant : « Les ratures [...] Il m'a fallu interpréter le contexte et proposer la lecture qui me paraissait la plus vraisemblable » (Ec, p. 14). La ponctuation est dominée par la suspension. Cet excès n'est pas gratuit. Nous pensons qu'il est l'une des séquelles du traumatisme. Cette suspension excessive traduit le degré élevé des émotions de Nara. Salim, qui fut son proche, semble affecté aussi par un sentiment similaire lorsqu'il peint un bref portrait de Nara : « Curieux garçon..., l'intelligence d'une vivacité rare..., une sensibilité inquiétante..., Face à lui, on avait l'impression qu'il lisait vos pensées..., En tout cas, il avait l'art des réactions imprévisibles..., C'était un peu notre enfant chéri, à la bibliothèque... » (Ec, p. 11). Mais, ici, il faut nuancer un peu. La suspension remplace ce qui ne se dit pas par le mot, l'attachement à un être cher, mais qui n'est plus.

Nara a perdu le goût de la vie au point qu'il réduit toutes les tentatives de bonheur en « cercles infernaux » (p. 123). Il s'y oppose tout en y aspirant. Cette attitude existentielle impacte sur son projet de thèse. La science déçoit Nara, car le spécialiste est incapable d'interpréter sa névrose. Pour le psychanalyste, Nara est tout-à-fait normal. Alors, l'Africain doit arrêter de chercher en Orient et en Occident la solution à « l'amalgame de ses émotions ». Il opte finalement pour puiser dans le quotidien, les vécus ordinaires. « Mes gestes, dit-il, les plus habituels recouvrent peut-être la pénombre des angoisses. Bousculer par exemple les mouvements de langue les plus insignifiants, les arrêter, les rendre à la lumière » (Ec, p. 89).

Hésitations et contradictions sont les attributs du héros de *L'Écart*. Il semble en être conscient quand il dit : « La seule chose qui me préoccupe est de savoir de quoi me dépouiller » (Ec, p. 33). La question du choix rebondit en présupposé de « de quoi me dépouiller ». Ce qui renvoie à deux mondes qui habitent, au même degré, la conscience de Nara. Nous revenons au « ça » parlant à travers le héros qui avoue : « Je n'aurai eu ni la liberté de choisir cet enfer, ni la grâce de pouvoir tracer la route d'un paradis possible » (Ec, p. 34). Nara est incapable d'effectuer un choix. Il lui manque une personnalité. Il est un instrument sonore du vécu non désiré et du désiré non vécu. Mouralis décrit Nara comme « conscience nègre divisée » (1988 :14). Ce qui impacte sur toutes les relations de Nara.

4. L'intersubjectivité en question

Tzvetan Todorov est de ceux qui ont abordé la problématique intersubjective ou sociale. Son analyse est à trois temps : la sphère légale imposée par l'État, la sphère

privée des libertés individuelles dont la foi et la sphère intermédiaire. Nous faisons nôtre cette dernière qui est imprégnée de normes et de valeurs non contraignantes, qui est un espace de dialogue et de créativité potentielle, qui est un laboratoire du renouvellement des normes, des valeurs et du droit qui prévaut dans la première sphère. En effet, postule Todorov, l'interlocution n'est possible que dans l'espace potentiel de sens, « un sens co-construit à deux, mais par essence toujours mouvant, évolutif, incertain. Dans cette sphère, il n'y a pas de bien ou de bonne conduite en soi. Ce ne sont pas des valeurs en soi, mais des valeurs contextuelles » (2006 :55). En voilà une éventuelle voie de sortie pour Landu ou Nara victime d'une rigide rigueur sur soi-même et sur autrui, laquelle rigueur empiète sur la communion d'âmes ou la fusion vitale ou encore l'intersubjectivité. Des certitudes ou des vérités non concertées n'engagent que le camp qui les a formulées. Cela vaut autant pour les traditions africaines que pour le discours dit scientifique. Celui-ci n'est simplement qu'occidental, si l'on peut affirmer avec Jean-Marc Guilé qu'

une conduite est relative dans la mesure où son sens est donné dans un cadre d'une relation entre un sujet et son environnement, entre un sujet et un autre, entre des sujets entre eux et que tout discours ne trouve son sens authentique que dans l'espace concret, historique, de la relation que nouent les interlocuteurs. (2015 :113)

Le rapport à l'Autre est en crise. Nous avons montré que cela est lié à un type de personnalité du sujet issu d'une double expérience : le mode de socialisation subie en structure coloniale et la situation presque similaire en famille, c'est-à-dire la prison domestique injuste. Critiquer la colonisation n'innocente pas pour autant l'Afrique-mère. La difficulté de se lier aux autres, particulièrement à Isabelle et Aminata, est une

manifestation frappante. Les deux femmes sont amoureuses de Nara, mais ce dernier exprime autrement ladite relation dans laquelle, se dit-il, « je ne suis plus qu'un symbole noir enveloppé de draps blancs. Un totem » (Ec, p. 107). Le héros se voit dans la peau d'un simple figurant, à personnalité effacée devant deux pouvoirs : l'Europe et l'Afrique qui se disputent Nara. Et quand deux éléphants se battent, ce sont les feuilles qui en souffrent. En effet, Nara est un phénomène vidé de sa substance africaine. Et pour l'Occident, il n'a gagné que du paraître. Totem renvoie non à une personne, mais à un symbole servant d'emblème d'une famille, d'un clan ou d'un peuple. Parfois, le totem est un aïeul animal imaginaire sur lequel un royaume fonde sa légitimité.

Nara oppose une résistance à tout ce qui incarne un certain pouvoir. Il cultive le doute voire l'horreur de la femme : Isabelle (Europe) et Aminata (Afrique). L'érotisme d'Isabelle d'une part, la pudeur d'Aminata d'autre part et la générosité partagée n'arrivent pas à effacer l'image de la colonisation d'une part et celle d'une mère très autoritaire d'autre part. Alors qu'Isabelle se flatte d'avoir affaire à un couple exceptionnel qui attire la curiosité du public, pour Nara, il s'agit, au contraire, d'une provocation : « Non, tu t'égares. Nous ne sommes pas un couple exceptionnel, Isabelle... Nous incarnons la provocation... Elle dérange ». Isabelle pense que les curieux admirent le couple mixte, mais Nara insiste : « Comprends bien : pour eux, tu n'existes, ce soir, que par mon fait : par la déchéance qui me dévoile, comme Noir... S'ils se laissaient aller, ils nous lapideraient, crois-moi » (Ec, p. 36). Isabelle, pour contredire Nara, s'exclame : « Voyons, Nara! Voyons... Ce ne sont pas des sauvages... ». Les deux partenaires ne sont pas sur les mêmes ondes. Contre-nature semble la liaison entre un sauvage et une civilisée. Ceux qui sont prêts à lapider sont les frères d'Isabelle qui se

sentent trahis par sa relation à un corps étranger. Et Nara se culpabilise de s'être « soustrait d'une nature... La [s]ienne ». Malgré ses sentiments pour Nara, « Isabelle incarnait l'Europe » (Ec, p. 37). Elle était habitée inconsciemment par l'imaginaire colonial. Le problème est non seulement Isabelle, mais son monde plein de mépris vis-à-vis d'un autre monde dit « sauvage ». C'est pourquoi, derrière des avances érotiques d'Isabelle, Nara soupçonne toujours une domination contre laquelle il se révolte : « Je ne suis pas un animal, Isabelle... Tu as voulu un nègre pour tes aridités... Je me complais en tes ivresses [...] Isabelle, au point où tu es, tu me remplacerais bien par un chien... » (Ec, p. 107). L'« animal » se définit par opposition à l'humain et le « chien » par rapport à son maître. Ce qui énerve Nara dans sa relation à Isabelle, c'est le souvenir d'un rapport de force, le pouvoir colonial représenté par l'amante blanche. Toutes les fois qu'Isabelle demande l'amour, le partenaire doute de sa sincérité et il s'y oppose. Cela ne veut pas dire qu'il n'en a pas envie. Il est en même temps sensible aux poèmes que lui déclame Isabelle et à la musique romantique qu'elle lui dédie. Il craint d'ailleurs que les ordures d'Afrique ne risquent de « salir les roses épanouies, dit-il, entre Isabelle et moi » (Ec, p. 36). Isabelle ne parvient pas à comprendre pourquoi un être aimé choisit de se faire souffrir : « Tu es masochiste, Nara? » (p. 34). Pourtant il ne s'agit pas de masochisme, mais de résistance contre une colonisation dont le héros a déjà l'expérience.

Nara colle les ordures d'Afrique au parcours vers l'appartement d'Aminata. Nous avons dit que cette femme est la collaboratrice de Salim, à la bibliothèque fréquentée par Nara. En plus, elle délivre Nara de la solitude éprouvée dans une chambre d'hôtel, un lieu invivable. De la même manière qu'Isabelle, Aminata témoigne du « don de son sexe et la générosité de ses sentiments » (Ec, p. 37). Cependant, alors qu'autour d'Isabelle c'était

du décor, du luxe, du parfum agréable, la plage, la musique, les poèmes, etc.; pour aller chez Aminata, il faut passer par les ruelles sales de Krishville, des immeubles affichant la tristesse, des résidents visiblement misérables, les odeurs d'alcool indigène ou d'essence ou encore de tabac, des enfants mal nourris et errant torses nus, etc. Aminata, dit Nara, « me conduit dans l'impasse. Et je me vois rallier mes pensées à mon pas qui s'enfonce dans des mares d'urine pour éviter des flaques d'eau pourrie » (Ec, p. 54). L'Africain n'aime plus son Afrique et n'y voit rien qui mérite d'être chanté. Ici et là, des bribes d'hommes, des cases inachevées mais déjà grises, des cuisines fumantes et à ciel ouvert, des odeurs désagréables, des menaces au sol, etc. Le malaise aurait peut-être cédé la place à l'espérance, « mais sans la foi? », se demande Nara qui semble sceptique vis-à-vis du monde où le mène Aminata (p. 55).

Aminata est deux fois mère et, probablement, chaque enfant avec son père. Les habits sales traînent sur le pavement de son appartement où Lou et Baka, ses deux enfants de quatre et six ans, abandonnés trop tôt à l'école de la vie, accueillent le nouveau partenaire de leur mère. Faute de mieux, Nara s'y sent à l'abri « contre la nuit qui montait dehors »; c'est un lieu, dit Nara, où « je pouvais reprendre et projeter sans conséquences majeures mes nostalgies comme mes petits drames [...] Je me sentais revivre » (Ec, p. 56). En effet, Aminata offre tout : logement, à manger, à boire, sans oublier d'embrasser son amant qui, malheureusement, annule le tout par l'adverbe « maternellement » (Ec, p. 58). Ce dérivé de "mater" renvoie à première vue à la tendresse d'une mère qui protège contre les intempéries, berce, nourrit, embrasse son enfant. Il faut se demander si cette métaphore tient dans un rapport entre amants. Le présupposé est un rapport de force entre la protectrice et son protégé. Ce dernier est gêné mais se laisse faire : « Je décidai de me

laisser emporter par le courant, dussé-je devenir l'esclave d'Aminata [...] J'appréhendais la prison et la condamnation à jouir [...] Sa seule utilité aura été de garantir sa volonté de puissance contre ma liberté... Je suis sa chose » (Ec, p. 57 et 58). Au lieu de voir en Aminata une amante protectrice et généreuse, Nara se représente le pouvoir excessif d'une femme qui, non seulement emprisonne, mais fait aussi de l'homme sa chose : « J'entrais volontairement dans une cage » (p. 52). Cage rappelle le réduit à outils où la mère incarcéra injustement son fils Nara. Le mode opératoire d'Aminata est comme celui de la mère de Nara. C'est pourquoi ce dernier dit : « Aminata, sais-tu que tu ressembles à ma mère? Non? C'est pourtant la pure vérité... » (Ec, p. 158). Ce que Nara déplore du côté d'Isabelle (Occident) s'expérimente aussi du côté d'Aminata (Afrique), c'est-à-dire le pouvoir d'une partenaire qu'il doit subir.

L'attitude de réserve de Nara vis-à-vis de deux femmes ou de deux puissances n'exclut pas pour autant son attachement à elles. Se rappelant le jour où Isabelle demanda l'amour avec l'érotisme qui se doit, Nara s'interroge : « N'était-ce pas au fond de sa haine contre les nègres qu'avait surgi un désir étrange » (Ec, p. 33). Au lieu d'en jouir, Nara résiste et Isabelle soupçonne un grain de racisme. Nara garde quand même un bon souvenir d'un séjour à la mer, avec Isabelle qui lui déclama des poèmes d'amour. Mais tout tombe à l'eau lorsque Nara considère devoir, en retour, « soumission, reconnaissance » (p.70). L'amour qu'offre Isabelle est perçu par Nara comme un abîme ayant l'air d'un jardin paisible. Cela fait penser au héros de *La Nausée* pour qui le jardin sentait des vomis. Les avances, le charme, le parfum, les sorties et les pas de danse ne changent pas la conviction de Nara selon laquelle Isabelle incarne l'Europe et symbolise

la colonisation. Cependant, à la fin du récit, Nara a ces mots : « Isabelle... J'aime sentir ta main dans la mienne » (p. 157).

La relation avec Aminata s'entretient aussi à la Nara. Cette femme a sorti Nara de son calvaire. Avec des intentions inavouées, elle est prête à tout faire pour amadouer l'homme. Elle prend en charge celui qui interprète les avances comme atteinte à sa liberté. Il se dit : « J'entrais volontairement dans une cage » (p.52). Nara sait bien que son ami Soum définit Aminata comme « mangeuse d'hommes » et il pressent ainsi ce que sera son statut devant celle qui lui garantit les vivres. L'homme voit en elle un pouvoir assujettissant pareil à celui de sa mère. Toutefois, des moments romantiques, de sorties, de blagues et de rires, il y en a eu :

Avec Aminata dans mes bras au « Maxime Club » [...] J'étais étourdi par la musique, la lumière tamisée et son parfum fondu dans les tons de la sueur. Je n'avais pas encore habité d'espace aussi paisible. La sécheresse de mon cœur s'était estompée... Un souvenir face à cette illumination : je danse avec Aminata... Elle me serre. Je tourne lentement, mon bras autour de sa taille, mes yeux perdus... «Tu es content, Nara? –Je t'adore, Aminata [...] Tu as besoin de moi... Je t'accepte, Nara Ben... On danse, tu sais... Souris-moi, tu veux... » (Ec, p. 128).

Lors de cette soirée dansante, Aminata s'offre sans retour. La franchise de ses sentiments se lit aux yeux. Elle est scandalisée en remarquant que Nara pense qu'elle se moque de lui. Son affection justifiait son abandon et Nara devenait incapable de nommer ses propres tentations. Il y aurait eu une fusion des cœurs, cependant Nara « redoute la promesse de cette fusion » (Ec, p. 128).

En bref, le sujet se lie à l'Autre avec un certain écart. Tout en restant attaché à Isabelle comme à Aminata, Nara se garde de tomber dans de folles amours : « C'est toujours pareil entre nous... le malentendu permanent. L'Europe et l'Afrique... L'amour serait impossible entre nous... Ce n'est pas cela. Je me demanderais plutôt à quelles conditions il serait possible... Isabelle esprit de finesse... Aminata visage luisant de fatigue et de sueur » (Ec. p. 117-118). Cette distance-présence rend possible un regard critique. Mais toutes les fois que le rire et l'opposé du rire manquent à Nara, il compense ce vide par le souvenir d'Isabelle et d'Aminata, simultanément. L'une n'est pas l'autre. L'une n'est pas l'antithèse de l'autre non plus. Au lieu de s'exclure l'une l'autre, les deux se mêlent continuellement. À lire Justin Bisanswa, Nara « construit sa personnalité au point d'intersection d'un dehors et d'un dedans. Ce même individu est toujours précédé de toute une histoire peuplée d'acteurs divers. Cette histoire fait mieux que le déterminer, elle l'instaure » (Bisanswa, 2013 :357-358). La gradation est significative entre déterminer et instaurer. « Instaurer » présuppose le « ça » qui investit Nara, qui parle en lui et agit à travers lui.

