

## Distribution Agreement

In presenting this thesis or dissertation as a partial fulfillment of the requirements for an advanced degree from Emory University, I hereby grant to Emory University and its agents the non-exclusive license to archive, make accessible, and display my thesis or dissertation in whole or in part in all forms of media, now or hereafter known, including display on the world wide web. I understand that I may select some access restrictions as part of the online submission of this thesis or dissertation. I retain all ownership rights to the copyright of the thesis or dissertation. I also retain the right to use in future works (such as articles or books) all or part of this thesis or dissertation.

Signature:

Hugo Désiré Benjamin Bujon

---

03/19/2022

---

Date

Enfance et poétique de la survie dans la littérature (post)coloniale sub-saharienne et hexagonale  
francophone

By

Hugo Désiré Benjamin Bujon  
Doctor of Philosophy

French and francophone studies

---

Subha Xavier  
Advisor

---

Geoffrey Bennington  
Committee Member

---

Claire Nouvet  
Committee Member

---

Souleymane Bachir Diagne  
Committee Member

Accepted:

---

Kimberly Jacob Arriola, Ph.D, MPH  
Dean of the James T. Laney School of Graduate Studies

---

Date

Enfance et poésie de la survie dans la littérature (post)coloniale sub-saharienne et hexagonale  
francophone

By

Hugo Désiré Benjamin Bujon  
Master, Sorbonne Nouvelle, 2013

Advisor: Subha Xavier, Ph.D

An abstract of  
A dissertation submitted to the Faculty of  
the James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
In French and Francophone Studies  
2022

## Abstract

Enfance et poétique de la survie dans la littérature (post)coloniale sub-saharienne et hexagonale francophone

By Hugo Désiré Benjamin Bujon

This dissertation focuses on four texts that narrate a colonial history of the last hundred years. This history is a disastrous one; the colonial is always both the cause and the effect of the disaster as much as the disaster itself. *Les chants d'ombre* by Léopold Sédar Senghor, *Congo Inc.* by In Koli Jean Bofane, *Le rivage des Syrtes* by Julien Gracq, and the psychiatric cases of the *Damnés de la terre* by Frantz Fanon, write this history and a survival to it. This survival means first the survival of writing, that there is still one more inscription, which produces another one, and another one *ad lib*. I contend that this survival happens through childhood, be it defined as the child, a time of life, or a positionality. Childhood and children are not necessarily the main topic of these texts. Nevertheless, I demonstrate that childhood is from where poetry emerges, and via poet writing, thus survival against the colonial disaster. Reciprocally, colonization suppresses writing for the colonized by attacking something named childhood, defined as the “original chaos,” and this in the name of childhood, defined as the “lost paradise.” I propose that, far from an “original chaos” or a “prime paradise,” the two colonial definitions of childhood, childhood is for these texts the possibility of an event, because the possibility of the touch of the other, and thus the possibility of time. Everyone is belated vis-à-vis this childhood, this childhood that must survive and that is ceaselessly erased. Colonization will appear in this way itself belated – childhood being always already erased, awaiting, it is always already the disaster – and a renewal of the erasure of childhood, once more, maybe more than ever.

Enfance et poésie de la survie dans la littérature (post)coloniale sub-saharienne et hexagonale  
francophone

By

Hugo Désiré Benjamin Bujon  
Master, Sorbonne Nouvelle, 2013

Advisor: Subha Xavier, Ph.d

A dissertation submitted to the Faculty of  
the James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
In French and Francophone Studies  
2022

## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon comité de thèse : ma directrice Subha Xavier, dont le soutien infaillible, le touché de perfection et la volonté inébranlable ne cesse de me pousser à dépasser le meilleur de moi-même, Geoffrey Bennington dont l'œil philosophique précis, subtil et profond est un constant rappel à la rigueur, à l'attention au détail et la profondeur, Claire Nouvet dont l'oreille unique capable de percevoir ce que nul n'entend et de partager cet inentendu me guide inexpugnablement vers la découverte de l'inconnu et de l'impensé, et Souleymane Bachir Diagne dont la générosité infaillible et le sens de la justesse et de la clarté est un exemple que l'on ne peut finir d'imiter. Mes mots ne peuvent contenir ma gratitude pour leur dévouement à mon travail et leur génie respectif.

Je tiens à remercier l'ensemble du corps professoral et du personnel du Department of French and Italian d'Emory pour leur conseil, leur soutien, et nos discussions : Simona Muratore, Angela Porcarelli, Catherine Dana, Noelle Giguere, Alexander Mendes, Chad Córdova, Achille Castaldo, Vincent Bruyere, Christine Ristaino, Leslie Church Hartness, Mary Kathryn Tippet, Amandine Ballart, et enfin tout particulièrement Valérie Loichot, pour en tant que chair au moment où j'écris ces mots, et Elissa Marder, pour avoir été chair pendant la moitié de ce doctorat, de s'être battu sans relâche, sans cesse, et sans fatigue, pour faire de ce département le lieu élu pour le doctorat en études francophones. Je n'aurai pu demander ni espérer mieux, et je ne vois où faire son doctorat en étude francophone ailleurs que dans le Department of French and Italian d'Emory, et cela est leur fait.

Je tiens à remercier la Laney Graduate School et Emory University pour avoir été le havre de ma recherche et un espace de formation et d'enseignement exemplaire. Je regrette que COVID m'ait volé des années à Emory University même, et je ne cesserai d'avoir en mémoire le quad, les murs de marbres, et les courbes de l'église. Je tiens à remercier le Psychoanalytic Studies Program et le Institute of African Studies pour avoir créé des espaces propices à approfondir ma pensée d'africaniste et ma théorie psychanalytique. Je tiens enfin à remercier tous les étudiants sous-gradués d'Emory qui auront été une source constante d'encouragement et d'émerveillement.

Je tiens à remercier tous les membres de la faculté de philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop et tous les professeurs et individus qui m'auront permis de réaliser mon séjour de recherche au Sénégal sur les traces de Léopold Sédar Senghor. Je remercie tout particulièrement Babacar Mbaye Diop sans qui ce séjour n'aurait pu avoir lieu et qui n'aura cessé d'être un soutien pendant ces mois, ainsi que Mounirou Diallo, Soukeyna Ismahan Diop, et Jeanne Diouf.

Je tiens à remercier mes professeurs de l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 qui m'auront soutenu dans ma candidature pour ce doctorat : Tumba Shango Lokoho, Tiphaine Samoyault et tout particulièrement Sophie Rabau qui m'aura mis sur la voie de ce doctorat et m'aura poussé à tenter ma chance. Je remercie aussi Miryam Sas d'avoir prêter son œil académique à cette candidature.

Je tiens à remercier tous les camarades doctoraux du Department of French and Italian d'Emory University et au-delà pour leur aide, leur camaraderies et nos échanges : Julien Dahan, Manuela Ossa, Ninon Vessier, Eric Rottman, Julie Gaillard, Federica Signorini, Matías Bascuñán, Violeta Ruiz Espigares, Lily Rodriguez, Perrine Gaudry, Lyna Ami Ali, Vincent Bornert, Joslyn

Gardner, Brendan Moore, Timothy Messen, Gina Stamm, Tafsir Baba, Andrew Kingston, Ryan Fics, Jonathan Basile, Natalie Catasús, Apala Bhowmick, Juliette Papadopoulos, Ben Brewer, Marion Tricoire, Maurice Tetne, Noni Denise Carter, Rose Gerazime, Samia Vasia, Tiara Jackson, Sophia Mo, Yazan Kamalulddin, Jane Battison, Erika Serrato, Angelica So, Jane Suh, Elinore Darzi, Elara Sherman, Frank Andrianarivo Rakotobe, Mike Lehman, et Lindsey Meyer.

Cette thèse et cette aventure n'aurait jamais pu réussir sans l'infatigable amitié, générosité, et présence, quel qu'ait été la distance, le COVID, et pire, de Josépha Darboux, Ashley Argüello, Thomas Blaison, Jérémy Inard, Dimitry Heu-Mojaïsky, Rislène Elmir, Aurélie Humez, Barbara Kruger, Élise Mélinand, Coumba Doucoure, Rodney Sylvan, Émeline Deschamps, Brendan O'Flaherty, Guillaume Phan, Benjamin Clary, Caroline Schewnz, Asmyrna Hamadi, Antoine Demantke, Valentin Méquignon, Faith Ekanem, Zoé Moskowitz, Denver Roberts, Germaine Njoh, Danielle Njoh, toute la famille Darboux-Mbolé et toute la famille Krout-Amaya.

Pas plus que sans la présence et la bonté de ma famille : Renée, Daniel, Jérémi, Robin, Frédéric, Delphine, Noémie, Mathéo, Léa et Sarah.

Et surtout pas sans la joie et la folie de chaque nouvelle présence en ce monde pendant ces six années : Paul, Sophia, Capucine, Nael, Liam, Lison, Simone et Selma.

Et je tiens à remercier plus que tout et d'abord ma passion, mon soutien, ma patience, ma tendresse, ma générosité, mon âme-sœur, mon aventure et mon amour, Julianna Blair Watson, qui fut pendant ces six années tout et le sera à tous les futurs. Et plus que jamais je tiens à remercier deux créatures qui ne pourront jamais lire ces lignes mais qui plus que nul autre méritent d'y être : Phantom Bujon-Watson et Cooper Miss Jackpot Bujon-Watson.

Toutes les qualités de mon travail reviennent à qui sur-cité.e.s, tous les défauts sont miens.

## Table of Contents

Remerciements.....	6
Introduction.....	10
1. L'écriture et le travail de la mort .....	13
2. Enfance, innocence .....	15
3. Les textes .....	18
4. Revue de littérature .....	19
5. Méthodologie .....	29
6. Tour de l'enfance .....	30
7. Le reste du vivant.....	31
8. Le cauchemar de l'autre.....	33
9. Le vertige de l'enfance.....	34
I. Tour de l'enfance dans <i>Chants d'ombre</i> de Léopold Sédar Senghor .....	37
1. État de la recherche.....	40
2. La parabole de l'enfant prodigue .....	47
3. Le transbord du poète.....	50
4. La trahison des pères.....	53
5. Le faire-monde des marchands et banquiers.....	58
6. L'Europe et la jalousie .....	60
7. L'éléphant de Mbissel et l'ambassade .....	63
8. La ruse du détour .....	68
9. La venue du jour .....	72
10. Humanisation et raison instrumentale .....	73
11. Le paradis gardé .....	78
12. Affectivité et rythme .....	81
13. Sur(-)vie .....	88
II. Le reste du vivant dans <i>Congo Inc.</i> de In Koli Jean Bofane.....	91
10. L'angle de lecture.....	93
11. Raging Trade .....	96
12. Gérer la forêt : la pulsion gloutonne.....	103
13. La métallisation .....	112
14. Marquer la survie .....	120

15.	La diablerie et le devenir-shégué .....	126
16.	L'enfance demeure .....	132
17.	Phrasé sylvestre .....	138
III.	Le cauchemar de l'autre dans <i>Le Rivage des Syrtes</i> de Julien Gracq .....	147
1.	Protocole de lecture.....	150
2.	La Ville-empire .....	153
3.	La vieillesse .....	161
4.	Orsenna clivée.....	170
5.	L'autre, le Farghestan .....	179
6.	L'enfance vive .....	188
IV.	Le vertige de l'enfance : deux cas psychiatriques des <i>Damnés de la terre</i> .....	200
1.	Corpus et revue de littérature.....	204
2.	Cas B.1 .....	207
3.	Cas A.3.....	229
4.	Infantilisation et vampirisme .....	250
	Conclusion .....	253
	Bibliographie.....	261

## Introduction

Alors que la France s'enfoncé dans la deuxième guerre mondiale (IIGM), au seuil des horreurs à venir, alors que la colonisation bat son plein dans le sillage du Maafa, Léopold Sédar Senghor écrit des poèmes sur son enfance, sur le village natal, la mère, le rythme du tambour, et lui l'enfant en enfance. Cela donnera *Chants d'Ombre*. À l'aube de la guerre froide et juste à la sortie de la IIGM, *Le rivage des Syrtes* décrit un empire colonial, Orsenna qui, épuisé d'avoir colonisé tout ce qu'il pouvait, s'étouffe d'ennui dans la prose monotone qui répète l'image de l'empire glorieux ; alors, pour vivre une dernière fois, Orsenna va jouer à se faire peur comme un « enfant », cet empire va s'inventer le « croquemitaine » en un royaume rival, le Farghestan, et en mourir. Au moment où les anciennes colonies accèdent à l'indépendance dans la fanfare durant les années 1950, Fanon publie *Les damnés de la terre*, livre dans lequel Fanon glisse un chapitre titré « guerre coloniale et troubles mentaux » qui décrit cas après cas la destruction psychique provoqué par non seulement de la colonisation, mais aussi de la décolonisation. Et dans ces cas, comme victime autant que bourreau, revient encore et encore la figure de l'enfant. En notre début du XXI<sup>e</sup> siècle, après le génocide rwandais, les guerres du Katanga, etc. dans *Congo Inc.*, roman de In Koli Jean Bofane qui récapitule le Congo et toute sa violence subie à l'heure de la mondialisation néolibérale, les personnages centraux sont presque tous des enfants. Isookanga, demi-pygmée protagoniste de ce roman, ne l'est pas, mais qui voit Isookanga ne peut s'empêcher d'en voir un.

Ces quatre textes racontent une certaine histoire des cent dernières années, une histoire faite de guerres, de dominations et d'exploitations qui éclatent les individus, les sociétés, les peuples, les psychés, qui les éparpillent et les laissent à l'errance et le désespoir, vainqueurs autant que vaincus. Une histoire proprement désastreuse, c'est-à-dire non pas simplement catastrophique – d'événements violents porteurs de destructions – non pas uniquement en crise – où surgit un

problème qui demande réponse – mais bien désastreuse – perte, désarticulation, errance, éparpillement, éclatement interminable qui précède toutes présences, toutes situations.<sup>1</sup> Ces quatre textes racontent une certaine histoire coloniale de ces cent dernières années, que le colonisateur soit imaginaire ou historique, qu’il soit un état, une corporation, un peuple, un individu etc. Le colonial y est toujours à la fois la cause et l’effet du désastre et le désastre lui-même. Et ces quatre textes racontent, ou plus justement écrivent une survie à cette histoire, aux désastres coloniaux, ces textes sont des textes de survie – non une écriture d’abnégation où la fin est validée, mais un affrontement scriptural avec le désastre, l’histoire, celle qui fut et celle qui sera, pour passer à travers et sauvegarder par l’écriture le demeurer. Ce qui veut dire d’abord sauvegarder l’écriture, qu’il y est encore une inscription de plus, qui en produit une autre, et encore, infiniment.

Nous entendons démontrer que, pourtant, dans chacun de ces textes l’enfance tient une place privilégiée, que par ce terme d’« enfance » l’on entende autant représenter des figures d’enfant et/ou évoquer l’enfance, ramener à la mémoire la période de la vie individuelle que l’on appelle enfance, ou encore écrire depuis l’enfance, de faire de celle-ci explicitement le lieu d’où émerge la voix narrative, voire l’écriture en général. Cette présence de l’enfance nous semble d’autant plus marquante que le sujet principal de ces textes n’est pas premièrement la violence subite par les enfants aux mains des colonisations et leurs sillages. Ces récits ne sont pas des récits d’enfants soldats, des autofictions de l’envoi à l’école coloniale, des chroniques de la désintégration familiale sous la pression des dictatures, des romans de l’embrigadement de jeunes adolescents dans le Djihad etc.<sup>2</sup> L’enfance dans ces quatre textes n’apparaît pas particulièrement évidente, que cela soit comme sujet, objet, lieu, etc. pour leur écriture respective. Il est assez

---

<sup>1</sup> Sur cette définition du désastre voir bien sûr Maurice Blanchot, *L’écriture du désastre*.

<sup>2</sup> Par exemple et respectivement Ahmadou Kourouma, *Allah n’est pas obligé*, Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure ambiguë*, Ken Bugul, *La folie et la mort*, Hemley Boum, *Les jours viennent et passent*.

ressassé que Fanon est, au niveau de la déclaration, un écrivain décrivant les luttes d'hommes pour obtenir une liberté, ce qui veut dire d'abord une existence ontologique, et cela quitte à passer par les armes, lutte que Fanon nomme explicitement comme le devenir-adulte des hommes : « Il faut que les uns et les autres se souviennent que le peuple algérien est aujourd'hui un peuple adulte, responsable, conscient » (576, Fanon, *Oeuvres*). Le narrateur du *Rivage des Syrtes* comme la quasi-totalité des personnages qui le composent sont eux aussi des adultes, le plus souvent ou militaire, ou espion, ou administrateur. La mondialisation que décrit Bofane dans *Congo Inc.* est d'abord une affaire entre des corporations et des individus qui tentent d'intégrer ces dernières ou de survivre au monde qu'elles imposent. Et même jusqu'à Senghor ; l'on ressasse l'expression « royaume d'enfance » croquée par Senghor lui-même, on oublie pourtant que ces premiers recueils, ceux-là même du royaume d'enfance, sont explicitement des recueils qui confrontent le racisme et le colonial, et qu'il n'y a rien d'évident à d'écrire le fameux « royaume d'enfance » pour affronter colonisation, racisme, ou guerre. L'enfance dans chacun de ces textes n'a jamais rien d'évident, au contraire, elle pourrait aisément être juger en excès, en trop, en supplément.

Ce qui nous lance est justement ce retour, ou plutôt cette préséance de l'enfance dans ces textes survivant aux désastres historiques, à la colonisation. Pourquoi l'enfance pour raconter le désastre colonial et l'histoire des empires ? Quel est le rapport entre enfance et désastre, entre enfance et colonial ? Pourquoi l'enfance pour une écriture survivante, pour survivre, que cela soit en général et autant qu'au colonial en particulier ? Qu'est-ce qui survit pour/par/dans l'enfance ? Donc en quoi l'enfance a à voir avec l'écriture et vice-versa ? Et *in fine* qu'est-ce que serait l'enfance pour ces textes ? La réponse principale que nous proposons est que, pour ces quatre textes, écrire ce désastre, raconter cette histoire, et y survivre, écrire la survie, est toujours écrire l'enfance, et *vice-versa*.

## 1. L'écriture et le travail de la mort

Déclarer que l'écriture entretient un rapport avec la survie, voire est la raison de celle-ci, n'a plus rien d'étonnant. L'écriture est trace, marque, inscription. Écrire, construire une demeure pour que cela aille au-delà de l'évanescence non seulement de l'instant d'élocution (cette première mort), mais aussi du souvenir, d'une vie, voire d'une époque, etc. Voilà où l'écriture commence et revient : on marque le passage, celle de l'autre et de soi, pour continuer. L'écriture file le temps, le reprenant encore de chaque mot comme un point supplémentaire de la trame du temps. D'où la déduction du langage en général comme écriture à partir d'une telle définition de l'écriture par Jacques Derrida dans *De la grammatologie*, et le déploiement d'une telle déduction à travers une œuvre entière. Parce qu'il y a écriture nous sommes hantés : condition humaine, l'être-vers-la-mort, deuil originaire, hantologie etc.<sup>3</sup> et nous ne pouvons advenir qu'à travers une telle hantise. Et c'est parce qu'il y a hantise, qu'il y a marque, que l'indifférence, le repos, demeure impossible. Écrire est survivre et survivre veut dire écrire une phrase de plus, produire une trace ou une inscription de plus, qui ne pourra jamais laisser indifférente et imposera une réponse, quand bien même cette réponse n'est que le déni. C'est par ce jeu de la trace, de l'inscription, et de la réponse à cette inscription qu'il y a survie.

Ce n'est donc pas cette consubstantialité de la survie et de l'écriture qui aura provoqué l'inquiétude aboutissant aux débats post-génocide, Shoah comme Rwandais, sur la poésie, la culture, et de là l'écriture et l'ordre de la représentation en général. C'est la possibilité du rapport entre l'écriture et la mort sous la forme de la destruction.<sup>4</sup> La figure de la mort qui informe

---

<sup>3</sup> Sur cela, en plus du travail de Jacques Derrida, voir l'œuvre de Maurice Blanchot et Martin Heidegger, ou encore les nombreux mythes de l'invention de l'écriture partant quasi-toujours du problème de « l'absence » (cf. *L'Essai sur l'origine des connaissances* de Condillac, ou le mythe de Theuth dans le *Phèdre* de Platon par exemple). Aussi le travail d'anthropologues comme Jack Goody (cf. *l'homme l'écriture et la mort*), etc.

<sup>4</sup> Sur ce débat voir les remarques désormais classiques de T. Adorno sur l'impossibilité d'écrire un poème après Auschwitz in *Prismes et Métaphysique, concept et problèmes*. Pour une évolution de sa position voir *Dialectique*

l'écriture ne serait pas seulement celle de la finitude, mais de la pulsion de mort sous ces deux formes telles qu'exposé par Sigmund Freud dans *Malaise dans la culture* : principe de nirvana et pulsion de destruction, recherche de l'immobilité dernière – inorganique – et poussée à détruire toutes sources d'excitations, d'intensités.<sup>5</sup> Même Senghor, qui pour humaniste qu'il est, n'a jamais cessé de souligner le risque de violence impliquée dans toute culture – l'on pourrait lire sa conceptualisation de l'art négro-africain comme le souhait de situer un art qui soit hors de ce travail de la destruction.<sup>6</sup> Ce que l'histoire littéraire disait déjà : après tout, parmi les premiers genres de l'écriture, il y a l'épopée, la chanson de guerre, et le poème gymnique, et souvent les chants au mort sont à nouveau des chants guerriers. Un tel mouvement implique une hyperbole de la charge de Theodor Adorno contre la poésie post-shoah, puisque ce qu'Adorno mettait au compte de la poésie – la complicité dans le pire – est déplacé à l'écriture, voire au langage en général, à la venue de l'expression, au fond qui l'impose.

Et cependant, à partir du moment où écriture et survie sont consubstantielles, la question « peut-on écrire après X » relève d'une alternative : l'écriture ou la mort. Ou l'on poursuit le mouvement de vivre et alors on écrira d'une manière ou l'autre, on produira de nouvelles phrases et l'on acceptera le risque de l'écriture, qui est celui d'un retour de la violence, ou alors l'on n'écrit plus, quel qu'en soit la raison, et l'on arrête le mouvement de vivre, on instaure le royaume du néant. Vouloir refuser la poésie, voire l'écriture, parce que s'ouvre par là un canal vers une chose qui est un, voire peut-être *le* risque, revient à abandonner la vie au néant. Mais alors la nécessité de l'écriture ne peut se satisfaire ni s'arrêter à être témoignage ou historiographique. Le XXe siècle

---

*Négative.* Pour la réponse d'une poète Nelly Sachs « Ton corps en fumée dans les airs. » Pour la poursuite de ce débat post-génocide rwanda cf. Patrice Nganang *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*.

<sup>5</sup> Voir aussi, entre autres, dans l'œuvre de Sigmund Freud « Le problème économique du masochisme » et « Au-delà du principe de plaisir ».

<sup>6</sup> Voir par exemple « L'esthétique négro-africaine » in Léopold Sédar Senghor *Liberté I*.

a pu être appelé « l'ère du témoin » dans l'effort mémoriel écrit qui aura représenté une part substantielle de la production littéraire des cent dernières années.<sup>7</sup> Sauf que, si la survie passe par/a besoin de/demande l'écriture pour le travail d'inscription, ce travail ne vaut, et la survie possible, que dans la mesure où s'ouvre un espace à un excès, celui de ce qui empêche l'indifférence en toute phrase, et lui articule une réponse, lui donne voix/e.<sup>8</sup> Du moins tel font les auteurs des textes que nous entendons lire ; quel que soit le pessimisme de leur texte, voire leur nihilisme, ils n'ont pas moins écrit face au désastre, contre lui (à la fois au plus proche et en opposition à). Nous entendons argumenter que si les textes de notre thèse ne cessent de retourner à l'enfance et aux enfants, c'est parce que l'enfance est, pour eux, là où s'ouvre et sourd la poésie, le poétique, et partant l'écriture donc la survie, le là d'où il devient possible de (re)prendre l'écriture contre le désastre colonial et qu'inversement la colonisation supprime la possibilité de l'écriture pour le colonisé, et qu'elle le fait en s'attaquant à quelque chose qui peut se nommer « enfance », et cela au nom de « l'enfance », comme nous le verrons.

## 2. Enfance, innocence

Cependant si l'enfance – compris ici comme à la fois figure, temps de la vie, et notion – serait la possibilité de la poésie parce que/donc l'écriture et partant de la survie contre le désastre colonial, ce n'est pas parce que l'enfance serait l'innocence, ou au contraire un chaos premier, primitif, le vecteur d'une violence unique. Associer enfance et innocence est une banalité, et de là enfance (période, figure, autant que notion), avec celle d'un paradis perdu, d'un moment premier, originel, merveilleux, intouché, l'absolu même, est un pas franchi régulièrement, et cela non pas

---

<sup>7</sup> Annette Wievorka, *L'ère du témoignage*.

<sup>8</sup> Nganang, *opus. cit.*, chapitres cités en note 5. Sur le rapport entre cure, violence, et création dans le contexte du génocide rwandais en plus de Nganang, V. Tadjó, *opus. cit.* Cf. aussi Nocky Djedanoum, *Nyamirambol*, et Virginie Brinker « Un destin dont l'absurde cloue l'aphasie : le génocide des tutsi au Rwanda, entre parole et silence ».

simplement par pédiatre, philosophe, idéologue, ou parents angoissés de ce que leurs enfants lisent à l'école, mais aussi par la critique universitaire se concentrant sur la littérature (post)colonial, particulièrement sub-saharienne francophone. Ainsi, récemment, Aline Lebel peut continuer de décrire, dans « Le récit d'enfance au prisme du génocide et de la violence politique : le motif du "retour" vers la terre d'enfance chez Gaël Faye et Scholastique Mukasonga », les récits de Gaël Faye et de Scholastique Mukasonga comme des récits de la « perte de l'innocence » (103, Lebel), celle de leur « altérité radicale » (110), perte qu'aurait vécu l'enfant à cause du génocide rwandais de 1994, tout en soulignant que « la notion même de "perte de l'innocence" ne saurait avoir de sens, puisque la violence a toujours fait partie de son univers [à Scholastique Mukasonga] » (105) au risque de précipiter l'enfant sub-saharien via le génocide rwandais sur cette autre face qu'est le chaos représenté typiquement par « l'enfant soldat ou l'enfant tueur » (107). Et c'est bien depuis une telle lecture de la place de l'enfance dans la littérature sub-saharienne que Patrice Nganang déclare, dans son *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, que le génocide rwandais achève une exceptionnalité que revendiquait, selon lui, une large part de la littérature africaine sub-saharienne, exception pouvant se résumer dans une dichotomie séparant définitivement une innocence, l'Afrique, et son bourreau, le reste du monde : « le Rwanda ne devient donc plus qu'une citation d'un crime beaucoup plus grand, d'une violence beaucoup plus inouïe [sic] oui voilà la brûlure de cette blessure dans la chair et dans la conscience africaines qui, regardée à l'échelle globale, devient une preuve, une de plus, du congénital cannibalisme de l'espèce humaine. » (34, Nganang)

Mais l'analyse de Nganang nous paraît valoir surtout depuis cette tradition critique qui déclare l'enfant sub-saharien le paradis perdu et/ou le chaos de la violence, et le geste de Nganang de déplacer le curseur sur l'enfance comme chaos et de généraliser à l'humanité entière cette

définition de l'enfance. Comme l'écrit justement Aline Lebel : « la fiction tient à distance le mythe de l'innocence originelle, soulignant la diversité des expériences possibles et portant un regard critique sur le rôle de l'enfant dans le conflit. » (107) et son essai de marquer un pas de côté net vis-à-vis de cette tradition tout en s'y situant encore. Car la littérature sub-saharienne francophone depuis son avènement, et y compris dans les textes portant sur l'enfance – ce qu'ils auront été tant d'abord – nous paraît toujours en écart avec une telle association entre enfance et innocence et son contraire qui est son complément, enfance et chaos.<sup>9</sup> Ou du moins, dans un rapport bien plus complexe et mobile que l'on a tendance à le déclarer et le lire. En d'autres termes, si la recherche et la critique a pu répéter sur cette littérature un geste qui évoque, à bien des égards, l'infantilisation coloniale des peuples subsahariens (reprise depuis par dictature, NGO, multinationale, milice etc.), les œuvres, elles, nous paraissent toujours *a minima* bien plus complexes et fuyantes.<sup>10</sup>

Contre une telle pratique, nous avons tenté, plutôt que d'arriver de haut et d'assigner par avance à l'enfance un ensemble d'attributs qui seraient supposés propres à telle période de la vie appelée enfance et/ou telle figure appelée enfant, d'approcher chaque texte pour en essayer d'entendre ce qui s'y joue là de l'enfance, et d'abord ce que c'est que « l'enfance », si elle a le moindre propre, et le moindre temps défini. Nous entendons déduire l'enfance, ce qu'est ce moment de la vie autant qu'une possible positionalité qui s'en déduit, de chaque texte et vis-à-vis de celui-ci ; de là alors penser l'enjeu et la nécessité du mouvement vers l'enfance, pour enfin alors de là quel discours transversal s'offre sur l'enfance, sur la colonisation, et leur rapport, s'il en est un. Nous proposerons que, loin d'un « paradis perdu », l'enfance, le souci pour celle-ci et le retour

---

<sup>9</sup> Pour une liste, loin d'être exhaustive, de cette première vague de texte sub-saharien francophone sur l'enfance, voir notre revue de littérature.

<sup>10</sup> Une telle infantilisation est racontée par exemple *En attendant le vote des bêtes sauvages* de Ahmadou Kourouma ou encore *Photo de groupe au bord du fleuve* de Emmanuel Dongala à propos de la dictature, *Congo Inc.* de In Koli Jena Bofane à propos de la mondialisation et des NGO, *Les jours viennent et passent* de Hemley Boum à propos des milices islamiques etc. Liste à nouveau loin d'être exhaustive.

vers elle, est pour ces textes l'ouvert du possible, la possibilité de la chance c'est-à-dire du temps, parce que la possibilité du contact, du touché de l'autre et de l'impact de ce touché. Par conséquent il n'est nul qui ne soit pas en retard vis-à-vis de l'enfance qui n'en finit jamais de survivre, de hanter, à mort. Vouloir parler alors d'enfance comme innocence ou chaos (même dans *Les chants d'ombre* de Senghor pour l'innocence ou *Allah n'est pas obligé* de Ahmadou Kourouma pour le chaos) demanderait, nous pensons, un retravail de ces notions qui n'est pas notre propos. La colonisation nous apparaîtra en ce sens tard venu – l'enfance étant toujours *en* souffrance (dans tous les sens de l'expression), c'est toujours déjà le désastre – et à nouveau l'enfance en souffrance, un certain mal une fois de plus, peut-être plus que jamais. « L'enfance » nous paraîtra comme ce que la colonisation voudrait tout à la fois conserver, dominer, et effacer.

### 3. Les textes

Ma question, partant, n'est pas la représentation d'un génocide, ni la question du témoignage, mais l'impératif littéraire face au désastre colonial d'écrire l'enfance même là où l'enfant n'est pas particulièrement la victime. C'est pourquoi ma thèse n'entend pas se pencher sur des témoignages, pas plus que sur un ensemble de textes littéraires qui attaquent de front la violence subie par l'enfant par la colonisation, ses sillages, ou même tout désastre, mais sur des textes qui confrontent le colonial et où l'enfance apparaît à la fois comme excès, supplément, et pourtant *in fine* vitale, inévitable. Mes textes seront *Les chants d'Ombre* de Léopold Sédar Senghor, *Le Rivage des Syrtes* de Julien Gracq, et *Congo Inc.* de In Koli Jean Bofane et les cas psychiatriques des *Damnés de la terre* de Frantz Fanon. La temporalité de ces textes est celle du désastre, leur économie celle de la survie, leur lieu autant tel catastrophe, qu'une enfance originaire, leur écriture le surgissement, l'émergence, le sourdre. Ces textes réalisent tous une exigence poétique qui est une exigence de réponse, d'un « faire face à » prenant la forme

(dérisoire ?) de textes. Il y a bien sûr un certain arbitraire dans notre sélection, d'autres textes auraient pu être possible, du moins en apparence ; à cette thèse de démontrer la nécessité de cette sélection.

#### 4. Revue de littérature

Dans la recherche contemporaine littéraire, l'enfance est principalement pensée via la psychanalyse. Nous pourrions isoler une série de mouvements psychanalytiques, qui ne sont bien sûr pas exclusifs. C'est d'abord l'enfance comme une étape du développement de la psyché, donc un moment qui se doit d'être dépassée pour atteindre à la maturation, et la psychanalyse alors travaillant à assurer ce dépassement. Cette pensée se donne d'abord dans les dernières versions de *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Sigmund Freud qui ajoutent aux version antérieures la notion des stades du développement de la psyché (anal, oral, etc.). Cette pensée aura par la suite amené d'un côté à la psychanalyse des enfants de Mélanie Klein qui conçoit, par exemple dans « Mourning and its Relation to Manic-Depressive States », l'enfance comme le moment de constitution d'un univers intérieur par l'introjection d' « objets » et leur différenciation entre les bons et les mauvais objets, conceptualisation développée après quoi par Donald Winnicott avec le fameux « objet transitionnel » dans « transitional object and transitional phenomena », et de l'autre côté aura amené à la psychanalyse de Anna Freud voyant l'enfant comme le moment du développement du moi et de ses défenses dans *Ego and the Mechanisms of Defense*, et de Françoise Dolto voyant dans l'enfant un être à part entière, mais toujours en devenir-adulte, pensée amorcée dès *Psychanalyse et pédiatrie* et développée plus avant avec des textes tel *La cause des enfants*. C'est ensuite l'enfance comme moment d'osmose avec la mère, de fusion harmonieuse et originelle, bref l'enfance comme paradis perdu et à perdre, généralement via l'arrivée du père, puisque dans la perte de cette osmose première naîtrait l'individualité et un manque radical qui organise alors la psyché et le devenir des individus ; cette idée d'enfance comme osmose se lit

notamment dans les textes tardifs de Sigmund Freud sur la mère tel dans son essai « de la sexualité féminine » et de là repris en général par la tradition précédemment citée, et que Julia Kristeva place au début se pensée comme dans *Soleil noir : dépression et mélancholie*. L'exemple le plus complet d'une telle association entre enfance, osmose avec la mère, et organisation du désir reste sûrement le *Thalassa* de Sándor Ferenczi qui fait de l'ensemble de la sexualité, voire du devenir de l'humanité, un effort pour retourner à la situation du fœtus dans le giron (par *Thalassa* se montre aussi le problème temporel du moment de cette osmose d'avec la mère : durant la gestation, lorsqu'infans, encore après ?). Un troisième tracé est celui de l'enfance comme la nudité première qui fait de la psyché le lieu inévitable et passif d'un impact brutal, impact structurant la psyché de part en part, voire lui donnant naissance, que cela soit dans *Par-delà le principe de plaisir* de Freud avec la fameuse vésicule qui, souffrant pour la première fois le monde, invente la pulsion de mort, à la « chose » de Jacques Lacan dans *Éthiques de la psychanalyse*, cœur inarticulable, inaccessible, de la psyché, en passant par le « message énigmatique » que Jean Laplanche conçoit, notamment dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, comme ce que reçoit l'enfant de la part de ceux qui prennent soin de lui et qui va alors être l'objet d'une interminable résolution, c'est-à-dire pour Laplanche traduction. Un dernier tracé de la pensée de l'enfance de la psychanalyse voit en elle le moment d'une plasticité première, radicale, d'un indéfini qui ne connaît pas encore le principe de réalité, moment qui va survivre comme une sorte de fantôme dans la psyché, celle du fameux « pervers-polymorphe » de Sigmund Freud dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* qui ne connaît nul stade mais uniquement des investissements libidinaux, conception qui aura nourri la pensée de la sexualité et de la perversité et dont les moments les plus accomplis se trouvent sûrement du côté de la philosophie, avec des œuvres telles *L'économie libidinal* de Jean-François Lyotard ou encore *Le système des objets : la consommation des signes* de Jean Baudrillard. Notre travail se situe en

dialogue, dans un jeu d'écart, d'oppositions, d'écoutes et de reprises avec ces différents courants de la psychanalyse, et le fait en passant par, et interrogeant le, dernier Lyotard, et cela avec l'aide de ces deux premiers lecteurs, Claire Nouvet et Geoffrey Bennington. Croisant psychanalyse, théorie de l'art et sa théorie du différend, Lyotard, développe, notamment dans *Lectures d'enfance*, de *Misère de la philosophie* et de *L'inhumain*, une pensée de l'enfance autour de la question de « l'affect », compris comme une intensité inconsciente et insistante résultant de blessures enfantines, faisant par-là de l'enfance le lieu d'une sensibilité première, originaire, à qui tout est blessure et chance, blessure et chance qui reste après coup sous la forme immaîtrisable et interminable de « l'affect ».

Aujourd'hui les axes du débat autour de la représentation des événements historiques de violence extrême répètent à bien des égards ceux d'il y a soixante ans : est-ce possible, acceptable, nécessaire, dans quel but, ou est-ce que toute représentation est une nouvelle violence ? Mais même étant une violence, est-ce nécessaire ou un coup gratuit, partant inacceptable ? Cependant une sorte de consensus apparaît autour d'un besoin de représentation, non seulement pour des raisons mémorielles, mais parce que toute violence extrême semble impliquer une tendance à en finir avec la représentation, de la capacité de la victime à représenter jusqu'à la possibilité qu'il y ait représentation en général. Pour Jean-Luc Nancy ou Fethi Benslama, dans le numéro 36 dirigé par Nancy de la revue *Le Genre Humain*, les camps d'extermination auront été le lieu où aura été tentée « l'exécution de la représentation en général », les nazis en recherche d'une absolue présence n'ayant plus besoin de médiation, le juif pour eux la médiation, le passage, le différer. Il est donc nécessaire de représenter (les camps), mais seul une représentation portant « la blessure » de cette tentative d'exécution comme « l'ouverture » de la représentation serait à la mesure de la Shoah, et partant de l'époque historique qui commence avec elle. Dans cette ouverture la

représentation peut suspendre l'être-là et « laisser passer du sens », « retenant » la présence, c'est-à-dire la différant et la maintenant tout à la fois. La forme de cette représentation, le poème la donne. Nganang quant à lui, à partir du génocide rwandais dans son *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, insiste sur l'inévitable de l'écriture et la nécessité de la représentation pour frayer des voies nouvelles seule à même de « suspendre l'avènement de la barbarie », donc sortir un moment de la « tragédie ». L'impensé étant le morbide, il faut mener l'écriture à être à même d'affronter la tragédie en lui donnant les moyens de « l'imagination » pour aboutir à une « écriture préemptive ». Héritant de l'Adorno de la *Dialectique Négative*, il faut quitter « l'humanisme littéraire, » écriture incapable de parler de la condition tragique parce que voulant se situer hors la violence et donc s'en faisant la complice, et se brancher sur une écriture du « principe dissident », i.e. réflexive, contrapunctique et imaginative, se situant au lieu de la violence pour qu'ainsi le récit de l'horreur passée puisse « détruire-crée ». Finalement il me semble important de signaler l'usage de *l'écriture du désastre* de M. Blanchot dans le courant éco-critique et la question de représentabilité de la catastrophe. Ici le problème n'est pas moral mais pratique : on doit représenter l'horreur, mais comment ? Dans son célèbre essai « The Writing of disaster in Haiti » D. Jenson lit le « désastre » de *l'écriture du désastre* de Blanchot comme l'écroulement de la représentation, mettant la possibilité d'écrire (et donc d'inscrire) en crise parce qu'incapable de contenir l'événement. Le désastre « dé-crit ». Cette conception du désastre est autant rejetée que retenue. Pour Jenson le désastre doit être représenté et inscrit, donc écrit et non dé-crit, tout en admettant que « dé-crite » est ce qui advient, que l'écriture, lorsqu'elle est confrontée au désastre, se brise, s'espace, se dé-crit pour tenter de représenter et donc inscrire le désastre. Qui plus est pour Jenson cette dé-criture devient dans l'écriture haïtienne du désastre le moment d'un ré-écrire.

L'étude de la colonisation comme structure, forme, ou organisation – autrement dit ce que l'on a pu appeler colonial ou colonialisme – et point simplement comme un phénomène historique, a connu un certain nombre de moments majeurs qui se rencontrent aujourd'hui dans une nouvelle vague de pensée décoloniale. La pensée décoloniale fut d'abord des textes nés dans les années 1950-60 qui n'entendait pas simplement décrire telle société coloniale euraméricaine, mais entendait isoler de la masse de ces sociétés et de leur diversité une structure, forme ou organisation commune qui les sous-tend et les traverse. Du *discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire à « La situation coloniale: approche théorique » de Georges Balandier, de *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi à *Sociologie de l'Algérie* de Pierre Bourdieu, du « fait colonial » en passant par la « situation coloniale » ou le « complexe de Néron », etc. et bien sûr l'ensemble de l'œuvre de Frantz Fanon, le colonial est la structuration d'une société conquise par la force et occupée par un état-nation euraméricain, structuration produisant une négation de la souveraineté des colonisés, le colonisateur comme privilégié *de juro* et *de facto*, une séparation de l'espace et du temps entre colonisateur et colonisé, et une relation d'exploitation légitimée par et basée sur la race. À ce stade, le décolonial tend à être conçu comme expulsion du colonisateur d'un territoire national et le recouvrement d'une souveraineté politique, civil et économique. Après les indépendances, le colonial fut ou pensé depuis la question d'économie politique comme relation ouvrant et assurant un capitalisme débridé qui se justifie et fonctionne par la race – ainsi de *Main-basse sur le Cameroun : autopsie d'une décolonisation* de Mongo Beti ou du « tiers-mondisme » et l'œuvre de Samir Amin, tel par exemple *Le développement inégal*, et les débats historiques (loin d'être clos) sur la place économique des colonies dans l'histoire des empires euraméricains<sup>11</sup> – et/ou comme

---

<sup>11</sup> Ainsi de Jacques Marseille déduisant dans *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce* le caractère négatif en terme strictement comptable pour les états-nations des colonies en 1960 à Denis Cogneau, Yannick Dupraz et Sandrine Mesplé-Somps apportant nuances et corrections aux déductions de Jacques Marseille dans « Fiscal Capacity and Dualism in Colonial States : the French Empire 1830-1962 » (parmi d'autres) en passant par

une question épistémologique. Dans les œuvres de Paulin Hountondji, ou Valentin-Yves Mudimbé, dans *La crise du Muntu* de Fabien Eboussi-Boulaga, *La francophonie : grand dessein, grande ambiguïté* de Jean-Marc Léger, *Peuples noirs, peuples africains* de Mongo Beti ou encore *Decolonized the mind* de N’gugi Wa Thiongo, le colonial est d’abord un engloutissement dans la métaphysique occidentale qui sature le monde et le clôture par la « fantomisation » de la différence : la différence est à la fois avalée et annulée, c’est-à-dire digérée.<sup>12</sup> Le décolonial est alors d’abord la création via l’écriture d’un espace ouvert à la différence épistémologique permettant l’invention d’autres possibles et le récit d’autres histoires. À partir des années 1980, avec l’avènement des études dites postcoloniales, le colonial devient d’abord une question de production, organisation, imposition et contrôle de l’identité et de la différence, notamment au niveau de la représentation (pris dans un sens le plus large possible et/ou au niveau des productions culturelles), et le travail académique alors autant une pensée de cette structuration de la représentation qu’un effort à faire entendre la différence effacée ; ce fut notamment les travaux de Stuart Hall tel ceux rassemblés dans *Selected Political Writings: The Great Moving Right Show and other essays*, ceux de Homi Bhabha rassemblés dans *Locations of culture*, le séminal *Orientalism* de Edward Said ou de l’essai (in)fameux de Gayatri Spivak « Can the Subaltern Speaks ? ». C’est aussi une pensée qui entend remettre en question toute forme de linéarité chronologique et d’obliger à penser le colonial comme un phénomène ou d’héritage et/ou itératif, survivant à toutes transformations *de jure* majeures, telle l’indépendance nationale. Face et/ou en relation avec cette pensée se renouvelait un courant marxiste qui reprenait les questions de

---

James Ferguson (parmi d’autres) qui dans « Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Development » souligne la nécessité de penser une telle question à la fois dans un temps moins linéaire, et sur un plan qui n’est pas simplement de comptabilité d’état.

<sup>12</sup> Nous tirons le terme fantomisation de Hélène Cixous, *Rêverie de la femme sauvage*. Cette référence à la déconstruction n’est pas un hasard ; les auteurs de cette vague auront souvent travaillé avec l’œuvre, voire été élève, de Jacques Derrida, ainsi que de Michel Foucault, Jean-François Lyotard, et Jean Baudrillard.

souveraineté politique, d'exploitation économique et de relation étatique, pour les réinscrire dans la nouvelle donne mondiale créée par le FMI, la chute du mur, et l'accélération de la mondialisation, avec notamment l'œuvre de Frederic Jameson, tel *Postmodernism, or the cultural Logic of late Capitalism, Empire* de Antonio Negri & Michael Hart, *Capitalism and Power in the Age of War* de Gopal Balakrishnan ou encore *Postcolonial Unconscious* de Neil Lazarus. Pendant ce temps le développement des théories intersectionnelles (études critique de la race, études de genre, études des subalternes, études noires etc.) aura poussé plus avant la nécessité d'écouter l'ensemble des populations minorisées, de prêter attention à qui est refoulé ou refusé dans un travail qui se veut pourtant critique et de moduler tel travail pour justement donner place et se lier au refoulé. C'était déjà le travail de Spivak, ce fut celui de Walter D. Mignolo dès *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. C'est à cet jonction que la pensée contemporaine décoloniale se trouve située, et cela à l'âge de la mondialisation, du capitalisme technologique, du bouleversement climatique, et du retour de l'identité comme clôture (si l'identité n'a jamais été autre chose), là où se situe des auteurs tel Achille Mbembe, Yala Kisukidi, Dipesh Chakrabarty, David Marriott, Felwinn Sarr, Sylvia Wynter, ou encore Subha Xavier etc. Dans cette pensée peu-à-peu le colonial semble se dégager comme ce qui structurerait tout chronotope où un corps (pris dans le sens le plus étendu du terme) se conçoit (même inconsciemment) le majoritaire et impose à d'autres d'être minoritaire(s), donc sous le pouvoir et la souveraineté du majoritaire qui disposent absolument de ce(s) minorité(s) vis-à-vis de(s)quel(s) le majoritaire entend se maintenir absolument distinct pour se maintenir ainsi le majoritaire.<sup>13</sup> Un tel déplacement ouvre par-là la possibilité aussi de penser le colonial comme venant d'un fond plus ancien, ainsi du travail sur la généalogie médiévale du racisme et du colonial chez Sylvia Wynter dans « Columbus and

---

<sup>13</sup> Sur la distinction majoritaire/minotaire voir notamment Gilles Deleuze & Félix Guattari *Mille Plateaux*, particulièrement les pp.127-139.

the Poetics of the Propter Nos » et/ou de penser d'autres formes d'impérialisme passées et/ou présentes et leur relation au colonial autant qu'à l'impérialisme euraméricain, tel l'impérialisme de l'empire chinois dans le travail en cours de Subha Xavier. L'une des constantes de cette pensée est un retour à Fanon, sautant autant la préface de Jean-Paul Sartre que la postface d'Homi Bhabha à l'œuvre de Fanon, pour y trouver le lieu du bouillonnement où le colonial est pensée à tous les niveaux, autant libidinal, politique, qu'éthique, dans un décentrement de la pensée et une attention au minorisé y compris dans la pensée décoloniale elle-même, et la colonisation occidentale comme l'itération d'une structuration, mais itération vainqueur comme aucune jusqu'alors.

Quant à l'enfant et l'enfance dans la littérature subsaharienne francophones, ils en sont des figures, temporalités, et instances narratives majeurs depuis ses débuts : Senghor, comme dit, mais aussi nombres des premiers récits de cette littérature tels *L'Enfant Noir* (1953) de Camara Laye, *L'Aventure Ambigu* (1961) de Cheikh Hamidou Kane, *l'Amoukell, l'enfant peul* (1991) de Ahmadou Hampâté Bâ, ou encore *Les contes d'Amadou Koumba* (1947) de Birago Diop dans leur encadrement, etc. Après les indépendances, cette figure, loin d'être écartée, revient, que cela soit pour raconter la migration, la postcolonie, la dictature, la mondialisation ou encore le génocide rwandais de 1994, ainsi *L'appel des arènes* (1982) de Aminata Sow Fall, *Le baobab fou* (2000) de Ken Bugul, *Les deux mères de Guillaume Ismaël Dzewatana, futur camionneur* (1982) de Mongo Beti, *Congo Inc.* (2014) de In Koli Jean Bofane, *Iguifou* (2010) de Scholastique Mukasonga ou *Camarade Papa* (2018) de Gauz, etc. En parallèle une version picaresque de l'enfant se donne à lire, tel le texte phare *Mission Terminée* (1957) de Mongo Beti comme à sa manière le personnage principal de *Allah n'est pas obligé* (2000) d'Ahmadou Kourouma, etc. Durant les années 90-2000 a eu lieu une vogue forte sub-saharienne de l'enfant-soldat, avec entre autres en français *Allah n'est pas obligé* de Ahmadou Kourouma et *Johnny Chien Méchant* (2002) de Emmanuel Dongala

(et leur fameux répondant anglophone *Sozaboy* (1986) de Ken Saro-Wiwa et *Half of a Yellow Sun* (2006) de Chimamanda Ngozi Adichie), etc. La récente littérature sur l'embrigadement dans le djihad de jeunes adolescents pourrait être vue comme un nouveau moment de cette littérature de l'enfant-soldat tout comme celle de la postcolonie, avec notamment le roman séminal *Les jours viennent et passent* (2019) d'Hemley Boum. Sur cette figure, Alioune Sow avec *Vestiges et vertiges : récits d'enfance dans les littératures africaines* aura fait un effort de défrichage et de catégorisation important soulignant la nécessité d'enfin prêter attention à cette figure, mais d'y prêter attention par-delà les raccourcies et les stéréotypiques sur l'enfant et l'enfance en Afrique subsaharienne. Cependant la recherche se montre en général peu pressée de s'intéresser à cette figure, et la notion et le temps qu'elle incarne, comme le souligne Alioune Sow: « peu de travaux [sont] consacrés à l'enfance en littérature africaine » (12, Alioune Sow). Lorsque l'on s'y intéresse, deux tendances se dégagent. D'abord la figure de l'enfant dans les textes subsahariens de l'époque coloniale est principalement lue comme l'expression de la tradition. C'est la tendance qu'Alioune Sow aura magistralement isolé dans l'introduction de son ouvrage, pour en montrer qu'elle sert ou alors à fantasmer l'origine, voire le paradis originel perdu telle Geneviève Lebaud dans son classique *Léopold Sédar Senghor ou la poésie du royaume d'enfance*, ou à déplorer un atavisme sub-saharien de peuples condamnés aux traditions. Certains ont sut prêter plus d'attention et plus de patience à cette figure, ainsi Alioune Saw ou encore Ralph A. Austen qui lit celle-ci comme expression de la situation (post)coloniale et de l'avènement des indépendances et/ou comme description des paradoxes de la vie animique des individus (post)colonisés, comme dans « *Struggling with the African Bildungsroman* ». De l'autre côté, notamment avec la figure de l'enfant-soldat, fort (voire sur-) médiatisée, l'enfant apparaît comme l'expression des fantasmes afropessimistes d'une Afrique maudite aux violences perpétuelles dans une redite des discours sur

la « barbarie » ou la « sauvagerie » noire. Suivant cette voie certains chercheurs ont pu cependant penser cette figure comme simultanément extrême de la perte – perte d'enfance, de parentage, de futur etc. et partant figure d'une nouvelle violence africaine voire planétaire – et extrême du picaresque, critique cinglante et sanglante de l'Afrique postcoloniale, voire du monde entier (cf. « From Lived Spaces to Literary Spaces » Simoes da Silva, Tony), sans pour nécessairement rompre avec l'afro-pessimismes. Des lectures à notre sens plus fines voient en l'enfant-soldat une force déstructurant les dichotomies civil/militaire, enfant/adulte et enfant/parent, voire une avancée extrême dans les frontières du réel et du possible, tel David Mastey dans « the Adulterated Children of Child Soldier Narratives ». Cependant il a été souligné que l'obsession pour la figure de l'enfant-soldat subsaharien est relativement spécifique au marché culturel occidental, les textes produits sur ce sujet l'étant d'abord pour ce marché. Sans remettre bien sûr en question l'importance ou la validité de tel texte, leur poids est à relativiser (ainsi, contrairement à l'image véhiculée, statistiquement le phénomène de l'enfant-soldat est en régression, y compris en Afrique ; il n'a jamais été spécifique à l'Afrique ; qui est appelé « enfant » serait appelé en d'autres contextes sûrement adultes ou adolescents etc.) ; cette demande mercantile, qui plus est, aura empêché d'autres figures africaines contemporaines de l'enfance d'exister (sur tout cela entre autres cf. Eleni Coundouriotis « The Child Soldier Narrative and the Problem of Arrested Historicization »). En ce sens, le travail cité plus haut de Aline Lebel marque à la fois la possibilité d'une autre pensée de l'enfance qui échapperait aux précipitations et assignations et le risque renouvelé de retomber dans celle-ci à travers la littérature du génocide rwandais. Notre intervention, ici, est *a minima* d'approcher depuis un autre angle cette figure, l'enfant, et cette position, l'enfance. *A maxima*, il s'agirait de pouvoir justement penser la raison d'un certain

privilège de cette figure dans la littérature sub-saharienne francophone (voire quel que soit sa langue) des cent dernières années.

### 5. Méthodologie

Cette thèse est une suite de lectures rapprochées. Dans ces lectures, nous nous efforçons à entendre et déployer les tensions, implicites, et potentialités de chaque texte lu, d'en faire ressonner les profondeurs et de les suivre là où ils fuient. Une telle lecture implique parfois une volontaire sur-lecture et/ou une lecture spéculative, c'est-à-dire une lecture qui suppute un non-dit décelable par un ensemble de traces textuelles, qui sera dès lors déduit de ces traces. Cette spéculation peut avoir lieu y compris vis-à-vis de la diégèse de tel texte, dans un mouvement qui accepte de croire en cette diégèse au point de supposer que l'on puisse tenter de remplir les ellipses diégétiques autant que le narrateur puisse falsifier la diégèse, et à notre lecture de défalsifier. Nous entendons partant lire chaque texte que nous abordons individuellement, pour laisser sa singularité résonner en sa profondeur, mais grâce à, à travers et face à la déconstruction, la psychanalyse des pulsions, et la pensée décoloniale qui formeront comme la chambre d'écho de cette singularité. Le propos n'est donc pas de faire des textes lus des miroirs de concepts, logiques, ou développements théoriques, ou des textes théoriques des miroirs de textes narratifs ou poétiques ; l'objet de cette rencontre entre ces théories et la littérature est à la fois de démultiplier une machine à écho des profondeurs autant que de bouger, faire glisser ces théories. Notre thèse, en ce sens, est à la fois strictement d'étude littéraire – il ne s'agit que d'émettre et de développer des propositions de lectures de textes narratifs et/ou poétiques – et est toujours en train de suivre les lignes de fuite de ces textes par-delà le champ des études littéraires. Ainsi en l'héritage des modalités citées, nous souhaitons notre travail autant critique qu'affirmatif, une forge de lectures, phrases, propositions, idées, concepts, formulations, ou pour reprendre une expression fanonienne « d'introduire dans l'existence ». Pour se faire notre écriture vit l'écriture des textes, que notre écriture soit à même de répondre à leur

exigence ; nous tentons expressions, concepts et formulations à partir de ces textes pour rendre compte de ce que nous pensons s’y joue. Il s’agit d’aller à la rencontre de ce qui nous impose et nous *compulse* dans ces textes et cela dans leurs propres termes. En conséquence une attention particulière sera donnée non seulement au phénomène d’écriture (quel système de marques se déploie, quel est leur mode de production et d’effacement etc.), non seulement à tout ce qui est de l’ordre de l’image ou de la figure (au « figural ») qu’inscrit et fait jouer la dite écriture, mais aussi au rythme (intervalle, marque, retour, (dis)jonction, (dé)lien, basse, sol, etc.) et à la corporéité en général qui instaure et organise les rythmes autour desquels les textes se modulent. C’est-à-dire au « poétique, » puisque nous entendons donc par ce mot le croisement justement entre figure, rythme, et écriture, et non un synonyme de thématique.

## 6. Tour de l’enfance

Si l’on pense d’abord à *Hosties noires* comme poème d’avec la confrontation de son temps, c’est-à-dire à la fois la colonisation, le sillage du Maafa, et le demi-siècle de fureur intra-occidentale, en réalité nous rappelons dans ce chapitre que cette confrontation a lieu dès *Chants d’ombre*, particulièrement dans les deux grands poèmes « Retour de l’enfant prodigue » et « Que m’accompagnent kôras et balafong ». Partant de cette confrontation, le retour au « royaume d’enfance », loin d’un désir d’oublier la réalité de son époque ou la recherche d’une Afrique utopique, se révèle la réponse nécessaire à un impératif de survivance. Senghor se laisse guider par ce qui survit malgré tout, les souvenirs de son enfance, pour retrouver la poésie, donc l’écriture, donc le survivre, ce que Mbembe a pu nommer, d’après justement Senghor, « le droit universel à la respiration ». Mais y revient d’autant plus que c’est quelque chose comme l’enfance in fine qui est menacé par les désastres enchaînés dans lesquels le poète est plongé – colonisation, seconde guerre mondiale, Maafa, capitalisme, raison instrumentale etc. –, quelque chose comme

l'ouverture au monde, la possibilité de la différence et la naïveté de l'émergence. Revenir à l'enfance pour le poète est re-sentir son cœur, ce qui par-dessous bat envers et contre tout la vie comme recommencement, et partant la possibilité de l'écriture comme expression de l'affectivité né d'avec le contact au monde, de la *phone* (selon l'usage de ce mot par Lyotard). Le mot « négritude » dans ces poèmes nomment non pas uniquement le combat d'émancipation racial, mais ce plus profond du souvenir et de la psyché, une « nuit » première, originaire, la nuit du poète. Sauf que si revenir à l'enfance veut dire d'abord revenir au foyer familial, donc au père et à la mère, pour le poète des *Chants d'ombre* cela veut dire (re)découvrir que les pères, pilier théorique de l'enfance, ont toujours déjà trahi et le poète et l'enfance, puisqu'ils auront été les agents des désastres enchaînés. Face à cette trahison des pères, le poète indique la raison première de l'effacement de l'enfance, la « jalousie » : jalousie pour l'autre, pour son affectivité, son intensité, sa joie, sa libido. Résultat le poète, pour pouvoir faire retour vers l'enfance et retrouver cette « négritude », doit ruser avec les désastres, doit (se) détourner pour faire retour : (se) détourner (de) la langue, les mythes, les traditions littéraires, la prosodie etc. Et d'abord (se) détourner du père pour retourner à sa mère. Le poète, pour retrouver l'enfance, doit (se) détourner (de) son enfance elle-même, et, de « fils prodigue », se faire traite à nouveau pour tromper la garde de l'enfance. Ainsi, par l'écriture, le poète sauvegarde l'enfance, et partant la première et dernière chance poétique à l'heure de la modernité comme effacement de l'émergence, de l'affectivité et de l'autre.

## 7. Le reste du vivant

Le roman *Congo Inc.* de In Koli Jean Bofane raconte au Congo la mondialisation comme le dernier stade du colonial, du capitalisme, et de la technologie, simultanément. Isookanga, jeune pygmée des forêts congolaises, souhaite « mondialiser », i.e. participer à la mondialisation en acteur

de celle-ci. Effectivement il phrase mondiallement, déploie le langage, la syntaxe, les logiques, l'écriture de la mondialisation (phrase donc suivant la logique de Lyotard in *Le différend*). En vain, car Isookanga est triplement condamné : en tant que noir, que congolais, et qu'être de chair respirant de l'oxygène, ce que nous appelons « la vie sylvestre ». La vie dans *Congo Inc.* n'est plus « sylvestre », mais digitale. La « fertilité » s'est déplacée de la reproduction de la vie comme biologie d'oxygène et d'eau à la reproduction d'une vie faite de métal et de bits. Et cette vie « mondialiste » est gloutonne, autant par instinct que pulsion ; il lui faut toujours plus de nourriture, donc de métal et de minéraux, mais aussi toujours plus de jouissance, c'est-à-dire de richesse. Résultat le Congo est simultanément absorbé par et expulsé de la mondialisation. Absorbé parce que le sol du Congo contient la nourriture de cette mondialisation, ses minéraux et métaux. Expulsé parce que le Congo ne peut faire partie du circuit de la mondialisation, le Congo étant à la fois la matérialité et le noir, et noir parce que la matérialité. Le seul destin qui reste alors pour le Congo est d'être métallisé, i.e. de devenir une masse de métal où rien de la vie sylvestre ne reste. Dans *Congo Inc.* le langage mondialisant est celui de cet écocide. Au « devenir-nègre » du monde de Mbembe se raconte le « devenir-congo » de la terre. Ce que signale l'échec d'Isookanga : congolais, il ne peut être que matière, et corps vivant et corps noir, il est de trop, pur surplus. Le phrasé mondialiste d'Isookanga est balayé par cette mondialisation qui ne voit en ce phrasé que « mimique » (selon le langage de Bhabha) : le bon discours, mais pas du bon corps. Isookanga est expulsé dans des marges toujours plus vite abolies par la glotonnie mondialiste, marges où prolifèrent les shégués : enfants et adolescents orphelins, prostitués et voleurs, marchands ambulants etc. Tous ses corps partagent le mouvement d'Isookanga, tentant désespérément de mondialiser en phrasant mondiallement, pour être repoussés par la mondialisation, mouvement que nous appelons en conséquence le « devenir-shégués ». Nous verrons cependant que, narrant

une telle totalisation de la vie mondialiste gloutonne, *Congo Inc.* laisse entendre une dernière enclave d'altérité, une sorte d'extérieur intérieur à la mondialisation qui trace un autre phrasé, phrasé à la fois plus jeune et plus ancien que le mondialiste, ce que nous appellerons le « phrasé sylvestre ». Ce phrasé est celui du soucis de l'autre et de l'ouverture à sa demande, le phrasé de la croisé des mondes, phrasé que raconte, écrit et incarne le personnage de Vieux Lomama.

## 8. Le cauchemar de l'autre

La course d'une civilisation vers son anéantissement comme l'accomplissement de son plus grand désir : voilà la diégèse du *Rivage des Syrtes*. « Orsenna », civilisation au centre du roman et résumé de l'occident, marche imperturbable à sa fin dans une guerre avec un ancien empire rival, le « Farghestan ». Nous y montrons que la lecture courante de ce roman, comme narration de la décadence d'une nation similaire à celle d'un corps biologique qui vieillit et meurent, saute par-dessus la question de l'économie libidinale, et partant qu'Orsenna est un empire colonial ayant épuisé toute conquête parce qu'ayant envahi et désertifié tout ce dont cet empire était à même. L'espace d'Orsenna témoigne de ce mouvement d'épuisement : il est une verticalité centrale auto-déclaré transcendante qui a fait de l'étendue son reflet ; plus de différence, de touché, de contact, de différance (tel que Derrida déploie dans son fameux « La différance »). Plus de jeu. Nous argumentons que c'est cette situation que le terme « vieillesse », récurant dans *Le rivage des Syrtes*, désigne ; celle d'une morte par étouffement de la libido. Sauf qu'une telle mort est impossible parce qu'insupportable, en Orsenna continue de battre le « cœur noir » qui demande encore toucher, contact, différence, envers et contre tout. C'est le travail pulsionnel de ce cœur, sa demande revenant à nouveau comme un battement, qui aura entraîné Orsenna vers toujours plus d'empire, dans la volonté à la fois de fuir cette demande et de la satisfaire. La satisfaire aura voulu dire trouver de l'autre, son contact, et fuir cette demande annuler cette altérité, la détruire, mais

fuir et annuler c'est toujours l'espoir fantasmatique de faire disparaître ce « cœur noir ». Il y a à la fois « autrophobie » et « autrophilie » (pour jouer sur un néologisme de Memmi in *Racisme*). Il faut donc de l'autre, quitte à l'inventer, à inventer un corps comme *l'autre*, d'où le « Farghestan », empire méconnu et d'autant plus inventable en autre que méconnu. Pour décrire une telle situation le récit déploie le langage de l'enfance, plus exactement d'un enfant qui a peur de l'enfance, qui a peur d'une demande radicale, originaire, de contact avec l'autre, demande qui l'habite d'autant plus qu'en tant qu'enfant il est ouvert. Et l'empire le mouvement de créer une clôture définitive contre cette source originaire effrayante. Cependant, ayant besoin de cette demande pour survivre, advenir encore, l'enfant crée au besoin sa peur, il « invente le croquemitaine » (comme l'exprime un des personnages du roman), ce qui revient *in fine* toujours à retrouver le cœur noir, car le cœur noir est cet autre, mais l'autre en soi. Il est cet autre inconnu, effrayant et insupportable qui impose la vie comme fuite, mouvement vers, conquête et annulation de l'autre. Le mouvement colonial d'Orsenna en est né. Le narrateur et personnage central du roman raconte et incarne par excellence une telle situation : il est coupé de son enfance parce qu'il l'a fui sans s'en rendre compte, et alors sa trajectoire consiste à désespérer retrouver un contact qui l'effraye, l'entraînant dans l'écriture à mort. Ultimement donc, Orsenna naît et advient contre, donc depuis, et en tant que, cauchemar, ou comme le pense Mudimbe dans *Parables and Fables*, « cauchemar historique ».

## 9. Le vertige de l'enfance

Notre dernier chapitre porte sur les cas psychiatriques qu'insèrent Fanon dans le chapitre 5 des *Damnés de la terre* titré « guerre coloniale et troubles mentaux ». Le chapitre 5 des *Damnés de la terre*, chapitre psychiatrique composé d'essais et de cas, est souvent considéré comme une annexe. Nous argumentons qu'il est au contraire le lieu où viennent se rencontrer, se complexifier et s'approfondir l'ensemble des motifs qui font *Les damnés de la terre*, voire l'ensemble de l'œuvre

de Fanon, et d'abord de celui-ci de la violence comme moment de la libération (c'est-à-dire *a minima* la violence de l'émergence comme le montre Marriott). Nous montrons que le lieu par excellence de cette complication dans ces cas est l'enfance. Fanon rencontre l'enfant comme un indépassable qui provoque en le psychiatre un « vertige ». Notre chapitre lit deux cas, le B.1 et le A.3. Le cas B.1 déploie la manière dont les deux jeunes algériens se sont retrouvés piégés dans une logique coloniale poussée à une hyperbole meurtrière dans sa répétition par la lutte décoloniale. Cette logique repose sur un ensemble de dichotomie (adulte/enfant, civilisation/primitif, culture/sauvagerie etc. depuis l'analyse classique de Mudimbe in *Tales of Faith*) que la lutte décoloniale risque de reproduire en la redistribuant. Cette logique implique de devenir une « grande personne », dans les mots du cas, c'est-à-dire d'entrée en guerre avec l'autre côté des dichotomies. « Être petit » est à la fois être menacé d'extinction et être pris toujours déjà dans un devenir adulte. Les adultes, condition théorique de possibilité de l'enfance, ne sont plus que ses conditions d'impossibilité. Cette logique s'impose d'une injustice, celle de ne jamais pouvoir recevoir justice au crime commis par le colonial, et s'impose comme une injustice, puisqu'elle reproduira indéfiniment le déni de justice, redoublant par-là l'injustice que subit déjà tout enfant dans l'impossibilité de faire entendre sa peine en tant qu'enfant. Mais le problème se soulève alors de savoir si de toute façon les jeunes algériens sont des enfants ou assignés à l'enfance, et assigné par qui, ce qui pose en retour la question de l'investissement de Fanon vis-à-vis de l'enfance et ce qui est défini tel dans ces cas. Le cas A.3 déploie une telle structure mais en l'aggravant ; Dj... membre du FLN, sombre dans la psychose après avoir tué une femme de colon, et cela comme en représailles du meurtre de sa propre mère et de ses sœurs aux mains des paramilitaires français. Par le meurtre de sa mère, Dj... se voit à la fois projeté dans un roman familial qui est celui de la colonisation, et annulé toute possibilité de roman familial puisque toute

famille. Une telle annulation a pour effet de ruiner la possibilité d'univers, puisqu'est atteint non seulement le lignage des pères/fils, mais surtout la « race » donc le « genre » c'est-à-dire la « génération », donc les femmes, qui n'existent plus que comme d'interminable réédition de fantôme. Dj... face à une telle annulation, répète comme par réflexe celle-ci sur le colon, mais identifiant sa mère et la femme qu'il tue, il confirme le roman familial colonial et sa ruine, il n'est plus que la culpabilité même, incapable de parler, réduit à cauchemarder la résurrection des femmes. Il se découvre être hanté à la fois par l'injustice qu'est le crime colonial et par la colonisation qu'il réitère en un nouveau roman familial patriarcal. Mais que ce fantasme prenne la forme d'un cauchemar indique une dernière lecture, la réalisation que la situation coloniale est la démultiplication et l'unilatéralisation d'une structure propre aux vivants : le vampirisme, la reproduction de la vie par l'absorption de la vie de l'autre, psychiquement autant que physiologiquement (logique déployée par Derrida). Face à cette réalisation, la lutte décoloniale découvre son abîme et sa limite : devoir réparer le vivant du vivant.

## I. Tour de l'enfance dans *Chants d'ombre* de Léopold Sédar Senghor

Écrire un chapitre de thèse sur la poésie de Léopold Sédar Senghor pourrait paraître un effort doublement vain.<sup>14</sup> D'abord parce que l'on a écrit tant sur son œuvre poétique, et si vite : à peine plus de quinze ans après ses premières publications poétiques dans les années 40, monographies, articles, essais, mémoires sont publiés. En notre décennie naissante où ces mots sont écrits, c'est une montagne bibliographique qui s'élève au-dessus des poèmes de Senghor. Ensuite parce qu'au-delà du « nous venons trop tard » il ne manque pas de voix pour considérer l'œuvre poétique de Senghor comme une poésie vieillie qui a fait son travail, quel qu'il fût. Cette poésie toute ancrée dans ce que Senghor a lui-même appelé son « royaume d'enfance », cette aire d'environ 30km autour de Joal durant les années 1910-20, cette poésie, à l'ère de la mondialisation, du numérique, du bouleversement climatique, de la société du spectacle etc., est souvent déclarée anachronique, dépassée.<sup>15</sup> Ainsi si Senghor demeure un champ de bataille, la nette majorité de la recherche contemporaine s'occupe du Senghor philosophe, politologue ou politicien.<sup>16</sup> Ou de sa biographie.<sup>17</sup>

L'on se doute que si nous écrivons ce chapitre, c'est que nous considérons qu'il y a erreur dans ce diagnostic. Il nous paraît que cette masse de littérature sur la poésie de Senghor est devenue

---

<sup>14</sup> Ce chapitre a été aidé d'un séjour au Sénégal, d'échanges avec la faculté de lettre et la faculté de philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop. Des éléments théoriques de ce chapitre ont été présentés durant notre séminaire « Mondialisation et universalisme : l'ère du chaos climatique » donné à l'Université Cheikh Anta Diop. Nous remercions Babacar Mbaye Diop de nous avoir offert l'opportunité de ce séjour, de ces échanges, et de ce séminaire.

<sup>15</sup> Pour une introduction sur la notion de royaume d'enfance cf. « Comme les lamantins vont boire à la source » in L. S. Senghor, *Œuvre poétique*. Pour une étude plus étendue voir le travail séminal de Geneviève Lebaud.

<sup>16</sup> Pour un abord et un sommet de cette recherche cf. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor* et son article « La négritude comme mouvement et comme devenir » côté francophone ; Cheikh Thiam, *Return to the Kingdom of Childhood*, côté anglophone.