Si dans l'énumération, le nom d'Isabelle se positionnait en premier, c'était par respect de l'ordre suivi dans le récit. Cet ordre est significatif. Pour le sujet, l'Autre c'est l'Europe d'abord, c'est l'Afrique ensuite. Le revers est que Nara se sent réifié par l'une comme par l'autre. Le vœu de Ricœur n'est pas au rendez-vous, c'est-à-dire la réciprocité ou « la reconnaissance mutuelle » (Ricœur, 2004 :237). Faute de quoi, Nara se plaint simultanément de la domination d'Isabelle et de l'autoritarisme d'Aminata, malgré tout l'amour que ces dernières peuvent lui offrir. Ce qui fait que toutes les fois qu'il parle de l'une, il faut s'attendre à l'intrusion de l'autre, par exemple :

Un soir de Noël, remontant Saint-Michel, au passage clouté de Saint-Germain, une bousculade, une poussée... je tombe. Quelqu'un se penche, et j'entends une voix de femme : « Excusez-moi, monsieur. Vous n'êtes pas blessé? –Non, je ne crois pas. Ce n'est rien, madame... » Elle m'offre sa main, m'aide à me relever : « Venez avec moi. » Et je l'ai suivie, Dr Sano... simplement... J'étais un petit chien obéissant [...] Et ce matin, c'est Aminata qui m'imposait, au nom de son affection, un culte protestant. « On y va, Nara? –Mais pourquoi? Je suis musulman, moi... -Viens voir... Ça t'occupera. Et je serai heureuse d'être avec toi. » Bon chien de compagnie, j'acceptai (Ec, p. 132 et 133).

Les deux femmes n'y sont apparemment pour rien. Elles ignorent la cause à l'origine du comportement singulier de leur partenaire. Le problème, s'il y en a un, est propre à celui qui le ressent. S'il en est la cause, il en trouvera solution lui-même. C'est pourquoi, il convient de souligner, dans l'incipit du récit, le possessif de la première personne du singulier : « La fatigue... Ma fatigue... lourde, pesante... Comme hier, avant-hier, il y a un mois... » (Ec, p. 19). Dr Sano, à qui Nara s'est toujours confié, juge tout cela de normal.

Conclusion : Le malade n'est pas malade

Derrière les faits observés, se cache le sujet à découvrir encore et encore. Le comportement constaté n'est qu'un phénomène en réaction à une provocation. La déchirure de Landu et le schisme de Nara furent provoqués. Les provocateurs de Landu sont les missionnaires venus d'Europe et la provocation de Nara est triple : la rigueur rigide en famille incarnée par sa mère, l'absence de son père au service du chantier Naval et l'école des maîtres. Tout part d'une structure carcérale : le petit séminaire pour le premier et le réduit à outils pour le second. Toute déclaration ou tout jugement sur les

deux héros susciterait un doute, si elle n'était pas fondée sur ce lieu de naissance de la conduite de Landu et de Nara. L'expérience du monde a engendré ces deux sujets.

Au sujet de Landu et de Nara, il y a lieu de lire des désirs latents derrière les représentations apparentes. Des sens, des formules toutes faites sur le normal et le non-normal deviennent évanescents, compte tenu de la pluralité des raisons derrière les motifs avoués dans lesquels Dr Sano, prisonnier des théories reçues, se perd. En plus, Landu ou Nara, en tant qu'être humain, est « dividual » pour emprunter à Josset le mot. Vue la duplicité du sujet humain, « individu » ne lui correspond plus tout-à-fait. En effet, l'unité du sujet se révèle biface. Justement, les deux faces dialoguent en Landu et en Nara. Landu (Nara) 1 et Landu (Nara) 2 sont liés par un perpétuel conflit.

Comme le sujet, l'Alter se caractérise par la duplicité. L'intersubjectivité se révèle ainsi problématique. Dans son article « Liberté d'expression et intersubjectivité », Jean-Marc Guilé (2015 :111-113) parle du for interne et du for externe. Le premier étant inaccessible, les observations, les jugements et les sanctions se contentent du second. Avec rigidité, Landu ose juger les hommes d'Église et ceux de la révolution au-delà de leurs apparences. Derrière la face accessible des humains, se trouve ce qui déçoit, fatigue, dégoûte. C'est pourquoi, Landu finit par confesser :

Une muraille s'effrite. Ce n'est même pas l'effet de ma chute. Impuissant, je contemple mes rêves successifs se dissoudre dans une douleur que je ne veux même plus cacher. J'ai même l'impression de devenir moins exigeant, moins dur. Mon échec semble me réconcilier cette fois avec la tristesse paisible des Limbes. Je comprends mes confrères noirs qui meublent leurs vies en évitant de penser aux absurdités de leur mission. (Ee, p. 167)

De son côté, avec sévérité, Nara veut percer l'inaccessible en lisant ce qui est derrière les avances affichées par ses amantes. Mais les amantes n'y comprennent rien. Ne sachant pas le for interne de leur partenaire, elles lui font continuellement la cour et le divorce n'est pas scellé, malgré tout.

Il est donc faux de penser à une intersubjectivité impossible. Les personnages, malgré leur duplicité, nouent un certain type de relations entre eux. Tout en dénonçant les abus de la mission civilisatrice, Landu ne saura jamais jeter dans la haine Sanguinetti, Howard, Fabrizio, les amis Américains et les autres anciens camarades d'université, car, dit-il, « ma vie, c'est la leur » (Ee, p. 131). Même s'il n'aime plus son Afrique, Landu n'a jamais su débrancher la rallonge le liant à son oncle au père duquel il doit le nom de Landu. Il a ces mots : « La phrase de mon oncle me poursuivra toujours : “Tu as refusé la vie aux tiens...” » (Ee, p. 159).

Les deux récits ont commencé par les héros qui donnent l'impression de refuser l'Alter, en se repliant sur soi dans un monologue. À en croire Kavwashirehi, une telle lecture ne serait pas tout simplement malheureuse. En effet, les essais de Mudimbe éclairent davantage en proposant « la raison confessante [qui] avoue ses limites, se reconnaît particulière et reconnaît par là même l'existence de l'autre » (Kavwashirehi, 1999 :513). Semujanga renchérit que « Mudimbe s'efforce de penser les conditions du vivre ensemble après les bouleversements de l'aventure coloniale et ses conséquences dans la postcolonie » (2013 :276).

L'apparente impossibilité de s'attacher à l'Alter ne réussit pas à voiler l'impossibilité du héros de Mudimbe de se détacher de l'Alter : « L'attrait d'un ailleurs

me possède » (Ee, p. 72). Pour sa part, Nara se rend compte que c'est s'auto-déconstruire soi-même en voulant se défaire des maîtres, car, dit-il : « J'étais devenu ma propre victime : les phrases de Dansine m'assiégeaient » (Ec, p. 65). Ce héros trouve inacceptable de continuer à se plier aux « mensonges » construits par des étrangers en mal de célébrité. Parmi ceux-ci figure Dansine, le maître de Nara. Dans son discours contre celui du maître, l'intellectuel africain se surprend en train de répéter inconsciemment les mots du maître.

TROISIÈME CHAPITRE : DE L'HYBRIDITÉ

Si l'analyse en chapitre précédent a donné à l'Alter l'image des individus, le présent chapitre se propose de considérer l'Autre comme une institution. Déchéance et gloire se féconderont pour donner naissance à un hybride culturel. Avant de montrer que, pour s'assumer, le sujet de notre corpus devra accepter d'être autant africain qu'occidental, il est important de voir comment l'Europe et l'Afrique ont chacune sa charge dans le réquisitoire du sujet de notre corpus. Il faut d'abord présenter brièvement la théorie de l'hybridité, s'intéresser ensuite au Je qui distancie les deux extrêmes « lieux de la culture » et, enfin, illustrer la nouvelle identité du Je qui « rêve d'une communion des traditions » (Ee, p. 55). Il se reconnaîtra autant en l'Occident qu'en l'Afrique.

III. 1. Théorie

Bhabha a développé le concept d'hybridité à partir de la théorie littéraire et culturelle, pour décrire la construction de la culture et de l'identité dans des conditions d'antagonisme colonial et d'iniquité. Pour Bhabha, l'hybridité est un résultat qui déroute le calcul de l'impérialisme colonial. Ce dernier avait entrepris de convertir l'identité du colonisé (l'Autre) dans l'universel taillé sur un modèle singulier, occidental. L'entreprise de conversion a échoué, d'autant plus que le processus produit quelque chose de nouveau qui, au lieu d'être le double de l'européen, se révèle un hybride culturel.

Cette théorie de Bhabha est basée sur l'œuvre de Frantz Fanon. “*Wherever I am, when I hear a racist or catch his look, écrit Bhabha, I am reminded of Fanon's evocatory essay*” (2004 :339). « Où que je sois, lorsque j'entends un raciste ou que je surprends son

regard, je me souviens de l'essai évocateur de Fanon » [Traduction libre]. En effet, Fanon transgresse à la fois les mythes narcissiques de la négritude et la vaniteuse suprématie de la culture blanche. Sur ces deux extrêmes se fondaient les oppositions Noir/Blanc et Soi/Autre que l'expérience ou la phénoménologie de Fanon perturbe pour un changement nécessaire à la naissance d'un nouvel être ambivalent. Les oppositions sont supprimées et la voix de Fanon s'entend nette dans le silence de la rupture subite : « 'The Negro is not. Any more than the white man' » (Fanon cité par Bhabha, 2004 :57). *The Location of Culture* (2004) de Bhabha se nourrit de Fanon qui termine son essai en disant : « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc. Tous deux ont à s'écarter des voix inhumaines qui furent celles de leurs ancêtres respectifs afin que naisse une authentique communication » (Fanon, 1952 :225). Le passé du sujet et de l'Autre sont tous souillés. Il n'existe pas de civilisation innocente. S'acharnant contre l'Autre, le sujet rend un mauvais service à soi-même. Il n'est pas mauvais de dénoncer, mais il faut savoir passer à l'étape suivante : « Tant que le Noir sera chez lui, il n'aura pas, sauf à l'occasion de petites luttes intestines, à éprouver son être pour autrui. Il y a bien des moments de 'l'être pour autrui' » (Fanon, 1952 :107).

Les antagonismes devront céder la place à la complémentarité ou à « l'authentique communication ». Il y a eu un temps de s'opposer. Il faut se féconder. En effet, l'essai de Mudimbe transcende le culte de la différence. *L'Odeur du père* (1982), qui prolonge *L'Autre face du royaume*, avait cité aussi *Peau noire, masques blancs* (1952) de Fanon : « Je ne veux pas être la victime de la ruse d'un monde noir. Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres. Il n'y a pas de monde blanc, il n'y a pas

d'éthique blanche, pas davantage d'intelligence blanche. Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent » (OP, p. 139).

La théorie de l'hybridité soulève la question de l'identité qui se cache derrière le racisme ou la problématique Noir-Blanc. Elle ne se limite pas à la seule race noire, mais embarque tous les marginalisés : les déplacés, la diaspora, les minorités. Bhabha, qui est indien, s'approprie la question posée par Fanon. Celui-ci est de la génération des pionniers de la négritude, mais, en prenant une certaine distance vis-à-vis d'eux, il a posé les bases d'un dépassement :

Le Noir [...] s'est établi au sein d'un univers d'où il faudra bien le sortir. Le problème est d'importance. Nous ne tendons à rien de moins qu'à libérer l'homme de couleur de lui-même. Nous irons très lentement, car il y a deux camps : le blanc et le noir. Tenacement, nous interrogerons les deux métaphysiques et nous verrons qu'elles sont fréquemment fort dissolvantes [...] Pour nous, poursuit Fanon, celui qui adore les nègres est aussi « malade » que celui qui les exècre. Inversement, le Noir qui veut blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc. Dans l'absolu, le Noir n'est pas plus aimable que le Tchèque, et véritablement il s'agit de lâcher l'homme. (Fanon, 1952 :8-9)

Bhabha admire beaucoup Fanon. Il accorde de l'importance à l'expression diasporique comme pour briser les frontières nationaliste et identitaire : « *I want to start by returning to that essay, to explore only one scene in its remarkable staging, Fanon's phenomenological performance of what it means to be not only a nigger but a member of the marginalized, the displaced, the diasporic* » (Bhabha, 2004:339). «Je veux commencer par revenir à cet essai, pour n'explorer qu'un aspect de sa mise en scène remarquable, la performance phénoménologique de Fanon de ce que signifie être non

seulement un Nègre mais aussi un membre des marginalisés, des déplacés, de la diasporique » [Traduction libre]. L'expression « diasporic » fut employée par Stuart Hall qui nie la pureté culturelle, en faveur de la reconnaissance d'une hétérogénéité et d'une diversité nécessaire. « Les identités diasporiques sont celles qui se produisent et se reproduisent constamment, à travers la transformation et la différence » (Hall cité et traduit par Ayouch, 2018 :55). Cette complexité identitaire rappelle bien les mots par lesquels Mudimbe note que le mouvement de la négritude est paradoxalement la forme vibrante de la culture contre laquelle il s'élève : « Ses promoteurs sont Noirs, on le sait et on l'a dit à satiété. Mais ils sont aussi Français, de nationalité ou de formation » (Mudimbe, 1982 :137). Avant cela, Mudimbe avait posé la question de comment entreprendre aujourd'hui, en Afrique, une pratique correcte des sciences humaines et sociales. Voici quelle a été finalement sa réponse : « En demeurant authentiquement soi-même [...] en étant aussi extrêmement attentif aux divers apports et à notre condition socio-historique » (Mudimbe, 1973b :135). Cet appel encourage une sorte d'« anthropophagie culturelle » formulée en 1933 par le Brésilien Oswald de Andrade. « Le lion est fait de moutons digérés » et l'on devient ce qu'on mange (Watuta et Rhumbe, 2011 :29-42). Cependant, l'ouverture dont il s'agit ici semble biaisée par « demeurer soi-même ». Sélectif, le sujet ne deviendra pas l'Autre. Mais aussi, « étant extrêmement » ouvert, le sujet ne peut plus espérer rester soi-même. On est ici proche de la conception senghorienne du « métissage culturel ».

Effectivement, les récits de Mudimbe sur la Foi ou les croyances concernent tout individu post-colonial. Le théoricien voudrait « que ces récits soient l'occasion de reconsidérer les exercices politique et intellectuel des années 60, qui niaient trop

facilement l'évidence de la métissité et réduisaient l'expérience coloniale à une simple parenthèse dans l'histoire africaine » (TF, p. 198). Tout en ouvrant les horizons par « la métissité », Mudimbe condamne toute tendance à la *tabula rasa*. Pour désigner cette identité complexe ou problématique de la postcolonie, Mudimbe introduit la notion de « métissité ». Pour sa part, Bhabha recourt à la notion d'hybridité qui n'est pas une absorption du particulier dans le général. Elle n'est pas non plus la célébration, dans la vacuité, du stupéfiant pluralisme des cultures.

La théorie de Bhabha peut nous permettre de jeter une lumière supplémentaire sur « Le rapport à l'Autre » dans l'œuvre de Mudimbe. Pour Fernando Lambert, « c'est dans la perspective positive et dynamique du métissage culturel ou de l'anthropophagie culturelle qu'il faut situer la démarche intellectuelle et humaine, consciente et à l'occasion sans doute aussi inconsciente, de V.Y. Mudimbe » (2003 :109). Ce lecteur admirateur de Mudimbe précise qu'il ne s'agit pas d'assimilation. La caractéristique de celle-ci est l'asymétrie. Pour produire le double du dominant, le phénomène d'assimilation nie l'identité de l'Autre qui, chez Mudimbe, devrait rester authentiquement soi-même tout en s'ouvrant. Pour qu'il y ait « métissage positif et dynamique », « il faut au moins la rencontre de deux cultures qui interagissent [...] les deux cultures ne doivent pas se détruire l'une l'autre mais bien s'enrichir réciproquement » (Lambert, 2003 :108-109).

En effet, le rapport à l'autre s'inscrit aussi dans le champ de l'identité. L'analyse part du discours de la contre-violence tenu par le marginalisé dont parle Bhabha. Dans notre corpus, ce marginalisé est un colonisé, le sujet nègre (Landu, Nara ou Mudimbe

essayiste). La contre-violence présuppose une violence subie, contre laquelle s'élève le cri du sujet africain. Cette violence, c'est le discours occidental imposé comme universel. Simo Djom qualifie l'universalisme d'hyper-homogénéisation ou européocentrisme ou encore impérialisme culturel car il « nie les valeurs des autres peuples afin de définir pour l'Occident une position solaire de gravité sur l'échiquier de la pensée » et, à l'inverse, l'hyper-différenciation « dramatisant les différences culturelles et identitaires [...] se pose comme une source fatale d'intégrisme et de xénophobie » (Simo, 2017 :80). L'humanité attend autre chose de nous, peut-on lire dans *Les damnés de la terre* de Fanon. Afin de répondre à l'attente de nos peuples, « il faut inventer, il faut découvrir [...] Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf » (Fanon, 1961 :305).