<sup>17</sup> Pour les biographiques cf. Mansour Dramé, Christian Valantin, Xavier Tilliette, Jacqueline Sorel, etc.

un cadre inévitable et homogène qui enserme l'œuvre. Ce cadre est d'autant plus serré qu'il est lui-même enfermé dans une histoire : celle de la justification<sup>18</sup> de la littérature francophone d'Afrique sub-saharienne (et en général hors hexagonale) qui se couple (parce que cela fit en partie un) avec la justification de l'œuvre (poétique, philosophique et politique tout à la fois) de Senghor lui-même.<sup>19</sup> Ce cadre se trouve alors orienté vers, parce que devant justement répondre à, cette demande de justification. La conséquence nous semble donc que, si l'on a énormément produit, on aura beaucoup réitéré, et d'abord ce que Senghor a dit lui-même sur son œuvre, celle d'une lecture téléologique de son œuvre où, de la double origine de la colonisation et de la seconde guerre mondiale, sort peu-à-peu le grand ou fourvoyé (c'est selon) président-poète qui aboutit à son œuvre majeure (ou dévoyée), les *Élégies majeures*, où s'achèverait la dialectique de la négritude dans une vision terminale qui prouverait la grandeur (ou l'erreur) de Senghor, son œuvre, et ses idées.<sup>20</sup> Écrire ce chapitre est partant *a minima* pour nous une tentative de faire de l'air. Nous voudrions si possible briser ce cadre et montrer que cette poésie, loin d'être arrivée, nous attend encore.

Un long premier cycle de lecture de la poésie de Senghor se clot, cycle de lecture dont Senghor avait grandement fourni l'énergie et les outils, cycle que l'on pourrait faire correspondre plus ou moins avec les indépendances et sa négritude, sa décolonisation.<sup>21</sup> Mais dans le même temps que ce cycle s'est complété le monde a tourné et se réveille en pleine « mondialisation ». Et soudainement nous avons le sentiment que les premiers recueils de poèmes de Senghor, tout

---

<sup>18</sup> Nous entendons ce mot aussi dans son sens textuel.

<sup>19</sup> Sur la participation de Senghor à la construction de la francophonie comme et concept et institution, et espace littéraire cf. Senghor *Liberté*, notamment v. 1, 3, et 5 ou encore *Ce que je crois*.

<sup>20</sup> Sur ce cadre, son homogénéité et son rapport avec les déclarations de Senghor sur son œuvre poétique cf. notre état de la recherche senghorienne *infra*. « Président-poète » est une appellation que Senghor s'est octroyé et résume bien la prison dans laquelle sa poésie est prise.

<sup>21</sup> Nous insistons : sa négritude et sa décolonisation. Ces deux concepts et courants ont retrouvé un écho ces dernières années et ont été renouvelés. Cependant cette renaissance ne passe que fort peu par l'œuvre poétique de Senghor. Ce chapitre se veut en leur sillage, par la poésie.

particulièrement les *Chants d'ombre*, se rapprochent de nous, et dans une proximité et une urgence qu'ils n'ont peut-être jamais eu. Ni cette lisibilité. Il y est question d'une humanité qui s'engage dans la destruction généralisée, y compris écologique, de par le croisement, appelé « Europe » et « Civilisation », entre une accélération technologique sans précédent et un impérialisme dément qui prend la taille de la Terre ; il y est question, comme de la plus grande urgence face à ce désastre, de retrouver non seulement le sens mais sa possibilité, l'affect mais son ouverture, l'autre et son écho, pour pouvoir demeurer sur l'unique Terre et en prendre soin ; et pour cela faire retour à la poésie en rappelant « l'enfance » comme un royaume qui est celui de la « mère » et de « l'Afrique » et qui finit par nommer « négritude ». « C'est le rite du recommencement », ainsi résumait Véronique Tadjo la poésie de Senghor.<sup>22</sup> Ce qui nous demande d'abord de ne pas croire savoir ce que signifient, impliquent, ou réfèrent aucun de ces mots clefs. Comme si au fur et à mesure que se déployait la lecture des indépendances, la poésie de Senghor avait attendu un autre monde qui venait et nourri une autre écoute pour résonner, si ce n'est plus pleinement, du moins autrement. Comme si nous pouvions enfin faire un pas de plus dans l'ombre des *Chants*. Tel est notre contentieux : l'œuvre poétique de Senghor est devant nous parce qu'elle recherche « l'enfance » comme naissance de la poésie, et la poésie comme le premier viatique face à la précipitation de « l'humanité » dans la fin d'elle-même, et de la Terre avec.

Pour notre lecture, nous nous contenterons de lire deux poèmes – les deux grands poèmes du retour de l'enfance dans *Les chants d'ombre* : « Le retour... » et « Que m'accompagnent... ». Lecture en grande partie linéaire pour le premier, transversale pour le second. Nous essayerons au mieux de ne pas nous précipiter vers un hors-poème. Pour des raisons qui apparaîtront au fur et à mesure nous commencerons par « Le retour de l'enfant prodigue », le poème qui termine le recueil

---

<sup>22</sup> Véronique Tadjo, « C'est le rite du recommencement », p.222. Cette petite phrase de Tadjo est demeurée notre guide durant tout ce chapitre.

et où s'accomplit en théorie ce retour, pour aller ensuite vers « Que m'accompagnent kôras et balafong » qui est censé être moyeu du recueil, et peut-être de la totalité de l'œuvre poétique de Senghor, si l'enfance y a l'importance qu'on lui y donne, ce à quoi nous n'avons rien à redire.<sup>23</sup>

### 1. État de la recherche

La recherche senghorienne, quelle qu'elle soit et d'où qu'elle vienne, tourne fort souvent la poésie de Senghor en une illustration de sa vie et/ou de ses concepts phares<sup>24</sup> ; un moyen de retracer son parcours, ses étapes, d'en faire une biographie, jamais neutre, et de discuter de là de ses idées. Ce parcours, Senghor l'a tracé lui-même dans les années 70-80 à travers notamment un volume d'entretien à forte teneur autobiographique, *La poésie de l'action*, et un essai devant récapituler son parcours intellectuel, *Ce que je crois*. Se sachant posthume et posthumément menacé, Senghor s'est efforcé à un grand travail testamentaire. Il a tenté d'organiser et inscrire les thèmes, moments, sujets, directions etc. ; et tout cela, cette figure tracée, il l'a ramenée d'abord, comme à son cœur, à son œuvre poétique.<sup>25</sup> Voilà le *catch*, la figure tracée par Senghor, le circuit où, à terme, on pourra confirmer ou dénier la valeur de Senghor. Nous pensons par exemple à telle phrase de Nimrod : « L'élan de Senghor est trop magnanime, son discours trop passionné pour qu'on ignore *qu'il en va de sa personne* ». <sup>26</sup> La recherche s'enferme alors dans une argutie sur la valeur de la vie de Senghor, sa trajectoire, ses concepts.

L'attaque par la poésie pour juger l'homme et son œuvre politique a commencé bien sûr tôt. On peut considérer le célèbre *Négritude ou Servitude* de Marcien Towa comme le moment

---

<sup>23</sup> Sur cette importance cf. les *Senghor* de Lebaud, Nespoulos-Neuville, Nimrod, Diané etc.

<sup>24</sup> Ses concepts phares sont la « négritude », la « civilisation de l'universel », la « raison discursive » et la « raison intuitive », la « con-naissance » et le « rendez-vous du donné et du recevoir ». Pour une introduction et un résumé de ces différents concepts cf. *Ce que je crois*, et le *Senghor* de S. B. Diagne.

<sup>25</sup> Sur cela cf. *La poésie de l'action* où Senghor réitère la place première de sa poésie.

<sup>26</sup> Nimrod, *Tombeau de Léopold Sédar Senghor*, p.70. Nous soulignons.

initial. Mais depuis la sortie du pouvoir de Senghor et plus encore depuis sa mort, l'attaque par l'œuvre poétique comme la défense en retour, a pris une place toujours plus écrasante. Nombreux constatent que : « En effet, Senghor a probablement été, parmi les écrivains et penseurs africains, le plus admiré, le plus récompensé à travers le monde, mais aussi le plus critiqué et le plus honni. »<sup>27</sup> *Présence Senghor*, publié en 1996 pour les 90 ans du poète et contenant 90 textes de 90 écrivains différents, loin de terminer cette bataille, l'illustre par excellence.<sup>28</sup> Aujourd'hui toujours et plus que jamais on rencontre par exemple d'un côté le travail de Andréa Cali qui entend prouver, dans sa communication publiée dans un volume titré (à notre sens ironiquement) *Un autre Senghor*, que Senghor est l'intellectuel colonisé et aliéné décrit par Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre*<sup>29</sup>, i.e. l'homme prisonnier de sa fascination pour le colon et sa culture, ne pouvant faire retour vers la terre natale autrement que sous un mode fétichiste. De l'autre côté par exemple le travail de Denis Assane Diouf lisant la poésie de Senghor pour montrer comment ce dernier est devenu un héros panafricain travaillant à entraîner l'Afrique et le monde dans le dialogue du « donner et du recevoir » vers la « civilisation de l'universel » grâce à un acte de pardon général.<sup>30</sup> Il est remarquable qu'au moment où les philosophes, historiens de l'art et politologues prenaient acte pour les 90 ans de Senghor d'un retour à l'œuvre philosophique de Senghor délivré de l'écran qu'était l'homme politique (retour qui n'a fait que se confirmer), les lecteurs de poésie s'étaient au même moment pour une grande part sur ce même écran.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Kahiudi Claver Mabana « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel. » p.4.

<sup>28</sup> A propos de ce volume-pavois, voir l'essai qu'y publie Lylian Kesteloo, révélateur s'il en est. Grande lectrice de la poésie de Senghor, elle défend dans ce volume le fait de la lire, et justifie cet acte de lecture par la vie de Senghor.

<sup>29</sup> Cf. chapitre III « mésaventures de la conscience nationale » in *opus. cit.*

<sup>30</sup> Andréa Cali « La poésie de Léopold Sédar Senghor à l'épreuve fanonienne ». Denis Assane Diouf « La renaissance africaine dans la pensée et la poésie de Léopold Sédar Senghor ». Peu ou prou chaque numéro de la revue *Éthiopique* contient au moins un article qui lit la poésie de Senghor dans cette pratique d'illustration et défense tel que la fait D. A. Diouf.

<sup>31</sup> Cet acte a eu lieu sous la forme du colloque *Le Colloque Senghorien de Dakar*. Il eut lieu avec la présence de Léopold Sédar Senghor lui-même. Référence in Diagne, *Léopold Sédar Senghor*, p.7.

La circulation dans l'argutie autour du président Senghor et de ses idées crée une tendance à l'arraisonnement de sa poésie à un projet politique ou un autre, parfois pour le moins douteux.<sup>32</sup> De là, cette bataille à couteau tiré, et vraiment entre camps rangés qui se font face, a pour effet un refoulement des tensions et écarts dans sa poésie. Les lecteurs de sa poésie, depuis cet angle, esquivent ce que l'on pourrait appeler rapidement ses « contradictions », voire refusent simplement de voir que cette poésie en est chargée – et que sa force d'attraction vient en grande partie de là.<sup>33</sup> Le résultat ultime est une réduction de la poésie de Senghor au rôle d'appendice, ou de supplément, au sein de la recherche senghorienne. Nous ne comptons plus les étonnantes discussions parmi les senghoriens où ce genre de réduction a lieu.

Un second courant a pesé lourdement, courant que l'on pourrait appeler ethnocritique. Il consiste à lire la poésie de Senghor à partir des éléments culturels (au sens large) de la culture dite négro-africaine, ou plus géographiquement sénégalaise, voire sérère, à partir notamment du travail d'ethnologues et d'anthropologues des cent dernières années, Placide Tempels et sa *Philosophie Bantoue* en premier lieu.<sup>34</sup> Robert Jouanny résume parfaitement ce mouvement quand il déclare tout de go : « ces textes [i.e. les poèmes de Senghor] sont de précieux documents ethnographiques. »<sup>35</sup> L'exemple type est le classique travail de Josiane Nespoulos-Neuville (1988) qui entend lire l'ensemble de l'œuvre poétique de Senghor à partir du rite de l'initiation de la

---

<sup>32</sup> Par exemple le travail de Jean-Claude Blachère qui essaye de faire de Senghor le chantre d'un appel désespéré du « nègre » à l'occident pour le sauver de sa « nuit ».

<sup>33</sup> À l'inverse la recherche contemporaine sur la philosophie de Senghor se remarque par son effort d'approcher cette œuvre dans ces tensions. Pour un bel exemple de cela cf. Yala Kisukidi « Vie éthique et pensée de la libération. Lecture critique des usages senghoriens de Marx à partir de Fanon. ».

<sup>34</sup> Pour bref rappel, la *Philosophie bantoue* de Placide Tempels, publié originellement en néerlandais, est un texte ethnologique qui prétendait démontrer la présence d'une philosophie implicite dans la culture des bantoues. Il a été l'une des raisons de la fondation de *Présence Africaine* par Alioune Diop, et la version française le premier livre publié par cette édition. Ce livre, avec ceux de Frobenius, auront été essentielle pour la pensée et l'écriture de Senghor. Voir à ce sujet le *Bergson* et le *Senghor* de Diagne. Pour une introduction des débats autour de ce livre dans la philosophie en Afrique voir le *Philosophies africaines* de Séverine Kodjo-Grandvaux.

<sup>35</sup> *Senghor*, « *Troisième temps* » p.124.

circoncision, ou « épreuve du bois sacré ».<sup>36</sup> La poésie de Senghor commencerait par une suite d'épreuves, qui, une fois vaincues, font de Senghor l'homme mûre, majeur, qui peut accomplir son destin. Les premiers recueils sont passés au crible ethnologique pour y rechercher des éléments évoquant la pratique du bois sacré, l'accomplissement des rites et la victoire des épreuves par le poète, et de là s'ouvre la lecture des derniers recueils, celle de la réalisation de l'origine dans « la civilisation de l'universel ». La recherche n'a pas attendu Nespoulous-Neuville, ce courant étant l'un des plus originels ; c'était déjà celui de Lamine Diakhaté dès 1961. C'est en partie celui du précoce travail de Geneviève Lebaud (1976) qui se sert pour lire Senghor certes de la poésie française, mais aussi de l'ethnologie, notamment par rapport au rôle des ancêtres et de l'initiation ; plus tard celui du travail de Jouanny (2002) autour du tam-tam et du rythme en général, et encore aujourd'hui avec par exemple le travail de Konan Roger Langui (2012) sur la place de la femme dans la poésie de Senghor etc. etc. Cette ethnocritique est parfois mythocritique. On y lit tel poème ou thème de Senghor à l'aune de tel mythe « négro-africain » ou sénégalais ; le plus classique étant les mythes ayant trait à la mort, depuis le travail d'André Sahel (1976) à l'aune de la recherche Senghorienne, jusqu'au travail contemporain de Tié Emmanuel Toh Bi (2012). Ce courant ethnologique, qu'il privilégie le mythe ou non, entend donc lire Senghor ou comme travail sur ou comme illustration d'une dite culture, et s'orienter dans sa poésie de par cette grille. Ce faisant cependant c'est encore Senghor le théoricien et l'autobiographe que l'on cite comme justification de cette démarche, autant que comme ethnologue. Circuit Senghor. Et c'est aussi une réduction, souvent choquante, d'une œuvre poétique à un simple document ethnographique, dépouillé de tout caractère poétique ou littéraire, et qu'on ne lit que pour confirmer, voire même juste illustrer, un

---

<sup>36</sup> Cf. Josiane Nespoulous-Neuville, *Senghor, de la tradition à l'universalisme*, première partie.

travail d'anthropologie ou d'ethnographie. L'on se doute que nous nous tenons en opposition à un tel courant.

Il existe deux autres courants constants qu'il est nécessaire de noter, quoique l'un des deux soit devenu minoritaire. Le premier est celui de la lecture de la poésie de Senghor par la poésie française, hexagonale si ce n'était pour Saint-John Perse. Très important à l'aube de la recherche – ce qui pouvait se comprendre de par la difficulté d'accès aux sources extra-européennes<sup>37</sup> – et se justifiant par l'évidente influence de certains poètes français sur Senghor<sup>38</sup>, influence admise et discutée par ce dernier. Ce courant, désormais peu ou prou passé, aura permis de s'orienter pour sûr, s'aidant de ce qu'il y a de symboliste ou de surréaliste chez Senghor.<sup>39</sup> Il aura aussi largement été critiqué pour enfermer Senghor dans un espace poétique français, voire un moyen de discuter de ses poètes à travers Senghor, l'oubliant au bout du compte. Ou plus simplement pour se contenter de souligner des influences, admise par Senghor lui-même et assez évidente pour ne pas demander d'amples discussions.<sup>40</sup> L'autre courant est le courant bachelardien. Il irrigue tous les autres courants décrits plus haut (ainsi Nespoulos-Neuville, Éric Ndione ou Alioune Badara Diané utilisent Gaston Bachelard) et se justifie facilement de par la place que prennent l'élémentaire autant que le rêve et l'espace dans la poésie de Senghor, les deux grands axes du travail de Bachelard sur la poésie (cf. *Poétique de la rêverie*, *Poétique de l'espace* et son quatuor

---

<sup>37</sup> Et nous entendons bien extra-européenne – puisque c'était autant l'accès à la poésie sérère et wolof qu'à la poésie africano-américaine traduite qui manquaient alors à cette aube, dans les années 60.

<sup>38</sup> Ces poètes sont principalement Stéphane Mallarmé, Charles Baudelaire, Paul Claudel, Pierre Emmanuel, Paul Eluard, Charles Peguy, Saint-John Perse. À ce sujet les *Liberté* de Senghor.

<sup>39</sup> Sur cette pratique d'orientation cf. Lebaud, Sahel, Saint-Cheron parmi tant d'autres exemples.

<sup>40</sup> Sur l'influence relativement évidente, cf. Pierre Brunel par exemple, sur la lecture miroir cf. Mansour Dramé ou Geneviève Fondville.

élémentaire). Mais c'est encore là se maintenir dans le circuit-Senghor : ces livres de Bachelard sont une référence constante du Senghor philosophe.<sup>41</sup>

Il est tout à fait compréhensible que l'on veuille défendre un homme et ses idées à travers l'œuvre poétique qu'il a écrite. Nous ne sommes pas fanatiques de la « mort de l'auteur ».<sup>42</sup> Et Senghor comme ses idées ont des mérites indéniables qui justifient sans mal cet effort – et qui demande explication quand on voit l'ampleur de l'héritage poétique, politique, et philosophique. À cela s'ajoute, comme nous l'avons indiqué, que les œuvres poétiques autant que philosophiques de Senghor auront été explicitement des efforts pour justifier la littérature sub-saharienne, francophone ou non, et la littérature francophone extra-européenne comme littérature à part entière et égale à celle de l'Europe face au déni qu'on lui infligeait (et qu'on lui inflige encore), donc inévitablement un effort de Senghor pour justifier son œuvre.<sup>43</sup> Et la recherche est alors d'autant prise dans cette boucle pour réitérer ou dénier la justification de Senghor voire de cette littérature.<sup>44</sup> Cependant c'est, on le voit, arrêter le tremblement de cette poésie, son inquiétant ; c'est se maintenir sur un chemin qui rassure parce qu'il est connu, parce qu'il tend à cacher ce qui ne se laisse ni maîtriser ni arrêter, et qui déborde. Si rien de Senghor ne laisse tranquille, rien n'inquiète plus que sa poésie qui désobéit, échappe, et (se) joue, y compris des théories de Senghor lui-même. Nulle part peut-être plus que dans sa poésie, Senghor n'est jamais là simplement et uniquement où l'on voudrait qu'il soit, là où il voudrait être. La seconde conséquence, autrement gênante, est que l'on lit Senghor nécessairement dans l'ensemble. Si souvent on le prend en un volume, le volume

---

<sup>41</sup> De façon notable il est un philosophe qu'a cité ponctuellement Senghor – mais de plus en plus avec le temps –, philosophe qui a largement écrit sur la poésie et qui pourtant demeure, à notre connaissance, largement ignoré de la recherche sur la poésie de Senghor : Martin Heidegger. Nous n'avons aucune explication sur ce peu d'appui.

<sup>42</sup> Cf. Roland Barthes « la mort de l'auteur », bien sûr.

<sup>43</sup> Sur cette question de la place et du statut de la littérature francophone extra-européenne cf. Subha Xavier, *The Migrant Text*.

<sup>44</sup> Tout ce qui précède possède bien sûr des exceptions – que cela soit des moments dans les textes cités précédemment, ou certaines tentatives isolées. Voir par exemple l'expérience structuraliste de Gloria Saravaya (1989).

des quatre cents pages de l'*œuvre poétique*. La recherche sur cette œuvre poétique se marque paradoxalement par le peu où l'on étudie un poème, voire même juste un recueil, isolément.<sup>45</sup>

En conséquence *Chants d'ombre* a été peu lu pour lui-même. Pas plus que les deux poèmes de ce recueil sur lesquels nous allons nous pencher, « Que m'accompagnent ... » et « Le retour ... ». Les lectures de ce recueil et ces poèmes l'enferment – et particulièrement ces deux poèmes – dans le rôle d'un moment, le moment premier de l'épopée dialectique de Senghor. Initiale, *Chants d'ombre* serait une initiation, et le retour à l'enfance qui s'y effectue un moment essentiel de cette initiation sous la forme d'une fantasmagorie insatisfaisante et/ou d'une rêverie pleine.<sup>46</sup> « Initiation » est le maître mot pour tant de lectures de ce recueil, initiation par laquelle il se (re)trouverait dans son enfance et adviendrait à son véritable soi plein et présent qui s'y trouverait en attente, donnant par-là la direction à suivre : la vision à réaliser (que cela soit le panafricanisme, la civilisation de l'universel etc.). La logique de cette phrase de Kahiudi Claver Mabana par exemple : « L'idée de la civilisation de l'universel est déjà présente – en gestation et explicitement – dans toutes les premières publications de Senghor, comme *Chants d'Ombre* » est presque constante.<sup>47</sup> Initiation à laquelle s'ajoute bien sûr la figure de la résurrection – centrale aux rites initiatiques – et de là une particulière ethnologisation de la lecture. C'est déjà cela dans la monographie de Lebaud de 1976, c'est l'argument central de celle de Nespoulos-Neuville de 1988, c'est toujours cela dans celle de Diané de 2010. Point de départ, image floue de la vision à réaliser, passage réussi de l'épreuve, on sort sans retour de *Chants d'ombre* ; *in fine* il ne s'y trouverait que des signes annonciateurs de la « majorité » à venir : « au commencement, étaient le verbe, une

---

<sup>45</sup> Voir peu ou prou tous les textes de commentateurs référencés dans ce chapitre.

<sup>46</sup> Sur cette alternative voir par exemple dans *Léopold Sédar Senghor* l'article d'André Sahel qui lit *Chants d'ombre* comme un rêve dans lequel s'accomplit un retour à l'origine et l'article de M. L. Climo qui lit *Chants d'ombre* comme un déni de réalité qui s'annule avec le retour réel. Mais dans les deux cas c'est *in fine* l'initiation qui se termine avec le recueil.

<sup>47</sup> Mabana, « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel » p. 6.

quête éperdue d'innocence, puis, très vite, le sens adulte des responsabilités. »<sup>48</sup> Lorsqu'il se termine avec « Le retour ... », il n'y aurait plus raison d'y revenir, leur tâche serait faite. Le vrai de l'œuvre attendrait, plus loin, dans les recueils de la maturité.

Et ces lectures marchent évidemment. Sauf qu'il n'y a pas de retour à soi sans écart et de mouvement sans perte. Que là est le problème, et l'enfance cet écart et cette perte, peut-être.

## 2. La parabole de l'enfant prodigue

*Chants d'ombre* se clôture par le poème « Le retour ... ». Ce poème est vu comme celui où le retour s'accomplit, et par là s'accomplit ce qui serait en jeu dans *Chants d'ombre*. Le poète, après avoir rappelé son « enfance africaine » précédemment dans le recueil, raconte dans ce poème le retour corporel dans la demeure du père. Retour en tant qu'enfant prodigue. Donc d'un enfant parti loin et qui, après s'être perdu dans la dissipation, revient dans la demeure de son père, la demeure de son enfance, pour retourner à son père et ainsi se revenir. On connaît la parabole évangélique. Un enfant vit avec son frère dans le riche domaine de son père. Cet enfant, ayant demandé la part de son héritage à son riche père, part de la maison « pour un pays éloigné ». Là il « dissipa son bien en vivant dans la débauche. » Alors qu'il se trouve ruiné, une famine s'abat sur ce lointain pays, le poussant à travailler pour un éleveur de porcs. L'enfant prodigue s'y découvre à rêver « des carouges que mangeaient les porcs. » Rempli de honte il décide de retourner vers son père. Le père, au contraire de le condamner pour s'être perdu, lui fait fête de viande et de luxe, provoquant la jalousie du frère. Le frère qui n'est jamais parti n'a jamais été fêté tel, on n'a jamais été *prodigue* pour lui ainsi : « mon enfant, lui dit le père, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi, mais il fallait bien s'égayer et se réjouir, parce que *ton frère que voici*

---

<sup>48</sup> Paulin Joachim « Senghor, le doux grammairien, conducteur de peuple » p.13.

*était mort et qu'il est revenu à la vie, parce qu'il était perdu et qu'il est retrouvé.* »<sup>49</sup> Prodiges donc d'une part parce que l'enfant dissipe son héritage et prodige d'autre part parce qu'il est celui pour qui on (est) prodige (le luxe, la nourriture, la fête, la joie et *in fine* la vie). Selon le père ici adviendrait un cercle économique sans perte : l'enfant se dissipe dissipant son héritage sous la forme monétaire dans le pays étranger, donc se perd/meurt, mais cette dissipation est reconvertie en honte qui est alors reconvertie en fête et en joie parce qu'en retour de l'enfant et ainsi de l'héritage et de la vie. Le père se retrouve à nouveau (riche de fils, donc de lui), les fils se retrouvent à nouveau (riche d'eux-mêmes, donc de père). La vie est revenue, rien n'a été laissé à la mort.<sup>50</sup> Excepté pour un point, qui fait toute la tension et le risque de la parabole, la jalousie du frère. Le frère n'a jamais eu droit à la joie parce qu'il n'a été prodige ; cette absence de prodigalité, ce qui devait assurer la fermeture du cercle économique, l'entame par la jalousie.

Perdu puis retrouvé, c'est-à-dire mort puis revenu à la vie, voilà quel pourrait être la trajectoire de ce mouvement de retour qui serait, de par l'usage du titre de la parabole comme titre du poème, supposé être enfin accompli au moment où *Chants d'Ombre* se referme. Le poète s'était perdu dans un pays lointain, autre, il s'y était dissipé, il y était mort. Retournant au pays natal, i.e. à la maison du père, il est retourné à lui, il s'est retrouvé. Il est revenu, ou plutôt retourné, à la vie, à son être vivant. L'on transposerait de la parabole dans le poème de Senghor trois chaînes d'identités : 1) pays-natal = maison du père = le père = soi-même = la vie vivante ; 2) lointain = étranger = autre = dissipation = mort ; 3) retour = retrouver. Retourner c'est retrouver, et quand l'on revient au pays-natal qui est la maison du père on retrouve la vie que l'on avait perdue dans l'éloignement et la dissipation du pays lointain. Ce retour implique un retour au vivant comme un

---

<sup>49</sup> Toutes les citations proviennent de l'*Évangile de Luc*, 15, 11-33, trad. Louis Segond. Nous soulignons.

<sup>50</sup> Le travail qui va suivre sur l'héritage, le deuil, et la question de la survie est largement endetté de *La cartes postale*, *Spectres de Marx*, « Fors » et *Apprendre à vivre enfin* de Jacques Derrida d'un côté, et de l'autre de *L'ombre d'Imana* de Véronique Tadjo et de « Deuil » in Scholastique Mukasonga, *L'iguifou*.

retour à la communauté donc au monde, au sien. Il n'y en a pas d'autre. Ailleurs est le non-monde de la mort. Retourner à la demeure du père c'est retrouvé le monde, étant le seul. « Et mon cœur de nouveau », c'est le début du poème :

Et mon cœur de nouveau sur la marche de pierre, sous la porte haute d'honneur.  
 Et tressaillent les cendres tièdes de l'Homme aux yeux de foudre, mon père.  
 Sur ma faim, la poussière de seize années d'errance, et l'inquiétude de toutes les routes  
 d'Europe  
 Et la rumeur des villes vastes ; et les cités battues de vagues de mille passions dans ma  
 tête (49, I, « Retour de l'enfant prodigue »)

Le cœur de « je », du poète, « de nouveau », battant à nouveau, parce qu'il se trouve à la porte de la maison du père, d'abord nommé « Homme » (avec majuscule). Il avait perdu la vie dans ce lointain nommé « Europe » (« faim », « inquiétude », « errance ») le voilà de retour, sa mort (cette faim, inquiétude et errance, cette dissipation et perdition) va se dissiper dans ce retour ; « je » sera vivant, l'est presque à nouveau déjà, « [son] cœur de nouveau ». Ce retour est le retrouver, suivant ce transfert de la parabole dans le poème, d'une permanence inchangée et intouchée dont la haute demeure du père est à la fois la métonymie et le cœur. On retourne et on ne peut retourner qu'au pays natal qui est la demeure du père pure et inchangée, donc à soi, on (se) retrouve soi, pur et inchangé, demeurant. Continuons de lire : « mon cœur est resté pur comme Vent d'Est au mois de Mars. » (49, I). Par-là réintégrer la généalogie des pères, c'est-à-dire la communauté, c'est se resituer dans leur lignage et retrouver sa part d'héritage :

Et mon cœur de nouveau sous la haute demeure qu'a édifié l'orgueil de l'homme  
 Et mon cœur de nouveau sur la tombe où pieusement il a couché sa longue généalogie.  
 Il n'a pas besoin de papier ; seulement la feuille sonore du dyâli et le stylet d'or rouge  
 de sa langue. (50, II, « Retour de l'enfant prodigue »)

Le poète retourne en chantant, il se fait le « dyâli<sup>51</sup> » du père et de « sa longue généalogie » ; il chante le père donc les pères, le lignage donc la généalogie – et par-là non seulement leur communauté mais la communalité, i.e. la possibilité de la communauté<sup>52</sup> – dans laquelle, la chantant dans « la haute demeure », il se retrouve situé. Chanter, pour le dyâli-fils, c'est performer le lignage, le continuer donc se continuer en s'inscrivant dedans. Le rappel s'accomplit par le retour dans la haute demeure du père en chair, la chair du corps vibrant de chanter et la chair des mots chantés qui chantent les pères, donc le monde duquel on a été arraché et auquel on revient : la vie. Dans cette lecture plaquant l'enfant prodigue, tout serait récupéré par le retour, l'errance comme la faim comme l'inquiétude, rien ne serait perdu y compris la perte elle-même ; toute dépense serait reconvertie *en soi*, toute perte sublimée. Soit, « je », le poète se retrouve lui-même pour la première fois vraiment. Il est ressuscité advenant enfin à lui-même.<sup>53</sup>

### 3. Le transbord du poète

Mais s'il y a eu errance et donc perte, s'il y a eu sortie du monde en le non-monde, sortie de la vie dans la mort, cette sortie (errance et/donc mort) n'a pas été choisie. « Je », le poète, n'aura pas demandé « mon père, donne-moi la part de bien qui doit me revenir » pour ensuite partir.<sup>54</sup> La colonisation française a eu lieu et c'est elle, le pouvoir de l'administration française et

---

<sup>51</sup> Terme mandingue que l'on peut traduire par poète-chansonnier, ou troubadour. Cf. lexique in *Œuvre poétique*. Le « je » des poèmes de Senghor se définit souvent par ce terme dans l'ensemble de l'œuvre poétique. Pour plus sur le terme dyâli cf. lexique in *Œuvres poétiques* et CNRS.

<sup>52</sup> Sur la notion de communauté je renvoie au travail de E. Glissant sur le rhizome et la relation, à la conclusion de *Critique de la raison nègre* de Achille Mbembe et au texte de S. B. Diagne « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre. ». Je renvoie aussi à Jean-Luc Nancy, « La communauté désœuvrée » in *La communauté désœuvrée*, et à Maurice Blanchot, *La communauté Inavouable*, pour leur focalisation sur la finitude humaine comme condition d'(im)possibilité de la communauté.

<sup>53</sup> On le voit, cette lecture plaquant l'enfant prodigue est la lecture de « l'initiation », trope de la littérature sur la poésie sur Senghor comme nous l'avons noté. Toujours pensée à travers une dialectique de la synthèse sans perte où se retrouve à la fin l'origine, l'être, le soi ou l'esprit, qui était là à l'origine et que par l'épreuve le poète retrouve donc retrouve la vie, le monde, et lui-même. Retour - fin du tour.

<sup>54</sup> Cf. *Evangile de Luc*, *supra*.

la souveraineté de son gouvernement sur le territoire du Sine-Saloum, qui s'est accaparé simultanément l'héritage et a déporté le poète dans l'errance à travers « l'Europe », le non-monde, le pays de la dissipation i.e. de la mort – a imposé l'errance. Dans la situation coloniale cette déportation a commencé avant le déplacement physique vers la France ; dès la scolarisation forcée. Cette déportation, ou transbord suivant Édouard Glissant<sup>55</sup>, cette coupure brutale et forcée, s'est jouée pour le poète dès le moment où il s'est retrouvé dans une salle de classe, hors de la demeure, jeté dans ce que l'on a pu souvent conceptualiser l'acculturation. Au lieu de la scène primitive de la calle du navire négrier de Glissant, le poète a connu la scène de la salle de classe.<sup>56</sup> Cette tentative de retour qui clôturait le recueil est une réaction contre une déportation imposée hors de l'originel monde supposé premier, là, plein et vivant. Être en « Europe » était être nulle-part parce que déporté. Retourner au pays c'est se trouver en l'*ici* à partir de quoi seul il peut y avoir demeure.

Le retour selon Glissant dans le *Discours Antillais* :

La première pulsion d'une population transplantée, qui n'est pas sûre de maintenir au lieu de son transbord l'ancien ordre de ses valeurs est le retour. Le retour est l'obsession de l'un : il ne faut pas changer l'être. Revenir, c'est consacrer la permanence, la non-relation. Le retour sera prôné par les sectateurs de l'un. (44)<sup>57</sup>

C'est parce qu'il y a eu transbord (déportation, exil imposé), et transbord hors d'un monde désormais perdu, que « l'Europe » est pour le poète un non-monde ; dans ce transbord le poète a perdu « son lieu au sens fort du terme, ce qui rend possible que quelque chose ait proprement

<sup>55</sup> Cf. *infra* citation du *Discours Antillais*.

<sup>56</sup> Sur la scène de la calle du navire, voir « La barque » dans *Poétique de la relation*. Sur ce phénomène dit d'acculturation, l'exil interminable qu'il produit, et son jeu dans la colonisation (et la colonialité et le racisme) nous renvoyons aux analyses désormais classiques de Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* et *Peau noire, masques blancs*, et au travail de Fabien Eboussi-Boulaga sur la notion d'authenticité dans *La crise du Muntu*. La scène du premier jour de classe et de ces effets est un trope classique de la littérature subsaharienne de la (post)colonie. Voir par exemple *L'enfant noir* de Camara Laye ou *Le Baobab Fou* de Ken Bugul. Pour cette scène dans la biographie de Senghor cf. ce qu'il en dit dans *La poésie de l'action*.

<sup>57</sup> Cette notion de retour, et son gémeau celle de détour, est clef dans la pensée de Glissant. On la retrouve dans *Poétique de la relation*, *L'intraitable beauté du monde*, ou encore dans *Pour une poétique du divers*.

lieu »<sup>58</sup>, ce qu'il lui aurait permis d'être au monde. Retourner pour le poète est alors tenter de retrouver « l'ancien ordre des valeurs », inchangé, permanent, c'est retrouver « une permanence », celle d'un être (soi) qui aurait été perdu et se trouverait dans l'espace à attendre qu'on lui fasse retour. Selon Glissant ce retour, dans la situation dont il discute, celle du passage du milieu, est une illusion. Il ne peut jamais s'accomplir en tant que tel à partir du moment où il n'y a plus de « peuple », donc de monde ou « demeure », auquel faire retour ; et le propre du transbord est d'annuler le peuple :

une population qui mettrait en acte la pulsion de Retour, et cela sans qu'elle se fût constitué en peuple, serait vouée aux amers ressouvenirs d'un possible (par exemple l'émancipation des Noirs *aux États-Unis mêmes*) à jamais perdu. [sic] La réalisation de la pulsion à ce moment (il est déjà trop tard pour elle) n'est pas satisfaisante. (45, *Discours Antillais*)

À partir de cette entame l'achoppement de la parabole et la brisure du cercle économique du retour, et ainsi de l'économie de la vie, ne va plus se clore. D'abord il n'y a pas de frère, cette figure première de l'autre soi-même, donc de la communalité, du « peuple », il n'y en a jamais eu.

Reprenons la seconde strophe du poème depuis son début :

Je récuse mon sang en la tête vide d'idées, en ce ventre qu'ont déserté les muscles du courage.  
Me conduise la note d'or de la flute du silence, me conduise le pâtre mon frère de rêve jadis  
Nu sous sa ceinture de lait, la fleur du flamboyant au front.  
Et perce pâtre, mais perce d'une longue note surréelle cette villa branlante, dont fenêtres et habitants sont minés des termites.  
Et mon cœur de nouveau sous la haute demeure etc. (49-50, II, « Retour de l'enfant prodigue »)

Le « frère de rêve jadis » – doublement imaginaire, doublement rêvé : il était un rêve et ce rêve était (de) jadis. Une absence de réalité (il n'était qu'imaginaire) aggravée d'une absence de présent (le rêve était un rêve fait auparavant, il n'est plus rêvé). Le frère n'a jamais été autrement qu'un

---

<sup>58</sup> Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, *ibid.*

fantasme et ce fantasme n'est plus qu'un souvenir. Fantasme parce que le monde dont il était censé aider à la création s'enfonçait déjà dans la ruine : « villa branlante », fenêtres et habitants « minés des termites. » Ni frère, ni peuple, et un état du monde pour lequel le terme entropie semble trop lent. Cette ruine s'annonce dans la strophe II, elle se confirme dans la strophe III. Continuons de lire :

Que vaste, que vide la cour l'odeur de néant  
 Comme plaine en saison sèche qui tremble de son vide  
 Mais quel orage bûcheron abattit l'arbre séculaire  
 Et tout un peuple se nourrissait de son ombre sur la terrasse circulaire (50, III)

Le poète veut retourner à la demeure du père pour retrouver la vie, la communauté, et donc le monde. Il y retourne ; il s'y trouve en corps chantant. Mais il n'y a plus de demeure du père ni de vie ici. Il y a un vide habité par « l'odeur du néant. » Pas de la mort, du *néant*. Le père – « l'arbre séculaire » – est mort, mais pas simplement ; le néant a pris la place. La demeure est vide parce qu'habité par le néant.<sup>59</sup> Le poète retourne au pays natal, à la demeure du père, et ne peut pas retourner – il n'y a plus de pays, plus de peuple, il n'y a plus rien sauf l'odeur du néant. L'enfant prodigue retourne sans retourner, il revient sans revenir, il arrive sans rien retrouver. Il n'y a plus rien à chanter. Le fils ne peut se faire dyâli.

#### 4. La trahison des pères

Et certes le poète se demande comment le père, « l'arbre séculaire, » est mort. Mais le problème n'est pas là, si par mort l'on entend une fin biologique, corporelle. Mort, le père demeure parce qu'il devient *des* ancêtres.<sup>60</sup> La mort est le passage du père dans la généalogie, donc son

---

<sup>59</sup> Nous n'évoquons pas plus avant dans ce chapitre le motif de l'arbre et en général du végétal et de l'animal chez Senghor, cela réservé pour un futur travail. Sur le motif de l'arbre dans la poésie de Senghor nous renvoyons particulièrement à Ndione « Le symbolisme de l'arbre dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor. »

<sup>60</sup> Le thème de la mort dans la poésie de Senghor a déjà été étudiés à de multiples reprises, citons particulièrement Nespoulos-Neuville, *Léopold Sédar Senghor*, 157-172, Fondville « Senghor - Pierre Emmanuel une poésie de l'angoisse » et Tié Emmanuel Toh Bi, « Étude mythocritique de la mort dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar

retour en tant qu'ancêtre, et partant la survie du lignage : de la demeure – de la communauté. Les ancêtres sont censés assurer dans leur présence en tant que morts le communal (le lien) qui permet de continuer à tramer (à nouer, à créer, à hériter de) le peuple, les hommes, la vie, le monde, dans l'espace et le temps. Tramage qui se fait notamment par le chant du dyâli chantant la généalogie, racontant la mort et la vie des pères qui sont devenus des ancêtres ; héritant, lignant. Le travail de deuil est consubstantiel au travail de la survie. « [Tes morts] ne survivent que par toi, tu ne survivs que par eux. Mais c'est en eux désormais que tu puiseras ta force [...] qu'on ne vienne pas te parler de deuil si ce mot signifie que les tiens s'éloignent. » comme l'écrit si bien Scholastique Mukasonga.<sup>61</sup> Ancêtres que le poète, après avoir annoncé la généalogie du père et sa mort, en entrant dans la demeure, rencontre :

Et mon cœur de nouveau sur les marches de la haute demeure  
Je m'allonge à terre à vos pieds dans la poussière de mes respects  
À vos pieds, Ancêtres présents, qui dominez fiers la grande-salle de tous vos masques  
qui défient le temps. (IV, 50)

La mort du père, dans le sens de sa décomposition biologique, est dans l'ordre et l'attendu. Pour qu'il y ait ancêtres, et donc lignée, généalogie, héritage, communauté et donc perpétuation, survie, la mort doit être au travail, elle doit travailler la vie et vice-versa. Le père, mourant, devrait devenir un nouveau nœud de la généalogie. Pour qu'il y ait perpétuation de la vie (d'un peuple, d'une communalité, d'un monde et partant de leur poète), l'érigé (l'arbre, le père, la demeure, l'individu) doit se disperser dans l'étendu (la cour, la cendre, la tombe, le pluriel). Dans « Le retour » le deuil

---

Senghor. » La plupart du temps sous l'angle de la résurrection et de la maintenance de la vie et de la communauté par elle, la mort.

<sup>61</sup> *Iguifou*, p.120. Cette phrase, Mukasonga l'écrit dans une nouvelle autobiographique où le personnage retourne à son village pour chercher les restes de ses parents morts lors du génocide rwandais de 1994. Cette question du deuil (et donc de l'héritage de la justice qu'il appelle) devient alors tout le problème pour elle, mais elle nous paraît déjà être dès les premiers écrits sub-sahariens qui tentent de confronter cinq cent ans de désastre colonial une question première et une ligne de partage, et n'a pas cessée de l'être depuis, et donc dans la poésie de Senghor en particulier.

est « originaire », la « demeure » est une « demourance. »<sup>62</sup> tel que l'écrit Jacques Derrida. Le deuil est ce que donne « la force » première dont dépend la survie (à nouveau : « [Tes morts] ne survivent que par toi, tu ne survis que par eux »). La mort du père autant que celle du fils font partie de l'ordre du monde, le deuil et l'héritage (le lignage et la généalogie), sont intégraux au travail de la demeure. Cette demourance est demeure et demeure faite et habitée par « les ancêtres » (les morts) pour que puisse la faire et y habiter « le peuple » (les vivants) qui assure en retour que demeurent des ancêtres. Pour cette lecture, nous n'avons pas besoin d'aller vers l'ethnologie, à décrire la place qu'occupe les morts traditionnellement parmi les sérères, les ethnies du Sénégal, ou les peuples de l'Afrique sub-saharienne.<sup>63</sup> Ni d'aller plus en avant dans la déconstruction ou la psychanalyse autour du travail du deuil, du deuil originaire, ou de l'hantologie.<sup>64</sup> Le mouvement dans le texte, qui mène du père (mort), à sa généalogie, puis au peuple qui vit dans/par le père, puis aux ancêtres présents parce que morts, le dit assez. Un monde se donne à lire dans son ordination de la mort et de la vie, de l'individu et du collectif.

Que le père ne soit pas là physiquement pour l'accueillir comme dans la parabole de l'enfant prodigue ne devrait rien changer *in fine*. Mort, il devrait pouvoir l'accueillir en tant que fantôme. De là le poète n'aurait qu'à être le dyâli, faire le travail de deuil qu'est chanter le père, la généalogie, les ancêtres « mort[s] – immortel[s] », pour les et se réinscrire dans et participer à la

---

<sup>62</sup> « Demourance » est un vieil orthographe du mot demeure. Pour une lecture de cette orthographe (notamment de son inclusion orthographique de mourir) cf. *Demeure*, Maurice Blanchot. Sur le deuil originaire et la demeure chez Jacques Derrida en général *Glas*, *Apprendre à vivre enfin*, et *Spectres de Marx* entres autres.

<sup>63</sup> Dès les premiers essais sur la poésie de Senghor et souvent justement à propos de *Chants d'Ombre* la place essentielle qu'occupent les ancêtres a été soulignée. Et de suite elle a été ethnologisée, la clôturant souvent là. Voir par exemple Martha Louise Climo, 76, 266-269 ou André Sahel, 76, 331-341 ou Nespoulos-Neuville, *supra*.

<sup>64</sup> Pour l'hantologie, *Spectres de Marx*, pour le deuil originaire *Glas*, *La Carte Postale* ou *Apprendre à vivre enfin*. Pour le deuil en psychanalyse bien sûr « Deuil et mélancholie », Freud et l'interminable relectures et retravaillées des problèmes posés par ce texte, tel « Deuil ou mélancholie, introjecter ou incorporer » in *L'Écorce et le noyau* Nicholas Abraham et Maria Torok, « Mourning and its Relation to Manic-Depressive States » in *Contributions to psychoanalysis*, M. Klein, ou encore *La révolution Copernicienne inachevée*, J. Laplanche.

demourance.<sup>65</sup> Cela serait le retour en propre : revenir et retrouver. Et telles se construisent les premières strophes du poème. Le poème s'ouvre et se produit par une invocation du cœur qui amène à l'invocation du père par la scansion du premier en vocatif (« mon cœur de nouveau »), et la scansion du second en tant qu'objet (« l'Homme »).<sup>66</sup> Le poète bat son arrivée à la demeure comme une « théorie », comme aime tant écrire Senghor, pour chanter le(s) père(s) et donc confirmer le retour.<sup>67</sup> Et il retrouve bien son père (mort), mais il ne retrouve pas le pays, le peuple, et la communauté. Il retrouve les ancêtres, mais pas la demeure. Elle est habitée par le néant, non par le demourance. Il n'y a rien à hériter, il n'y a pas de vie à retrouver, il n'y a pas de monde auquel retourner. « Les ancêtres présents [sic] défi[ant] le temps » et nulle lignée. Le poète retrouve une « permanence », « l'être » et « l'un », celle des ancêtres, mais retrouvant cela il ne retrouve pas *sa* permanence, *son* être. Ils ne survivent pas en lui, ils ne peut survivre en eux.

Et cela parce que si la demeure est en ruine, si elle est vide et habitée par l'odeur du néant, la raison en est à chercher du côté des pères. Cet avènement du néant, il ne fut pas fait de leur mort, mais de ce que fut leur vie. De leur vie ils ont produit la dissipation dissipant toute possibilité d'héritage, donc de continuation. « L'arbre séculaire », le(s) père(s), a/ont détruit « l'arbre séculaire », la « haute demeure ». Leur vie aura été l'avènement du néant. Ils sont donc morts – morts en tant qu'ancêtres. Ils auront été prodigues, mais d'un prodigue qui ne fait pas retour – du moins pas vers la demeure et le peuple qui y/en vit. Leur vie aura été non un travail de dissémination mais celui d'une entropie généralisée et accélérée :

---

<sup>65</sup> « Mort – immortel » vient de Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, p.11. Pour une lecture étendue de cette brève phrase voir *Demeure*, Jacques Derrida.

<sup>66</sup> Cet usage de l'invocation si important dans la poésie de Senghor a été isolé et discuté dès le travail de Lebaud, 76, p. 89-90. L'invocation, ainsi que le rapprochement avec le tambour et la parade/défilé, ont été rapprochés des poèmes-chansons sérères chantés en l'honneur des lutteurs, tel ceux chantés par les poétesses de la région de Sine que Senghor déclare être ses « muses » (cf. *La poésie de l'action*, entre autres). Sur tout cela voir, entre autres, la thèse de Denis Assane Diouf.

<sup>67</sup> Sur la « théorie » chez Senghor cf. CNRS.

Soyez bénis, mes pères, soyez bénis !  
 Les marchands et banquiers, seigneurs de l'or et des banlieues ou pousse la forêt des  
 cheminées [sic]  
 Les marchands et banquiers m'ont proscrit de la Nation. [sic]  
 Soyez bénis, mes pères, soyez bénis !  
 Vous qui avez permis mépris et moqueries, les offenses polies les allusions discrètes  
 Et les interdictions et les ségrégations.  
 Et puis vous avez arraché de ce cœur trop aimant les liens qui l'unissaient au poulx du  
 monde. (VI, 51-2)

Le(s) père(s) et non l'enfant a été « prodigue » et prodigue à l'excès avec l'héritage. Leur prodigalité aura été anti-économique. Ceux qui auraient dû assurer la (sur)vie de la communauté, de ce monde et ainsi permettre à l'enfant prodigue de faire retour, ont été la voie par laquelle la ruine a pu advenir et ce monde être anéanti ; le sortir du jeu de la vie la mort pour le faire entrer dans le néant.<sup>68</sup> Le(s) père(s) ont laissé s'installer « les marchands et les banquiers ». Ils leur ont permis, et à travers ces derniers au monde que les banquiers et marchands imposent comme demeure, de prendre la place de la demeure anéantissant la demeure originelle, d'annuler l'héritage en le capitalisant. La mort n'offre plus de deuil mais coupe d'une pure rupture. Le monde n'est plus, et c'est peut-être cela la fin du monde : ne plus pouvoir faire le deuil. V. Tadjó avait conclu dans *l'Ombre d'Imana*, son mémoire sur le génocide rwandais : « La mort et la cruauté. La mort est naturelle, elle est l'autre face de la vie. Il ne faut pas en avoir peur. Et pour s'approcher du Rwanda, il faut la mettre de côté. [...] La violence des hommes a fait la mort cruelle, hideuse » (133). Nous voilà dans ces mêmes parages où la mort est « mise de côté », non plus « naturelle » (la moitié de la vie la mort) mais « cruelle » : le néant. D'où alors survivre ?

---

<sup>68</sup> L'expression de « la vie la mort » vient bien évidemment du travail de Jacques Derrida. Voir notamment le séminaire *La vie la mort*, « Spéculer – sur Freud » in *La Carte Postale* ou encore *Spectres de Marx*.

## 5. Le faire-monde des marchands et banquiers

Ce monde qu'imposent les marchands et les banquiers est évidemment celui du capital. Mais le capital advenant par la colonisation (qui a été très largement une affaire capitaliste), par la conquête de territoires et leurs populations, par le « mépris », « moqueries », « offenses polies », « interdictions et ségrégations » de ses populations, par le monde de la négation ontologique raciale.<sup>69</sup> Donc dans la demeure, le poète retourne à « l'Europe » « d'errance », de « faim », et « d'inquiétude », le monde de la « civilisation », cette « boue » dans laquelle le poète a été transbordé et dont il tente de sortir en retournant à la demeure du père.<sup>70</sup> La demeure est vide et l'odeur du néant l'habite parce qu'elle est désormais « l'Europe ». Dans la « haute-demeure » c'est le pays du transbord que l'on a tenté de quitter que l'on retrouve, c'est encore l'errance, l'inquiétude et la faim. Dans la cour, parmi les ancêtres, le poète marche encore dans « la boue » de la « civilisation ». Le retour se révèle re-tour ; nulle différence mais identité entre la destination du transbord (l'Europe) et celle du retour (la demeure du père). Le poète a circulé dans un circuit fermé ; il n'y a plus d'autres mondes, mais un seul dans lequel le poète se découvre tourner en rond, i.e. faire re(-)tour. Au lieu que le transbord s'annule par le retour, le retour s'annule en re-tour, et le retrouver de la peuple originelle, de la communalité, de la généalogie lignante, de soi, de la vie donc de la mort, de la demourance, s'annule en re-trouver du non-monde qui aurait dû être quitté, confirmant la logique de l'impossibilité du retour de Glissant au détail près d'une négation ; il est « déjà trop tard pour [la pulsion de retour] », non parce qu'il n'y a jamais eu de

---

<sup>69</sup> Pour la colonisation (et la racialisation qui l'accompagne et la justifie) comme déni-ontologique, voir bien sûr le travail de Fanon (*opus. cit.*), Césaire (*Discours contre le colonialisme*), Eboussi-Boulaga (*opus. cit.*), et plus récemment par exemple Mbembe *Critique de la raison nègre*, Sylvia Wynter « Unsettling the coloniality of power/being/truth », Calvin Warren *Ontological Terror*, B. Ndoye « Husserl à l'épreuve du sud global » etc.

<sup>70</sup> La place de la colonisation dans l'histoire du développement du capitalisme a été prise en compte très tôt dans les études marxistes – dès V. Lénine *L'impérialisme, Stade suprême du capitalisme* ou les écrits de S. Weil sur la colonisation (cf. *Contre le colonialisme*). Cette place a depuis été largement documentée, nuancée, complexifiée, précisée et repensée, la dernière somme sur ce sujet étant bien sûr Mbembe *Critique de la raison nègre*.

peuple mais parce qu'il était déjà en train de se défaire au moment où le transbord a eu lieu.<sup>71</sup> Transbord et *dissipation* du peuple coïncidèrent, de par la vie de(s) père(s). Marchands, banquiers, interdits et ségrégations étaient déjà en train de prendre la place de la demeure alors que le poète y habitait enfant. Le capitalisme et la colonialité était déjà en train d'y faire monde.<sup>72</sup> D'où le frère comme fantasme et fantasme perdu. Ce qui nous indique encore qu'il ne faudrait pas se précipiter à croire savoir ce que veut dire ici « Europe » (ou « Civilisation ») ni à se précipiter à la mettre en dichotomie avec « l'Afrique » ou « la nature », à partir du moment où « l'Europe » se situe aussi dans l'ailleurs (« la haute demeure ») dont cela aurait dû être absent, et cela à cause des ancêtres qui auraient dû assurer la différence de cet ailleurs et qui ont au contraire effacé cette différence. La vie des pères a annulé la possibilité du retour ; leur vie a rendu impossible de revenir dans l'avant-ailleurs qu'il aurait fallu rejoindre pour se retrouver soi, en vie.

Capitalisme et colonialité l'un dans l'autre en train d'advenir dans la demeure donc parce que les ancêtres, ceux qui la faisait demeure, ont permis cet avènement ; par le laisser-faire et/ou par en avoir été les acteurs. C'est toute l'ambiguïté ici du passage du vers de l'invocation (« soyez bénis etc. ») au vers « les marchands et banquiers ». Sont-ce les mêmes ou d'autres ? Ces banquiers et ces marchands qui ont porté le néant dans la demeure par le déni ontologique, sont peut-être les ancêtres. Ils auraient doublement participé à cette suppression de la demourance, en tant que ceux qui n'ont pas gardé, et ceux qui ont acté. Cette ambiguïté se relance dans la strophe suivante :

Éléphant de Mbissel, j'applaudis au vide des magasins autour de la haute demeure.  
 J'éclate en applaudissements ! Vive la faillite du commerçant !  
 J'applaudis à ce bras de mer déserté des ailes blanches  
 Je brûle le séco, la pyramide d'arachides dominant le pays  
 Et le warf dur, cette volonté implacable sur la mer. (VII, 52-3)

---

<sup>71</sup> Cf. citation Glissant *supra*.

<sup>72</sup> Sur la conjonction entre capitalisme et colonialité, c'est-à-dire non pas simplement entre deux événements historiques mais entre deux faire-monde, nous renvoyons bien sûr au travail séminal de Frantz Fanon, Achille Mbembe, et Sylvai Wynter sur le sujet.

Ce commerçant, n'est-ce le(s) père(s) lui-même ? Marchand et banquier lui-même ? Qui donc a non seulement ne pas su faire obstacle à l'avènement de la « civilisation », mais est devenu de cette « civilisation ». Si l'on saute vers la biographie, le père de Senghor était effectivement marchand et banquier, et fort proche du colonisateur français, comme l'était le gouvernement du Sine-Saloum.<sup>73</sup> Mais dans le texte il est dur de ne pas entendre derrière ce singulier du « commerçant » indéfini le singulier défini du père. Nulle autre figure dans le texte pour définir cet indéfini hors le père, réduit en retour à son activité mercantile. « L'arbre » a tué « l'arbre », le père en tant que père, pour se capitaliser en tant que marchand et banquier, dissipant l'héritage, donc la communalité. Par une participation directe au faire-monde de « l'Europe » il a nié le peuple et la vie, « l'être » et la « permanence » à laquelle tentait de faire retour le poète. Les pères « défient le temps », mais uniquement eux, et non le peuple, le pays ou la demeure. Et le défient de par leur négation de la demeure.

## 6. L'Europe et la jalousie

Sans peut-être le remarquer nous revoilà face à la jalousie sur laquelle se concluait la parabole de l'enfant prodigue. La jalousie risquait de briser l'économie de la parabole en voulant pour soi la joie et la fête, menaçant le royaume d'une dissipation générale. N'est-ce encore la jalousie que « l'Europe » et le(s) père(s) voulant être de l'Europe ont portée et déployée en s'accaparant pour eux l'ensemble de l'économie (symbolique, monétaire, biologique, énergétique etc.) de la « haute-demeure », voulant pour eux uniquement ce qui était non seulement à et pour tous (l'arbre, la demeure, le peuple), mais à et pour autrui – prochain et lointain (le frère) ? Par-là « l'Europe » et le(s) père(s) s'accapare donc non seulement l'héritage mais la possibilité qu'il y ait

---

<sup>73</sup> Je dois ces informations sur le père de Senghor au tour du royaume d'enfance que nous avons pu faire grâce à la bonté de Babacar Mbaye Diop et Joseph Ndiaye. Cf. aussi ce qu'en dit Senghor lui-même dans *La poésie de l'action* et les biographies de Senghor, telle celle de Jacqueline Sorel.

de l'héritage, ce dernier impliquant une dissémination, et la jalousie au contraire voulant concentrer sur soi et interrompre toute dissémination. Mais la jalousie est passé du frère (la parabole) au(x) père(s) (notre poème) ; un monde de différence. Jean-François Lyotard, dans *l'Économie libidinale*, isole similairement la jalousie comme un (des)organisateur et un moteur essentiel de ce qu'il nomme « l'Occident », autrement dit du capitalisme impérialiste :

en toute libido, cette jalousie que les parties de la grande pellicule [libidinale/monétaire] éprouvent pour celles qu'investit l'intensité, jalousie pulsionnelle directe, sans médiation d'une limite propriétaire, qui fait que les masses de capital flottant sur le corps des valeurs boursières *ne peuvent* s'y répartir équitablement, à parité, mais s'y déplacent sans cesse, produisant les plus grands écarts de potentiels. C'est bien le mercantilisme et le *kapélikon* encore une fois, la démesure forcément associée à la quantité *finie* (l'ensemble des titres négociables). (279-280, Lyotard souligne)<sup>74</sup>

La jalousie n'est plus l'affect en trop du frère, mais le moteur de(s) père(s), parce que le moteur de la « civilisation » qu'ils ont voulu rejoindre. La demeure, l'arbre, la cour etc. tout devait leur revenir à eux et uniquement à eux, court-circuitant le circuit économique originel, et provoquant ainsi l'entropie dont le frère dans la parabole biblique porte la marque, pour pouvoir recevoir la totalité des mouvements économiques (monétaire, libidinale, énergétique, etc. chacun de ces circuits étant superposé, voire identique, aux autres dans la théorie que développe Lyotard). Selon cet angle d'économie libidinale, pour le(s) père(s) l'ailleurs est l'occurrence d'un mouvement économique sur le circuit (d'une « intensité » (en termes Lyotardiens), ou « nourriture » (en terme du « Le Retour... »)) qui n'est pas pour eux et à eux, d'une intensité à et pour autrui ; cela serait l'inadmissible, le scandale. Il est inadmissible qu'il y ait un autre qui puisse jouir d'une jouissance, donc qu'il y ait un autre. Le(s) père(s) entend(ent) que la totalité du circuit leur revien(nen)t, la

---

<sup>74</sup> Sur la jalousie dans *l'Économie Libidinale* voir notamment le chapitre « la grande pellicule éphémère » sous-section « le labyrinthe, le cri », ainsi que les chapitres « le Négoce » et « Le capital ». Depuis « Le retour... » et l'angle décolonial que nous adoptons, la jalousie dans *l'Économie libidinale* nous paraît comme être le seul « mal » (si l'on peut entendre ce mot hors de toute morale) puisqu'elle menace « que la conduction d'intensité puisse se faire sur tous les morceaux du « corps » social, sans *exclusive*. » p.302.

forme par excellence de ce mouvement économique étant celui de « l'or », de la valeur (« les marchands et banquiers, seigneurs de l'or » Senghor, 51). Le(s) père(s) entrent alors dans le rapt, le pillage, la captation.<sup>75</sup> L'héritage est toujours déjà capté par le(s) père(s) pour eux seuls, au lieu de se disséminer à travers le « peuple [... sous l'ombre [de l'arbre séculaire] sur la terrasse circulaire » (Senghor, 50). Le(s) père(s) entendent s'auto-hériter. Vouloir rejoindre « l'Europe » c'est s'autoriser pleinement à (se) déployer (depuis) cette jalousie. C'est se donner le droit d'en faire son moteur.<sup>76</sup>

Cette jalousie, nous pourrions l'appeler jalousie impériale, à la fois parce qu'elle est au cœur du caractère impérial (et donc colonial) du capitalisme dans ce poème, qu'elle en est le moteur, et aussi parce que la jalousie entend faire empire – être empire – ne rencontrer aucune contradiction ni limitation. Aucun différend. À partir du moment où cette jalousie est lancée et qu'elle est lancée comme empire – au cœur de cet empire appelé « occident » par Lyotard, et « civilisation » ou « Europe » par Senghor – le devenir hégémonique de cet empire est son hégémonie à elle. Et ainsi surenchérie sur son fonctionnement originel. La jalousie implique qu'il n'y ait que soi et que du à soi au monde. Elle entraîne au solipsisme. Elle nie l'autre, et la possibilité qu'il y en ait.<sup>77</sup> Donc lorsque soudainement « l'occident » (ou « Europe » pour Senghor) est confronté avec le fait qu'il y a de l'autre, il entend annuler cette autrui et assimiler sa part du circuit économique, puisqu'il n'y a pas d'autrui, mais que du soi, et il est inadmissible qu'il y ait de

---

<sup>75</sup> Le rapport entre capitalisme et pillage/rapt dans l'espace colonial est un sujet largement discuté et documenté, cf par exemple le travail de Mbembe (cf. *Politique de l'inimitié, Pour sortir de la grande nuit*, « La démondialisation » etc.) ou encore de Rob Nixon (« Pipe dreams: Ken Saro-Wiwa, Environmental Justice, and Microminority Rights »).

<sup>76</sup> De façon que nous ne croyons pas accidentel nous retrouvons une similaire jalousie économique comme moteur, et la pratique du rapt qu'elle implique, dans la pensée génocidaire. Cf. par exemple la terrifiante plongée dans cette pensée qu'en fait Tadjou dans *L'ombre d'Imana* p.115-118.

<sup>77</sup> Cette question de l'autre pour une entité centrée sur elle-même est par ailleurs au cœur des contradictions économiques de la psyché conçu par Freud (cf. *Pour introduire le narcissisme, Par-delà le principe du plaisir* etc.) et nous amène d'emblée dans la question du narcissisme chez S. Freud et dans la psychanalyse. Cette corrélation n'est pas accidentelle et nous espérons pouvoir la développer au long de cette thèse.

l'autrui. Toute altérité est une erreur, une contradiction qu'il faut annuler en ramenant l'altérité en son sein par sa conversion en même – la coloniser. Comme l'empire – comme le capitalisme dans ce poème. Et dans le même temps le circuit économique a un constant besoin d'altérité – non seulement pour qu'il y ait des intensités (qui sont nécessairement une altérité dans le circuit), mais pour que ce circuit puisse continuer et s'étendre, plus loin et encore. « L'occident » alors étant à la recherche de toujours plus d'autrui, quitte à le construire, pour ainsi maintenir son circuit et pouvoir capter plus avant et plus de parts de circuit – plus « d'intensités ». Construit comme autrui : le « noir » (Senghor, 53) par exemple et par excellence.<sup>78</sup> Ultimement les « intensités » sont entraînées dans un mouvement vortex dont l'œil est l'empire – « civilisation », « Europe », ou « Occident »<sup>79</sup> ; et les pères des « commerçants » qui jouissent des intensités pillées – avant qu'ils ne soient eux-mêmes pillés : « vide des magasins », « faillite du marchand », etc. « L'Europe » ne reconnaît qu'elle-même comme même, et pour l'Europe ces commerçants demeurent des « subsides raciaux », des membres du « Pays noir ».<sup>80</sup>

## 7. L'éléphant de Mbissel et l'ambassade

D'où alors le ton imprécatoire du poète contre les ancêtres, d'où l'ambiguïté du refrain « soyez bénis mes pères », d'où alors le recours à l'Éléphant de Mbissel.<sup>81</sup> L'expression « Éléphant de Mbissel » fait référence historiquement au fondateur du royaume de Sine, autrefois situé là où se tient les demeures du père. C'est-à-dire qu'il est un ancêtre parmi les ancêtres et un ancêtre

---

<sup>78</sup> Sur ce besoin de « l'occident » de produire de l'autre, notamment par la race, la littérature abonde. Cf. notamment les désormais classiques *Critique de la raison nègre*, Mbembe ou encore *Les damnés de la terre*, Fanon.

<sup>79</sup> Nous voyons par ailleurs qu'il en va ici du nom. Si l'espace et le temps nous était donné, dans ce chapitre ou ailleurs nous pousserions plus loin cette réflexion en interrogeant cette place du nom face à « l'anonymat » – le circuit économique libidinal étant en théorie anonyme selon Lyotard.

<sup>80</sup> Nous espérons montrer au cours de notre thèse que ce qui est en jeu dans cette jalousie impériale, et donc dans le capitalisme mondialisé contemporain, est *in fine* la captation pour soi de la demourance dans un geste qui tente en même temps de l'annuler – l'empire refusant la perte ou l'entropie à son compte.

<sup>81</sup> Sur l'éléphant de Mbissel cf. édition du CNRS.

antérieur aux ancêtres, un qui n'a pas connu la colonisation, ni les marchands et les banquiers, ni « l'Europe » et la « Civilisation » (supposément).<sup>82</sup> Parmi les ancêtres « qui dominez fiers la grande salle de tous vos masques, » le poète en isole un qui fait à la fois partie des ancêtres (puisqu'il est dans la création de la demeure/arbre/peuple), et qui leur est extérieur (parce que, spatio-temporellement, la demeure était une autre, celle de Sine, et qu'il n'a pas trahi – il n'est pas passé dans la « Civilisation »).<sup>83</sup> Ce nom est introduit en ouverture de la strophe V, juste après la clôture de la strophe IV : « paix, paix, paix, mes pères sur le front de l'enfant prodigue ». A la fin de la strophe le poète a enfin rejoint le cœur de la demeure, la grande salle avec les masques des ancêtres.<sup>84</sup> C'est là où en théorie il aurait dû (se) retourner et se retrouver au royaume et dans la lignée, mais le moment où le poète découvre la dissipation et le néant, donc la trahison des pères, c'est à ce moment-là, dans l'espace entre les deux strophes, que le poète passe des ancêtres à « l'Éléphant de Mbissel », passe de la dissipation à un temps antérieure à cette dernière, celle du règne de « l'Éléphant ». Cette ouverture faite, l'invocation est alors réitérée au début de chaque strophe qui va suivre excepté la finale (la VIII) ; le nom de l'éléphant de Mbissel devient un refrain permettant de reprendre le chant (puisqu'il s'agit, comme nous le verrons, de retrouver une pulsation, un rythme), au moment où le constat de la dissipation des pères risque d'interrompre le poème comme la dissipation a supprimé la lignée. Le poète peut devenir dyâli, et alors reprendre le tissage de la lignée, donc le travail de la demeure parce que l'Éléphant de Mbissel *est et n'est*

---

<sup>82</sup> Le renvoie ou la plongée dans une Afrique pré-colonial et plus ou moins mythifié est un trait souvent noté de l'œuvre poétique de Senghor par la recherche. Ainsi par exemple Diané sur *Hosties Noires* dans *Senghor Porteur de paroles* : « L'Afrique mythique ou mythifiée, telle est donc la source : source éthique, source spirituelle et source poétique à laquelle s'abreuve *Hosties Noires*. » (29). Remarque similaire dans Lebaud, Climo, Diouf, Césaire, Jouanny, entres autres, On rapproche généralement cette recherche et investissement dans une Afrique pré-coloniale (vue comme mythique ou historique) de l'entreprise de la négritude.

<sup>83</sup> Cf. édition du CNRS.

<sup>84</sup> Nous n'aurons pas le temps de parler des masques – mais ils ont bien sûr fait sujet de nombreux débats. Cf. par exemple le *Senghor* de Diagne ou de René Gnaléga

*pas* un ancêtre. Cette invocation produit l'ambiguïté et la possibilité du refrain « Soyez bénis, mes pères etc. » ; par la présence de l'Éléphant de Mbissel parmi ces pères, la bénédiction peut se dire et se faire ; et le dyâli faire alors le travail de généalogie, de deuil et donc de tissage qui lui incombe ; mais il fait aussi de ce refrain une anti-phrase, une imprécation sous la forme d'une bénédiction ; donc une *conjuración* sous la forme d'une invocation. L'on pourrait tout à fait lire ce jeu kleinien comme une tentative de séparer le bon père du mauvais père, d'introjeter le premier et rejeter le second, puisque, dans ce poème, il faut bien *du* père.<sup>85</sup> Ou encore qu'il s'agit *in fine* de réunir la branche paternelle et la branche maternelle par-delà leur différend – dans le pardon et la réunion vers lesquels s'efforce la poésie de Senghor.<sup>86</sup> Et pourquoi pas. En tous les cas il a été noté que la place du père est peu enviable dans la poésie de Senghor, et l'on a de là pu psychologiser sur un ressenti vis-à-vis du père.<sup>87</sup> L'on pourrait même rajouter que ce primat du père – non tant des ancêtres que du paternel – que ce primat est encore un élément de l'Europe – de son faire-monde colonial et du néant de la demeure.<sup>88</sup> Ce qui nous importe à ce point est que l'ambiguïté ne se clôt pas ; elle est nécessaire à la reprise du chant, au travail du dyâli, et se retourne sur l'ensemble des dénominations patriarcales (« l'Homme » des deux premières strophes, « l'arbre » de la troisième strophe). À chaque fois c'est à la fois une bénédiction et une imprécation, une invocation et une conjuration : une conjuration dans tous les sens du mot (appeler et renvoyer, faire venir et renvoyer, amener et annuler). De là la forme du refrain et en général de

---

<sup>85</sup> Cf. « The early development of conscience in the child » in Klein, *Contributions to psycho-analysis*, entre autres.

<sup>86</sup> Cf. Diané, Gnaléga, Diouf etc.

<sup>87</sup> Par exemple Climo, *art. cit.*: « He was sent to a French boarding-school several kilometers away from home. Senghor resents what his father did, and subconsciously and consciously continues to rebel against him throughout his life. » (254).

<sup>88</sup> Non que « la domination masculine » ait attendu la colonisation française pour être au Sénégal, mais ce poids accordé au père semble en conflit avec d'autre construction du genre et de son rapport à la filiation et à la parenté qui prédate la colonisation. Cela est hors de notre compétence, mais l'on peut constater la persistance d'un conflit entre le droit contemporain sénégalais hérité en partie de la colonisation française qui conçoit l'héritage patrilinéairement, et des droits coutumiers (tel sérère) qui le conçoivent matrilineairement.

la répétition est inévitable ; ce dont on dépend et qui doit être rappeler, est en même temps ce qui menace et doit être renvoyé tout aussitôt, à la fois.<sup>89</sup>

Invoquer l'Éléphant de Mbissel alors ouvre la possibilité du retour, mais comme une impossibilité. L'Éléphant nie la négation de la demeure en la remplaçant par une impossibilité. Il n'y a de retour que vers l'irretournable puisque l'Éléphant de Mbissel se situe dans le passé révolu, et la vie (le peuple, le monde, donc le soi) auquel il offre la possibilité de faire retour, venant du passé révolu, se situe dans un futur qui ne peut se rejoindre. Et le seul que le poète peut tenter de rejoindre. À la fois à jamais perdu et à jamais à venir. La possibilité du retour comme impossibilité voilà à quoi fait retour le poète – donc impossiblement dyâli. C'est toute la strophe VIII :

Éléphant de Mbissel, entends ma prière pieuse  
 Donne-moi la science fervente des grands docteurs de Tombouctou [sic]  
 Souffle sur moi la sagesse des Keïta [sic]  
 Conserve et enracine dans mon cœur libéré l'amour premier de ce même peuple.  
 Fais de moi ton maître de langues ; mais non nomme moi son ambassadeur. (VIII, 53)

Par l'Éléphant de Mbissel il peut invoquer le passé révolu de ce peuple dissipé, pour chanter à faire advenir ce même peuple, qui n'est plus et ne fut à jamais, advenant encore sans fin. Il récupère l'héritage en tant qu'à hériter, le deuil comme travail perpétuel ; la demeure dans son effort toujours à reprendre. Le poète peut donc retourner, mais il n'arrivera jamais en tant que tel qu'à l'acte de retour.<sup>90</sup> D'où ce que soudainement, l'enfant prodigue au moment où s'ouvre le retour, se voit, et par lui-même, renvoyer, repartir, détacher, « ambassadeur ». Ce qu'il a rejoint, c'est l'ouvert, l'effort, le travail, le devenir, non l'être et la permanence. Le poète peut enfin être le dyâli, il peut enfin chanter le lignage, relancer la demeure, mais

---

<sup>89</sup> Sur la structure de la « conjuration » et notamment son *double bind* je renvoie à Derrida, *Spectres de Marx*.

<sup>90</sup> Ainsi donc ici si je suis ma lecture l'usage et le rapport au passé, et particulièrement au passé révolu, dans ce poème se rapproche des réflexions sur le même sujet qu'a élaboré Eboussi-Boulaga dans *La Crise du Muntu* (et dans le reste de son œuvre). L'on pourrait aussi sûrement rapprocher le travail fait dans ce poème autour de la notion de peuple avec celui fait par Eboussi-Boulaga autour de la notion d'ethnie (cf. « Poursuivre le dialogue des lieux »).

uniquement en se tenant en écart, à distance de la demeure, en être « l'*ambassadeur* ». <sup>91</sup> Il en est le détaché, contraint à être dans la distance de ce pour quoi il s'efforce, ce par quoi il en va de sa survie d'être noué, nœud sans cesse à renouer de par cette distance même. Cette position est peut-être celle de tout membre de ce peuple, de membre de tout peuple.

Sauf qu'au moment-là où il retourne au retour comme impossibilité, au moment même où il constate cette distance et sa nécessité, impossible nécessité qui le maintient dans la distance et le voyage, se montre aussi ce à quoi le poète voulait faire retour dans la demeure, cherchait à retrouver dans le monde, au nœud de quoi il en va de sa survie. Ce qui était cherché dans la haute demeure, derrière le « masque » du père. Lorsque l'enfant prodigue revient dans la parabole, il est une question qui n'est pas posé mais hante : l'enfant revient-il vers son père ou vers l'enfance ? Vers l'adulte qu'il aurait dû être ou l'enfant qu'il fut ? Idem notre poème. Mais le poète, lui, y répond :

Je veux revoir le gynécée de droite [sic]  
 Ah ! de nouveau dormir dans le lit frais de mon enfance  
 Ah ! bordent de nouveau mon sommeil les si chères mains noires  
 Et de nouveau le blanc sourire de ma mère.  
 Demain, je reprendrais le chemin de l'Europe, chemin de l'ambassade  
 Dans le regret du Pays noir.

Chemin de l'Europe, comme chemin de l'ambassade – de l'ambassade du pays noir, c'est-à-dire on le voit *enfin*, du « gynécée », de la « mère », de « l'enfance ». Il n'a jamais fini de revenir à l'enfance. C'est-à-dire à « la mère ». Il n'a jamais fini de reprendre les *Chants d'ombre*. Ainsi se clôture le poème qui clôture les *Chants d'ombre*. Là la pulsion de retour se révèle dans son but et son « objet » : « je veux revoir », suivi d'une double anaphore d'emphase et « de

---

<sup>91</sup> Cette figure de l'ambassadeur a été isolé assez tôt par la critique. Par exemple dès le fameux *Négritude ou Servitude* de Marcien Towa (cf. p.42-43). Depuis elle est un thème récurrent lorsque l'on aborde à partir de sa poésie la question de la francophonie et du politique chez Senghor « Ambassadeur du Peuple noir, on l'a nommé l'Itinérant » comme dit Lucien Lemoine (1996). Ce thème cependant est rarement développé ou thématisé et demanderait à l'être.

nouveau » (« et de nouveau mon cœur »). Le retour à la haute demeure n'aura jamais été que pour pouvoir *enfin* retrouver une voie vers l'enfance. « Le retour de l'enfant » était retour à l'enfant. Le poète s'est fait dyâli en chantant l'Éléphant de Mbissel pour rechanter ce qui attirait, attendait, demandait, derrière la généalogie. Non tant une permanence ou un être, mais ce quelque chose qui porte le nom de « gynécée », de « mère », « d'enfance ». Lorsque se clôtura le poème qui se clôtura par le partir de l'ambassade, s'ouvre la possibilité de rappeler (de retrouver et d'hériter ; de retourner) ce qui seul voulait se rappeler, et qui déjà se perd, ce vers quoi allait les poèmes des *Chants d'ombre* et ne cesseront d'aller, « l'enfance » dans le « gynécée ». Le retour à la haute demeure du père était une ruse, celle d'un détour vers l'enfance, et l'enfance avec la mère, pour en repartir tout aussitôt.<sup>92</sup> À nouveau, masqué, « Que m'accompagnent kôras et balafong ».

## 8. La ruse du détour

« Au détour du chemin » (30), tels sont les premiers mots du poème « Que m'accompagnent kôras et balafong », le grand poème sur lequel tournent les *Chants d'ombre* (et peut-être l'ensemble de l'œuvre poétique de Senghor). On ne le présente plus. Largement cité, quasi-obligatoire dans toute anthologie de Senghor, contenant nombres des vers les plus connus de toute son œuvre. Il est le poème qui sert en grande partie de fil conducteur sur la route du dit royaume d'enfance dans le Sine-Saloum au Sénégal.<sup>93</sup> Les stèles qui font le circuit du royaume d'enfance citent ce poème, y circulent. Le poème de l'enfance par excellence dans ce recueil, et sûrement dans toute l'œuvre de Senghor, ce poème est donc un détour : « Au détour du chemin ».

---

<sup>92</sup> On se doute de là qu'une lecture œdipienne serait possible. Elle ne nous intéresse pas en soi, hormis sur ce point : que Senghor devait passer par le père pour revenir vers la mère, exactement comme il devait passer par « l'Europe » pour revenir au « Pays noir ». Corrélation qui rajoute à l'hypothèse que ce primat du père est une imposition coloniale.

<sup>93</sup> Sur cela cf. introduction de ce chapitre, et références données.

Le rappel – le retour – se tourne en détour de par l'impossibilité même du retour en propre – comme nous venons de le voir. Revenir à l'enfance est un acte impossible, seul on peut y passer, s'y avancer momentanément, avant de revenir inévitablement sur le grand chemin. Il n'y a pas de retour à l'enfance, seulement un détour à travers quelque chose dont elle est le nom – comme l'Afrique un autre, et la nuit, et la terre, et le cœur. Par ce mouvement de détour se révèle un jeu de supplémentarité, une ruse de pas de côté. On ne va pas finir de pratiquer le détour et dé-tour, de (se) dé(-)tourner, y compris détourner le détour.

« Au détour du chemin la rivière, bleue par les prés frais de Septembre. »<sup>94</sup> Un détour donc, c'est-à-dire un tournant sur le chemin que l'on emprunte et qui apparaît soudainement au marcheur, que l'on prend pour ne plus suivre le chemin que l'on avait pris jusque-là, pour s'en détourner – se détourner de ce dont il était le tracé. Pouvoir faire dé-tour : arrêter un tour incessant et tromper une garde (une tour) ; sortir du circuit dans lequel, marchant sur ce chemin, on circulait : on tournait, le sachant ou non, en rond. On faisait des tours, qu'il faut terminer – ou y disparaître, et le monde avec soi. Trompant une garde (une tour) d'un détour en détournant ce qui est là (le langage, la mémoire, le chemin etc.), ce qu'on a sous la main, ce que l'on partage avec cette garde et qui, jouant double, permet d'une ruse de sortir de ce chemin, i.e. emprunter le détour et sortir – pour s'essayer à défaire toute une structure qui le contraint à un retour sans retour, une errance sans fin à travers un non-monde.<sup>95</sup> Ruser avec la tour, se détourner du chemin vers l'enfance pour

---

<sup>94</sup> Il y aurait fort à dire sur la figure de la rivière, notamment de sa transformation en fleuve au fur et à mesure du poème. Je n'aurai pas l'espace ici. Pour l'eau dans la poésie de Senghor voir notamment les indications dans « Entre deux eaux » de Blachère (quelque soit mes réserves par rapport à ces conclusions) ainsi que le passage sur la « voie humide » dans le *Senghor* de Lebaud. Voir plus généralement les remarques sur l'importance du paysage et de l'étendue dans le *Senghor* de Nimrod.

<sup>95</sup> Brève considération morpho-étymologique tout de même : « un détour » est le déverbal de détourner, qui vient de tourner ; « un tour » est quant à lui le déverbal de tourner. Une tour est homophonique. Qui plus est détour a pu avoir pour sens « endroit écarté » et « en cachette » au moyen-âge et « sinuosité » au moyen-français. Sur tout cela cf. Le trésor de la langue française en ligne.

dé-faire, dé-traquer, créer un espacement par où fuir et que cela fasse appel d'air.<sup>96</sup> On pourrait dire que j'exagère en jouant tant du mot détour ; l'on verra j'espère que je suis une trace. Trace qui nous fait longer sans surprise le *Discours antillais*.

Puisque bien sûr tenter un détour après avoir tenté le retour, tel est le mouvement décrit par Glissant dans le *Discours Antillais* pour les populations transbordés affrontant la déchirure de leur transbord. Que l'on me permette d'en citer quelques autres extraits :

La communauté a tenté d'exorciser le Retour impossible par ce que j'appelle une pratique du détour. (47) Le détour n'est pas un refus systématique de *voir*. [sic] Nous dirions plutôt qu'il résulte, comme coutume, d'un enchevêtrement de négativités assumées comme telles. [sic] Le détour est le recours ultime d'une population dont la domination par un Autre est occulté : il faut aller chercher *ailleurs* le principe de domination (48) Le Détour n'est ruse profitable que si le Retour le féconde : non pas retour au rêve d'origine, à l'un immobile de l'être, mais retour au point d'intrication, dont on s'était détourné par force (57)

Une impossibilité de retour qui se transforme en ruse, celle d'un détour comme retour (et cet espacement que crée la comparaison, le « comme », étant une des ruses), détour qui naît d'un face à face avec quelque chose – la reconnaissance comme telle d'une négativité acceptée en tant que le là-présent à affronter. Cet affrontement se fait par la ruse du détour qui, née de la nécessité du retour, devient une façon de comprendre et tenter de défaire cette négativité par ce détour dans un ailleurs, ailleurs qui est le là-bas-autrefois dont on a été transbordé et où l'on s'efforce toujours de faire retour. Que les poèmes de *Chants d'ombre*, et particulièrement une fois le mouvement de retour enclenché aient à voir avec la communauté (et la communalité), nous l'avons vu avec « Le retour », nous pourrions le redémontrer sans mal pour « Que m'accompagnent... ». L'on se souvient qui plus est que le poète faisait dans « Le retour... » un constat – celui d'un néant qui a pris place de par la trahison des ancêtres qui ont permis au faire-monde de la « civilisation »

---

<sup>96</sup> Sur « l'air » je renvoie au livre séminal de Luce Irigaray *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Nous pensons l'air (et la respiration), comme l'eau centrale – notamment par rapport à la « chose » et à une dimension écologique de la poésie de Senghor. Ici encore nous indiquons seulement.

d’advenir, dans une mort qui empêche le deuil au lieu de l’offrir. Mais dans le blanc qui précède « Que m’accompagnent... », dans ce silence dont il émerge, il y a plus que le faire-monde de la « civilisation », la négation du monde natale ou la ruine de la demeure – il y a cet autre événement dont nous avons parlé en introduction – la venue de la « mort cruelle » (Tadjo, 133) généralisée, le néant à l’échelle du monde.

Qui apparait textuellement à la dernière strophe de ce poème, lorsque le poète utilise alors, et pour la première fois dans ce poème, le présent de l’indicatif dans sa valeur d’énonciation. Il énonce le présent dans lequel il prononce son poème :

Dans l’espoir de ce jour – voici que la Somme et la Seine et le Rhin et les sauvages  
 fleuves slaves sont rouges sous l’épée de l’archange  
 Et mon cœur va défaillant à l’odeur vineuse du sang, mais j’ai des consignes et le devoir  
 de tenir  
 Qu’au moins me console, chaque soir, l’humeur voyageuse de mon double. (38)

« Voici que », le poète se tient face à, devant quelque chose d’apparu soudainement qu’il ne peut dénier et face auquel s’impose « le devoir de tenir ». Un événement surgit qu’il constate : « voici ». Cet événement est la venue d’un certain « jour », le jour où les grands fleuves d’Europe sont « rouges sous l’épée de l’archange ». Cette image préfigure la 2GM – la « voici ». Elle est là dans son aube. Le jour dont il est question, celui de la venue, est celui de l’avènement de la 2GM. Le poète s’y tient face, le voit et ne peut le dénier. Il « assume » cet « enchevêtrement » de « négativité » qu’est ce jour – autant un cycle de 24h qu’une certaine lumière, celle d’un faire-monde s’abattant sur le monde, et une ouverture donnant à voir la venue du néant généralisé.<sup>97</sup> S’ajoute à cet « enchevêtrement de négativités », en plus de la négation d’un monde par son remplacement par un autre vue dans « Le retour... », le massacre généralisé et illimité de la 2GM.

---

<sup>97</sup> Nous renvoyons, pour la polysémie du mot « jour », au TLF.

## 9. La venue du jour

De la 2GM et au-delà. S'il est assez évident que le premier vers de cette dernière strophe évoque la venue de la 2GM, on ne peut que constater aussitôt son ouverture de par son imprécision. Rien ne précise ce vers ou aide à le limiter à la 2GM. Aucun élément historique ne permettrait de réduire ce vers à cela seul. Au contraire. Que la « Somme », la « Seine », ou le « Rhin » soit rouge dû à la venue d'une guerre, cela rappelle tant d'autres guerres. La 1GM bien sûr, mais aussi les guerres napoléoniennes ou la guerre franco-prussienne de 1870. L'on pourrait descendre encore et encore dans l'Histoire, continuer de rassembler les échos que produit cette image.<sup>98</sup> La locution « voici que », le surgissement de la venue d'une première fois se retourne aussitôt en celle de la répétition, du retour mais retour d'une première fois encore, d'un « à nouveau ». Le « voici que » constate le retour d'une première venue. Le « jour » dont il est question, cette certaine lumière qui s'abat sur le monde, est neuve et pourtant revenante. Elle a déjà été là quand elle arrive une première fois ; à nouveau la voilà. Voici le jour et c'est à nouveau ce jour de plus en plus ininterrompu par la nuit. La négativité que cette image convoque et rassemble n'est donc pas simplement celle d'un événement ponctuel, mais du retour unique d'un désastre unique, toujours premier dans sa répétition qui s'avance vers une continuation pleine – sans coupure ou arrêt.<sup>99</sup> Lorsque le poète prend la parole pour commencer le détour face à cela, parce que cela impose et nécessite de lui prise de parole, un prononcement face à cette préfiguration, il prend la parole face à quelque chose qui est déjà venue, car déjà là, et donc au retour de ce qui a été déjà, le « chemin »

---

<sup>98</sup> Le poème d'ailleurs dans ses deux premières strophes évoque par des références historico-géographiques explicites la première guerre mondiale, nommément « Verdun » et les « tirailleurs ». Nous n'aurons pas le temps de parler de cet encadrement du poème entre la première guerre mondiale et la seconde, ni des tirailleurs. Sur ces sujets cf. CNRS.

<sup>99</sup> Sur l'itération je renvoie bien sûr à l'essai séminal de Derrida « Signature événement contexte ». Sur la temporalité du désastre, *L'écriture du désastre* de Blanchot. Aussi Warren, « Black time », pour cette temporalité dans un espace racialisé.

sur lequel le poète se trouve et marche au début du poème. Cette réitération de la venue du néant généralisé fait plus que partie du tracé – elle l’est.

C’est-à-dire que cette venue n’est pas une autre ligne ou un autre événement qui se surajouterait à l’événement qui se donne à lire dans « Le retour... ». L’avènement de « la mort cruelle », du néant généralisé, qui annonce son retour dans ce vers sous la forme qui fut sienne lors de ses guerres et des massacres auxquels elles donnèrent la possibilité de se réaliser, cet avènement le poème le donne *comme* une réitération, un redoublement et une continuation de la destruction de la demeure natale et l’habitation du néant par le déploiement de la colonisation dans « Le retour... ». Cette destruction, nous l’avons vu, advient par la suppression d’un monde dans le faire monde d’un autre, qui vient et s’impose sur l’ancien monde effacé par cette imposition. C’est le même faire-monde dans « Que m’accompagnent... », le déploiement de la même jalousie impériale, qui aboutit à défaire le monde, à un non-monde, l’immonde, puisque ce monde qui s’annonce sous la forme de cet encore à nouveau du massacre généralisé a comme effet terminal de son faire-monde le néant. Le « jour » face auquel le poète se tient et dans lequel il se situe, le constatant, est le « jour » de l’immonde – sa lumière et la durée de son déploiement réitératif (son tour). La guerre dans son avènement réitératif participe de la création continue de ce monde, le monde de la « civilisation », de « l’Europe », qui est la destruction continue *du* monde.<sup>100</sup>

## 10. Humanisation et raison instrumentale

Nous l’avons souligné : ne pas nous précipiter à croire savoir ce que « Europe » ou « civilisation » signifie. On constate généralement que « Chez Senghor, l’Europe est bien souvent

---

<sup>100</sup> Il faudrait ici pouvoir entendre deux appellations par le mot monde : à la fois un monde ponctuel – i.e. une totalité de sens d’une communauté humaine (cf. Nancy, *La création du monde* cité plus haut), et le monde, une sorte de forme générale ouverte à la vie vers laquelle tend Mbembe dans sa conclusion à *Critique de la raison nègre* « Il n’y a qu’un monde », ou encore Glissant avec son usage du mot « tout-monde » (cf. *Traité du tout-monde, Tout-monde*, etc.)

un espace porteur de violence. »<sup>101</sup> Certes. Essayons d'aller plus avant. Dans cette même strophe finale de « Que m'accompagnent » il y a ces vers :

Nuit qui me délivre des raisons des salons des sophismes, des pirouettes des prétextes,  
des haines calculées des carnages humanisés (39)

Et dans la strophe précédente :

Mais toutes les ruines pendant la traite européenne des nègres  
Mais toutes les larmes par les trois continents, toutes les sueurs noires qui engraisèrent  
les champs de canne et coton. (37)

Et dans la strophe IV ce brève autoportrait du poète :

Bon collègue poli élégant – et les gants ? – souriant riant rarement. (33)  
Et avant tout cela l'aphonie des tirailleurs sénégalais :  
Des tirailleurs jetaient leurs chéchias dans le cercle avec des cris aphones [...] (31)

« Calculées », les « champs de canne et coton », les « sophismes » et les « prétextes », les « raisons », l'on retrouve ici les banquiers et les marchands de « Le retour... » analysés plus haut. On retrouve l'économie capitaliste et son calcul, ici sous la forme de la traite négrière (« les champs de canne et coton »). Mais aussi ici l'usage originaire par la colonisation en général, donc des marchands et banquiers en particulier, des raisons (sophismes, prétextes, causes, justifications, truismes et autres) pour se légitimer et se réaliser grâce aux « interdictions », « ségrégations », « moqueries » et « offenses » (in « Le retour... »). La raison est déployée par et pour son faire-monde, donc pour le carnage, pour son « humanis[ation] » - c'est-à-dire pour instaurer le primat de la raison, ici réduite à une raison instrumentale et solipsiste.<sup>102</sup> La guerre qui s'annonce, la colonisation qui s'impose, le capital qui rapte, sont trois modes différents du faire-monde de la dite « civilisation », modes passant tous trois par le déploiement similaire des raisons.

<sup>101</sup> Gnaléga, *Senghor et la civilisation de l'universel*, p.106.

<sup>102</sup> Sur la nécessité de la colonisation et de la traite atlantique de s'(auto)justifier, et l'usage de la « raison » et de ses outils linguistiques pour ce travail de justification et de légitimation, je renvoie au travail séminal de Wynter (cf. « Unsettling the coloniality of power/being/truth »), de Denise Ferreira da Silva (cf. *Towards a global idea of race*) et *Critique de la raison nègre* de Mbembe.

L'humanisation du carnage, c'est-à-dire de la guerre – et donc de la colonisation et du capitalisme – est son transfert dans le régime de la raison comme raison technique, raison du calcul, pour laquelle « l'autre » n'a ni part, ni place donc ultimement d'existence.<sup>103</sup> Ce transfert ici advient par le passage de la haine dans le calcul.

« Haine calculée », autant une haine pensée, utilisée, manipulée en vue d'une intention, d'une fin (d'un calcul), qu'une haine que l'on fait entrer dans une mathématisation, celle d'une économie et de son énergie (du calcul). Cette humanisation (ce primat de la raison) que pratique cette « civilisation » fait de la « haine » un instrument deux fois : à la fois comme quantité que l'on met en équation et dont on prévoit le mouvement dans une économie à la disposition de son projet, et comme cause raisonnée pour justifier et légitimer ce carnage. La haine est objet du calcul, matière à la disposition de la raison technique, donc de la « civilisation » et de son monde. Ce qui veut dire, ultimement, donnant la voie royale de la raison instrumentale et donc de la technique à la jalousie impériale, moteur de ce faire-monde, et à la « mort cruelle » qu'elle amène. La raison instrumentale offre à cette civilisation – cette jalousie comme faire-monde – à la fois justification, légitimation, et son faire, sa *techne*. Ce jour s'abattant auquel le poète fait face n'est pas simplement la guerre, ni même la guerre dite moderne, c'est-à-dire celle produite par les technologies modernes, même si bien sûr elle est aussi pointée ici.<sup>104</sup> À tout le moins la civilisation

---

<sup>103</sup> Sur la question de la raison technique, de la calculabilité, et de la « civilisation » ou « l'Europe » je renvoie bien sûr aux textes de Heidegger sur ce sujet (cf. les textes rassemblés dans *The question of technology*) ; pour cette question depuis l'angle colonial cf. *La crise du muntu* de F. Eboussi-Boulaga. Enfin par rapport au faire-monde de la raison technique et à ce qu'on pourrait appeler le « devenir-occidental » nous renvoyons à *La création du monde ou la mondialisation* de Nancy. Sur la question de la « part » de l'autre et des « sans-part », nous renvoyons à Mbembe, *ibid.* et *Politique de l'inimitié*.

Nous ne pensons pas besoin de rappeler à quel point tous les grands carnages du XXe siècle se sont appuyés sur la raison instrumentale et la technique, y compris au Rwanda, contrairement à l'idée (raciste) reçue (production en masse de machettes et grenades, stratégie de maximilisation du « rendement de la récolte » etc.).

<sup>104</sup> Sur le rapport entre guerre et technologie moderne je renvoie bien sûr à *l'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique* de Walter Benjamin ; sur la technologie militaire moderne et le calcul à « No apocalypse not now » de Derrida. Sur Senghor et la guerre cf. Nespoulos-Neuville, Gnaléga, ou encore Diané.

en faisant entrer le carnage (la guerre comme carnage) dans le calculable, le prévisible, le raisonnable et l'ordonnable, en le faisant entrer dans la raison comme raison technique, le fait entrer dans l'humain, et entrer comme technique. Le carnage alors est justifié et légitimé et ne peut que l'être, à partir du moment où fait partie de l'humain ce qui est justifié, et est justifié, donc réalisé, ce qui est raisonnable et calculable. Sophisme, prétexte, peu importe, mais raisonné, donc calculé, donc justifié, donc advenant.<sup>105</sup>

La dite « humanisation » de cette dite civilisation passe cependant aussi par un polissage. Nous avons déjà croisé ce mot dans « Le retour... » : « les offenses *polies* » (nous soulignons). Le poète « poli », qui prend « les gants », discourt convenablement, respectueusement, tels les colons dans leurs offenses, c'est-à-dire non pas simplement respectant les convenances, mais aussi et d'abord sans aspérité, différence, sans inattendu. « L'humanisation » rendant le poète poli (comme il rend le colon) le civilise<sup>106</sup>, elle nivelle ; la civilisation ici supprime les aspérités et la possibilité de leur venue sur ces surfaces que sont discours, paroles, psychés, consciences etc. Il faut entendre ce nivellement – ce polissage – doublement. D'abord il doit assurer l'empire donc la réduction du monde a(ux) raison(s) instrumentale(s). Ne peut advenir dans ce monde (ou immonde comme nous avons indiqué) que ce qui passe par le calcul technique. Ensuite ce polissage est une désaffectivité. Est-ce surlire que d'entendre dans le mot de « polissage » un effort pour supprimer la capacité affective (d'être affecté et d'affecter) ? Donc *in fine* une suppression de l'affect et de la *phone*

---

<sup>105</sup> Nous croisons donc ici les réflexions de Senghor autour de la « raison-œil » et « raison-étreinte » ou raison et intuition. Le Senghor philosophe a par ailleurs largement associé la raison-œil, voire la raison en général, avec « l'Europe » ou « l'Occident » (cf. sa trop célèbre phrase : « L'émotion est nègre et la raison hellène. »), association plus ou moins racialisée selon l'itération. À ce sujet le *Senghor* et le *Bergson* de Diagne ainsi que les *Liberté* de Senghor. Cependant il nous semble qu'à suivre le poème, ce n'est pas une association Afrique = émotion et Europe = Raison, ou Europe = séparation entre objet et sujet (le mal qu'impute Senghor à la raison-œil dans sa lecture de Bergson), mais plutôt entre « La civilisation » et un mode de la raison qui se caractérise par le primat de l'instrumental et un fonctionnement solipsiste. Là serait le danger, la séparation objet/sujet n'étant qu'un mode de ce danger.

<sup>106</sup> « Polir » pour « civiliser » est par ailleurs un vieil usage, surtout présent aux XVIII<sup>e</sup> siècle. Cf. *TLF*.

(dans le sens de la capacité expressive d'une parole, écrite ou orale) ?<sup>107</sup> Donc de la « connaissance » de l'autre ?<sup>108</sup> Les tirailleurs sénégalais, ceux qui avaient été broyés par la « civilisation », étaient « aphones », on s'en souvient. Le faire-monde de la civilisation implique et nécessite la suppression de la capacité affective. Autrement, sans cette désaffectivité, ni le carnage ni la colonisation ni la capitalisation ne pourrait se soutenir, les affects, et par-là autrui, y bourdonneraient au point de rendre impossible la canalisation de la haine, elle serait sans cesse rongée, contredite par d'autres affects, et inversement la suppression de l'affectivité produit comme dernier affect cette « haine » qui peut être alors calculé au nom de la jalousie, et ainsi assurer la négation d'autrui – de sa place et de sa part.<sup>109</sup> Lors il n'est plus possible d'être affecté par un « voici que », quel qu'il soit, de voir un « jour » et d'en avoir « un cœur qui défaille », alors la colonisation peut se faire, dans le sillage de la traite négrière et de la colonisation de l'Amérique (les « champs de canne et de coton »), alors la guerre prend la forme qu'elle annonce encore à nouveau ici, etc.<sup>110</sup> Cette « civilisation » ne peut admettre interruption ni écart et pour se faire il lui faut l'aphonie. Ce qui était déjà indiqué dans la description de la trahison des ancêtres dans « Le

---

<sup>107</sup> Sur la *phone*, voir principalement « Phone – sur Freud » in *Lectures d'enfance*, Lyotard.

<sup>108</sup> Sur le concept de « con-naissance », et son rapport à la vibration voir les *Senghor* de S. B. Diagne et les *Libertés* de Senghor lui-même. Il aura trouvé ce concept dans les essais de Paul Claudel, qu'il aura de là repris à sa manière.

<sup>109</sup> Le travail que faisait Frantz Fanon en tant que médecin dans les colonies nous semble à beaucoup d'égard avoir été autour de l'affectivité. Nous pensons notamment aux cas qui concluent *Les damnés de la terre*, inclus celui du tortionnaire qui voudrait pouvoir torturer sans être affecté par sa torture. Ce rôle de la désaffectabilisation a été étudié par Patrice Loraux par rapport à la Shoah et au nazisme dans « La disparition. ». Bernard Stiegler l'a étudié, parmi d'autres, par rapport au néo-libéralisme et aux technologies de télécommunication dans *De la misère symbolique*. Mbembe s'est dernièrement penché sur cette question par rapport à la mondialisation et au néo-colonialisme, notamment dans *Politique de l'inimitié* (où il fait par ailleurs une lecture des cas de Fanon similaire à celle que nous indiquons), *Brutalisme* et « La démondialisation ». Notons un point que nous croyons absent de ce poème et que tous les trois soulignent pour produire cette absence d'affect : le bombardage massif et constant d'affects. A force de bombarder, on aplatit, on *polit*.

<sup>110</sup> A nouveau Fanon : dans *Les damnés de la terre* la conséquence terminale de la violence coloniale (cette manière d'écraser les individus au niveau psychique et corporelle) était une généralisation et une débridation parce qu'une réduction du monde à la violence. Il n'y avait plus qu'elle, alors à elle *tout*.

retour... », ce qui se lit dans le mouvement de libération, c'est-à-dire de cassure, qui parcourt tout « Que m'accompagnent... » comme nous le verrons. Et qui a tout à voir avec l'enfance.<sup>111</sup>

Les mots « civilisation » et « Europe » doivent ainsi être entendu autant comme l'entité historico-géographique appelée couramment Europe que comme ce faire-monde de la raison calculatrice au service d'une jalousie illimitée, niant la part de l'autre et ultimement son existence, et où l'affectivité est réduite à la haine puisque niée, donc faire-monde qui se fait par le rapt (captation et suppression) des autres mondes et *du* monde dans la vue d'être le seul monde, l'immonde. « L'Europe » (l'entité historico-géographique) est – au moment de ces poèmes – la forme la plus achevée et donc le vecteur par excellence de ce faire-monde, de « l'Europe » ou la « civilisation ». Sans en être le seul dans les deux poèmes que nous lisons : les ancêtres nous l'avions vu – mais aussi déjà dans une certaine mesure les seigneurs de guerre de la traite saharienne ; il faudrait lire à ce sujet la section VI de « Que m'accompagnent... ».

### 11. Le paradis gardé

C'est face à cette aube du jour déjà-là (« voici que »), jour de ce faire-monde qui a supprimé la possibilité de retour, que le poète doit prendre la parole pour ruser d'un détour, à défaut de retour, et en lieu de retour, vers la même où il voulait faire retour : « l'enfance ». Car, et ce n'est une surprise pour personne, ce détour, une fois qu'il est lancé, c'est-à-dire au moment même où « Que m'accompagnent... » commence, est un détour par l'enfance pour (la) *rappeler*. Le poète, constatant d'où vient et où va le chemin sur lequel il se trouve, celui du faire-monde de la « civilisation » s'en écarte subrepticement, comme de rien. Il fait un pas de côté, prend un tournant sur le chemin, spontanément, nécessairement et discrètement comme on suit la géographie d'un

---

<sup>111</sup> A nouveau, avec cette question de désaffectivité comme nécessité fonctionnel nous nous retrouvons dans les parages de la psyché et du narcissisme chez Freud. Rappelons que selon lui la première action d'une psyché (ou d'une cellule) lorsqu'elle vient au monde est de se construire une carapace autour d'elle pour limiter au maximum les affects.

terrain. Nécessairement et spontanément, sans y penser, tout droit vers l'enfance, « au détour du chemin » :

Au détour du chemin la rivière, bleue par les prés frais de Septembre.  
Un paradis que garde des fièvres une enfant aux yeux clairs comme deux épées  
Paradis mon enfance africaine, qui gardait l'innocence de l'Europe.  
Quel mois alors ? Quelle année ? Je me rappelle sa douceur fuyante au crépuscule (30)

L'enfance : un « paradis » « gardé » et c'est vers ce paradis, vers ce qu'il garde, que le poème se détourne, vers quoi il s'efforçait de revenir dans « Le retour... » par la ruse du retour à la haute demeure. Ici, comme l'indiquait Glissant<sup>112</sup>, le détour est bien une « ruse », celle du retour. Le retour n'a pas juste « fécondé » le détour, le retour détourne le détour pour faire retour à l'enfance africaine, ce « paradis » – le temps d'un détour, pour rappeler ce « gardé » du paradis. « Paradis », on pourrait lire ce mot théologiquement – nous ne le nions pas.<sup>113</sup> Partons cependant de cette étrangeté que ce paradis, l'on peut s'y rendre d'un détour, détour qui est un *rappel*, le traverser pour rappeler – on doit ruser avec la garde (la tour) pour retourner à ce qui y est gardé.<sup>114</sup> Ce qui est ainsi « gardé » est double ; c'est d'abord la fièvre, donc l'enfance à la fois protégée contre la fièvre (gardée contre elle) et en même temps qui contient en elles des fièvres (qui les garde) ; c'est ensuite « l'innocence de l'Europe », donc à la fois une innocence protégée contre ce qui est appelé « Europe » ici, une innocence demeurée innocente, que l'innocence qu'a « l'Europe », l'Europe innocente. On doit faire détour par l'enfance pour retrouver une innocence et une fièvre, l'Afrique et l'Europe « innocente », contre des fièvres et « l'Europe ». Si ce poème est le chant de l'enfance, il est celui d'une innocence habitée de fièvres.

---

<sup>112</sup> Voir citation *supra*.

<sup>113</sup> Cette lecture a largement été fait, et depuis les premières monographies (ainsi celle de Lebaud) jusqu'à nos aujourd'hui, cf Diané ou encore Brunel « paradis, mon enfance africaine ou le royaume d'enfance » in *Léopold Sédar Senghor*, dirigé par J.-R. Bourrel et Fr. Giguet.

<sup>114</sup> Ce motif de la « garde » (réserve, contenance, et protection) traverse tout le poème (cf. par exemple les vers « Et me guidait par épines et signes Verdun oui Verdun, le chien qui gardait l'innocence de l'Europe » p.31 ou « Tu es l'organe riche de réserves » p.35). Sur la garde voir *infra*.

Pour tenter d'aborder cette innocence, retournons à la dernière strophe du poème. Nous en avons cité les premiers vers, celui du « voici que » qui est celui du présent d'énonciation du poème, ce que cèle le blanc de la page qui précède son premier vers et face à quoi il surgit. Nous nous étions arrêtés à l'invocation du « double » (« qu'au moins me console chaque soir l'humeur voyageuse de mon double »). Avançons-nous vers le reste de cette strophe, là où va le « double ».<sup>115</sup>

Tokô'Waly mon oncle, te souviens-tu des nuits de jadis quand s'appesantissait ma tête  
sur ton dos de patience?  
Ou que me tenant par la main, ta main me guidait par ténèbres et signes ? [...]  
Seuls bourdonnent les parfums de brousse, ruches d'abeilles rousses qui dominent la  
vibration grêle des grillons  
Et tam-tam voilé, la respiration au loin de la Nuit.  
Toi Tokô'Waly, tu écoutes l'inaudible  
Nuit d'Afrique ma nuit noire, mystique et claire noir et brillante  
Tu reposes accordée à la terre, tu es la Terre et les collines harmonieuses. [...]  
Ô ma lionne ma Beauté noire, ma Nuit noire ma Noire ma Nue !  
Ah ! que de fois as-tu fait battre mon cœur comme le léopard indompté dans sa cage  
étroite.  
Nuit qui me délivre des raisons des salons des sophismes, des pirouettes des prétextes,  
des haines calculées des carnages humanisés  
Nuit qui fond toutes mes contradictions, toutes contradictions dans l'unité première de  
ta négritude  
Reçois l'enfant toujours enfant, que douze ans d'errance n'ont pas vieilli. (39)

Il faudrait citer toute la strophe ; mais nous nous sommes déjà trop étendus, concentrons-nous sur ces quelques vers. Le double « chaque soir » va dans une nuit, la « nuit » de l'enfance. Cette nuit délivre de « l'Europe » en supprimant « toutes contradictions » par la reconstitution d'« unité première ». Cette unité fond sans reste toutes les contradictions, c'est-à-dire réunit les éléments qui se trouvaient séparés par une mise en opposition ; plus encore que le principe de non-contradiction, c'est le principe de l'enclos, et donc le caractère solipsiste de cette raison

---

<sup>115</sup> Nous n'aurons pas le temps d'aborder cette figure du double qui surgit à la fin de « que m'accompagnent... » et qui mériterait nettement plus d'attention ici et en général dans la poésie de Senghor. À notre connaissance elle n'a peu ou prou pas été abordé dans la poésie de Senghor, même depuis l'angle ethnologique (pourtant facile à tracer).

qui s’y trouve annulé, et ultimement jusqu’au principe de non-contradiction, se supportant de la fermeture de l’enclos.<sup>116</sup> Le poète, son cœur, l’espace-temps qu’il est, est déclo. Sa limite s’ouvre. Cette suppression de l’enclos ouvre alors la possibilité de la rencontre ; le « contre » n’est plus la lutte mais le côte-à-côte, le rapport ou, pour utiliser la terminologie de Senghor, « con-naissance ».<sup>117</sup> Cette annulation faite, c’est la civilisation qu’elle évacue en totalité. Ici nulle calculabilité, nulle raison(s) instrumentale(s). Tel serait cette innocence gardée dans l’enfance et rappelé dans son rappel, elle serait cette délivrance, cette « négritude ». Chaque « soir » il y a voyage par l’enfance, et pendant ce voyage le poète retrouve l’unité première, la récupération de l’innocence gardée. Cela fait, elle libère de l’ensemble de la « civilisation », de son monde, de son moteur et de son mode opératoire – il interrompt ce jour par le retour de cette nuit.<sup>118</sup>

## 12. Affectivité et rythme

Car cette « con-naissance », de par la suppression de l’enclos et du solipsisme qu’il implique, recrée l’affectivité. Il peut à nouveau ressentir par le contact d’un dehors, de ce qui lui fait face et qui est là, et d’abord la nuit elle-même. Essayons d’être plus précis. La désaffectivité implique une clôture – une forclusion des cœurs dans leur limite. Le poète, entrant dans cette nuit, retrouvant l’innocence, récupère l’affectivité, ouvrant la possibilité de la con-

---

<sup>116</sup> La figure, principe et structure de l’enclos a largement occupé les travaux décoloniaux, psychanalytiques et déconstructionnistes, ainsi que les auteurs issus des anciennes et actuelles colonies (cf. Damas, Césaire, etc.). Nous renvoyons particulièrement au travail d’E. Glissant à ce sujet (par exemple le chapitre « Lieu clos, parole ouverte » in *Poétique de la relation*), et au travail de J. Derrida sur la dichotomie dehors/dedans, intérieur/extérieur, etc. (par exemple le chapitre « le dehors est le dedans » in *De la Grammatologie*).

Ce fondu des contradictions est lu généralement ou eschatologiquement (le paradis premier retrouvé, cf. Diané, Sahel, ou Lebaud par exemple) et/ou hégéliennement (la synthèse qui amène à l’esprit/majorité/complétion cf. Gnaléga).

<sup>117</sup> Sur la « con-naissance » les *Libertés* de Senghor, ainsi que le *Senghor* et le *Bergson* de Diagne.

<sup>118</sup> Il a été constaté à de multiples reprises que l’enfance dans la poésie de Senghor aide à se libérer ou se détacher de la « civilisation ». Par exemple Diané : « La représentation paradisiaque du Royaume d’enfance permet de lutter contre les séductions de l’Occident » p.81. Cette libération se fait généralement par un retour à « l’émotion » vue comme la production de mouvements intérieurs, cf. Gnaléga par exemple.

naissance. « Chaque soir », au contact de cette nuit l'enclos se brise et son cœur bat à nouveau. « Ah ! Que de fois as-tu fait battre mon cœur ». Nous lisons ce re-battement du cœur comme le retour de la capacité affective, donc autant d'être affecté que d'affecter autrui : de produire une parole expressive, un poème. D'être touché par un autre et donc d'avoir une voix, et qui (fait) vibrer. Il retrouve non pas simplement une *phone* mais la possibilité de la *phone*.<sup>119</sup> Dans cette nuit le poète devient telle celle-ci, la « la nue » « noire » de la « nuit » (« ma Nuit noire, ma Noire ma Nue »). Il est nu et disponible absolument comme cette nuit l'est, il est affectable et affectant comme elle. Et d'abord parce qu'affecté par elle, par « la respiration au loin de la nuit ».<sup>120</sup> Simultanément affectation et affectivité affecte le poète. Cette *phone* dans le poème est partant toujours une *phone* « avec », à la fois l'effet et l'ouverture d'un rapport, ou plutôt d'un « accord », d'une synchronie. La nuit « accordée à la terre », comme le poète « accordé » à la nuit, capable de la ressentir, de ressentir avec, d'être touché en son cœur par elle, de voir ce cœur de repartir, de battre synchroniquement avec la nuit, avec sa « respiration » (« Et tam-tam voilé, la respiration au loin de la Nuit »). Le cœur du poète battant au contact de cette nuit peut alors faire battre, lui redonner sa voix, sa *phone*. C'est-à-dire que l'affectivité est d'abord une « synchronie », la reproduction d'un rythme.<sup>121</sup>

Produire un rythme dans « Que m'accompagnent » est toujours reproduire le rythme d'un autre, donc un autre rythme. On ne produit un rythme qu'en reproduisant un avec lequel on s'accorde. On le bat, on le vibre. L'enfance africaine de Senghor vibre de multiples rythmes. Cela *bat*, cela vibre. On a largement identifié que l'enfance est en rapport singulier avec le

---

<sup>119</sup> Sur la *phone* cf. *supra*.

<sup>120</sup> « Nue » joue bien sûr sur l'homophonie et l'homographie entre l'adjectif de nudité, et la morphologie archaïque « nue » pour nuage.

<sup>121</sup> Il a été noté parfois ce lien entre retour à l'enfance et retour à l'émotion. Cf. par exemple Lebaud ou Tadjou.

rythme dans la poésie de Senghor.<sup>122</sup> « Que m'accompagnent... » est parcouru par des figures rythmiques (battement des mains, des pieds, jets de fontaines, tam-tam, procession, et bien sûr le mot « rythme » lui-même). Ces rythmes cependant sont toujours des rythmes au pluriel, des rythmes de singularité qui s'accordent et produisent le rythme en le reproduisant (d'un tam-tam l'autre) et en le traduisant (le battement des mains traduit dans le rythme de la danse, celui des tam-tams en processions etc.) : « Et quand sur son ombre [la flute] se taisait, résonnait le tam-tam des obsédés / qui rythmait la théorie en fête des Morts. » (31) ; « Je ne garde que le curé noir dansant / au rythme de nos mains » (31), « *Entendez tambour qui bat ! / Maman qui m'appelle* » (32) ; « J'ai choisi le verset des fleuves, des vents et des forêts / L'assonance des plaines et des rivières, choisi le rythme de sang de mon corps dépouillé » (32) etc. Il faudrait, à suivre le rythme dans « Que m'accompagnent... », citer peu ou prou tout le poème. On le voit assez, à chaque fois le rythme est la reproduction (donc la traduction) d'un autre rythme qui en produit un autre à son tour. Le rythme est un ébranlement général et singulier qui lie un corps à l'autre, une occurrence à l'autre, un tramage.<sup>123</sup> Cela « bourdonne », (« Seuls bourdonnent les parfums de brousse, ruches d'abeilles rousses »), « vibre » (« la vibration grêle des grillons »), tambourine (« tam-tam voilé »), non pas à l'unisson, mais dans le jeu de déplacements et répétitions de rythmes sans cesse réaccordés, recréés, relancés, repris, « échoés » chacun chaque fois à sa manière – des « ruches » aux « grillons » aux « tam-tams » etc.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Cf. Gnaléga ou Lebaud par exemple.

<sup>123</sup> On le voit, notre lecture de Senghor le rapproche sans cesse de Glissant. Notons d'ailleurs que l'image de la trame a été utilisé par Diagne pour penser Glissant et sa notion de « relation » cf. « Edouard Glissant : L'infini passion de tramer. ».

<sup>124</sup> *Phone*, rythme, vibration, d'où alors sûrement l'énorme place du sensible et des perceptions dans ce poème, notamment à l'ouï, et au phénomène de réitération de rythme autre d'un sens à l'autre (du toucher au visuel au sonore etc.). Nous n'aurons pas le temps de développer ce point.

L'affectivité ici est la reproduction d'un rythme autre ; elle est « con-affectivité ». L'affect est rythmique et c'est de par sa nature rythmique qu'il se ressent et se transmet, qu'il demeure, dure, et se propage. Il est un battement du cœur propagé au corps, corps et cœur qui vibre alors de ce battement, propagé aux autres cœurs, aux autres corps, aux autres mains, aux autres pieds. D'où la préséance du rythme dans « Que m'accompagnent... », voire dans la poésie de Senghor en général, et pas simplement par les images et figures qui l'évoquent, mais par la multiplication de rythme dans le poème : celui de la temporalité, qui plutôt qu'un uniforme déploiement linéaire, alterne entre le présent d'énonciation (1940), l'enfance (1910), et le passé historique de la communauté, créant une danse des époques, une rythmique de la temporalité, celle du rappel ; celui du retour de mot de vers en vers, de page en page, voire de partie de vers, qui battent dans la strophe et dans la page ; l'usage récurrent de l'anaphore, mais jamais du même ; celui bien sûr du blanc qui séparent chaque strophe ; celui du verset – c'est-à-dire du vers qui souligne son battement, fait entendre le rythme qui le travaille, lui donne la primauté.<sup>125</sup> Par le détour par l'enfance, dans cette enfoncé dans la nuit, le poète retrouve et reconstruit la possibilité de l'affectivité parce qu'il rebat le rythme, qu'il en est rebattu, que lui est redonné de vibrer. Voilà peut-être « l'innocence » gardée dans l'enfance : cette disponibilité nue à l'affectivité, cette toute place de la *phone*, « lavé » de la « civilisation », et de sa réduction du monde à la raison calculatrice et à la haine, de sa jalousie.<sup>126</sup> Voilà ce que le poète part

---

<sup>125</sup> Sur le rythme chez Senghor nous renvoyons bien sûr à la monographie séminale de Renée Tillot *Le Rythme dans la Poésie de Léopold Sédar Senghor*.

<sup>126</sup> De façon intéressante Fondville fait une lecture similaire de « l'attention » et de son rapport à la « parole » à partir du christianisme heideggero-individualiste de Emmanuel, poète ayant largement influencé Senghor. : « C'est pourquoi Senghor se définit comme un être attentif, sans préciser d'objet précis à sa quête : « Je suis attente dans la nuit ». L'attente se conjugue ainsi avec l'expérience de la dépossession et d'une totale ouverture. [...] renoncer au droit de s'arroger la parole, c'est s'ouvrir à la parole comme à une réalité qui est irréductible à celui qui parle. » p.802. Cependant Fondville évacue l'enfance comme un moment illusoire et passé – à notre sens une incohérence, incohérence qui illustre la conséquence classique de lire Senghor à partir d'un autre poète.

retrouver chaque soir par ce détour dans l'enfance et que seul y allant là on peut alors récupérer – rappeler. Et d'ailleurs pourquoi il s'agit de « rappeler », et pas seulement de retrouver : il en va de la « voix », que le mode de l'opération poétique n'est pas simplement mémoriel (il l'est, d'où « rappel »), mais que cette opération, et ce mémoriel même, a tout à voir avec la vibration, le retour et la garde d'une « voix ». Voilà peut-être l'enfance : ce primat, voire cet empire, de la *phone* et de l'innocence, de l'autre. Voilà la « fièvre ».

(Voilà le retour à la mère et à la négritude. « Nuit qui fonds toutes mes contradictions, toutes contradictions dans l'unité première de ta *négritude* ». (Senghor, 39, nous soulignons) Nous avons noté que dans « Le retour... » le retour à l'enfance sur lequel ce dernier poème se conclut est également et identiquement un retour à la mère et au gynécée – à l'espace féminin, à la fois maternelle et sexuelle. Et nous avons jusque-là assez volontairement esquivé cette question de la mère vis-à-vis de l'enfance dans notre lecture de « Que m'accompagnent... », alors que la mère hante ce poème. « Maman qui m'appelle » est dit dans la comptine qui épigraphe la IIIème partie du poème où le poète fait le choix de « l'Afrique » contre « l'Europe ». Il y a les doubles de la mère tout au long du poème, tel « la mère de Sîra-Badral » section VI, et « la princesse » des sections VII et VIII. Et finalement dans la IXe et dernière la mère est relié explicitement à celle de la négritude et de la nuit, et la négritude à une unité première.<sup>127</sup> La mère la négritude hante de même manière toute notre lecture. La mère, la femme et le féminin en général sont, à notre sens, les sujet les plus mal abordé de la poésie de Senghor, entre lecture fétichisante, essentialiste, instrumentale, etc. et misogynie bien trop souvent.<sup>128</sup> Ce

---

<sup>127</sup> Rappelons que Tokô'Waly, l'oncle qui l'accompagne dans la dernière partie du poème, là où le poète rejoint ce cœur de la nuit pour y retrouver le rythme donc l'affectivité donc le monde, est l'oncle maternel.

<sup>128</sup> Voir par exemple l'article de Konan Roger Langui « La femme senghorienne entre symbolisme et représentation de l'idéal. » qui lit la place de la femme chez Senghor comme celle d'un sacrifice : le sacrifice de « la femme réelle » pour en faire une déesse, recréer du sacré. Et Langui d'en être très content et satisfait, sans se demander ce qu'en pense « la femme réelle » qu'on a égorgée sur l'autel du sacré. D'autres lectures attendent.

n'est cependant peut-être pas un hasard ; d'abord parce que la poésie de Senghor a sa misogynie bien évidemment, cependant aussi parce qu'il n'y a peut-être rien de plus dur à approcher dans l'œuvre poétique de Senghor. Ce n'est peut-être pas le cœur de la poésie de Senghor en général, mais ça l'est explicitement des premiers recueils. L'identité entre nuit, négritude, mère et unité première y est quasiment constante, et jamais autant que dans cette dernière partie de « Que m'accompagnent... », le cœur des *Chants d'ombre*. La mère la négritude : le cœur de l'ombre où il faut redescendre comme la seule cause de survivre, le lien qu'on ne peut rompre sans tout rompre, quand bien cela serait insupportable, et cela serait ultimement toujours insupportable, d'où [le fait] que l'on ne peut y rester, mais seulement y passer, d'un détour ; la « chose » dirait d'aucuns, à raison.<sup>129</sup> Il est évident que la mère, cette négritude (ou la négritude, cette mère) est le cœur, le rythme, le seul qui puisse mériter un article défini singulier, qui implique et produit tous les autres (y compris peut-être celui de la guerre, de la haine et de la jalousie) quelque chose de primaire et d'originel, la *phone* même, quelque chose qui est tout l'enjeu ultime des poèmes et des recueils, le là qu'il faut entendre, ressentir, juste ressentir, impérativement, ou mourir (mais c'est toujours mourir). Chanter toujours chanter ça. Et que l'on ne peut ressentir que par ruse, astuce, le temps de la « nuit » par un détour et dans un détournement, dont la poésie est un des noms, qui trompe la garde, dont « le(s) père(s) ou « la civilisation » sont deux des noms et des figures. Touchée la mère ? Nul ne touche le soleil et c'est le soleil noir, inaccessible et à la force d'attraction aussi douce qu'impérieuse, le soleil vers lequel Senghor ne finira pas d'aller, pris dans sa force d'attraction. Le recommencement même. Mais ensuite ? Ensuite nous aussi nous voilà pris dans cette force d'attraction à essayer d'approcher.)

---

<sup>129</sup> Lacan, Lyotard, et Mbembe notamment.

« L'enfance » surgit face à la généralisation du néant en train d'advenir par la réalisation de la « civilisation », cette civilisation qui doit justement mettre fin au rythme du cœur, à l'enfance, à cette innocence, à l'affectivité, à la *phone* (à la mère), donc à l'autre, pour le faire-monde de sa jalousie technicisée, rationalisée, calculée, justifiée dans son solipsisme. Qu'il n'y ait que sa voix à elle, la jalousie. Que son monde – « l'Europe ». Si le moteur de la civilisation est la jalousie, chaque battement du cœur est l'interruption de cette jalousie parce que le retour de l'affectivité comme affectivité de l'autre, donc de l'autre, comme ayant droit et ayant lieu – comme ayant voix – que la « civilisation » supprimait en supprimant l'affectivité pour déployer son empire. Que s'abatte son « jour ». Le détour par l'enfance – ce paradis gardé – est le détour par, donc le retour de l'autre interrompant l'empire de la jalousie, son faire-monde, créant un écart dans son (im)monde qui ouvre une chance de fuite et fait appel d'air. Le battement du cœur détourne le poète de « l'Europe », lui offre une chance, celle d'un autre monde. Le battement du cœur (de la mère) – le battement de l'autre dans le cœur – crée un écart dans le faire-monde de la « civilisation », par où un autre monde s'imisce, celui de l'enfance ; par où d'autres voix peuvent alors avoir un lieu pour vibrer et faire-monde autrement. Répétons la petite phrase de Tadjou à propos de la poésie de Senghor : « C'est le rite du recommencement ».

Et pourquoi, dès lors que s'impose « le devoir de tenir », autrement dit le travail de la survie, le poète se détourne vers l'enfance. C'est le mot, on s'en souvient, qui terminait le vers en réaction au « voici que » : « Et mon cœur va défaillant à l'odeur vineuse du sang, mais j'ai des consignes et le devoir de tenir » Tenir – demeurer, il faut le détour par l'enfance, pour rappeler dans celle-ci l'innocence, i.e. la disponibilité à l'affectivité et ses rythmes. L'affect, parce que rythme du cœur de l'autre, trame un cœur à l'autre, d'un moment à un moment, de moments en

durée. Il fait que demeure encore – quoi ? Le cœur (de la mère), son battement, l'autre, le battement de l'autre, le monde, le cœur du monde, d'où émerge l'ouverture de la communalité, la possibilité de former peuple, de faire-monde avec autrui. D'où dépend toute structure d'héritage pour faire communauté. Le cœur du poète affecté renoue avec le cœur de la nuit donc avec le rythme et le rythme de ce monde, cet autre monde, celui dont le poète a été « détourn[é] par force », comme l'écrivait justement Glissant, et que le poète s'efforce de rappeler par le détour. Le poète, par ce détour chaque soir par l'enfance fait « tenir » le monde – de l'enfance (dans le gynécée) ; il le fait battre à nouveau, il le relance encore, chaque soir ; il renoue avec le cœur du monde donc relance son cœur. Peut-être a-t-on prêté attention à un vers de « Le retour... » que nous avons cité sans commenter : « Et puis vous avez arraché de ce cœur trop aimant les liens qui l'unissaient au pouls du monde. » (Senghor 52) L'enfance africaine dans le gynécée est ces liens, et le rappel par le détour la reconstitution de ces liens. L'enfance africaine autrement dit est « le point d'intrication » (Glissant encore), là où est noué, replié sur lui-même, quelque chose d'essentiel, de vital, dont dépend la possibilité que se puisse encore battre le cœur, chose que le poème nomme « négritude ». Par l'écho des cœurs nécessaire à toute communalité, avant toute structure d'héritage et de jeu des ancêtres. De ce point le monde part, et doit y faire retour, parce qu'il y est noué, ou le néant : « Mon enfance, mes agneaux, est vieille comme le monde et je suis jeune comme l'aurore éternellement jeune du monde » (Senghor, 33).

### 13. Sur(-)vie

Se détourner du chemin pour retourner à ce point, faire cette ruse pour ruser avec la garde de l'enfance africaine, en cela se joue la survie, la plus radicale, la plus élémentaire, et la plus lointaine dans « Que m'accompagnent... ». Survie du poète, de la communauté, de la communalité, de l'humain, de l'Afrique, de l'autre, de l'altérité, des mondes et du monde,

indistinctement – c’est la même survie, le même effort d’un corps pour se perpétuer. Nous accordons évidemment toutes les lectures qui veulent voir en ce rappel de l’enfance l’effort des mélancolies, nostalgies, orphismes, surréalismes, ou mysticismes ; bien sûr, la *phone* y emmène. Mais ce rappel est cet effort parce qu’il est aussi et simultanément (redoublant toutes ses démarches poético-historico-ontologiques) effort de survie le plus élémentaire, vital.<sup>130</sup> La survie et la sur-vie sont co-impliquées. S’il y a la sur-vie, cette vie au-dessus de l’effort du corps, cette sur-vie est intégrale et nécessaire à la survie et son effort : la survie implique la sur-vie.<sup>131</sup> Et inversement. Non pas simplement parce que sans ce perpétuel travail de survie le plus nu et littéral il n’y aurait aucune sur-vie (qu’on veuille la qualifier comme vie culturelle, oisive, éthique, ontologique etc.), mais parce que, dans « Que m’accompagnent », la sur-vie advient comme un redoublement des formes de la survie. Le « faire battre [du] cœur » dont parle le poète est à la fois littéral, le battement d’un cœur battant de sang, et l’image de l’affectivité pleine et vibrante ouverte à toute la poésie ; « la respiration au loin de la nuit » l’effort de poumons pour alimenter le sang et d’un être ressentant la liberté et son alimentation ; le « bourdonnement [...] [de] ruches d’abeilles rousses », « la vibration grêles des grillons » est à la fois ce littéral rythme qui habite un corps au travail de sa perpétuation, et la communication de la *phone* qui le traverse, cette prodigalité. En cœur et en corps, en chœur et encore, l’enfance et la vie, la survie et la sur-vie.

Cependant ce rythme, celui de l’affect, est fait de battement, c’est-à-dire de coup, de choc. Si le rythme, donc l’affect, peut produire cette interruption de la jalousie impériale, de son mouvement d’hégémonie, et s’il le peut comme une craquelure dans le faire-monde de la civilisation, c’est aussi parce qu’il est choc. Jusque dans son travail de lien, de jonction. Lorsque

---

<sup>130</sup> Sur ces différentes lectures cf. Jouanny, *Les voies du lyrisme*, Fondville, *supra*, Kesteloot, *Césaire et Senghor. Un pont sur l’atlantique* et Sérigne Sylla. « Poétique senghorienne et tradition orphique. », Abderrahim Turchli, « Du scriptural au pictural dans la poésie de Léopold Sédar Senghor. » etc.

<sup>131</sup> Sur cette graphie et ce qu’elle implique, cf. « Survivre » in *Parages et Apprendre à vivre enfin* de Jacques Derrida.

deux mains applaudissent en s'entrechoquant, que des pieds cognent un sol parce qu'un corps danse, ou qu'un cœur est secoué de battre, à chaque fois il y a choc, il y a coup. Il y a battement. Et coup d'uns contre d'autres – la main contre la main, le pied contre le sol, le cœur contre ses propres artères. Le cœur contre le corps, le cœur contre d'autres cœurs. L'affect coupe la jalousie aussi parce que l'affect bat, choque. Interruption et opposition au moment même où il y a relance et liaison, où il y a sur(-)vie. Elle provoque la « fièvre ». Coup et coût du battement de l'affect. Autrement dit cette survie demeure une demourance – elle s'installe dans un travail qui implique opposition, insupportable, interruption – perte et éparpillement. Cette demourance alors implique en elle non pas simplement le travail de la mort – car à nouveau si ce n'était que cela – mais d'un supplément de violence. L'affect est une intensité, un coup, une « fièvre », et cette fièvre son coût. Autrement dit l'affect est insupportable, à terme. L'enfance est habitée par les « fièvres », autrement dit insupportable, à terme. « La jouissance est insupportable. »<sup>132</sup> On ne peut que la traverser, y faire un détour, la détourner pour sur(-)vivre, et s'en détourner pour sur(-)vivre. Le détour ramène au chemin. L'enfance, parce qu'elle fait écart, est la venue et la possibilité de l'autre, et en même temps parce qu'elle est insupportable, parce qu'elle (entre)choque, produit son écart à soi-même. L'enfance s'écarte – d'elle-même. Et pourtant est-il si ce n'est cette voie, quelle voix ? Quelle autre chance de fuir ?

---

<sup>132</sup> Lyotard, *ibid.* p.138. Rappelons que cet insupportable de l'affect – parce qu'intensité – est la raison de la construction de la barrière-frontière-mur (de la cellule ou de la psyché) et de la pulsion de mort (qui peut être lu à ce niveau comme une forclusion) dans *Par-delà le principe de plaisir* de Freud.

## II. Le reste du vivant dans *Congo Inc.* de In Koli Jean Bofane

Lors du dernier chapitre de *Congo Inc.*, roman de In Koli Jean Bofane publié en 2014, le narrateur décrit ce qu'il appelle « l'algorithme Congo Inc. » (271-2).<sup>133</sup> Cet algorithme aurait été développé lors du Congrès de Berlin en 1885 par les puissances européennes réunies pour organiser le partage de l'Afrique en vue de « l'œuvre à accomplir », algorithme qui régulerait depuis la place assignée au Congo dans cette « œuvre », cette place étant celle « d'un des plus importants exécutant ».<sup>134</sup> Cette description se termine par le rôle contemporain du Congo imposé par le « Congo Inc. » au dernier stade de « l'œuvre » – celui de la dite « mondialisation » :

Congo Inc. fut plus récemment désigné comme le pourvoyeur attiré de la mondialisation, chargé de livrer les minerais stratégiques pour la conquête de l'espace, la fabrication d'armements sophistiqués, l'industrie pétrolière, la production de matériel de télécommunication. (272)

Rôle essentiel du Congo – vital nous pourrions dire – parce que réserve stratégique des matières premières dont dépend le déploiement et la perpétuation de cette mondialisation.

Ce qui nous intéresse cependant n'est pas tant le constat de la place du Congo dans l'économie, la technologie et la géopolitique contemporaine mondiale, ni le constat que ce mondial est la mondialisation de ce que l'on appelle parfois « l'Occident » pour qui le Congo n'existe que

---

<sup>133</sup> Des parties de ce chapitre ont été présentées lors du *French Graduate Student Colloquium 2021*, Emory University et lors de l'*African Literature Association 2021*. Nous remercions les personnes présentes pour leurs retours, et les organisateurs de ces deux conférences pour l'opportunité.

<sup>134</sup> Les deux citations de cette phrase sont de l'épigraphie de *Congo Inc.*, tiré du discours que donna Bismarck en clôture de la conférence de Berlin de 1884-5. Le seul état qui aura été à proprement découpé lors de la conférence fut le Congo, « L'œuvre à accomplir » étant selon ce discours de Bismarck l'expansion de la civilisation et du libre-échange commercial. On sait la suite, ce que fut cette « œuvre » au Congo et ailleurs, et aujourd'hui encore. Sur cette conférence cf. Jean-Jacques Alcandre, « La Conférence de Berlin 15 novembre 1884 - 26 février 1885 » et Matthew Craven, « Between law and history: the Berlin Conference of 1884-1885 and the logic of free trade. ». Qui plus est, si nous ne nous intéressons pas aux questions chronologiques ici, rappelons que le Congo et en général l'Afrique-subsaaharienne ont été essentiels pour les colonisations euraméricaines du XVe siècles à nos jours et de la traite atlantique. Pour une introduction à l'histoire du Congo cf. les monographies de David Van Reybrouck et Georges Nzongola-Ntalaja.

comme réserve, ni celui de l’avalanche de violence que cette place implique. Ces constats sont documentés et relèvent d’autres disciplines académiques. Et oublie trop souvent « l’autre face du royaume »<sup>135</sup> que ce roman rappelle – cette vie qui ne finit pas de sur(-)vivre *malgré tout*.<sup>136</sup> Ce que nous voulons tenter de suivre est la vision que développe *Congo Inc.* du fonctionnement contemporain de cet algorithme : ce qu’il implique à un niveau poétique, philosophique, ontologique et langagier, et par-là quel devenir le roman voit à l’œuvre dans notre époque contemporaine pour le Congo, l’Afrique sub-saharienne, et pour la Terre qui les porte.<sup>137</sup> Nous ne comptons point prendre ce roman comme un document historico-anthropologico-journalistique, mais comme une carte qui expose un certain nombre de procès à l’œuvre au sein de la mondialisation, partant au Congo (et *vice-versa*), donc une anticipation de leur trajectoire, y compris de ce qu’y est la résistance, l’opposition, la lutte, la beauté, la poésie – ce que peut y vouloir dire sur(-)vivre aujourd’hui au Congo, en Afrique subsaharienne, et ailleurs. En conséquence nous ne quitterons jamais ce roman durant ce chapitre, mais nous le surlirons volontairement : nous essayerons de compléter cette carte à partir des indications que *Congo Inc.* dépose, de préciser plus avant ses contours et ses tracés. Ce qui impliquera de faire entrer ce roman

---

<sup>135</sup> « L’autre face du royaume » est le titre d’un essai de Valentin Yves Mudimbe sur la clôture épistémologique coloniale et « l’autre » qu’elle rend invisible : à la clôture coloniale a succédé la clôture mondialiste comme sa répétition.

<sup>136</sup> L’obsession de la violence en Afrique sub-saharienne, particulièrement centrale, dans les productions académiques et culturelles contemporaines sur l’Afrique (dont le fameux « enfant-soldat » représente la dernière mode) a fait l’objet d’analyses et de critiques. Cf. Ngwarsungu Chiwengo, « Making visible and eradicating Congo’s History of Violence ».

<sup>137</sup> Cette chaîne à la fois parce que la mondialisation est sans cesse plus totale, et parce que ce qu’elle est en Afrique est aussi ce qu’elle est partout, mais nettement plus violemment, impérieusement et explicitement, comme une préfiguration de son futur. « Kinshasa, laboratoire du futur » (289) conclut le roman. Ce roman expose aussi cette disparité dans la violence, l’impact, le déploiement et la vitesse de la mondialisation entre l’Afrique et d’autres régions de la Terre. Cf. aussi Éloïse Brezault. « Congo Inc. ou les aléas de la mondialisation : entretien avec In Koli Jean Bofane. ». Mbembe a parlé récemment de « devenir-afrique du monde » (cf. interview de Mbembe conduit par Paul Gilroy pour le Sarah Parker Remond Center Podcast). Nous nous retrouvons ici face au problème de savoir penser la singularité et la relation de l’Afrique sans la réduire à un miroir ou à une essence – problème classique des études africanistes. Sur cela, bien sûr, Mudimbe, *The Invention of Africa*.

en contact avec des textes, concepts, et images que *Congo Inc.* ne fait qu'évoquer, mais qu'il évoque malgré tout, et donc demande de rencontrer, si l'on veut progresser dans cette vision.

Nous pensons ce roman une chance. Nous voulons tenter de la recevoir.<sup>138</sup>

## 10. L'angle de lecture

*Congo Inc.* commence et se termine par un face-à-face : d'un côté Isookanga, jeune pygmée ékonda rêvant de partir à Kinshasa pour « mondialiser », i.e. devenir acteur de la mondialisation, de l'autre Vieux Lomama, oncle d'Isookanga, chef du village et protecteur de la forêt.<sup>139</sup> Ce face-à-face pourrait précipitamment être vue comme le face-à-face tradition/modernité, Afrique/Occident et nature/culture de la littérature sub-saharienne, tel qu'il a pu être lu dans *L'Aventure Ambigüe* ou encore *L'appel des arènes* de Aminata Saw Fall, les poèmes de Senghor ou les contes de Birago Diop etc. La construction de *Congo Inc.* serait un argument de plus pour une telle lecture, puisque le roman s'ouvre au milieu de la Salonga, parc naturelle du Congo<sup>140</sup>, à l'orée du village natal d'Isookanga, et que le roman se conclut sur le fleuve Congo, alors que Vieux Lomama ramène Isookanga au village. On pourrait y lire la forêt comme symbole de la nature originaire, la remontée du fleuve Congo comme le retour au cœur primal du vivant ; et ainsi de similaires lectures pour le retour final d'Isookanga au village natal, pour la place de l'eau et du végétal en cette ouverture et cette conclusion, etc. Qui plus est, à écouter Isookanga, effectivement

---

<sup>138</sup> Le roman ayant été publié en 2014, la littérature académique sur celui-ci est encore naissante. Elle se divise pour l'instant en quatre axes de lecture : *Congo Inc.* comme récit de la mondialisation comme « village planétaire » (cf. Buata Bundu Malela), de la mondialisation comme capitalisme néo-libéral (cf. Russel West-Pavlov, Dachary Mapangou), comme récit postcolonial (cf. Isabelle Chariatte et Eline Kuenen), et comme exploration du pouvoir des technologies du numérique en Afrique (cf. Zoé Courtois). Notre chapitre se situe à la croisée des trois derniers axes.

<sup>139</sup> Précisions : il est évident que dire « la mondialisation » est trop simple. Il faudrait parler de procès de mondialisation produits par un ensemble d'agents mondialistes formant circuit sous tension. Cependant pour rendre notre travail possible, nous aurons tendance à simple dire « la mondialisation ». (cf. les remarques similaires de Derrida autour du mot de « capitalisme » et de son usage dans *Spectre de Marx*).