La pensée de Mudimbe n'est pas très éloignée de la nouveauté déroutante formulée par Bhabha et basée sur Fanon. Dans l'essai faisant suite à *L'Autre face du royaume*, Mudimbe écrit :

Racialisation? Non pas. Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu particulier, d'un espace et d'un moment donnés et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quelle que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulière, accordées à notre milieu archéologique; ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi. Particularisme, me dira-t-on... Peut-être. Mais, je noterais après Aimé Césaire : “ Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'universel. Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le

particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers''. (Mudimbé, 1982 :13-14)

Tout en étant nourrie d'une expérience culturelle au pluriel, chaque prise de parole reste particulière à un sujet parlant. L'extrait ci-haut se termine par la mise en garde contre tout extrémisme. Sans pour autant effacer le tableau ou mettre entre parenthèse l'historicité de chacun des partenaires en contact, la métissité selon Mudimbe et/ou l'hybridité selon Bhabha propose au Je une autre identité à accepter.

III. 2. L'Europe comme Autre

Dans ce point, nous voulons montrer comment l'énonciateur condamne principalement l'Europe avec tout ce qui se rapporte à elle, notamment le christianisme, le marxisme et l'ethnologie.

1. Le christianisme thomiste

Parmi les actes qui ont « inventé » l'Afrique, l'œuvre missionnaire a la part du lion. Nous avons écrit plus haut que l'Église catholique en particulier ou le christianisme en général incarne la structure coloniale. À ce sujet, Landu a ces mots :

Une chose me semble certaine, c'est que le christianisme colonial comme le christianisme existentialiste ou personnaliste descendent au galop du Moyen Age européen [...] Les cadres consacrés. Un peu aberrants. Toute l'action des hommes à venir y est fixée. Définitivement. Ma liberté d'enfant de Dieu, c'est d'être le fidèle soumis, se détruisant pour être conforme à des phrases conçues il y a des siècles. (Ee, p.110-111)

L'Église est une institution engagée à convertir les Africains aux mythes occidentaux représentés comme universels. Pour sa part, Ahmed Nara, musulman d'origine, accuse ses formateurs du collège catholique d'avoir tenté de le convertir à leur religion. En effet, malgré lui, Nara fut conduit à l'église par Isabelle, à l'occasion de Noël. Le même héros, ayant ensuite accompagné Aminata à son culte protestant, remarque que sa compagne est en recueillement, prisonnière des cérémonies et figée comme tous les autres fidèles. Il se souvient que, comme lui-même, Soum s'en amusait souvent en disant : « La religion, l'opium... » (Ec, p. 134). Ce qui tombe encore mieux à propos, c'est l'intérêt que Nara accorde à « Nietzsche? Sartre? Cioran? » (Ec, p. 143). Pour justifier son accord avec le titre *L'Écart*, l'archiviste « a cité le nom de Cioran que Nara fréquentait avec ferveur » (Ee, p. 15). Cioran est un agnostique. Nara grimpe sur ses épaules. C'est justement pour mettre en procès le christianisme.

Entre les eaux fournit davantage d'éléments en contre-courant par rapport au christianisme thomiste. Landu est sceptique vis-à-vis des dogmes. Il repense les mythes religieux et aboutit à la désillusion. À Rome, Landu et son ami Fabrizio s'admiraient dans leur soutane lorsque Fabrizio posa la question troublante : « Pietro caro, tu ne souffres pas d'être chrétien et africain? » (Ee, p. 98). En effet, comme dit plus haut, le christianisme est habile. Dépositaire d'une Vérité qui n'est pas plus vraie qu'une autre, sa force est de réduire des hommes à l'état des soumis (Ee, p. 96). L'Église étant contraignante et dictatoriale, on ne peut pas devenir chrétien tout en restant soi-même. Les maîtres ne cachaient pas de dire que le christianisme en profondeur va de pair avec les valeurs de la civilisation occidentale. C'est là la source des inquiétudes de Landu1 (critique africain) regardant Landu2 (prêtre) comme un Autre ou un « petit bourgeois »

(Ee, p. 23). Justement, le jeune enfant d'Afrique, grâce à ses parents mantouans, avait déjà gravi les degrés de l'autel depuis le matin de l'exaltation de son ordination sacerdotale, la ferveur enivrante de sa messe de prémices, le décor, l'odeur de l'encens, l'algèbre rituelle et le conditionnement. Mais comme être prêtre, c'est être vendu au colonialisme et aux intérêts du Vatican, Landu se demande : « Quand me déferai-je de ces signes inutiles, mêlés à une religion déjà trop compromise par ses propres défenseurs? » (Ee, p. 9)

Au sommet de l'ascension, les torchons brûlent entre Landu de conscience africaine et Landu prêtre ou chrétien : « La Foi. Oui, je m'étais cru prêtre de Jésus-Christ... Lorsqu'il m'a fallu me mettre en accord avec ma race, j'ai découvert que j'étais le prêtre d'un autre monde » (Ee, p. 100). Se faire prêtre, c'était synonyme de se faire citoyen d'une autre nation. Vouloir revenir à la nation de départ, c'est, sans doute, résilier le contrat de prêtre ou chrétien. Avant l'âge de la raison, Landu fut baptisé et il entra au petit séminaire trop jeune pour discerner un dilemme aussi troublant que celui de se faire prêtre ou de rester Africain : « Dans ma vie de prêtre, j'ai vécu, d'abord inconsciemment, ensuite consciemment, des sincérités successives » (Ee, p. 104).

Depuis son retour de Rome, Abbé Landu est témoin de plusieurs compromissions de l'Église en Afrique, particulièrement dans son pays. Dans sa lettre adressée à son père supérieur avant de rejoindre le maquis, il procède à une véritable mise en procès du Christianisme. Le christianisme est une « caricature » du message évangélique, car les fidèles croupissent dans la misère alors que le clergé est une classe des privilégiés. Landu regarde la réalité en face pour rentrer « dans sa chair » (Ee, p. 114). Il est témoin de

l'enfer vécu par les siens, mais qui profite aux prêtres dont il fait partie : « Mon sacerdoce, un rang social que protégeaient les structures coloniales [...] J'étais d'une classe, mon peuple d'une autre » (Ee, p. 104). Vivant des conditions inhumaines, les Africains n'avaient d'autre choix que de se réfugier dans l'espérance prêchée par des inhumains.

Après avoir lu *Entre les eaux*, Bernadette Ilunga a problématisé l'appartenance, de corps et de cœur, des Africains à l'Église. Et c'est un problème pas des moindres, dit-elle, car « l'Église en Afrique semble être l'Église des autres, pour les Africains » (Bernadette Ilunga, 2003 :318). Pour Landu, le christianisme en Afrique est pure « diversion », une autre façon de dire « opium ». Dans sa lettre à l'évêque, Landu se demande si les siens croient vraiment en Dieu. Il se répond : « En toute sincérité, il m'arrivait d'en douter parce que la religion est souvent pour eux un simple exorcisme de leur misère; parce qu'ils ne peuvent être autre chose que chrétiens, et qu'ils ignorent momentanément qu'ils pourraient donner leur foi à un autre idéal » (Ee, p. 104). Le problème posé par la lectrice Ilunga est fondé sur ce doute du héros pour qui la religion est un simple exorcisme en Afrique.

Il faut rappeler que le héros a fait une « thèse de théologie sur les réminiscences platoniciennes dans la pensée de Marius Victorinus » (Ee, p. 105). Sa critique n'est donc pas vulgaire. En effet, l'écart constaté entre le message évangélique et le vécu du clergé donne à penser à un théologien authentique : « Aujourd'hui mon grand remords est ma longue adhésion à un christianisme qui n'était en fait qu'une caricature du message évangélique, un grand assemblage humain » (Ee, p. 104). Depuis son enfance, Landu

avait à l'idée que l'Église était une institution divine. À l'âge de la conscience, il comprend qu'il s'agit d'un montage des faillibles. En tant que spécialiste du domaine, Landu focalise son analyse sur la déviation du christianisme institutionnel et occidental par rapport au message. Là se situe le nœud du problème posé à l'évêque par la lettre du prêtre rebelle.

Pour certains lecteurs de Mudimbe, l'attitude contestataire et le langage radical du héros sont en contradiction avec l'auteur qui prétend avoir hérité du christianisme. Il est « accusé d'accepter la facilité d'illusions tranquillisantes » (CG, p. 101). En effet, à partir des données répertoriées, la question peut déborder les personnages et atteindre l'auteur au sujet de sa vraie position vis-à-vis de Dieu ou du discours religieux. Cette question nous intéresse dans la mesure où, pour l'aborder, le christianisme est considéré comme « autrui » en face d'un sujet prêtre, mais devenu plutôt critique. Dans son œuvre autobiographique *Les corps glorieux des mots et des êtres : Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* (1994), Mudimbe est sceptique tout en « habitant » le christianisme. À la manière de son personnage-héros de « l'entre-deux », il a ces mots :

Oui, le christianisme signifie ainsi l'échec de mon passé, de ma tradition, et des croyances de mes ancêtres. Les vaincus adoptent la religion des vainqueurs presque toujours. Nous l'avons fait. J'en suis un exemple [...] Il n'en demeure pas moins qu'il y a un problème important : un problème de crédibilité et de sincérité. Suis-je encore chrétien? Et, pourrais-je prétendre être, sans conflits, chrétien et nationaliste africain, et vivre en accord avec moi-même? (CG, p. 100)

Être chrétien, c'est une problématique pour l'Africain. Parfois, Mudimbe se surprend récitant le Credo et se demande comment échapper totalement à cette aliénation. Le dogme est décomplexé et le sacré désacralisé par celui qui appelle aliénation ce qui était

Foi. Par conséquent, le Credo devient un sujet de questionnement : « Dieu comme possibilité et Jésus comme une voie possible » (CG, p. 101). Au lieu d'attendre, dans la Foi, « le monde qui vient », Mudimbe interroge plutôt la vie réelle, ses batailles, ses stridences. « Une tradition de croyance n'a aucun sens », écrit-il, « si elle ne peut être confrontée à la condition de mes contemporains, et parmi eux, à celle des plus misérables des miens. Répondre automatiquement à l'appel des clairons de Rome ou d'un guide est une discipline que je trouve, à présent, paresseuse » (CG, p. 101). Cette prise de position, rapproche de plus en plus l'auteur de son héros. Tous les deux remettent en question un système qui tire profit de ceux qu'il prétend « tirer de la nuit du paganisme » (Ee, p. 105). Le héros veut nettoyer le temple habité par des marchands. À cette révolution, il sait que le Christ survivra. « Mais l'Église? » (Ee, p. 78).

Le présupposé est que la rébellion du prêtre ne menace pas le Christ, mais le christianisme ou la doctrine. En effet, Landu ne cache pas sa position contre la tradition théologique de l'Église latine, le thomisme, la dévotion tridentine, protégés par les structures socio-politiques capitalistes. Leurs thèses étaient celles d'une caste, celles d'une puissance coloniale et d'une oligarchie financière (Ee, p. 104-105). L'occurrence du thomisme est prononcée. Pour les religieux flamands en mission au pays de Landu, « la philosophie comme la théologie se limitaient aux voies royales de Saint Thomas » (Ee, p. 13). Ils considéraient que tout était déjà tracé et qu'il n'y avait plus à repenser. Pourtant Landu y voit une injustice institutionnalisée et veut rompre d'avec elle : « Je veux participer à l'implantation de la justice » (Ee, p. 26). Il postule que les thomistes ne seraient pas prêtres pour leur honnêteté mais pour leur savoir et déplore d'être de la classe de ces pauvres gens : « Des prêtres physiciens, biochimistes, paléontologues... et

surtout philosophes ». Landu insiste sur le groupe de prêtres philosophes pour faire allusion au thomisme qui faisait du prêtre un théologien philosophe en qui la subjectivité devait être lavée par une objectivité excessive. Tout se réduit à la pure rhétorique dont Landu veut se libérer : « Je ne m'acquitte plus de cette obligation. Est-ce par faiblesse? Puisqu'il faut me faire violence » (Ee, p. 137). Il suffit d'être logique avec ses mots. Cet état, devenu une habitude pour les confrères, crée chez Landu une frustration. Ce personnage rêve de tourner la page au discours sur l'au-delà ou la cité de Dieu, en faveur du regard sur les humains et la justice sociale.

Dans le récit, justement, Landu se plaint du fait que, en théologie, il suffit d'être logique avec les mots et leurs sens admis. « À force de trop cerner Dieu, on produit des phrases vides de Dieu ». L'impression du héros est que l'Église ou l'Occident « tue l'homme au profit des mots violents parce qu'on y lit des symboles » (Ee, p.183). On assiste à la déchéance systématique d'une philosophie et d'une théologie, celles de Saint Thomas d'Aquin. Il ne reste que la rhétorique qui est simplement la robe du mensonge. Ce mensonge accepté, dit Landu, « m'enroule dans une attente éternelle. Attendre qu'Il revienne ». Mais Landu se demande comment il pourrait continuer à attendre alors qu'il n'a plus d'espérance. Même lors des cérémonies de prise d'habit, Landu n'y lisait que des symboles vides de sens. Dans cet état, que devient le Christ pour Landu? Landu répond : « Il est une personne pour moi. Mais simplement historique » (Ee, p. 182).

Les Européens étant les aînés dans la foi, Howard est père supérieur. Son regard épie Landu qui est vicaire malgré lui. En effet, il avait souhaité mieux : être formateur, par exemple. Toutefois, dans sa robe de prêtre, il était considéré, par les fidèles, comme

un noble. Sur son passage, les fidèles saluent la révérence du prêtre et s'inclinent pour recevoir sa bénédiction. À cela s'ajoute le confort partagé avec les confrères. Landu déplore tout de même le fait que l'Église, dans son pays, « constitue une espèce d'internationale des voleurs travaillant sous le signe de Dieu » (p. 40). Ce confort provient des sacrements marchandés. Les catéchumènes doivent travailler dans des plantations qui produisent beaucoup pour le compte des missionnaires. En politique, le christianisme défend les intérêts du Vatican, au détriment de la race et des croyances noires. L'Europe étant la référence, « la tradition théologique de l'Église latine, le thomisme, la dévotion tridentine sont protégés par les structures socio-politiques capitalistes » (p.104).

Lors d'un échange avec Landu dans le dortoir, Antoinette reproche à tous les catholiques leur complexe de supériorité. Elle postule qu'on peut bien croire en Dieu, sans adhérer au catholicisme qui est simplement une religion des Blancs et elle refuse d'« être l'esclave des Blancs » (p. 30). En effet, reconnaît Landu, le catholicisme est marqué par l'Occident, c'est-à-dire « les couleurs et les lumières de la civilisation » (p. 30). Et il poursuit : « C'est effrayant que dans l'Église où l'on parle tant d'amour, où Dieu est Amour, il n'y ait pas une véritable théologie de l'Amour comme il n'y a pas encore de théologie de Dieu. Depuis vingt siècles, l'Église se cramponne à l'Histoire, s'adaptant et adaptant ses vérités pour ne pas mourir au présent » (Ee, p. 44). Ce qui compte pour le christianisme, c'est moins le peuple des fidèles que la doctrine. Celle-ci passe avant toute chose, comme un dogme, une certitude, une vérité absolue, « la vérité de Thomas d'Aquin nous frustre [...] Nous sommes prêts à proclamer noir ce qui est blanc pour la plus grande gloire de Dieu » (Ee, p.137).