<sup>140</sup> La Salonga est une forêt de la RDC, devenue parc nationale en 1970, qui s'étend sur 36.000 km<sup>2</sup> dont la principale population humaine est pygmée. Cf. <https://salonga.org/>

c'est comme si cette lecture était correcte ; Isookanga lui-même comprend la forêt, l'eau, le fleuve Congo, les végétaux, voire les pygmées à partir de ces dichotomies. Mais c'est parce que pour Isookanga le seul monde qui reste est celui des mondialistes, et que la seule chance de survivre est d'être un protagoniste mondialiste, donc de penser, de lire, de *phraser* comme la mondialisation. Par-là s'indique qu'une telle lecture qui verrait dans *Congo Inc.* une réécriture de la lutte entre modernité/tradition, Afrique/occident etc. serait une lecture se faisant en fait depuis la « mondialisation » que le roman raconte. Une telle lecture penserait par cette mondialisation, par ses catégories, ses analyses, ses partages et ses analogies, depuis son sens. C'est là que la forêt de la Salonga – et toute forêt –, que les pygmées, et plus particulièrement un pygmée tel Vieux Lomama préoccupé de protéger la forêt par des moyens qui ne sont pas ceux du développement vert euraméricain, que les villages reculés du continent africain, que l'eau et le végétal, etc. tombent dans les dichotomies nature/culture, Afrique/occident, tradition/modernité, et du côté maudit de celle-ci pour la mondialisation – nature, tradition, Afrique. Dans *Congo Inc.* si la mondialisation est explicitement comprise comme la globalisation du capitalisme néo-libéral technologico-numérique, nous pensons pouvoir la lire en outre comme la dernière forme de ce que nous avons appelé « Europe » et « Occident » dans nos précédents chapitres.<sup>141</sup>

Sauf que *Congo Inc.* ne s'enferme pas dans Isookanga ni la mondialisation ; au contraire le roman met en scène à la fois l'enfermement d'Isookanga et la manière dont ce dernier, malgré

---

<sup>141</sup> En comprenant la mondialisation de cette manière nous suivons par ailleurs Bofane lui-même. Ainsi dans entretien avec Brezault titré « Congo Inc. ou les aléas de la mondialisation : entretien avec In Koli Jean Bofane. » : « C'est d'ailleurs pour ça que je parle de la guerre du Congo car c'est aussi cela la mondialisation, et ça, c'est la réalité. » (162) « Il faut bien remarquer que quand on parle de libre échange ou de libéralisation, c'est joliment l'allusion à la liberté ! Et en fait non. Ce serait plutôt de dérégularisation qu'il faudrait parler. » (163) Cette lecture de la mondialisation (et de l'évolution du capitalisme) a fait l'objet de nombreuses études cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Luc Boltanski & Eve Chiapello *Nouvel Esprit du Capital*, Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Michael Hardt & Antonio Negri *Empire*, Achille Mbembe, *Brutalisme*, le volume à venir *Atelier de la Pensée Basculément des mondes et pratiques de dévulnérabilisation* ed. Felwine Sarr & Achille Mbembe, Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme. » etc.

lui-même, trébuche sur les cassures, les écarts au sein de cette hégémonie. Ce personnage tente d'ignorer ce que l'on pourrait appeler, à la suite d'Édouard Glissant, les « écarts déterminants », ces différences qui sont comme d'autres mondes, et donc d'autres possibles, et ce personnage ne cesse pas de les rencontrer. Et d'abord Vieux Lomama, son oncle, cette enclave d'un ailleurs. Il n'est donc sûrement pas innocent que Vieux Lomama encadre le roman, qu'Isookanga soit *face* à lui au début et à la fin du roman, puisque Vieux Lomama est sûrement le là d'où le roman s'écrit et qui fait de *Congo Inc.* cette grande machine critique qui confronte la mondialisation. Essayons donc de voir *Congo Inc.* depuis le là de Vieux Lomama, pour, à la fois, appréhender la mondialisation telle que nous l'offre à la critique ce roman et nous demander ce qu'est ce là de Vieux Lomama. Si l'on se place dans l'écart déterminant de Vieux Lomama, le face-à-face qui se joue entre Isookanga et lui n'est pas entre tradition et modernité, pas plus qu'entre nature et culture, mais entre un type de vie avec le monde que ce type de vie entend rendre hégémonique et tous les autres types de vie, tous les autres mondes ; entre une certaine modalité de sur(-)vivre et toutes les autres. Nous verrons que la mondialisation dans *Congo Inc.* peut se comprendre comme un monde basé sur une économie monétaire, énergétique et libidinale gloutonne qui dévore le Congo pour son avènement et sa perpétuation ; et la dévoration le mode opératoire par excellence de ce monde. Le déploiement de la mondialisation est donc plus qu'une « exclusion originaire », il est une « dévoration originaire », qui nécessite d'abord l'annulation de toute relation éthique avec tout autre pour permettre cette dévoration. Mais cette dévoration n'est jamais complète ; ce qui portait autrefois le nom de vie et qui est en train de se faire dévorer par la mondialisation ne cesse pas pour autant de vivre, de battre, de faire voie.x à l'« élan de vivre » des corps vivants au Congo - à cette poussée en eux, ni tout à fait instinct ni tout à fait pulsion, ni tout à fait soma ni tout à fait psyché, qui pousse à advenir et demeurer. Nous situer dans le là de Vieux Lomama pourra nous

permettre de lire cette situation, d'entendre cette demeure de l'élan de vivre, et cela non seulement de par l'extériorité de Vieux Lomama, mais parce que son être au monde en est un où, à l'inverse de la mondialisation, la relation éthique, le souci pour l'autre, pour l'élan de vivre, quel qu'il soit, est originaire. Essayons donc de lire ce roman avec les yeux et l'élan de Vieux Lomama.

## 11. Raging Trade

*Congo Inc.* s'ouvre donc sur Isookanga sortant le plus vite possible des denses fourrés de la forêt de la Salonga pour délivrer sa charge de chenilles à son oncle, Vieux Lomama. Le plus vite délivré de cette tâche, le plus vite il pourra retourner à sa raison de vivre en ce début du roman, jouer au jeu-vidéo *Raging Trade*. Isookanga s'insurge :

C'était vraiment pas le moment, merde ! *Skulls and bones Mining Fields* me menace de toute part, *Kannibal Dawa* m'a lâché comme un malpropre, cette salope d'*Uranium et sécurité* n'arrête pas de me prendre des points, et moi, qu'est-ce que je fais en attendant ? Pouvait pas bouffer du corned-beef comme tout le monde ? Ouvrir une boîte de sardine ? Des chenilles ! Et juste maintenant. Les ancêtres ont dit ceci ! La coutume exige cela ! « Neveu, au lieu de débiter ta session de vidéo game, va plutôt me chasser des invertébrés dans la forêt, et que ça saute ! » Pourquoi ne pas vivre avec son temps et aller de l'avant, bon sang ? Se nourrir et penser comme le reste de l'humanité. Putain d'oncle ! Parce qu'il est chef ekonda ? Chef des chenilles, oui ! (12)

Ce n'est pas et jamais le « maintenant » d'interrompre *Raging Trade*, de perdre des points – rien de plus inadmissible en soi que de perdre des points, et rien de plus insupportable que d'en perdre parce que l'oncle – cet « ancêtre » vivant dans la forêt – ne peut pas manger « comme tout le monde », c'est-à-dire manger du « corned-beef » ou des « boîtes de sardines ». Aucune interruption ne peut être tolérée à *Raging Trade*, et il n'y a rien de plus interrupteur que la forêt et ses chenilles, que ce qui n'a pas sa place dans le « tout le monde », dans le « se nourrir et penser comme le reste de l'humanité » - ce reste qui mange des « sardines » ou du « corned-beef ». Isookanga se veut installer dans une dichotomie : d'un côté les Ekonda, pygmées de la Salonga,

des « chenilles », de l'autre le reste de l'humanité qui joue à *Raging Trade* et mange des conserves. Il faut le comprendre, il veut devenir « mondialiste ». Mais plutôt que de juger précipitamment Isookanga pour une crise d'adolescence qui prendrait la forme d'une obsession vidéoludique, écoutons le narrateur un peu plus sur ce jeu :

*Raging Trade* était devenue sa raison de vivre. *Raging trade*, c'était le jeu indiqué pour n'importe quel mondialiste désireux de se faire un peu la main dans le domaine des affaires. Il était simple. Par le biais de groupes armés et de compagnies de sécurité, des multinationales se disputaient un territoire appelé *Gondavanaland*. Il y avait par exemple la redoutable *Skulls and Bones Mining Fields*, qui avalait n'importe quel minerai présent sur son passage. La multinationale militaro-industrielle de la *GGAP* ou *Goldberg & Gils Atomic Project*, centrée sur l'uranium et le cobalt, n'hésitait pas à faire main basse sur d'autres matériaux stratégiques si cela pouvait affaiblir des adversaires. La *Mass Graves Petroleum* s'occupait d'hydrocarbure, tout comme *Blood and Oil* qui, sur le terrain, savait utiliser une puissance de Feu. [sic] Dans cet environnement hostile, *American Diggers* était parvenu à se faire détester par pas mal de joueurs dans le monde : sans foi ni loi, il avait pu au fil des jours accumuler des bonus, on se demandait comment. Dans cet univers virtuel, Isookanga incarnait *Congo Bololo*. Il convoitait tout : minerais, pétrole, eau, terres, tout était bon à prendre. C'était un raider Isookanga, un vorace. Parce que le jeu l'exigeait : c'était manger ou se faire manger. Mais l'enjeu essentiel restait l'exploitation des ressources minières. [sic] Pour atteindre ces objectifs, [le jeu] préconisait la guerre et tous ses corollaires : bombardements intensifs, nettoyage ethnique, déplacements de population, esclavage... Comme dans tout jeu qui se respecte, il y avait des bonus. [sic] La guerre, sur le territoire du *Gondavaland* était une guerre autofinancée mais cela n'empêchait pas la mise en place de pénalités. La baisse du cours des matières premières était le risque essentiel. [sic] Mais le pire, c'était la mise en place d'un embargo sur les armes. *Vato*, le hit du rappeur Snoop Dogg, constituait l'ambiance sonore. *Run nigga, run nigga/ Run, mothafucker, run*, pouvait-on entendre. (18-20, l'auteur souligne)

*Raging Trade* est un jeu-vidéo imaginaire de type war-game (incorporant des éléments de gestion et de « First Person Shooter ») où l'on joue à la mondialisation technologico-capitaliste, mondialisation débridée, exaspérée, comme le résume Dacharly Mapangou : « Par le truchement de groupes armés, de compagnies de sécurité et de multinationales, [*Raging Trade*] simule avec cynisme les intrigues, les entreprises et les machinations les plus perverses de la mondialisation

dans un territoire d'une richesse insolente : le Gondavaland. » (48)<sup>142</sup> Chaque joueur incarne une multinationale de son invention. Chaque multinationale (donc joueur) se bat pour l'exploitation des matières premières d'un territoire imaginaire, le Gondavaland.<sup>143</sup> Tout le problème est alors d'obtenir et maintenir l'extraction, donc d'abord l'accès, à ces matières premières, puisque par cette extraction ces matières peuvent être converties en « bonus ». Ces matières premières, *in fine*, incluent la totalité de la matière du Gondavaland : « minerais, pétrole, eau, terres ». Ici tout est à convertir en bonus, ce qui implique, comme nous le verrons, que le bonus est tout l'enjeu.

De par la nécessité d'accès à un même et unique espace pour extraire les mêmes matières pour cumuler le plus de *bonus* possible, les multinationales entrent en concurrence, ou plus correctement en guerre ; la distinction entre concurrence et guerre étant abolie dans *Congo Inc.* La guerre dans *Raging Trade* n'est pas le jeu d'opérations militaires respectant un droit de guerre, mais la destruction généralisée – ontologique, psychique comme physique – de l'homme (et que l'on entende le double sens du génitif, l'homme étant autant acteur que victime de cette destruction, y compris la figure de l'« homme », comme nous le verrons) : racialisation, mise en esclavage, massacre de masse, violence ethnique etc. Comme le décrit Russel West-Pavlov pour introduire à son analyse de *Congo Inc.* : « Apparently, “primitive accumulation” remains a constant within global history, its methods as predatory as half a colonial millennium ago. » (147)<sup>144</sup> Pour économie la prédation, pour moyen la guerre, ce que les noms des multinationales-joueurs par leur substantifs et adjectifs évoquent avant toutes listes des procédés de cette guerre : « Skulls and bones »,

---

<sup>142</sup> Dachary Mapangou, « *Congo Inc.* Le Testament de Bismarck d'In Koli Jean Bofane : Fiction postmoderne d'une Afrique postcoloniale aux prises avec les ombres de la mondialisation ».

<sup>143</sup> Le Gondavaland évoque bien entendu le Congo : luttes d'une multiplicité de multinationales pour l'exploitation de ces matières premières, usage de la guerre pour s'assurer l'accès et l'extraction de ces ressources, sans parler bien sûr du type de ressources.

<sup>144</sup> Russel West-Pavlov « Extractive industries in the Global South: Development, Necropolitics, Globalization, and Planetary Ethics ».

« Atomic », « Mass Graves », « Blood », etc. D'un nom l'autre se réitère cette même conception de la guerre comme destruction humaine généralisée et débridée. Ce qui implique d'abord la destruction de toute bride, de toute limite – que la guerre commence d'abord par faire la guerre contre la limite ; non pas les transgresser, mais les effacer. En ce sens la guerre dans *Raging Trade* obéit à ce que Simone Weil a appelé « l'Empire de la Force » dans *L'Iliade et le poème de la force* : « Celui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée. » (87)<sup>145</sup> Une fois entré dans la force, il n'est plus que l'infini extension de celle-ci, un océan qui, s'étendant sans cesse, noie *tout* dans un déploiement de violence brute, détruisant chaque limite que rencontrerait son extension, jusqu'à la pensée. À terme, il n'y aurait plus que la force. « Tel est l'empire de la force : cet empire va aussi loin que celui de la nature » (82). D'où que le pire qui puisse arriver soit un embargo, c'est-à-dire l'imposition d'une limite, et sur les armes, donc les moyens techniques de la guerre : « Mais le pire, c'était la mise en place d'un embargo sur les armes » souligne Isookanga.

Cette exploitation des ressources comme prédation est l'expansion de la guerre de l'homme jusqu'à la matière – jusqu'au tout du territoire de Gondavaland, qui n'est plus une terre mais une réserve de bonus en attente d'être extraits, extraction qui implique la destruction du territoire.<sup>146</sup> Comme Weil l'écrit par contre si bien : « Ce qu'ils veulent, ce n'est rien de moins que tout » (89), donc ici le tout du Gondavaland, ce qui implique que, contrairement à ce que Weil avait écrit cette guerre ne se limite en rien à « la matière humaine ». Guerroyer la guerre de « l'empire de la force »

---

<sup>145</sup> Cette conception de la guerre comme régime ou empire de la « force » fut développé par Simone Weil à l'aune de la IIGM à partir de *Iliade*.

<sup>146</sup> Sur l'économie de la mondialisation comme économie du rapt dans le contexte africain cf. Mbembe, *Pour sortir de la grande nuit*, Rob Nixon, *Slow violence*, ou encore *Global South and Literature*, ed. West-Pavlov. Sur un autre exemple de l'économie du rapt dans le contexte sub-saharien mondialisé cf. Ken Saro-Wiwa, *A month and a Day* sur l'extraction du pétrole du Nigéria. Sur cela dans *Congo Inc.* cf. les articles de West-Pavlov et de Mapangou.

à tous et à tout pour s'assurer cette exploitation généralisée du territoire et ainsi consumer ce territoire en bonus, est « préconisée » par le jeu. Ce participe passé de « préconisée » est à entendre ironiquement : une fois reconnu le gain de bonus comme le but absolu du jeu (i.e. sans autres buts pour le nuancer ou le contraindre), la seule satisfaction que peut connaître le joueur, alors la guerre ne peut être qu'inévitable, impérieuse, puisque chaque autre joueur risque de s'approprier des bonus – de la satisfaction. Les autres joueurs ne sont plus que des adversaires. Vaincre un adversaire n'est jouissif que parce que le vaincre est s'assurer plus de bonus ; s'accaparer les bonus qu'il risquait d'obtenir au lieu de soi, et *vice-versa*. Cependant il est aussi évident que si le bonus – monétaire s'entend – se situe comme fin du jeu (ce qui satisfait le joueur – le fait jouir), il se situe aussi comme moyen, ou plus correctement comme ressource première, comme *aliment*, puisque le bonus est ce par quoi est obtenu ce qui permet de se perpétuer, donc de perpétuer la guerre : l'argent.<sup>147</sup>

On commence à l'entendre : la satisfaction du joueur par le bonus (sous la forme de valeur monétaire vidéoludique) est une satisfaction libidinale (une jouissance) autant qu'une satisfaction nutritionnelle (l'aliment qui nourrit la guerre dans *Raging Trade*) à la fois et indistinctement. Jouer obéit autant à un instinct qu'à une pulsion dont l'objet et le but se superposent.<sup>148</sup> Tel est l'économie et la raison de *Raging Trade*, de cette guerre de « l'empire de la force », pourquoi les joueurs se livrent à la force – double caractère instinctuel et libidinal que Simone Weil n'arrive pas à isoler.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Cette guerre se structure donc comme l'envie : on veut la jouissance dont jouit autrui. Sur l'envie comme structuration de l'impérialisme cf. notre chapitre Senghor et Jean-François Lyotard, *L'économie libidinale*. Sur l'interaction, la superposition, voire l'identité, du circuit économique libidinale, monétaire et politique *idem*.

<sup>148</sup> Sur la dichotomie pulsion/instinct, et sur la structure de ces dernières (sources, énergies, objet, but), cf. Sigmund Freud *pulsions et destin de pulsion*, et les lectures éclairantes de Jean Laplanche à ce sujet que l'on trouvera dans *Vie et mort en psychanalyse* ou encore *Le primat de l'autre*. L'une des conclusions étant que pulsions et instinct s'entrebranchent.

<sup>149</sup> Plus précisément Weil voit comme cause de ce saut dans la force et l'extrême difficulté à en sortir le « poids du malheur », cf. 107-115. Si nous pensons cette notion insuffisante, elle pourrait cependant ouvrir une route pour

En conséquence lorsque Isookanga par la voix du narrateur itère l'adage « c'était manger ou se faire manger » il faut entendre cet adage au-delà des limites : si la force inonde tout, si elle est la seule modalité d'agir, le seul mode opératoire, ce n'est pas simplement pour vaincre l'autre, mais parce que l'autre est à dévorer. La dévoration est le seul rapport à l'autre. L'autre est non seulement un ennemi, qu'il faut simplement tuer, mais le tuer parce que une fois tué on peut l'avalier, donc avaler plus de ressources, c'est-à-dire de bonus, pour se nourrir et jouir, se satisfaire.

On le comprend, *Raging Trade*, de par ce qu'il simule, se fait le terrain d'entraînement à ce qui est pour Isookanga son projet – sa direction – sa raison, la seule qu'Isookanga puisse accepter puisque la seule du « reste de l'humanité », celle qui lui assure « [d']aller de l'avant ». L'alternative étant de devenir le « chef des chenilles », « [e]t l'avenir, c'est toi Isookanga. Souviens-toi que, bientôt, tu devras revêtir les habits de chef » (16) lui rappelle son oncle Vieux Lomama. L'avenir, c'est Isookanga, mais pour Isookanga, il n'y a qu'un seul avenir, celui du reste de l'humanité, la mondialisation. D'où son obsession avec ce jeu-vidéo : c'est comme s'il mondialisait déjà. *Raging Trade* est pour Isookanga là où il se fait « un peu la main dans le domaine des affaires », c'est-à-dire qu'en tant que « mondialiste désireux » il y apprend la logique, méthode, objectif, structure et langage de la mondialisation technologico-capitaliste, et d'abord parce que *Raging Trade* est un jeu de guerre en ligne, donc passant par la technologie de l'informatique, et un jeu où il en va d'une libido, celle du mondialiste. Préséance du numérique, dépendance à et structuration par la technologie, économie de la guerre, guerre comme « empire de la force », multinationales comme seuls véritables joueurs, accumulation illimitée de gain comme seul but, argent comme aliment, rapport à l'autre comme un rapport de dévoration, *Raging Trade* de par sa nature extrême débridée et virtuelle initie Isookanga à la mondialisation au Congo.

---

repenser les implications de fragilité et dépendance extrême de l'*infans* et ses conséquences telles qu'isolées par Freud (cf. *Trois essais sur la théorie sexuelle*) et Laplanche (cf. *Le Primat de l'autre*).

Y compris à ce qu'il n'arrive pas à entendre, à ce que le refrain de « Vato », chanson de Snoop Dogg qui sert de bande sonore à ce jeu, lui indique et rappelle : « run n\*\*\*\*, run n\*\*\*\* ». Ceux qui font partie de Gondavaland, autrement dit du Congo, sont des « nègres » pour les mondialistes, qui entendent s'assurer de les maintenir dans cette anti-nomination. Martin Heidegger conçoit le nom, la nomination, parce que le langage en général dans la « Lettre sur l'humanisme » comme « la venue à la fois éclaircissante et celante de l'être lui-même. » (83, Heidegger, *Question III et IV*) Le langage est, selon la fameuse formule, « la maison de l'être » (91), donc un langage qui accueille tout étant, s'ouvre à lui et lui permet d'apparaître, puisque fait apparaître en le cachant ce qu'Heidegger appelle « l'être ». À l'inverse, la métaphysique achevée en la technologie, réduit le langage à n'être plus qu'un outil mathématico-physique qui réduit ce qui est nommé à une matière où ce qui est nommé est proprement perdu. Le nom devient donc ce que nous appellerions une anti-nomination, elle cache l'étant puisque cache l'être, n'amenant à la place qu'une matière consommable.<sup>150</sup> Ainsi de la nomination dans *Congo Inc.* : les congolais sont considérés comme de la matière par la mondialisation ; Isookanga devra apprendre que les mondialistes n'entretiennent avec les congolais qu'un rapport exploitatif<sup>151</sup>, une anti-relation si l'on entend relation comme réseau de don et de reconnaissance réciproques formant un en-commun d'où émerge la nouveauté, donc l'autre, comme le conçoit Glissant.<sup>152</sup> Cette anti-nomination et son effet, les afropessimistes ont pu les appeler « holocauste métaphysique » et les décoloniaux

---

<sup>150</sup> La réflexion sur le langage, la nomination, et le langage comme ouverture/cache ou à l'inverse clôture traverse comme on le sait l'œuvre de Martin Heidegger. Pour plus, parmi bien des choix : *Introduction à la métaphysique*, « Lettre sur l'humanisme » ou encore « Pourquoi des poètes » in Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*. L'on comprend cependant que la question de ce que Heidegger appelle « l'être » dépasse notre propos tout en le traversant.

<sup>151</sup> Nous créons l'adjectif exploitatif plutôt qu'utiliser instrumental, car ce dernier nous paraît manquer le caractère libidinal au centre de ce rapport.

<sup>152</sup> Sur la relation chez Glissant cf. *Poétique de la relation*.

« négation ontologique », « mort symbolique », ou encore « devenir-objet ».<sup>153</sup> Isookanga devra apprendre comment et pourquoi opère cette anti-nomination et son rapport avec la mondialisation. Il devra apprendre que pour la mondialisation il n'y a personne au Congo, comme dans Gondavaland, qui puisse réclamer droit, part ou justice, personne qui impose d'être reconnu et entendu en tant que telle et à part entière, qu'il n'y a à proprement parler personne : nul humain, même plus uniquement parce qu'on refuse ce nom à ces corps, mais parce que ce nom est en train d'être évacué par la mondialisation.<sup>154</sup> Lorsque Isookanga dit « le reste de l'humanité », l'accent doit être mis sur le « reste ». Isookanga devra apprendre que cette mondialisation opère par la destruction des limites légales, éthiques, morales et libidinales : par la destruction des limites de la violence ; qu'elle est « l'empire de la force ». Ultiment plus de limite de droit à la violence, seulement de fait, limites de fait elles-mêmes sans cesse attaquées. Ce que Isookanga ne peut pas encore envisager alors qu'il joue à *Raging Trade*, puisque, regardez, une simple touche entrée et le voilà joueur, comme « tout le monde », le reste de l'humanité.<sup>155</sup>

## 12. Gérer la forêt : la pulsion gloutonne

Contrairement à Kiro Bizimungu, qui en tant qu'enfant-soldat mututsi (i.e. tutsi habitant en RDC) membre du Front Patriotique Rwandais durant le génocide rwandais de 1994, reconverti

---

<sup>153</sup> Sur le mot « nègre » comme « holocauste métaphysique » cf. Calvin Warren, *Ontological Terror*, et « black nihilism », comme « mort symbolique » l'œuvre de Sylvia Wynter, sur le « devenir-objet » Mbembe, *Critique de la raison nègre*. Pour un bref et précis résumé des usages raciaux destructeurs et constructeurs du mot noir et de ses synonymes cf. Yala Kisukidi, « Le nom « noir » et son double. ». Pour un résumé de ces usages par la langue française « Lettre à tous ceux qui ne savent pas ce que c'est qu'un nègre ou qui ont oublié ce qu'est un blanc » in Yambo Ouologuem *Lettre à la France nègre*.

<sup>154</sup> Sur cette équivalence entre la négation des sols ontologiques, celle du caractère humain d'une population, et donc de l'impératif éthique et la possibilité de détruire à travers l'usage du mot noir et de ses synonymes, cf. Wynter, « no human involved », Fabien Eboussi-Boulaga, « Penser l'impensable », et Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*. Cependant comme nous l'annonçons ici, il nous semble qu'un pas de plus est franchi dans ce roman, puisque ce n'est pas seulement leur « humanité » qui est remise en cause mais cette notion elle-même, phénomène que Wynter a commencé d'aborder dans ses dernières œuvres.

<sup>155</sup> Pour une étude plus étendue de *Raging Trade* dans *Congo Inc.* cf. Courtois.

après ce dernier en commandant de groupes paramilitaires des régions minières du Congo au service des multinationales et administrations de la mondialisation et gouvernements de la dite « région des lacs », sait ce qu'est la guerre de « l'empire de la force ». (Ou plutôt croit savoir, comme nous le verrons il lui reste un dernier grain – fatal – de naïveté). Il nous est introduit dans le roman alors qu'il vient d'arriver à Kinshasa pour devenir administrateur de la forêt de la Salonga (la forêt d'où Iookanga est originaire).<sup>156</sup> Au début du chapitre IV, à la suite d'accord de paix « on avait fait comprendre [à Kiro] qu'on avait besoin de lui à Kinshasa : il fallait de nouveaux administrateurs pour le pays et le commandant Bizimungu devait en faire partie. » (77-8). À ce moment du roman, Kiro rêve dans son bureau, déprimé, se rappelant le spectacle des opérations, et ne voyant pas comment tirer bénéfice d'un parc national protégé – c'est-à-dire, en théorie, indisponible à l'exploitation :

Kiro Bizimungu se rendait compte tous les jours qu'un parc naturel ne lui rapporterait jamais quoi que ce soit. Lui et son groupe armé se battaient pour le pouvoir. Depuis son arrivée à Kinshasa, il avait réalisé que le véritable pouvoir, c'était la richesse, obtenue grâce à un pragmatisme sans faille et à une puissance de feu qu'il fallait maintenir. Ce n'est qu'avec ces éléments-clés qu'il était possible de conquérir de vastes territoires regorgeant de minerais enfouis à fleur de terre : tout l'or que l'on pouvait désirer, du diamant de Kisangani, de la cassitérite à la pelle, mais surtout la colombite-tantalite que l'on appelle aussi coltan. Contrôler une région, c'était également faire main basse sur des taxes, sur une main-d'œuvre à exploiter, sur les femmes dont ses hommes avaient besoin, et sur le sang, denrée que l'on pouvait faire couler en gage de soumission totale. [sic] Ceux qui y étaient nés devaient comprendre que leurs champs, leurs maisons, leurs femmes étaient à disposition des nouveaux conquérants et des multinationales exerçant dans les secteurs de la haute technologie et des mines. Kiro regrettait amèrement ce temps. Lui et sa faction s'étaient faits les supplétifs zélés de la mondialisation et avaient été récompensés en conséquence par la communauté internationale. (78-80)<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> L'histoire récente des conflits dans la dite région des grands lacs et leur lien avec les multinationales occidentales a fait l'objet de nombreux travaux journalistiques. Ces conflits (et le fétichisme journalistique qui les entourent) ont fait l'objet d'efforts théorique, telle le *Manifeste* de Patrice Nganang, *Violence in/and the Great Lakes* ed. G. Farred, K. Kavwahirehi & L. Praeg, ou encore *Le génocide Rwandais*, ed. F. Eboussi-Boulaga & A. D. Olinga. Nous n'aborderons par directement le génocide rwandais dans ce chapitre ; cependant que son fantôme soit reconnu.

<sup>157</sup> La région qu'évoque Kiro, celle qui va d'Ituri à la Maniema, est la région de la RDC qui longent les frontières Ougandaises, Rwandaises, et Burundaises.

On le voit, ce à quoi joue digitalement Isookanga est ce au déploiement de quoi Kiro participa actuellement. Une unique quête : celle du pouvoir, qui est la « richesse ». Richesse et pouvoir (dyade à laquelle sera adjoint l'information plus loin dans le roman, comme on peut s'y attendre<sup>158</sup>) sont non seulement co-impliqués, co-produits, mais dans un rapport d'identité ; est richesse ce qui assure pouvoir, et le pouvoir l'extension non seulement du faire, du contrôle ou de la domination, donc de la maîtrise, mais de la jouissance – de la richesse. La richesse monétaire n'est alors que l'une des formes de la richesse, c'est-à-dire l'une des formes du pouvoir. Mais quelle que soit sa forme, la richesse-pouvoir s'obtient par « les armes » et le « pragmatisme sans faille » dans la conquête de « vaste territoires regorgeant de minerais ». Les minéraux (ou à nouveau plus exactement les métaux) sont l'essentielle matière pour Kiro puisque cette conquête de territoire du Congo se fait au nom des multinationales par excellence de la mondialisation : les multinationales de haute-technologies produisant la technologie sur laquelle repose cette mondialisation, et celles des mines, apportant les matières premières dont ont besoin ces compagnies de haute-technologies. Rien de ce qui est sur le chemin des métaux n'est reconnu droits, poids, importance ou voix : tout, sans exception, est réduit en matière à disposition ; y compris les hommes et les femmes, qui ne sont au mieux plus que force de labour et/ou objets libidinaux. « Ceux qui y étaient nés devaient comprendre qu[']ils] étaient à disposition. » Seule importe l'extraction, donc l'exploitation, donc l'accès à ces ressources qui sont « enfouis à fleur de terre » de tel territoire. Au Congo il n'y a plus que matière à convertir en richesse dans leur consommation.

---

<sup>158</sup> La place centrale de l'information dans ce qu'on appelle la mondialisation, son caractère de richesse voire de monnaie, a été isolée et étudiée très tôt, dès la fin des années 70, si bien sûr l'on fait correspondre le début de la mondialisation avec l'ascension de Margaret Thatcher et Ronald Reagan au pouvoir, et le développement des technologies du numérique et de télécommunication contemporaines. Sur cela le classique Lyotard, *La Condition postmoderne* et plus récemment les travaux de Bernard Stiegler, *Mécréance et discrédit* et *De la misère symbolique*.

On comprend bien alors que le « pragmatisme sans faille », c'est la guerre de *Raging trade*, cette guerre de « l'empire de la force » qui s'exerce d'abord sur les limites qui contraindraient ou limiteraient son déploiement, c'est-à-dire, pour citer à nouveau Weil, ce qui suscite « entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée. » (87) Dans *Congo Inc.*, au Congo, cette guerre est avancée au point qu'il n'y a plus le moindre interdit fondamental vis-à-vis de la personne humaine qui la rendrait intouchable à la violence brute – donc produirait un arrêt. Le principe, l'idée, la représentation, la catégorie ou la notion qui imposait un souci éthique vis-à-vis de ces corps a disparu, et sa disparition disparue elle-même. Ne serait-ce « l'humain » qui a disparu sans trace au Congo ? Ne serait-ce que pour la mondialisation jamais ne furent ces corps le réceptacle de l'humanité parce que soudain c'est comme si jamais un tel vocable, et avec lui l'impératif éthique qu'il verbait, ne fut ?<sup>159</sup> « What is negated in the Great Lakes' violence is not only human dignity, but might also be the mysterious and unique humanity of the gift of life. » conclut Valentin Yves Mudimbe. C'est là où nous nous avançons.<sup>160</sup>

Cette disparition de l'humain ne produit pas un retour pour autant de « l'environnement » ou de la nature, un animisme ou une cosmogonie qui ferait qu'alors animaux, végétaux, éléments etc. reprendraient leur poids éthique que le nom « d'humain » dans sa conception occidentale moderne a largement participé à détruire.<sup>161</sup> Au contraire, cette disparition accélère la

---

<sup>159</sup> Cette question de l'autre, de sa nomination, et de la catégorie utiliser pour l'envisager, et notamment celle « d'humain » est au cœur des débats sur les violences dans dits les grands lacs, voir par exemple Kasereka Kavwahirehi « For a common ascension in humanity » ou encore Grant Farred « Life, 'life', Death », in *Violence in/and the Great Lakes*, comme des débats contemporains décoloniaux et écologiques (cf. par exemple Bado Ndoye « L'écologie décoloniale à l'épreuve de l'anthropocène »), et rejoint les débats sur l'exacte même question post-shoah (cf. Emmanuel Levinas *L'humanisme de l'autre homme*, Hannah Arendt *Eichmann at Jerusalem* etc.).

<sup>160</sup> Mudimbe « Debitores Sumus », in *Violence in/and the Great Lakes*, p.199.

<sup>161</sup> Depuis cette lecture *Congo Inc.* implique des conclusions parallèles à celle de Heidegger (cf. *Lettre sur l'humanisme*), Eboussi-Boulaga (cf. *La Crise du Muntu*) ou Wynter (cf. « Human as praxis ») sur l'humanisme. Quelles qu'aient été les faillites du nom d'« humain » produite par la modernité occidentale philosophique, la disparition de ce nom n'entraîne pas le retour des dieux (pour parler comme Heidegger) mais la confirmation de la métaphysique. L'anthropocentrisme aboutit à sa négation dans l'hégémonie économique-technologico-mathématique.

généralisation d'une réduction ontologique de tout ce qui est présent au-dessus de ces métaux à « fleur de terre » à de la matière disponible, partant une négation de tout statut éthique ou moral, pour assurer cette disponibilité constante du tout d'un territoire. Il y a peut-être des hommes et des femmes, mais ils sont autant matière que le reste du Congo ; ils ne sont au mieux que force de labour et objet de jouissance. Comme le note West-Pavlov analysant *Congo Inc.* : « Persons as laborer-objects become commodities for producing commodities ; they become things, or even nonthings. »<sup>162</sup> Leur organicité ou leur forme humaine ne leur accorde rien, ils ne sont que supplétifs. La richesse est contenue dans les métaux, eux *au mieux* permettront de l'extraire : « main d'œuvre », « femmes dont [les hommes de Kiro] avaient besoin » etc.<sup>163</sup> Si, comme le conçoit Fabien Eboussi-Boulaga dans « Penser l'impensable », l'essence de la vie est l'affectivité incarnée en « une finitude spécifique comme chair » (74) et ayant un « château intérieur » (78) en supplément (aussi minimal soit-il), et si c'est la reconnaissance d'un corps comme chair affective finie qui impose une relation éthique, au Congo dans la disparition du nom d'humain disparaît toute reconnaissance de tout corps comme chair, donc toute relation éthique avec ceux-ci. Le nom d'humain ouvre et ferme à la fois la reconnaissance du château intérieur en toutes chairs. De là, par sa destruction, toutes dernières limites qui arrêteraient la mondialisation, inclus les dernières limites vis-à-vis de « l'environnement » ou « la nature », peuvent être et sont toujours déjà détruites.<sup>164</sup> Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a plus de « vie », au contraire, mais que ce que nomme ce nom pour les mondialistes a changé, comme nous le verrons.

---

<sup>162</sup> West-Pavlov, « Extractive industries in the global south », p.148.

<sup>163</sup> Sur la matière en générale et le vivant en particulier comme réserve d'énergie cf. « La question de la technologie » de Heidegger. Le déplacement que le roman opère – selon ma lecture – est de placer l'analyse de Heidegger dans le règne du capitalisme mondialisé.

<sup>164</sup> Il est évident que la notion de sexualité ici s'en trouve grandement affecté. Elle consisterait entre un être et une chose, voire entre des choses. Pour une amorce cf. « Mama's baby, papa's maybe » in Hortense Spillers, *Black, white and in colors*. Qui plus ait cette abolition cette question de l'abolition de toute limite a par ailleurs été envisagée comme l'une des conséquences ultimes de ce que Heidegger appelait « la métaphysique occidentale » abolition des

Ainsi Kiro narre, actualisé dans le Congo, ce que simule *Raging Trade* et que nous avons décrit plus haut, la guerre de l'empire de la force au nom du « c'était manger ou être mangé » qui implique nécessairement que l'autre n'est que de la matière disponible – une masse à manger – pour la production de la richesse, l'augmentation du pouvoir – la jouissance même. Achille Mbembe aura décrit dans *Critique de la raison nègre* un processus similaire qu'il aura appelé le « devenir-nègre du monde ». Le nom de « nègre » signe, selon Mbembe :

la réalité d'une vie vacante. [...] [le nom nègre] fut inventé pour signifier exclusion, abrutissement et avilissement, voire une limite toujours conjurée et abhorrée. Honni et profondément déshonoré, le Nègre est, dans l'ordre de la modernité, le seul de tous les humains dont la chair fut faite chose et l'esprit marchandise (17-8)

et ce que nous nommons depuis le début de ce chapitre mondialisation la généralisation à l'ensemble à l'échelle du globe de ce que ce nom nommait, ce qui a pour conséquence que :

Cette universalisation tendancielle de la condition nègre va de pair avec l'apparition de pratiques impériales inédites. Celles-ci empruntent tant aux logiques esclavagistes de capture et prédation qu'aux logiques coloniales d'occupation et d'extraction, voire des guerres civiles ou de razzias des époques antérieures. (15)

Cela même que nous venons de décrire.<sup>165</sup> Le but de la pulsion qui anime le mondialiste peut alors être précisé : jouir c'est dévorer toujours plus de matière pour la digérer et en cette digestion accumuler richesse-pouvoir. Que l'on suive Kiro, *Raging Trade*, ou Isookanga, dans *Congo Inc.* la mondialisation n'est pas avare, elle est *gloutonne*. Il y a à l'œuvre dans la mondialisation comme une pulsion d'accumulation par dévoration hors mesure ou limite – la jouissance dans un avoir-plus-en-soi qui est un avoir-plus-à-digérer et réalise un être-en-plus de richesse-pouvoir, une impérieuse pulsion de jouir cette jouissance, d'accumuler cette accumulation, d'étendre cette

---

limites qu'il aura nommé « dé-vastation ». Cf. *La Dévastation et l'attente : entretien sur le chemin de campagne*, voir aussi Michael Marder, *Heidegger : Phenomenology, Ecology, Politics*, chapitre 5 p.93-114.

<sup>165</sup> Sur la figure du nègre et son usage par le capitalisme selon Mbembe cf. *Critique de la raison nègre*. Sur cette économie de l'extraction et de la prédation cf. *Pour sortir de la grande nuit et Brutalisme*.

extension, à l'infini. Il lui faut donc à cette pulsion chercher de nouvelle jouissance, d'autres, plus, donc plus au mondialiste plus à dévorer. Et le plus vite possible. <sup>166</sup>

Ainsi, inévitablement, elle implique un phénomène d'extension spatiale et temporelle virtuellement infini – sans fin toujours plus, donc toujours plus loin, encore. Ce qui voudra dire, lors se réalisant dans l'espace réel des géographies de la Terre, qu'elle sera nécessairement coloniale : elle ira conquérir, soumettre, et maîtriser des territoires supplémentaires pour les absorber, les inclure en soi, les manger ; pour gloutonner.<sup>167</sup> Il lui faut. D'autant plus que, l'on s'en souvient, selon Freud une pulsion ne peut accepter le différer, délai, écart ; cela doit avoir de suite, le plus vite.<sup>168</sup> Et l'on se doute de par la guerre de l'empire de la force qu'il ne pourra être question au Congo pour les mondialistes de « principe de réalité » puisque le principe de réalité est une limite, et que la force entend détruire toute limite. Il ne reste qu'une accélération à l'infini de la pulsion pour se réaliser – se satisfaire. On voit déjà ici se dessiner le caractère mortifère, parce que radicalement antiéconomique, de la pulsion mondialisante pour laquelle la jouissance – la décharge – est un être-avoir plus (de richesse-pouvoir) sous la forme d'une digestion ouverte à l'infini et dont le déploiement détruit systématiquement toutes limites, tous arrêts.

Dans *Congo Inc.* du moins telle est la mondialisation au Congo ; elle est libidinale, elle est gloutonne. Libidinal, glouton et mondialiste sont trois adjectifs interchangeable dans notre roman ; la libido est gloutonne, comme la gloutonnerie est libidinale, et l'une l'autre coloniales, donc en train de se mondialiser, et la mondialisation l'extension illimitée de l'empire de cette libido

---

<sup>166</sup> Sur cette conception de la gloutonnerie, i.e. vice d'accumulation d'une matière de façon désordonnée, débridée, y compris vis-à-vis du temps (trop, trop vite), on pourrait autant renvoyer, entre autres, à *La Somme théologique* de Thomas d'Aquin (cf. question 148) qu'au *Kaïdara* (version de 1969) d'Amadou Hampâté Bâ.

<sup>167</sup> Que la colonisation soit libidinale n'est pas une nouveauté. Cf. les analyses de Fanon in *Les Damnés de la terre* ; c'est ce que semble indiquer Lyotard dans *L'économie libidinale* ; là où travaillent Mbembe, Spivak, Bhabha etc.

<sup>168</sup> Sur le rapport entre pulsion et temps et le principe de réalité cf. *Pulsion et destin de pulsion*, et *Par-delà le principe du plaisir*, entre autres. Il a été noté que le principe de réalité est le principe de plaisir qui se délaie lui-même pour se réaliser et se perpétuer, et se délaçant trouve un plaisir (cf. « Spéculer – Sur Freud » in Derrida, *La Carte Postale*).

gloutonne. Que cette pulsion pré-date ou non la mondialisation, et quel que soit sa source, elle fait de cette mondialisation une guerre. Ou plus justement, « mondialisation » est le dernier nom du déploiement de cette pulsion dans ce mouvement qui l'a laissé advenir, d'un mouvement impérial à l'autre, d'une suppression des limites à l'autre, de « L'Europe » à « l'Occident ». Cette pulsion est (une) entrée en guerre avec tout ce qui est. À nouveau Weil : « ce qu'ils veulent, ce n'est rien moins que tout. » (89) On peut supposer que c'est la pulsion gloutonne qui demande, appelle, et implique *in fine* cette *réduction ontologique*, ce « devenir-nègre » du monde, donc la plonger dans l'empire de la force. Je ne peux manger que ce qui est chose, c'est-à-dire matière disponible : ce qui n'a pas le statut – ou la figure si l'on veut – d'un autre dont la demande – la souffrance – m'impose un arrêt et me force à penser ; ce à quoi je ne reconnais pas de « château intérieur », donc dont la finitude (de chair ou autre) m'indiffère.<sup>169</sup>

Donc ingérer le Congo pour pouvoir satisfaire une pulsion gloutonne de richesse-pouvoir. Si ce que nous pouvons donc désormais appeler la « guerre mondialiste » se montre pleinement au Congo, si ce territoire et ces corps qui l'habitent ont un tel primat dans la mondialisation, c'est donc parce que le sol du Congo contient un élément essentiel pour l'économie libidinale. Mais c'est aussi parce que le Congo contient le nécessaire pour l'économie alimentaire de la mondialisation. Comme nous l'avons souligné, la richesse passe nécessairement par les métaux à « fleur-de-terre », ceux que contient le sol du Congo. Cependant, ces métaux sont aussi nécessaires à la mondialisation parce qu'ils sont la matière dont se façonnent ses circuits économiques, et à travers ces circuits son infrastructures : l'ensemble des technologies qui la et qu'elle déploie et perpétue. Si les multinationales transformeront ces métaux en richesse par l'extraction, eux-mêmes

---

<sup>169</sup> C'est bien évidemment l'un des problèmes éthiques du « Il faut bien manger » de Derrida, l'une des conclusions de A. Mbembe dans *Critique de la raison nègre* (notamment le chapitre « Requiem pour l'esclave ») et la raison qui justifie les assertions d'afropessimistes contemporains que le monde est fondamentalement « anti-noir » (cf. F. Wilderson III, « We are trying to end the world »). Cela n'annule pas, bien sûr, une relation libidinale à la chose.

ne peuvent faire cette transformation de métaux en richesse que parce que ces métaux sont placés sur le circuit de la mondialisation, qui est un circuit imprimé fait par ces mêmes métaux. Ainsi l'explique Kiro lorsqu'il se remémore ses heureux moments de gloire au service des multinationales :

Dans le territoire de Mwenga, dans le Sud-Kivu, là où quelqu'un – assurément un grand sorcier de la mondialisation – avait décrété que la terre était plus fertile qu'ailleurs, parce que pleine de cailloux et de métaux rares, et qu'il suffisait de la gratter un peu pour pouvoir multiplier les options sur n'importe quel téléphone nouvelle génération. Le devin avait prétendu qu'il suffirait de saigner la terre du Kivu en surface pour posséder des satellites de télécommunication aux performances et aux spectres les plus époustouflants. Là-bas, en instaurant le ravage perpétuel – ce qui n'était pas très compliqué –, on se donnerait les moyens de développer un armement à la technologie tellement sophistiquée qu'on deviendrait à jamais invincible. Et en poussant l'effort un peu plus loin, si on parvenait à éradiquer sa population le plus silencieusement possible, on pourrait atteindre le stade de maître parmi les maîtres du monde. (133)

Les mondialistes sont « des grands sorciers », la mondialisation une suite de sortilèges qui ont quelque chose d'alchimique, non pas parce que transmuter tous métaux en or, mais *tout* en richesses, donc en matière dévorable, et d'abord les territoires recelant les métaux de la mondialisation. Ces « grands sorciers » peuvent transmuter tout en richesse potentielle de ce sortilège qu'est un simple décret. Ce décret est l'initiation de la guerre, puisque sa prononciation la première destruction des limites ; le territoire peut être alors ingéré. Lancer le sort mondialiste équivaut à déclarer la guerre. Mais ce sort appelé décret en retour ne peut advenir que sur et pour et par les circuits de l'économie monétaire, libidinale et énergétique, donc sur et pour et par les « téléphones nouvelles générations », les « satellites de télécommunication aux performances et aux spectres les plus époustouflants », supports de ces circuits économiques.

Autrement dit ces circuits économiques sont produits et entretenus par les technologies de télécommunication numérique ; ils sont des circuits imprimés. Pouvoir, richesse, télécommunication, numérisation, guerre, et armement se superposent et s'auto-impliquent, parce

que produisent la matérialité donc entretiennent, permettent et déploient les trois circuits économiques ; avoir un de ces éléments nécessite de les obtenir tous. Le sort de transmutation (« le décret ») produit la guerre ; la totalisation de la transmutation, la totalisation de la guerre : « si on parvenait à éradiquer sa population le plus silencieusement possible, on pourrait atteindre le stade de maître parmi les maîtres du monde ». Ou comme le simplifie Slavoj Žižek discutant des conflits armés en RDC: « just remove the foreign high-tech companies from the equation and the whole edifice of ethnic warfare fueled by old passions falls apart... ». <sup>170</sup> A partir du moment où la mondialisation est le déploiement de cette pulsion gloutonne sur les circuits économiques supportés par les circuits imprimés, il faut impérieusement les métaux permettant la production, l'extension et l'entretien de ces circuits, donc la guerre contre le Congo, donc la réduction ontologique de tout le Congo (voire de tout) à la matière dévorable. Dans *Congo Inc.* tel est le destin du Congo : d'être une masse de métaux absolument disponible qui dans sa dévoration du Congo assure la perpétuation, l'extension et la satisfaction des trois circuits économiques superposés de la mondialisation : monétaire, libidinal et énergétique. <sup>171</sup>

### 13. La metallisation

Ce qui veut dire en retour que le Congo doit donc devenir métal, parce que le destin de la mondialisation étant une numérisation pure (son devenir-technologique ou numérique), elle n'a besoin que de circuits imprimés, tout le reste n'étant alors que du surplus, du trop ; comme le résume Kiro à Isookanga lorsqu'ils se rencontrent pour partager leur désir mondialiste vis-à-vis de la Salonga :

Petit, tu as parfaitement raison. Tu vois, on m'a donné ce bureau pour protéger tout[e la Salonga], dit-il désignant les posters. On appelle ça des poumons. Comment veux-tu respirer dans un milieu pareil ? Il y a trop d'arbres, ils étouffent

<sup>170</sup> Slavoj Žižek, *Living in the end times*, p.164.

<sup>171</sup> Sur la superposition de ces circuits *L'Économie libidinale*.

tout ! Imagine-toi qu'en dessous de tout ça, il y a des richesses inestimables. J'en suis le patron, mais ça me sert à quoi ? Et à cause de tout ce vert que tu vois, on ne peut toucher à rien. [...] Si je pouvais mettre la main sur certains produits que je connais, j'effacerais tout ça en beaucoup moins de temps que cette foutue désertification qu'on annonce depuis des décennies et qui se fait toujours attendre. (157-8)

Se donne explicitement la direction du Congo et de tout qui y demeure, car leur seule place, leur usage dans *Congo Inc.*, est d'être transformé en métal, suivi par leur transformation en circuit imprimé. Tout ce qui ne peut être employé à cette métallisation, voire pire la diffère, n'a plus d'autre destin qu'être éliminé : « Et à cause de tout ce vert que tu vois, on ne peut toucher à rien. [...] Si je pouvais mettre la main sur certains produits que je connais, j'effacerais tout ça ».

Impliqué donc dans la digestion suivant la dévoration du Congo par la mondialisation, rendu possible par la réduction ontologique du tout à de la matière exploitable dans l'effacement de « l'humain », est un procès tel celui que l'on a conceptualisé récemment dans les études écocritiques comme un « écocide » : la destruction systématique d'un écosystème.<sup>172</sup> Ou plus correctement comme le dit Kiro lui-même : un effacement.<sup>173</sup> C'est la forêt en totalité qui doit être effacée, et tout ce qui y vit, tout ce qui s'y trouve, tout ce pour quoi le mot « forêt » tient lieu, puisque la forêt et ce qui est nommé couramment « vie organique », toutes ces chairs finies et affectives, sont ultimement rien qu'un intervalle entre la mondialisation et son expansion – la jouissance de sa gloutonnerie. La forêt est en trop – elle est sur le chemin de, elle sépare la mondialisation d'avec elle-même, la forêt diffère la satisfaction mondialiste. Et différer lui est

---

<sup>172</sup> Sur le caractère écocide de la mondialisation en Afrique cf. Kevin Bales, *Blood and Earth: Modern Slavery, Ecocide, and the Secret Saving of the World*. Pour des perspectives plus larges cf. Naomi Klein, *This change everything : Capitalism vs the Climate* ou encore Saskia Sassen, *Expulsion*. Pour un point de vue philosophique cf. Ndoye, « L'écologie décoloniale à l'épreuve de l'anthropocène », Nancy, *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, ou Mark Alizart encore « Le climato-scepticisme doit se comprendre comme un fait politique, non comme une opinion ».

<sup>173</sup> Sur le rapport entre destruction de masse et effacement, c'est-à-dire où le projet implique une destruction telle que la trace de la destruction soit aussi détruite – la disparition effacée – a été étudié par rapport notamment à la Shoah et au génocide au Rwanda. Cf. Patrice Loraux « La disparition » ou encore Charles Ossah, « Mémoire et génocide ».

insupportable ; la satisfaction doit avoir lieu de suite – la glotonnerie maintenant, comme nous l'avons vu. La conséquence pour la forêt de la Salonga du primat de la technologie dans la mondialisation, donc du circuit imprimé, est son effacement.

Ce qui s'annonce dans cet effacement de la Salonga est un procès en cours de planétarisation dans *Congo Inc.* : celui de transmuter la totalité de la planète en un circuit-imprimé.<sup>174</sup> Cette métallisation généralisée impliquerait l'effacement définitif de la vie basée sur l'eau, l'oxygène, les sédiments, certaines bactéries et microbes, une certaine gravité etc., cette certaine chair finie et affective que la forêt de la Salonga *métonyme* dans *Congo Inc.* Nous appellerons en conséquence désormais dans notre chapitre « vie sylvestre » celle basée sur ces conditions.<sup>175</sup> La mondialisation ici, au lieu d'entretenir le nécessaire pour la vie sylvestre, se doit pour s'accomplir (se perpétuer, s'étendre, et jouir à la fois) à la fois de détruire cette vie et la possibilité de cette vie de par la métallisation généralisée qu'elle demande.<sup>176</sup> Non seulement les organismes pris dans les cycles de la vie sylvestre, mais la possibilité même qu'il y ait des cycles de vie sylvestre : « j'effacerais tout [ce vert] ».

On pourrait de là souligner que c'est dû au caractère écocide de cette métallisation généralisée que celle-ci a lieu au Congo, et pas à New-York City ou Chongqing, deux villes où se

---

<sup>174</sup> Nous soulignons la finalité du procès que nous décrivons à travers *Congo Inc.* Cependant il ne faudrait pas ignorer l'évidente pulsion de destruction – donc quelque chose comme un sado-masochiste – à l'œuvre ici. Les descriptions données par Kiru l'attestent suffisamment. Nous n'aurons pas le temps de nous plonger plus avant sur ce côté de la mondialisation, ni sur son caractère explicitement phallique. Qui plus est certains auteurs ont déjà abordé cette question depuis d'autres points de départ, tel Mbembe, *Pour sortir de la grande nuit*.

<sup>175</sup> Notre travail autour de l'organicité sylvestre ignore bien sûr qu'il existe d'autres chair sur notre planète, notamment les différentes océaniques, et suis, en cela, le biais du roman.

<sup>176</sup> La mondialisation a déjà été récemment analysée comme une forme de « planetary managment », cf. Peter Hulme « Beyond the straits: Postcolonial Allegories of the Globe », ou encore le chapitre sur le développement in *Postcolonial ecocriticism*, H. Tiffin & G. Huggan. Cette métallisation serait alors vers quoi s'avance ce « planetary managment » derrière toute prétention à un capitalisme dit vert. Pour une introduction à l'écocritique dans la littérature africaine Byron Caminero-Santangelo, *Different Shades of Green*. Pour une introduction à l'angle décoloniale de l'écologie « Aux origines coloniales de la crise écologique » et Séverine Kodjo-Grandvaux, « Écologie décoloniale : une connexion se fait aujourd'hui entre animisme et le droit moderne occidental ».

déroulent quelques scènes du roman, pour aussitôt se rendre compte de l'absurdité d'une telle assertion. Cette métallisation, le paysage de NYC ou Chongqing la laisse voir. Lorsque Wang Lideng, le directeur du bureau de la sécurité publique de la ville de Chongqing dont vient l'ami d'Isookanga Zhang Xia, regarde par sa fenêtre un soir, voici ce qu'il voit et ressent :

la lumière qui filtrait à l'horizontale à travers la large baie vitrée ; ce panorama composé d'une succession d'immeubles bardés d'antennes de télécommunication, crachant des jets de vapeur ; ces façades, hautes comme des montagnes, quadrillées de verre et de métal ; au loin, cette teinte rouille qui couvrait tous les édifices, échafaudages, citernes, cheminées ; et puis aussi cette poussière de ciment dont on pouvait voir les particules saturer l'atmosphère, étouffer la ville, comme le ferait le voile d'une maîtresse trop jalouse. Il adorait cela, le directeur, c'était le décor de la Chine qu'il voulait contribuer à bâtir. (167)

« Antennes de télécommunication », « façades [...] quadrillées de verre et de métal », « rouille », « poussière », et bien sûr des particules en train « [d]'étouffer la ville », i.e. de remplacer l'air sylvestre par un air mortifère pour la forêt et la forme de vie qu'elle métonyme. La ville devient un espace inhabitable pour cette forme de vie. Tout paysage de mégalopole est hanté par la métallisation ; un paysage de science-fiction où respirer (si du moins respirer est inspirer du O<sup>2</sup> et expirer du CO<sup>2</sup>) est devenu incertain. La possibilité de la vie organique est en cours de destruction, et cela passe d'abord par le remplacement de l'atmosphère. En son lieu « vapeur », « poussière de ciment », « métal » et « verre ». Pourtant une vie y demeure – celle du directeur, celle des mondialistes. Cette vie, partant, ne peut plus être d'une organicité sylvestre. La métallisation implique une nouvelle forme de vie qu'elle est en train de constituer et qui produit la métallisation en retour.<sup>177</sup> Cette vie est celle du fantasme post-humain de la prothésisation de l'homme qui le changerait totalement et à jamais, celle que Souleymane Bachir Diagne, dans « La force de vivre

---

<sup>177</sup> Sur cette force de faire-monde des mégalopoles contemporaines et de leur image du monde auquel donne naissance la mondialisation cf. Gayatri Chakravorty Spivak, « *Megacity* » et « globalcities ». Pour une critique de l'idéal contemporain de l'urbanisme et de son faire-monde comme inhabitable par exemple l'article centré sur New-Orleans Bench Anfield, « Still Submerged : The uninhabitability of Urban Redevelopment ». Sur la ville en Afrique subsaharienne face à la mondialisation et le spectre coloniale Felwine Sarr *Afrotopia*.

et l'utopie du post-humain », qualifie par « l'extension et le rajout » (125), celle de « l'individu bricolé » (120), rajout que Diagne envisage advenant principalement par les biotechnologies.<sup>178</sup> Sauf que dans *Congo Inc.* il ne s'agirait pas tant de rajout que de transmutation et de remplacement, et pas tant de biotechnologie que de technologie du numérique. Il s'agirait de remplacer le corps humain sylvestre par celui-ci robotique du circuit-imprimé, de remplacer la « puissance créatrice de l'homme » (123) par celle de l'ordinateur, donc de remplacer l'humain par autre chose – d'où l'effacement de ce nom d'homme comme nous l'avons souligné, et avec lui du vivant dans la définition que ce nom ouvrait et fermait. Il suffit de prêter attention au mondialistes – pris dans un devenir robot-extraterrestre numérique – dans *Congo Inc.* pour l'apercevoir.

Lisons la description qui nous est donnée d'un groupe de mondialistes kinois par l'œil de Isookanga au début du roman, quand ces kinois viennent assister à l'installation d'une antenne au cœur de la Salonga :

On aurait pu croire qu'ils ne venaient pas de la capitale mais de bien plus loin encore. Peut-être d'une autre planète. Tout était différent chez eux. [sic] Les kinois, malgré le costume et la cravate serrée, restaient enfoncés dans leur fauteuils, impassibles sous la chaleur intense, bougeant peu, comme si le conditionnement d'air était devenu l'une des options de leur organisme. [sic] Derrière leurs verres fumés, ils semblaient ne rien voir, comme s'ils n'en avaient pas besoin, possédant des moyens de perceptions différents. Ils marchaient au ralenti, la pesanteur semblait ne pas avoir de prise sur eux, tant leur gestuelle était sûre. [24-5]

« Autre planète », complète « différence », capacité de proliférer et prospérer dans un environnement invivable au sylvestre, autres « moyens de perceptions », non emprise de la « pesanteur », les « kinois », les mondialistes de la capitale de la RDC sont une autre forme de vie, une forme nouvelle, inconnue à la forêt, voire inconnue à la chair, et dont l'organicité va jusqu'à sembler ne pas être contrainte par les lois de la physique, de la chimie, ou de la biologie. Leur

---

<sup>178</sup> « Pourquoi ce recommencement de l'histoire, conséquence des révolutions techno-scientifiques contemporaines, est-il si étroitement lié alors aux biotechnologies ? » 121 et *passim*.

« organisme » semble être extra-terrestre et robotique et de l'être parce qu'ils reproduisent les gratte-ciels des mégapoles : ils sont « impassibles », ont un corps avec des « options », dont la sacro-sainte air-conditionnée, et se cachent derrière des « verres fumés », telle des panneaux de verre.<sup>179</sup> Des organismes donc adaptés à, parce que résultants de, et produisant l'environnement métallisé de la mondialisation. Celle-ci reposant sur le circuit imprimé, il faut en devenir.

Dans *Congo Inc.* le biologique, le fait d'avoir un corps sylvestre, un corps adapté aux conditions de vie dite « terrestre », est une condamnation à l'effacement. La chair est de trop. Pour être mondialiste il faut se métalliser pour faire de soi un circuit imprimé. Cela, ou alors se retrouver dans la catégorie du surplus, parmi la masse grouillante, folle, et dangereuse des corps sylvestres. Le corps sylvestre est un espacement entre la mondialisation et sa réalisation. Se débarrasser du sylvestre, donc s'en passer, telle est l'impératif mondialiste. Car la vie, ici, celle que reconnaît la mondialisation, parce que celle qu'elle est, est numérique. A eu lieu ce déplacement où la vie, ce qui est vivant en propre, est ce qui a lieu numériquement. Étrange platonisme pourrions-nous dire de la mondialisation : elle abstrait la vie en la numérisant. Au lieu des idées dans leur royaume, ce sont des bits dans un réseau numérique interconnecté. Là est l'Être ; pour être il faut être numérique.<sup>180</sup> En retour alors, si la chair sylvestre ou autre n'a plus part en le monde de la mondialisation, un corps même de métal ne demeure jamais que simulacre de la vraie vie ; son supplément irrémédiable, le démon avec lequel on souhaite tellement partir, mais donc sa

---

<sup>179</sup> Si l'air conditionnée pourrait sembler un rappel de la chair, ce serait oublié que les circuits imprimés, et les technologies de l'information, doivent aussi réguler leur chaleur. Il s'agirait plutôt d'un besoin similaire de régulation thermique qui indiquerait le spectre de cette vie sylvestre en train d'être effacée par la mondialisation. Sur le questionnement élémentaire je renvoie aux livres séminales de Luce Irigaray, notamment *L'Oubli de l'air : Martin Heidegger*. Sur une approche élémentaire de la mondialisation et de l'écologie en Afrique Sub-saharienne, cf. Cajetan Iheka, *African Ecomedia: Network Forms, Planetary Politics*, à paraître.

<sup>180</sup> C'est cet étrange platonisme qui donne en retour cette position animiste de la mondialisation. Sur cet animisme cf. Mbembe, *Politique de l'inimitié*,

déchéance et sa parodie.<sup>181</sup> Si les joueurs de *raging trade* jouent en prenant le nom de multinationale, si donc ils simulent être une multinationale à eux tout seul, c'est parce que les multinationales sont les vivants véritables : un ensemble de données numériques qui flue sur le réseau, y vit, s'y déploie et y prolifère et cela d'une volition qui lui est propre, dirigé par une conscience qui lui est singulière, habité par des pulsions et des instincts à satisfaire (dont la pulsion gloutonne en tout logique), ensemble vivant numériquement indépendamment de tout corps sylvestre qui prétendrait être une de ces multinationales. Si créer est une séparation, alors la mondialisation en se créant se sépare de l'humain, et par-là de toute chair, sylvestre et autres, simultanément et d'un même mouvement.<sup>182</sup> La chair est d'un monde que la mondialisation finit en naissant. S'il est du « nègre », un subside racial pris dans un devenir-objet, au regard de la mondialisation il correspond alors à la totalité du sylvestre – ce « devenir-nègre » de Mbembe que nous avons cité plus haut. Il est ce qui est en train d'être gloutonné. Ce qui encore demeure appellable par le terme d'humain et ce terme lui-même sont une survivance d'un passé, les restes d'une forme qui s'éteint dans sa digestion par la mondialisation.

Ce « devenir-nègre du monde » n'implique pas pour autant que ce devenir-nègre s'applique à la même vitesse, que les mondialistes ne discriminent pas pour autant parmi cette masse de chair rendue à de la matière disponible, exploitable, comme-ci nul ici n'avait de château intérieur ni même d'affectivité ; pas plus d'ailleurs que l'humanité cesse de racialiser. *Congo Inc.* au contraire raconte un double procès de re-racialisation. Le personnage de Mirnas, roumain au service des casques bleus, ou encore Aude Martin, anthropologue, sont l'exemple mêmes que le reste de

---

<sup>181</sup> Sur le supplément bien sûr Derrida, *De la grammatologie* ; sur le simulacre Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*. Ici *Congo Inc.* serait comme un croisement de ces deux théories.

<sup>182</sup> Création comme séparation est une ancienne conception de la création. Comme travail à partir de cette conception sur la mondialisation cf. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*.

l'humanité pratique toujours et encore la racialisation<sup>183</sup> ; rien de nouveau en ce qu'être victime d'une violence ne veut pas dire que l'on ne va pas à son tour violenter également une population.<sup>184</sup> Mais les mondialistes en train de métalliser et donc de détruire la vie sylvestre, eux-mêmes répètent et reprennent la racialisation : ils assignent, donc distinguent et traitent différencielles, toujours et encore parmi les géographies de la terre et les populations qui l'habitent sur le principe de quelque chose comme la race, sur quelque chose comme le « nègre ». En d'autres termes parmi les restes de l'humanité, il y a des populations qui sont plus « nègres » que d'autres pour les mondialistes ; et ce procès se déploie à partir même des catégories raciales produites par cette humanité qui s'efface. Les transitions soudaines dans le roman entre Kinshasa et New-York City ou Chongqing expriment crument ce fait. Partout la métallisation, mais pas la même métallisation, et le principe de distinction, qui fait que la métallisation prend différentes formes selon les géographies et selon les populations qui y restent, est celui de quelque chose comme la race. Et il est fort à parier que cette racialisation se reproduira à l'intérieur même de cette nouvelle vie, de cette vie mondialiste, en train de se former. Kiro, le général mondialiste, malgré lui-même reste un « nègre », comme nous allons le voir ; les kinois *idem*. La mondialisation cherche l'homogénéisation totale et en même temps pour pouvoir être et se sécuriser elle doit (se) cliver, (se) séparer pour advenir, produisant une chaîne infinie de suppléments.<sup>185</sup> Ou autrement dit, la mondialisation n'est pas le règne du devenir et l'acceptation du tremblement, mais bien la dernière

---

<sup>183</sup> Sur ce sujet cf. Chariatte, « L'autodétermination dans les romans d'In-Koli Jean Bofane – droit de réponse à la violence postcoloniale ».

<sup>184</sup> À ce titre les études sur la « misogynoir », le « féminisme de la blancheur », « l'homoséxualité de la blancheur » etc. etc. Faits étudiés très tôt : ainsi dans *Les damnés de la terre* Fanon souligne que les colonisés se colonisent aussi entre eux ; que la première victime de leur explosion de violence, ce sont d'autres victimes de la colonisation (cf. chapitre « de la violence »).

<sup>185</sup> Ce retour incessant de la racialisation dans une ré-itération des mêmes catégories à peine réarticuler voir, entre autres, Demetrius L. Eudell, « “Come on Kid, Let's Go Get the *Thing*” : The Sociogenic Principle and the *Being* of Being Black/Human », Rinaldo Walcott, « Genres of Human : Multiculturalism, Cosmo-politics, and the Caribbean Basin », ou encore *Critique de la raison nègre*.

tentative d'être l'Être absolument, dans sa présence, pleine, érectée et éternelle : la jouissance terminale.<sup>186</sup>

#### 14. Marquer la survie

Cependant dans cette narration de la mondialisation se déployant au Congo, les innombrables corps qui sont encore sylvestres ne cessent pas de demeurer, agir, survivre, d'affirmer leur survie, donc qu'il y a vie. La vie sylvestre agit, prend la parole, phrase. Il y a en ces corps, en leur château intérieur, un élan de vivre « qui traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait. »<sup>187</sup> Entre la psyché et le soma, entre l'instinct et la pulsion, plus primordial, il y a cette poussée en chaque corps d'advenir et demeurer.<sup>188</sup> Ce n'est pas parce qu'on ne reconnaît plus le statut de vivant à un corps ou que l'on efface le nom d'humain, que ce corps s'arrête de survivre et d'agir, que cet élan de vivre s'éteint. Les mondialistes déclarent qu'ici n'est personne, qu'il n'y a que matière exploitable, cette matière cependant – ce personne – ne vont pas arrêter de parler, de re-marquer leur demeure. La réduction ontologique, le déploiement de la force, l'extension de la mondialisation, rien de cela en soit n'annule ou rend nul cet élan de vivre au cœur de tous ces

---

<sup>186</sup> C'est bien ici l'un des angles d'attaque de la déconstruction et des études postcoloniales contre *Empire* de Michael Hardt & Antonio Negri : que le dernier stade du capitalisme, quand bien même nécessairement rhizomique, fluide, etc. demeure une entreprise de la vieille même métaphysique. Cf *Debating Empire*, ed. G. Balakrishnan ou encore l'excellent essai de Vilashini Cooppan « The Ruins of the Empire: The National and Global Politics of America's Return to Rome ».

<sup>187</sup> Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, cité par Souleymane Bachir Diagne in « La force de vivre et l'utopie du post-humain » p.119

<sup>188</sup> Nous reprenons cette expression de l'essai de Souleymane Bachir Diagne « La force de vivre et l'utopie du post-humain ». Si ce terme a une généalogie spinoziste (le fameux « conatus », sur cela cf. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*), que Diagne retrouve à travers Senghor et Bergson, nous voulons commencer de décaler ce terme pour le penser psychanalytiquement, et de là faire un pas de plus sur le rapport entre pulsion et survie.

corps. Alors voilà que les congolais demeurent, et affectent, et demandent réponse, demandent justice.

Kiro le découvre à mort. Lors de ces consumations de territoire il a kidnappé une femme prénommée Adeïto – objet libidinal dont il jouissait à loisir. Il l’a emmené avec lui à Kinshasa lors de sa promotion. Sauf qu’arrivée à la capitale, chaque soir, avant le coucher, Adeïto prie. Cette prière qu’entend Kiro malgré lui le rend impuissant, chaque soir. La prière affirme et affirme qu’il y a vie là où Kiro entend réduire en matière exploitable, qu’il y a survie à cette réduction, qu’il y a là un château intérieur qui est *a minima* cet élan de vivre affecté, affectant. Cette affirmation de la survie culmine lors de la fuite finale de Kiro au chapitre XII du roman. Kiro fuit de chez lui en pleine nuit en voiture pour échapper aux autorités de la Haye, puisqu’il vient de découvrir que contrairement aux mondialistes, il n’échappe pas aux droits internationaux. Il emmène avec lui Adeïto. Cette dernière provoque un accident, puis, sur une place bondée, n’a qu’à crier « violeur » pour que Kiro soit exécuté par la vindicte publique, et cela quel que soit les langues en lesquelles elle crie : « Botala eloko asali ngai ! hurla [Adeïto], montrant ses doigts souillés de sperme de Kiro Bizimungu. Auti ko violer ngai ! » (275) Comme absolument compréhensible sans même besoin de toute traduction, par delà tout idiome, la demande de cette chair affectée affecte impérieusement.<sup>189</sup> À mort.<sup>190</sup> Kiro donc perd la puissance sexuelle, puis la vie, par la parole d’Adeïto, femme qui pourtant n’est pour la mondialisation que matière, et la matière ne parle pas, n’a pas de parole, est indifférence – devrait être indifférence. Nous ne parlons pas seulement de

---

<sup>189</sup> Cf. 81-2 pour la prière d’Adeïto, 274-9 pour l’exécution. Durant le passage Adeïto mélange lingala et français, avec en fond les chants liturgiques chrétiens. Nous n’avons pas le temps d’aller plus avant ici dans l’analyse du jeu langagier de cette scène. Sur celui-ci cf. Chariatte.

<sup>190</sup> Chariatte dans « L’autodétermination dans les romans d’In-Koli Jean Bofane – droit de réponse à la violence postcoloniale » lit cette acte (et quelques autres) à partir du concept d’autodétermination telle que développé par F. Fanon. Si nous ne sommes pas en désaccord avec son analyse, nous la trouvons précipitée. Nous partageons d’abord son inquiétude sur les limites de cette « autodétermination », comme nous le verrons.

*phone*<sup>191</sup>, mais de capacité de phraser un « univers » (l'ensemble des destinataire(s), destinataire(s), sens et référent(s) d'un phrasé<sup>192</sup>) d'où la *phone* puisse s'entendre, phrases qui doivent nécessairement être enchaînées – c'est-à-dire entendues, reconnues, et répondues –, l'indifférence étant impossible : « il faut enchaîner »,<sup>193</sup> quand bien même la phrase serait un cri *linguistiquement* incompréhensible. La vie sylvestre au Congo, et ailleurs, ne devrait pas pouvoir phraser de par la réduction ontologique ; leurs mots, gestes, actes etc.<sup>194</sup> ne devraient être que cet au-delà du silence (puisque « un silence est une phrase »<sup>195</sup>), où l'indifférence devient plus que possible : s'impose. La réduction ontologique devrait assurer le « délit parfait » selon Jean-François Lyotard : « Vous neutralisez le destinataire, le destinataire, le sens du témoignage ; tout est alors comme s'il n'y avait pas de référent (de dommage). » (§9)<sup>196</sup> Être rendue à de la matière exploitable devrait forcer en cette non-position. Et pourtant les corps sylvestres ne cessent pas de produire des phrases qui demande enchaînement, réponse.

Sauf que la mondialisation du capitalisme technologique implique la mondialisation de son genre de discours, le discours économique technologico-numérique. Dans *Le Différend*, Lyotard argumente que le capitalisme consiste, au niveau du langage, en « l'hégémonie du genre économique sur les autres [genre de discours] » (§253). Ce genre contraint le phrasé (qu'il soit langagier, gestuel, graphique etc.) à se plier et se limiter à une syntaxe, un vocabulaire, une

---

<sup>191</sup> Cf. notre chapitre sur Senghor, et « Freud » in Jean-François Lyotard, *Lectures d'enfance*.

<sup>192</sup> Sur l'univers cf. §25 et §111. À partir d'ici lorsque j'utiliserai le symbole § ce sera pour indiquer quel paragraphe du *Différend* de Jean-François Lyotard je cite.

<sup>193</sup> « Thèse » in Lyotard, *Le différend*. Nous nous appuyons sur *Le Différend* pour cette conception du phrasé et de la phrase.

<sup>194</sup> Pour Lyotard, le phrasé ne se limite pas à la production verbale. « Et le battement de queue d'un chien, les oreilles tirées d'un chat ? etc. » §110. Nous considérerons qu'une phrase tout ce qui *pourrait venir* d'un château intérieur.

<sup>195</sup> « Question », *ibid.*

<sup>196</sup> Les différends, pour Lyotard, seraient comme des règnes phrastiques incommensurables, intraduisibles les uns dans les autres, et pourtant concomitants – donc en conflit, toute tentative de litigations, quand bien même nécessaire et inévitable pour ne pas sombrer dans la vengeance, risquant en toute logique de reconduire les différends due à l'absence de tribunal universel. Pour plus sur le concept de différend cf. le chapitre « Le différend » in *ibid.*

grammaire et un type d'enchaînement unique et soumet l'ensemble de la production phrastique (autres « genres de discours » et « régime de phrase ») à sa finalité unique qui est celle de la rentabilité, que Lyotard décrit comme étant « gagner du temps mesuré par l'intérêt calculé en monnaie » (§191). Dans le genre économique, les différends « sont jugés négligeables », et ce genre « écarte l'occurrence, l'événement, la merveille, l'attente d'une communauté de sentiments » (§252). La forme contemporaine de ce genre de discours (ses « enchaînements obligatoires ») est celui que l'on nomme néo-libéral<sup>197</sup> ; dans notre roman « mondialiste ». Cette forme est devenue hégémonie globale de par la mondialisation. Dans *Congo Inc.* la mondialisation n'entend plus avoir d'extérieur, d'écart, d'intervalle, comme nous l'avons dit. Elle se veut une totalisation achevée. Il n'est pas question qu'il y ait d'autres phrasés. À l'horizon cette totalisation irait jusqu'au point du silence terminal, au crime parfait pour tout autre : une interminable indifférence.<sup>198</sup>

En somme, nous revoilà face à une situation connue : qu'un subalternisé (de par la race, le colonial, le genre etc.) se trouve nié le phrasé depuis le règne de celui qui le subalterne et s'est déclaré maître, et pourtant le subalterne phrase encore. Cette situation, la mondialisation dans *Congo Inc.* la reconduit d'un tour de plus dans les espaces néo-colonisés sur tous les re-racisés et est en cours de la généraliser à l'échelle du globe. Cependant, et c'est aussi l'évidence, la négation du phrasé n'est jamais achevée, le maître doit sans cesse la relancer, parce que la réduction ontologique n'est jamais accomplie, le subalterne reste, encore, et phrase, toujours.<sup>199</sup> Que cela soit

---

<sup>197</sup> Sur le néo-libéralisme cf. Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme. ».

<sup>198</sup> Pour une perspective plus historico-sociologique sur l'invisibilisation et l'indifférence à la violence subie par les populations du Congo cf. Ngwarsungu Chiwengo, « Making visible and eradicating Congo's History of Violence ». Pour une perspective plus généralement sur l'Afrique Wole Soyenka, « *The avoidance word still screams its name* ».

<sup>199</sup> Que la négation ontologique soit ou non accomplie, et donc la mort ou non déjà advenue, nous semble être l'un des contentieux (si ce n'est *le* contentieux) qui sépare l'afro-pessimisme des autres courants anti-racistes et décoloniaux contemporain.

le cas malgré tout ce qui est mis en jeu et à tout niveau (législatif, métaphysique, philosophique, médical, biologique, environnemental etc.) pour que le subalterne disparaisse dans l'indifférence, voilà pour l'auto-déclaré « maître », i.e. le mondialiste dans *Congo Inc.*, un mystère et une angoisse ; d'où sans cesse le tour de plus, qui n'accomplit toujours pas.<sup>200</sup> D'où pour le subalterne la nécessité, la possibilité et la pratique d'une reconquête constante de l'expression articulée : de pouvoir faire voie à sa *phone* et demander réponse. Ce fut l'un des premiers impératifs de la plupart des mouvements de libération anti-racistes, décoloniaux, féministes etc. : sans phrasé, il n'y aurait lors aucun moyen de libérer quoique ce soit (puisque sinon libérer comment et quoi ?), encore moins de dialoguer avec le maître (colon, patriarce, etc.).<sup>201</sup> Le débat sur la violence décoloniale se situe en grande partie là.<sup>202</sup> Cela demeure une question au cœur des savoir et de la philosophie en Afrique Sub-saharienne (post-)coloniale : de trouver un phrasé qui ne serait pas simplement à nouveau la colonisation qui vous mange, vous digère, et fait de vous une matière exploitable ; dont l'univers n'est pas le colonial. Pour résumer très brièvement Mudimbe, le penseur de cette question : il s'agit toujours de trouver le point de fuite du monde colonial pour que puisse s'entendre l'autre face du royaume.<sup>203</sup>

C'est donc dû à cette incapacité d'enfermer dans l'indifférence les congolais que la mondialisation dans *Congo Inc.* s'efforce à ce que tout élan de vivre, pour advenir, pour qu'il y ait

---

<sup>200</sup> Sur ce tour de plus voir le travail de Wynter autour de l'évolution de l'épistémè occidentale (cf. « Columbus Ocean Blue, and Fables that Stir the Mind : To Reinvent the Study of Letters » & « Unsettling the coloniality of power/being/truth »).

<sup>201</sup> Pour une introduction à cette question depuis l'angle ontologique et dialogique cf. « Impediments to Dialogue Between North and South » in Chinua Achebe *Hopes and Impediments*. On le comprend, en ce propos nous sommes à la fois tout à fait encore *et* en opposition avec Spivak dans « Can the subaltern speak ? »

<sup>202</sup> Cf. *Les damnés de la terre*, Elsa Dorlin, *Se défendre : une philosophie de la violence*, ou encore les discours de Senghor à l'assemblée nationale dans *Liberté 2*.

<sup>203</sup> Sur cela cf. Mudimbe, *L'Autre face du royaume et L'Odeur du père*. Voir aussi Eboussi-Boulaga, *La Crise du Muntu*. À beaucoup d'égard c'est là que se situe l'immense travail de Wynter autour du « descriptive statement » et du « genre of human » cf. « Unparalleled Catastrophe for our Species ? Or to Give Humanness a Different Future: conversations ».

survie, doit le faire en la mondialisation et par celle-ci. Elle entend qu'il ne soit plus possible de ne pas devoir, d'une manière ou l'autre, se plier à elle – jusque dans les actes, voire les pensées. Autrement dit la mondialisation s'efforce à être le seul genre de discours, qu'il n'y ait que ses articulations, référents, destinataires et destinataires, y compris pour les corps sylvestres ; et ces derniers se doivent de l'accepter, le vouloir, vouloir cet univers. Et effectivement il y a dans *Congo Inc.* non seulement un empire immense, comme si hégémonique, du discours mondialiste qui oblige qui que ce soit à passer par le genre mondialiste pour agir, pour demeurer, pour advenir, pour être, mais parce qu'une part immense des corps que la mondialisation expulse de son « nous » les réduisant à de la matière disponible, qu'elle racialise, une part immense de ces corps *veut* la mondialiser, veut phraser mondialistement.<sup>204</sup> L'on pourrait dire que ces corps ont introjecté la mondialisation d'une manière telle qu'elle est devenue leur sur-moi impérieux : ils sont embaumés de ce que Mudimbe aura appelé « l'odeur du père » et ils ne demandent que cela.<sup>205</sup>

Pas de plus grand exemple de cela qu'Isookanga lui-même. Isookanga veut mondialiser, parce que, comme nous l'avons cité en ce début de chapitre il doit « vivre avec son temps et aller de l'avant, bon sang ? Se nourrir et penser comme le reste de l'humanité », cela, ou, selon lui, mourir, être « pacifié » comme Kiro a pacifié les territoires dont il se devait d'assurer l'exploitation. Isookanga reconnaît que « son importance sur l'échiquier humain [être] quasi nulle » (22), il a conscience de quelque chose comme la réduction ontologique : « Du substantif « chasseur » au terme « braconnier », tu ne remarques pas qu'il y a comme une dégénérescence ? » (34) s'exclame-t-il à un ami lorsqu'ils parlent de futur. Alors, pour ne pas être effacé, pour

---

<sup>204</sup> Ce « vouloir la mondialisation » donc l'occident a été l'objet de critiques cinglantes. Cf. Mbembe, « Purger l'Afrique du désir d'Europe. », entre autres.

<sup>205</sup> Que Mudimbe ait pu parler donc d'« odeur du père » pour parler de cette clôture produite par l'occident dans son mouvement colonial d'un côté, de l'autre que les shégués soient des orphelins, et que la mondialisation prend souvent un caractère très phallique, indique sûrement un chemin de penser. Nous l'indiquons.

demeurer parmi « le reste de l'humanité », Isookanga doit mondialiser, donc phraser comme un mondialiste, sans cesse ni relâche. Il parle « perspectives de vie » (27), « obstacle à ses projets » (31), « embouteillage » (« c'est fabuleux », ajoute-t-il (33)), « visions des choses » (34), « monde digital » (34), « consommation » (37), « moyenne de matière disponible et mètre cube » (37), « privatisation » (37), « demande et offre » (38), « échanges » (52), « denrée unique » (52) etc.<sup>206</sup>

*Idem* en ses actes : mise en place d'un commerce d'eau de rue appelé « Eau pure » (jouant sur la difficulté d'Isookanga à prononcer le « u » de « pure »), usage du marchandising (étude de chiffre, mise en place d'une campagne de publicité, etc.), déploiement des logiques de concurrence, mathématisation de l'ensemble de son opération, recherche la maximalisation de la plus-value etc. etc. L'on pourrait citer à peu près tout le roman ; et les citations qui ont déjà émaillé ce chapitre elles-mêmes ne manquaient pas de ce genre de discours produit par les congolais. Nous revoilà au « Mais vous allez me dire : c'était ça, ou mourir. Mais c'est *toujours ça ou mourir*. [...] ça ou mourir, qui est : ça *et* mourir de ça » de Lyotard.<sup>207</sup>

### 15. La diablerie et le devenir-shégué

Il y a donc quelque chose ici comme ce que Homi Bhabha aura appelé la « mimique » : la reprise par un colonisé d'un phrasé colonial qui perturbe partant l'univers colonial de par une ironie inerrante à cette reprise.<sup>208</sup> Mais dans *Congo Inc.* à ce niveau c'est comme si la mimique, son ironie, était sans importance puisque cette mimique qui performe ironiquement le genre

---

<sup>206</sup> C'est en ce point que West-Pavlov dans « Participatory Cultures and Biopolitics in the Global South in In Koli Jean Bofane's *Congo Inc.* » veut voir une nouvelle forme de la participation, une forme du « sud globale », évoquant les résistances planétaires telle que Spivak a commencé à les penser dans les vingt dernières années. Comme avec Chariatte, nous pensons cela quelque peu précipité – trop optimiste. Pour une autre lecture sur ce vocabulaire mondialiste plus centrée sur la question coloniale cf. Constantin Sonkwé Tayim « Rhétorique mondialiste et postcolonialisme ».

<sup>207</sup> *Économie libidinale*, p.136

<sup>208</sup> « Of Mimicry and Man » in Homi Bhabha, *The Location of Culture*.

mondialiste confirme la mondialisation dans cette répétition. Elle en est un performatif. Cette mimique serait donc une réussite du point de vue mondialiste, parce que la répétition que cette mimique produit, au lieu de déconstruire (de créer un glissement), affirme ce qu'elle ironise, et l'affirmant l'étend, car les mimiqueurs voudraient être (de) l'originel, le vrai. Ainsi Isookanga, il est évident que ce dernier voudrait être (de) la mondialisation ; il mimique de désespoir et désespère de mimiquer.<sup>209</sup>

Et pourtant lorsqu'Isookanga utilise le genre mondialiste pour comprendre, analyser, agir et travailler le réel qu'il rencontre, ce genre qui devrait réduire tous ceux qui se dressent dans ce Congo à de la matière exploitable par les mondialistes, et donc rendre toute écoute et tout enchaînement impossibles, devient au contraire le paradoxale phrasage d'une reconnaissance. Soudainement sourd face à lui une chair sylvestre qui love un château intérieur d'où crie l'élan de vivre ; Isookanga ne peut nier être affecté par cette chair affective. La relation éthique retourne et rupture les circuits de la mondialisation. Ainsi la perplexité d'Isookanga lorsqu'il découvre la prostitution des filles-shégués la nuit au marché :

La nuit les marchés devenait le théâtre de marchandages sordides autour d'une denrée unique et très convoitée mais négociable uniquement en termes cachés. [...] La globalisation qui s'était installée pousserait-elle les êtres à des comportements voilés même dans le quotidien, à une discrétion de fantômes ? Comme dans les sociétés écrans ? Comme des dividendes aux îles Caïman ? (52-3)

Perplexité qui lui fera conclure à la fin de *Congo Inc.* :

Mais ce n'est pas ainsi que le jeune Ekonda concevait la mondialisation. On ne pouvait pas mettre les gens sous dumping à ce point-là, ils finissaient forcément par vouloir se venger. (288)

Le genre de discours mondialiste est celui utilisé par Isookanga dans ces deux extraits – ce sont ses locutions, substantifs, adjectifs, références etc. (« marchandage », « denrée », « convoitée »,

---

<sup>209</sup> Pour une lecture plus optimiste de cette ironie nous renvoyons à Eline Kuenen, « Creation through Inversion: The Carnavalesque Postcolonial State in the Novels of Alain Mabanckou and In Koli Jean Bofane. ».

« négociable », « sociétés écrans », « dividendes », « îles Caïman », « dumping », et bien sûr les deux grands mots, la « mondialisation » et la « globalisation ») ; et pourtant il est évident qu'au lieu de réduire ces corps et leurs actions qu'Isookanga analyse à de la matière exploitable et de les insérer sur les circuits économiques de la mondialisation, Isookanga, par le genre du discours de la mondialisation, redonne place, poids et droit à ces corps. Isookanga les regarde et les considère comme étant des êtres et vivants d'une vie qui leur confère *de facto* une demande éthique qu'il faut entendre – et qu'Isookanga entend, alors même que leurs actions, leurs phrases, sont le résultat du déploiement de la mondialisation, la phrasent – ce qu'Isookanga reconnaît très bien : « La globalisation qui s'était installée », ces corps sont mis sous « dumping ». Et pourtant de là Isookanga enchaîne, « [o]n ne pouvait pas mettre les gens sous dumping ». Les voilà redevenus des « gens », des « êtres » et ce qui leur arrive est inacceptable.

Un glissement a donc eu lieu. Comme écrit Bhabha : « Despite [the] intentions and invocations [of these bodies] they inscribe the colonial text erratically, eccentrically [...] The desire to emerge as 'authentic' through mimicry – through a process of writing and repetition – is the final irony of partial representation. » (Bhabha, 88) La mimique déplace, produit comme une brisure. Pour Bhabha le glissement avait lieu de par l'écart entre le phraseur et le phrasé qui faisait que c'était comme s'il n'y avait personne qui parle (« Mimicry conceals no presence or identity etc. » Bhabha, 88) et donc bouleversait l'identité<sup>210</sup>, au contraire dans *Congo Inc.* le glissement a lieu parce qu'il y a indéniablement quelqu'un là, derrière, qui surgit, alors que l'univers mondialiste implique que là n'est personne, juste de la matière. Résultat : la mimique ne produit pas un glissement tant au niveau de l'identité et de la différence, que de l'univers, donc de l'éthique et en retour du phrasé, qui se met lui aussi à glisser parce que l'autre sourd. En d'autres termes, si

---

<sup>210</sup> « 'partial' representation rearticulates the whole notion of *identity* and alienates it from essence » Bhabha, p.89.

dans *Congo Inc.* Isookanga, les shégués, les prostituées et les pygmées, etc., phrasent leur vie dans le Congo mondialisé en passant par le genre du discours mondialiste, par ce genre ils *s'en sortent* : ils survivent au danger qui les menace et simultanément (puisque c'est le même mouvement) fuient d'un écart soudain le monde dans lequel ils se trouvaient piégés, monde qui les rattrape aussitôt et butte sur eux, découvre une limite qu'il faut donc détruire, et eux de fuir encore à nouveau d'un écart soudain. Et tout cela comme accidentellement.

À première vue l'explication de ce paradoxe est simple : Isookanga fait un usage métaphorique de ce genre : « *Comme* dans les sociétés écrans ? *Comme* des dividendes aux îles Caïman ? » (53, nous soulignons). Il utilise correctement le genre mondialiste au niveau de la syntaxe, grammaire, vocabulaire, et se trompe tout à fait dans l'univers de son déploiement. Les phrases se filent, et des phrases correctes, mais l'univers n'est pas le bon – ou, dit autrement, l'usage du genre mondialiste qu'en fait Isookanga est connotatif et non dénotatif, si la dénotation est l'usage prescrit par l'instance régulant un genre de discours. La marque par excellence de cette confusion est deux types d'erreurs que Isookanga ne cesse de faire tout au long de *Congo Inc.* : l'enchaînement erroné des phrases et l'interpolation d'autres genres de discours. Si nous revenons à nos dernières citations de *Congo Inc.*, il est évident que les substantifs « être » (« les êtres à des comportements voilés » etc.) et « gens » (« On ne pouvait pas mettre les gens sous dumping » etc.) sont parasites – une interpolation qui crée du bruit au sein du genre mondialiste, perturbant son déploiement ; comme il est évident que d'enchaîner une phrase mondialiste sur le dumping (déjà perturbé par l'intrusion des « gens ») par une phrase du genre de discours psychologique (« fini[r] forcément par vouloir se venger ») est une erreur d'enchaînement. Elle ne devrait pas se suivre ; entre elles il y a différend.

Ces erreurs témoignent qu'Isookanga, s'il est correct dans sa maîtrise technique du genre mondialiste, provoque malgré lui-même un glissement dans l'univers de ce discours. Soudainement le cadre que maintenait en place l'univers a sauté, de nouvelles phrases apparaissent qui sortent, fuient, vers d'autres référents, destinataires, destinateurs et sens, tout en continuant de faire usage de la syntaxe, grammaire, et du vocabulaire du genre mondialiste. La métaphore parasite le déploiement. Il y a « occurrence » en termes du *Différend*, événement dirions-nous.<sup>211</sup> Les shégués, les prostitués, ou les autres pygmées opèrent de similaires glissements ; cela bien sûr autant dans leurs productions langagières, leurs pensées, que dans leurs actions, leurs gestes, leur corps. Soudainement ils se trouvent comme hors de la mondialisation, hors de ses logiques, hors de ses circuits, et cela en passant à travers le genre mondialiste qui devait assurer la saturation terminale, la totalisation achevée de la mondialisation au Congo, donc la réduction définitive des congolais en matière disponible, à l'indifférence.

Cependant le glissement advient comme un accident, hors de tout contrôle, désir ou volonté, y compris de celui-là même qui produit le glissement. Comme nous l'avons remarqué rien n'indique que cet usage parasitaire – ou mimique, selon Bhabha – soit ce que les personnages de *Congo Inc.* cherchent ou veulent. Pour Isookanga il est même évident et explicité sans cesse qu'il voudrait parfaitement phraser mondialistement, sans commettre de telles erreurs, qu'il y a comme une « narcissitic identification so that, as Fanon has observed, the black man stops being an actional person for only the white man can represent his self-esteem » (Bhabha, 88). Pour Bhabha une telle identification devrait empêcher que le glissement ait lieu, puisque l'identification narcissique impliquerait que seul « l'homme blanc » – le « mondialiste » pour nous dans *Congo Inc.* – puisse représenter, donc phraser. Il en va peut-être de même pour les shégués. Que Shasha

---

<sup>211</sup> Sur la notion d'occurrence (ou d'événement) dans *Le Différend* notamment cf. §113, §131.

la Jactance, prostituée cheffe des shégués, ou les autres shégués recourent à la « vengeance » (comme le dit Isookanga (« qu'à force de dumping les corps se vengeront »), retrouvant d'un coup la conséquence terminale, selon Lyotard, d'être enfermée dans le différend et se voir refuser la litigation<sup>212</sup>), il demeure indéterminé jusqu'à la fin du roman dans quelle mesure cette vengeance est la marque de la mélancholie de se voir refuser la participation à la mondialisation, ou celle d'une lutte pour un différend – si la demande de justice (puisque c'en est une) est vis-à-vis de la position que leur accordent les mondialistes ou vis-à-vis de l'existence de la mondialisation. Et pourtant d'Isookanga aux shégués en passant par les prostitués, le glissement a lieu, le cadre se brise, le phrasé s'échappe, et la totalisation de la mondialisation est parasitée – interrompue. Soudainement ils sortent, ils s'en sortent.

Nous pourrions alors dire que ces personnages sont pris dans un *devenir-shégué*. Voulant être à leur tour mondialistes, ils essaient de se brancher aux circuits de la mondialisation comme protagoniste, comme jouisseur, et non plus simplement comme la matière que l'on exploite à mort, pour intégrer le « nous » de la mondialisation. Ils s'y efforcent, mais ils ne peuvent que mimiquer désespérément. Cette mimique offre survie, car écart déterminant, à ceux-là qui devraient s'éteindre parce que rendus matière et consumés par la mondialisation, et en même temps cette mimique est un performatif de la mondialisation, donc la perpétue, l'étend, la confirme. Ces personnages se découvrent irrémédiablement sylvestre, irrémédiablement chair, malgré eux-mêmes, rejeter deux fois dans la matière hors du « nous », à la fois parce que chair et parce que « nègre ». Pourtant d'eux-mêmes à nouveau, et sans que l'on puisse être sûr que ce n'est pas l'opposé de leur désir, de cette mimique ils font sourdre un écart dans le monde de la

---

<sup>212</sup> Sur la vengeance dans *Le Différend* notamment cf. §42, 43, 44.

mondialisation où ils se glissent malgré eux-mêmes, écart qui est leur survie. Pour alors à nouveau tenter d'intégrer la mondialisation, ces circuits, la phraser, et ne que mimiquer etc. *ad lib*.

Comment ce glissement accidentel du discours mondialiste, et pourquoi ils ne cessent pas d'advenir malgré le contrôle et la surveillance mondialiste – voilà le problème. Le dehors, l'autre, l'écart reste à l'intérieur même de la mondialisation, comme d'irrémédiables enclaves.

## 16. L'enfance demeure

Ce glissement est toujours déjà possible de par la structure même de tout langage, bien sûr. Une dénotation n'est qu'une connotation, simplement la plus usuelle ou admise, un univers est toujours équivoque, rien n'arrête la lecture, la lettre peut toujours ne pas arriver au destinataire etc.<sup>213</sup> Cela a été assez démontré. Et bien sûr phraser n'a pas forcément de rapport avec un quelconque agent, ou une agentivité, encore moins un sujet.<sup>214</sup> Il est aussi évident que cette pratique métaphorique est circonscrite dans *Congo Inc.* Une bonne part des personnages du roman, particulièrement les adultes, restent exactement dans le cadre produit par l'instance régulant le genre mondialiste, y compris ceux d'ailleurs qui semblent déployer d'autres genres, telles l'anthropologue Aude Martin, qui se veut inquiète du Congo ou l'employée de l'ONU Chiara Argento dont le travail aboutit à la tentative de capture de Kiro – toutes deux respectent l'univers du genre assignés par l'instance régulatrice ; et cette instance se révèle toujours *in fine* la mondialisation.

---

<sup>213</sup> Sur la dénotation et la connotation par exemple *S/Z*, R. Barthes. Sur la lettre comme pouvant ne pas arriver au destinataire, et l'implication sur l'écriture Derrida, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Sur l'équivocité et donc l'ouverture de l'univers voir les références à « instance » et « univers » in *Le Différend*.

<sup>214</sup> Si cette question de l'agentivité est un point assez ambigu chez Bhabha. Lyotard dans *Le Différend* s'efforce à absolument séparer la phrase de tout sujet, psyché, volonté ou agentivité. Par exemple : « Le [arrive-t-il] n'exige pas une ouverture, une disponibilité à l'occurrence dans son étrangeté ? [...] Non [...] tu n'es rien que sa venue. » (§173). Point d'écart avec *Congo Inc.*, comme nous le verrons dans les pages qui viennent, qui semble plus proche du modèle de la psyché de Freud et rencontre nombre des questionnements philosophiques développés dans l'après-coup des violences des grands lacs (cf. K. Kavwahirehi, « For a Common Ascension in Humanity: the Intellectual's Mission in the Great Lakes Region », P. Nganang, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine* etc.).

Mais c'est peut-être justement là le début de réponse : ils sont des adultes. « Comme beaucoup de ses compagnons de lutte, Modogo [un des shégués du marché] se méfiait des adultes et il savait pourquoi. » (85) nous apprend le narrateur. Supposons donc que si ces personnages ne réalisent aucun de ces déplacements spontanés du genre mondialistes qui pourraient faire sauter le cadre ; s'ils ne s'en sortent pas, s'ils ne font sourdre nulle occurrence, c'est parce qu'ils sont « adultes ». Être adulte pourrait être lu alors dans *Congo Inc.* comme un individu complètement absorbé, digéré par la mondialisation, y compris jusque dans son château intérieur totalement envahi. La saturation de la mondialisation est totale, la clôture de son monde absolue, ce pourquoi il n'est plus possible à ces « adultes » de phraser autrement, même par accident. Le dehors et l'espace ont comme disparu. Il n'y a plus de sortie. Elle ne semble même plus envisagée, encore moins cherchée. Que cela soit par la saturation des dispositifs de contrôle et de surveillance autant que par l'introjection absolue de la mondialisation en chaque psyché qui en fait *le* sur-moi régnant absolument, parmi les adultes la mondialisation a atteint un tel point de saturation qu'il est impossible de lui échapper. La structure du langage n'a pas changé, et pourtant il n'est plus possible d'exploiter cette structure, il n'est plus possible qu'une phrase soit une occurrence, même par accident (si une occurrence n'est pas toujours quelque chose comme un accident).<sup>215</sup> Les « adultes » ont perdu le sens de l'occurrence, voire le besoin de différence. Un adulte, en d'autres termes, est dans *Congo Inc.* la mondialisation victorieuse ; pour l'adulte elle est tout ce qui est attendu, cherché, et autorisé.<sup>216</sup> Quand bien même leur phrasé serait mimique et/ou ironique et/ou ambivalent, cette mimique et cette ironie, cette ambivalence ne pourraient qu'être performatives

---

<sup>215</sup> Sur le « surmoi » voir bien sûr Freud, *Le Moi et le ça*. Sur les dispositifs de contrôle cf. Gilles Deleuze, « La société de contrôle », *Mécréance et discrédit*, et *La Condition postmoderne* de Lyotard a pu appeler une telle situation la « terreur ». Cf. Lyotard « intime est la terreur » in Lyotard, *Moralité postmoderne*.

<sup>216</sup> Ou pour reprendre la métaphore postale qu'utilise Derrida, la mondialisation s'assure que toute lettre soit *sa* lettre et qu'elle arrive toujours au destinataire qu'elle veut : elle-même (sur cette métaphore *La Carte postale* bien sûr). Voir aussi ce que Derrida développe sur le rapport entre événement et calcul dans « Psyché ou l'invention de l'autre ».

de la mondialisation, et non un glissement – puisque le glissement suppose qu’il y ait encore un espacement, la possibilité d’une différence, ici comme totalement annulée.<sup>217</sup> Il pourrait toujours y avoir des élans de vivre, mais ces derniers ne pourraient advenir que dans l’étroite direction que leur assigne la mondialisation, et dans *Congo Inc.* la direction des élans de vivre des chairs sylvestres – ce que tous ces adultes demeurent malgré eux-mêmes – est son effacement dans la digestion.

Si donc tels sont les adultes, ce ne serait pas une erreur de la part des shégués autant que des autorités de Kinshasa de voir en Isookanga une incohérence, un enfant-adulte, un visage d’adulte dans un corps d’enfant. Shasha La jactance déclare qu’« Isookanga ressemblait à un adulte, mais avec le corps d’un enfant. Cela lui plut. » (50-1) Le moment le plus explicite de cette confusion entre Isookanga et un enfant a lieu après la mort d’un shégué aux mains de la police kinoise au chapitre V du roman. Ce meurtre déclenche un soulèvement des shégués. Ils kidnappent des policiers et se murent dans le pavillon d’un marché. Les shégués spontanément désignent Isookanga comme leur représentant. Isookanga accepte et va rencontrer le colonel de police en charge de mater le soulèvement. Lorsqu’Isookanga s’avance vers le colonel ce colonel « avait cru voir un petit bonhomme s’avancer, et maintenant, qu’avait-il en face de lui ? Un gars doté du visage d’un adulte dont l’âge tournerait aux alentours de vingt-cinq ans, au bas mot. C’était quoi cette diablerie ? » (108). Considérer les pygmées comme des diables ou des enfants-adultes sont des éléments courants de la pygméophobie répandue à travers l’Afrique centrale.<sup>218</sup> En ce sens, ces expressions sont la perpétuation des procès ethnistes de cette région d’Afrique que la

---

<sup>217</sup> « the discourse of mimicry is constructed around an *ambivalence*; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. » (Bhabha, 86)

<sup>218</sup> Sur cette pygméophobie voir par exemples deux articles du *Monde* Sarah Vernhes, « Avec les Pygmées de RDC, qui survivent et meurent méprisés de tous », 25/09/2017 et Laurence Caramel, « Dans le bassin du Congo, les Pygmées persécutés au nom de la protection de la nature », 24/09/2017.

mondialisation exploite et sur lesquelles elle s'y élève. Cependant et en même temps ces descriptions d'Isookanga révèle quelque chose que racontaient ses erreurs phrastiques – non pas une vérité sur les pygmées, mais sur ce que Isookanga incarne, et bien malgré lui-même. Quelque chose qui s'appelle « enfance », « petit bonhomme » ou encore « diablerie ».

À travers *Congo Inc.* quelque chose semble effectivement incarnée, vécue et déployée par les petits, les secondaires, les en-trop, ceux qui font des bêtises, des à-côtés, des « diableries » : prostitués, enfants, shégués, pygmées ; « mineur » dans tous les sens du mot (à la fois petit, avant l'âge adulte, et de peu d'importance). Ces pas (encore) adulte, ces mineurs ont tendance à faire des erreurs. En quoi ils sont, pour la mondialisation, des erreurs, puisqu'un autre chose qu'elle-même qu'elle ne pouvait pas anticiper, et donc manger – et donc l'interrompt. Ces mineurs peuvent encore commettre des accidents, se tromper dans l'usage ou la manière, se perdre et se trouver soudainement dans un là qui leur est inconnu. Un écart, qu'ils n'ont même pas cherché, et pourtant soudainement les y voilà. Ils peuvent encore sourdre (à) la surprise. Ainsi par exemple Isookanga et son (més)usage du discours mondialiste ; Modogo, shégué considéré enfant-sorcier parce que prononçant malgré lui et dans un affreux accent (au point de les rendre incompréhensibles et mystérieuses, provocatrices) des « punch-lines » de films d'horreur états-uniens ; Omari (celui dont la mort provoque la révolte des shégués), enfant-soldat qui se perd dans Kinshasa, arrive au marché, et tombe sur un pistolet à eau qu'il utilise, au lieu de son AK-47 ; Zhang Xia qui lors de la révolte (més)use des discours de Mao Tse Toung pour orienter avec justesse cette révolte ; etc.<sup>219</sup> Des bêtises d'enfants, qui sourdent, par accident. Donc des diableries de diabolins<sup>220</sup> – l'inconnu qui surgit et rompt l'homogénéité de la mondialisation, craquelle son globe ; événements qui sourdent, hors du contrôle et de la surveillance mondialiste et s'imposent dans leur surgissement,

---

<sup>219</sup> Sur Modogo *Congo Inc.* p.85-87, sur Omari 122-125, sur Zhang Xia et Mao 104-108.

<sup>220</sup> Diable vient d'un verbe latin voulant dire « diviser, rompre, désunir », cf. Trésor de la langue française.

faisant que tout s'en sort d'un coup. Soudainement cela *occurre*, cela sourd. Les phrases continuent, les enchainements se multiplient mais hors du circuit de la mondialisation, selon d'autres tracés, dans des écarts déterminants – et c'est un autre monde qui advient.

Pourquoi ces comme-si enfants peuvent encore commettre des erreurs, des diableries, qu'ils provoquent des événements ? Reprenons le commentaire de Modogo :

Comme beaucoup de ses compagnons de lutte, Modogo se méfiait des adultes et il savait pourquoi. Cette engeance ne connaissait pas la fantaisie, n'avait aucune imagination. Son monde était étriqué et sans horizon, pensait Modogo. (85)

L'étriquement du monde, c'est-à-dire sa clôture totale, sa saturation complète – au point qu'on ignore même cette saturation – est la situation de l'adulte, et la forme que prend l'enceinte de son monde, dans *Congo Inc* : un château intérieur qui est l'inhospitalité même. À l'inverse l'enfant (ou le diable) est celui pour qui sa bordure, son enceinte, est une ouverture : l'horizon et que donc par là est autre chose, qu'il y a de l'autre. Et l'enfant attend sa venue.<sup>221</sup> Il suffit d'un peu d'effort, « d'imagination », volontaire et/ou accidentelle (assurément ici cette distinction tient mal), pour que l'on aille vers l'autre, c'est-à-dire qu'il vienne (autre distinction (venir/aller) qui tient mal, puisque c'est toujours autant les enfants qui vont à l'erreur qu'elle leur arrive d'un coup), que l'autre sourd. Leur château intérieur invite sans l'appeler l'étranger pour lui offrir mieux qu'un gîte : demeure.<sup>222</sup> L'enfance – cette diablerie – partant ne peut qu'interrompre la mondialisation, elle qui ne peut accepter de différence, d'autres, donc l'autre *a fortiori*, ce qui implique aussi que soit définitivement distinct aller et venir, volontaire et accidentel, et que la mondialisation soit volontaire, volonté d'elle-même, sans arrêt ni limite, contrôlant aller et venu. Cette disposition de

---

<sup>221</sup> Notre développement hérite et travail à partir de la notion d'événement telle qu'elle a pu être développée par Derrida (cf. « psyché ou l'invention de l'autre », *Parages*, etc.) et Lyotard (ainsi les intensités dans *L'Économie libidinale*, l'occurrence dans *Le Différend*) à partir autant de Heidegger que de Freud.

<sup>222</sup> Sur la déconstruction des dichotomies volonté/accident, venir/aller, et attendre/hâter autour de l'événement, « Pas » et « Survivre » in *Parages*, Derrida, et la déconstruction de la dichotomie dehors/dedans (Cf. *De la grammatologie*).

l'enfant, nous pourrions l'appeler suivant le texte, « la fantaisie ». Elle est le propre de l'enfant, du mineur, du diabolin.

L'enfant est donc celui qui peut être touché par un dehors, par l'autre, et réagir à ce touché en lui offrant l'accueil, parce que l'enfant est celui qui attend et invite l'autre, a encore de la « fantaisie » : « Vieux Isso, c'est notre vieux. Dans tout Kinshasa, il est le seul adulte – avec son ami chinois – qui a un peu de souci pour nous. » (107) s'exclame Shasha la Jactance. Ce « souci » est l'affect par excellence de l'enceinte en tant qu'horizon, donc comme ouverture à, attente de cet effort vers la venue de l'autre.<sup>223</sup> D'accueillir, alors apparaît le souci ; pas même parce que l'autre est apparu mais parce qu'il peut apparaître, et cette simple possibilité entraîne *de facto* une responsabilité, une attention, et une attente. « La fantaisie » est la disposition de l'enfance, ce qui ouvre à ce que l'événement – la venue de l'autre, cette diablerie, cette erreur – sourde et soit accueilli, et le souci son affect. La mondialisation tente d'annuler et cette disposition et cet affect donc l'enfance, car ce souci et cette disposition brisent l'homogénéité et le déploiement de la mondialisation.<sup>224</sup>

Il est évident que même nombre d'adultes ne sont pas encore totalement saturés par la mondialisation – que même nombre d'adultes ne sont pas, en ce sens, totalement adultes. Prétendre le contraire est le mensonge ou l'illusion qu'essaie de maintenir la mondialisation dans *Congo Inc.* Les « diableries » surgissent, et même là où la mondialisation a l'apparence d'une sphère parfaite. N'est-il plus grande marque de cela que la prière d'Adéïto qui rend Kiro impuissant ? Lorsqu'Adéïto prie chaque soir, il est évident que Kiro n'est pas indifférent, que soudainement,

---

<sup>223</sup> Sur cette attente/espoir/venue/recherche de l'autre comme événement, et l'événement comme l'autre, cf. « Psyché ou l'invention de l'autre », Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, ou encore « Penser l'impensable ».

<sup>224</sup> Sur cette co-implication entre l'événement, l'autre et l'impératif éthique, cf. Emmanuel Lévinas, *L'Humanisme de l'autre homme*, *L'Écriture du désastre*, Grant Farred, « Silhouette of the Unknown woman », Leonhard Praeg, « Postcards from the Postcolony », *Parages*, *Le Différend*, etc.

malgré les années d'enfant-soldat, le génocide rwandais, et des décennies au service des mondialistes, il y a quelque chose comme l'enfance qui revient sous l'adulte ; que la phrase d'Adéïto perce l'enceinte du château intérieur et affecte. Cependant, les adultes *in fine* semblent tous autant pris dans un devenir-shégué que les shégués eux-mêmes : le désespoir de mimiquer et mimiquer de désespoir. Leurs écarts sont toujours la vengeance peu ou prou – donc la reconduction de la mondialisation. Il est pourtant une autre enclave, un autre écart déterminant sylvestre qui semble phraser autrement donc un autre monde, enclave comme irréductible malgré tout et qui ne se dirige pas vers la vengeance malgré *tout*, mais au contraire vers le souci, le soin et la relation – l'écart de Vieux Lomama, celui de la forêt de la Salonga.

### 17. Phrasé sylvestre

Vieux Lomama, nous l'avons dit, est l'oncle de Isookanga, chef du village natale de ce dernier, protecteur de la forêt de Salonga, et maître des secrets. Nous avons tenté d'en faire notre guide pour notre lecture de *Congo Inc.* comme nous l'avons annoncé en début de ce chapitre. Et comme dans ce roman, Vieux Lomama aura encadré ce chapitre – il aura été celui qui aura ouvert notre traversée, il va être celui qui la ferme. Même si le roman ne lui donne jamais un âge en années, on comprend que Vieux Lomama a vu sa part de saisons ; mais aussi « vieux » Vieux Lomama soit-il, il est celui qui porte, vit, et déploie plus que tout autre l'enfance.

La réponse rapide à ce paradoxe serait que Vieux Lomama ne se trouve pas encore pris par la mondialisation ; la forêt de la Salonga et ses habitants seraient encore une enclave de vie sylvestre hors de l'espace et du temps (inclus le climat) de la mondialisation. Cette réponse ne suffirait pas, car cette forêt nous la découvrons justement envahi par la mondialisation au début du roman par l'installation d'un pylône de télécommunication. Ce pylône a, selon Vieux Lomama, commencé de détruire la forêt, ce qui se marque d'abord par la fuite des animaux : « Les animaux,

évidemment, avait fui sans demander leur reste. Qui n'en aurait pas fait autant ? Ce bout de métal n'avait apporté que des ennuis depuis son érection » (200). Lorsque nous retrouvons Vieux Lomama dans le dernier tiers du roman, nous le retrouvons « avalé » par la forêt menacée par la mondialisation :

La forêt avait avalé le chef Ekonda [i.e. Vieux Lomama] depuis l'aube et celui-ci trouvait son chemin [...] De temps en temps, prenant son envol, [un oiseau] dérangeait la quiétude dans un bruissement de feuilles d'arbres. Ceux-ci se dressaient dans toute leur majesté et leur force, recherchant la lumière à tout prix, arrimés depuis des siècles à une terre qui avait eu la générosité de mettre à leur disposition sa toute-puissance afin qu'ils puissent réaliser leur quête. (199)

Vieux Lomama est donc entouré par la forêt au point d'être avalé par elle. Cependant, contrairement à la digestion mondialiste qui annule toute différence et tente de se saturer de soi-même pour qu'il n'y ait plus de dehors, être avalé par la forêt ne veut pas dire être réduit à son même. Comme il est dit, Vieux Lomama « trouve son chemin ». Se trouver dans la forêt, être avalé par elle, est ce qui lui permet au contraire d'advenir dans sa différence, de construire et déployer son monde dans son écart déterminant, de phraser à sa manière. Cet englobement et la digestion qu'elle produit est paradoxalement ce qui garde et offre à Vieux Lomama son monde distinct, son là ; la forêt l'a englouti hospitalièrement, pourrait-on dire, oxymoriquement. Vieux Lomama « trouve son chemin » en enchaînant avec la forêt et réciproquement, sans pour autant que l'un réduit l'autre au même, nie son château intérieur et l'élan de vivre qu'il loge. Deux mondes qui vivent, donc enchaînent sur/avec/grâce à l'autre simultanément. La terre a « mis à disposition [des arbres] sa force », tout comme la forêt met « à disposition [de Vieux Lomama] sa force ».

Ce « devoir enchaîner » avec l'autre est d'ailleurs justement le pourquoi de Vieux Lomama dans la forêt à ce moment du roman. Lorsque nous retrouvons Vieux Lomama, ce dernier a été « avalé » par la forêt pour vérifier une hypothèse, celle de la « fin du monde ». Le gibier commence à disparaître, les animaux, les plantes *idem* ; la forêt – en d'autres termes la vie sylvestre – est

menacée de mort. Il en trouvera la preuve en la mort d'un des « rois » de la Salonga, le Léopard Nkoi Mobali, roi dont la royauté était accordée d'abord en partie pour des raisons d'économie biologique : « C'est à partir de [Nkoi Mobali] que la démographie et la répartition de la faune se régulait. » résume-t-il (204). Un être tel Nkoi Mobali est essentiel pour que la Salonga produise et maintienne la vie sylvestre – pour que la Salonga demeure et avec elle tout ce qu'elle métonymise – ; la mort de Nkoi Mobali alors l'avènement de « quelque chose qui ressemble à [la fin du monde] » c'est-à-dire au monde où pouvait advenir la vie sylvestre, puisque quelque chose a atteint à l'essentiel de « l'écosystème » de la vie sylvestre :

Quelque chose se passe dans l'écosystème, Isookanga. Des paramètres sont en train de changer de façon radicale. Si la survie d'une force de la nature comme Nkoi Mobali n'est pas assurée, je ne donne pas cher de la peau des Ekonda, mon fils. [...] Nkoi Mobali faisait partie du globe, il en était même un de ses chaînons essentiels. (249)

Et Vieux Lomama de conclure plus loin : « [la mort de Nkoi Mobali] paraît sans importance mais c'était peut-être aussi les signes des prémices d'un événement tel que la fin du monde ou quelque chose qui y ressemblerait quand même un peu. » (Bofane, 206).

Cette fin du monde, nous l'avons déjà nommée par le terme écocide. Ce qui finit dans *Congo Inc.* c'est la vie sylvestre de par sa dévoration par la mondialisation en vue de la métallisation généralisée, comme nous l'avons décrit. Sauf que pour reconnaître la mort de Nkoi Mobali, et la reconnaître comme telle, dans toute son ampleur, imposant alors une responsabilité, savoir lire cette phrase et l'enchaîner, donc être pris par le souci et agir, il fallait pouvoir admettre Nkoi Mobali pour la vie qu'il était dans son là à lui, qu'il était une chair finie lovant un château intérieur d'où crie un élan de vivre, donc une vie qui imposait le souci de sa souffrance ; il fallait pouvoir avoir rapport comme relation, être prêt à le laisser-venir, de lui offrir hospitalité à lui et à

son château intérieur.<sup>225</sup> Et Vieux Lomama le peut plus qu'aucun autre.<sup>226</sup> Sa vieillesse est celle d'accepter, de porter et de prendre soin de cette enfance, aussi vieille que le globe.<sup>227</sup> Pour Vieux Lomama prendre soin de l'autre revient à prendre soin de l'enfance, et *vice-versa*, puisque l'enfance est la condition de possibilité de l'autre et l'autre celle de l'enfance – donc de la possibilité même qu'il y ait des chairs et leur monde, qu'il y ait des mondes. Avoir souci du « globe » implique avoir souci de cette enfance à qui le globe offre demeure, et qui en retour donne la possibilité d'accueillir et de prendre soin de l'autre, de l'écart, de son surgissement, donc qu'il y ait un globe et de la vie, sylvestre ou autre. Enfance, globe, vie et monde(s) sont dans une position de don réciproque – et cela de la manière peut-être la plus radicale du don, c'est-à-dire sans que l'on puisse affirmer qu'il y a conscience, soi, désir ou intérêt dans le don, qu'il y ait ici la moindre pensée économique ou conception utilitariste à l'œuvre.<sup>228</sup> Du moins une telle configuration d'auto-implication et de don se donne à lire dans *Congo Inc.* par Vieux Lomama, et cela à côté, ou plus exactement à travers un discours d'économie biologique (« démographie » « répartition » « chaînon essentiel » etc.). Le rôle alors de l'humain se trouverait justement dans la garde de l'enfance, car comme l'écrit Grant Farred dans « Silhouette of the unknown woman » : « The first requisite of living properly is to safeguard the 'mysterious and unique humanity of the gift of life'. In order to 'live after', life itself must first be possible here. » (9)<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> Sur toute la complexité de l'invitation, donc de l'impératif « viens », cf. « Pas » in *Parages*.

<sup>226</sup> Qu'il porte donc plus qu'aucun autre l'enfance ne veut pas dire qu'il soit ignorant. Au contraire il a un savoir, et ce savoir a un caractère unique de par justement cette garde de l'enfance (cf. les dialogues entre Kiro et Isookanga).

<sup>227</sup> Sur ce paradoxe du plus jeune comme le plus vieux et vice-versa, voir « Before » où G. Bennington pense un tel paradoxe à partir des dernières œuvres de Lyotard, et notamment de sa notion d'enfance.

<sup>228</sup> Sur le don dans sa forme radicale, c'est-à-dire de destinataire sans destinataire, sans conscience ni donc possibilité de retour, donc d'économie (son supplément qui la permet), cf. Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*.

<sup>229</sup> Nous rencontrons ici les efforts contemporains de repenser l'humain, sa place et son rôle à l'échelle du globe, et de l'anthropocentrisme. Par exemple Diagne, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », ou encore Wynter, « Unparalleled Catastrophe for our Species ? Or to Give Humanness a Different Future: conversations ». Catejan Iheka a pu récemment articuler un « strategic anthropocentrism » qui nous paraît riche de potentiel in *Naturalizing Africa*. Pour cette exacte question autour du Congo et des « grands lacs » cf. « For a Common Ascension in Humanity: the Intellectual's Mission in the Great Lakes Region ».

En conséquence, se situant depuis l'enfance et dans la structure du don, Vieux Lomama, s'il prend la charge de la mort de Nkoi Mobali (y compris littéralement puisqu'il emporte la peau du léopard marquée des blessures mortelles) ne la prend pas pour en faire usage, comme matière exploitable ; il y a plus et autre que l'horizon du gain ou du retour d'investissement : la nécessité de prendre soin, d'attendre à l'autre, quel que soit la catégorie utilisée pour le catégoriser, quel que soit cet autre vie, de l'abeille ou la chenille au globe. Ce soin n'implique donc pas l'annulation de l'altérité, d'accueillir en son monde en annulant celui de l'autre – Vieux Lomama, s'il peut prendre soin, s'il a souci, est de l'autre en tant qu'autre. Il enchaîne depuis son monde avec l'autre en son monde, comme il peut.<sup>230</sup> Et cet autre inclut, on le comprend bien, la totalité du vivant sur l'ensemble du globe, quel que soit ce type de vie, quel que soit son monde, son règne, son genre – comme l'on voudra – tout ce qui a un château intérieur affecté/ant (de) son élan de vivre.

Ainsi nous pourrions dire que pour Vieux Lomama le terme environnement (ou nature), est en partie inopérant parce que les distinctions dehors/dedans, enceinte/horizon, soi/autre sont toujours en train d'être déconstruites. Des graphies comme le dehors est le dedans lui sont des évidences, qu'il vit.<sup>231</sup> Il y a plus, nous pourrions dire qu'avec Vieux Lomama les substantifs d'environnement ou nature sont exposés pour l'usage mondialiste de ces substantifs. Dans *Congo Inc.* la mondialisation est à la fois l'extension de ces deux substantifs – leur agrandissement toujours constant jusqu'à englober toute la vie sylvestre et toutes les autres formes de vie qui ne sont pas mondialistes – et l'approfondissement de la séparation entre le mondialiste et ce qui est ainsi jeté dans ces termes, par-delà le cercle de l'enceinte du monde mondialiste, ce que nous avons

---

<sup>230</sup> Nous héritons sur cette notion d'« autre en tant qu'autre », de la responsabilité qu'elle implique, et de ce que nous appelons le souci, de multiple œuvre né que cela soit dans le sillage de la Shoah, de la colonisation, des études féministes, ou encore du génocide rwandais. Voir par exemple « Life, 'Life' and Death » ou encore Laura Kerr, « A phenomenology of violence », parmi bien des références.

<sup>231</sup> Graphie venue *De la grammatologie*, bien sûr.

nommé la réduction ontologique. Pour les mondialistes tout ce qui se trouve jeté dans l'environnement ne phrase pas parce que n'est que matière exploitable. La mondialisation dans *Congo Inc.* est donc la tentative de faire cessation avec ce que l'on a rejeté comme environnement ou nature, d'abolir la relation et de maintenir comme seul rapport l'exploitation, faisant que cet environnement fait retour à l'intérieur de la clôture, mais uniquement comme matière exploitable. La mondialisation utilise les noms d'environnement et de nature pour actualiser cette cessation.<sup>232</sup>

À l'inverse toute cette vie sylvestre, ces êtres dans leur singularité et leur multiplicité touchent et affectent Vieux Lomama, lui demandent une réponse qu'il ne peut ni ne veut ni n'entend refuser. Plus « enfant » parce que plus « vieux » qu'aucun autre personnage dans le roman, il sait que ça occure, et l'indifférence étant impossible (à nouveau : « or il faut enchaîner, « maintenant » [...] (l'impossibilité de l'indifférence) »). Vieux Lomama se doit d'enchaîner à son tour, comme il peut, en essayant d'enchaîner au mieux, depuis son là avec le là de l'autre ; et il accepte cette responsabilité dans laquelle il se trouve pris, ou plus justement qui sourd à lui, et cela parce qu'il accepte l'enfance donc la vieillesse. Il note les changements dans son entour – la Salonga – et les lit pour ce qu'ils sont, pour la douleur et la demande qu'ils expriment. Son phrasé est celui du souci et de l'attention à l'autre, tous les autres, de l'attention au château intérieur, aux élans de vivre, tous les élans de vivre, tous les mondes. Il enchaîne toujours sur/avec/grâce à l'autre. Phrasé de la relation, parce que de la venue de/à l'autre. Au point paradoxalement de ne pouvoir comprendre qu'il se trouve dans le différend ; qu'ailleurs il y a un genre de discours

---

<sup>232</sup> Pour un point de vue plus développé sur ces problèmes des substantifs « nature » et « environnement » cf. Val Plumwood « Decolonizing relationships with nature ». Kerr fait une lecture similaire d'un jusqu'au boutisme du cogito cartésien qui serait le propre de la modernité occidentale et de la débridation de la violence qu'elle produit dans « A Phenomenology of Violence ». Cette question de l'impossibilité de se rapporter à l'autre, notamment à la nature, comme une clôture métaphysique et/ou épistémique a été exploré par Marder dans son *Heidegger*, l'œuvre de Wynter, Irigaray dans *L'oubli de l'air*, Ndoye dans « Husserl à l'épreuve du sud global », sans parler bien sûr de l'œuvre de Heidegger ou de Derrida.

s'efforce d'enfermer tout autre dans le crime parfait et donc d'oublier qu'il y a de l'autre – qui s'efforce à l'indifférence et y comme arrive par la réduction ontologique – qu'il puisse y avoir un différend aussi clivé, refusant jusqu'à la possibilité de la « litigation » comme écrit Lyotard, de la médiation dirions-nous, puisque celle du différend, un différend qui soit dans la pure suppression, dans le « délit parfait ».

Cependant il faudra avaler l'autre pour pouvoir enchaîner sur/avec/grâce à lui, comme l'autre, c'est-à-dire la forêt, devra avaler Vieux Lomama pour enchaîner sur/avec/grâce à lui. Avaler est déjà engloutir, et la digestion qui en suivra sera quand même une digestion, donc une transmutation de l'autre où vont s'effacer dans une certaine mesure son écart, sa différence, son là, ce qui voudra inévitablement dire ne pouvoir pleinement ni l'entendre, ni le comprendre, ni donc répondre à son souci. Cet enchaîner sur/avec/grâce à se fera inévitablement depuis le là de celui qui tente de répondre au souci, sauf que comme l'écrit Lyotard : « quel que soit le genre, du seul fait qu'il exclut les autres genres [...] il laisse un reste de différend non réglé et non réglable dans un idiome, reste d'où la guerre civile du « langage » peut toujours revenir, et revient en effet. » (§201) Le phrasé de Vieux Lomama n'est pas un « tribunal universel », aucun ne l'est.<sup>233</sup> D'accepter et de garder l'enfance n'y change rien. Cette impossibilité de répondre totalement au différend et cet inévitable retour de la « guerre » malgré tout se marquent de la façon la plus crue dans le roman par le fait que pour Vieux Lomama, Nkoi Mobali ou la forêt « il faut bien manger » comme écrit J. Derrida. Ils vont devoir manger *littéralement* l'autre, ce que Vieux Lomama appelle la « question subsistance » (200).

Ce phrasé du souci de l'autre, de la relation, des mondes en rencontre, celui de Vieux Lomama, nous pourrions donc l'appeler le *phrasé sylvestre*, puisqu'il phrase à la manière d'une

---

<sup>233</sup> Sur l'incommensurabilité des régimes de phrase et des genres de discours et donc l'impossibilité du tribunal universel, donc la limite de la litigation voir §196-198, 200, 201 entre autres.

forêt : depuis l'infini réseau de la vie, à la fois du don radicale et dans la reconnaissance de la co-dépendance ; phrasé qui tente, tout en avalant, d'accueillir et d'avoir souci de l'autre en tant qu'autre, et l'autre est tout ce qui loge l'élan de vivre. Le souci alors est pour le « globe », pour la planète en général et pour tout ce qui y vit, que cette vie soit sylvestre, océanique, etc., puisqu'y a droit et y a part, habités par un château intérieur donc du cri d'un élan de vivre qui demande ; que tout phrase, et que, l'indifférence étant impossible, il faut alors enchaîner avec tout.<sup>234</sup> Phrasé proprement impossible autant qu'intenable : pourtant il le *faut*. (répétons : « Nkoi Mbali faisait partie du globe, il en était même un de ses chaînons essentiels »).

On comprend pourquoi Vieux Lomama n'est pris dans aucun devenir-shégué. Pour lui il n'est pas question de désespérer ne pouvoir entrer dans la mondialisation et de s'en venger. Il ne se venge d'ailleurs de rien. Il n'est pas non plus un « luddite », comme l'on pourrait le croire précipitamment.<sup>235</sup> Il n'est pas en soi opposé à la technologie ; il se montrera tout à fait tranquille d'y faire usage en temps et lieu, comme on peut le voir lorsqu'il est à Kinshasa pour retrouver son neveu Isookanga et qu'il fait appel aux téléphones, à Google etc.<sup>236</sup> Lorsque Vieux Lomama arrive à Kinshasa pour retrouver son neveu il demande tout simplement de l'aide à un passant qui alors google le nom d'Isookanga et trouve une dépêche de l'Agence France Presse.<sup>237</sup> La mondialisation est un monde, partant Vieux Lomama sera en relation avec. Vieux Lomama s'oppose au poteau de télécommunication installé dans la Salonga non pas parce que c'est un pylône, une

---

<sup>234</sup> West-Pavlov dans « Extractive industries in the Global South: Development, Necropolitics, Globalization, and Planetary Ethics » fait une lecture parallèle, voyant dans Vieux Lomama l'amorce d'une pensée et éthique planétaire. Cette pensée d'une éthique à l'échelle planétaire est au cœur de la pensée critique face à la mondialisation, cf. Mbembe, « Thoughts on the planetary: An interview with Achille Mbembe. » entre autres.

<sup>235</sup> Le mot « globe » lui-même n'est pas sans un usage impérial, sur cela « Beyond the straits: Postcolonial Allegories of the Globe ».

<sup>236</sup> Le luddite était le nom d'un groupe de personnes opposées à toute machine, groupe né à la fin du XVIIIe siècle et qui aura été en activité jusqu'à la fin du XIXe siècle. Pour une perspective moderne cf. Thomas Pynchon, « Is it ok to be a Luddite ? ».

<sup>237</sup> P. 234-235.

télécommunication ou la « modernité » comme il le dit lui-même, mais parce que le pylône attaque la vie sylvestre, vit de la dévoration de celle-ci, de son effacement. Et cette capacité du phrasé sylvestre a aussi enchainé avec la mondialisation, de l'accueillir parce que monde, est peut-être là toute la puissance de Vieux Lomama, la puissance de l'élan de vivre de l'enfance.

### III. Le cauchemar de l'autre dans *Le Rivage des Syrtes* de Julien Gracq

Valentin-Yves Mudimbe, dans sa lecture du passage de l'*Anti-Oedipe* de Gilles Deleuze & Félix Guattari où ces derniers envisagent le capitalisme comme un cauchemar qui hante « l'histoire universelle », objecte : « the nightmare speaks out from regional histories and at the very foundation of their own dream, long before capitalism. » (85, Mudimbe, *Parables and Fables*).<sup>238</sup> En d'autres termes, selon Mudimbe le capitalisme est tard venu à l'échelle de l'histoire de l'humanité, y compris comme hantise de sociétés où il s'indique sans advenir. Plus avant cela (donc auparavant et encore devant), se donne à entendre en chaque société, derrière ses mythes et légendes, un cauchemar plus premier encore enfoui en leur cœur.<sup>239</sup> Le capitalisme ne serait qu'une des formes, peut-être la plus achevée, et aujourd'hui mondialisée, de ces cauchemars fondationnels, mais tout de même jamais ce qui, lové en toute « histoire régionale », s'indique comme le cœur terrifiant et insupportable autour du, à partir de et vers lequel telle histoire régionale advient. Ce qui nous retient et nous engage, est l'intuition qu'une société est entraînée par des rêves dont les mythes et légendes sont une des écritures, que ce que Mudimbe appelle « une histoire régionale » est l'effet et l'évolution de ses rêves, et que dessous ses rêves comme sa fondation refoulée mais qui est l'enjeu premier et dernier de ces rêves, donc de telle société, est un cauchemar. Pourrions-nous l'appeler « cauchemar historique », puisque ce cauchemar fait

---

<sup>238</sup> Mudimbe fait une telle assertion après un recoupement de travaux ethnographique sur les mythes et légendes de genèse de sociétés sub-sahariennes

<sup>239</sup> Un premier travail sur *Le Rivage des Syrtes* de Julien Gracq, à partir duquel ce chapitre est né, a été présenté à la *20th- & 21ST-Century French and Francophone Studies international Colloquium* 2019, Oklahoma City, Ok. Nous remercions les personnes présentes pour leurs retours et les organisateurs de la conférence pour l'opportunité. Ce premier travail a depuis été publié sous le titre "Sans finir la catastrophe : demeurer dans Le Rivage des Syrtes" à *Sites contemporary French & Francophone Studies* 24.3 (June 2020). 279-287.

histoires (produit ses rêves), fait l'histoire (infléchit sans cesse la direction de telle société) et fait de l'histoire un cauchemar ?

Ce cauchemar historique est, nous pensons, ce que raconte *Le Rivage des Syrtes*. Sa diégèse est connue : Aldo, jeune homme de l'aristocratie de la Ville-Empire fictionnelle d'Orsenna, prend la fonction d'« Observateur » pour la Seigneurie, une sorte d'espion officielle dont le but est de surveiller l'armée. Il est mis en fonction à l'Amirauté au bord de la mer des Syrtes. De l'autre côté de cette mer se tient un royaume aussi fictionnel nommé Farghestan, avec lequel Orsenna est en guerre depuis trois cents ans, mais dans une guerre qui s'est éteinte. Aldo finit par briser les interdits, traverse la mer, entre en vue de la capitale du Farghestan ; a lieu un coup de semonce. Retournant à l'Amirauté, il découvre que son geste a rallumé la guerre. Il retourne alors à Orsenna pour faire son rapport, et admet qu'Orsenna va finir balayé par le Farghestan ; fin que le récit évoque mais qui n'est jamais raconté. Ce roman, qui a tout du récit de rêve éveillé, est l'histoire d'un cauchemar et l'histoire comme cauchemar. Bien sûr cauchemar puisque ce rêve éveillé – si souvent sublime, magique, épique, véritablement *excitant* – amène Orsenna, la Ville-Empire, à son anéantissement par la guerre, et cette guerre comme ce que cherchait d'Orsenna, ce qui était le « souhait » du rêve, pour reprendre la terminologie de Sigmund Freud<sup>240</sup> ; cauchemar donc parce que le souhait du rêve est la ruine, et l'accomplissement de ce souhait l'actualisation de cette ruine. Mais nous pensons que c'est ce souhait du rêve qui indique que ce rêve a toujours recouvert un cauchemar. Le rêve donne à entendre le cauchemar originel dont parle Mudimbe, et qui, lové en le cœur d'Orsenna, le fait battre, d'effroi. C'est ce que nous voudrions entendre : entendre ce battement, entendre ce cauchemar, que la fondation d'Orsenna est un cauchemar et donc son histoire inévitablement aussi, que si c'est ce cauchemar qui fait battre le cœur d'Orsenna, donc qui

---

<sup>240</sup> Cf. *L'interprétation du rêve* chapitre 3.

la fait advenir et la perpétue, alors le seul battement qu'elle connaît est l'effroi le plus profond.<sup>241</sup> Ce qui se donne à lire *in fine* dans *Le Rivage*<sup>242</sup> est, comme nous le verrons, la figure d'un enfant qui a insupportablement peur et a besoin de cette peur, insupportablement ; figure, métaphore, bien sûr, mais qu'aurons-nous d'autres en descendant dans « l'ombilic du rêve » d'Orsenna ?<sup>243</sup>

Qui est l'ombilic du rêve de l'« Occident ». Qu'Orsenna puisse être identifiée avec l'occident, si par ce terme l'on entend l'Euramérique de l'ouest post-renaissance, n'est plus à démontrer. Orsenna en est une sorte de synthèse où l'on trouve l'antiquité romaine, la Venise marchande, la troisième république française, l'entre-deux-guerres, etc.<sup>244</sup> Mais une synthèse qui s'interrompt tout juste avant l'ère de la technologie, et d'un occident qui ne se réduit pas au capitalisme.<sup>245</sup> Mais nous verrons aussi qu'Orsenna peut être identifiée avec cette structuration historique que nous avons appelé jusqu'ici « occident », mais épuré de sa dernière forme, i.e. la dite « mondialisation », pour approcher l'ombilic de son rêve.<sup>246</sup> Par *Le rivage* nous pouvons donc nous retourner vers l'impériale que nous avons lu à l'œuvre dans Senghor et Bofane, et essayer de lire ce qui donne naissance à cet impériale, ce qui le travaille. Nous reproduirions par là le geste

---

<sup>241</sup> Depuis les années 1980 la relation entre l'histoire, les événements historiques, et les œuvres de Gracq a été étudiée à plusieurs reprises, études qui parfois rejoignent notre chapitre. Je pense notamment à la remarque de Dominique Perrin : « *Au château d'Argol* constitue une réaction symboliquement élaborée au devenir-cauchemar de l'histoire collective » (Dominique Perrin, « Des influences littéraires à l'influence de l'histoire » chez Julien Gracq et Henri Bauchau », p.15)

<sup>242</sup> À partir d'ici nous raccourcirons le titre du *Rivage des Syrtes* en *Le Rivage*.

<sup>243</sup> L'ombilic du rêve est une expression qu'utilise Freud dans *L'interprétation du rêve* pour exprimer le point où achoppe le savoir sur le rêve : « C'est alors là l'ombilic du rêve, le point où il repose sur le non-connu. » (578)

<sup>244</sup> Le modèle à partir duquel Gracq invente Orsenna a fait l'objet de nombreuses études. Les trois qui ont retenu le plus l'attention de la recherche est la Rome antique, Venise, et la France d'entre-deux guerres. Sur cela voir l'excellent travail de Marius-François Guyard dans « L'arrière-plan romain dans « *Le Rivage des Syrtes* », et bien sûr Yves Lacoste, *Paysages politiques*. Il est cependant étonnant le peu d'attention que l'on a eu à comparer Orsenna avec la France de la 3<sup>ème</sup> république. Une telle lecture pousserait à penser l'État-nation nommé France comme le devenir-état-nation de la ville de Paris.

<sup>245</sup> La manière dont *Le Rivage*, et en général l'œuvre de Gracq, met le capitalisme en arrière-plan, voire l'évade tout à fait, a saisi la critique dès la sortie du *Rivage* et est depuis régulièrement noté. Cf. Gavin Bowd, « The Political Landscapes of Julien Gracq ».

<sup>246</sup> Le fait de pouvoir lire Orsenna comme ce que nous avons appelé « l'occident » est à la fois ouverte et fermé par le mouvement vers l'allégorie et la trace de l'entre-deux-guerre (1918-1939) dans *Le Rivage* que décrit Murphy dans *The Allegorical Impulse in the Works of Julien Gracq*

de Mudimbe cherchant le cauchemar des sociétés centre-africaines, mais sur l'occident, i.e. le cauchemar qui s'est disséminé à travers le monde et contre lequel Mudimbe aura poussé, pour que l'effroi de ce cauchemar n'absorbe pas la totalité. Ce cauchemar, l'on s'en doute, à tout à voir avec la fin que raconte *Le rivage*, la fin d'Orsenna, la « fin » fantasmagorique de l'occident, i.e. son but et son achèvement.<sup>247</sup>

### 1. Protocole de lecture

Ce roman, cependant, nous entendons le lire d'un regard soupçonneux. Nous n'entendons pas par ce terme ce que Nathalie Sarraute aura pu appeler le « soupçon », et qu'elle aura théorisé dans son essai éponyme « l'ère du soupçon », théorie en face de laquelle *Le Rivage* aura pu apparaître comme un contrepoint.<sup>248</sup> Le soupçon ne tombe pas sur la vraisemblance de toute narration fictionnelle et de la possibilité de croire en des personnages, une intrigue, etc., bref la suspicion pour « La marquise sortit à 5 cinq heure » ; au contraire nous entendons croire en ces personnages et l'univers que le roman produit et raconte au point d'envisager que cet univers et ces personnages s'étendent au-delà de ce qu'il en est écrit. Nous entendons nous prendre au jeu des « effets de réel »,<sup>249</sup> donc croire en l'univers que produit ce roman à partir des indications que la narration offre sur les principes, lois, et histoires de cet univers, couplé forcément avec ce que nous concevons savoir être notre univers pour compléter et interpréter ces indications ; ce qui implique bien sûr de croire que l'univers du *Rivage* est comparable, sans être identique, avec celui du lecteur que nous sommes.

---

<sup>247</sup> Qu'il soit souligné ici que ce chapitre doit une dette à l'essai « Les fins de l'homme » de Jacques Derrida, quand bien même cet essai ne sera pas directement souligné.

<sup>248</sup> Sur le « soupçon » de Sarraute, Nathalie Sarraute, *L'Ère du soupçon*, particulièrement son essai éponyme. La relation de Gracq avec le nouveau roman et en général sa place dans le milieu littéraire de son temps a fait l'objet de nombreux débats, alimentés par les propos de Gracq en premier lieu, tel dès « La littérature à l'estomac » in *Préférences*. Nous sommes peu intéressés par ces débats qui nous paraissent être des guerres de clocher, tel que le démontre précisément Franck Wagner dans « Julien Gracq et le « nouveau roman » »

<sup>249</sup> Sur les effets de réel bien sûr Roland, Barthes, « L'effet de réel ».

Et c'est justement parce que nous entendons croire résolument en ce roman, donc en cette narration, donc en les lois qu'il nous fournit, que se lève cet autre soupçon, un soupçon sur la crédibilité du récit fait par le narrateur-protagoniste Aldo. Nous entendons lire en soupçonnant que tout n'est pas dit par Aldo et que ce qui est dit recouvre, (s')égare autant que montre. Le roman est, on le sait, un récit fait après-coup par Aldo qui raconte les événements qui ont amené à la destruction d'Orsenna. Ce récit prend la forme de mémoires ; son instance narrative donc, pour reprendre la terminologie de Gérard Genette, est ultérieure à l'histoire du *Rivage*, et Aldo, le protagoniste, est cette instance, l'ensemble du roman maintenant sa focalisation sur ce dernier.<sup>250</sup> Partant dans cet univers nous nous trouvons face à un récit qui implique affabulation, oubli, arrangement des faits, etc. tout ce qui travaille la vérité d'un texte de mémoire. Nous le considérerons de facto comme un narrateur infidèle, de par le genre même de son récit dans la diégèse.<sup>251</sup> Ses limites et apories, Aldo le narrateur les indique lui-même : « Quand le souvenir me ramène – en soulevant pour un moment le voile de cauchemar qui monte pour moi du rougeolement de ma patrie détruite » (199) écrit Aldo lorsqu'il commence à raconter sa traversée de la mer des Syrtes. Le « souvenir » le « ramène », « le voile de cauchemar » se « soulève » : travail de souvenir, donc d'oubli et de déformation. Il y a plus. La fonction que reçoit Aldo de la « seigneurie » d'Orsenna et qui l'amène aux rivages des Syrtes est celle d'« observateur » (10), c'est-à-dire d'être les « yeux [...] de la Seigneurie » (9), et ainsi l'agent de « [sa] vigilance si soupçonneuse » (9-10). Aldo doit être une vigie soupçonneuse pour la Seigneurie et rapporter (par écrit ou oral) ce qu'il guette soupçonneusement. Mais ce soupçon, Aldo le reporte aussi sur la Seigneurie et donc sur ce qu'il lui rapporte et reçoit d'elle. Après avoir eu vent des rumeurs sur le

---

<sup>250</sup> Sur la terminologie narratologique de Gérard Genette, nous renvoyons bien sûr aux volumes *Figures*, particulièrement le volume III et son essai « Discours du récit ».

<sup>251</sup> Sur la notion de narrateur infidèle, traduction du « unreliable narrator », nous renvoyons bien sûr au classique Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, 274 & 295-96.

Farghestan à Maremma, Aldo, en sa fonction, écrit un rapport pour la Seigneurie. Il décrit d'abord son rapport comme « la modération et la clarté mêmes » (115). Si le mot clarté semble inscrire le rapport dans la neutralité, le terme modération est plus ambigu : modération relative à, et avec quelle conséquence sur la neutralité ? La réponse vient avec les instructions que reçoit en retour Aldo : « L'idée que [les rumeurs] pussent avoir un degré de réalité quelconque ne m'était pas même sérieusement venue – ou peut-être l'avais-je dès le début instinctivement réfrénée comme un *manquement aux convenances* qui m'eût disqualifié auprès de la Seigneurie. » (135).<sup>252</sup> Et de conclure après avoir lu le rapport : « Les instructions officielles s'arrêtaient là. Elles me prêtaient longuement à réfléchir et à m'étonner. » (136) Ainsi la « modération » se révèle bien un choix scriptural, celui de « réfréner » la présentation des faits, comme il est lisible qu'Aldo ne prend pas pour argent comptant ces instructions (« longuement [...] réfléchir » et « s'étonner »), qu'il essaye d'y entendre autre chose que ce qu'elles veulent présenter d'abord, parce que c'est bien tel qu'Aldo lui-même écrit. De tels aveux légitiment de faire retomber sur l'ensemble des propos d'Aldo, donc sur tout le récit, le soupçon qu'a Aldo pour les ordres qu'il reçoit, et d'autant que ce soupçon, Aldo l'applique à tous les discours produits à Orsenna qu'il rapporte : dialogue, poème, rumeur, épopée, chronique historique, etc.<sup>253</sup>

La lecture que j'entreprends ne va pas cesser de garder ce soupçon que tout n'est pas dit, que le récit refoule, omet, affabule. Lecture donc avec et contre le roman, donc doublement avec : la figure du guetteur est l'attitude par excellence des personnages du roman. Mais ce guet dans *Le Rivage* est d'abord auditif. Il s'agit de tendre l'oreille et d'essayer d'entendre ce qui se tapit par-

---

<sup>252</sup> Sauf mention contraire, tout soulignage dans une citation du *Rivage* est le fait de Julien Gracq, selon sa pratique.