Le christianisme est en procès dans *Entre les eaux* et, à tort ou à raison, le lecteur peut émettre l'hypothèse de l'agnosticisme de l'auteur. La question est au centre de l'article de Kavwashirehi intitulé « Et Dieu, que devient-il? Mudimbe, les récits de la foi et l'agnosticisme méthodologique » (2013 :91-123). L'agnosticisme est présenté comme l'expression d'une position épistémologique nécessaire. Sa préoccupation majeure est l'assignation des limites à l'esprit, ou, mieux, à l'entendement humain, de telle sorte que toute « science » dont l'objet outrepassse les pouvoirs et capacités de cet entendement perd toute légitimité. C'est ainsi que « l'agnosticisme met en cause la légitimité de la métaphysique et l'autorité de la révélation » (Kavwashirehi, 2013 :93). Dans la vie concrète, « l'agnosticisme se donne à la fois comme une attitude d'humilité fondée en la reconnaissance de la finitude humaine et comme une exigence de rigueur, en ce qu'elle recommande de ne rien affirmer qui ne soit contrôlable ou fondé en raison » (p. 98). Raison pour laquelle, Landu délégitime le discours de la foi ou du christianisme qui sacrifie le monde réel en faveur du monde idéal, le corps au profit de l'esprit, la vie au bénéfice de la fiction. Dans son autobiographie, Mudimbe est plutôt réaliste : « Oui, je n'ai de paradis que ce bien pauvre monde où je m'épuise. Il est ma lumière. Je ne lui demande rien, n'en attends rien qui ne puisse être ma responsabilité » (CG, p. 101). Un discours humaniste laïc remplace l'homélie thomiste. En effet, les missionnaires avaient su mettre en place un conditionnement en vue de faire accepter, en Afrique, la religion du maître. Landu se demande s'il y avait une autre alternative pour la survie. Les parents de Landu ne devaient que s'y plier. Ils « m'y ont fait adhérer, dit Landu, et depuis dix ans je suis prêtre. Prêtre d'une religion étrangère » (Ee, p. 22). Aussi longtemps qu'on se soumettra à un dogme et qu'on pensera avoir été choisi, on demeurera un en-soi, la

« chose » de l'Autre. Il faut se choisir, faire un retour sur soi et devenir un être pour-soi ou un sujet qui s'assume. Contre une « théodicée pour directeurs de banques », le discours thomiste « condamné d'avance » (Ee, p.188) et le système des classes instauré par le christianisme, Landu se fie à Karl Marx « qui a le mieux incarné, depuis le siècle passé, l'inquiétude et l'amour évangélique. Tout était à refaire » (Ee, p. 114).

2. Le marxisme

L'occurrence d'un lexique spécifique attire l'attention du lecteur. Landu crie pour la révolution et contre une caste, une classe, une noblesse, une structure socio-politique capitaliste, les privilégiés, un système d'exploitation, les rapports inhumains des sociétés capitalistes, l'injustice institutionnalisée, etc. Cette tendance au marxisme date du temps des études à Rome où Landu exprimait déjà son goût des livres marxistes : « Jeune étudiant, dit-il, je m'étais lancé dans la lecture des marxistes avec la ferveur du néophyte. Il est vrai, Marx était un peu à la mode. Les jésuites de l'Action Populaire de Paris avaient ouvert la voie. Honnêtement, je pensais marcher sur les pas des Pères Chambre et Calvez » (Ee, p. 13).

Il faut une révolution radicale. Landu pense que le camp marxiste, qui s'organise dans le maquis de la place, est une voie obligée : « Entré dans ma chambre, dit-il, j'ai enlevé ma soutane, déposé mon bréviaire [...] Et je suis parti dans la forêt [...] j'ai gagné le maquis » (Ee, p. 23-24). Pour la cause, le prêtre sait qu'il pourra être suspendu; mais la sensibilité le pousse à dénoncer la « sainte horreur » et de combattre ceux qui « prêchent la charité et la générosité à des hommes qui sont parmi les plus pauvres, et la conscience tranquille, ils volent ces pauvres ». D'où « la nécessité de nettoyer le Temple. Les

marchands y sont de nouveau » (Ee, p. 40). C'est pourquoi Landu intègre le groupe armé contre l'ordre établi. Certaines victoires furent enregistrées, notamment l'opération contre les positions militaires de Kanga où des centaines des soldats gouvernementaux furent abattus ou pris en otage. La paroisse de Kanga, où Landu fut scandaleusement présenté au curé par la combattante Suzanne, ne fut pas épargnée.

Une rébellion dure rarement longtemps. Celle de Landu ne fait pas exception. Les forces gouvernementales prirent d'assaut le camp marxiste au moment où Landu était condamné pour haute trahison. Bidoule était tombé sur la lettre adressée par le prêtre à son évêque. Dans cette lettre, Landu accusait les irrégularités du mouvement et renouvelait son dévouement à l'évêque. La gloire du martyr dont a tant rêvé Landu se solde par une honteuse culpabilité qui remet en question tout héroïsme. L'échec du mouvement était prévisible. Ses bases étaient erronées : « Un instructeur nous fait des leçons. Un démagogue [...] Des traîtres avec leur lecture de Marx. Il m'énervé » (Ee, p.10). Personne ne comprend ces mensonges, mais tous les combattants écoutent et prennent des notes, machinalement. Ils sont dupes. Malgré ses connaissances sur la théorie marxiste et ses titres universitaires, Landu n'est qu'un numéro comme les autres combattants sans grade : « Je n'ai aucune part à la conception de l'action » (p.10).

Il faut souligner la présence au camp d'une brave femme qui mourut au combat contre les forces dites loyalistes. Suzanne ou Miss Poubelle est exceptionnelle. Si Landu finit à la manière d'un anti-héros, alors Suzanne est le vrai héros. Ce qui manque à l'homme, la femme l'a. Ce n'est pas le charme ou le sexe que des combattants ont tant désiré sans succès.

Suzanne, témoinne le chef suprême du camp, ne s'est jamais laissée faire. Toutes les avances de ses camarades masculins, elle les repousse avec une seule injure à la bouche : "Poubelle." Comme les violences sur les femmes sont sévèrement punies au camp, voilà, "Miss Poubelle" est ici l'incarnation de la vertu. Amusant, non? Pour elle, les hommes, c'est des poubelles. Mais c'est une bonne militante. C'est ce qui compte. (Ee, p. 51)

Corps et âme, Suzanne s'adonne à la révolution. Elle est donc « d'une seule pièce », contrairement à Landu qui ne sait pas choisir ce qu'il veut être et qui est en conflit perpétuel avec soi-même. Landu est mis à l'épreuve par le commandant Bidoule. Celui-ci loge le prêtre dans un même dortoir qu'Antoinette qui est prête à tout. En mission, le prêtre est attaché à Suzanne, pour partager avec elle une même maison de passe, et il se plaint d'être rendu « homme à femmes ». Il a aussi eu son témoignage sur Suzanne : « Est-ce raisonnable de perdre la face devant cette fille? Je sais ce que je lui reproche à la poubelle... Je ne lui pardonne guère de n'être pas comme les autres femmes rencontrées auparavant. Elle est à part, dure, suffisante, avec un attachement inaltérable aux exigences de la révolution » (Ee, p. 46).

Pour sa part, Landu s'était fait rebelle non seulement pour rejoindre des hommes qui font partie du bercail, mais aussi et surtout pour devenir le cerveau du mouvement. Il pensait que ses titres universitaires garantiraient pour lui un prestige d'officier instructeur. Cependant, il est reçu avec mépris et ne supporte plus de « n'être que le numéro 134 du "Groupe Serpent" » (Ee, p. 10). Pire encore, le prêtre remarque que les recrutements sont assez souvent forcés. Ce n'est donc pas différent de la conversion qu'impose le christianisme à ses vaincus. Comme le christianisme, Landu met le marxisme sur le banc des accusés. C'est amusant d'entendre Landu déclarer : « C'est là

ma petite vengeance. Je débite à des militants marxistes des pages d'un jésuite ». Dans ce cas, il faut s'interroger sur la santé mentale d'un prêtre catholique qui « forme des consciences marxistes, plus exactement les affirme, en utilisant des commentaires d'un jésuite orthodoxe » (Ee, p. 136). Il faut rappeler que, de son côté, Nara s'indignait de voir son pas s'enfoncer « dans des mares d'urine pour éviter des flaques d'eau pourrie » (Ec, p. 54). Autrement dit, le désagrément se ressent dans ce qui conteste comme dans ce qui est contesté. Visiblement, le Je constitue la partie plaignante, sujette à « des fissures » (Ee, p. 31).

Plusieurs griefs font que Landu rejette le mouvement de la révolution. D'abord l'instructeur est démagogue. Ensuite, la hiérarchie qui structure l'Église s'observe aussi au camp marxiste. À la tête règne le chef du camp qui se vante pour l'immoralité et qui légitime ses vices :

Moi, je suis un vicieux. Oui, vicieux. J'adore le chanvre, la boisson forte, les grosses femmes. Oui, les grosses. Elles sont tendres comme de gros fruits mûrs, bien juteux. Elles saignent de l'or. Les beaux garçons aussi, bien entendu. Je suis, comme vous dites dans votre langage de savants... Oui, merci, c'est cela, polyvalent. J'adore aussi le sang. Une passion que je porte en moi. J'aurais dû être un fauve. Voyez-vous? Pierre, je suis un être foncièrement immoral. Tenez, il y a un mois, j'ai mangé de la chair humaine... (Ee, p. 51)

Après cet aveu horrible, le chef éclata de rire. Il en était très fier, parfaitement heureux. Son visage s'était illuminé. La deuxième personnalité du camp est Bidoule, ce bout d'homme aux yeux toujours rouges. Sans aucun titre scolaire, Bidoule est le commandant du groupe qui enrôle Landu qui est docteur à thèse. La personnalité suivante est la brave Suzanne ou Miss Poubelle. Sans aucune connaissance universitaire, cette femme est la

cheffe de l'unité spéciale dont Landu fut simple membre lors de l'envahissement de la paroisse de Kanga.

Bref, il y a de quoi rejeter cette structure dans laquelle Landu appartient à une classe qui exécute seulement des ordres. Il ne trouve pas sa vraie part dans le marxisme. Ses ambitions se diluent : « Pour l'instant, se plaint-il, et peut-être pour l'éternité, je ne serai qu'un torturé pour que ces faux problèmes éclatent. L'on parle et l'on se moque de mon regard » (Ee, p. 55). D'ailleurs le mouvement de la révolution n'apporte aucun changement positif aux conditions des populations. Landu, qui rêve d'un système aux hommes parfaits soucieux du bien-être de toute la communauté, tombe encore une fois dans la désillusion. Père Howard ne l'avait-il pas prévenu que « les erreurs et les abus, il en existe partout où il y a des hommes » (Ee, p. 22)?

Landu est désenchanté par le marxisme alors que ce fut la méthode appliquée par lui, contre le thomisme. Motivé au départ, il criait : « On combat ici pour un monde meilleur. Une révolution... un chrétien devrait être en état permanent de révolution » (Ee, p. 26-27). Mais au bout, il sera déçu de constater qu'au camp marxiste comme partout ailleurs, il n'a rencontré que des vues de son esprit. En effet, « l'homme marxien apparaît comme concret, individuel, à l'opposé de celui de Hegel qui, pour Marx, est une fusion abstraite de la subjectivité et de la spiritualité »; ce qui ne nie pas que le marxisme est « un parti des concepts ethnocentriques [...] une doctrine » (AFR, p. 55). Dans le respect de l'orthodoxie, les marxistes se limitent au commentaire. Dans la foi au dogme, les thomistes se contentaient d'admirer et de réciter Saint Thomas d'Aquin, Docteur de l'Église. Comme les thomistes faisaient proclamer blanc ce qui était noir, le marxisme en

question veut proclamer noir ce qui est blanc : « Avec la force des mots, c'est le feu. Non, on préfère dire que le marxisme est une religion. C'est plus facile » (Ee, p. 115). Landu marque un signe d'égalité entre christianisme, marxisme et nazisme. En effet, ce sont « les dogmes et les vérités » (Ee, p. 62) qui font que Landu mette le marxisme et le thomisme sur le même pied d'égalité. Au camp, l'instructeur enseigne en doctrinaire voire en « oracle » et les combattants l'écoutent en écrivant « machinalement ». Landu a horreur de « la facilité des évidences ». Ce qui énerve davantage est que le professeur semble « réciter brillamment des dogmes dont la clarté, de son avis, est trop évidente pour être démontrée » (Ee, p. 11). À Rome, Sanguinetti enseignait aussi par « des affirmations éclatantes d'évidences pour lui ». Les nouveaux amis du maquis entretiennent « des vérités tout aussi évidentes » et se moquent de Landu pour avoir servi une tromperie de thomisme. Pourtant, eux aussi, se soumettent à une démagogie de marxisme. Cela n'est pas très différent de la Pensée Sociale de l'Église enseignée par des spécialistes. Pie IX et Léon XIII étaient la seule référence possible. Landu fait remarquer que « sur Marx, Lénine, la révolution et tous les autres mythes néfastes, ils se contentaient d'avoir des idées définitives qu'ils inculquaient aux élèves des écoles. Un drame ou une tragédie? » (Ee, p. 13).

Le marxisme, comme le christianisme, est distancié par le héros qui n'aura jamais de paix aussi longtemps qu'il heurtera l'application d'une doctrine non critiquée. Ainsi,

Entre les eaux

est, d'une part, un espace où s'orchestre la remise en question des langages consacrés (christianisme et marxisme) qui s'enroulent sur eux-mêmes tout en prétendant expliquer le monde ou en rendre compte et, d'autre part, un espace de quête d'un nouveau rapport au monde tel qu'il

est vécu, c'est-à-dire en dehors de tout dogmatisme et toute mystification. (Kavwahirehi, 2013 :124)

3. L'ethnologie, science coloniale

Comme le christianisme, la science coloniale œuvre pour l'expansion de l'Europe et son discours ethnocentrique arrime l'Africain à la conscience historique occidentale. Le principe de base est la négation de l'Autre. Le non-Occident est un non-lieu, sans histoire, sans raison, barbare, sauvage, monstrueux. C'est en ce sens que l'Africain est approché comme un objet d'étude, « quelque chose que l'on surveille dans une école comme dans une prison pour le remodeler, que l'on juge comme dans un tribunal, que l'on décrit comme au curriculum, que l'on illustre comme dans un manuel de zoologie » (Kavwahirehi, 2006 :188). L'Occident a créé le non-lieu, sans histoire pour justifier l'occupation ou la colonisation, les pays sous-développés pour les développer ou faire du développement, des païens pour évangéliser et des sauvages pour civiliser. À en croire Mudimbe (1982 :56), « la société occidentale étant la société par excellence, l'histoire de l'Occident, l'histoire par excellence et sa science, la norme, l'Occident ne pouvait qu' "inventer" le primitif » afin que l'ethnologie ait un objet. L'Europe est la référence et l'Afrique est dite « sans culture ». Alors l'ethnologie étudie l'Africain comme Autre en vue de le convertir.

Le projet de thèse de Nara est un cri contre cette science coloniale. Contre les discours des étrangers au sujet des peuples d'Afrique, le héros de *L'Écart* tient un ton radical. Il veut être cruel, comme le furent ces « africanistes avides de célébrité ». Son projet de thèse se veut contestataire. On peut lire ce qui suit :

J'ai parcouru plusieurs fois les travaux des ethnologues, repris attentivement toutes leurs sources, forçant même les portes secrètes d'articles ésotériques rédigés en néerlandais. J'aimerais repartir de zéro, reconstruire du tout au tout l'univers de ces peuples : décoloniser les connaissances établies sur eux, remettre à jour des généalogies nouvelles, plus crédibles, et pouvoir avancer une interprétation plus attentive au milieu et à sa véritable histoire. (Ec, p. 26-27)

Mais le projet du héros n'aboutit pas. Le thésard est bloqué, pris par son propre piège. A force de vouloir être un historien nègre, déconstructeur du discours des ethnologues, il se surprend en train de tenir le langage de son maître Dansine. Par ailleurs, ce jeune chercheur, qui veut décoloniser l'histoire de ses peuples, n'est pas respectueux de la tradition desdits peuples. Tantôt il en rit, tantôt il l'ignore. De son côté, Landu s'indigne des symboles ancestraux qui accompagnent les cérémonies d'initiation. Il leur préférerait d'autres plus civilisés (Ee, p. 80-81).

Les héros de Mudimbe manquent de position fixe, alors que les chercheurs africains les plus célèbres en ont eu une. Le cas le plus exemplaire, selon Mudimbe, est celui de Cheick Anta Diop et ses disciples qui « retournent carrément les hypothèses classiques sur les fondements de l'Égypte ancienne et des relations de celle-ci avec les pays africains » (AFR, p. 101). Toutefois, Mudimbe reproche à Fodé Diawara d'avoir pris systématiquement « le contrepied des vérités anthropologiques reçues dans le but explicite d' "inférioriser" la race blanche » (AFR, p. 101). Cette allure fit tomber ces illustres chercheurs dans le filet de la pensée coloniale caractérisée par la domination sur les Autres définis comme différents. Avec le culte de la différence, on court le risque de se tromper de cible. En effet, la question préoccupante est le devenir des Africains. Elle est développée dans cet essai de Mudimbe qui se propose de « prendre l'ethnologie

suffisamment au sérieux pour oser penser certaines de ses limites et rêver, pour l'Afrique, une autre pratique » (AFR, p. 10).