<sup>253</sup> À notre connaissance ces questions de crédibilité du récit narré par d'Aldo demeure globalement inexploré, y compris par Luc Fraisse dans son travail de tirer des fictions de Gracq leur modèle et leur mode de lecture dans « Gracq et l'autoréflexivité du récit ». Cependant notons le travail de Marie-Claire Blanquart sur la crédibilité des « signes » et de la démarche iniatique qu'il soutiendrait dans « « Le Rivage des Syrtes », roman des signes ? », et celui moins soupçonneux de Jean-Christian Pleau dans « Gracq et les signes: le problème du sens dans Le Rivage des Syrtes ».

dessous ces récits, cette narration, ce qui est présenté d’abord ; il s’agit de « disposer [son] oreille aux suggestions profondes, presque hypnotiques, d’un certain *timbre* » (136), ce timbre capable de percevoir ce « petit coup frappé à la vitre, de temps en temps, presque imperceptible mais net, sec, avec cet accent de *percussion* qui fait tressauter légèrement et ne se mêle à aucun bruit » (309).<sup>254</sup> En somme nous empruntons autant la posture d’écoute de Freud écoutant le récit des rêves de ces patients que celle de Mudimbe qui dans les légendes tentent de percevoir « the nightmare [...] at the very foundation of their own dream. »<sup>255</sup>

## 2. La Ville-empire

Donc descendre jusqu’au cauchemar fondationnel d’Orsenna. Il faudrait pour cela d’abord savoir ce qu’est Orsenna. À première vue la réponse est simple : Orsenna est le nom d’une ville qui est devenu un empire. Cette ville-empire est centralisée à l’extrême. L’ensemble du territoire sous sa souveraineté est organisé à partir du point central qu’est la ville d’Orsenna. Il y a d’abord elle, puis la banlieue, la province, puis les campagnes et enfin les frontières, comme autant de cercles concentriques dont Orsenna est le centre. Ces cercles sont parcourus d’un ensemble de routes qui forment circuits (circuit du pouvoir, de l’économie, de l’information, de la science, du symbolique etc.).<sup>256</sup> Tous ces circuits passent par, parce que partent et reviennent, d’Orsenna : elle

---

<sup>254</sup> Claude Debon a de façon convaincante montré l’importance de l’ouï et de l’écoute dans *Le Rivage* in « « Le Rivage des Syrtes » roman « musical » ». Ce travail mériterait d’être poussé plus avant et croise le nôtre en certains points. De plus, notre manière de déplacer la technique Freudienne sur le texte, et notamment, comme nous le verrons, d’y chercher des symptômes, pourrait rappeler le travail Annie Mavrakis sur *Le Rivage* dans son essai « Je cherchais un nom à cette voile désirée », cependant nous sommes globalement en désaccord avec la lecture que Mavrakis fait du *Rivage*.

<sup>255</sup> Les conditions d’écriture de ce chapitre – sous COVID et isolé géographiquement – ont complexifié l’accès aux travaux académiques sur *Le Rivage* au point de rendre l’écriture d’une revue de littérature inévitablement insatisfaisante. En attendant de meilleures conditions, nous renvoyons à l’excellent travail de Carol Murphy « États des lieux – Julien Gracq Studies », qui, quoi que daté de 10 ans, demeure un immense tour d’horizon.

<sup>256</sup> Il est à noter que ces circuits sont tous des circuits postaux et que ce caractère postal est essentiel à la diégèse du *Rivage* parce que de l’empire d’Orsenna. Développer ce point demanderait de partir des analyses sur la carte postale par Jacques Derrida in *La Carte Postale* et sur la poste chez Rousseau et Montesquieu par Geoffrey Bennington in *Dudding*. Faute d’espace nous ne pourrions développer plus avant ce point. Notons cependant qu’Yves Lacoste dans

est leur raison d'être. Orsenna a organisé son espace à la manière d'un faisceau dont elle serait le point de convergence, la limite des rayons du faisceau devant équivaloir à la limite de son territoire.<sup>257</sup> Cette ultra-centralisation de l'ensemble du territoire d'Orsenna se répète en la ville elle-même, puisqu'elle a un point central, qui se révèle celui du reste du territoire : le vieux palais du conseil au sommet de la haute-ville. Lors du dernier chapitre du roman, Aldo, son destin complété, se rend en ce palais pour y donner son ultime rapport à l'oreille du conseil. Lisons une partie de la description qu'Aldo donne du palais du conseil.

Je me dirigeais à travers les ruelles de la haute ville vers le vieux palais du conseil. [...] parfois le dédale tournant des ruelles s'ouvrait sur une perspective étroite comme une tranchée qui dévalait en torrent vers la basse ville bleuâtre et aplatie [...] ainsi déjà pour les podestats des âges anciens sur leur nid d'aigle, embusquée à l'horizon de chaque regard s'était appesantie la Ville, coulée sur la terre dans sa pesée lourde, toujours profilée sur les lointains de chaque pensée. Des maisonnettes éloignées, perdues déjà dans la lisière des forêts, montaient une à une des fumées [...] qui confluent venaient noyer dans une buée douce le centre de la ville hérissé de ses tours et de ses clochers. Vers le nord, l'horizon déjà indistinct se fermait sur les hautes forêts où sinuait la frontière – dans la perspective des ruelles qui plongeaient au midi pâlassaient encore dans les lointains des traces plus claires : les steppes pelées du Sud qui commençaient au-delà de Mercanza [...] les marchés, les forteresses, les entrepôts, les lieux de bataille s'ordonnaient aux cicatrices de cette lune morte dans l'évidence tranquille d'un ciel d'étoiles : à qui savait la lire, on eût dit qu'Orsenna à cette heure tournait vers le ciel une paume ouverte. (295-6)

La ville est une couche qui s'est « coulée » sur l'ensemble du territoire d'une « pesée lourde », qui l'a recouvert au point de l'« aplati[r] ». Ce qui était là avant a comme disparu écrasé par Orsenna, il ne reste plus qu'Orsenna et tout doit et converge vers elle, « conflu[e] ». Cette disparition de tout autre à l'horizontal se redouble à la verticale ; dans cet écrasement a eu lieu un nivellement général : il n'y a plus aucune verticalité, aspérité, sauf celle du point central de cette ville, cette colline où trône le vieux palais du conseil. Lui, et seul lui est en hauteur dans le territoire, il est le

---

« Julien Gracq, un écrivain géographe: *Le Rivage des Syrtes*, un roman géopolitique » a pensé la tension que produit la distance entre centre et périphérie pour Orsenna.

<sup>257</sup> Notre analyse sur ce point, et les conclusions que nous allons en tirer, repose en partie sur la pensée de la géométrie du politique développée par Gilles Deleuze & Felix Guattari in *Mille Plateaux* p.254-259.

haut de la « haute ville ». Il faut entendre cette expression doublement : à la fois comme un simple fait géographique qui fait que cette partie de la ville est plus haute que toutes les autres, mais aussi parce qu'il est la supériorité, l'au-dessus, l'élevé, l'élu. L'horizontalité est le rayonnement de cette verticalité sur l'ensemble du territoire d'Orsenna ; Orsenna a travaillé son territoire pour en faire une pure surface où elle peut se mirer. La distinction de la Ville et de son entour est donc à la fois préservée et annulée : il y a bien un entour à Orsenna, mais cet entour ce n'est qu'Orsenna. Elle l'a homogénéisé pour en faire son extension, tout en le maintenant comme un entour. Orsenna est donc à la fois un territoire et une verticalité transcendant à l'ensemble de son territoire qu'elle produit comme son reflet et son renvoi, qu'elle « aplatit » de sa « coulée ».<sup>258</sup>

Alors tout peut, doit et va confluer à Orsenna, l'élu élevé dans la verticalité de sa transcendance au centre de son territoire qui la reflète et la confirme.<sup>259</sup> Quelque chose qui ressemble fort à un dieu. De cette verticalité c'est comme si Orsenna pouvait tout voir de son territoire, c'est-à-dire d'elle-même. Au « nord » on peut voir la « frontière », au sud, les « steppes pelées ». De la haute-ville les ruelles forment toujours « perspectives ». Cette verticalité de la haute-ville permet qu'elle soit un regard, et, en retour, assure qu'elle soit « l'horizon de chaque regard ». Si la haute-ville entend tout voir, en retour elle attend, et assure que l'on la regarde constamment, que l'on soit à la fois sous son regard et élevant son regard en elle ; ce qu'a décrit Paul Virilio dans *Vitesse et politique* comme l'une des nécessités d'un pouvoir qui entend être l'espace : « L'érection du tertre puis du donjon répond encore à la maîtrise des dimensions, celle-

---

<sup>258</sup> Une telle préservation et annulation à la fois de la distinction entre une ville et son entour fait qu'Orsenna se distingue de ce que l'on a conceptualisé par mégalopolis dans les dernières décennies qui se basent sur l'annulation de toute distinction intérieur/extérieur. Voir par exemple l'excellent « The task of thinking (in) the postmodern space of the « zone » » de Julie Gaillard.

<sup>259</sup> Ce privilège du point élevé d'Orsenna répète le privilège en général du point haut dans l'œuvre de Gracq, et particulièrement celui de ces personnages principaux pour leur assurer une vision géographique. Ce privilège dans l'œuvre de Gracq a été repéré tôt par le travail académique, ainsi Jean-Louis Tissier dès 1981 note dans « De l'esprit géographique dans l'œuvre de Julien Gracq » : « On doit aussi remarquer aussi que son oeuvre traduit une attirance vers « les points hauts ». » (54)

ci devenant perspective, géométrie du regard à partir du point fixe ubiquitaire. » (Virilio, 77)

Orsenna devenu le « point fixe ubiquitaire » entend l'être en étant aussi l'espace. Orsenna est à la fois une « paume ouverte », une étendue – et comme la seule – sur laquelle quelque chose peut reposer, et une « lune », i.e. un astre qui, de sa supériorité, pèse de sa lumière sur toute l'étendue de sa paume, regardant tout ce qui y est qui la regarde en retour. C'est le double jeu spatial d'Orsenna : elle s'impose et alors tout repose sur elle ; elle efface tout verticalité hormis la sienne, et alors tout y est soumis, donc dépend, la nécessite, et vit par elle. Orsenna se fait à la fois le sol *et* le ciel. Ainsi Orsenna se serait déployé à la manière de ce que Jean-Luc Nancy a nommé un « immanentisme », i.e. un effort d'homogénéisation de l'ensemble d'un territoire et des corps qui l'habitent par un pouvoir politique selon un modèle imaginaire, sorte de moi-idéal collectivisé, mais à la différence que dans *Le rivage* cet immanentisme se fait et se déploie à partir d'un point surélevé de l'espace, Orsenna.<sup>260</sup> Orsenna s'est auto-déclaré *le* transcendant et s'efforce à s'autofonder, en tant que transcendant, par l'immanentisme qui se révèle alors comme la projection d'Orsenna sur l'étendue.<sup>261</sup> Orsenna entend s'assurer plus qu'une distinction, elle entend confirmer une élection, mieux, une apothéose, qu'elle s'offre à elle-même, donc qu'elle a dû affirmer, en coulant de sa verticalité sur tout pour que rien ne puisse contester cette apothéose, la rendant acté

---

<sup>260</sup> Jean-Luc Nancy voit l'immanentisme comme le propre des régimes dit totalitaires, Philippe Lacoue-Labarthe aura démontré que l'immanentisme est le propre du politique moderne en général. Sur l'immanentisme comme le propre du totalitarisme cf. « La communauté desœuvré » in Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvré*. Sur la généralisation de cet immanentisme au politique moderne, cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *Fiction du politique*. Sur la pensée de quelque chose comme l'immanentisme dans l'urbanisme nous renvoyons au travail de Julie Gaillard sur la mégalopolis in « The task of thinking (in) the postmodern space of the « zone » », in *Traversals of affect*. Cependant la mégalopolis pour Gaillard n'a plus de « pôle », i.e. ni centre, ni transcendance, contrairement à Orsenna.

<sup>261</sup> Sur cette autofondation qui tient du fantasme cf. *Fiction du politique*.

par défaut, puisque rien d'autres n'étant, nulle contestation ne peut advenir.<sup>262</sup> L'étendue n'est plus que le miroir d'Orsenna où elle se reflète transcendantale.<sup>263</sup>

Ce travail pour faire d'un territoire une surface de rayonnement et ce rayonnement lui-même est inévitablement une guerre : guerre contre toute différence, toute altérité, tout ce qui tacherait cette étendue et brouillerait alors ce rayonnement. L'organisation de l'espace est l'organisation de la guerre, indistinctement, et ici il n'y a pas d'analogie, mais bel et bien l'implication de l'un dans l'autre : le travail de la ville sur l'espace se fait dans/pour/par la guerre. Il est une guerre. Par-dessous le projet civil de la cité, par-dessous la « polis », est et comme identiquement la guerre, celle du rayonnement d'Orsenna, de son extension. Cette ville par chaque ruelle offre une « perspective étroite comme une *tranchée* » (nous soulignons), la ville est « embusquée » à la manière d'un « nid d'aigle ». Tout lieu, parce que tout l'espace, s'ordonne « aux cicatrices » de la ville, aux marques de ses guerre, ses « lieux de batailles ». Que le déploiement de la ville soit une guerre se condense dans les lignes qui suivent le passage que nous venons de citer du *Rivage* :

De cet observatoire au ciel dur et comme vitrifié, aux lignes sèches et sobres, comme de la passerelle d'un navire de guerre on dominait les ombres moelles qui couraient à l'entour sur les terres ridées : ici devaient habiter, nourris de l'air sans goût et sans saveur qui baigne les hauts entassements de pierres nues, un esprit d'altitude et de sécheresse, des paupières sans moiteur et sans cillement, longuement plissées sur de secrets et précis instruments de mesure, des prunelles durcies faites pour déchiffrer le spectre de points et de lignes, l'épure décharnée que la terre d'Orsenna devenait ici sous le regard. (296-7)

Le nid d'aigle du vieux palais est devenu un « observatoire », pareil à la passerelle d'un « navire de guerre ». Dans *Le rivage* la ville, en tant que création de la « polis », géométrise l'espace et le

---

<sup>262</sup> Nous utilisons le terme « apothéose » en son sens théologique : le fait que quelque chose soit élevée à la divinité, i.e. devienne transcendantale. Sur le sens et l'origine du mot nous renvoyons à l'entrée apothéose du TLF.

<sup>263</sup> Nous retrouvons ici les apories, contradictions, tensions etc. de l'artiste romantique tel qu'analysé dans *L'absolu littéraire* par Lacoue-Labarthe & Nancy. L'artiste transcendantale crée son œuvre comme par immanence, double de lui-même qui le reflète et qui (n'est) pas lui.

temps ; cette géométrisation est de suite le « militaire », c'est-à-dire l'organisation et la réglementation des conflits à mort entre groupes organisés d'individus : « instruments de mesure », « points et lignes », la distance du « regard ». Comme le souligne Gavin Bowd paraphrasant Lacoste dans *Political landscapes of Julien Gracq* : « Map-making and the drawing of landscapes serves first of all to master unfamiliar spaces for military manoeuvres » (127) ; a fortiori en general la géométrie. Mais cette géométrisation qui est une militarisation est simultanément la guerre, autrement dit le conflit humain comme déploiement légal et débridée, excessif de l'énergie, ce que nous avons appelé dans notre chapitre précédent la « force » d'après Simone Weil.<sup>264</sup> Et cela parce qu'en géométrisant l'espace et le temps, en les organisant, en déployant ce qu'Heidegger aura nommé la technologie, Orsenna produit des voies de frayage à l'énergie ; et il faut frayage pour qu'une énergie puisse « dévaler en torrent », puisse s'accélérer et s'intensifier jusqu'à être « force », pour qu'un conflit devienne la guerre.<sup>265</sup> Le militaire, en ce sens, ouvre la guerre au moment de tenter de l'organiser – ce qui est inévitablement encore géométriser. À la limite, l'on pourrait dire que sans la Ville, s'il y a conflit, il n'y a pas la « guerre ». Orsenna, advenant en tant que *polis*, que Ville, produit la loi, la géométrie et donc le militaire, et partant aussi la guerre et cela justement parce qu'elle est *polis*.<sup>266</sup> Sauf que cette guerre étant celle d'un rayonnement, elle est alors inévitablement une guerre d'expansion, ou plus justement une guerre impériale, comme

---

<sup>264</sup> Sur notre lecture de la notion « d'empire de la force » chez Simone Weil voir notre chapitre « Le reste du vivant ». Sur la distinction entre guerre et militaire et la manière dont le « militaire » démultiplie la violence de la guerre, nous renvoyons à Christie Pichichero, *Military Enlightenment*. Dans ce livre, après avoir suivi des officiers des lumières qui voulaient « raisonner » la guerre, l'autrice conclut que, paradoxalement ou non, il y a autant une connexion entre ce « raisonner » et la violence des guerres postérieures aux XVIIIe siècle qu'avec la création de formes de frein à la violence (croix rouge, convention de Genève etc.).

<sup>265</sup> Sur le rapport entre ville, et plus précisément Athènes, technologie, métaphysique, et guerre voir Paul Virilio, *Vitesse et politique, Introduction à la Métaphysique* ou encore Martin Heidegger, *The Question Regarding Technology*. Sur le rôle du frayage dans la force nous renvoyons notamment à Jean-François Lyotard, *L'économie libidinale*, ou encore Jean Laplanche *Vie et mort en psychanalyse* qui pensent tous deux ce phénomène depuis le circuit de la libido. Sur notre lecture des implications du rapport entre métaphysique, technologie et guerre, voir nos deux premiers chapitres.

<sup>266</sup> Il faut cependant souligner l'évidence connue que la guerre dans le *Rivage* n'est jamais décrite ni narrée, seulement tout le système d'allusion et de renvoi vers celle-ci sans cesse la renvoie comme guerre dans sa dernière brutalité. Sur le renvoi dans *Le Rivage* cf. Michel Murat, « Le dialogue romanesque dans « Le Rivage des Syrtes » ».

nous l'avons vu. Au moment du récit d'Aldo, Orsenna a colonisé l'espace l'entourant pour s'y étendre et donc transformer cet espace autre en elle, tout en le maintenant dans une différence, celle d'être son entour.

Mais la négation et la confirmation de cette différence d'avec son entour répète, on le voit, la projection, donc l'horizontalisation, du verticale annulée aussitôt qu'actée pour qu'Orsenna ne se dissout pas dans l'étendue, qui répète par-là même la nécessité de distinguer et d'annuler la distinction entre le vieux palais du conseil et la ville, et à nouveau entre l'ensemble de la ville et l'ensemble du territoire. Sans cette constante annulation des procès orsennais d'homogénéisation l'on aboutirait à des phrases comme « Seul Orsenna saurait être Orsenna, mais Orsenna ne peut être Orsenna qu'ayant toujours plus d'Orsenna, plus qui n'est jamais Orsenna et ne doit jamais l'être ». Phrases auxquels nous aboutissons. Ce qui a commencé à se dire jusqu'ici, c'est bien que le nom d'Orsenna nomme et ne nomme pas sans cesse la même chose, nomme et ne nomme pas – simultanément et d'une manière qui rend souvent tout arrêt impossible – la ville, le vieux palais, le territoire ; la verticalité du divin et la nappe où s'étend son reflet qu'il (n')est (pas). Le référent géographique du nom d'Orsenna tremble sans cesse au point souvent d'être indécidable. Cette indécidabilité du référent géographique indique ce que notre citation précédente du livre commence de nous faire entendre ; que ce que le nom d'Orsenna nomme sans cesse est tout autre chose qu'un segment de l'étendue de la terre : Orsenna « habit[e] » un monde de « pierres nues » « sans goût et sans saveur » en devenant un « esprit » pour qui tout a été « épurée », c'est-à-dire pour qui tout a été réduit à une géométrie de « points et de lignes », et que le rapport au monde n'est plus que celui d'instruments de mesure « précis et secret ».

Se plaçant dans la transcendance de l'auto-apothéose Orsenna tente de s'abstraire, c'est-à-dire de se séparer de la corporalité en général, non seulement « sylvestre », comme nous avons pu

l'écrire précédemment, mais de toute corporalité : négation de l'humidité (« sans moiteur »), de l'odeur et du goût (« sans goût et sans saveur »), du sensible, du reflexe (« sans cillement »). Il n'y a question que d'un « esprit » déchiffrant des « spectres » ; Orsenna n'a comme presque plus de corps et ce qui en reste en est à peine, à la bordure entre le fantôme et les mathématiques.<sup>267</sup> Ce mouvement d'abstraction de la corporalité se répète avec la mise à distance du territoire lui-même. Orsenna a « épuré » le territoire en le réduisant à des « points et de[s] lignes ». Orsenna entend se séparer, se couper de, « s'abstraire » du corporelle. La raison de la guerre impériale d'Orsenna est partant cette abstraction – se séparer du corps, cette « chaire finie et affective », comme écrit Eboussi-Boulaga d'après Michel Henry<sup>268</sup>, prise dans les rai[s] du monde pour s'élever à l'espace géométrique où Orsenna est un « esprit ».<sup>269</sup> L'extension d'Orsenna est alors l'extension de cette abstraction, ou plus justement l'effort de réaliser cette abstraction de par l'extension d'Orsenna, c'est-à-dire de la géométrisation de l'étendue et de la durée.

(Mathématisation, géométrisation (donc la technique juste avant la technologie), expansion guerrière virtuellement sans limite, expansion qui est une quasi-homogénéisation, recherche d'un supplément sans cesse de soi, etc. l'on voit pourquoi, si Orsenna est comme une allégorie de « l'occident » comme entité géo-historique, Orsenna est aussi cette structuration historique que nous avons tentée de suivre depuis ce début de notre thèse à travers les représentations qui ont été

---

<sup>267</sup> Suivant Freud l'odeur est l'une des marques par excellence du corporelle et de l'animal, son refoulement comme le mouvement vers « l'hominidé/la civilisation/l'adulte/le génital » etc. L'on retrouve cette idée développée tôt, dès *Trois essais sur la théorie sexuelle*, et devient dans les derniers écrits l'image par excellence pour Freud du mouvement de l'humain vers de ce qu'il appelle alors culture. Ainsi dans *Malaise dans la culture* : « Avec la verticalisation c'est l'ensemble de la sexualité, et pas seulement l'érotisme anal, qui menaçait de devenir victime du refoulement organique [...] C'est ainsi que la racine la plus profonde du refoulement sexuel, qui progresse avec la culture, se trouverait être la défense organique opposée à l'existence animale antérieure par la nouvelle forme de vie acquise avec la marche verticale ». (49, note 2)

<sup>268</sup> Sur la notion de la vie comme « chaire finie et affective », cf. Fabien Eboussi-Boulaga, « Penser l'impensable », et notre chapitre « Le reste du vivant ».

<sup>269</sup> Un certain nombre de chercheurs sur Gracq ont noté d'un côté la relation entre le géographique, les mathématiques et la guerre (ainsi Tissier, Gavin Bowd, particulièrement Yves Lacoste), et de l'autre entre l'œuvre de Gracq et l'esprit géographique, sans pour autant en tirer particulièrement de conséquences ou d'analyses sur l'œuvre de Gracq.

donné du déploiement de l'entité occident, l'incarnation par excellence de cette structuration qui l'aura déployé se déployant, au point de lui donner son nom aujourd'hui. Et nous verrons que ce nom d'occident est particulièrement juste, si l'on suit *Le rivage*.)

Mais quoiqu'elle fasse, Orsenna demeure encore des pierres, le Vieux palais, des hommes, Aldo, Danielo, et tous les autres ; quoiqu'elle fasse donc, elle a toujours, est toujours quelque chose comme un corps, quand bien même seulement un tas de calcaire. Orsenna ne peut jamais en avoir fini de chasser la corporalité. Orsenna n'en aura jamais fini avec la guerre.

### 3. La vieillesse

L'histoire d'Orsenna, telle qu'elle est racontée par Aldo, porte témoignage d'une telle présence de la guerre en Orsenna. Orsenna aura vécu (de) la guerre ; elle l'aura portée, encore et encore, d'un âge à l'autre. Cette identité est précisée dès les premières pages, et l'on pourrait suivre à travers tout le récit d'Aldo le retour de cette identité entre Orsenna, son histoire et la Guerre. Ainsi à l'*incipit* on lit « la seigneurie d'Orsenna vit comme à l'ombre d'une gloire que lui ont acquise aux siècles passés le succès de ses armes contre les Infidèles et les bénéfices fabuleux de son commerce avec l'Orient » (7) et au paragraphe suivant « des guerres continuelles obligeaient [Orsenna] à tenir en campagne des forces importantes » (9). Bien sûr cette identité se confirme aussi dans la mort d'Orsenna ; celle-ci va mourir d'une dernière guerre. Cependant la narration d'Aldo insiste aussi longuement sur le caractère spéciale, unique, de cette dernière guerre et de sa recherche, de ce mouvement qui entraîne Orsenna comme inconsciemment vers son anéantissement dans les armes : elle tient d'une course à la catastrophe, d'une recherche folle de l'anéantissement violent, brutal. Pour expliquer cet élan à la catastrophe qui prend la forme d'une dernière guerre, le récit nous sature d'une cause unique : la vieillesse. Orsenna serait « vieille ».

Ce constat s'itère dès l'*incipit* (« [L']activité faible [d'Orsenna], mais paisible encore [...] est celle d'un vieillard dont les apparences longtemps robustes laissent incrédules sur le progrès continu en lui de la mort »(7)) et continue jusqu'à la fin du roman (« Orsenna est raidie dans son sépulcre et murée dans ses pierres » (310)). Cette relation de cause à effet entre la vieillesse et la course à la catastrophe, Aldo la présente explicitement, et avec lui la plupart des personnages dont ils rapportent les dialogues, de Vanessa à Daniello en passant par Orlando. Ainsi Daniello déclare : « De quoi peut encore se réjouir une pierre inerte, si ce n'est de redevenir le lit d'un torrent ? » (310).

La figure de la vieillesse traverse *tout* le récit de façon constante, obsédante. Il a été longuement noté que cette idée de la vieillesse émerge d'une conception biologique des civilisations ; les civilisations seraient comme des corps biologiques, avec tout ce qu'un biologisme précipité suppose être leur nature, celle d'un trajet unidirectionnel et inévitable qui se fait par une maturation qui devient un vieillissement venu de l'intérieur du corps même, comme un destin auquel le corps s'est condamné. Gracq reconnaît ce biologisme des civilisations et déclare l'avoir trouvé en l'œuvre de Oswald Spengler.<sup>270</sup> Mais la vieillesse dans le récit nous paraît bien plus ambiguë que le monodirectionnel biologisant d'Oswald Spengler le voudrait, et cela parce que la vieillesse peut servir de cause à des effets exactement inverses de la recherche de la catastrophe, ainsi de Marino qui justifie depuis la vieillesse la tranquille descente dans l'extinction, descente qu'il incarne plus qu'aucun autre : « J'ai pensé comme toi [Aldo] qu'il devait m'arriver des choses singulières. Je m'y croyais destiné. Tu vieilliras comme moi, Aldo, et tu comprendras. Il n'arrive pas de choses singulières. [...] Je suis vieux maintenant, et j'ai appris ce que c'est que mourir. »

---

<sup>270</sup> « J'ai une dette envers Spengler, qui triche plus d'une fois avec les faits, mais dont la mise en écho généralisé de l'histoire m'a beaucoup séduit. » *Entretiens*, Gracq, Julien. Notons cependant que Gracq n'a pas de rapport simple avec l'œuvre de Oswald Spengler, cf. Étienne Anheim, « Julien Gracq, l'œuvre de l'histoire ».

(46-8)<sup>271</sup> La vieillesse fonctionne causalement comme les justifications causales balzaciennes qui, comme la si bien montré Gérard Genette, peuvent à tout moment se retourner, et la même cause justifier un effet exactement inverse.<sup>272</sup>

Cette réversibilité de la vieillesse comme cause indique, selon nous, une autre cause produisant l'état de sclérose et le mouvement vers l'anéantissement d'Orsenna, autre cause qui se donne à lire à travers les discours biologisants, ces derniers fonctionnant à la manière d'un symptôme psychanalytique ; refoulant et révélant à la fois quelque chose au travail. Reprenons donc tel discours sur la vieillesse, par exemple l'échange entre Aldo et Daniello qui clôture *Le Rivage*. Dans cet échange, pour donner une définition de cette vieillesse civilisationnelle, Daniello déclare : « Le vide qui se fait [aux] frontières [d'Orsenna] – une espèce d'insensibilité qui naît à sa surface engourdie comme si elle avait perdu le toucher – perdu le contact : Orsenna a fait des déserts autour d'elle. » (318) Orsenna a « perdu le contact » en créant des zones de vides, de rien, entre elle et le reste pour faire un tampon qui devient *in fine* impénétrable. Les frontières produisent un écart qui devient une séparation définitive d'avec tout autre qui pourrait venir, et toucher. Cette production d'une zone tampon à la périphérie se répète en sa surface. Orsenna était, on s'en souvient, une surface « coulée » qui a supprimé toutes altérités, nivelé et homogénéisé de sa « pesée » l'étendue pour qu'elle en soit son reflet. Le résultat : des frontières à l'ensemble de son étendue, il n'y a plus que le reflet d'Orsenna sur l'étendue, et alors c'est comme s'il n'y avait plus personne. Cette perte du contact est le résultat du mouvement de la cité se déployant en tant

---

<sup>271</sup> Jean Sémolué résume dans « Cinq propositions pour une lecture de Julien Gracq » ainsi Marino : « Marino, qui ne désire que la paix, l'enracinement, lui qui, de tous les personnages de Gracq, est celui qui pèse le plus charnellement sur un sol qu'il aime » (275). Cet enracinement de bout en bout est décrit dans *Le rivage* comme vieillesse – comme ce qui entraîne à et produit la vieillesse.

<sup>272</sup> Cf. Gérard Genette, « Vraisemblance et motivation ».

qu'Empire géométrisant pour s'abstraire de la corporalité.<sup>273</sup> Orsenna découvre, trop tard, qu'à vouloir s'abstraire du corps l'on s'abstrait de toute possibilité de contact, et par cette perte découvre la nécessité du contact.<sup>274</sup>

La conséquence : Orsenna n'a plus aucun contact avec un autre. La suppression de la possibilité du contact d'autrui prend pour Orsenna la forme d'une désertification de l'espace. Plus les cercles concentriques d'Orsenna se sont étendus, plus les cercles sont devenus des ceintures de ce vide qu'est un désert, des ceintures d'absence où ne demeurent que les herbes sauvages et une vie décrépite proche de mourir tout à fait. Dès le début du roman un tel procès est noté à l'œuvre aux frontières, et d'abord aux Syrtes, la frontière par excellence dans ce roman :

[L]es sables stériles [des Syrtes] ont porté en effet une civilisation riche, au temps où les Arabes envahirent la région et la fertilisèrent par leur irrigation ingénieuse, mais la vie s'est retirée depuis de ces extrémités lointaines, comme si le sang trop avare d'un corps politique momifié n'arrivait plus jusqu'à elles ; on dit aussi que le climat progressivement s'y assèche, et que les rares taches de végétation d'année en année s'y amenuisent d'elles-mêmes, comme rongées par les vents qui viennent du désert. (10-11)

Les Syrtes ont des sables stériles, mais qui ont porté une civilisation riche au point de rendre les sables fertiles, donc propices à la « vie sylvestre », jusqu'à ce que soudainement cette civilisation disparaisse, et avec cette disparition les Syrtes redevinrent arides. Et cela parce que désormais, comme de nulle part, s'aggrave cette désertification par un vent venu du désert qui « progressivement [sic] assèche ».<sup>275</sup> Ce qui manque, c'est ce qui a produit cette transition des

---

<sup>273</sup> Les frontières ont été bien sûr noté comme un thème essentiel de l'œuvre de Gracq, et Gracq lui-même l'a reconnu ; elles ont cependant jusque-là d'abord été envisagées comme espace du changement, de la venue, de la métaphore, de la métamorphose, et de l'initiation. Par exemple l'excellent Robin Mackenzie, « The Rhetoric of the Border in Julien Gracq's *Le Rivage des Syrtes* ».

<sup>274</sup> Ce développement sur le touché de soi/de l'autre passe par le travail de Derrida sur le supplément depuis l'angle de la sexualité, i.e. du « dangereux supplément » de Rousseau, et des frontières entre auto et hétéro-érotisme. Cf. *De la grammatologie*.

<sup>275</sup> Notons que ce passage pourrait évoquer quelque chose comme le « réchauffement climatique ». Murat avait noté combien *Le Rivage* évoque en tangeante la crise écologique contemporaine dans « Trois notes en hommage à Julien Gracq ». Ce phénomène de désertification produit par Orsenna évoque les problèmes contemporains de désertification

« arabes fertilisateurs » à l’effacement de toute vie dont le roman donne d’abondantes descriptions. La vie dans les Syrtes semble être l’étiolement même, tels ces « oiseaux de nos steppes aux ailes atrophiés » (47) dont parle Marino.<sup>276</sup>

Nous pouvons cependant supposer que c’est la conquête de ce territoire par Orsenna qui a fait disparaître cette « civilisation fertilisante » ; pour cette disparition le roman ne nous offre aucune autre explication plausible. Orsenna aura fait de cette nouvelle frontière acquise qu’était les Syrtes un désert pour pouvoir s’assurer que rien ne puisse venir la toucher, ce que S. Freud aura appelé « pare-excitation ». L’on se souvient que pour Freud, dans *Au-delà du principe de plaisir*, la vésicule (dont il se sert pour penser la naissance et la structuration des pulsions dans une psyché) acquiert un « pare-excitation » pour ne pas mourir sous les « coups des excitations [externes] ». Pour ce faire cette vésicule fait que « sa couche la plus superficielle [...] abandonne la structure propre au vivant » pour devenir « dans une certaine mesure inorganique » (toute citation précédente, *Au-delà du principe de plaisir*, 75) ; en d’autres termes pour se protéger du contact extérieur et de son excitation la vésicule s’entoure d’une zone morte, sans vie, qui devient une zone tampon. Exactement telle nous paraît avoir fait Orsenna en faisant de ces frontières du vide, un espace de rien, un désert, par où nul contact ne puisse plus advenir, et les Syrtes plus qu’aucune autre frontière puisque l’étendue de sable est redoublée par l’étendue d’eau, i.e. la mer des syrtis elle aussi désertifiée, vidée (il suffit de se souvenir la surprise qu’est pour Aldo la moindre embarcation qui passe).<sup>277</sup> En somme Orsenna est obsédée par ce que nous avons appelé la « clôture » jusqu’ici dans notre thèse.

---

accélérée des terres vivrières par la mondialisation et le chaos climatique qu’elle induit. Sur cette désertification cf. « dead land dead water » in Saskia Sassen, *Expulsion*

<sup>276</sup> *Le Rivage* est traversé de ce que Ursula K. Heise aura appelé un imaginaire de l’extinction. Ce roman a cette particularité de déployer un tel imaginaire dans un univers d’avant l’ère de la technologie, pour reprendre la terminologie de Heidegger. Sur l’imaginaire de l’extinction, cf. Ursula K Heise, *Imagining Extinction*.

<sup>277</sup> Voir notamment à ce sujet notre chapitre « Le reste du vivant ».

Cependant, contrairement à la vésicule de Freud qui transforme en croute la matière de son corps propre, Orsenna a créé ce pare-excitation en étendant sa limite, sa frontière ; par le mouvement impérial que nous avons évoqué plus haut, elle aura sans cesse absorbé toujours plus de l'étendue autour d'elle. Ce supplément d'étendue, Orsenna l'aura, aussitôt qu'absorbé, transformé en un supplément de frontière qui est toujours un supplément de zone tampon, pour que chaque nouvelle partie soit comme une plus grande distance entre elle et tout autre, toute excitation. Ainsi un supplément d'elle, mais un supplément mort. Non un autre corps vivant, mais le tain d'un miroir toujours plus immense où Orsenna ne peut rencontrer que soi. Le résultat est la destruction progressive du sylvestre suivi à terme de la destruction d'Orsenna elle-même. Tel serait *in fine* l'impérialisme d'Orsenna : une manière pour elle de s'isoler dans sa verticalité, protégé *absolument*, d'une perfection qui se fait par la suppression de tout contact avec tout autre, qui est remplacé par une surface réfléchissante repoussant toujours plus loin l'autre, le contact. Ce « vent du désert » qui « assèche » est peut-être littéral, mais il est aussi une métaphore pour l'impérialisme d'Orsenna ; avec sa venue, le désert. Non pas tant corporophobe ou organophobe, Orsenna serait fondationnellement hétérophobe, comme l'écrivait Memmi, ou plutôt comme nous pensons devoir écrire *autrophobe*, et son histoire l'histoire de son autrophobie<sup>278</sup>; donc que son histoire soit une histoire guerrière, et le seul rapport à l'autre un rapport guerrier, l'inimitié sa politique, la brutalité son mode opératoire, comme l'écrit Mbembe.<sup>279</sup> L'autre ne pouvant être qu'une menace, l'agression est la seule réponse possible à l'autre, et l'absolutisation de cette

---

<sup>278</sup> Nous construisons le terme d'autrophobie à partir du terme d'hétérophobie créée par Albert Memmi in *Le racisme* (voir section « Racisme et hétérophobie », p.115 *et passim*). Due à l'actuelle quasi-identité entre la racine « hétéro » et la sexualité (comme identité et comme orientation), nous pensons plus juste de privilégier le mélange de racine grecque et latine qu'est autrophobie. Qui plus est, et peut-être plus d'importance, ce « r » dans auto- renvoie au travail de Geoffrey Bennington sur « l'auto » dans nombre d'essais (cf. *Not half no End*), travail que nous rencontrons.

<sup>279</sup> Nous renvoyons bien sûr à *Politique de l'inimitié* et *Brutalisme* d'Achille Mbembe. Notre chapitre a bien des égards essaye de spéculer sur la source psychique d'une telle politique et d'un tel mode opératoire.

agression, son expansion hors de toute limite, le seul mouvement possible. Se trouve alors lié simultanément le « principe de séparation » qu'a isolé Achille Mbembe comme à l'œuvre dans le racisme, et qui consiste à assurer cessation d'avec un autre qui est vue comme dangereux par tous les moyens justifiables (et d'abord par l'organisation de l'espace), avec ce que nous pourrions appeler le « principe de pygmalion », le principe qui entend considérer un autre comme absolument disponible à la fantaisie plastique et d'abord à la transformation en même.<sup>280</sup> Orsenna, pour faire cessation d'avec tout autre, doit transformer sans cesse plus tout autre en une zone-tampon supplémentaire pour empêcher qu'un autre puisse venir, zone-tampon qui en retour est tel parce qu'elle est transformé en un miroir où Orsenna mire son reflet transcendantale, unique et absolu. L'on pourrait argumenter, lors, qu'Orsenna n'entend jamais sortir du moment hallucinatoire du fameux « stade du miroir », mais au contraire se maintenir infiniment à ce moment.<sup>281</sup>

Le problème cependant d'une telle ceinture de désert contre tout contact, est celui de se retrouver seul, absolument seul, perdu dans une terminale solitude, où la vie se vidant de tout « vif » est comme la mort déjà advenue. Et c'est exactement ce qu'estime Daniello être l'état d'Orsenna, faisant écho au récit d'Aldo, lorsqu'il déclare que l'état dans lequel Orsenna se trouve et le mouvement de cette ville vers la guerre est due à la : « La solitude, reprit Daniello pensif. L'ennui de soi, qui vient à ce qui s'est senti trop longtemps, trop exclusivement rassemblé » (317-8), celle-là même qu'a produit l'impérialisme. La vieillesse dans *Le rivage*, selon nous, n'est pas tant le passage du temps qui peu à peu use un corps ou fait parcourir une trajectoire biologique

---

<sup>280</sup> Sur le principe de séparation notamment le chapitre « La société d'inimitié » in Mbembe, *Politique de l'inimitié*. Ce travail d'homogénéisation dans l'impérial, et particulièrement par rapport à la question raciale, a été identifié très tôt, ainsi Memmi dans *Le racisme*. Prenant la parole du raciste Memmi écrit : « établissons ou rétablissons notre homogénéité contre ce qui la perturbe et la souille etc. ». (68) Ce que nous appelons « principe de pygmalion », i.e. le fantasme d'une absolue disponibilité plastique de l'autre, demeure, à notre connaissance, peu étudié.

<sup>281</sup> Sur le « stade du miroir » bien sûr le fameux texte de « Stade du miroir » de Jacques Lacan in *Écrits*.

jusqu'au point terminal, mais la solitude excessive de qui s'est réduit à soi complètement, qui a (quasi-)réussi à faire cessation avec tout autre, donc avec tout touché, contact, excitation, tout vif, figé dans une homogénéité absolue produite par soi. Le problème que la « vieillesse » nomme n'est pas biologique mais énergétique.<sup>282</sup> « L'ennui de soi », celui du « rassemblement trop exclusif » aboutit à une perte d'énergie qu'entraîne la coupure d'avec toute altérité. « Autour d'un corps vivant, il y a la peau qui est tact et respiration ; mais quand un état a connu trop de siècles, la peau épaissie devient un mur, une *grande muraille* » (318) Selon nous donc ce « trop de siècles » n'est pas littéralement le passage d'un temps mathématique, mais l'auto-travail d'une progressive défense contre l'autre qui a atteint un seuil critique, mortifère. Il n'y a plus de différence possible à Orsenna, c'est-à-dire plus « d'air », plus de « respiration », parce qu'il n'y a plus de contact avec un autre. Un système pour fonctionner en vase-clos aurait besoin du mouvement perpétuel – et Orsenna n'est pas un tel système, elle est, comme tout, soumis au principe d'entropie. L'énergie se perd, et il lui faut en permanence un nouvel apport pour compenser cette perte ; cet apport, c'est le contact avec l'autre. Seul, Orsenna meurt, étouffée de soi-même.

Nous pourrions dire alors que si le cauchemar historique est la corporalité, c'est parce qu'être un corps ne peut demeurer que par la *différance*, si par ce terme l'on indique qu'il n'y a demeure que comme demeurence, que demeurer c'est être affecté constamment d'une altérité constamment refoulée, dans une inadéquation interminable à soi et une dépendance à cet autre refoulé, ce supplément qui travaille, qui toujours d'une certaine manière fait mal. « L'air » est sûrement l'exemple type d'une telle demeurence : pour le corps sylvestre, l'air est ce qui,

---

<sup>282</sup> La question de l'énergétique a été isolée dans l'œuvre de Gracq, mais peu ou prou uniquement comme charge/décharge de tension selon le modèle Freudien. Ainsi Carol J. Murphy in *The Allegorical Impulse in the Works of Julien Gracq* : « the metaphor for this semiotic impulse of History and fiction is energetic, drawing on surrealist motifs of chance encounters and magnetic forces and inviting Freudian interpretations which center on release of tensions, or discharge. » (64) qui développe dans son livre cette ligne d'interprétation après d'autres. Nous concordons avec ses analyses, mais notre question énergétique ici tient nettement plus de la thermodynamique.

constamment venue de l'extérieur, renouvelle et perpétue le corps en le faisant donc sans cesse autre et même comme cet air même en retour, et cela pourtant par excellence refoulé, « oublié », comme l'écrit et l'aura démontré si bien Luce Irigaray.<sup>283</sup> L'air et son rythme serait alors métaphore de quelque chose dont dépend tout corps, toute vie, la différence encore un autre nom selon nous, que ce corps soit sylvestre ou non. Orsenna voudrait être elle, rien qu'elle, mais elle ne peut demeurer qu'en (n')étant (pas) elle et de par ce qu'elle (n')est (pas).<sup>284</sup> Le rêve d'Orsenna n'est pas simplement d'accomplir l'apothéose dans un procès d'auto-formation<sup>285</sup>, ni même l'autosuffisance, mais « l'auto- » en général. Le cauchemar d'Orsenna à ce niveau, ce qui entraîne toute son histoire, ce dont elle voudrait sortir, en finir, c'est que, étant un corps malgré tout et malgré tous ses efforts, elle nécessite toujours la différence. Pour Orsenna, comme pour nul, l'auto- n'existe pas, il n'y pas de « en soi », mais toujours la présence d'un écart, d'un « r » dans « auto- », refoulé, oublié. Il n'y d'auto- qu'« outro- », comme l'écrit Geoffrey Bennington, reprenant le travail de Derrida sur la nécessité de l'« hétéro- » pour avoir l'« auto- ».<sup>286</sup> L'autrophobie est alors autant peur de l'autre que peur de cette structure qui fait que tout auto- est contaminé parce que dépend d'un « r », de l'autre. L'on voit par-là que la « vieillesse » d'Orsenna est comme l'opposé de la « vieillesse » de Vieux Lomama que nous avons tenté d'élaborer dans notre chapitre sur *Congo Inc.*, celle qui est d'avoir gardé toujours encore ce qui fut premier : l'enfance comme l'ouverture et l'appel à l'autre, comme attente et hospitalité de sa venue. Une telle ouverture, un

---

<sup>283</sup> Sur l'air comme le vital autre sans cesse oublié cf. Luce Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Nous retrouvons ici bien sûr l'œuvre poétique de Senghor et son primat de l'air et de la respiration. Sur ceci notre approche dans notre chapitre « Tour de l'enfance ». Notons que cette question de l'air en général connaît un regain récent d'intérêt, ainsi qu'en témoigne le texte de Mbembe « Le droit universel à la respiration ».

<sup>284</sup> La « différence » est un mot intimidant. Pour une introduction nous renvoyons à l'essai « La différence » in Derrida, *Marges - de la philosophie*.

<sup>285</sup> Sur cela à nouveau cf. *La fiction du politique*, notamment le chapitre 7.

<sup>286</sup> Bennington a commencé tôt le travail sur ce supplément qu'est le « r » dans « auto » ; ainsi dès *Dudding, des noms de Rousseau*, ce « r » est suivi à travers la figure du législateur et de Dudding dans l'œuvre de Rousseau. Voir notamment les chapitres « That's life, death » ou encore « Auto- » dans *Not Half, no end*. Ce travail reprend le travail de Derrida sur la question auto/hétéro notamment dans la seconde partie de *De la grammatologie*.

tel appel, on le comprend, c'est bien ce qu'Orsenna a toujours déjà refusé et s'est efforcé de rendre impossible, à en mourir, parce qu'accepter cet appel voudrait dire accepter la supplémentarité, le travail de la différence, la nécessité de l'autre et donc du hasard, de l'événement.<sup>287</sup> Ce que constate Aldo, cette dégradation qui fait qu'Orsenna n'est plus que cette fureur cherchant la destruction, est la conséquence de cette longue guerre contre « l'autro ».<sup>288</sup>

#### 4. Orsenna clivée

Et pourtant la conséquence d'une telle guerre et de la vieillesse qu'elle produit n'est pas l'écroulement sur soi, la mort par étouffement, mais le grand et dernier saut vers la mort dans les armes de l'autre ; c'est-à-dire par excellence un acte vers, dans et par l'autre. La mort vient en ce sens de l'extérieur. Le suicide demeure auto-. Mais c'est parce que l'intérieur était toujours déjà habité d'un contact, de quelque chose qui travaille Orsenna, avec lequel elle doit faire, et contre lequel elle n'a nulle clôture possible. Quelque chose qui en elle, est autre, et pourtant devrait être elle. Freud le notait déjà : « du côté de l'intérieur, il ne saurait y avoir de pare-excitation, les excitations provenant des couches les plus profondes se transmettent directement » (77).

Revenons par exemple à deux phrases que nous avons citées, celles-là même qui déclaraient l'identité entre l'histoire d'Orsenna et la guerre : « la seigneurie d'Orsenna vit comme à l'ombre d'une gloire que lui ont acquise aux siècles passés le succès de ses armes contre les Infidèles et les bénéfiques fabuleux de son commerce avec l'Orient » (7) et au paragraphe suivant « des guerres continuelles obligeaient [Orsenna] à tenir en campagne des forces importantes » (9). Ces deux

---

<sup>287</sup> Sur cette vieillesse notre chapitre « Le reste du vivant ».

<sup>288</sup> Il a été remarqué que l'œuvre de Gracq tout entière est marquée par un mouvement vers la solitude, l'autonomie, l'isolement etc. bref une recherche de l'auto-. Ainsi Odile Bombarde, dans « Repères de Rimbaud dans l'œuvre de Julien Gracq » remarque que Gracq investit Rimbaud pour y trouver l'auto- : « Loin de dénoter un identique attrait pour l'Ailleurs et contre l'apathie, la connivence avec Rimbaud relèvera donc surtout d'une solitude » (559). En ce sens Orsenna répète ce qui semble un mouvement gracquin par excellence, répétition qui demanderait à être pensée.

phrases qui posent cette identité la posent cependant tout en la maintenant à distance. La première phrase utilise la litote toute militaire « ses armes » pour désigner la guerre et le terme aussi général que vague de « succès » pour désigner le résultat, l'on s'en doute sanglant, de ces guerres. Qui plus est la guerre et le commerce sont présentés comme deux voies parallèles également glorieuses, sauf que ces deux voies ont toutes deux le même objet sous deux substantifs interchangeables, celui d'« Infidèle » et « Orient », ce qui laisse supposer que la guerre et le commerce sont loin d'avoir été strictement parallèles, voire qu'elles sont aussi ici deux substantifs interchangeables.<sup>289</sup> Dans la seconde phrase que nous avons isolée du début du roman, Orsenna se trouve être l'objet et non le sujet de ces guerres, l'« obligea[n]t » tel malgré elle, comme si ses guerres venaient d'un dehors et qu'Orsenna était acculée à se défendre, peu importe leur caractère perpétuel. En deux phrases, il y a par deux fois un effort de mettre à distance la guerre et de voiler le déchainement de la force, d'en faire comme un résultat malheureux d'une situation sur laquelle Orsenna n'a nul contrôle et dont le résultat n'est que sport.<sup>290</sup>

Ce voilement de la violence guerrière d'Orsenna et cette mise à distance de l'identité entre Orsenna et la guerre retournent à peu près chaque fois qu'Aldo décrit cette identité et cette violence ; ainsi dans la description du Vieux palais que nous avons analysé précédemment, puisque notre analyse se basait entièrement sur la lecture d'analogies qui écartent toujours Orsenna d'avec la guerre tout en écrivant leur identité, comme autant de lapsus révélateur. Une telle constance dans la mise à distance implique le travail d'une nécessité : refouler.<sup>291</sup> Orsenna veut se raconter,

---

<sup>289</sup> L'interchangeabilité de ces deux termes est bien sûr une vieille histoire en Europe.

<sup>290</sup> Sur la relation entre guerre et commerce, et plus précisément empire de la force et capitalisme, voir nos chapitres sur Senghor et Bofane, et les références que nous y donnons sur ce sujet.

<sup>291</sup> Nous récupérons cette notion de Freud bien évidemment. Cette notion a une longue histoire. Sur celle-ci voir l'entrée de ce mot dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Jean Laplanche & Jean-Baptiste Pontalis. Voir à ce sujet dans l'œuvre de Freud les analyses séminales des procès de déplacement et condensation dans le rêve in Freud, *L'interprétation du rêve*, chapitre IV et VI notamment.

mais pour se raconter elle doit refouler ce qu'elle ne cesse d'être : la guerre. Lorsque Aldo découvre par son acolyte Belzenza la vitesse de propagation des rumeurs sur le Farghestan à Maremma, Aldo constate :

On eût dit que la cité heureuse, qui avait essaimé de toutes parts sur la mer et laissé rayonner si longtemps son cœur inépuisable dans tant de figures énergiques et d'esprits aventureux, au sein de son vieillissement avare appelait maintenant les mauvaises nouvelles comme une vibration plus exquise de toutes ses fibres. (159)

Aldo note une rupture temporelle : auparavant le bonheur, « l'inépuisable » d'un cœur, « l'aventureux » des esprits Orsennais etc., désormais son « vieillissement », une sorte de maladie perverse qui cherche le malheur, la souffrance, les « mauvaises nouvelles », celle de la guerre, comme la narration d'Aldo ne cesse de l'indiquer de prolepses en prolepses.

Et certes Aldo a sûrement raison de noter un changement, celui provoqué par la « vieillesse » que nous venons d'analyser. Mais comme nous l'avons aussi vu, la guerre est Orsenna et vice-versa, son « rayonne[ment] » a toujours été aussi voire d'abord cela, la guerre de conquête, la guerre coloniale – y compris le rayonnement de son commerce – l'« aventureux » de ces esprits aussi, voire d'abord, la géométrie militaire frayant la guerre, l'« énergique » de ces figures celui de la force, celui de la « mer » qu'elle produit.<sup>292</sup> La cité, rayonnante, étendant sur le monde sa coulée comme une mer, aura été aussi, voire d'abord, la guerre. La « cité heureuse » était la cité en guerre. Les « mauvaises nouvelles » ont toujours été attendue par Orsenna, parce qu'elles étaient les bonnes nouvelles, à un certain niveau. Aldo devrait le savoir ; il connaît l'histoire de sa Ville qu'il relate, et il travaille en tant qu'observateur de la branche militaire d'Orsenna, tâche au nom de laquelle il est détaché à une forteresse mise là et continuant d'être utilisée à cause d'une guerre interrompue mais toujours ouverte, la guerre contre le Farghestan. Et

---

<sup>292</sup> Sur la métaphore marine pour le déploiement de la force, cf. Simone Weil, *L'Iliade et le poème de la force*, et notre chapitre « Le reste du vivant ».

pourtant Aldo voile dans un « avant » de la diégèse par de multiples ressorts langagiers cette évidence du primat de la guerre.

Mais c'est peut-être justement parce qu'Aldo a tant investi Orsenna, qu'elle lui est essentielle, qu'il se voit entraîné dans cette suite de refoulement. Son problème est somme toute le problème classique de la théorie de la construction psychique en psychanalyse, particulièrement telle qu'élaborée par Melanie Klein, le problème de l'ambivalence de « l'objet » que l'on a « introjecté » en son moi, l'objet dont l'introjection est essentielle à la construction du « monde intérieur ».<sup>293</sup> Plus qu'un moi-idéal qu'il s'agirait d'émuler ou qu'un surmoi qui assurerait l'obéissance à la loi<sup>294</sup>, Orsenna est comme le sol et le ciel intérieur d'Aldo, une sorte de méta-objet qui crée ce sur quoi son moi repose et à travers quoi il vit, le cadre de son monde intérieur, cette « paume ouverte » et cette « lune » qu'Orsenna s'est efforcé d'être, comme nous l'avons noté. D'Orsenna dépend « l'harmonie » de ce monde intérieur, d'elle cette intériorité peut vivre dans et par la « cité heureuse » au « cœur inépuisable ». Introjecter Orsenna serait introjecter cette cité inépuisable, l'heur qu'elle assurerait ; introjecter une sorte de méta-objet qui produit l'espace dans lequel le moi, ses identifications, ses objets etc. pourront se poser. Sauf qu'Orsenna est aussi la guerre, et la guerre est insupportable, le refoulement constant par Aldo de la relation entre Orsenna et la guerre et l'extension folle de ce refoulement – puisqu'Aldo lui-même jusqu'au bout

---

<sup>293</sup> Nombres lectures de Klein voient l'ambivalence vis-à-vis des objets comme un problème d'enfance, celui-ci devant être dépassé par le rapprochement d'avec le réel qui permettrait de mettre fin à l'ambivalence (sur une telle lecture cf. Didier Anzieu, « Julien Gracq, figures de la position dépressive et le procès de la symbolisation »). Sauf que – au-delà qu'il nous semble qu'au contraire une meilleure connaissance des objets risque d'augmenter l'ambivalence – la seule manière de « se rapprocher du réel » serait en investissant les « bons » objets que l'on obtient... en clivant chaque objet introjecté inévitablement ambivalent. De là nous ne voyons pas de fin au procès du clivage et donc de la résorption de l'ambivalence (sur l'ambivalence, le clivage, leur dépassement etc. cf. Melanie Klein, « A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States » et « Mourning : its Relation to Manic-Depressive States » in *Contributions to Psycho-Analysis*). Ce qui ne veut pas dire que nous sommes nécessairement en désaccord avec l'idée que l'ambivalence est une donnée « d'enfance », à partir du moment où nous sortons du schéma que l'enfance (et l'ambivalence) prend fin, et que l'on reconnaît l'aporie du clivage comme lutte contre l'ambivalence.

<sup>294</sup> Sur ces deux notions nous renvoyons bien évidemment à Freud, « Le moi et le ça ».

ignorerait que sa trajectoire est celle de l'avènement guerre – le prouvant. Sa réaction lorsque Vanessa lui révèle l'évidente raison et conséquence de ses actions est l'expression la plus nette de jusqu'où va le refoulement – et refoulement, pas suppression, puisque bien sûr à un certain niveau, Aldo lui-même sait très bien : « Voilà donc ce que tu es venue faire ici, di[t Aldo s]e levant d'un geste brusque. Je ne voyais plus clair en moi. Les mots qui tombaient de [l]a bouche [de Vanessa], il me semblait que je les avais prononcés, et pourtant ils faisaient monter en moi dégoût et colère » (244) Il faut donc cliver Orsenna de la guerre, c'est-à-dire la « bonne » Orsenna de la « mauvaise » Orsenna, « l'esprit d'altitude et de sécheresse » d'Orsenna qui vit sur la « passerelle d'un navire de guerre », d'avec le « cœur inépuisable » de « la cité heureuse ». Se cliver de « l'esprit » d'Orsenna pour sauver son cœur, comme si l'un et l'autre était deux niveaux psychiques différents, et ce qui est plaisir à un niveau – les nouvelles de la guerre des bonnes nouvelles pour l'esprit – est déplaisir à un autre – les nouvelles de la guerre des mauvaises pour le cœur.<sup>295</sup>

Ou plus correctement s'expose ici que le terme « esprit » auquel nous nous étions arrêtés (« l'esprit d'altitude et de sécheresse ») comme étant ce que nomme en propre le nom d'Orsenna est encore une métaphore parmi d'autres pour tenter de nommer l'objet qu'Orsenna nomme. Si Aldo peut ainsi travailler d'une telle manière Orsenna c'est parce qu'Orsenna est d'abord un « fantasme », au sens psychanalytique du terme : elle est un récit conçu à partir de déplacements et de condensations, récit obsédant investi libidinalement et structurant une psyché, puisque lui assurant la satisfaction d'une pulsion.<sup>296</sup> Ce qu'Orsenna nomme est comme l'hypostase délirante

---

<sup>295</sup> Sur cette structure à multiples niveaux, ou strates, de la psyché et le jeu du plaisir et du déplaisir sur les « niveaux » d'une psyché, et la façon dont ce jeu force à la fois à la satisfaction et au refoulement, nous renvoyons bien sûr aux essais séminaux de Sigmund Freud que sont *Trois essais sur la théorie sexuelle*, et *L'interprétation du rêve*.

<sup>296</sup> Nous paraphrasons ici la définition de Laplanche & Pontalis in *Vocabulaire de la psychanalyse*. La traduction des œuvres complètes de Freud en français est revenue à la traduction « fantaisie » pour l'allemand « Phantasie » pour privilégier l'aspect récit. Nous préférons garder « fantasme », à la fois parce que nettement plus usité encore aujourd'hui pour traduire « Phantasie », mais aussi parce que le terme nous paraît plus souligner qu'il en va ici de l'inconscient et de la libido, et non d'une rêverie.

de la ville géographique et de la totalité de son histoire, mais d'une hypostase qui remplace la ville et doit la remplacer pour que l'espace géographique puisse devenir quelque chose comme « la Ville », c'est-à-dire une collectivité unie et homogène ayant un temps narrable et un espace. Partant Orsenna est une réponse à un impérieux désir, la satisfaction d'une pulsion, satisfaction qui prend la forme d'une collectivité, ou pour dire plus, d'un univers historico-politico-géographique dans lequel Aldo se trouve inscrit parce que produit par cet univers. Que cet univers psychique ne soit qu'un rapport distant et distordu, délirante, d'avec ce dont il est censé être le reflet, que la collectivité nommée Orsenna n'existe, en propre, pas, le récit qu'elle s'en donne similaire à un rêve, n'en réduit en rien la puissance historique ni la capacité à satisfaire une pulsion, au contraire. Le nom d'Orsenna nomme la collectivité d'un fantasme et le fantasme d'une collectivité. Aldo, comme tout Orsennais, est un somnambule qui marche dans son rêve croyant marché à travers le monde. Le problème évident pour Aldo, et qui l'oblige aux acrobaties psychiques, est qu'il n'a pas inventé Orsenna ; au contraire elle lui a été donnée, et donnée en tant que collectivité ; partant elle est déjà composée et constamment travaillée par bien plus que lui. Elle est un héritage, et prendre sur soi cet objet, en faire son méta-objet – son ciel et son sol – implique inévitablement prendre sur soi tout cet héritage, y compris l'insupportable, l'inhéritable.<sup>297</sup> Travailler Orsenna est aussi être travaillé par elle. Donc travaillé/travaillant par une pulsion, celle-là même à qui Orsenna est comme une satisfaction. Ce que nous essayons d'entendre est que dans *Le rivage* un objet psychique comme Orsenna a un mouvement, ou plus justement une pulsion, qui lui est propre, et qui parcourt chaque personne qui a reçu cet objet, en a hérité. Si le fantasme est le récit d'une satisfaction, alors il raconte en creux inévitable la pulsion à satisfaire, et hériter d'Orsenna revient

---

<sup>297</sup> Sur l'héritage et ses apories nous renvoyons à l'immense travail de Derrida à ce sujet, voir notamment « Spéculer – Sur Freud » in Derrida, *La carte postale*, qui aborde l'héritage à travers justement la psychanalyse, son histoire et ses concepts.

à hériter, en creux, de cette pulsion. Par conséquent pour *Le rivage*, Orsenna, en tant que fantasme collectif donné, a bel un bien un cœur et un esprit.

Sauf que ce cœur va se révéler « cœur noir » ou « cœur de ténèbre ». Toujours dans les choses, dans les objets qui représentent Orsenna, qui la symbolisent, l'expriment, en sont ces instances, du drapeau à des ruines de palais en passant par les forteresses ou les navires, encore et encore en tout cela se donne à ressentir un cœur qui est ténébreux, et ce cœur est toujours *in fine* celui d'Orsenna.<sup>298</sup> Ainsi de l'amirauté, la forteresse à laquelle a été assigné Aldo sur le rivage des Syrtes, et lieu par excellence d'Orsenna en tant que forteresse militaire. Voici la description de la forteresse que fait Aldo lorsqu'il s'en approche de nuit :

La masse de la forteresse se dressait devant moi à travers la lande, plus impressionnante encore dans le noir presque opaque de l'illusion qu'elle me donnait, même au milieu de l'obscurité, de jeter de l'ombre, de communiquer à ce campement de sommeil la pulsation faible et presque perceptible d'un cœur de ténèbres battant lourdement, puissamment, derrière la nuit. [...] A la lueur tournoyante de feu follet que vissait ma lampe dans ces tunnels, j'étais frappé comme jamais du caractère extraordinairement inhospitalier du lieu. Son silence était la signification d'une hostilité hautaine. Une approche menaçante semblait s'embusquer derrière cette ombre machinée, dans ce paquet de vaisseaux noués autour d'un cœur noir. (76)

Le cœur n'est jamais vu ni touché, il est uniquement « presque per[çu] » par sa « pulsation faible », « battant lourdement ». En marchant vers l'amirauté Aldo ressent les vagues d'un battement communiqué par cette masse de pierre. Dans ces pierres, quelque part invisible et intouchable, hors de portée et tout proche, on peut ressentir battre un cœur noir. Le cœur n'est jamais là, sa présence-absence toujours infiniment distante et proche, il est « derrière la nuit », « au milieu de l'obscurité

---

<sup>298</sup> Nous n'aborderons pas un autre problème à cette séparation et qui est d'abord un problème pour cette introjection, le problème de savoir ce que nomme le nom « Orsenna » ou « Ville » et partant ce qu'Aldo a introjecté : l'ensemble du territoire ? Sa population ? Humaine ou toute ? La ville ? Le Vieux Palais ? Les membres du Vieux palais ? « Orsenna » est par excellence un nom propre qui est propre tant qu'on ne pose pas cette simple question. À partir du moment où elle est posée, il s'expose comme confusion et indécidable. Nous reportons le travail de pensée l'ensemble des effets de ce problème en prétendant que l'on sait ce que veut dire « Orsenna ».

», « dans ce noir presque opaque » qu'Aldo ne pourra jamais traverser en tant que tel ; Aldo ne peut qu'errer dans la nuit, battu de ce battement. C'est uniquement par l'accumulation du « noir presque opaque » de « l'obscurité » que le cœur peut s'annoncer et uniquement comme ce qui est derrière, inaccessible, dans un au-delà de l'obscurité. Ce « noir » s'accumule et protège le cœur parce qu'il émane de ce dernier ; cette « nuit » d'outre-noir est à la fois son élément et son effet. Dans sa pulsation l'obscurité s'étend et à son rythme dévore la lumière avec l'avancer de son ombre. Les « vaisseaux sanguins » qui sont noués à ce cœur sont ceux d'Orsenna, joints alors à ce cœur de ténèbres par où coule le sang noir à travers le corps d'Orsenna. Ces battements sont sentis, sont vécus par Aldo, par tous les vivants d'Orsenna, ils sont traversés et travaillés par les pulsations du cœur ; par ces pulsations il s'impose et insiste, sans cesse. Absorbé par le noir du cœur le monde que traverse Aldo ne se fait plus que l'avènement de cette pulsation, Aldo y compris.

Les ténèbres véhiculées par le cœur sont « extraordinairement inhospitali[è]r[es] » ; il y a en celle-ci une « approche menaçante » « embusqu[é] derrière cette ombre machinée ». Quelque chose vient de ce cœur, « approche » et Aldo sait seulement que cette chose est une « menace » qui « approche », « embusquée », comme prête à sauter. Le « cœur inépuisable » qui « rayonne » est un cœur émettant des ténèbres, s'y cachant derrière, dans un outre-noir qui l'enveloppe, et cache, offre embuscade à une approche elle-même menaçante, qui vient du cœur lui-même, celui-là même que porte tous les corps qui ont introjecté Orsenna, auquel ils sont noués par le réseau de ses vaisseaux. Cette pulsation est alors la pulsation de cette menace qui approche. Tout ceci pourrait être une projection de la part d'Aldo, la projection de sa « nuit », d'une menace qui vient de lui, mais si Aldo a introjecté Orsenna, et partant le cœur d'Orsenna, ce qu'il projette sur la forteresse vient d'Orsenna, et donc de la forteresse.

Ce qui veut dire que ce qui émane du cœur apparaît pour les personnes mêmes qui portent ce cœur et qui en vivent, donc pour Orsenna elle-même, une menace, menace qui est aussi celle qu'ils sont et qu'ils déploient. Dans un mouvement de projection giratoire, les Orsennais sont menacés par leur propre cœur, Orsenna par elle-même. Le cœur, ce qu'il s'agit de séparer de l'esprit pour garder Orsenna, pour séparer le bon du mauvais et mettre fin à l'ambivalence, ce qui devrait être « rayonnant » et « inépuisable », est par excellence la menace à Orsenna, alors que ce cœur est nécessairement ce qui donne à Orsenna sa vie et lui la perpétue. Il n'y a ultimement plus de différence entre le cœur qui donne la vie et l'approche qui menace la vie. À chaque battement du cœur, le sang qui est expédié est celui-là même qui, permettant de vivre, amène la destruction : « Son silence était la signification d'une hostilité hautaine. Une approche menaçante semblait s'embusquer derrière cette ombre machinée ». En conséquence pour introjecter Orsenna il faut « incorporer » le cœur d'Orsenna, le placer dans une cache à l'intérieur de la psyché et s'efforcer à oublier le chemin qui y mène, les « en-crypter », comme écrit Jacques Derrida dans sa réélaboration du travail de Abraham et Torok sur la distinction introjection/incorporation<sup>299</sup>, c'est-à-dire à la fois les cacher dans une crypte et crypter cette cache, l'égarer par et dans le langage. Si Aldo est Orsennais, il ne peut l'être qu'en refoulant constamment ce qu'est Orsenna, ce qu'elle demande, et ce qu'elle fait, et donc ce que lui Aldo fait, demande et ce qu'il est. Si toute entité collective est une fiction, ou plus justement un fantasme, alors Orsenna est une fiction de fiction, un fantasme de fantasme.<sup>300</sup> Sauf que le cœur égaré ainsi, cela n'empêche pas celui-ci de continuer

---

<sup>299</sup> Sur ce re-travail de Jacques Derrida sur la distinction introjection/incorporation cf. « Fors ». Sur cette distinction cf. Maria Torok et Nicolas Abraham, « Deuil *ou* Mélancolie, introjecter-incorporer ». La distinction entre ces deux termes est élaborée à partir d'un emploi non-thématisée de ces deux termes par Melanie Klein (cf. « A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive State »). Cet effort de thématization a pour effet de faire du clivage un procès interminable et infini, et l'ambivalence un affect indépassable.

<sup>300</sup> Qu'une entité collective tienne toujours de « l'imaginaire » (fiction, fantasme etc.) a été démontré depuis de nombreuses angles, ainsi de « Psychologie des foules et analyses du moi » de Sigmund Freud, *Fiction du politique*, ou encore « The task of thinking (in) the postmodern space of the « zone » », à des pensées qui partent de ce fait pour

de travailler, d'être le cœur d'Orsenna, la fondation de ce qui fait le cadre de la psyché. Et il en va de même avec l'esprit. Il y a toujours en Orsenna, en Aldo, cette excitation interne qui vient du cœur, sans cesse, et plus que jamais lorsqu'il n'y a plus nul, qu'Orsenna est seul dans sa solitude étioilé, cœur qui pousse ses « ténèbres », émane sa « menace » qui « approche », qui impose donc une réaction, réaction qui aboutit, dans *Le Rivage*, d'aller courir à la guerre avec le Farghestan.

### 5. L'autre, le Farghestan

Marino assez tôt dans le récit s'inquiète qu'Aldo est atteint de ce qu'il appelle le « mirage du Sud » : « Tu voudrais voir lever quelque chose à cet horizon vide. [*sic*] Nous connaissons cela : c'est le mirage du Sud, et cela passe. » Littéralement, ce qu'Aldo attend de voir lever à l'horizon est le Farghestan, et le récit d'Aldo donne à lire cette attente dans tout Orsenna ; c'est Orsenna qui est atteint de ce « mirage du Sud », donc Aldo puisqu'il a introjecté Orsenna. Et contrairement à ce que veut en dire Marino, ce « mirage du Sud » ne passe pas, n'est jamais passé. Orsenna n'a jamais fini d'être obsédé par le Farghestan depuis qu'il l'a rencontré, et par le Farghestan en tant que l'autre et l'orient, en tant que « Sud », comme nous allons le voir. Dans *Le rivage des Syrtes*, et suivant une tradition qui remonte au moins jusqu'au moyen-âge, l'orient et le Sud sont des noms pour l'autre et l'autre est oriental et du Sud ; Sud, orient et autre qui sont un « mirage ».<sup>301</sup>

Que le Farghestan dans *Le Rivage des Syrtes* soit l'autre en tant qu'orient et Sud est statué dès le début du roman. Aldo commence par préciser que les Syrtes sont la frontière sud d'Orsenna, et dans un langage qui fait d'elle le bout du monde : « La province des Syrtes, perdue aux confins

---

envisager le politique et ses possibles, tel Souleymane Bachir Diagne dans son dialogue avec Jean-Louis Amselle *En quête(s) d'Afrique* qui développe la notion de « désir d'Afrique ».