Dans son réquisitoire contre l'ethnologie, l'essayiste reproche à celle-ci d'être sans définition claire et de procéder par « approximations, variations, hésitations » (AFR, p. 14). En outre, l'ethnologie procède toujours par des oppositions. Seulement le mot employé pour désigner l'objet change au fil du temps : tantôt les sauvages, tantôt les civilisations pré-scripturales, tantôt les groupements centrés sur des motivations traditionnalistes. L'ethnologie semble se concevoir toujours en termes de négation de la sociologie dont l'objet est « les collectivités rationalistes » (AFR, p. 14). Certes une sorte de gradation s'observe et, ce qui attire l'attention, c'est l'expression « hautes civilisations préindustrielles » retenues comme l'objet des études orientalistes. Toutefois, on sent que l'objet, le fond et la définition dépendent d'un regard ou d'un lieu ou encore d'un pouvoir, mieux encore d'un ordre occidental. Mudimbe se demande comment, dans un contexte de domination avec tous ses préjugés, la sociologie ou l'ethnologie peut prétendre à la scientificité. Le constat est que chaque discours est d'un lieu, d'un temps et d'un individu. L'ethnologie se révèle prisonnière d'un cadre épistémologique et d'une idéologie.

Elle est aussi enfermée dans ses propres options scientifiques et morales; et, sous prétexte de "parler à propos de", elle ne fait que dérouler les conséquences de ses propres postulats, faisant usage d'une "bonne" ou d'une "mauvaise" subjectivité. Ceci revient à dire qu'il n'existe pas de discours strictement objectif à propos d'une société du passé ou du présent. (AFR, p. 93)

L'ethnologie est l'un des « langages en folie » que Mudimbe critique dans *L'Autre face du royaume* (1973b). L'essayiste reproche à cette science d'avoir développé un discours

globalisant qui, en plus des partis-pris scientifiques, était dépendant ou, tout au moins, en relation avec des intérêts, des goûts, des préjugés, des apriori étrangers à l'objet étudié. C'est pourquoi, comme Nara, Mudimbe se demande « si ce discours [ethnologique] n'a pas été davantage “hors” qu'à propos des sauvages » (AFR, p. 16).

Claude Lévi-Strauss est considéré comme le père du structuralisme en ethnologie, avec la publication de *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss, 1955). Cette méthode a eu ses preuves. Mais elle est aussi « marquée ». Le comble est que des universitaires africains l'appliquent en copier-coller pour pérenniser leurs maîtres et maintenir les autres ou les Africains dans un statut d'objet d'un discours politisé.

Ce qu'il faudrait pour l'Africain, écrit Mudimbe, est de critiquer radicalement le dire d'autrui sur lui et son milieu, de prendre la parole pour affirmer qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel. Et vivre cette prise de parole comme critique constante, ouverte, portant même –et régulièrement- sur son propre déroulement. (AFR, p. 120)

Mudimbe insiste sur deux adjectifs en proposant une parole **critique** et **ouverte** (c'est moi qui souligne). Nous avons déjà soulevé la même tendance plus haut, lorsque Mudimbe répond à la question préoccupante de l'Afrique d'aujourd'hui. La réponse a insisté sur « demeurer soi-même » et être à la fois « attentif aux divers apports ». « Demeurer authentiquement soi-même » paraît d'emblée comme une barrière à toute ouverture. En guise de complément, l'essai précise qu'il y a à se montrer « extrêmement attentif aux divers apports ». L'adverbe « extrêmement » ouvre un angle à son dernier degré. L'on peut se demander si la porte sera béante pour tout faire entrer. C'est là qu'intervient le verrou ou mieux le mot de passe : « demeurer authentiquement soi-

même ». Le sujet africain ne s'ouvrira plus comme un vaincu qui fit entrer n'importe quoi. La différence des interlocuteurs devra se faire remarquer dans une « authentique communication ». Effectivement, un croisement métissé « invente » un être tout neuf dans lequel se distinguent les phénotypes des géniteurs hétérogènes. Une véritable communion dans la différence ou une « reconnaissance mutuelle » qui engendre justement l'hybridité. Ce qui recoupe l'intention principale de *Soi-même comme un autre* du phénoménologue Ricœur. C'est plus enrichissant que le culte de la différence ou le repli sur soi. Pour Mudimbe, l'ouverture est autant fermeture pour éviter de se diluer et se perdre dans l'universel. À propos, dans *L'Odeur du père*, Mudimbe fait siennes les paroles d'Aimé Césaire, selon lesquelles le sujet se perd soit en se séquestrant dans le particulier, soit en se noyant dans l'universel. Il a alors intérêt à privilégier la coexistence des particuliers.

En effet, cette attitude paraît hautement stratégique pour approcher le discours ethnologique dont les bases semblent inébranlables de par leur ancienneté. Les théories occidentales appliquées sur les peuples d'Afrique traînent, derrière elles, une longue histoire. Elles remontent à l'antiquité où la civilisation grecque opposait déjà ses citoyens aux Autres, les « barbares ». Dans son cinquième chapitre, *L'Autre face du royaume* fait allusion à cette problématique, en évoquant quatre grands noms de l'antiquité classique : Hérodote, Denys d'Halicarnasse, Plutarque et Thucydide à apprécier suivant les devoirs d'un bon historien et les méthodes. Malgré tous les principes, chacune de ces icônes tend à parler de soi et de sa patrie, en lieu et place des faits de son récit ou de l'objet de son discours. Au détriment des barbares, par exemple, ces illustres historiens ont eu en commun d' « offrir une image de soi, de sa patrie qui soit la plus plaisante possible, en

salissant, si nécessaire, les ennemis » (AFR, p. 89). Sans parti-pris, est-il vraiment possible de dire l'Autre? Mudimbe a montré que, même dans le récit de l'incontournable Hérodote, il y a des inexactitudes volontaires, des « mensonges » et le problème de « la vérité », au sens strict, paraît secondaire face aux impératifs de la validité des systèmes à construire d'après les règles (AFR, p. 90).

Au sujet de l'ethnologie, Kavwahirehi pose la double question d'ordre épistémologique « Une science de l'autre en tant que tel est-elle véritablement possible? À quelle condition? » (1998 :514-515) C'est hégémonique culturellement et tyrannique politiquement de prétendre au monopole de la vérité et de refuser la différence et la particularité du sujet Autre. En effet, les ethnologues n'apportent aucune modification aux récits des missionnaires et aux rapports établis sur l'Afrique par des aventuriers voyageurs dont le sérieux scientifique reste discutable. Ils étaient instables et déséquilibrés sur des territoires autres. Leur priorité était les affaires. Ils savaient au moins que tout discours était possible sur des « peuples sans culture » et que leurs récits tiendraient lieu de vérité universelle. Dans *Carnet d'Amérique* (1976), Mudimbe critique cette prétention des voyageurs. À la différence de ces derniers, il s'exprime en termes de point de vue et se garde de hisser ses impressions particulières au rang d'universel, car « mes impressions les plus fondées, écrit Mudimbe, ne peuvent être que celles de mes expériences personnelles : elles se ramènent à l'exercice de ma liberté » (CA, p. 11). Pour défier la raison ethnologique, dans *L'Odeur du père* (1982), Mudimbe formulera autrement le même aveu : « Il se peut que cet ensemble de traits soit purement accidentel ou n'ait d'autre sens que de signifier moi-même » (OP, p. 14). Si l'Africain confesse que ce qu'il dit sur l'Amérique n'est qu'un point de vue, alors il admet par le fait même que

d'autres points de vue, sur l'Amérique, sont possibles. Cela invite implicitement les ethnologues ou africanistes à reconnaître eux aussi que leur discours sur l'Afrique ne doit être considéré que comme impression de celui qui l'a énoncé, d'autant plus que, « si c'est l'autre qu'on cherche à comprendre, il se fait que, finalement, c'est soi-même qu'on retrouve à travers l'autre » (Kavwashirehi, 1998 :519).

On comprend enfin que l'Africain ne se reconnaisse pas dans les propos de l'ethnologue, dans cette vue du dehors. En effet, dans ces propos européocentriques, « autrui n'a pas d'existence propre puisqu'il n'existe qu'en fonction de la société de l'observateur » (Mouralis, 1975 :102). Contre cette subjectivité prétendant à l'objectivité, Mudimbe a cet aveu : « Ma difficulté de dire, en vérité, la culture d'autrui, du fait que ma connaissance et mon expérience, quelles que soient leur ouverture et leur attention, s'achèvent où commencent celles d'autrui » (OP, p. 22). Considérant le discours sur le monde comme une expérience personnelle, Mudimbe dérouté le discours totalitaire qui l'a précédé et qui avait ouvert à l'hégémonie culturelle, spirituelle et politique. Cette attitude phénoménologique de Mudimbe nourrit le dépassement « préalable à une rencontre fructueuse de l'autre; car, dès le départ, avant de vouloir le convertir et de le réduire à mon point de vue, j'espère qu'il est lui aussi dans la vérité » (Kavwashirehi, 1998 :533).

III. 3. L'Afrique comme Autre

L'étape qu'atteint la progression de notre analyse peut donner l'impression que l'énonciateur, ayant repoussé l'Europe, finisse par embrasser son Afrique. Une telle lecture serait plutôt maladroite. *L'Écart* présente parfois l'Afrique à la manière des

africanistes. Par exemple, des fascinations de l'Afrique ne sont rien d'autres que le sous-développement, les épidémies, les malnutris, etc. Après le rejet de l'Europe, le héros ironise que « le recours à l'Afrique amuse [...] L'Afrique de la danse... de l'émotion... du désir... Le déchaînement des sens à l'image des entrelacs des lianes et des branchages d'une forêt tropicale » (Ec, p. 111). Dans le même ordre d'idées, Landu qualifie la négritude et l'émotion de « mots parfaitement inopérants » et affirme par un refus net : « Je ne suis ni un homme de la danse comme les miens veulent me faire croire, ni un esprit gamin » (Ee, p. 54). Pour sa part, l'essayiste range le discours africain du côté des « langages en folie » (AFR, p. 149-154).

De la même manière qu'il a repoussé l'Europe, le sujet de notre corpus rejette l'Afrique, après s'être identifié comme Africain. C'est là le paradoxe. Le présent point veut montrer le pourquoi de cette attitude vis-à-vis non seulement de la négritude, mais aussi des traditions. Le problème serait le caractère mythique et rigide de celles-ci et la tendance essentialiste et idéaliste de celle-là.

1. Les traditions rigides

Les traditions africaines pèsent tellement qu'elles empêchent tout épanouissement. Landu et Nara ont horreur de tout ce qui a tendance à exercer un certain pouvoir sur les humains. En effet, Landu parle de « rites fétichistes » ou de « scène bête » pour se moquer des cérémonies des funérailles de son père. Il pense que ce sont « des coutumes à purifier à la lumière du christianisme » (Ee, p. 61). Par exemple, la coutume exige de la veuve de s'immobiliser près du mort, torse nu, un fichu autour des reins, criant, les mains en l'air, en invoquant le ciel et la terre. Et puis, comme une folle, elle

doit se jeter au sol et se couvrir de sable. Corps généreux et dodu, mamelles pantelantes, habillée juste de cache-sexe, la mère de Landu avait l'obligation de se rouler dans le sable pour faire le deuil de son mari. Les parentes crient à leur tour dans la case, pendant « le temps exigé par la coutume ». Des hommes qui sont des parents, amis ou inconnus noient leur « tristesse obligatoire » dans le « malafu » (bière traditionnelle fermentée à base de maïs). Il s'agit, dit Landu, de l'« envers sacré de notre vie [...] cet exhibitionnisme qui m'avait achevé dans la honte » (Ec, p. 60). Landu se moque des rites d'honneur dédiés à son propre père. Il méprise sa mère soumise aux coutumes. Il conteste la dictature des traditions subie par les vivants. Il ignore la procession des ancêtres qui se répète toutes les trente minutes. Il ne partage pas le « malafu » avec les hommes. Il s'étonne de son grand frère qui croit à la cérémonie du sel sacré permettant le passage d'une vie à une autre. Bref, ce type d'Afrique est étranger à Landu qui est dans sa robe de prêtre. L'Afrique est ainsi un Autre par rapport au héros déjà converti.

Pour sa part, Nara, en plus d'avoir banalisé les obsèques de son père en refusant de lui jeter sa pelletée (Ec, p. 31), a profané les funérailles du Nyimi en les qualifiant de « barbarie » (Ec, p. 28). Pourtant Aminata avait déjà instruit Nara de faire attention aux morts, vu qu'il leur arrive de se retourner. Ce n'était pas ce que redoutait Nara. Il craignait plutôt que le contact avec une tradition et l'exercice de ses rigueurs puisse l'asservir à ses normes. En effet, le Nyimi fut le Prince des Kouba. À sa mort, il avait été enterré avec des humains vivants : les esclaves kouba. Certes Nara s'engage à réécrire la véritable histoire kouba. Mais qu'une coutume sacrifie des vivants pour honorer un prince mort, cela intrigue et provoque « un éclat de rire » (Ec, p. 27). Ce rire ne traduit pas la joie, mais un choc ou une moquerie.

Par cette page, Nara est un critique de la tradition kouba. Il est devant deux choix : livrer des vies non nobles à l'honneur d'un mort noble, pour se plier à une coutume rigide; ou alors repenser la tradition pour des raisons humanistes et, peut-être, progressistes. Pour avoir un tel raisonnement, il faut un regard du dehors, c'est-à-dire observer l'Afrique à distance, comme un Autre. L'Afrique est sur le banc des accusés. En d'autres termes, avant la colonisation venue d'ailleurs, les Africains se déshumanisaient à l'interne, au nom des traditions. La plainte portée contre l'impérialisme occidental vaut autant contre les princes précoloniaux et leurs lois coutumières qui étaient injustes.

2. La négritude essentialiste

Le procès contre la négritude se lit dans les trois ouvrages du corpus. Né dans le contexte européen de l'entre-deux-guerres, le mouvement de la négritude tombe très tôt dans l'idéologique similaire au dogmatisme de la science occidentale, décrié par l'essai de Mudimbe. Les animateurs chantent une Afrique idéale et cèdent à l'essentialisme que Landu, Nara et l'essayiste ne partagent pas.

Landu ne voile pas sa position vis-à-vis de la négritude senghorienne en refusant d'être l'homme de la danse. Il rit aussi du vent dudit mouvement qui souffle sur les autres disciplines. Pour Landu, il s'agit là d'une expression d'un manque. Il poursuit que la négritude et les valeurs africaines ont servi et elles servent encore à affirmer les exigences d'un culte masochiste d'une altérité nègre. C'est cocasse, dit Landu, que des collègues prêtres croient à la possibilité d' « une voie africaine de la théologie [...] Je souris [...] C'est comme si Platon, avant de commencer son œuvre, avait proclamé qu'il allait faire une philosophie grecque [...] que des Européens se mettent à parler de "blanchitude" »

(Ee, p. 99-100). L'attitude du héros n'est pas une simple antipathie sentimentale, mais justifiée par sa position contre ce qui cède à l'idéologique : « Je me méfie des positions théoriques prises comme principes moteurs. Souvent ce ne sont d'ailleurs que des concessions à une mode. Ou à des mythes. Comme la voie africaine du socialisme. Un culte obscène d'une fausse différence » (Ee, p. 99).

Le sujet s'en prenait plus haut aux certitudes paresseuses, exprimées ici par la simple mode. Il décriait des théories imposées en dogmes ou en vérités absolues, exprimées ici par des positions théoriques prises pour principes moteurs. Il s'était levé contre le christianisme, le marxisme et l'ethnologie, présentement c'est contre l'inculturation, le socialisme africain et les mythes.