<sup>301</sup> On a finalement assez peu étudié le Farghestan dans la recherche sur *Le Rivage*. Ceux qui l'ont fait le conçoit comme une métaphore ou une allégorie (c'est selon), de l'irrationnel, du barbare, ou de la pulsion. Voir par exemple Michel Guomar, « Un paysage de la mort : Le « Rivage des Syrtes » de Julien Gracq ». Nous verrons nos objections à de telles lectures.

du Sud, est comme l'*Ultima Thulé* des territoires d'Orsenna. »<sup>302</sup> L'au-delà de cette frontière du monde est le « Farghestan » ; voici les premiers mots d'Aldo à son propos : « On sait peu de chose dans la Seigneurie sur le Farghestan, qui fait face aux territoires d'Orsenna par-delà la mer des Syrtes. [*sic*] sa civilisation une mosaïque barbare, où le raffinement extrême de l'Orient côtoie la sauvagerie des nomades. » Une telle description – et le reste de la narration d'Aldo la réitère, l'approfondit, l'étend, à mesure qu'il regroupe les propos sur le Farghestan – semble le paragon de ce qu'aura attaqué longuement Edward Saïd dans *Orientalism*, ce qui est appelé justement depuis Saïd « l'orientalisme » et dont Saïd aura montré la longue tradition : en face au Sud, en tant que le Sud, à la fois barbare et raffinée, civilisée et nomade, objet d'une méconnaissance profonde que l'on croit être un savoir, tel est le Farghestan, l'ennemi avec lequel on est *toujours* en guerre ; parfaitement « oriental » donc franchement méconnu.<sup>303</sup> En ce sens *Le rivage* ne nous paraît pas innover quant à la figure de « l'oriental », au contraire le récit d'Aldo en donne un condensé exemplaire de cette figure en le Farghestan.

Cette méconnaissance va se confirmer à travers le roman. Le savoir sur le Farghestan tend vers la légende. Cette légende se construit par toutes les formes de la production verbale – conte, épopée, chanson, poème, chronique, rumeur etc. etc. – tout devenant ici la métaphore d'une rumeur inexpugnable : le bruit vague et proliférant de lui-même d'un mirage sans cesse alimenté se glissant sous le masque de la vérité, faisant oublier que ce dont on parle est un mirage dont on ne peut s'empêcher de parler, de rêver, de regarder, de voir, d'halluciner ; un gigantesque mirage social, celui d'un autre d'autant plus présent qu'il est inventé :

---

<sup>302</sup> « Ultima thulé » se traduit par « dernière frontière », « dernière limite », etc.

<sup>303</sup> Ce caractère orientale et inconnu se donne à entendre dans l'onomastique du Farghestan et de l'ensemble des noms qui s'y rattachent. Sur cela *Le Rivage des Syrtes, étude de style 1 : le roman des noms propres*, Murat, Michel. Pour la présence de figures et de noms historiques dans *Le Rivage* nous renvoyons à Robin Mackenzie, « Interlopers in an Imaginary World? Historical Referents in Julien Gracq's *Le Rivage des Syrtes* ».

Lorsqu'on lisait les poètes d'Orsenna, on était frappé de voir combien cette guerre avortée [contre le Farghestan] [...] tenait dans leurs écrits une place disproportionnée à celle qu'elle occupait dans les manuels d'histoire. [...] était frappante la liberté excessive qu'ils prenaient ici d'ajouter sans mesure aux faits connus [...] comme s'ils avaient trouvé là, pour leur génie, une source de rajeunissement inépuisable. À ces poètes savants on trouvait d'ailleurs un puissant écho dans les traditions populaires : les érudits avaient pu dresser un catalogue fort imposant des seuls récits du folklores relatifs au Farghestan. (15)

« place disproportionnée » de la guerre dans les œuvres des « poètes savants », leur « liberté excessive » vis-à-vis des faits historiques connus, et à cela l'écho des traditions, récits etc. sur le Farghestan. Au peu de savoir tout incertain de la seigneurerie se conjugue la fantasmagorie des poètes, l'une l'écho de l'autre, et les érudits réduits à cataloguer ce mirage collectif.<sup>304</sup> D'une manière tout à fait similaire avec ce que Fanon avait démontré sur le rapport entre production verbal et race avec la figure du « nègre » dans *Peau noire, masques blancs*, savoir universitaire, déclarations politiques et créations de l'imaginaire se contaminent les uns les autres, au point d'annuler la différence entre ces genre de discours et d'assurer qu'il n'y en ait plus d'autres possibles à propos du Farghestan que le fantasme produit par leur concorde: ces discours ne sont plus que des variations du même délire qui devient peu-à-peu la totalité du discours à Orsenna, et l'ensemble du savoir.<sup>305</sup> Discourir dans *Le rivage* apparaît, au fur et à mesure que le récit progresse, discourir sur le Farghestan selon les tracés de ce fantasme reçu en tant que savoir et non mirage, délire, ou légende. Ce qui sort de ces tracés tombent dans l'irrecevable : l'inanité. « On ne parle au fond guère. Même presque pas. [...] tout reste enveloppé, indirect. Tout renvoie aux bruits [sur le Farghestan], mais rien ne les dénonce. » (Gracq, 94) note l'observateur Belsenza au premier

---

<sup>304</sup> Il est à noter que, quel que soit les proximités entre le Farghestan dans notre roman et l'invention de l'autre impérial tel qu'étudié par Edward Said dans *Orientalism* et Valentin-Yves Mudimbe dans *Invention of Africa*, il est très peu question dans *Le rivage des Syrtes* de l'université, des sciences, du savoir académique etc., cela même sur quoi se concentrent largement Said et Mudimbe dans les livres sus-cités.

<sup>305</sup> Cf. les chapitres « le noir et le langage » et « le nègre et la psychopathologie » in Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, entre autres.

tiers du roman. Puis l'on passera d'une rumeur de fond aux paroles constantes, obsédantes, sur le Farghestan du dernier tiers du roman. Partant il n'y a plus d'interruption possible à, et surtout pas de déconstruction de, ce devenir-fantasme du Farghestan.

Aldo a conscience de ce devenir-fantasme du Farghestan. Conséquemment sa narration réitère un doute constant qu'en à tout discours sur le Farghestan – et peu-à-peu sur tout discours puisque tout discours finit par être à propos du Farghestan – et nous oblige à faire tomber ce doute sur tout ce qui a trait au Farghestan. Ce doute nous est d'autant plus exigé que la focalisation entière du roman est celle d'Aldo et la voix toujours celles d'Orsennais, c'est-à-dire d'Orsenna. C'est toujours Orsenna par Aldo qui regarde et décrit ce qu'il y a.<sup>306</sup> Le récit en ce sens tient du solipsisme. L'autre face du royaume nous demeure de bout en bout inconnu.<sup>307</sup> Pour Orsenna, sur le Farghestan *in fine* il n'y a plus de différence entre invention et découverte, toutes deux confondues dans une ignorance de l'autre qui tient fantasmatiquement lieu de savoir que peu ou prou personne n'interroge plus, et lors même qu'il y a interrogation cette dernière demeure inopérante, tel Aldo, qui, quel que soit ces doutes, ne cesse de rêver du et d'être entraîné par le Farghestan.

À cela s'ajoute une dose substantielle de ce qui ne peut être nommé que racisme. Giovanni, l'un des sous-gradés sous le commandement de Marino, après la croisée d'Aldo qui va déclencher la guerre, s'exclame « C'était à prévoir [*sic*] On n'a pas seulement la peau noire, on l'a épaisse, en face. On peut tout se permettre avec ces gens-là » (223). Pour Giovanni la surface d'un corps expose la nature intérieure et évidente du type auquel le corps appartient *de facto* ; non pas la

---

<sup>306</sup> Sur la focalisation et la voix nous renvoyons bien sûr à Gérard Genette, « Discours du récit ». Il faut tout de même noter une exception, celle de l'envoyé. L'envoyé est la seule voix du Farghestan auquel nous ayons accès, cependant par la voix, la mémoire, et la focale d'Aldo. Cela n'implique pas pour autant que tout soit faux à propos du Farghestan, simplement qu'il n'y a pas système de vérification pour con/in/firmer les affirmations sur celui-ci.

<sup>307</sup> Nous faisons références au livre de Mudimbe *L'autre face du royaume* qui démontrait ce problème de focalisation dans les sciences sociales euraméricaines vis-à-vis de l'Afrique sub-saharienne et tentait d'y remédier.

découverte de la singularité d'une vie mais le mirage de l'essence d'une population, sa « race ». Et cela d'autant plus que ce corps est halluciné ; ainsi que peu ou prou n'importe quel Orsennais, Giovanni n'a jamais vu en tout état de cause un individu du Farghestan. Et que Giovanni parle un « langage de casemate », en d'autres termes un langage de stéréotypes comme le démontre Michel Murat<sup>308</sup>, augmente sa valeur de symptôme : ce qui sort de sa bouche c'est le langage qui circule à travers les bouches, c'est par excellence le langage de la rumeur – de la rumeur orsennaise. Cécile Wajsbrot, dans « Avec une minuscule », souligne fort justement que *Le Rivage* est un roman de « circulation des mots » (85) et d'abord des mots de l'(aut(r)o)destruction. Pour s'en convaincre il suffit de voir comment Aldo lui-même décrit l'envoyé du Farghestan comme un « reptile », être évasif, mystérieux, tout « onduleux », à la fois séduisant, au regard « gourmand » et au sourire « cruel », dont le trait le plus marquant est « la teinte très sombre, presque exotique, du visage et des mains. »<sup>309</sup> À nouveau une telle description tient du manuel sur l'orientalisme.

Il serait possible de faire de là une paraphrase d'*Orientalism* d'Edward Said ou d'*Invention of Africa* de Valentin-Yves Mudimbe. Plutôt, nous pensons qu'il est ici important de suivre la nécessité d'une telle ignorance et d'une telle hallucination et de leur maintien, d'autant plus que les moments de lucidité d'Aldo vis-à-vis du « mirage » qu'est le Farghestan n'empêche nullement qu'il investit, vit et croit à ce mirage peut-être plus qu'aucun autre, comme nous l'avons souligné.<sup>310</sup> Comme écrivait malicieusement Albert Memmi « le colonisateur a de fortes raisons de tenir à cette illisibilité [du colonisé]. » (Memmi, 104, *Portrait*). *Idem* pour l'impérialiste

---

<sup>308</sup> Michel Murat écrit dans « Le dialogue romanesque dans « Le Rivage des Syrtes » » : « Le langage de Roberto et Giovanni se démarque nettement [...] : constructions segmentées [...] invectives stéréotypées [...] usage enthymématique de lieux communs ou proverbes. » (184)

<sup>309</sup> Sur les deux descriptions de l'envoyé, voir p.73 lors de son aperçu dans les ruines de Sagra et dans le dialogue entre Aldo et ce dernier p.228 et *passim*. Tous les mots sus-cités à propos de l'envoyé proviennent de ces deux passages. Bien sûr le teint sombre de la peau de l'envoyé est noté parce qu'une telle peau est rare à Orsenna, du moins selon Aldo, mais le réseau verbal dans lequel cette peau est prise suit exactement la racialisation orientaliste.

<sup>310</sup> Sur la race et l'orientalisme en général, nous renvoyons bien sûr à *Orientalism*.

Orsenna vis-à-vis de cet autre en face qu'est le Farghestan. Elle s'efforce à maintenir le Farghestan comme un autre absolu : absolument inconnu, séparé d'une frontière (géographique et ontologique) qui est comme infranchissable, et qu'il est bien question de ne pas franchir, hormis pour la destruction.<sup>311</sup> Ni accueilli ni pénétré, le Farghestan se doit d'être sur l'autre bord ; ce faisant trébucher sur l'autre en sa réalité est quasi-impossible, ce dernier est en face en tant qu'une « peau » hallucinée, donc un parfait écran de projection. La venue de l'envoyé du Farghestan au chapitre X du *Rivage* démontre bien cette supposée impossibilité de la venue du Farghestan : il surgit vraiment comme un fantôme ou un revenant, magiquement, mystérieusement, contredisant toutes attentes, au point qu'Aldo a bien du mal à croire qu'il n'était pas une « hallucination » (Gracq, 237). La projection emplit cette surface au point de cacher qu'il s'agit d'une projection, puisque l'on ne voit plus la surface réfléchissant la projection mais seulement le projeté. Le procès est refoulé, demeure l'effet : le Farghestan, ce mirage. C'est ce que trahissent comme un symptôme les adjectifs « épaisse » et « noire » apposés à cette « peau » « en face », le caractère de « reptile » de cet envoyé ; la peau est opaque comme les écailles d'un reptile, et c'est tant mieux, puisque l'on ne connaîtra rien de ce qui est là-dessous la peau, on n'aura qu'une surface. Si l'on nous permet de jouer avec des phrases connues de *Peau noire, masques blancs*, le Farghestan n'a pas à être, mais à *être en face* d'Orsenna, pure surface infiniment disponible au regard, n'offrant aucune résistance, ontologique ou autre, de par son absence même qu'assure l'infini distance qui sépare Orsenna de cet autre au-delà de la frontière.<sup>312</sup> Le désert de sable redoublé par le désert d'eau ayant

---

<sup>311</sup> Sur l'autre radicale et les apories d'accueillir, de rencontrer et de connaître l'autre cf. « Pas » in *Parages*, où Derrida élabore ces apories notamment à travers la figure de la rive et de la séparation aquatique.

<sup>312</sup> Phrases originales : « Car le noir n'a plus à être noir, mais à être en face du blanc. [sic] Le noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc. » p.153 ; on comprend cependant que le propre de la situation pour le Farghestan est d'être radicalement absent, au point d'ignorer peu ou prou totalement ce qu'Orsenna fait de lui, contrairement au noir qui, dans *Peau noire, masques blancs*, est pris au piège à l'intérieur du monde blanc et se sait être sous son regard. Orsenna ne peut pas trébucher sur le Farghestan, et *vice-versa*.

empêché la venue du Farghestan, le voilà fantasmatiquement en face, comme le « Sud ». La projection peut alors se déployer sans interruption.

On l'aura compris, le terme projection ici n'est pas à entendre simplement dans un sens cinématographique où l'œil, ici Orsenna, apposerait une image sur le Farghestan. Ce terme est aussi à entendre psychanalytiquement et particulièrement tel que redéployé par Frantz Fanon pour penser l'assignation raciale dans *Peau noire, masques blancs*.<sup>313</sup> C'est une banalité que « [le discours raciste] nous en apprend plus sur celui qui l'énonce que sur quoi il porte. » (14, Memmi, *Le Racisme*) ; *idem* pour un « mirage », dont la vérité est à chercher non dans l'halluciné mais dans le mirant – dans celui qui fixe son regard dans son reflet qu'il ne sait être le sien et ne peut reconnaître comme tel. Et tout racisme tient aussi par là du mirage. Orsenna envoie sur la « peau » qu'est le Farghestan ce qui vient du fond d'elle, le refoulant par là en le déplaçant sur un autre, c'est-à-dire en « l'assignant » à cette « peau », en se créant un mirage. La projection est une forme de réflexion. L'écran une forme de miroir.<sup>314</sup> Aldo, comme sans s'en rendre compte, rencontre le Sud, l'Orient, dans Orsenna, et plus que jamais justement aux Syrtes dans le sud d'Orsenna, comme si c'était aux limites que dégoûtait ce qui demeure enfoui et pourtant là à la Ville tant elle en est pleine. Peu de temps après l'arrivée d'Aldo à l'amirauté a lieu une cérémonie aux morts dans un cimetière militaire, cérémonie pour honorer la gloire des soldats tombés pour Orsenna. Cette cérémonie demande que soit joué un air de musique. Voici la description qu'Aldo en fait :

Ce fut à cet instant que, dans la déflagration brutale d'une bourrasque, les trompettes sonnèrent. Un vieil d'hymne d'Orsenna, un air des temps héroïques où passaient les brocarts roides, les tiaras barbares, les traînes hiératiques sur les degrés de marbre, le cinglement d'ailes des flammes triomphales, les soirs rouges pleins

---

<sup>313</sup> Sur la projection en psychanalyse, nous renvoyons à l'entrée dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*. Pour l'assignation raciale dans *Peau noire, masques blancs* particulièrement les chapitres V et VI.

<sup>314</sup> Que la projection puisse être un miroir, i.e. que ce qui est appliqué à un autre soit en fait une partie (insupportable) du projetant, qui ainsi déplace et s'absout de cette part de lui-même, est un phénomène étudié tôt et à de maintes reprises par Freud, et bien d'autres après lui. Voir par exemple *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa*, i.e. le cas Schreber.

de galères laissant flotter des voiles sur la mer. Un déchaînement splendide et noble, pareil au déploiement à longs plis, l'un après l'autre, d'une interminable et raide draperie de sacre, où jouaient les moires impalpables de l'Orient. Une douce foudre tombait en pluie d'argent sur le cimetière. Longues, brèves, longues, les notes se poursuivaient en appel surhumain, en coulée de joie chaude et rouge, étouffante comme un caillot de sang. (67)

« Les trompettes » sont une « déflagration brutale » qui ramène au « temps héroïques », c'est-à-dire « roide », « barbare », enflammé, « rouge » jusqu'à sa « joie », qui est comme un « caillot de sang ». Il est assez évident qu'avec une telle description le sens et l'univers de l'adjectif « héroïque » sont assez explicites : la guerre violente, brutale, cruelle, le déploiement de la force. « Vieil hymne », autrement dit « hymne de jeunesse d'Orsenna » ; ces temps héroïques, on le comprend furent la jeunesse d'Orsenna.<sup>315</sup> Et cette époque et cet hymne soudainement sont tout remplis d'Orient, avec la majuscule bien évidemment, le même qui est censé être le propre du Farghestan : « [le] déchaînement splendide et noble [de la musique était] pareil au déploiement à longs plis [*sic*] d'une interminable et raide draperie de sacre, où jouaient les moires impalpables de l'Orient. » Simultanément barbare et noble, guerrier et civilisé, violent et raffiné etc. « l'Orient » est toujours déjà en Orsenna, replié en elle, caché, oublié, à la fondation, comme un « caillot de sang ». À l'origine, au début, dans le sang, l'Orient.

Ou plus justement « l'orient » serait un nom pour quelque chose qui est à la fondation d'Orsenna et qu'Orsenna n'arrive ni à accepter ni à assimiler, à en faire son propre, quelque chose d'insupportable. Par Aldo nous avons vu cette manière dont Orsenna met la guerre à distance dans son autoreprésentation, s'en sépare. Orsenna doit être la « cité heureuse » dont le « cœur » « rayonne », la guerre un accident. L'« héroïque », le « barbare », le « brutal », etc., en somme « l'Orient » ou le « Farghestan » tel qu'Orsenna se l'invente, cela ne peut pas être Orsenna, et

---

<sup>315</sup> Sur le paradoxe du plus ancien comme étant le plus jeune cf. Bennington, « before » et notre chapitre « Le reste du vivant ».

pourtant aux Syrtes tel est Orsenna en sa jeunesse, sa fondation, son originel, replié et toujours là, inexpugnablement, qui retourne et bat encore, en Aldo, en tout Orsenna, son rythme (« longue, brève, longue »). Rythme qui est celui d'un sang. En d'autres termes « l'orient » serait le nom qu'Orsenna se donne pour nommer sans le savoir le « cœur de ténèbres ». En Orsenna il y a quelque chose qui donne, perpétue et impose la vie, quelque chose d'étranger, d'inconnu et qui le demeurera indéfiniment ; une chose autre en soi qui impose l'élan de vivre au corps qui le porte : son cœur. Nous pensons que le cœur en tant qu'altérité première est à entendre dans *Le rivage* à la fois en un sens littéral et en un sens métaphorique. C'est bien le cœur dans Aldo, cette chair, qui lui impose vie et est à lui-même une altérité première qui lui a été donné de la façon la plus radicale : sans qu'il y ait possibilité de situer un donneur, une intention, un retour, etc. bref un circuit économique où se placeraient des agents échangeant.<sup>316</sup> Aldo a ce cœur en lui. Mais « cœur » aussi comme métaphore de quelque chose qui ne peut être ramené au biologique ou à l'anatomie, qui est là encore et toujours, qui a été donné originellement à Aldo et avec lequel il se retrouve à devoir faire sans cesse et sans même qu'il le sache. Le cœur donne l'élan de vivre, mais le cœur est toujours un « cœur de ténèbres », c'est-à-dire cet inconnu, cet étranger voilé par l'obscurité, qui bat son rythme et infuse de son sang les veines d'Orsenna, et qui l'impose, comme une menace, qui impose l'élan de vivre comme une menace.<sup>317</sup> Si l'autre est premier, c'est-à-dire est fondationnel, comme le pense Laplanche, et que l'autre ne finit jamais de poser problème, de hanter, d'être une « énigme » à résoudre, un problème à régler incessamment – soudainement le

---

<sup>316</sup> Sur cette conception du don, nous renvoyons bien sûr à Derrida, *Donner le temps I. La fausse monnaie*.

<sup>317</sup> Sur l'élan de vivre cf. « La force de vivre et l'utopie du post-humain », Diagne, Souleymane Bachir, et notre chapitre « Le reste du vivant ».

voilà, il surgit, il est là, encore et encore – le cœur lui-même, ce foyer premier qui loge et impose l'élan de vivre est cet autre. « Sud », « orient » sont des noms pour ce cœur.<sup>318</sup>

Ce que projette Orsenna sur le dehors, ce qu'elle pourchasse, est cette altérité première qui lui donne l'élan de vivre, lui impose, insupportablement : ce n'est pas elle, cela ne le sera jamais, et pourtant elle n'est au final que cela, que ce cœur et cet élan. Insupportable, elle ne peut que le fuir, mais étant en elle, il n'y a de fuite que le refoulement de toutes les sortes. D'où alors d'autant plus le mouvement d'abstraction vertical pour n'être plus qu'un « esprit d'altitude » coupé de toute corporalité, autrement dit de tout cœur, et de tout contact qui réanimerait le cœur, inévitablement ; d'où l'autrophobie, puisque l'autre est contact et en même temps, étant un « autre », est la projection de ce cœur ; d'où la mathématisation de l'espace, pour assurer un contrôle qui fasse qu'une telle altérité n'émerge plus en soi. Insupportablement mettre à distance cet autre en soi, à mort. Là est l'histoire d'Orsenna. L'autre est la marque et l'affirmation de la différence sans cesse refoulée, l'autre est toujours l'inconnu qui surgit et perturbe l'auto-, mais en le permettant, insupportablement ; l'autre c'est le retour et la preuve, le double de cet autre premier, *en soi*, de ce qui toujours déjà là (n'est) (pas) soi et donne la vie, monstrueusement. Quelque chose qui hante Orsenna et pour lequel il n'y a que métaphores. Quelque chose qui émet « un appel surhumain ».

## 6. L'enfance vive

Le groupe nominal « appel surhumain » terminait notre citation précédente du *Rivage*. Il était ce qu'exprimaient les notes de cette mélodie ancestrale d'Orsenna. Nous pensons pouvoir lire cet appel comme étant ce qu'émet « le cœur de ténèbres » d'Orsenna – que cette mélodie musicale

---

<sup>318</sup> Sur l'autre comme une « énigme originaire » cf. Laplanche, *Le primat de l'autre*. Ici nous nous inspirons de la pensée de la « chose », telle qu'elle a pu être envisagée par Lacan (cf. *Éthique de la psychanalyse*) et par Lyotard (cf. *Lectures d'enfance*, entres autres), et par Claire Nouvet à la suite de Lyotard. Nous nous inspirons aussi de la discussion entre Brendan Moore et Elissa Marder lors de la conférence « Whose beginning she could not remember » de Brendan Moore, où il a été suggéré cette altérité radicale de la vie au vivant.

quelque chose qui vient du cœur. Cet appel, nous pensons pouvoir écrire que c'est ce qui aura poussé inexorablement Aldo, comme tous à Orsenna, comme tout Orsenna, à la croisière pour rejoindre le Farghestan, poussé Orsenna à la guerre, mais poussé inconsciemment. Sémolué a justement noté que : « Sans que [les personnages de Gracq] soient emprisonnés, les personnages attendent pourtant une délivrance, celle-ci dût-elle les anéantir. » (280, *opus. cit.*) Toute la diégèse, et très sûrement le récit et la narration aussi, est l'effet de cet appel, et ce n'est qu'après coup, par un regard rétrospectif, que cet appel toujours effacé s'annonce à Aldo comme une évidence. Ce pourquoi l'on pourrait qualifier cet appel de « ténébreux ». Si l'on essaye de penser cet appel comme une pulsion, des quatre composants qui organisent une pulsion selon Sigmund Freud – but, objet, poussée, source – seul la poussée est certaine, les trois autres sont dans les ténèbres.<sup>319</sup> Et il ne faudra pas penser que le Farghestan soit l'objet, la guerre le but, comme nous allons le voir, ni que nous connaissions la source, comme nous avons commencé de le souligner : le « cœur » est une métaphore de ce qui échappe à toute nomination. Si l'on essaye de penser cet appel comme une phrase – et après tout c'est un « appel », donc on peut le supposer quelque chose comme une phrase – alors les quatre pôles qui composent une phrase selon Lyotard – destinataire, destinataire, sens et référent – sont aussi enténébrés : il n'y a pour le cœur et pour Orsenna qui porte et est battue par ce cœur aucun moyen de savoir à qui s'adresse cet appel, que dit-il, à propos de quoi, et qui le dit.<sup>320</sup> Ni même quel est son « univers », puisque la présentation d'un univers demande selon Lyotard la présence des deux axes destinataires/destinataires et sens/référent, même implicitement.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Sur ces quatre éléments cf. Sigmund Freud « *Pulsions et destin de pulsion* ».

<sup>320</sup> Sur les quatre règles qui organisent une « phrase » cf. *Le différend*.

<sup>321</sup> Lyotard dans « la phrase affect » in *Misère de la philosophie* résume ainsi la présentation de l'univers : « Un univers de phrase est en principe (c'est-à-dire transcendantale) polarisé selon deux axes : les pôles destinataire et destinataire sur l'axe de l'adresse, les pôles sens et référent sur l'axe sémantico-référentiel [...] Un univers de phrase est en principe disposé selon cette double polarisation. » (46). Pour plus cela voir *Le différend* et les entrées univers dans l'index des notions.

Ici nul de ces deux axes se présente à nous. Aldo est imposé par cet appel qu'il ignore et sur lequel il n'aura jamais la moindre maîtrise ni contrôle, appel pourtant venu comme du plus profond de lui-même qu'il (n')est (pas), et est imposé un mouvement, un élan qui dépasse son univers, ses moyens ; tout univers, tout moyen : un appel « surhumain ». <sup>322</sup> Et Orsenna n'est pas plus ce « surhumain » ; comme on l'aura compris, Orsenna sûrement par trop humaine, n'existe que dans, par et pour « l'univers » des hommes qu'elle informe en retour, elle est un fantasme collectif, le fantasme d'une collectivité.

L'on pourrait définir cet appel surhumain comme une phrase-affect, puisque la phrase-affect « n'est rapporté à aucun référent [...] n'émane d'aucun destinataire (je) et ne s'adresse à aucun destinataire (tu) » <sup>323</sup>, phrase-affect d'autant plus que, selon Claire Nouvet, la phrase-affect ne cesse jamais d'insister, elle ne fait que ça. « The unconscious and inarticulate affect insists » écrit Claire Nouvet <sup>324</sup>. La phrase-affecte redouble de son insistance toute « phrase » produite comme « a “murmur”, and even a moaning, in all the articulated words that we pronounce. It is the murmur and moaning of affect » <sup>325</sup>. Mais cet « appel surhumain » du cœur a une claire différence d'avec la phrase-affect telle qu'envisagé par Lyotard, et c'est d'être un *appel* : si le cœur appelle, on peut le supposer c'est qu'il demande une réponse, quand bien même il ne sait ni qu'il appelle, ni qu'il demande réponse, ni de qui ni de quoi, alors que la phrase-affect n'appelle pas (« we should not conclude that this insistence « demands » anything », 42 *Traversals*

---

<sup>322</sup> Certains chercheurs, et en particulier Claire Murphy, ont isolé dans l'œuvre de Gracq le travail constant d'un « élan ». Cependant Claire Murphy relie cet élan plutôt à une fascination pour l'augmentation de l'énergie et pour les moments d'éclatement (cf. *The Allegorical Impulse in the Works of Julien Gracq*, notamment le chapitre Gracq and the allegorical impulse) suivant le modèle freudien charge/décharge. Nous ne contestons pas une telle fascination, mais pensons que cet élan a une nécessité et une source plus profonde que nous tentons d'approcher ici.

<sup>323</sup> *Ibid.* p.47.

<sup>324</sup> Claire Nouvet, « For Emma » in *Traversals of affect*, p.42.

<sup>325</sup> Claire Nouvet, « Phrase-affect » in *Minima Memoria : in the Wake of Jean-François Lyotard*, p.114.

*of affect*).<sup>326</sup> Le propre de cette phrase est d'affecter d'un appel, et qui doit être répondu, peu importe tout, mais il doit être répondu et quand bien même l'on ne sait même pas qu'il y a un appel qui insiste. Ou comme l'écrit Avital Ronell dans « On the Unrelenting Creepiness of Childhood » sur justement la notion d'un appel originaire « inhumain » en l'« humain » chez Lyotard : « One is dumbstruck, somnambulizing, rising to a call that cannot be identified or in any meaningful way secured. » (144)

Orsenna, par Aldo, tente de répondre à cet appel par le Farghestan – tout d'abord par le Farghestan comme fantasme – et puis, au bout du compte, enfin, en *fin*, par aller vers le territoire qui porte le nom de Farghestan, c'est-à-dire provoquer sa venue, ou plus justement *la* venue, sans que l'on puisse nommer ni situer laquelle. Si Orsenna, aussi autrophobe soit-elle, s'élançe à cet Farghestan et s'y élance à mort, c'est que le Farghestan, pour Orsenna, doit répondre à cet appel originaire dont elle ignore et l'emprise et la poussée. C'est la croisière d'Aldo, cette croisière vers le Farghestan, croisière comme réponse à « l'appel surhumain » du cœur :

le sentiment intime qui retendait le fil de la vie depuis l'enfance avait été celui d'un égarement de plus en plus profond ; à partir de la grande route d'enfance où la vie entière se serrait autour de moi comme un faisceau tiède, il me semblait qu'insensiblement j'avais *perdu le contact* [...] loin de la Rumeur essentielle dont la clameur ininterrompue de grand fleuve grondait en cataracte derrière l'horizon. [...] Un rendez-vous m'était donné dans le désert aventureux par chacune des voix d'*ailleurs* dont le timbre un jour avait fait le silence dans mon oreille et dont le murmure se mêlait en moi maintenant comme celui d'une foule massée derrière la porte. (206-7)

Il y a derrière « l'horizon » une « rumeur essentielle », celle de « voix d'ailleurs » qui aurait été là autrefois, mais qu'il est possible de retrouver si l'on pouvait atteindre et ouvrir une « porte », c'est-à-dire atteindre et ouvrir « l'horizon » ; ces voix lui ont donné « rendez-vous », l'appellent et

---

<sup>326</sup> Sur la notion de phrase-affect chez Lyotard nous renvoyons d'abord bien sûr à « la phrase-affect » et à « Emma » in *Misères de la philosophie*, Lyotard, Jean-François. Nous renvoyons aussi à l'article de « phrase-affect » de Claire Nouvet et au volume édité *Traversals of affect*.

l'attendent, et c'est en s'approchant du Farghestan que peu-à-peu le « murmure » de ses « voix » se fait entendre, en d'autres termes qu'Aldo s'en rapprocherait. Arriver à ouvrir cette porte et enfin atteindre ces « voix d'ailleurs » équivaldrait enfin à répondre à l'appel, à satisfaire à sa demande.

L'obsession pour le Graal dans *Le Rivage* n'a pas d'autres raisons. L'insistance de l'appel crée la nécessité de concevoir quelque chose comme le « Graal » qui y répondrait : un introuvable objet pouvant satisfaire une demande hors de toute mesure.<sup>327</sup> Il est évident alors que le Farghestan (qu'il soit le « vrai » Farghestan dont on ne sait *in fine* rien dans *Le rivage* ou le Farghestan fantasmé) n'est pas l'objet de cette demande. Le Farghestan tient lieu pour ce « quoi » de la demande qui demeure résolument enténébré. Répondre à l'appel reviendrait à atteindre un ailleurs qui n'est pas exactement quelqu'un mais n'est pas non plus une pure abstraction, c'est une « foule » composée de « voix » qui émettent cette « rumeur », ce murmure et c'est le « contact » de cette foule, donc de ces voix d'ailleurs, qui satisferait la demande surhumaine. Le contact semble être une proximité, la proximité de cet essentiel, le problème en retour d'être « loin » de celui-ci, c'est-à-dire dans la distance infranchissable de ce qui ne peut être atteint qu'en étant à l'horizon, donc inatteignable, puisque l'atteindre voudrait dire atteindre un horizon en tant qu'horizon.<sup>328</sup>

Cet appel se donne ainsi à entendre comme celui d'un manque. Il y avait quelque chose, la « Rumeur essentielle », elle a disparu derrière l'horizon, et il faut la retrouver. Le cœur appelle

---

<sup>327</sup> La place du Graal dans l'œuvre de Gracq, et en particulier dans *Le Rivage*, a été étudiée à de nombreuses reprises. Nous renvoyons notamment à l'excellent « The quest for Happiness and the Grail Myth in Julien Gracq's *Le Rivage des Syrtes* and *Un balcon en forêt* » de Robert L. Sims. Cependant si Sims, dans ce qui fait largement consensus, voit dans le Graal d'abord le prétexte à la quête, à l'aventure, nous pensons que cette présence de l'aventure refoule et désigne à la fois l'élan impérieux de trouver quelque chose comme le Graal et la certitude que cela ne se peut, refoule la nécessité et l'impossibilité de l'événement. Sur cette nécessité et cette impossibilité nous renvoyons à Mark Stoholski, « Coup de grâce ». Nous renvoyons aussi à Avital Ronell 2007 sur la tension entre l'enfance et le « Grand X ».

<sup>328</sup> À nouveau ici le Graal serait la marque de cette aporie fondamentale au *Rivage*, voire à l'œuvre de Gracq en général. C'est un lieu commun à propos du Graal que : « the Grail, a myth that greatly inspired Breton's group, is sought, approached, but never grasped by the wandering knight, Perceval » (Bowd, 125)

parce qu'il est devenu vide de l'essentiel. Il y a au cœur un manque, ou plus justement le cœur est un manque, le manque essentiel à combler, et le combler impose l'élan dont Aldo ne se sait pas poussé. Et cet élan, et ce manque, est d'enfance. Ce passage s'articule à partir d'une rupture temporelle graduelle d'avec une période où ce manque n'aurait pas été là, et cette période est l'enfance : « le sentiment intime qui retendait le fil de la vie depuis l'enfance avait été celui d'un égarement de plus en plus profond ; à partir de la grande route d'enfance où la vie entière se serrait autour de moi [...] insensiblement j'avais *perdu le contact* ». Durant l'enfance « la vie se serrait autour [d'Aldo] » et puis après celle-ci peu-à-peu il y a eu perte de contact, l'on comprend de contact avec cette proximité qui est la vie. Cependant ce placement de cette plénitude dans un passé vécu est ambigu, le « depuis l'enfance » suffit à ce que tremble la frontière entre l'affabulé et le souvenir : « Depuis » est-ce à dire que l'enfance a fini *depuis* que « l'égarement » a commencé, ou est-ce que même lors de l'enfance déjà le fond de cette vie était celui de l'égarement ? « Depuis l'enfance » est-ce juste après ou déjà pendant ? L'enfance, est-ce déjà la perte du contact, le sentiment d'un manque radical ou est-ce le moment passé de la plénitude où la vie était *là* pleinement à l'enfant dans la plénitude du proche ?

Le tremblement de cette ambiguïté, rien dans le récit d'Aldo ne permet de l'arrêter. Elle marque, nous pensons, que « l'enfance » ici nomme à la fois un temps de la vie, un fantasme d'une époque de plénitude – mais conçu comme ayant bien été actuelle – et un état de « perte de contact » d'avec cette plénitude. Cette « perte » est ce qui impose relance, re-tension du « fil de la vie » ; la « vie » devient à la fois l'égarement et la quête interminable de retrouver cette plénitude. L'enfance est comme une source originaire de tension, de la tension qui « insiste » la vie ; d'elle, de « l'enfance » en Aldo, la vie est retendue, repart, est relancée (re-élançé), encore à nouveau, car de l'enfance, l'essentiel qu'elle est manque et appelle à être retrouvée, re-touchée. Si donc le cœur

donne l'élan de vivre, c'est parce qu'il émet cet appel surhumain, cet appel d'enfance, qui donne la vie la mort pour y répondre, interminablement.<sup>329</sup> L'élan de vivre dans *Le rivage* est un élan d'enfance, c'est-à-dire un élan de manque radical, premier, et ténébreux puisque nul ne sait de qui, quoi, où, etc. – l'égarement même – et un élan pour retrouver la proximité avec l'essentiel, le là de la « vie » qui aurait été une fois présent, et qui, une fois disparu, fait que l'enfance commence pour ne plus finir, et finit pour ne plus que commencer. L'enfance finit puisque la plénitude de l'enfance est toujours déjà absente, et le sera à jamais : nul ne peut atteindre l'horizon *en tant* qu'horizon, nulle ne peut attendre l'enfance en tant qu'enfance ; ce sera toujours autre chose, ailleurs, trop tard, l'enfance est toujours *avant*, et finit pour ne plus finir puisque l'égarement et la quête d'en finir commence sans qu'il y ait d'objet à sa mesure pour la finir. Alors elle ne fera plus que jamais commencée, encore et encore, faisant que cela ne fait jamais que (re)commencé, l'originaire même en le « château intérieur » de cette « chair sylvestre » qu'est Aldo, exactement à la façon dont nous l'avons analysé dans les poèmes de *Chants d'ombre*. « Mon enfance, mes agneaux, est vieille comme le monde et je suis jeune comme l'aurore éternellement jeune du monde. » chantait Senghor et c'est cela.<sup>330</sup> L'enfance appelle sans cesse à retrouver l'enfance, qui (n')a (jamais) été là et (ne) le saura en conséquence (jamais), et qui demande que l'on reparte encore et encore pour la combler c'est-à-dire la retrouver, l'ayant déjà et jamais à la fois.

Nommer « l'enfance » cette structuration du survivre, cette insistance d'un manque inconscient de quelque chose qui n'a proprement jamais été présent et est pourtant vécu comme le manque essentiel au point d'imposer de retrouver ce qui (n')est (pas), nommer cela enfance n'est pas fortuit. Si bien sûr ici *tout* est métaphore, l'insistance de la métaphore de l'enfance oblige

---

<sup>329</sup> Nous empruntons bien sûr l'expression « la vie la mort » à J. Derrida. Sur cette expression Cf. Derrida, *La vie la mort*, entre autres.

<sup>330</sup> « Que m'accompagnent kôras et balafong » in Léopold Sédar Senghor, *Œuvre poétique*, p.33. Sur la survivance de l'enfance comme la survivance de l'originaire nous renvoyons à notre chapitre « Tour d'enfance ».

cependant à penser le privilège de ce mot d'« enfance ». Le privilège de cette métaphore vient nous pensons que la période de la vie appelée enfance est un état où cette structuration se forme et s'impose. Nous avons suivi jusqu'ici dans notre thèse l'enfance comme la garde d'un appel à l'autre, d'une attente de l'événement, donc d'une ouverture et d'une hospitalité de celui-ci. Nous avons appelé enfance suivant des textes où cette position était lue comme étant celle par excellence des enfants, et donc la survivance de la période appelée enfance la survie de cette position vitale en les adultes. Cependant la possibilité d'une telle position en l'enfant dépend et implique dans *Le Rivage des Syrtes* une qualité de l'enfant, donc de l'enfance, celle de la vulnérabilité :

Dommage que ça ne soit bon qu'à faire des contes pour les nourrices, à Orsenna. [...] Ce qui est passé est passé. Veux-tu que je te le dise : le Farghestan, c'est comme le croquemitaine ; c'est bon maintenant pour faire peur aux enfants. [...] [Aldo], tu en fais un vice, tu y penses pour toi. Tu en as besoin. Tu l'inventerais à l'occasion. Tu inventes Croquemitaine pour te faire peur. [...] (63-5)

L'enfant attend le Farghestan car l'enfant attend une réponse à cet appel surhumain qui l'habite, qu'il (n')est (pas), réponse forcément surhumaine et pour lequel rien n'est de mesure, et le terme « l'autre » que nous avons utilisé jusqu'ici, aussi impropre soit-il, demeure le meilleur nom du « quoi » de cette réponse, et le Farghestan un tenant lieu de ce quoi. Le Farghestan est alors un « conte » pour enfant, plus précisément un conte « pour nourrices », un conte donc pour les enfants mais qui au lieu de les rendormir les réveillent, les relancent, et cela parce que le Farghestan fait peur, qu'il est un conte effrayant, plus précisément le conte du « Croquemitaine », celui qui tapit dans l'obscurité peut toujours surgir à tout moment sans que l'on puisse contrôler sa venue, ni le fait de devoir le recevoir. Et la venue de l'autre, ou autrement dit l'événement, est effrayant de par justement cette impossibilité de contrôler ou de maîtriser cette venue. « Events [...] befall me by surprise » déclare Bennington.<sup>331</sup> L'événement peut à tout moment surgir, et l'enfant ne pourra

---

<sup>331</sup> « Impious thinking, an interview with Geoffrey Bennington » avec Mark Stoholski et Julie Gaillard, p.265.

que le recevoir, pleinement, sans reste. Il n'a pas encore la croute pare-excitation qui le protégerait de ce surgissement soudain. L'enfant est la vulnérabilité. La possibilité du contact, l'horizon de ce surgissement, est alors effrayant, car tout contact est brutal, soudain, immaîtrisé. L'enfant est « an exposure and the suffering of an exposure » (Christopher Fynsk, « Jean-François's Infancy » 131). Comme l'écrit Lyotard : « Pour l'enfant, tout est plaie, la plaie d'un plaisir qui va être défendu et retiré. » (Lyotard, « La mainmise », *Misère de la philosophie*, p.123).<sup>332</sup> C'est toujours possiblement le croquemitaine qui surgit, ou « l'ange exterminateur », cette figure qui obsède Gracq<sup>333</sup>, et cela d'autant plus que le contact de l'autre, au lieu d'éteindre le « cœur de ténèbres » le relance, relance la tension, rappelle l'enfant au cœur et à son « appel surhumain », effrayant, monstrueux, insatiable.

On entend alors pourquoi inévitablement chaque orsennais, Aldo y compris, va découvrir, c'est-à-dire inventer quelque chose comme le Farghestan. Le Farghestan sert à la fois d'écran à, de nom pour, et de récit à, cet « appel surhumain ». Sans quelque chose comme le Farghestan, ou tout autre fantasme qui a pu avoir sa place auparavant dans l'histoire orsennaise – puisque l'on peut se douter qu'il y a eu d'autres Farghestan avant le Farghestan à Orsenna, qui ont tous eu la même fonction et la même structure, peu importe les variations de contenu – Orsenna serait absolument dépourvue face à l'appel, face à l'effrayant même. Inventer le Farghestan c'est inventer un lieu et un temps pour cet appel, c'est remplacer la « chose » par une figure ; c'est s'inventer le fantasme d'une maîtrise qui offre en retour le fantasme de pouvoir enfin répondre à

---

<sup>332</sup> Cette conception du contact comme toujours faisant mal a tout à voir avec les thèses de Freud sur l'*infans*, la genèse, et le passage à l'adulte. Nous en avons évoqué un moment type dans son œuvre avec la vésicule dans *Au-delà le principe de plaisir*. Dans les faits chez Freud une telle conception du contact, et de la nécessité de s'en protéger, est conçu très tôt, dès la lettre à Wilhelm Fliess du 06/12/1896 ; elle y sert de raison à la naissance de la conscience.

<sup>333</sup> Gracq a trouvé « l'ange exterminateur » notamment dans Lautréamont, ainsi qu'il l'écrit dans son étude sur *Les chants de Maldoror* : « un des mythes les plus agissant et les plus rarement avoué de notre époque, celui de l'ange exterminateur » in *Préférences*, p.130-131.

l'appel, dans sa venue insupportable, (in)attendu. Orsenna a structurellement besoin de « fabulations farghestiennes », pourrions-nous dire, ou être balayée par l'effroi de « l'appel surhumain ». Par ces fabulations farghestiennes Orsenna a pu advenir, mais comme un enfant qui aurait toujours pris au pied de la lettre les « contes de nourrice ».

Comme conclut Daniello à la fin du dialogue final du *Rivage* : « Qui vive » est bien la « question que personne encore au monde n'a jamais pu laisser sans réponse » (321). Le « cœur de ténèbres » était l'autre pour Aldo comme pour Orsenna, mais parce qu'il l'est pour l'enfant lové en lui. L'enfant advient et demeure avec le surgissement du cœur en lui, de ce « sang » qui le bâtit de cet appel. En conséquence l'autre pour l'enfant ne peut être que source de peur, quand bien même c'est l'autre qu'il attend, ou plus justement qu'il est battu par cette attente surhumaine, et désespère de la combler, et tout contact quel qu'il soit et quel que soit son poids par rapport à l'appel, un coup. L'élan de vivre bâtit sa « chair sylvestre » depuis les profonds de son « château intérieur », le bâtit vers l'autre et demande l'autre, la vie de l'autre, mais cette demande et cet autre qui est tout sont absolument insupportable, effrayant de par leur surgissement et leur démesure ; alors Aldo n'aura pas fini de faire le guet contre & pour l'autre, contre & pour l'appel, et contre & pour l'enfance. Autrophobie et autrophilie se rejoignent en l'enfance indistinctement ; l'impératif de partir et l'effroi de partir que décrit si bien Bombardes dans l'œuvre de Gracq : « L'arrêt, toujours reproché comme un risque, est cependant reçu comme un bonheur ».<sup>334</sup>

Une telle position brutalement ambiguë et contradictoire est intenable. L'enfant a peur de l'enfance, et voudrait enfin s'en débarrasser, et va donc construire le pare-excitation pour essayer d'en finir avec l'enfance. Ce serait alors peut-être cela, le cauchemar fondationnel d'Orsenna, celui d'un enfant en Orsenna qui, à la fois, l'entraîne dans cette immense machine à s'abstraire de la

---

<sup>334</sup> Bombardes, p.558.

corporalité pour empêcher la venue de l'autre et ainsi tuer ce cœur qui l'habite par d'innombrables guerres coloniales géométrisantes, et l'entraîne à toujours plus follement courir à l'autre, à le rencontrer, toujours plus violemment, agressivement, à se vautrer dans la force. Orsenna aura tenté encore et encore d'en finir avec l'enfance qui demeure en elle et, demeurant, demeure battu du cœur de ténèbres, de la demande de son sang, et à la fois de lui répondre, brutalement, follement, d'une manière qui finirait cette demande en terminant l'enfance. Le Farghestan est bien un *vice*, une maladie obsessionnelle, une souffrance que l'on gratte encore et encore, puisque cette souffrance est tout. Aldo, comme Orsenna, s'intoxique de peur parce qu'il est désespéré d'enfance, elle est esseulée de solitude, elle se meurt, et elle appelle, inexorablement, à mourir. Mourir, qui est la seule manière d'en finir avec l'enfance.

Si Orsenna est l'occident, possibilité de lecture que nous avons indiquée auparavant et qu'il est dur d'éviter, alors l'occident porte son nom avec justesse. Cette structuration – et l'entité géo-historique qui en est l'instance contemporaine par excellence au point de lui avoir donné son nom – est toute tournée vers la fin, qui est sa fin. Le but de l'occident est d'en finir avec ce cauchemar, le cauchemar de ne pouvoir être qu'en étant toujours par et avec encore cet autre en soi, l'enfant. Mudimbe trouvait comme cauchemar originel la différence sexuelle, suivant en cela toute une longue tradition, du mythe d'Adam et Ève à Lyotard et au-delà.<sup>335</sup> *Le rivage* congrue avec Claire Nouvet : la différence sexuelle est tard venue comme cauchemar ; avant elle, fondamental, il y a « l'enfance ». L'occident, cette structuration, serait l'immense mouvement pour faire cessation d'avec l'enfance, s'en débarrasser. Sauf que le monde, de par le fait qu'il est corps, affect, contact, écart, autre, qu'il est différence, ramène à l'enfance, alors c'est avec le monde qu'il faut en finir.

---

<sup>335</sup> Sur la différence sexuelle comme le cauchemar fondationnel historique, cf. Lyotard, *Parables and fables*. comme dit, aura lu similairement la différence sexuelle comme étant le problème par excellence pour l'humain. À ce sujet voir par exemple « La mainmise » in *Misère de la philosophie*, ou encore « Survivre – Arendt » in *Lectures d'enfance*, texte qui semble impliqué que le totalitarisme et le génocidaire sont des effets de la différence sexuelle.

Sauf que, en finir avec le monde, c'est en finir avec soi, mais il faut en finir avec soi, puisque soi, malgré qu'on en finisse avec le monde, ne finit pas toujours d'être au plus profond cet autre, l'enfance, qui seul impose la vie. Mais il n'est pas possible d'en finir avec soi, puisque si l'on veut ainsi la fin, c'est pour être, sans l'enfance, ce qui ne se peut ; c'est pour enfin connaître l'apothéose, la vraie, où l'on serait, détaché de ce supplément en soi insupportable et pourtant qui fait le prix de tout. Alors, courant après sa fin, obsédé par celle-ci, il faut simultanément est de la mettre à distance, dans un nouveau rêve d'accomplissement de cette fin, qui ne doit pas venir, puisqu'elle serait la fin. Un nouveau rêve, un nouveau récit où peut s'exposer dans la distance de l'imaginaire ce vers quoi toute elle est tournée, sa fin, la fin de son cauchemar, fin qui ne sera jamais qui est encore, et le pire, des cauchemars, puisque ce qui finirait ne serait qu'une instance de « l'occident », ni l'enfance, ni la structuration historique qui tente de s'en séparer, coûte que coûte.

#### IV. Le vertige de l'enfance : deux cas psychiatriques des *Damnés de la terre*

Le mot « homme » et le mot « humain » sont des mots qui traversent obstinément *Les damnés de la terre*. Dès le premier paragraphe le livre décrit la « décolonisation » comme « le remplacement d'une espèce d'hommes par une autre espèce d'hommes ». (451)<sup>336</sup> Et d'ajouter deux paragraphes plus loin : « [la décolonisation] introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité ». (452) Entre ces deux phrases un abîme sous les apparences d'une continuité. La première réfère au premier abord au projet de nombreux groupes indépendantistes de mettre en la position de tout colon un natif (notamment au niveau politique et administratif), projet que Fanon décrit et questionne au moment où celui-ci commence de s'actualiser. Avec la seconde phrase, il n'est plus de simple échange de positions, mais la venue au monde d'une nouvelle humanité. La décolonisation ne serait plus seulement de permettre à des colonisés d'avoir accès aux positions jusque-là réservées au colon, la décolonisation serait une brèche ; elle ferait sourdre quelque chose de nouveau qui s'appelle encore homme, mais autrement, nouvellement. Le colonisé, décolonisé, donnerait au monde une nouvelle humanité. Nouvelle cependant en quoi ?

À cette question, la réponse se joue, pensons-nous, dans une troisième définition qui se fait jour, plus lentement, souterrainement, lorsque Fanon passe du socio-politique au psychiatrique. Dans le cinquième et dernier chapitre des *Damnés de la terre* intitulé « guerre coloniale et troubles mentaux », Fanon écrit :

Il faut pendant que dure le combat réapprendre à ce peuple et d'abord réapprendre à soi-même la dimension de l'homme. Il faut remonter les chemins de l'histoire, de l'histoire de l'homme damné par les hommes, et provoquer, rendre possible la

---

<sup>336</sup> Une première version de ce chapitre a été présentée au Psychoanalytic Studies Project de Emory University. Nous remercions les personnes présentes pour leurs retours et le Psychoanalytic Studies Project pour l'opportunité.

rencontre de son peuple et des autres hommes. [...] En réalité le militant qui est engagé dans un combat armé, dans une lutte nationale, a l'intention de mesurer au jour le jour toutes les dégradations infligées à l'homme par l'oppression coloniale. (660)

Désormais la décolonisation est la restauration de l'homme dans l'homme, de l'humain dans l'humain, qui a été damné par les « hommes », et l'histoire de l'humanité celle de son auto-damnation. En retour, se lit dans la notion de « nouvelle humanité » une *brisure* : un nouveau radical, sans précédent comme le surgissement premier, originel, d'un commencement, *et/ou* une nouveauté comme le retour en l'humain de l'humain qui a été depuis toujours arraché par l'humain dans l'homme, et qui, revenu de cette toujours-déjà absence, fait une nouvelle humanité qui est la restauration de celle-ci, pour la première fois dans ce retrouvé de l'humain. La décolonisation apporterait aux colonisés, et partant au monde, à tous les hommes, un supplément d'humanité qui leur a été toujours déjà arraché, dénié, tué, et le retrouvant (re)donnerait à eux et au monde l'humanité.<sup>337</sup>

Mais on le voit, en fait, à chaque fois, c'est dans l'arrière fond une seule question, question que pense Fanon justement en ouverture du chapitre « guerre coloniale et troubles mentaux » : « le colonialisme accuse le peuple dominé à se poser constamment la question : « Qui suis-je en réalité » » (626), que nous pensons pouvoir traduire par « Quel type d'humain suis-je en réalité », qui devient « Qu'est l'humanité ». Nous pourrions rajouter à la phrase de Fanon que les colonisés, et la colonisation, impose en retour cette question à *tous* les dits « humains ». De la réponse à cette question dépend la lecture que l'on fait de chacune de ces définitions de la décolonisation.

---

<sup>337</sup> L'usage par Fanon dans son œuvre du terme « homme » pour désigner la totalité de l'humanité a été l'objet d'une critique féministe, comme en général de la place problématique du genre et du féminin. Pour une introduction à cette critique voir notamment les essais rassemblés dans *Frantz Fanon : Critical Perspectives* édité par Anthony C. Alessandrini et *Rethinking Fanon* édité par Nigel C. Gibson.

Les lectures académiques de Fanon ont jusque-là eu tendance à donner à cette réponse la réponse des lumières, et en ont déduit de là leur lecture et compréhension de ce qu'est la décolonisation. « L'homme » est bien souvent pour les lecteurs de Fanon l'être libre sujet de la raison ayant accès de naissance à un ensemble de droits politiques, sociaux, et judiciaires irrévocables. La décolonisation est alors l'indépendance nationale, la suppression des statuts juridiques et des lois d'exception, l'accès au pouvoir administratif et économique, l'équité économique, etc.<sup>338</sup> Loin de nous de contester telle lecture, ni les projets socio-politiques qui en découlent, en Afrique ou ailleurs, au contraire. *Les damnés de la terre*, comme toute l'œuvre de Fanon, nous paraît indubitablement traversés par la conception de l'humain hérité des lumières, et des projets entendant restaurer un ensemble de droits et une égalité conçus comme inaliénables *de juro et de facto*. Mais Fanon *traverse* une telle définition. Et d'abord parce qu'une telle définition de l'humain repose sur un ensemble de dichotomies tenues comme acquises : culture/nature, civilisation/primitif, humain/animal, adulte/enfance, etc.<sup>339</sup> La décolonisation, trop souvent, loin de déconstruire ou détruire ces dichotomies, aura entendu détruire la dichotomie colon/colonisé, et l(es) attenante(s) dichotomie(s) raciale(s) selon le contexte, pour sauver toutes les autres dichotomies, et s'efforcé dès lors de situer tel peuple du côté qui a été construit comme « l'humain ».

Fanon, vis-à-vis de cette métaphysique (et mettant entre parenthèse la question s'il en est d'autre), se situe à une enfourchure, une double possibilité : la dialectique hégélienne (que cela

---

<sup>338</sup> Le livre *A Critique of Revolutionary Humanism* de Richard C. Onwuanibe est un exemple type d'une telle lecture, mais nous ne pensons pas que le repenser du nationalisme via Fanon par Neil Lazarus *The Postcolonial Unconscious*, de la différence entre décolonisation légale et décolonisation sociale tel qu'articulée par Gibson (cf. « The Limits of Black Political Empowerment: Fanon, Marx, 'the Pooors' and the 'new reality of the nation' in South Africa ») ou même la lecture phénoméno-existentialiste de Lewis R. Gordon qui voit en Fanon une métacritique de la critique (cf. « Fanon, critique du fétichisme méthodologique », entretien avec Hourya Bentouhami) ne sortent de l'humanisme hérité des lumières.

<sup>339</sup> Sur cette métaphysique vis-à-vis du projet colonial voir *Tales of Faith* de Valentin-Yves Mudimbe.

soit par Marx, Sartre, Beauvoir, Lenine etc.), ou la déstructuration de ces dichotomies et de leur métaphysique. La première possibilité, on la connaît assez, elle est celle des lectures marxistes et/ou hégélienne des *Damnés de la terre*.<sup>340</sup> L'autre possibilité est la déstructuration de cette métaphysique par la pression sur ces dichotomies de par une pensée non plus dialectique mais de l'émergence et de l'événement, du *tabula rasa*. Cette seconde possibilité commence d'être lu : Gavin Arnall dans son livre *Subterranean Fanon* a suivi cette enfourchure, David Marriott dans *Whither Fanon* a repensé la question de la négrophobie à partir du *tabula rasa*.<sup>341</sup> Mais si ce chapitre va se faire dans le tracé de ces deux auteurs, nous voudrions nous tourner vers l'entame, selon nous, de cette déstructuration, là par où cela commence, là où se fait entendre quelque chose qui ne laisse pas tranquille et impose aux textes de Fanon un écart, une brisure, par où cela saigne, un excès qui ne peut être récupérée par la dialectique ; et suivre cet entame. Nous pensons que cette entame est quelque chose qui s'appelle « l'enfance », qui est et n'est pas ce qui est nommé par ce substantif dans la métaphysique (au moins) occidentale et que cette métaphysique s'efforce à effacer encore et encore d'une synthèse supplémentaire. L'une des toutes premières citations de l'ensemble du corpus de Fanon est la fameuse citation (mésattribuée à Nietzsche, en réalité de Simone de Beauvoir<sup>342</sup>) : « Le malheur de l'homme est d'avoir été enfant » (65). Notre argument est que c'est ce malheur qui est irrécupérable par toute dialectique, et amène à la nécessité de

---

<sup>340</sup> La première lecture des *Damnés de la terre* s'initie bien sûr avec la préface de Jean-Paul Sartre. On sait à quel point cette préface a orienté la lecture des *Damnés*, et particulièrement de la violence. La violence s'y trouvait justifiée parce que le moment d'une dialectique (le moment négatif). Cette lecture continue jusqu'à nos jours, ainsi par exemple Judith Butler écrit dans *Senses of the Subject* : « Of course, there is a question of whether violence as a pure instrument can remain as such or whether it comes to define, haunt, and afflict the polity that instates itself through violent means. Neither Sartre nor Fanon asks this question. » (191) Là où Fanon pose explicitement ce problème et sous la figure de la hantise : « autrement dit, nos actes [de violence] ne cessent jamais de nous poursuivre. » On se doute que nous considérons la lecture Sartrienne précipitée.

<sup>341</sup> Notons que Samira Kawash dès 1999 dans son essai « Terrorists and Vampires : Fanon's Spectral Violence of Decolonization » isole la place de l'événement dans l'œuvre de Fanon et commence d'articuler une pensée fanonienne de l'événement.

<sup>342</sup> La phrase en réalité vient de *Pour une morale de l'ambiguïté* de Simone de Beauvoir, p.51 dans l'édition de 1966.

l'émergence, du tabula rasa, du sourdre, dirions-nous. Cette enfance, cette entame à la dialectique, nous voudrions la suivre, non pas dans l'ensemble de l'œuvre de Fanon, mais justement par rapport à la définition de la décolonisation et donc de l'humain. L'enfance trouble, et d'abord trouble Fanon, et trouble d'autant plus que la décolonisation est explicitement décrite par Fanon comme le devenir adulte d'un peuple : « Il faut que les uns et les autres se souviennent que le peuple algérien est aujourd'hui un peuple adulte, responsable, conscient. » (576) Et c'est justement dans le chapitre V « Guerre coloniale et troubles mentaux » qui s'ouvre avec la question de l'humain comme question de la décolonisation que l'enfance et les enfants apparaissent, non dans la partie théorique, mais dans les cas psychiatriques rassemblés ici par Fanon. Pour des raisons de temps et de taille, nous ne lirons que deux cas, le 1 de la section B et le 3 de la section A.

### 1. Corpus et revue de littérature

Le chapitre « Guerre coloniale et troubles mentaux » des *Damnés de la terre* regroupe un ensemble de cas psychiatrique ayant été à la charge de Fanon, entre 1954 et 1959, en tant que psychiatre, que cela soit pour une clinique de l'état français en Algérie, à Tunis dans la Tunisie nouvellement indépendante, ou pour le FLN dans les maquis.<sup>343</sup> Ces cas sont tous des résumés, très brefs, parfois des résumés de résumés, au point que l'on pourrait argumenter qu'il s'agit plus de notes ou de notices que de « cas » proprement dits. Fanon incorpore pour certains d'entre eux des dialogues entre lui Fanon et tel patient, mais ceux-ci sont aussi des résumés des conversations

---

<sup>343</sup> Sur le travail psychiatrique en termes biographique, voir l'excellent résumé de Jean Khalfa « Fanon psychiatre révolutionnaire » in Fanon Frantz, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Sur la vie en général de Frantz Fanon, voir les deux biographies classiques *Frantz Fanon* de Alice Cherki, et *Frantz Fanon, A life* de David Macey. Sur la question de la psychiatrie en Algérie coloniale voir le travail de Richard Keller, notamment « Pinel in the Maghreb: Liberation, Confinement, and Psychiatric Reform in French North Africa » et « Madness and Colonization: Psychiatry in the British and French Empires, 1800-1962 », ainsi que Jean-Michel Bégué, « French Psychiatry in Algeria (1830-1962): From Colonial to Transcultural ». Pour la question de l'introduction de la psychanalyse dans l'empire coloniale cf. Jalil Bennani, *La psychanalyse au pays des saints: Les débuts de la psychiatrie et de la psychanalyse au Maroc*. Pour le rapport généalogique entre Freud et la bibliothèque coloniale, cf. Ranjana Khanna *Dark Continents: Colonialism and Psychoanalysis*.

que Fanon a pu avoir en tant que médecin psychiatre. Les commentaires de la part de Fanon sont peu nombreux, les cas étant surtout constitués de l'histoire de la maladie et du malade. Peu nombreux, ces cas sont pour la plupart *brutalement* denses.

Ces cas ont jusque-là été peu lu ou étudié. L'histoire de ce peu d'intérêt est un résumé de l'histoire des études fanoniennes. Pendant longtemps les études fanoniennes se sont divisés entre études dites politiques et études du psychiatrique, la première se penchant sur *Les damnés de la terre*, la seconde sur *Peau noire, masques blancs*. L'ouverture d'une lecture psychanalytique des textes de Fanon faites dans les années 80 n'a fait paradoxalement qu'aggravé cette division : à partir de l'essai de Homi Bhabha « Remembering Fanon : Self, psyche, and the colonial situation » un large courant des études postcoloniales auront surtout travaillé sur *Peau noire, masques blancs*, qui plus est excessivement lacanisé, pendant qu'une nouvelle vague d'auteurs marxistes rejoignait un courant alternatif des études postcoloniales dans un intérêt renouvelé pour *Les damnés de la terre* depuis un axe science politique et/ou philosophico-phénoménologico-existentialiste.<sup>344</sup> Ce second courant fut incarné, entres autres, par *The Postcolonial Unconscious* de Neil Lazarus ou *Fanon and the Crises of the European Man* de Lewis R. Gordon. Pris entre ces deux tendances, le chapitre 5 des *Damnés de la terre* et les cas qui s'y trouvaient se réduisait la plupart du temps à n'être que des appendices que l'on saute. La récente somme sur Fanon de Reiland Rabaka, *Forms of Fanonism*, est sûrement l'exemple le plus franc d'un tel saut. Sur les cinq formes de fanonisme qu'identifie Rabaka, la psychiatrie n'apparaît pas, pas plus que le chapitre 5 des *Damnés de la*

---

<sup>344</sup> Le texte de Bhabha a fait l'objet depuis d'un barrage de critique qui pourrait se résumer à ce que Bhabha cherche un Lacan noir et trouve Fanon, qu'il s'efforce alors de lire à travers Lacan. Si nous sommes en accord avec cette critique nous trouvons le barrage excessif, d'autant que Bhabha a tenté d'y répondre dans sa préface à la nouvelle traduction des *Damnés de la terre*. Et quelque soit les critiques que l'on puisse faire à cette préface, elle a au moins le mérite de l'auto-critique et de ne pas lire Sartre croyons lire Fanon, ce que certains chercheurs continuent de faire. Sur la distinction entre lecture néo-marxiste et lecture politico-postcolonial des études Fanoniennes nous renvoyons à l'introduction de *Whither Fanon*, de David Marriott.

*terre* ou même les références psychiatriques et psychanalytiques dont fait clairement usage Fanon (Sigmund Freud, Jacques Lacan, etc.). Résultat même des lecteurs que l'on pourrait considérer curieux d'engager ces cas comme Gwen Bergner nomme ce chapitre « an appendix-like form » (220). Il est dur de ne pas faire écho à la remarque cinglante de Lewis R. Gordon dans *What Fanon Said*:

A curious aspect of these case studies near the end of the book is their purpose. Propaganda is hardly served by adding accounts of these disturbing incidents. [...] At this point, Fanon wants to make it clear that he is not offering a romantic portrait of colonialism and the struggle against it. (123) [...] The system produces monsters, but Fanon's sobriety emerges from his admitting and demonstrating that even its overcoming is monstrous. Monsters are symptomatic of something gone awry.

Et les lecteurs de Fanon trop souvent de se détourner de ces monstres.

Cependant depuis quelques années, notamment grâce à la publication en 2015 du volume *Écrits sur l'aliénation et la liberté* où se trouve un ensemble d'essais psychiatriques écrit par Fanon (la plupart en co-auteur), des ponts sont plus souvent jetés entre ces deux courants des études fanoniennes. Le résultat aura été jusqu'ici surtout un travail historiographique et de contextualisation, riches en information sur le travail de psychiatre de Fanon, ses références, ses interlocuteurs, et son rapport direct ou non au politique. C'est notamment le cas de la somme de Nigel C. Gibson & Roberto Beneduce *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics* et de l'introduction de Jean Khalifa aux textes psychiatriques des *Écrits sur l'aliénation et la liberté* titré « Fanon, psychiatre révolutionnaire ». Mais un tel travail *in fine* ne cherche pas à lire ces cas, à déployer leur potentiel, ou à théoriser à partir de ces derniers. Symptomatique de cela est la lecture qu'en fait Achille Mbembe dans *Politique de l'inimitié* qui est surtout paraphrase.<sup>345</sup> Les exceptions à cela sont rares. Il s'agit principalement du travail de *Whither Fanon* de David Marriott. Dans ce

---

<sup>345</sup> Voir page 146-7.

texte, Marriott conçoit ses cas comme exprimant la manière dont la colonisation redouble et la guerre triple l'intériorisation de la violence et les structures défensives propres à la formation et la perpétuation du moi, violence que Marriott conçoit à partir de la « mise en garde ». Notons le précoce et rare texte de Samira Kawash « Terrorists and vampires : Fanon's spectral violence of decolonization » texte qui aurait sûrement gagné à ne pas aller vers Fanon par Slavoj Zizek et à être nettement plus fin dans sa comparaison entre le terrorisme en général et la violence décoloniale, mais texte qui approche avec nuance et originalité, comme nous le verrons, le cas A.3 pour se concentrer sur la figure du vampire comme image du caractère mort-vif du colonisé. (Enfin saluons le beau *Frantz Fanon's psychotherapeutic approaches to clinical work: practicing internationally with Marginalized Communities* édité par Lou Turner et Helen A. Neville qui se penche sur l'œuvre de Fanon dans toutes ses dimensions comme source pour une pratique psychiatrique, et illumine l'histoire isolée mais réelle d'une psychiatrie Fanonienne notamment par des récits bouleversants de cas).

## 2. Cas B.1

Le cas B.1 se concentre sur « deux jeunes algériens de 13 et 14 ans » qui ont tué un « de leurs camarades de jeu ». Le cas est composé d'une note introductive où Fanon nous informe que les deux algériens ne nient pas le meurtre, et que Fanon les rencontre pour « une expertise médico-légale ». Dans cette note, les deux adolescents sont décrits par Fanon comme des « petits inculpés ». Le cas se divise ensuite en deux dialogues entre Fanon et l'un des deux « petits inculpés », le premier avec l'algérien de 13 ans, et le second avec l'algérien de 14 ans. Les deux dialogues s'articulent autour de la question de la raison du meurtre.

Les deux « petits inculpés » ont tué. Qui ? Un autre « enfant », c'est-à-dire quelqu'un de leur âge, un enfant de colon, mais tout de même un « camarade », mieux, un « bon copain ». De

là, l'on peut déduire la définition de ce qu'est un « petit » : le « petit » est celui qui joue et joue avec quelqu'un d'autre, le « bon copain ». Le bon copain, ce prochain du « petit », est celui donc avec lequel l'on joue par excellence, il est le compagnon de jeu privilégié, ou plus exactement il est celui qui « jou[e] avec nous ». Et ce à quoi il « jouait » est la violence. L'algérien de 13 ans précise : « tous les jeudis on allait chasser ensemble à la fronde, sur la colline, au-dessus du village. » Donc le jeu des enfants est un jeu violent, il joue à la violence, mais s'il joue à un jeu violent, ce jeu n'est pas le jeu *de* la violence. Ce jeu ne veut pas dire savoir comment tuer son prochain. L'algérien de 13 précise : « On ne savait pas comment tuer [notre camarade] ». Passer du jeu à l'acte effectif de tuer nécessite de trouver une nouvelle manière, celle sérieuse de tuer, qui va être pour les deux algériens de poignarder d'un couteau le « bon copain » ; il s'agit de sortir du jeu, et de devenir sérieux, qui est d'entrer dans le meurtre du prochain.

Si les deux « petits inculpés » doivent ainsi mettre fin à l'ambiguïté, et entrer dans la chasse du prochain, c'est parce qu'ils sont eux-mêmes chassés, et chassés par les adultes, ou plus précisément les « grandes personnes ». Fanon déclare parlant à l'algérien de 14 ans « tu es un enfant et ce sont des choses de grandes personnes qui se passent » et l'algérien de répondre « Mais ils tuent aussi les enfants... ». Ce « ils » renvoie explicitement aux « grandes personnes », c'est-à-dire ceux qui font des « choses » de « grandes personnes ». « Chose » ici est évidemment un euphémisme pour la guerre, ou plus précisément comme l'explique le père de la victime par la bouche de l'Algérien de 13 ans : « [Le] père [de la victime], il est milicien, et il dit qu'il faut nous égorger ».<sup>346</sup> Être une grande personne est donc pratiquer la guerre, mais la guerre entre un

---

<sup>346</sup>Le mot « chose » ouvre bien sûr à une lecture libidinale phallogocentrique de la violence guerrière (le couteau pouvant très vite bien sûr être lu comme une métaphore du phallus, les coups de couteau un déplacement de l'acte sexuel etc.). Cependant nous essayons ici d'entendre les deux « jeunes algériens », pas Fanon qui est celui qui utilise le mot de « chose ». Vouloir suivre cette libidinalité phallogocentrique par rapport aux deux jeunes algériens nous paraît une façon de produire une « confusion de langue entre enfants et adultes », pour reprendre l'expression de Sándor Ferenczi (cf. « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion »). Pour une lecture

« nous » et un « eux » brutalement, absolument divisés, la guerre contre l'autre. Soyons plus précis : être une « grande personne » c'est avoir déployer le « splitting process » par où une psyché divise un objet unique et ambivalent en un bon et un mauvais objet, pour ainsi séparer l'angoissant, le perturbant, le *mal* c'est-à-dire ce qui donne malaise, rend malaisé, du bon, bien, bénéfique. Ainsi que l'aura décrit Mélanie Klein, notamment dans « Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive State » :

The development of the infant is governed by the mechanisms of introjection and projection. From the beginning the ego introjects objects 'good' and 'bad', for both of which the mother's breast is the prototype. (282) [...] [The infant] is thus made to realize that the loved object is at the same time the hated one. (306) [...] When, along with the introjection of the whole and real object, they come closer together, the ego has over and over again recourse to that mechanism [...] namely, a splitting of its imagos [i.e. objects] into loved and hated. (308)

Devenir ici une « grande personne », c'est avoir pu pratiquer le procès de la scission de l'objet vis-à-vis de l'autre, ces corps à côté du mien similaire et différent à la fois, entre le prochain et l'étranger. La « grande personne » prend l'autre, cet être à partir duquel va se former le groupe, la communauté, l'humain, le collectif, et le divise pour séparer en lui ce qui est angoisse et ce qui est joie, ce qui est bon et ce qui est mauvais. Une fois cette division de l'objet en bon et mauvais objets faite, le bon et le mauvais objet sont assignés, imposés et projetés à un groupe, une communauté, un ensemble humain. Le vecteur évident de cette séparation coloniale est la race. La race se fait la projection et l'actualisation parmi l'humain de la division de l'autre entre prochain et autre, entre ma communauté, siège de l'harmonie, et l'autre, la menace, le mal, en lui.<sup>347</sup> Et ainsi de prétendre pouvoir mettre fin à l'angoisse.