Dans *L'Écart*, pour décourager le projet de Nara, Soum est le principal dénonciateur de la négritude. Les meilleurs intellectuels africains, dit-il, sont en évasion. À sa maîtresse Saran de préciser que la négritude, c'est de la merde. Et Soum affirme à vive voix : « Oui, tu as raison, Saran... C'est le mot qu'il faut : la merde... » (Ec, p. 78). L'expression « meilleurs intellectuels » indexe Nara dont le projet est une négation des évidences du colonialisme. Ce qui n'est pas très différent du mouvement de ces intellectuels noirs œuvrant en Europe et ignorant la réalité du terrain où le peuple se dégrade et ne se reconnaît pas dans le discours luxueux hors-contexte. C'est-à-dire que le mouvement senghorien est décalé par rapport aux vrais besoins africains. Il est un Autre par rapport à l'énonciateur du discours que nous analysons. On peut se demander pour qui ces intellectuels parlent ou écrivent. L'essai de Mudimbe aborde justement cette question.

Bien des pages de *L'Autre face du royaume* sont consacrées à la négritude née de la problématique d'un virage particulier de l'histoire européenne, la problématique caractérisée par le relativisme culturel. En effet, l'essayiste trouve paradoxales les premières affirmations des intellectuels africains :

[D]'abord, ces cris qui se construisent peu à peu en plaidoyers d'un univers qu'avait écrasé et nié la colonisation trouvent certaines de leurs armes dans les écrits d'ethnologues européens [...] ensuite, le dépit et la hargne de « colonisés rebelles », transcrits dans la langue des colonisateurs sont des propositions offertes à l'Europe et non à l'Afrique colonisée; enfin géographiquement, ces entreprises interdites dans les colonies et tolérées dans les métropoles, se coupaient de leurs références réelles et limitaient le sens donné à leurs ambitions. (AFR, p. 100)

Certes, l'énonciateur du discours essayistique, qui montre les limites du discours africain énoncé en langues occidentales, n'écrit pas non plus en langues africaines. Toutefois, il ose distancier le cri des siens afin de le critiquer de la même manière que le discours de leurs maîtres occidentaux. C'est d'ailleurs Sartre, l'un de ces maîtres, qui fonde théoriquement le projet dit de « négation ». Ce qui fait soupçonner que « la négritude essaie de concilier la défense et l'illustration de l'Afrique et les jeux prudents, délicats, des politesses philosophiques des idéologies dominantes » (AFR, p. 101). La négritude devient alors comme un jeu du Blanc dans lequel le Noir reste un jouet, sans subjectivité. C'est pourquoi l'essayiste invite l'Africain à « quitter l'ascenseur, à étendre le domaine de son expérience comme sujet et à fonder son discours à partir d'une analyse d'un vase concret, comparant ses observations à celles d'autrui pour détecter occultations éventuelles, généralisations hâtives, influences idéologiques, etc. » (AFR, p. 103).

Par ailleurs, Senghor, rassemblant des poèmes antillais, africains et malgaches dans *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), innove par un corpus impressionnant. Dans l'introduction, il est écrit que ce corpus fait partie d'une série d'ouvrages publiés dans la collection dirigée par le Professeur Charles-André Julien qui, reconnaît Senghor, « m'avait d'abord suggéré de ne choisir que quatre ou cinq jeunes poètes, dont je donnerais de très larges extraits » (1969 :1). Pourquoi l'intervention du maître occidental dans le choix des poèmes nègres que Senghor devra publier. Il faut rappeler que, bien qu'ayant été instruits en France, les auteurs des poèmes restent originaires des périphéries coloniales. L'*Anthologie* apparaît certes comme le manifeste du mouvement de la négritude, mais, pour être reconnue au centre qui est Paris, elle a besoin de « littérisation ». Cette poésie nègre francophone eut un impact extraordinaire sur le lectorat français et occidental grâce à *Orphée noir* (1948) de Sartre. Cette illustre préface a non seulement légitimé la poésie nègre, mais aussi se l'est appropriée par sympathie, disant : « Les poèmes de notre anthologie [...] » (Sartre, 1969 : XXIII). Nous soulignons ici le déictique « notre ». Nous pensons d'ailleurs que Sartre a fini par annexer ladite anthologie aux nouvelles expressions de son temps et de son milieu. En effet, il a montré que « la poésie nègre qui paraît d'abord raciale est finalement un chant de tous et pour tous » (Sartre, 1969 : XI). Dans un article, Dominique Ranaivoson écrit que la poésie nègre réunie dans l'*Anthologie* de Senghor doit sa reconnaissance recherchée et acceptée, son accueil par la critique parisienne, son lectorat nombreux et son retentissement à la maison d'édition, le lieu de parution, la célébrité de Sartre et la densité de sa préface (Ranaivoson, 2010 :26). Si tel est le témoignage, les promoteurs du mouvement, tout en marquant leur originalité ou identité authentique, sont

restés ouverts à l'Autre, le maître occidental. Celui-ci, en son tour, est favorable à la collaboration. Il est important de reprendre les mots de l'éditeur, le Professeur Julien :

Nous savions que Jean-Paul Sartre se refusait à écrire des préfaces et pourtant nous étions sûrs qu'il accepterait de témoigner en faveur des noirs. Non seulement il se plia aux exigences tracassières d'une publication rapide, mais c'est avec ferveur qu'il écrivit une étude profondément originale dont l'ampleur dépassa nos espoirs. Nous écrivions alors qu'*Orphée noir* marquerait une date dans l'analyse de la négritude et que les noirs ne demeureraient pas insensibles à l'effort d'intelligence et de sympathie qu'un blanc de qualité faisait pour les comprendre. (1969 : VIII)

Il s'agit là d'une reconnaissance mutuelle. Alors, la différence dans la communion ou « l'authentique communication » ou encore l'« ouverture-fermeture » est vérifiée. Sartre lit l'*Anthologie* selon ses propres lunettes ou d'après la philosophie sartrienne. Certes, il s'ouvre à la poésie recueillie par Senghor. Mais il se refermera sitôt sur soi-même, en faisant de cette poésie un espace d'application de sa propre pensée. D'ailleurs « Orphée » n'est pas un mythe africain. Cela montre que Sartre se lit à travers l'*Anthologie* pour n'y voir que le mythe occidental auquel il annexe l'adjectif « noir » et intituler la préface *Orphée noir*. On se souviendra qu'il a fini par condamner la négritude à une mort imminente.

En sus, il y a lieu de revenir sur le caractère essentialiste du mouvement. Les promoteurs avaient rêvé, sans succès évidemment, de l'authenticité, du « retour au pays natal », de l'Afrique paradisiaque qu'il fallait ressusciter. Dans *Orphée noir*, on peut lire qu'« il s'agit donc pour le noir de mourir à la culture blanche pour renaître à l'âme noire, comme le philosophe platonicien meurt à son corps pour renaître à la vérité » (Sartre, 1969 : XXIII). Dans le rêve des poètes contre l'Europe, pouvait se lire ce qui est encore

occidental. Cela s'illustre le mieux par l'ironie dévoilée dans *L'Écart*. Nara finit par mordre à l'hameçon et tenir un langage proche de celui de Saran et de Soum. Dorénavant, il parle avec distance de l'essentialisme, de l'Afrique idéalisée et en harmonie avec sa nature, cette « Afrique de la danse... de l'émotion... du désir... » qui « amuse » (Ec, p. 111). Le revers de la médaille, ce sont ces « masques grimaçants d'esclaves kouba enterrés vivants à la mort du Nyimi » (Ee, p. 27). Autrement dit, on se trompe de croire que l'Afrique des ancêtres fut immaculée.

Au bout de ce point, qui a montré comment le sujet met en procès l'Europe impérialiste de la même manière que l'Afrique idéalisée ou mythique, notre démarche pose la question de savoir quelle sera, en fin de compte, l'identité du sujet ayant tenté de se défaire, à la fois, de « ceci » et de « cela ».

III. 4. Le Je à la fois Occidental et Africain

Les deux grands antagonistes, l'Occident et l'Afrique mis précédemment en procès par le sujet, sont en symbiose dans le subconscient, la conscience et la conduite dudit sujet. Pour celui-ci, il est difficile de se détacher de « ceci » et de « cela », tout en ayant été déçu ou désillusionné par ceci et cela, à la fois : « Le maquis m'a isolé. J'avais espéré qu'il me rendrait au moins le calme du paradis. J'y ai rencontré comme partout ailleurs des vues de mon esprit et la générosité de mon cœur. J'aime [...] Je me dis que ça m'est égal » (Ee, p. 77). Au lieu d'être coincé par les deux blocs, comme dirait Abomo Maurin, le sujet crée dans l'entre-deux un troisième espace plutôt viable « j'aime ». Il s'y baigne comme dans une piscine, cependant douce et trouble à la fois. Cette piscine est acceptée telle quelle : « Je vogue entre les eaux. Douces? Les sons des tam-tams

effleurent à peine la surface. La fange est loin. Le chant grégorien va monter, fleuve de vertu, soutenu par la voix humaine. La voix. » (Ee, p. 188) Le tam-tam d'Afrique rythmera le chant grégorien, c'est-à-dire que l'art africain s'harmonise avec le judéo-chrétien en une agréable voix.

La fusion du Je dans le déictique **Nous** est significative (c'est moi qui souligne). Les expressions comme « nous prêtres », « mes confrères », « mes camarades de Rome » culminent vers une assertion : « Oui, Monseigneur, si nous pouvions être des prières vivantes. Notre bonheur serait total » (Ee, p.189). Avant cette dernière page du récit, Landu, débaptisé Matthieu Marie de l'Incarnation, se demande : « Pourquoi me dérober? Le choix est fait. Pourquoi récriminer? » (Ee, p. 186). Pour revenir un peu à la lettre dans laquelle le héros énumère les charges ou les accusations formulées à l'endroit de l'Église institutionnelle, Landu commence par un mea-culpa : « Je reconnais avoir agi sous le coup d'une décision un peu brusque et j'accepte d'avance les sanctions disciplinaires prévues dans mon cas par le Droit Canon » (Ee, p. 103). Ladite lettre finit par le renouvellement des vœux de fidélité et de soumission : « Père, je voulais absolument vous écrire pour me confier. Cette lettre vous apportera mon inquiétude et mes espoirs. Et croyez-moi, Père, que je demeure votre fils soumis et le prêtre fidèle de Jésus-Christ » (Ee, p. 107).

D'ailleurs, le début de *Entre les eaux* renseigne que les frais scolaires de l'enfant d'Afrique à Rome étaient payés par « [s]es parents mantouans » (Ee, p. 6) qui sont Italiens de souche. En évoluant avec le récit, on peut lire que Landu était plus lié au père Howard qu'aux autres confrères, eux d'origine africaine. Il s'identifiait dans l'Autre (le

Blanc) avec qui il lisait les mêmes livres, échangeait sur les mêmes sujets et partageait le même goût. Il n'est pas étonnant d'entendre Landu dire qu'il n'a jamais cessé d'être prêtre, qu'il doit abandonner sa femme enceinte, qu'il doit retourner réapprendre les rites au monastère cistercien : « Ma femme, dit Landu, je savais qu'elle serait sauvée. Ma famille la reprendrait. Je voulais être repris aussi par la mienne » (Ee, p. 181). « La mienne » qui attire notre attention révèle l'identité occidentale de Landu. Ce pronom possessif est le substitut du monastère, de l'Église chrétienne, de la raison hellène, de la science occidentale ou des maîtres européens. Mais au même moment, Landu protège son lien avec l'Afrique par l'emploi de « ma » (femme, famille). Ce qui transfère l'analyse au point suivant.

Le possessif « ma » ou « les miens » est employé avec une fréquence élevée, pour lier Landu à ses origines africaines. Sur son lit d'hôpital, Landu, aux bons soins de Monseigneur Jacques, se souvient du proverbe que lui répétait souvent sa grand-mère : « Kajadikila beena bilowa, byende bishala bisendama » ou « Les Calebasses des autres, il s'acharne à les redresser, tandis que les siennes restent penchées » (Ee, p. 175). Ce qui poussa le héros à revenir, à se resituer pour se comprendre mieux au-delà de l'affection et de la poésie de Jacques pour son enfant prodigue qui revient d'une rébellion en étant malade. Dans cette circonstance, Landu a eu ces mots :

Mon séjour à l'hôpital est une hibernation. Comment la prolonger dans la vie à venir? La vie est puissante, c'est vrai. La poésie trop belle, malgré le glu des instants. Je l'adorais malgré tout. C'est peut-être pourquoi la permanence d'Éluard m'inspira. Et je me suis dit : « Une femme est plus belle que le monde où je vis. » Mes ancêtres et les miens allaient-ils enfin m'approuver? Pouvoir vivre sans les manquer. C'est aussi une voie féconde. (Ee, p. 176)

Les possessifs « mes » et « les miens » déterminent un rapport inaliénable entre le sujet et les siens qui sont les Africains : les vivants et les morts. Ce rapport demeure une « voie féconde aussi ». « Aussi » exprime un degré d'égalité entre deux éléments ou deux groupes d'éléments : celui de mes ancêtres avec les miens et celui de mes parents mantouans avec mes confrères prêtres, mes camarades de Rome, le monastère. Au moyen du possessif de la première personne, la distance est réduite voire supprimée entre le sujet et chacun de deux camps précités.

Dans le même ordre de la première personne, les possessifs « nos » et « les nôtres » attirent l'attention dans l'essai. En dernier chapitre, on peut lire : « Les 'discours' conçus 'dans' les sociétés comme **les nôtres** ou à leur propos, sur base d'angles de vues tout à fait étrangers ne seraient-ils que 'mensonges'? En raison de quels critères, ils seraient moins véridiques que '**nos**' discours actuels? » (AFR, p.150, c'est moi qui souligne). Par le pronom « les nôtres », l'essayiste s'identifie au milieu et à la communauté africains. Il se reconnaît aussi dans le discours africain de son temps. Il veut même impliquer, dans son discours, les autres discoureurs : « Nous sommes **partis** d'une hypothèse de travail : concevoir, à partir de l'ethnologie comme prétexte, une lecture critique des sciences humaines et sociales » (AFR, p.151, c'est moi qui souligne). L'accord du participe passé au pluriel révèle le caractère collectif de « Nous ».

Alors que le Nous de l'essai a été généralement employé à la place du Je, qui est l'essayiste, il est ci-dessus exceptionnellement accordé au pluriel, pour embarquer ou inclure les siens qui sont les Africains au nom de qui le sujet prend la parole, afin de

« pouvoir assumer la folie » (OP, p. 81). En effet, le même « nous » collectif sera mobilisé plus d'une fois dans *L'Odeur du père* :

Hier, nos aînés qui, en fait, sont nos pères, en littérature, en philosophie comme en politique, exigeaient un droit à la vie. Aujourd'hui, nous connaissons presque pratiquement leurs chemins de croix [...] Le discours de L. S. Senghor présente, de manière exemplaire, les problèmes auxquels nous butons actuellement au sujet du fondement des sciences sociales et humaines en Afrique. Afin de mieux marquer les exigences d'une reformulation, j'aimerais faire un détour » (OP, p. 36-37).

Quelle que soit l'ivresse de prise de parole actuelle, le sujet emploie d'abord « nos » pour s'identifier comme cadet voire fils des promoteurs de la négritude. Il salue, ensuite, le mouvement des aînés pour la « cohérence de la théorie » et la « fécondité de la praxis » (OP, p. 37). Enfin, le Nous collectif intervient lorsque le sujet pilote le groupe de la nouvelle génération appelée à « contourner ou dépasser le paradoxe essentiel qu'a marqué la libération de "la parole nègre" » (OP, p. 36).

Le « nous » de l'essai fait peu allusion à l'Occident. Il faut remarquer que l'essayiste est trop ambitieux. Il « rêve » pour l'Afrique, non seulement d'une autre pratique des sciences et de la promotion d'une « société juste », mais aussi de la « naissance de l'homme » (AFR, p. 136). Heureusement il ne s'agit que d'un rêve. Le rêve, l'utopie et la fiction sont très proches. C'est pourquoi, notre analyse passait du récit à l'essai pour illustrer la thématique. À présent, pour un besoin précis, nous voulons passer de l'essai à l'autobiographie.

Le Je de l'autobiographie peut rendre compte de la « naissance de l'homme », au cœur de notre analyse pour le moment. Mudimbe relate l'un des moments difficiles de son existence. En 1973, cet auteur fut déclaré malade de cancer des os. Le diagnostic des médecins de Lubumbashi fut confirmé à Genève.

L'oracle était là. J'étais en train de mourir, écrit Mudimbe. C'était une question de mois. Croiser de fer, comme je l'entendais, faisait sens. Me fallait-il vraiment lutter? La mort s'imposait comme nécessité. Je contournai les replis de mon orgueil et me soumis. Mon fils, Daniel, du Zaïre, vint me rejoindre. Une filleule belge, Véronique Gallez, arriva le lendemain. Je pouvais, enfin, accepter mon destin et assumer un sort. J'avais autour de moi, deux enfants, la joie de la liberté de demain; et le feu, comme mon désir de survivre, était là, dans les sourires venus des deux mondes différents. Mes ambitions s'annulaient, et le langage de la vie reprenait sens en l'existence de ces enfants. (CG, p. 213)

Cette citation est longue, mais importante. Le vieil homme n'est plus. Le Je, qui nous parle, renaît dans « les sourires venus des deux mondes différents ». Genève est cette terre sur laquelle germe un nouvel être issu d'un géniteur venu d'un pays du Sud et d'une génitrice venue d'un pays du Nord. Le lieu de naissance n'est pas un choix du hasard, mais la capitale du pays dit neutre, symbole de la non-adhésion. Il ne s'agit pas d'un Je survivant, encore moins d'un zombie, mais d'un nouveau-né. Ce nouvel être n'est pas zaïrois ou africain. Il n'est pas non plus belge ou occidental. C'est un métis, un hybride.

Avant de conclure ce chapitre, juste un coup d'œil sur *Tales of Faith* (1997) peut soutenir davantage la thèse. Dans la métissité de Mudimbe ou l'hybridité de Bhabha, la culture d'origine, sans s'effacer bien entendu, semble perdre son caractère rigide, absolu et extrémiste. Mudimbe pose justement la question: "Is there any individual reflecting on

his or her finitude, who does not experience the sense of being or at any rate, of belonging to an endangered species?” (TF, p. 199). La réponse paraît plus intéressante: *“Death as a closure of existence in the world, sanctions the absurdity or –if one prefers- the mystery of life and forces the observer to evaluate existence from the background of a culture and its a priori”*⁵ (TF, p. 199). En accordant de l’importance à l’arrière-plan d’une culture et à ses a priori, la métissité de Mudimbe réagit contre ces Africains qui voulaient tourner carrément une ancienne page pour en ouvrir une nouvelle, qui voulaient mettre le passé entre parenthèse.

En somme, ce dernier chapitre a défini une nouvelle configuration et il a illustré l’actuelle identité du sujet dit africain. Avec ce nouveau sujet, la barrière érigée par des oppositions est levée. Cette barrière fit blocage à l’élan des aînés. Se reconnaître plutôt héritier autant de la colonisation que de l’Afrique-mère relève le défi et ouvre une ère nouvelle. Cet état d’hybridité est nécessaire à l’harmonie du sujet avec soi-même et avec l’Autre. C’est indispensable pour pouvoir nettoyer l’image de l’intellectuel ternie par la déchirure de Landu et le schisme de Nara, « une image de l’érudit quelque peu ridicule, soufreteux et poussiéreux » (Bisanswa, 2009 :101). La nouvelle identité dite hybride conditionne le discours du sujet qui ne veut plus « se contenter de la dénonciation des discours préexistants et étrangers » mais qui s’engage à « transcender ces nombreuses questions existentielles qui l’empêchent de s’épanouir » (Abomo-Maurin, 2013 :149). La métissité en tant qu’identité n’est pas une lâcheté, mais une force pour le sujet qui s’assume. D’ailleurs, quel contemporain peut-il prétendre à la race pure ou qui n’est pas

⁵ « La mort comme clôture de l’existence au monde sanctionne l’absurdité ou –si l’on préfère- le mystère de la vie et oblige l’observateur à évaluer l’existence à partir de l’arrière-plan d’une culture et de ses a priori ». [Traduction libre]

hybride? En famille restreinte déjà, notre mère et notre père sont issus d'ascendants différents. L'une ou l'autre a sa propre origine. Nous subissons une communauté, une société, une civilisation, une culture déjà-là. Dans toute l'humanité, des sujets, des mondes, des peuples, des langues et des genres se sont croisés. Il paraît difficile, voire impossible, de rester le même après le contact avec l'autre. À en croire Ricœur :

Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne représente rien d'original : « autre » figure, comme on a pu le remarquer en passant, dans la liste des antonymes de « même », à côté de « contraire », « distinct », « divers », etc. Il en va tout autrement si l'on met en couple l'altérité avec l'ipséité. Une altérité qui n'est pas – ou pas seulement – de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constituée de l'ipséité elle-même. *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre [...] Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre –, mais bien d'une implication : soi-même en tant que... autre. (1990 :13-14)

Pour Ricœur, le sujet ne se pense plus sans l'autre, mais il passe plutôt dans l'autre. Nous voudrions souligner que le sujet ne devient pas pour autant l'Autre. Alors que cette conception ricœurienne maintient chacun des partenaires dans son statut de sujet, pour Sartre, « autrui est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, c'est-à-dire l'être par qui je gagne mon objectivité » (1949 :329). Le regard de l'autre chosifie le sujet qui en est objectivé. Pourquoi Sartre considère cette réification comme un gain? Ici, le gain n'est pas d'être rendu objet par le regard de l'autre, mais d'être rendu conscient de son état d' « être-objet », un corps nu, faillible, etc. En effet, poursuit Sartre, « pour jouir de mon être-objet que j'assume, je tente de le récupérer comme objet; et comme Autrui en est la

clé, je tente de m'emparer d'Autrui pour qu'il me livre le secret de mon être » (1949 :351). Ce secret de l'être du sujet, c'est ce qui fait qu'il ait honte de soi-même, grâce au regard de l'autre. Il en est de même pour Autrui, grâce au regard du sujet. Cette page de Sartre semble mettre l'accent sur la chosification mutuelle tandis que celle de Ricœur insiste sur la reconnaissance mutuelle.

Pour comprendre la « métissité » selon Mudimbe, il faut remonter au sentiment originel ou, selon les écrits bibliques, à la « chute originelle » qui fait qu'Adam et Eve se reconnaissent nus :

La honte n'est, pareillement, que le sentiment originel d'avoir mon être dehors, engagé dans un autre être et comme tel sans défense aucune, éclairé par la lumière absolue qui émane d'un pur sujet; c'est la conscience d'être irrémédiablement ce que j'étais toujours : « en sursis », c'est-à-dire sur le mode du « pas-encore » ou du « déjà-plus ». La honte pure n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible; mais, en général, d'être un objet, c'est-à-dire de me reconnaître dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui. La honte est sentiment de chute originelle, non du fait que j'avais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis « tombé » dans le monde, au milieu des choses, et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour ce que je suis. (Sartre, 1949 :349).

À la suite de Sartre pour qui il a de l'admiration, Mudimbe déclare finalement sa propre théorie de « métissité »:

These experiences of a consciousness, standing out of itself in order to grasp and comprehend its always fluctuating identity, show well the impossibility of reducing anyone, any human culture, to an immobile essence. More importantly, living, acting and believing in a world in which there is always a history – and there are already other people preceding me – whatever I do, as Sartre would have said, I accomplish it in relation to others. I mean precisely that any action is always a

*consequence of my original sin, my upsurge in a world where I am not alone: métis, because of my very identity, which can only be a continuous project towards a transcendence; métis, also, by being there and evolving in a space – simultaneously real and constructed – already circumscribed and colonized by others history, even when these predecessors or contemporaries of mine are my people*⁶. (TF, p. 199)

La théorie de Mudimbe commence par crier contre toute idée d'une civilisation de référence à laquelle devrait se convertir une autre culture humaine. Point n'est besoin de rêver d'une existence idéale dont toute personne devrait être la copie. Il ne faut pas mentir à soi-même. Il vaut mieux être conscient que l'identité pure n'existe pas et qu'on est métis, car on naît dans un monde déjà habité ou dominé par les prédécesseurs et c'est par rapport aux autres que l'identité du sujet s'y construit. Dans le raisonnement qui va suivre, la théorie de Mudimbe évolue progressivement vers une « métissité ontologique » :

Finally, I am a métis in the very consciousness of conceiving and apprehending my freedom as both lack and need actualizing itself simultaneously as a negative and positive praxis – that is, a negative, purposeful activity because it signifies in what it is the negation of a given; positive, since it is an opening in what is coming. As Sartre describes this fundamental métissité: “It is from

⁶ « Ces expériences d'une conscience, se détachant d'elle-même pour saisir et appréhender son identité toujours fluctuante, montrent bien l'impossibilité de réduire n'importe qui, n'importe quelle culture humaine, à une essence immobile. Plus important encore, je suis entré dans un monde qui avait déjà son histoire et où étaient déjà d'autres personnes. Quoi que je fasse, comme dirait Sartre, c'est toujours par rapport aux autres que fonctionnent mon vécu, mon agir et mes croyances. Je veux dire précisément que chacune de mes actions est toujours une conséquence de mon péché originel, de mon surgissement dans un monde où je ne suis pas seul : métis, à cause de mon identité qui ne doit être qu'un projet continu vers une transcendence; métis aussi, du fait que je suis et j'évolue dans un espace, à la fois réel et construit, déjà modifié et colonisé par l'histoire de l'Autre, quand bien même mes prédécesseurs ou mes contemporains dans cet espace seraient les ascendants ou les membres de mon propre peuple ». [Traduction libre]

*this singular situation that the notion of guilt and sin seems to be derived. It is before the other that I am guilty. I am guilty first when beneath the other's look I experience my alienation and my nakedness as a fall from grace which I must assume*⁷. (TF, p. 200)

Les dernières longues citations peuvent fatiguer notre lecteur, mais elles nous font atterrir à douceur. Notre longue analyse du rapport à l'Autre a émis, dès le départ, l'hypothèse de l'hybridité que ce dernier chapitre avait l'obligation de vérifier. Dans son premier point consacré à la théorie, ce chapitre a aussi expliqué en quoi la notion d'hybridité et d'identité étaient liées à celle de l'altérité qui est au cœur de notre thèse. Le deuxième point de ce chapitre était une discussion indispensable. Il a permis d'éclater les différents visages de l'Autre mis en procès. À l'occasion d'un long réquisitoire, le Je a dû départager les charges ou mieux les culpabilités avant de les communier dans le dernier point de ce chapitre, qui illustre, en fin de compte, une « hybridité culturelle » (Bhabha) ou mieux une « métissité ontologique » (Mudimbe). Deux théoriciens ont fondé, sur l'œuvre de Fanon, leur conception de l'identité. Sans se citer l'un l'autre, les deux se sont accordés sur les identités hybrides. Au bout, pour imprimer sa particularité, Mudimbe cite plusieurs fois Sartre. Cette particularité est la métissité ontologique. Celle-ci est une activité négative et positive à la fois. Elle est la négation du « déjà-là » tout en s'ouvrant au « pas-encore ». Au contact de l'Autre, le Je a pris conscience de ce qu'il est, un aliéné,

⁷ « Enfin, je me déclare un métis dans ma conscience-même de concevoir et de comprendre ma liberté à la fois comme manifestant un manque et comme un besoin s'actualisant, comme une praxis négative et positive – c'est-à-dire une activité négative, intentionnelle en ce sens qu'il s'agit de la négation d'une donne, ce qui est là, une certitude. C'est aussi une activité positive dans la mesure où elle m'ouvre à ce qui vient. De la manière dont Sartre décrit cette métissité ontologique : c'est cette situation singulière dont semble dériver la notion de culpabilité et de péché originel. C'est devant l'Autre que je suis coupable. Je suis coupable d'abord quand, sous le regard de l'Autre, j'ai conscience de mon aliénation et de ma nudité comme une disgrâce que je dois assumer ». [Traduction libre]

un corps nu, autant coupable que ses accusés. Bon gré et malgré les propriétés subjectives, l'accusé et l'accusateur se fécondent et engendrent un sujet qui, pour assumer la honte du « péché originel », se définit finalement comme « métis ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre investigation, une lumière est projetée sur la zone d'ombre que semblait entretenir notre corpus sur la question de savoir qui est l'Autre. Sans beaucoup de difficultés, il nous est possible d'en rendre compte.

La première partie de l'analyse s'est concentrée sur le Je et son contact avec ceux qui l'ont fabriqué. Les antagonistes ont été individualisés. L'Autre est présenté principalement comme un colonisateur ou le Toubab, ce maître étranger et blanc. Il s'agit du missionnaire belge pour Landu et de l'africaniste néerlandais pour Nara. L'un est religieux et l'autre est scientifique. Entre autres noms, Père Howard d'une part et le spécialiste Dansine d'autre part dominant la toile. Ces personnages fictifs ont leurs équivalents dans l'autobiographie. Inconsciemment, le sujet était déjà dompté par son maître étranger. Au moment de prise de conscience ou du bilan, le sujet se découvre entre les eaux ou déchiré. Son monologue intérieur présente un sujet dédoublé. Il est en même temps soi et Autre, à la fois celui qui juge et celui qui est jugé. L'analyse de ce monologue intérieur a été délicate. Un Je de conscience africaine distancie son double vendu aux Blancs. Le dialogue entre le sujet et son double est hors du commun. Mais il permet de voir combien le sujet est déséquilibré, voire hanté, et que, sans se réconcilier avec soi-même, il lui sera très difficile d'entrer en relation avec l'Autre étranger qui est supposé être la source de cette hantise. Cette crise prend de l'ampleur avec Nara. Elle atteint la dimension d'une obsession. L'intrusion excessive d'Isabelle et d'Aminata cause des incohérences au discours du héros. « Ça » parle en lui. C'est sans doute sous cet angle que la phénoménologie de Sartre décrit le « pour-autrui ». En effet, toujours et partout, le Je est hanté par autrui ou par « ça » : « Autrui, dit Sartre, m'est présent

partout » (1949 :339). En effet, l'être-sujet se situe, se définit et se saisit toujours par rapport à autrui.

Effectivement, la conscience de Nara est dominée permanemment par Autrui. Alors que le héros prend ses réserves par rapport à Isabelle et Aminata, son discours ne tourne qu'autour de ces deux amantes dont l'une incarne la colonisation européenne et l'autre l'autoritarisme de la mère africaine. *L'Écart* révèle ainsi un nouveau et important visage de l'Autre qui se rapporte à l'Afrique.

Par ailleurs, derrière les individus s'insinuent des institutions que la seconde partie de l'analyse confronte. La figure du missionnaire présuppose le christianisme et le thomisme auxquels Landu oppose le marxisme pour finir par découvrir qu'ils partagent un même trait : le dogmatisme. La figure de l'Africaniste représente la science coloniale qui est généralement l'ethnologie et sa complice qui est la psychanalyse. C'est dans le souci de décoloniser les connaissances établies par des étrangers que le sujet africain réveille les traditions dans lesquelles il découvre malheureusement des failles. Et le procès contre la conversion forcée aux mythes européens vaut également contre certaines injustices entretenues par la tradition, en faveur des princes africains. Ainsi, la négritude, qui chante le retour à une Afrique immaculée, est mise aussi, comme Autre, sur le banc des accusés.

La compréhension de l'Autre est donc complexe. Le sujet distancie d'abord son double, c'est-à-dire l'Autre soi-même. Ensuite, à travers ce schisme, l'on entend ou l'on voit le maître européen en conflit avec la conscience africaine. Les trois visages de l'Autre peuvent être ramenés à deux habitant la conscience du sujet, ou, plutôt, le

déterminant et l'instaurant, pour reprendre l'idée de Bisanswa. Dans ce cas, au lieu d'être considéré comme la troisième figure de l'Autre, le double du sujet n'est qu'une demeure où sont condamnés à vivre deux partenaires, dans une relation conflictuelle. Comme le sujet qui le loge, l'Autre est une paire. À la place d'une relation à cet Autre, le sujet s'attarde à le juger, à le condamner. Pourtant cet Autre l'habite, l'affecte et lui reflète sa propre culpabilité. En un mot, la définition ou l'identité du Moi n'est qu'un résultat de son rapport au non-Moi qui est permanemment présent dans la conscience du Moi.

Au total, pour s'assumer, le sujet devrait recevoir l'image lui reflétée par Autrui et s'accepter dans cette réalité qui lui fait honte. Il a intérêt à se reconnaître autant Occidental qu'Africain. Pour finir, nous reprendrons Mudimbe en ses propres mots adressés aux critiques de son œuvre littéraire :

Pour ma part, je pense connaître et pouvoir nommer les contraintes et les prescriptions que je vis. Je peux dire un certain nombre de violences avec lesquelles j'ai appris à vivre, tout comme je peux, à présent, tenter de dessiner à grands traits la trajectoire suivie, de ma naissance à ce jour. La route que j'ai prise a tout l'air d'un processus de dépossession : baptisé dans une religion « étrangère » à mon Afrique, tôt introduit dans un système scolaire et culturel dont les normes provenaient de l'Occident, j'ai appris, grâce à des maîtres admirables, à penser et à vivre les ressources extraordinaires d'un univers complexe et métissé. À partir de lui, je peux rêver d'élucider les contradictions majeures de mon appartenance à deux cultures, l'africaine et l'européenne, mais aussi, sans prétendre développer des théories, réfléchir sur les modèles et les structures susceptibles de concourir à une promotion humaine et spirituelle du peuple d'où je suis sorti. (CG, p. 104)

BIBLIOGRAPHIE

- ABOMO-MAURIN, Marie-Rose (2013). « De l'écriture de *L'Écart* à l'examen d'une mémoire ». Dans BISANSWA, Justin (dir.). *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris : Honoré Champion Éditeur, p. 139-150.
- AUDET, René et Pascal RIENDEAU (2014). « Les essais québécois contemporains au confluent des discours », *Voix et Images*, vol. 39, n° 3 (117), p. 7-16, <https://doi.org/10.7202209ar> (consulté le 16 avril 2021 à 20h05).
- AYOUCHE, Thamy (2018). *Psychanalyse et hybridité : Genre, colonialité, subjectivations*, Presses Universitaires de Louvain, 222 p.
- BEAUFFRET, Jean (1971). *Introduction aux philosophies de l'existence : de Kierkegaard à Heidegger*, Paris : Denoël-Gonthier, 209 p.
- BEAUVOIR, Simone de (2008). *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris : Gallimard, 111 p.
- (1984). « La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », dans *Philosophie*, Paris, vol. 144, N°1, pp. 7-10.
- BENVENISTE, Émile (1970), « L'appareil formel de l'énonciation », dans *Langages*, vol.5 (17), évalué par les pairs, Paris : Armand Colin, p. 12-18.
- BHABHA, Homi (2004). *The Location of Culture*, New York: Routledge classic, 408 p.
- BISANSWA, Justin (2013). « Contrepoints romanesques. Poétique du clair-obscur dans le roman de V.Y. Mudimbe ». Dans *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris : Honoré Champion Éditeur, p. 317-392.
- (2003) « Dialectique de la parole et du silence chez V.Y. Mudimbe » dans KADIMA-NZUJI, Mukala et Sédom KOMLAN GHANOU (dir.), *L'Afrique au miroir des littératures. Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris : L'Harmattan, p. 120-147.
- (2000). *Conflit de mémoires. V.Y. Mudimbe et la traversée des signes*, Frankfurt : Iko-Verlag, 278 p.
- BOUCKAERT, B (2001). « Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* d'Edmund Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, n° 4, p. 630-651.
- CAILLER, Bernadette (2013). « Pour une vie autre : *Réflexions sur la vie quotidienne* de V.Y. Mudimbe », dans BISANSWA, Justin (dir.). *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris : Honoré Champion Éditeur, p. 127-138.

- CÉSAIRE, Aimé (1990). *Cahier d'un retour au pays natal*, Montréal : Guérin littérature, 101 p.
- (1955). *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence Africaine, 64 p.
- CHARAUDEAU, Patrick (2006). « Des catégories pour l'humour? » *Revue Questions de Communication* N° 10, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, consulté le 1^{er} novembre 2020 sur le site de Patrick Charaudeau-Livres, articles, publication. URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/Des-catégories-pour-l-humour.164.htm>
- CHEZA, Maurice (1991). « Les semaines théologiques de Kinshasa », *Revue théologique de Louvain*, vol. 22, n° 1, p. 60-66.
- COLLIN, Françoise (1986). *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, 256 p.
- CONTAT, Michel (1996). *Pourquoi et comment Sartre a écrit « Les Mots »*, Paris : P.U.F., 512 p.
- DARTUR, Françoise (2001). *Chair et langage : essai sur Merleau-Ponty*, Fougère : Encre Marine, 224 p.
- DELAS, Daniel et Pierre LEROUX (2015). « Tchikaya U Tam'Si », *Poésie*, vol. 3 et 4, n° 153 et 154, p. 43-61.
- DJOM, Maurice (2017). *L'hybridité dans le roman autobiographique francophone contemporain*, Saint-Denis (France) : Éditions Connaissances et Savoirs, 457 p.
- EAGLETON, Terry (1994). *Critique et théorie littéraires : Une introduction*, Paris : PUF., 228 p.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien (1981). *Christianisme sans fétiche : révélation et domination*, Paris : Présence Africaine.
- (1977). *La Crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Paris : Présence Africaine, 237p.
- (1968). « Le Bantou problématique », *Présence Africaine*, n° 66, p. 4-40.
- FANON, Frantz (2002). *Les damnés de la terre*, Paris : La Découverte & Syros, 311 p.
- (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris : Seuil, 225 p.
- FIGAL, Günter (2013). « La vie comme thème fondamental de la phénoménologie », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 33/2013, p. 306-320, <https://doi.org/10.4000/cps.1974> (consulté le 10 décembre 2020).
- FOUCAULT, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 275 p.
- FRIEDRICH, J (2010). « La pensée comme expérience vécue », *Revue de synthèse*, vol. 131, n° 1, p. 53-75.

- GEFFRÉ, Claude (1999). « En marge du synode africain ». *Inculturation et conversion : Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris : Karthala, 138 p.
- GRIMAUD, M (1981). « Préliminaires pour une psycholinguistique des discours : Le champ de la poétique », <https://www.persee.fr/doc/lfr0023-83681981num4915080> (consulté le 12 décembre 2020, à 3h00).
- GUILÉ, Jean-Marc (2015). « Liberté d'expression et intersubjectivité », *Perspective Psy* [En ligne], 2/54, p. 111-113 <https://doi.org.proxy.bib.uottawa.ca/10.1051/ppsy/2015542111> (consulté le 31 juin 2021).
- HEL-BONGO, Olga (2019). « Poétique du carnet dans *Cahier d'un retour au pays natal* d'A. Césaire » dans *Études littéraires : Le carnet pour lui-même*, vol. 48, n° 1, p. 119-135. <https://id.erudit.org/iderudit/1057994ar> <https://doi.org/10.7202/1057994ar> , (consulté le 8-2-2021 à 20 :13).
- (2019). *Roman francophone et essai : Mudimbe, Chamoiseau, Khatibi*, Paris : Honoré Champion Éditeur, 300 p.
- (2013). « Les enjeux de l'essai dans l'œuvre romanesque de V.Y. Mudimbe ». Dans BISANSWA, Justin (dir.). *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, sParis : Honoré Champion Éditeur, p. 195-213.
- HOUNTONDJI, Paulin (2013). *Sur la philosophie africaine : Critique de l'ethnophilosophie*, Bamenda (Cameroun) : Langaa Research & Publishing CIB, 236 p.
- (2001). « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », *Notre Librairie*, n° 144 (avril-juin), p. 58-65
- (1997). *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Préface de Souleymane Bachir Diagne, Cotonou : Éditions de Flamboyant, 284 p.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*, Trad. Paul Ricœur, Paris : Gallimard, 571 p.
- KALANDA, Mabika (1967). *La remise en question, base de la décolonisation mentale*, Bruxelles : Remarques Africaines, 203 p.
- KÄ MANA (1991). *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris : Cerf, extraits PDF.
- KANGAFU, Katumbagana (1973). *Essai sur la problématique idéologique du « recours à l'authenticité »*, Kinshasa : Presses Africaines, extraits PDF.

- KAPANGA, Kasongo (2013). « Le héros de Mudimbe à la croisée des discours antagonistes : un héritage suivi? ». Dans BISANSWA, Justin (dir.), *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris : Honoré Champion Éditeur, p. 247-258.
- KASENDE, Jean-Christophe (2001). *Le roman africain face aux discours hégémoniques : Étude sur l'énonciation et l'idéologie dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe*, Paris : L'Harmattan, 313 p.
- KAVWAHIREHI, Kasereka (2013). « La critique des langages consacrés et la recherche d'un nouveau rapport au monde dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe », *Présence Francophone : Revue internationale de langue et de littérature*, vol. 80, No.1, Art.10, p. 124-140.
- (2009). « La fiction littéraire et la représentation de la crise des sciences humaines en Afrique ». Dans *L'Afrique, entre passé et futur : L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, p.75-93.
- (2006). *V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique: Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* [livre numérique], Amsterdam/New York : Rodopi, coll. Franco Poly Phonies, fichier PDF.
- (1999). « De la raison totalitaire à la raison confessante : la perception de l'Autre et ses limites à propos de l'œuvre de V.Y. Mudimbe » dans *L'œil de l'Autre*, Colloques de Kinshasa et de Bruxelles, n^o 2 et 3, p. 513-549.
- (1998). « L'écriture comme poétique de l'écart : Les enjeux de la citation dans l'œuvre de V.Y. Mudimbe », mémoire de licence en philologie romane, Louvain : Université catholique de Louvain.
- KINYONGO, Jeki (1975). « Le Zaïre en quête de son authenticité. Essai de philosophie politique africaine », *Philosophiques africains*, n^o 7-8
- KOUROUMA, Ahmadou (2004). *Quand on refuse on dit non*, Paris : Seuil, 160 p.
- LA SAGNA, Philippe (2006). « L'homme aux rats et sa dette infinie », dans *La cause freudienne*, vol. 3, n^o 64, p. 19-25.
- LAÏSI WATUTA, K. et OBIHRE RHUMBE, D (2011). « Le lion est fait de moutons digérés : la portée intertextuelle de la citation dans *Entre les eaux* ». Dans MBUYAMBA-KANKOLONGO, Alphonse (dir.), *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance*, Paris : Éditions Paari, p. 29-42.
- LAMBERT, Fernando (2013). « V.Y. Mudimbe, un leader incontournable en études africaines ». Dans BISANSWA, Justin (dir.), *Entre inscriptions et prescriptions*, Paris : Éditions Champion, p. 11-15.

- (2003). « V.Y. Mudimbe, intellectuel africain et “anthropophage” culturel ». Dans KADIMA-NZUJI, Mukala et Sélom KOMLAN GHANOU (dir.), *L'Afrique au miroir des littératures. Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe*, Paris : L'Harmattan, p. 120-147.
- LAVERGNE, C (2017). « La violence comme praxis révolutionnaire chez Frantz Fanon : La fabrique d'un homme nouveau », dans SIBERTIN-BLANC, G (dir.). *Violences : Anthropologie, politique, philosophie*, Toulouse : Europhilosophie Éditions, p. 53-70.
- MACÉ, Marielle (2006). *Le temps de l'essai. Histoire d'un genre en France au XX^e siècle*, Paris : Éditions Belin, 362 p.
- MAINGUENEAU, Dominique (2016a). « Le monologue du laboureur », *Exercices de rhétorique : Les rhétoriques du peuple*, n° 7, <https://doi.org/10.4000/rhetorique.471>
- MBEMBE, Achille (2011). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, 223 p.
- MBUYAMBA-KANKOLONGO, Alphonse (2011). *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance : Hommage à V.Y. Mudimbe*, Paris : PAARI, 282 p.
- MEHLER, J (1976) « Psycholinguistique et psychanalyse : Quelques remarques », *Revue Française de Psychanalyse*, n°4, p. 605-622.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 531 p.
- MOBUTU, Sese Seko (1975). *Discours, allocutions et messages (1965-1975)* t-1, Paris : Éditions Jeune Afrique, 175 p.
- MOURALIS, Bernard (2013). « V.Y. Mudimbe, entre antiquité et modernité ». Dans BISANSWA, Justin (dir.), *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris : Honoré Champion Éditeur, p. 31-45.
- (2003). « Autobiographie et anthropologie chez V.Y. Mudimbe ». Dans KADIMA-NZUJI, Mukala et Sélom Komlan GBANOU (dir.), *L'Afrique au miroir des littératures, des sciences de l'homme et de la société : Mélanges à V.Y. Mudimbe*, L'Harmattan, p. 74-92.
- (1993). *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris : Présence Africaine, 238 p.
- (1988). *V.Y. Mudimbe ou le discours, l'écart et l'écriture*, Paris : Présence Africaine, 143 p.
- MUDIMBE, Valentin Yves (1997). *Tales of Faith: Religion as political Performance in central Africa*, London: The Athlone Press, 231 p.

- (1994). *Les corps glorieux des mots et des êtres : Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal : Humanitas, 228 p.
- (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, 322 p.
- (1982). *L'Odeur du Père : Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*, Paris : Présence Africaine, 207 p.
- (1979). *L'Écart*, Paris : Présence Africaine, 159 p.
- (1976). *Carnets d'Amérique*, Paris : Saint-Germain-des-Prés, 202 p.
- (1973c). « La contribution des sciences humaines au développement du Zaïre », dans *Elimu*. Revue des sciences humaines, n° 1, juillet, p. 5-12.
- (1973b). *L'autre face du royaume : Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne : l'Âge d'Homme, 155 p.
- (1973a). *Entre les eaux*, Paris : Présence Africaine, 189 p.
- (1971). *Déchirures*, poèmes, Kinshasa : Éditions du Mont Noir, coll. « Objectif 80 », 47 p.
- MULAGO, Vincent (1962). *Un visage africain du christianisme : L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris : Présence Africaine, 259 p.
- (1956). « L'union vitale bantoue », *Revue Rythmes du monde*, n° 3, p. 27-35
- NKOMBE, Oleko (1977). «Méthode et point de départ en philosophie africaine : Authenticité et libération » dans Collectif *La philosophie africaine : Actes de la 1^{ère} semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa : Faculté catholique de Kinshasa, p. 69-87
- RANAIVOSON, Dominique (2010). « L'Anthologie de Senghor comme manifeste », dans *Études littéraires africaines*, (29), p. 20-27, <https://dio.org/10.7202/1027492ar> (consulté le 21 août 2021 à 15h : 02 p.m.)
- RENAUDIE, P-J (2017). « Le sol et la clé de voûte de la phénoménologie. Phénoménologie et herméneutique catégorielle de Husserl à Heidegger », *Les Études philosophiques*, vol. 173, n° 3, p. 331-350.
- RICŒUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, 421 p.
- (2004). *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock, 436 p.
- ROUSSILLON, René (2008). « L'intersubjectivité », *Bébés-ados : à corps et à cri*, 1/1, p. 15-36.

- SAÏD, Edward (2005). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 579 p.
- SALLENAVE, Danièle (1972). « À propos du monologue intérieur : Lecture d'une théorie » dans *Littérature* (Paris X), vol. 5, n° 1, p. 69-87.
- SAMAKÉ, Adama (2013). *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*, Paris : Publibook, 280 p.
- SARTRE, Jean-Paul (1986). *Questions de méthode*, Paris : Gallimard, 164 p.
- (1948a). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, 722 p.
- (1948b). *Qu'est-ce que la littérature?*, préface d'Arlette Elkäim-Sartre, Paris : Gallimard, 318 p.
- (1938). *La Nausée*, Paris : Gallimard, 249 p.
- SEMUJANGA, Josias (2013). « Mudimbe entre passé et futur ou penser dans la brèche », dans BISANSWA, Justin (dir.). *Entre inscriptions et prescription: V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*, Paris : Honoré Champion Éditeur, p. 271-304.
- SENGHOR, Léopold Sédar (1969). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, précédée d'*Orphée noir* de Jean-Paul Sartre, Paris : P.U.F., 227 p.
- SÉVIGNY-COTÉ, Yasmina (2016). « Le dépassement des paradoxes dans *Le bel immonde* de Valentin-Yves Mudimbe », mémoire de Maîtrise en études littéraires, Québec : Université Laval, 137 p.
- TEMPELS, Placide (1949). *La philosophie bantoue*, Traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris : Présence Africaine, 123 p.
- TODOROV, Tzvetan (2008). *La peur des barbares : au-delà du choc des civilisations*, Paris : Robert Laffont, 320 p.
- (1970), « Problèmes de l'énonciation », dans *Langages*, N°17, Paris : Armand Colin, p. 3-11.
- TOWA, Marcien (1972). *L'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Éditions Clé, 71 p.
- (1971). *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, Yaoundé : Éditions Clé, 115 p.