---

exigeante et puissante du racisme, du colonial et de la guerre coloniale dans l'œuvre de Fanon comme libidinal phallogocentrique, nous renvoyons à *Whither Fanon*, notamment les chapitres 3 à 6 de la première partie titré « psychopolitics ».

<sup>347</sup> Sigmund Freud dans sa fameuse lecture de l'adage « aime ton prochain comme toi-même » dans *Malaise dans la culture* donne une description type de ce procès (p.52-3). Le prochain est le miroir béatifique de moi-même et

C'est bien ce qu'a vu Fanon dans la totalité de son œuvre. Comme le rappelle David Marriott, pour Fanon l'autre doit être compris « *to be expressly the seat of anxiety* » (41, 2018) et le noir, ou tout autre race, est une manière d'assigner, de situer et donc de fantasmatiquement contrôler ce siège de l'anxiété. Et doit l'être non pas parce que l'autre est en soi le mal, mais parce que sur lui est projeté quelque chose d'innommable, d'inlocalisable, une source brutale d'angoisse qui hante et impose. Et demande. Cette chose, nous avons pu l'appeler dans cette thèse enfance, et nous verrons qu'encore ce cas propose ce nom. Si la colonisation est un procès de mainmise sur un territoire et les corps qui y vivent, ce mouvement entend maîtriser fantasmatiquement ce siège en l'assignant à ces corps ; c'est bien pourquoi Achille Mbembe écrit : « Dans une large mesure, coloniser consistait en un travail permanent de séparation ». (75, *Politique de l'inimitié*) Pour Fanon, et la tradition qui émerge de lui, la colonisation est paranoïaque. Comme le rappelle Mudimbe : « We face a postulation already given and understood as an a priori evidence justifying the European mission : white versus black, order versus disorder, and heaven versus hell. » (45, 1997) Ou comme le résume Fanon lui-même « Le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal. » (456) La colonisation permet de situer fantasmatiquement ce mal, ce siège de l'angoisse et de prétendre assurer fantasmatiquement maîtrise, contrôle, et surveillance de ce dernier.

Une telle pratique de maîtrise est bien sûr inefficace. La scission de l'objet, comme est obligé de l'admettre Klein, ne met pas fin à l'angoisse, mais la refoule pour la retrouver, la relancer. Il n'y a jamais assez de race, et la race ne suffit jamais. Ce dont on espérait se séparer dans la division de l'objet se redécouvre être en réalité toujours là, en entier, puisque c'est à l'intérieur, et que tout ce travail ne touche à rien de ce qui de toute façon ne pourra être directement touché. Alors la procédure est relancée, réinventée, la race est recrée ; des prochains l'on tirera de

---

l'étranger est *de facto*, automatiquement, le mal, le danger, la violence, sans que l'on puisse comprendre pourquoi une telle supposition, à moins de supposer de voir en l'inconnu de l'étranger une projection de « l'autre » en soi.

nouveaux autres, *ad libidem*, et lorsque la race se fait guerre, *ad nauseam*. David Marriott déploie le résultat terminal d'une telle logique (et justement à partir de ce cas de Fanon) : « The violence of colonial war becomes hallucinatory and spectral because it haunts everything : every intimacy, and every social relation » (181, Marriott). C'est aussi en ce sens, pensons-nous, qu'il faut entendre le fameux propos que rapporte Fanon dans *Peau noire, masques blancs* : « Quand vous entendez dire du mal des juifs, dressez l'oreille, on parle de vous. » (162, Fanon) Être une « grande personne » est partant pratiquer un tel procès de scission de l'autre par la race, et agir en conséquence : en disposer et d'abord pour s'en séparer. Ce qui veut dire ici, en guerre colonial, en disposer absolument, jusqu'à le détruire s'il le faut, au risque de sombrer dans des apories tels que la colonisation s'auto-annulerait de ces propres contradictions, puisque, comme le rappelle Mbembe justement pensant le principe de séparation : « si toute forme d'inclusion était nécessairement disjonctive, la séparation, quant à elle, ne pouvait être que partielle. Se séparer radicalement eut porté atteinte à la survie même de l'opresseur. » (73, Mbembe, 2018) et cela tant au niveau psychique, symbolique, qu'économique, et politique, puisqu'il faut bien *a minima* l'autre, situant le « mal », pour se sécuriser comme le « bien ». <sup>348</sup>

Une telle lecture du modèle kleinien de la scission de l'objet, il est vrai, inverse la chronologie kleinienne. Pour Klein, la différence entre l'enfant et l'adulte est que l'adulte a appris à vivre avec l'ambiguïté vis-à-vis de l'objet dû à l'ambivalence de ce dernier ; ici au contraire le « petit » est confronté à l'ambiguïté et la « grande personne » s'efforce purement et simplement à réduire à néant l'ambiguïté. En réalité, ce n'est que suivre la logique kleinienne à son terme. Lorsque la seule solution pour vivre l'ambiguïté est la scission de l'objet, alors l'on ne peut vivre

---

<sup>348</sup> Ce paradoxe a été isolée tôt, dès *Le portrait du colonisateur* d'Albert Memmi, et bien sûr Fanon lui-même dans *Les damnés de la terre* : « c'est que le colon, dès lors que le contexte colonial disparaît, n'a plus d'intérêt à rester, à coexister. » (458)

avec l'ambiguïté qu'en interminablement la refoulant, et la différence entre « the infant » et ce qui vient après – que nous appelons suivant le langage de notre cas la « grande personne » – est que la « grande personne » s'est mise à utiliser systématiquement, furieusement devrions-nous dire, la scission de l'objet, la division de l'autre entre prochain et autre, l'éclatement de l'humain en deux d'un grand trait par la race qui se voit assigner être cet autre en soi.<sup>349</sup>

Mais dire ceci implique depuis le début ignorer une ambiguïté. Cette ambiguïté s'entend particulièrement dans la réponse à la question de Fanon « pourquoi l'avoir choisi, lui [i.e. le bon copain] » que fait l'Algérien de 13 ans : « il jouait avec nous ».<sup>350</sup> Le « bon copain » joue avec les « petits », nous supposons aussi donc que les petits « jouent » avec le « bon copain ». En réalité dans l'ensemble du dialogue *jamais* les « petits » n'inclut le « bon copain » dans un « nous » ou un « on », à une exception près, le verbe « chasser ». S'il y a un « nous », ce n'est pas celui du jeu, mais celui de la « chasse », du jeu devenu le sérieux de la mort. Pis, Fanon est celui qui prononce, et utilise, le langage enfantin. Il est celui qui parle des « petits » et des « grands ».<sup>351</sup> C'est en écho à Fanon que ce langage enfantin tombe de la bouche de l'algérien de 13 ans ; plus marquant encore, l'algérien de 14 ans refuse ce langage tout à fait, n'utilisant aucun des mots enfantins que Fanon utilise, et Fanon pourtant de continuer à utiliser ce langage. Ainsi Fanon a beau répéter « copain » à l'Algérien de 14 ans, ce dernier se contente d'un pronom à la troisième personne pour désigner

---

<sup>349</sup> Il est évident que la race ici n'est jamais qu'une catégorie utilisable. On sait assez à quel point le genre, la classe, l'ethnie etc. permettent de fort similaires opérations. On voit en quoi notre lecture de Fanon, et de la place de la race, est dans un écart avec certaines lectures afro-pessimistes et « black nihilist » contemporaines, puisque nous considérons toutes catégories raciales comme relatives, temporelles et ayant une histoire, y compris la catégorie du « noir », qu'elle nomme la race ou la « chose ». Pour une critique généreuse et afropessimiste depuis Fanon de l'afropessimisme, cf. *Whither Fanon*, partie 2. Pour une critique agressive, mais qui aurait gagné à ne pas réduire la subjugation à une question économique cf. Annie Olaloku-Teriba « Afro-Pessimism and the (Un)Logic of Anti-Blackness ».

<sup>350</sup> Je remercie Federica Signorini et Elissa Marder pour avoir souligner cette ambiguïté syntaxique.

<sup>351</sup> Ce fait linguistique, que c'est Fanon dans son texte qui utilise « petit » pour désigner les deux algériens meurtriers, et « grands » pour désigner la guerre, et jamais les deux algériens, m'a été pointé par Subha Xavier en particulier, ainsi que Federica Signorini et Elissa Marder.

le dit camarade/enfant : « mais ce n'était pas une raison pour tuer ton copain. – Eh bien je l'ai tué. [...] *il* ne m'avait rien fait. » Fanon, de par la mise en scène de son cas, comme de par la manière dont il prend l'initiative d'un langage explicitement d'« enfant » et continue d'en user là-même où le langage n'a pas d'écho, semble vouloir qu'il y ait face à lui des enfants ; que ces deux algériens soient des enfants.<sup>352</sup> « Mais tu es un enfant » dit Fanon à l'Algérie de 14 ans, celui là-même qui refuse de répéter son langage d'adulte, et cela alors même qu'il semble congratuler dans sa notice l'algérien de 14 ans pour être « presque un homme » : « C'est déjà presque un homme, un adulte par le contrôle musculaire, la physionomie, le ton et le contenu des réponses. » D'une manière similaire au fameux « maman, regarde, un nègre » exploré par Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon assigne l'enfance aux deux algériens, il leur répète d'une phrase l'autre dans le dialogue « tu es un enfant ». En ce sens, Fanon est en train de faire une confusion mais comme inversé de celle que Sándor Ferenczi aura isolée dans son fameux « Confusion de langage entre l'enfant et l'adulte ». Sándor Ferenczi isole ainsi la logique de la pédophilie<sup>353</sup> : « This play [of the child] may assume erotic forms but remains, nevertheless, on the level of tenderness. [...] They [adults] mistake the play of children for the desires of a sexually mature person or even allow themselves – irrespective of any consequences – to be carried away. » (161) Ici, ce n'est pas l'adulte qui prend la tendresse de l'enfant pour la passion du désir et s'enfonce dans un désir pédophile, mais l'adulte, c'est-à-dire Fanon, qui prend au contraire le phrasé qu'il reçoit toujours et encore pour un phrasé d'enfant, un discours de jeu, quel que soit *in fine* ce phrasé, comme si Fanon essayait de retrouver désespérément de l'enfance.

---

<sup>352</sup> Nous remercions Subha Xavier pour avoir souligné cette résistance des deux jeunes algériens à Fanon, et en retour le fait que c'est Fanon qui est en train de chercher de l'enfance.

<sup>353</sup> Notons cependant que Ferenczi n'utilise pas ce terme, puisque ce dernier ne sera créé que dans les années 1970. Ferenczi n'a accès qu'au terme impropre pour une telle situation d'« inceste », puisque ce n'est pas nécessairement la sphère familiale, voire la sphère du soin qui est en jeu dans un tel geste.

A quel jeu joue Fanon ? Quel est l'enjeu pour lui dans ce simultané engouement pour la présence de l'adulte dans l'Algérien de 14 ans et pourtant assignation à l'enfance pour les deux algériens ? Le problème est bien sûr ce que Fanon entend déjà par « enfance » ici. L'adulte, Fanon le définit explicitement, nous venons de le voir, comme une capacité de contrôler le corps (« musculaire, physionomie ») et une certaine forme de langage qui, si l'on essaye de la définir à partir des réponses de l'algérien de 14 ans, serait un langage où prévaut l'articulation (autant syntactique, lexical, qu'argumentative) et la factualité. Un langage qui serait le phrasé de la loi. Mais l'enfance ? La définition en réalité nous paraît triple, dans un jeu d'inversion et d'exclusion réciproque de chaque définition. La première est celle de l'enfant comme l'innocence, l'intouché, le pure, la tendresse. Fanon assigne ces deux algériens à l'enfance à chaque fois pour souligner l'incohérence entre ce qu'ils ont fait, c'est-à-dire tuer un camarade et par là rejoindre la guerre, et ce qu'il devrait être, c'est-à-dire ni tuer, ni faire la guerre, mais avoir des « copains », des « camarades » avec lesquels on « joue ». Les deux algériens de par leur âge devraient être innocents de la guerre et jouer. Il refuse aux algériens d'être autre chose que le pure et l'intouché. Le geste de Fanon, le « tu es un enfant », est en ce sens une infantilisation ; cette assignation refuse et refoule aux deux algériens articulation, loi, raison, responsabilité, les enfermant dans un cocon originel, la posture d'un fœtus dans un giron, tout ce que nous appellerons suivant la terminologie des indépendances « auto-détermination ». En ce sens, Fanon répète sur ces deux algériens exactement l'infantilisation coloniale que pourtant Fanon aura isolé. Ainsi que Fanon l'écrit dans *Les damnés de la terre* : « Sur le plan de l'inconscient, le colonialisme [/] cherchait [/] donc à être perçu par l'indigène [...] sous la forme d'une mère qui, sans cesse, empêche un enfant fondamentalement pervers de se suicider » (593, Fanon). Nous n'avons pas besoin nous semble-t-il de démontrer en quoi un tel geste, essentiel au colonial, est hautement métaphysique et se joue

dans une conception de l'enfant comme paradis premier donc l'irresponsabilité même (l'Eden avant la chute).

Nous ne pourrions déplier que quelques-unes des implications de ce fantasme de parentalité coloniale et l'assignation à l'enfance qu'elle implique. L'effet le plus évident d'un tel fantasme inconscient de se faire le bon parent est une guerre contre les parents colonisés. Les adultes dans ce cas sont toujours des parents, qu'ils soient des « grandes personnes », ou des morts victimes des « grandes personnes ». L'adulte de la victime est un « père », et ce que le jeune algérien de 14 ans a perdu à Rivet sont des « parents ». Si l'on pourrait résumer la théorie psychanalytique vis-à-vis des enfants par l'idée que la relation parentale est la condition de possibilité et d'impossibilité de l'enfance, dans ce cas (et si le temps nous était donné nous pensons pouvoir le démontrer dans l'ensemble de l'œuvre de Fanon) elle n'est plus qu'une condition d'impossibilité.<sup>354</sup> Ou l'adulte est un parent tué, ou il est un parent tueur, y compris de parent. Si Fanon voit bien ce meurtre du colonisé en tant que parent, il semble refouler ce que le cas en soi, le langage de l'algérien de 14 ans, la présentation de la scène par l'Algérien du 13 ans et l'ambiguïté du « jouer à la violence », lui dit pourtant brutalement, l'enfance ainsi défini n'est pas là, ne l'a très sûrement jamais été.

Cependant comme nous l'avons rappelé, Fanon définit explicitement la décolonisation comme le devenir-adulte des peuples. De là, cette précipitation à rechercher l'enfance en les deux « jeunes algériens » face à leur acte, face à leur manière d'avoir répété la scission de l'autre et partant la situation coloniale et sa structuration, et cela dans le même temps que Fanon recherche explicitement l'adulte (à nouveau il est comme impressionné par le caractère « adulte » de

---

<sup>354</sup> Ce résumé est bien sûr très rapide, mais nous paraît acceptable, puisqu'*in fine* de la théorie de la séduction (telle qu'élaborée par Freud, puis reprise par Ferenczi ou par Laplanche), à la théorie de l'Œdipe (telle que développée par Freud, Klein ou Lacan etc.), en passant par celle de l'objet transitionnel de Winnicott ou celle du stade du miroir de Lacan etc. la question est encore et encore ce qu'il en est de l'enfant entre les mains des adultes, et comment cela fait ou non destin.

l'algérien de 14 ans), oblige à dégager comme l'enjeu implicite d'une telle demande d'enfance non pas seulement l'intouché, le paradis premier, mais presque son inverse. L'enfance ici semble aussi nommer ce qui se trouve vivre l'ambiguïté, être aux prises avec elle, inexorablement. L'enfance en ce sens est littéralement le « siège de l'angoisse » de Marriott, là où l'on se trouve pris dans l'angoisse, pleinement, parmi l(es) autre(s), puisque l'enfant est celui qui n'a pas encore pratiqué la scission, celui qui accepte encore, ou du moins n'a pas d'autre choix que de vivre avec l'autre en tant qu'en ambigu,. Grant Farred à tout à fait raison de rappeler que la décolonisation pour Fanon est, paradoxalement ou non, le moment où « the binary must be dispensed » entrant dans un régime de la vérité « more uncertain, more in struggle with itself » et de la révolution comme « conditional » et cela contre « the declarative, the magniloquent » (169, Farred) dans l'œuvre de Fanon, notamment dans *Les damnés de la terre* et *L'an V de la révolution*. Fanon a conscience que « the transition from anticolonial struggle to decolonized sovereignty demands different forms of thought. » (168, Farred), qu'il faut que le devenir-adulte des peuples ne résulte pas en le devenir-grande-personne. L'enfance dans ce cas se déduit comme le contre-point de l'adulte (le paradis premier irresponsable), et le contre-point du devenir-grande-personne et partant ce qu'il *faut* (ce dont il a besoin, ce dont il manque) au risque de ne plus pouvoir être autre chose qu'une grande personne.

D'où la précipitation de Fanon à retrouver en les « jeunes algériens » l'enfance en ces deux définitions contradictoires, et cela contre leur geste même et ce qu'il implique, le passage à la « grande personne ». Le colon pratique la guerre coloniale pour pousser à son terme la scission de l'autre pour se garder et se sécuriser comme le « bien », ce qui voulait dire se sécuriser comme le vivant, donc d'abord comme souverain dans la définition classique de celui qui décide de la vie et de la mort (y compris au sens ontologique), les deux jeunes algériens pratiquent une telle scission

pour sécuriser la survie en/par/donc l'indépendance pris peut-être dans un sens étroit, politique, mais très certainement dans un sens élargi, de souveraineté sur soi, de pouvoir décider de sa vie et de sa mort, ce que l'époque des indépendances aura appelé « l'auto-détermination ». C'est pour ne pas être effacé, « séparé », tué, que les « petits » déploient le procès de scission de l'autre. Le problème bien sûr est qu'une fois lancée un tel procès, se réitère la situation coloniale. Il faut alors justement (re)trouver ce qui saurait interrompre une telle réitération et donc réintroduire l'ambiguïté, l'ambivalence, la complexité, la condition etc. Et ce qu'il faut s'appelle ici enfance. Si l'on suit Fanon, avoir été enfant dans la situation coloniale voudrait aussi dire ne pas accepter cette situation et donc à tout le moins *accepter*, vivre l'ambiguïté, ne pas chercher à la détruire et la résorber par la reproduction de la structure coloniale, ne pas coloniser le monde pour résorber l'ambiguïté. Cela aurait voulu dire ne pas devenir une « grande personne » qui applique encore et encore le procès de scission de l'objet, au contraire être « petit » serait se maintenir dans l'ambiguïté. Et Fanon dégage explicitement une telle définition de par justement sa terreur vis-à-vis des enfants qui ont décidé de ne pas jouer, de ne pas être des « petits » mais bien des « grandes personnes » en tuant l'autre, voire qui ont toujours déjà été des « grandes personnes », à un geste près.

Mais par là même l'on voit pourquoi l'assigné à être l'enfant est une cible des « grandes personnes ». L'assigné à l'enfant, représentant l'enfance, représente le siège de l'angoisse, donc l'autre. Il est en ce sens doublement angoissant, angoissant parce que représentant celui qui vit l'angoisse de l'ambiguïté autant que celui, vivant cette angoisse, est l'autre. C'est à partir d'ici notamment qu'il faut déplier pourquoi dans la métaphysique occidentale (et sûrement bien des métaphysiques), l'enfant est l'autre de « l'adulte », de la « civilisation », de « l'humain » etc. À nouveau comme dit l'algérien de 14 ans « Mais ils tuent aussi les enfants... ». Ce statut de cible

de l'enfance peut s'entendre lorsque l'algérien de 13 ans explique que le père de la victime « dit qu'il faut nous tuer. » « Nous », c'est-à-dire ? « Nous » les algériens et/ou les enfants ? Ce statut de cible peut s'entendre aussi dans le geste même de tuer le « bon copain ». Lorsque Fanon demande « mais pourquoi l'avoir choisi, lui ? » l'algérien de 13 ans répond « Parce qu'il jouait avec nous » et l'algérien de 13 ans de continuer « mais comme lui, il a notre âge, on peut [le tuer]. » Bien sûr, à cela, il y a une simple raison pratique ; puisque le « bon copain » jouait avec eux, il viendrait, ce qui s'est révélé effectif. Mais cela pourrait être tout à fait en tant qu'enfant que le « bon copain » est ciblé. Tuer, c'est tuer l'autre dans la guerre coloniale, mais l'autre étant devenu dans la colonisation tout autre, et l'assigné à l'enfance étant cet autre autant que l'assigné à la race, l'on tue les enfants de l'autre race parce qu'ils sont enfants et de l'autre race. Devenir une grande personne est la confirmation du meurtre de l'enfance. L'infantilisation et le fantasme d'être la « bonne mère » qu'identifie Fanon dans la colonisation se redouble toujours d'un fantasme d'infanticide. La guerre coloniale, l'actualisation directe et brute de celui-ci, comme le souligne Fanon lui-même dans le cas B.5 consacré aux troubles de la maternité pendant cette guerre : à la fois le taux de mortalité infantile, de fausses couches et de mortes en couche augmente nettement, mais Fanon assiste à une « éclosion de psychoses puerpérales », constatant qu'il « y a peu d'algériennes réfugiées ayant accouché qui n'aient présenté des troubles mentaux » trouble dont le contenu est en grande partie le risque de voir son nouveau tué face à une menace constante.

Il faut entendre l'homophonie terrifiante de la phrase de Fanon « tu es un enfant ». Que dit l'adulte ? tu es un enfant ? tuer ? tué ? tuez un enfant ?<sup>355</sup> Il y a donc à la fois assignation de la part du colon de l'enfance en tant qu'infans au colonisé, mais cet infans (n')est (pas) le paradis premier

---

<sup>355</sup> Le jeu de mot classiquement lacanien « tu es/tué/tuez/tuer », est ici terriblement lourd de vérité. Je remercie Elissa Marder pour avoir eu l'oreille attentive à un tel tour. Ce qui pourrait se révéler ici est la transformation en structure sociale du sadomasochiste dont l'objet est l'enfant que tente Freud d'isoler dans le fameux « Un enfant est battu ».

perdu ; cette enfance à laquelle se trouve assigné le colonisé est autant le paradis premier que le chaos originel, l'horreur du commencement. La guerre coloniale se fait donc par là contre l'enfance au nom de l'enfance, contre l'enfance comme le siège de l'angoisse au nom de l'enfance comme le bien, l'intouché, le pure, l'infans. Être la « bonne » mère, celle qui connaît l'enfance comme l'Eden, contre l'enfant, l'autre même, tel se déplierait le fantasme du colon dans ce cas. L'on voit cependant aussi que vis-à-vis de cette seconde définition de l'enfance, comme vis-à-vis de la première, il est impossible de conclure à la présence ou l'absence de l'enfance en les deux « jeunes algériens » et/ou dans le « bon copain ». Il est tout à fait possible de lire le silence de l'algérien de 13 ans et le langage articulé de l'algérien de 14 ans comme à la fois le refus marqué de jouer le jeu de Fanon et la présence, le signe, que les « jeunes algériens » n'ont jamais été des enfants de par ces deux définitions de l'enfance.

Le paradoxe bien sûr ici est que Fanon donc répète à sa manière le geste infantilisant colonial et est pris lui-même entre les deux définitions de « l'enfance », l'une fantasmatique qui hante le projet colonial de retrouver l'enfance première et pure en retrouvant le giron originel (enfance dont l'analyse-fantasme du retour au ventre de la mère de Sándor Ferenczi dans *Thalassa* demeure l'exemple type), et de l'autre justement l'enfance comme le règne de l'angoisse puisque/donc de l'ambiguïté. Là où Fanon se démarque justement du mouvement colonial est dans le fait, pensons-nous, qu'il n'est pas là pour dresser, contrôler, et maîtriser la « mauvaise » enfance, l'enfance comme le siège de l'ambiguïté, à l'inverse du colon qui se fait justement le bon parent, pour contrôler, maîtriser et disposer de cette « mauvaise enfance » pour sauvegarder la « bonne enfance », l'enfance comme Eden. Au contraire, il y a nous pensons une urgence à retrouver « l'enfance » comme la capacité à vivre l'ambiguïté et son angoisse, celle de l'autre, à vouloir la sauver face à ces deux algériens qui l'ont sûrement abandonnée, s'ils ne l'ont jamais eue. Il en va

de la possibilité même de la décolonisation. Et cependant Fanon continue d'assigner cette enfance, et clairement de ne pas arriver à distinguer entre ces deux définitions, ni de les interroger. Fanon, et cela nous pensons dans l'ensemble de son œuvre, a bien pour problème ce que Ato Sekyi-Otu, suivant Fanon, appelle dans « Fanon, postcolonial critical imagination » une « existential deviation » qui clôture « the horizons of a being in any case irrepressibly free » (50, Sekyi-Otu) et donc annule le droit au temps, à l'ouverture du temps. Cependant le nœud de Fanon est, nous pensons, de concevoir que cette déviation est d'un paradis premier, celui de l'enfance mythique que Fanon assigne ici aux deux algériens, et non de la venue au monde toujours déjà comme désastre, comme écart à soi et absence d'identité première irrémédiable, de retard sur le temps. Le colonial en ce sens n'est pas l'avènement de la déviation, mais son excès, sa surenchère, son hyperbole. D'où alors le geste infantilisant et pourtant urgent, peut-être désespéré de Fanon, et son angoisse jusqu'au bout avec l'enfance et les enfants parce qu'avec l'ambiguïté, et pourtant sa sollicitude.

Nous voudrions montrer qu'il existe un tour de plus à ces deux définitions de l'enfance. Entendre ces deux tours de plus demande de prêter attention à ce qui précipite les deux algériens à actualiser le procès de la scission de l'objet dans le geste meurtrier. Ce procès s'impose et se referme sur les deux algériens d'une injustice qui est un piège. Ou pour utiliser la terminologie de Lyotard, d'un « tort ». <sup>356</sup> L'Algérien de 14 ans explique que lors du massacre de Rivet « deux de mes parents ont été tués », et de là pose à Fanon la question : « Y a-t-il jamais eu en prison un Européen arrêté après le meurtre d'un algérien ? [...] Et pourtant, il y a des algériens qui sont tués tous les jours, non ? » Il y a eu la mort brutale et imposée du prochain, la « mort cruelle, hideuse » comme l'écrit Véronique Tadjo (*L'ombre d'Imana*, 133). Ce meurtre, « dommage » dans l'espace

---

<sup>356</sup> Sur le dommage, le tort, etc. voir Jean-François Lyotard, *Le Différend*, et le chapitre 2 notamment de notre thèse.

de la loi, est certes toujours déjà un tort puisque le meurtre est irréparable, mais le meurtre devient doublement tort dans l'espace de la loi coloniale pour le colonisé, car ce dommage ne recevra jamais justice ayant été fait par la colonisation sur un colonisé. Si l'Algérien de 14 ans ne peut recevoir justice, il est évident que c'est parce la justice en colonie a lieu de par et dans l'univers du colon, par son phrasé, ses logiques ; non seulement ce phrasé n'est pas celui du colonisé, mais il est le phrasé qui marginalise le colonisé, y compris dans son phrasé. Pire, bien sûr si le dommage a été commis par un colon ; le colonisé est soumis par le pouvoir colonial à un régime d'exception, faisant du colonisé un extérieur à l'intérieur de la colonie, une marge dans le dedans, un excès qui n'existe que comme tel, et partant ne peut demander compte ni *en* ni à la loi.<sup>357</sup> La conséquence est la raison : la colonie ne se jugera pas elle-même, et juger un dommage fait par un colon à un colonisé impliquerait cet auto-jugement, cette torsion vers soi qui ferait la colonie se condamner elle-même. Et se jugera d'autant moins que le colonisé étant toujours déjà quelque chose comme le mal, est toujours déjà en tort, toujours déjà coupable, et d'abord de ne pas pouvoir s'identifier pleinement avec la loi, même s'il ne sait pas de quoi ni pourquoi, comme l'analyse David Marriott « The law that prescribes blackness [le racisé dirions-nous] as flaw thus also makes it *de facto*

---

<sup>357</sup> Historiquement l'exemple type de cette mise au dehors de la loi et de la justice du colonisé en colonie est le dit régime ou code de l'indigénat qui d'un côté accordait un pouvoir immense à tout représentant du pouvoir colonial vis-à-vis des colonisés, et une quasi-impossibilité de demander justice ou contre-pouvoir de la part des colonisés (sur ce régime les désormais classiques travaux de Isabelle Merle (notamment *L'Indigénat. Genèses dans l'Empire français. Pratiques en Nouvelle Calédonie*) et de Gregory Mann (notamment « What Was the "Indigénat"? The 'Empire of Law' in French West Africa » parmi d'autres). La justice entre colonisés (litige, affaire civile etc.) est une histoire complexe encore en cours d'écriture, mais ce que semble indiqué les travaux d'historiens est que, si la création d'un plurilégisme aura permis son existence, le pouvoir colonial au final se sera fort peu intéressé à ces questions y compris aux abus commis à travers ce système de litigation, le nombre d'affaires traitées étant fort faible et les affaires assez souvent problématique (à ce sujet Odile Goerg, « Femmes adultères, hommes voleurs? La "justice indigène" en Guinée »). Enfin la question en général de l'ordre du discours en colonie demeure dans les faits peu explorée par les historiens. Montrer la contradiction entre le français comme langue d'état et le niveau faible de francophone aux colonies (due notamment au niveau faible de scolarisation dans l'empire colonial, français ou autre) n'est que le début. On sait que la censure était utilisée (Fanon étant ici l'un des exemples) et que le pouvoir colonial n'hésitait pas à utiliser de la prison, de l'exil, de la surveillance policière etc. contre les paroles que le pouvoir considérait dissidente (destin de Lamine Senghor, Cheikh Ahmadou Bamba etc.), mais on attend encore un travail d'ampleur historique à ce sujet. Voir cependant le rare essai Odile Goerg, « Entre infantilisation et répression coloniale : censure cinématographique en AOF, « grands enfants » et protection de la jeunesse ».

impossible to identify with that law, hence the unfathomable feeling of guilt. » (161, Marriott)<sup>358</sup>

Il n'y aura pour le colonisé ni rétribution, ni réparation, ni contrition pour le meurtre perpétré sur lui par la colonisation. Le meurtre des parents de l'algérien de 14 ans pourrait s'appeler un « crime colonial », crime advenant de/par/dans la colonisation, qui rend toute justice pour ce crime toujours déjà exclu, déni de justice qui à la fois redouble le crime et confirme la colonisation, puisque l'exclusion du colonisé de toute forme d'existence autant politique que civil, toute auto-détermination.

En ce sens, le tort qu'évoque l'Algérien de 14 ans est une image du tort en général qu'est d'être un colonisé : extérieur à l'intérieur même de son pays, minoritaire et pourtant numériquement majoritaire, toujours déjà coupable puisque toujours déjà le mal, le colonial efface à la fois être et la possibilité que justice soit rendu contre cet effacement.<sup>359</sup> Ainsi le destin des adultes dans le cas. Être adulte revient ici ou à être tué (à nouveau « deux de mes parents ont été tués »), ou à être un tueur de l'autre (à nouveau « [Le] père [de la victime], il est milicien, et il dit qu'il faut nous égorger »), c'est-à-dire une « grande personne », dans une distribution colonisé-tué et colon-tuant, mais sans jamais que l'injustice du meurtre donne lieu à la moindre justice. « Y a-t-il jamais eu en prison un Européen arrêté après le meurtre d'un algérien ? » Ou plutôt la seule justice qui se trouve pour le colonisé est celle de la guerre coloniale qui a pour effet de perturber la distribution, faisant peu-à-peu de tout adulte un tué-tuant-l'autre, et ainsi d'annuler toute justice dans une généralisation de l'injustice. La situation coloniale abolit la possibilité de justice pour le

---

<sup>358</sup> Sur ce toujours-déjà coupable du racisé, et partant du colonisé, voir les chapitres V et VI de *Peau noire, masques blancs*, et le chapitre VI partie 1 de *Whither Fanon*.

<sup>359</sup> Fanon a abordé directement explicitement ce problème du jugement en colonie pour le colonisé avec un petit essai intitulé « Conduites d'aveu en Afrique du Nord » dont il existe deux versions disponibles désormais dans le volume *Écrits sur l'aliénation et la liberté*.

colonisé vis-à-vis le colon ; la guerre coloniale abolit toute possibilité de justice, autre que le meurtre par réciprocité, qui est donc une nouvelle, une autre injustice.

Ce déni de la justice se justifiait d'une multiplicité d'arguments qui étaient tous des assignations ; barbarie, primitivisme, infériorité, etc. bref toutes les variantes du racisme. Cependant toutes ces assignations entraînent l'ensemble des variantes du racisme à l'assignation à l'*infans*. Comme le rappelle Seloua Luste Boulbina dans « Fanon and the Women of the Colonies against the White Man's Burden » : « [the colonized] is reputed to be incapable of speech and is reduced to the inarticulate sounds of his language and « dialect » ». (143) Le phrasé du colonisé n'est pas considérée comme un phrasé, mais comme un bruit, un brouhaha, et qui, tant qu'il demeure bruit, ne demande nulle réponse ; au mieux un babillement qui peut offrir l'hypothèse indéfiniment remise de la venue de la parole, parole qui voulait dire répéter en écho le phrasé du colon.<sup>360</sup> En d'autres termes l'assignation raciale était une assignation à l'*infans* tel qu'elle justifiait indéfiniment une absence de réponse de la part du colon (il n'y a pas à enchaîner), et un déni de ce qui est ouvert avec le phrasé comme articulation de la raison (loi, justice, droit, propriété, souveraineté, etc.). La justice est conçue comme une affaire d'adultes, dans la définition de l'adulte que rappelle justement Fanon dans son cas. La justice humaine advient dans et par la parole de la loi tel que sanctionné, promulgué et appliqué par un pouvoir souverain, c'est-à-dire advient dans et par l'articulation de la raison telle que construite et organisée par ceux qui se déclarent adultes. L'univers de la justice humaine est une certaine délimitation du phrasé et de la raison simultanément. Dans cet univers seulement la justice sait être rendue, être *infans* c'est être *de facto* en dehors de la justice.<sup>361</sup> Si l'enfance est le paradis premier de l'innocence irresponsable et

---

<sup>360</sup> Sur cela bien évidemment le classique « Of Mimicry and Man » in Homi Bhabha, *The Location of Culture*.

<sup>361</sup> Une telle identité entre loi, justice, parole, discours, raison, articulation, responsabilité et adulte, si elle était explicitement la définition de la justice par l'empire colonial français, parce que définition somme toute classique de

intouché, être assigné à l'enfance c'est se retrouver assigné à être cet *infans* et se retrouver dans le différend vis-à-vis de la justice. Car on le voit bien, l'implication à l'extrême de la définition de l'adulte que donne Fanon comme maîtrise de la raison comme maîtrise du phrasé est que l'enfant est l'*infans*. Être l'intouché pur est être l'*infans*. Fanon, interpellant les deux algériens, les consignait à l'enfance, répète ce déni de justice à ceux assignés à l'enfance, que ces derniers soient bel et bien enfants ou non selon ces définitions de l'enfance, tout en voulant accorder justice à ces deux algériens en tant que psychiatre légiste membre du FLN qui refuse de les voir comme toujours déjà hors de la loi. Il répète en ce sens la structure coloniale qui justifie de l'état d'exception imposé aux colonisés de par le supposé infantilisme du colonisé au même moment où il lutte contre cette structure.

Mais ce faisant, Fanon redoublant une structure du déni de justice, rejetant dans un avant la justice les deux algériens qui demandent une justice qui ne viendra pas (aucun colon n'ira en prison, aucun ne sera condamné etc.), redouble elle-même et expose un implicite de la définition de l'enfance comme siège de l'angoisse, implicite impliqué par la demande de justice, cela même qui sûrement empêche en dernière instance toute tranquillité à Fanon face à ces deux enfants : l'enfance comme nom de l'ouvert même, du royaume premier et hantant de l'affect. C'est-à-dire l'inverse du paradis premier intouché, mais le touché même. Nous nous souvenons de la phrase que nous avons déjà citée de Lyotard : « Pour l'enfant, tout est plaie, la plaie d'un plaisir qui va être défendu et retiré. » (Lyotard, « La mainmise », *Misère de la philosophie*, p.123). S'il n'était question que de raison, l'on pourrait toujours inventer un tribunal pour parler la langue d'un dommage, et épuiser ce dernier dans le geste de la loi. Mais c'est bien parce qu'il y a (eu) l'enfance, c'est-à-dire d'abord l'ouvert au contact soudain du monde, du touché, le moment du débordement

---

la justice, n'est peut-être pas propre à l'occident. Ainsi à suivre *La palabre* de Jean-Godefroy Bidima c'est exactement une même identité qui régirait traditionnellement la palabre, notamment judiciaire, en Afrique sub-saharienne.

du monde, que naît, hante et s'impose l'affect, et de là qu'un dommage, touchant l'affect, devient un tort, interminablement.<sup>362</sup> Et c'est un tel submergement, la nappe de fond hantant de l'affect, qui fait l'ambiguïté, et son interminable, l'impact, indistinct et plein, de l'autre, permettant alors de nommer par enfance effectivement le siège de l'angoisse, puisque de l'ambiguïté, donc de l'affect. S'il n'y avait pas d'enfance, il n'y aurait pas plus d'ambiguïté, d'angoisse, que de tort. La conséquence, elle, est inévitable : l'enfant en tant qu'enfant ne sera jamais entendu, reçu, ne recevra justice, puisque le propre de l'enfant est, en tant qu'enfance, de se situer avant l'articulation de la raison, selon la construction de la dichotomie enfant/adulte. Et si jamais d'un miracle la justice arrive, elle arrivera trop tard et se situera ailleurs, parlant une langue qui n'exprime pas la douleur, où celle-ci au contraire peut facilement être conçue comme excessive et parasitaire, puisque justement l'expression supposé de « grands enfants ».

Fanon exprime justement ce différend entre enfance et justice, entre enfance et le discours articulé de la raison, lorsqu'en tant que psychiatre et (qui plus est légal pour ce cas), ne peut que répondre à toutes les questions des deux « jeunes algériens » : « je ne sais pas ». Le dommage demeurera tort à l'enfant, colonisation ou pas. Il y aura peut-être à terme phrasé articulé, mais ce phrasé est inutile, il vient trop tard, dans un écart qui ne pourra jamais se rattraper. Ou plus justement à nouveau : « le malheur de l'homme est d'avoir été enfant. » C'est d'avoir été submergé par un monde, et un monde d'hommes qui interpellent, imposent, rejettent arbitrairement dans l'arbitraire, à un moment où l'on est sans défense, et, submergeant, annulent toute défense, toute peau. Alors il n'y a plus de fond à la violence de l'assignation raciale et toute ces variantes. Il y a co-implication entre la violence coloniale, l'impossibilité de se donner à soi une peau et partant un

---

<sup>362</sup> Nous nous situons ici dans ce qui oblige Lyotard à écrire après *Le différend* ses essais sur la phrase-affect (notamment « La phrase-affect » et « Emma » et « mainmise » in *Misère de la philosophie*), c'est-à-dire à essayer d'entendre ce qui ne peut jamais s'épuiser dans tout parler et fait que, quelque soit la justice, la litigation ne suffira jamais, et le différend demeurera.

corps, et l'émergence au monde d'une manière toute similaire à la vésicule de Sigmund Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*.<sup>363</sup> L'enfance est *en souffrance*, elle souffre mais cette souffrance devra attendre indéfiniment, comme elle attend indéfiniment pour avoir droit à être. Le meurtre, ici, est toujours un égorgement : l'arraché de ce que nous avons appelé dans cette thèse, suivant Lyotard, la voix ou *phone*.<sup>364</sup> Le père de la victime ne dit pas devoir tuer les algériens, mais les égorger selon l'algérien de 13 ans : « il faut égorguer [les algériens] ». On tue comme on réduit au silence, et *vice-versa*.

(Bien sûr, à ce point de déplier les définitions de l'enfance dans ce cas de Fanon, la question demeure évidemment si le terme « enfance » est apte à les nommer l'une ou l'autre, d'autant évidemment qu'aucun enfant ne sera jamais en propre l'une ou l'autre ; pas le fantasmatique Eden bien évidemment, mais même l'enfance comme l'ouverture originaire, au temps et au contact simultanément, donc le régime de l'ambiguïté, une telle enfance est nécessairement toujours déjà perdu, tout être y compris tout dit enfant toujours en éternel retard, en désastre, d'une telle enfance ; et donc nommer enfance une telle ouverture quelque chose comme une assignation. Et Fanon, comme un autre, de courir après ce retard, dans un après-coup interminable qui lui est tout.)

Un tel déni sans cesse multiplié de justice, de droit à la *phone*, qui se couple avec une telle multiplication de l'assignation raciale qui est une assignation à l'*infans* ne peut être que la preuve pour les deux algériens de la nécessité d'une reconquête de quelque chose comme la souveraineté ou l'auto-détermination, et d'autant plus que ce déni de justice porte sur le meurtre, donc sur le déni purement et simplement de vie. La justice n'arrive pas, le meurtre demeure impuni, donc le

---

<sup>363</sup> Sur le fait que le racisme réduit à la peau, voir bien sûr *Peau noire, masques blancs*, chapitre 5 et 6. Sur la question de l'impossibilité du corps l'excellente lecture du schéma corporelle dans *Peau noire, masques blancs* faite par David Marriott in *Whither Fanon*, notamment au chapitre 3 de la partie 1 « Negrophobogenesis ».

<sup>364</sup> Sur la *phone* et le rapport à l'enfance, cf. *Lectures d'enfance*, notamment les chapitres « voix » et « enfance » ; voir aussi tous les chapitres précédents de cette thèse.

meurtre se multiplie, et ne peut que se multiplier tant que demeure la situation coloniale qui produit justement ce déni de justice, et l'assignation à l'enfance comme l'anti-adulte, comme l'infans qui n'a ni raison, ni articulation, et donc nul droit ni possibilité d'auto-détermination. En ce sens il y a évidemment une reconquête de quelque chose comme l'auto-détermination, comme le souligne Lewis R. Gordon parlant justement de ce cas (et utilisant plutôt du substantif « d'agentivité ») dans *What Fanon Said* : « he offers the case of Arab boys who killed their close friend, a white French boy, as an assertion of their agency in an environment of nihilistic disregard for Arab life. » (123, Gordon). Sauf que cette reconquête de l'auto-détermination coûte *tout*, puisqu'elle coûte littéralement de réitérer la situation coloniale, sa structure, le procès interminable de scission de l'autre, cette guerre contre l'autre, et sa production interminable d'injustice.

Le résultat donc paradoxal de la guerre coloniale est que sécuriser la subsistance se fait sur la perte de ce qui seule vaudrait d'être articulé. Le cas, en deux dialogues, se présente comme une dichotomie, le 13 ans contre le 14 ans, D'un côté on l'aura compris l'algérien de 14 qui « contraste nettement avec son camarade. C'est déjà presque un homme, un adulte par le contrôle musculaire, la physionomie, le ton et le contenu des réponses » ; de l'autre l'algérien qui n'est conséquemment pas un quasi-adulte, n'est même certainement pas du tout un adulte, y compris par le « ton » et le « contenu » de ces réponses. Au-delà d'utiliser (ou réutiliser à la suite de Fanon, à nouveau l'incertitude demeure) un lexique qui peut être qualifié d'enfantin (pas un camarade mais un « copain », les adultes sont des « grands » etc.), la syntaxe de l'algérien de 13 ans est maladroite (« parce que les européens ils veulent tuer tous les algériens », « c'est quand c'est fini », etc.), et alors que la plupart des réponses de l'algérien de 14 ans s'étendent, celle de l'algérien de 13 ans virent au monosyllabique. Sur huit réponses de l'algérien de 13 ans, trois sont monosyllabiques, de simple affirmation et négation, et une bisyllabique, composée d'une interjection (« lui ») suivi

d'une négation. L'algérien de 14 ans articulerait une réponse presque d'adulte, et l'algérien de 13 ans bredouillerait d'enfance. C'est comme si l'algérien de 13 ans chutait dans le mutisme. Mais une fois cela dit, quelle différence ? L'Algérien de 14 ans, à coup de phrases articulés, ne peut toujours pas plus faire entendre sa peine, demander justice, et recevoir réparation, que l'algérien de 13 ans dans son quasi-silence. Ils sont toujours vulnérables, incompris, inentendus, fragiles, et sans droit à l'auto-détermination, et pourtant ils sont enfoncés dans le régime de la scission de l'autre, en train de réitérer la situation coloniale.

On l'aura compris, la colonisation s'impose et (se) réitère comme un crime qui s'impose et se réitère comme un roman familial. La colonisation entend à la fois remplacer les parents, quitte à les tuer, condamner à l'*infans* la totalité d'une population, et tuer l'enfance tout en inscrivant les colonisés dans une histoire de la nation comme roman familial. Plus de parents, plus (que) d(es) enfants, qui (n'en) sont. Azzedine Haddour, dans *Frantz Fanon, postcolonialism and the ethics of difference*, a tout à fait raison de lire à travers Frantz Fanon la colonisation comme un roman familial qui tourne autour d'une paranoïa et d'une mégalomanie parentale :

A 'family romance' was thus constructed through the symbolic relation, according to which the State (Mother country) guaranteed the inalienable rights of its children and protected them from the tyrannical rule of the Father (King). [...] However, the figure epitomized by Joséphine disavowed her black children. The Revolution displaced, but did not replace, the colonial structure which kept the Negro shackled by the irons of slavery. (118, Haddour)

De là le colonisé se trouve piégé par la colonisation dans un drame familial qui se sur-écrit sur tout, y compris tout roman familial. Ce drame familial est explicitement le problème au cœur du cas A.3.<sup>365</sup>

---

<sup>365</sup> Haddour récupère cette lecture dans l'essai de Gwen Bergner « Who is that Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks ». Mais là où Gwen Bergner appliquait cette notion sur la vie même de Fanon pour expliquer son œuvre et ces limites (notamment sa misogynie), dans une lecture qui nous paraît souvent précipitée de l'œuvre Fanon, et continuant par là une certaine tradition pathologisant l'œuvre de Fanon (tradition inaugurée par le texte d'Albert Memmi « la vie impossible de Frantz Fanon »), Haddour utilise cette notion pour

### 3. Cas A.3

Le cas A.3 porte sur Dj... qui est décrit comme un « ancien étudiant, militaire dans l'ALN, 19 ans. » Dj..., quittant son foyer familial, entre tout juste dans le monde des adultes, de par son âge et de par ses occupations ; il est étudiant, puis militaire, exactement en l'âge du service militaire. Fanon, dans les quelques notes qu'il insère dans ce cas, déclare que, lorsqu'il rencontre Dj, ce dernier souffre d'une « dépersonnalisation vécue », résultant d'une « grande faille dans sa personnalité ». Il suppose que cette « grande faille » produit « un complexe de culpabilité inconscient après la mort de la mère » et Fanon renvoie à « Deuil et mélancolie » de Freud où cette culpabilité est l'exemple par lequel Freud tente de distinguer entre le deuil et la mélancolie comme deuil inaccompli. Le fantasme d'être responsable de la mort de la mère est difficilement niable tel que Fanon écrit ce cas. Fanon raconte que Dj..., jeune étudiant lorsque la guerre commence, décide de rejoindre le FLN. Peu de temps après ce départ Dj... apprend la mort de sa mère « tuée à bout pourtant par un soldat français » et l'enlèvement de ses deux sœurs par les forces françaises, sœurs dont il est toujours sans nouvelle au moment du cas. La mère meurt et les sœurs disparaissent peu après le départ de Dj... pour le maquis, alors Dj... doit être responsable de ce désastre d'une manière ou l'autre. Le départ au maquis redouble la coupure d'avec la mère et les sœurs qu'avait marqué le départ pour les études. La mort de sa mère (et très certainement de ses sœurs, après viol, de par les pratiques des forces françaises durant la guerre d'Algérie<sup>366</sup>) est la confirmation de cette coupure, un triplement de celle-ci. Dj... déclare sa seule ambition,

---

penser la colonisation. Mais ni Bergner, ni Memmi, ni Haddour ne pose la question de ce qu'il en est de l'enfance chez/dans/sur Fanon et/ou la colonisation.

<sup>366</sup> La pratique du viol aura été une arme de guerre durant la guerre d'indépendance algérienne. Le cas A.1 porte d'ailleurs sur une telle situation.

« améliorer l'existence de ma mère et de mes sœurs » d'autant plus que « [s]on père étant mort depuis plusieurs années, [Dj...] étai[t] le seul homme de la famille. » Le père disparu, il faut pouvoir pourvoir à la famille, donc remplacer le père. Si aller au maquis aurait dû être l'actualisation de cette ambition, i.e. améliorer « l'existence de [l]a mère et [d]es sœurs » par l'avènement de l'indépendance (celle de Dj... comme celle de l'Algérie), par la mort de la mère et la disparition des sœurs, le réel rattrape monstrueusement le symbolique : Dj... se coupait de sa famille pour lui pourvoir, lui donner l'indépendance, redonner à la famille le père qui a disparu, voilà qu'il perd sa famille à jamais, absolument coupé d'elle. Dj... est le père de rien.

Par la disparition du père, il était possible de lire Dj... selon la lecture de la situation colonial comme roman familial de la paternité en crise : perte du père, donc du pilier de la famille, donc du lignage et donc de la tradition, du commun, du lien unissant les communautés. Yala Kisukidi dans « Tanino Ntoto ! » résume ainsi cette lecture développée notamment par Mudimbe :

L'espace relationnel et symbolique qui se détraque, dans le monde colonial, c'est celui autour duquel se noue le lien entre le père et le fils. « Qui est vraiment mon père ? », interrogent les fils, contestant l'autorité des pères légaux, juridiques. Les pères légitimes, passeurs de tradition, ont été tués, emportant avec eux la mémoire d'un autre monde. Le fils hérite de l'irréparable, d'une perte, s'enfonçant dans la torpeur d'un impossible deuil. (86, Kisukidi)<sup>367</sup>

La conséquence de cette absence, et de ce roman, justifiait la double coupure d'avec la famille et le départ au maquis, puisque l'absence du père équivaut à l'absence d'indépendance, au nom de rejoindre le maquis pour réparer la famille, recréer la paternité en se faisant père, et assurer à nouveau le lignage.<sup>368</sup> Mais la disparition de la mère et des sœurs de Dj..., et ainsi de ce qui restait

---

<sup>367</sup> Pour plus sur cette lecture cf. Valentin-Yves Mudimbe, *The Idea of Africa* et *L'odeur du père*. Nous renvoyons à notre chapitre Senghor pour l'évidente complication de ce drame en colonie, chapitre qui se fait dans la suite de la critique du leader héroïque que développe Fanon dans les chapitres 2 et 3 des *Damnés de la terre*. Nous verrons que la complication ici, quoique se situant ailleurs, est en parallèle de la critique du leader et du père toujours déjà traité, puisque patriarcal et phallogocentrique.

<sup>368</sup> Notons d'ailleurs ici la coïncidence que les deux lettres utilisées par Fanon pour désigner son patient dans ce cas, « dj » sont exactement les deux premières lettres du mot « Djebel ». Il serait possible alors de lire le nom Dj... comme le djebel, c'est-à-dire le maquis de la guerre d'indépendance algérienne, mais en suspension.

de sa famille directe, oblige à réévaluer le roman familial, et d'abord par la réponse que cette disparition provoque. Il n'est plus simplement question de rejoindre le maquis pour la (re)création de la communauté nationale des pères. Dj... est victime d'un crime, et d'un crime depuis la structure de déni de justice qu'exprimait le cas B.1. Le meurtre de sa mère et la disparition de ses sœurs est un « crime colonial », rien ne sera jamais entendu, justice ne sera jamais rendu, et la colonisation se confirme de plus par ce crime. Sauf que Dj... répond à un tel crime colonial par l'application de la loi de réciprocité. La description que fait Gordon de ce cas résume bien ceci :

« Thus Fanon recounts the traumatic guilt of an FLN soldier who killed a woman in an attempt to balance the same done to his mother. » (123, Gordon) Dj... explique à Fanon qu'un jour Dj... et son unité vont dans la propriété d'un « actif colonialistes » qui « avait déjà abattu deux civils algériens. » Arrivant dans la propriété, il n'y a pas l'actif colonialiste, seulement son épouse. L'unité de Dj... décide d'attendre le colonialiste, mais Dj..., voyant l'épouse du colonialiste, ne cesse de penser à sa mère. L'épouse s'exclame alors « Je vous en prie... ne me tuez pas... J'ai des enfants. » Dj..., cité par Fanon, poursuit « L'instant d'après elle était morte. Je l'avais tuée avec mon couteau. » Dj... tue d'un couteau la femme du colon après que celle-ci s'est exclamée « j'ai des enfants », après qu'elle a mis en avant son statut de mère. Elle convoque dans la « maison » ses enfants et par là invoque le familial en tant que maternel, que féminin, pour repousser la mort ; au contraire la présence soudaine des enfants, de la relation maternelle et du familial en tant que féminin, confirme le meurtre. Les colons ont tué la mère de Dj... ; tombant sur la femme d'un « actif colonialiste », donc un meurtrier colonial, et mère des enfants de cet actif, Dj... tue cette femme qui est mère. Œil pour œil, dent pour dent, femme pour femme, mère pour mère. Cependant cette application de la loi de réciprocité n'est pas l'application d'une vengeance, le geste calculé de quelqu'un qui se donne à soi-même justice, mais est un acte soudain, hors de tout contrôle,

comme un réflexe brutal, une décharge incontrôlée : « l'instant d'après elle était morte ». Le résultat d'un tel meurtre est de transformer Dj... en la culpabilité même.

Certainement le deuil se faisait déjà mélancolie, puisqu'à la fois deuil d'un meurtre, de disparitions laissant dans l'incertitude le destin des sœurs, et en conséquence deuil de sa famille, mais deuil depuis et dans la colonisation, deuil d'un crime colonial, donc deuil de la justice. L'impossibilité de toute clôture impliquée par le déni de justice risque de porter le deuil à l'interminable, donc la mélancolie selon la définition classique qu'en donne Sigmund Freud dans le texte que cite justement Fanon : « Deuil et mélancolie ». Certainement aussi un tel deuil interminable risque de porter elle-même une culpabilité qui prendra un caractère interminable – n'avoir pas été là, pas à la hauteur, pas capable. D'autant plus qu'à nouveau le seul rêve de Dj... était de pourvoir à sa famille. Sa disparition est la preuve de l'échec de ce pourvoir. Pour répéter Kisukidi résumant Mudimbe : « Le fils hérite de l'irréparable, d'une perte, s'enfonçant dans la torpeur d'un impossible deuil. » (86) Le roman familial de Dj... démarré avec la perte du père devient ici pour Dj... le roman du deuil interminable de sa famille, le deuil du roman familial. Mais par le meurtre de réciprocité, soudainement Dj... devient la culpabilité même. Désormais « cette femme [du colon] est venue chaque soir [lui] réclamer son sang [...] le soir venu, dès que le malade se couche, la chambre « est envahie de femmes », toutes les mêmes. C'est une réédition en multiples exemplaires d'une seule femme. Elles portent toutes un trou béant dans le ventre »

Dj... voulait justice pour sa mère, ses sœurs, son père, sa famille, et à travers elle très sûrement l'Algérie ; au lieu de cela, Dj... redouble le tort en abîme. Au lieu de ramener sa mère et ses sœurs, de ramener sa famille, Dj... tue une autre mère et détruit une autre famille, mettant qui plus est en danger l'opération anticolonial dont il était membre, et par là le projet de l'indépendance lui-même. À la fois c'est comme si Dj... ne peut plus faire que tort et comme si ce « comme si »

confirme ce que répétait la colonisation, que Dj... en tant qu'être de race est un enfant irresponsable et dangereux pour tous, un enfant qui ne fait que le tort, donc la culpabilité même, le mal qui devra être damné donc discipliné à la mesure de sa culpabilité, indéfiniment. C'est comme si le seul futur qui apparaît pour Dj... est celui d'un supplémentaire redoublement du tort, que Dj... agisse ou non. Dj... n'est pas en tort, il est *le* tort, il porte indéfiniment son tort, il n'est plus que cela. Pour preuve : il n'a pas pensé, il n'a peut-être même pas voulu, en termes de volition consciente, tuer cette femme : « l'instant d'après elle était morte ». Plus fort que lui était le geste de la tuer. C'est ici qu'il faut entendre l'impossibilité de phraser de Dj... Fanon décrit qu'« un geste ou une phrase ébauchés sont brusquement interrompus sans raison apparente » et qu'à l'extrême « de temps à autre, n'arrive plus à parler et demande un crayon. Écrit : « Je n'ai plus de voix, toute ma vie s'en va. » » Si les gestes et phrases de Dj... s'interrompt brusquement, s'il ne peut plus parler, s'il ne peut plus qu'écrire qu'il n'a plus de voix, c'est bel et bien parce qu'il est en train de mourir, l'étant déjà tout en ne l'étant pas encore, et s'il meurt, c'est parce qu'il n'est plus que coupable, qu'il n'a plus qu'à expier, ce qui veut dire expirer, perdre le souffle, perdre la voix, la *phone*. Il est *le* tort, donc *la* culpabilité ; un coupable a à dire, il a à prouver qu'il ne l'est pas, à montrer une différence entre lui et le crime. La culpabilité même, elle, n'a plus rien à dire, n'a plus qu'à expier, à expirer de son crime, puisque désormais tout acte, tout geste, tout souffle, toute phrase, ne pourrait que confirmer que la culpabilité est bien ce qu'elle est, réitérer la preuve, parce que réitérer le crime, d'une violence de plus. Tout ce qu'il reste à Dj... est de s'annuler.

Entendre cette culpabilité même, c'est-à-dire entendre le geste réflexe de tuer la femme du colon, demande d'entendre ce qui se joue dans cette « réédition en multiples exemplaires d'une seule femme. Elles portent toutes un trou béant dans le ventre ». Ce qui se joue est l'ambiguïté de la loi du talion qui s'applique pleinement ici. « Œil pour œil, dent pour dent », c'est-à-dire un

œil/dent en général ou un œil, une dent en particulier ? L'acte, visant le particulier, l'équivalent singulier qui répondrait au tort, tombe sur le particulier et/ou l'objet en général, l'espèce. Le colonial annule l'ambiguïté, et confirme qu'il ne sera question que de l'espèce. Fanon n'aura cessé de déplier comment le colonial repose sur la race qui repose sur le type, l'image figée, la « masse » (465, Fanon), la « pétrification » (465), la statuaire etc. Le colonial repose sur « l'espèce » (451). L'espèce dans un sens certes zoologique, mais aussi taxinomique : la forme général, fixe, constante, générale, unique, dans laquelle tombe un corps. Le propre du racisme n'est pas seulement de fantasmer de « l'espèce », d'en créer de bric-et-de-broc et d'assigner cette espèce à des groupes, et de là l'ensemble des conséquences de cette assignation, mais aussi de rester au niveau de l'espèce, de ne pas passer au particulier d'une vie, de son écart d'avec l'espèce. Le colonisé est « cette démographie galopante, cette masse hystérique, ces visages d'où toute humanité a fui, ces corps obèses qui ne ressemblent plus à rien, cette cohorte sans queue ni tête » (457). Bref, l'incarnation identique et innombrable d'une même espèce, essence, unité. Le racisme n'est pas seulement une taxinomie folle et fétiche, mais de donner à la taxinomie le rôle de vérité dernière, absolue, et organisatrice. Comme l'écrit Sekyi-Otu, résumant à la fois Frantz Fanon et Bessie Head, la colonisation entend « « kept everything in its place, » kept it in its obscuring and tyrannizing simplicity. » (51, Sekyi-Otu) En conséquence, le colonial, reposant sur le racisme, n'a de rapport à l'autre qu'un rapport à de l'« en général », de « l'espèce », de la « réédition ». Le monde colonial est composé du côté du colonisé de rééditions interminables et multiples d'espèces, une « cohorte » sans singularité.

De l'autre côté, il y a le colon, le souverain auto-élu se protégeant et sécurisant en tant que le bien, le singulier, l'unique, l'homme. C'est bien l'histoire exacte de ce cas du côté du colon ; la cible de l'opération de Dj... n'était pas la femme mais le colonialiste actif qui est l'homme, le

père. Mais c'est encore la même configuration du côté de l'opération anticolonialiste, une troupe d'hommes qui prennent en charge la résolution du roman familial, donc de la perte des pères, en devenant à leur tour chacun individuellement le père de leur famille, de la famille. Du moins tel conçoit initialement son geste Dj... ; c'est à lui de pourvoir, à lui d'être le père, à lui d'apporter l'indépendance. À Dj... de reconstruire la famille. Et pourtant dans ce cas toutes les tuées sont des tuées, des femmes : la mère et les sœurs de Dj..., la femme du colon. Et si l'on ne peut être certain mais fort se douter que les sœurs et la mère de Dj... ont été tuées (et violées) en tant que femmes, il est évident que Dj... tue l'épouse du colon en tant que femme et en tant que mère, dans une identité de l'une à l'autre, et partant dans un lien d'identité entre cette femme, épouse du colon et mère de ses enfants, et sa mère à lui Dj..., épouse de son père et mère de lui et ses sœurs : « Dès que [Dj...] pense à sa mère, en double ahurissant surgit cette femme éventrée. » Penser à sa mère revient à penser à la femme qu'il a tué, et inévitablement *vice-versa*.

La conséquence se fait entendre, la cible coloniale se révèle toujours l'objet générique, la « réédition » comme écrit si justement Fanon, partant la génération, c'est-à-dire ultimement la femme colonisée dans l'identification entre mère et femme. Les jeunes algériens du cas B.1 tuait un blanc pour *le* blanc, un enfant pour *l'*enfant. Dj... tue une femme pour une femme, une mère pour une mère, mais parce que la femme du colon est tuée en tant que mère, c'est *la* mère qui est tuée, et, au vue de l'identité établie entre mère et femme pour Dj... que nous venons de souligner, c'est *la* femme qui est tuée. La femme du colon est la « réédition » de sa mère. Le meurtre de l'une alors est la réédition du meurtre de toute, puisque sa mère est toujours déjà la réédition de *la* mère. L'espèce qui est visée, ce qui est tenté d'être tué, est ici la mère de l'autre, la mère du colon, mais donc la mère, ce qui est visé est qu'il y ait femme, mère, famille, enfance etc. en général, et partant en particulier. Donc qu'il puisse y avoir réédition, c'est-à-dire génération (dans les deux sens de

la (re)production du vivant et d'un nouveau segment temporel d'une population). Dans le meurtre de la femme c'est la mère, et dans la mère la matrice qui est visée. À nouveau : la femme qui revient voir Dj... en rêve est « éventrée », elle a « un trou béant dans le ventre ». Ainsi le problème, le visé, l'attaqué n'est plus simplement le lignage, le fait qu'il y est une suite temporelle d'une population, et surtout pas simplement la suite des fils/pères, mais la possibilité de la réédition même, c'est-à-dire d'une population, de son univers et de son existence purement et simplement. Ce qui est attaqué ce n'est pas simplement que l'on fasse des nœuds d'une génération l'autre (le lignage, la ligne nouée), mais qu'il y ait autant des nœuds à faire qu'un fil à nouer, puisqu'une matrice qui produit un fil. Mais trouant la possibilité de la réédition, de la génération, Dj... de par l'identification qui s'impose à lui entre sa mère et la femme du colon assassine sa propre possibilité de génération, de réédition, tue sa mère et son univers.

Le résultat de ce meurtre de la génération est la réduction de la colonisation à un crime immense, toujours déjà présent, un crime dans lequel Dj... se trouve toujours déjà ; alors ce crime l'habite, le hante. C'est bien ce que Fanon lui-même avait identifié dans le chapitre « de la violence » des *Damnés de la terre*, que la colonisation sature le colonisé d'une tension qui s'accumulant rigidifie le colonisé, et qui demande en retour décharge pour libérer cette tension, et cesser cette rigidification musculaire. C'est bien en grande partie là que se situe la question de la nécessité de la violence dans l'œuvre de Fanon, et de l'interminable problème. Ce que dit Dj... est donc que cette tension naît d'un affect, qui est l'impact perpétuel et premier de la colonisation comme déni de famille qui se révèle négation de la génération, et que parce qu'il s'agit d'un affect qui a mainmise sur le colonisé, toute décharge qui devrait éteindre la tension la renouvelle, parce que renouvelle et confirme l'affect, confirmant la structure coloniale. Alors tout ce qui reste à Dj... est la réédition constante du cauchemar de la « réédition en multiple » d'une seule et même femme

éventrée, cauchemar qui est à la fois le symptôme que la colonisation réduit le colonisé à être une réédition et que la guerre est le moment où une telle possibilité elle-même est annulée, ruinée, que la génération est détruite, faisant du cauchemar la satisfaction infernale du souhait qu'il y ait à nouveau de la femme, de la mère, de la réédition, de la génération.<sup>369</sup> À nouveau la femme dans le cauchemar : « cette femme [du colon] est venue chaque soir [lui] réclamer son sang ». Le terme « sang » ici joue a minima sur le plan de la lignée, le sang c'est-à-dire le lien d'une génération à l'autre, et réclamer son sang c'est réclamer que se maintienne la possibilité de la lignée, mais à partir du moment où c'est bien le ventre de la femme qui est troué, et qu'une fois ce « sang » obtenue par la mort de Dj..., cette femme qui (n'est) (pas) la mère de Dj... « devien[nen]t de plus en plus roses » et son ventre « commence à se fermer », alors c'est bien le giron, le ventre, donc la génération, la possibilité de la (re)production d'une vie, d'un peuple, d'un univers qui est enjeu et l'objet de se retrouver. Il ne s'agit pas simplement d'un fantasme réalisé dans un cauchemar de ressusciter la mère tuée, mais de ressusciter la possibilité qu'il y ait un univers, de la mère, de la femme, qu'il y ait toujours encore à nouveau de la vie, la naissance d'enfants, et être « enfant » dans le sens d'avoir une mère, une famille, d'être (de la) génération. À nouveau, la femme du colon meurt parce qu'elle s'exclame : « J'ai des enfants. ». Elle est mère pour avoir des enfants, pour leur donner naissance et les amener dans la scène, dans la maison, pour produire une maison qui continue la génération ; inversement ses enfants peuvent être, et peuvent être encore enfants, faire partie d'une famille et avoir des parents, en être le souci, parce qu'ils ont une maison, et une mère, mère et maison qui sont métaphores et actualisation l'une et l'autre de la condition de possibilité (et partant d'impossibilité) de l'enfance. La mère est ici le symbole parce que la condition de

---

<sup>369</sup> Sur le colonial comme système de réédition, bien sûr le travail sur la stéréotypie raciale comme reproduction d'images, de mots et d'une structure dans l'œuvre de Fanon, notamment les chapitres cinq et six de *Peau noire, masques blancs*.

possibilité que la vie a pu (re)commencer, donc continuer, encore, une fois de plus. Dj..., appliquant la loi de réciprocité, tue *la* femme donc *la* mère donc *la* génération, donc l'enfance.

La colonisation était une affaire patriarcale, et le roman familial qu'il produisait et imposait à chaque société un roman patriarcal où le rôle de la femme était d'être mère, c'est-à-dire mère des hommes. Un tel fait bien sûr n'est point propre à la colonisation et/ou à la société euraméricaine, encore moins française ; nombre des sociétés colonisées par les empires euraméricains étaient elles-mêmes patriarcales et se racontaient comme l'histoire de la lignée des fils/pères où les femmes étaient assignées à être mère. Souvent donc, l'effet direct de la colonisation aura été de redoubler la misogynie native par la misogynie de tel empire colonial.<sup>370</sup> Mais à partir du moment où la colonisation entend avoir la mainmise sur des peuples, et à partir du moment où femme et mère est posée comme identique, la femme devenait *de facto* l'objet de la guerre des hommes ; dominer, contrôler, asservir, et maintenir à sa place tel peuple passait par les femmes, que cela soit par l'assertion de la supériorité civilisationnelle via une forme de supposé libéralité vis-à-vis des femmes (les projets de libération des femmes toujours vite avorté et interminablement pervers comme tout projet d'effacement, i.e. d'intégration, ainsi le « dévoilement » des femmes algériennes voulu, imposé, et repoussé tout à la fois<sup>371</sup>), ou que cela soit par le contrôle justement

---

<sup>370</sup> Voir par exemple Ghislaine Lyndon, « Women in Francophone West Africa in the 1930s: Unraveling a Neglected Report », qui présente un rapport produit par Denise Moran Savineau dans les années 1930 à la demande d'une partie de l'administration coloniale de l'AOF, rapport par la suite caché et non publié, sur la condition des femmes en AOF. Le rapport liste abus, exploitation, arbitraire, injustice etc. produite par le croisement de misogynie locale et l'impact de la colonisation, y compris de la misogynie du colonisateur. Voir aussi le classique *Harem colonial* de Malek Alloula sur la libidinalité coloniale, parmi d'autres travaux historiques sur cette question.

<sup>371</sup> Sur le dévoilement des femmes en Algérie, et l'ensemble de ces perversités, cf. « Voile » in *L'an V de la révolution*. Voir aussi la question de l'immolation des veuves durant l'Inde colonial dans « Can the subaltern Speak » de Gayatri C. Spivak. Il y aurait bien d'autres exemples historiques. Ainsi par exemple après l'interdiction de la vente d'esclave en AOF par l'administration coloniale en 1905 (perversités coloniales sur un autre registre) les nouveaux (et rare) « tribunaux indigènes » mis en place par l'administration colonial, et censées régler les affaires civiles des colonisées entre eux, se sont montrer enclin à offrir le divorce aux (rares) femmes colonisées qui allaient le demander devant ces cours, pour à partir de 1910-12 arrêter cette pratique, les juges de ces cours se rendant compte partager *in fine* la misogynie locale et préférant donner priorité à l'homme. Sur ceci Richard Roberts, « Custom and Muslim Family Law in the Native Courts of the French Soudan, 1905-1912 ».

de la génération et de la liberté des femmes (ainsi les angoisses vis-à-vis de la « démographie galopante », comme écrivait Fanon, aux attaques répétées contre les sociétés colonisées qui étaient trop peu misogynes<sup>372</sup>). Comme le résume très bien Seloua Luste Boulbina : « On the colonizers' side [...], it is essentially a question of strategy that aims to act upon men through women, or in other words, to make use of women in order to dominate the men. » (Boulbina, 141, her emphasis) C'est bien sûr le déplacement dans la colonisation de la logique de l'alliance analysé par Claude Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* et raffiné à l'extrême par Luce Irigaray dans *Ce sexe qui n'en est pas un* : que la femme est un point de passage, donc de jonction et d'écart, entre les hommes. Le passage de la situation coloniale à la guerre coloniale est alors le passage des pratiques de contrôle, conversion, domination, et séparation des femmes colonisées, à l'attaque stricte sur la génération, la réédition, donc les femmes colonisées (ce qui bien sûr à nouveau n'est pas propre au mouvement colonial euraméricain, l'usage du viol dans les guerres, et particulièrement dans une guerre « d'effacement » étant la base d'une telle guerre<sup>373</sup>).

Dj... partant réitère la guerre coloniale, donc la situation coloniale hyperbolisée jusqu'à son autodestruction, en tuant la femme du colon, mère de ces enfants. Ce qui revient à se tuer symboliquement, et *in fine* actuellement, puisque généraliser le crime colonial, et l'affect qu'il impose. Dj..., lorsqu'il arrive devant Fanon, a déjà commis « deux tentatives de suicide », « ses artères se vident en permanence », au point d'en arriver à prendre le crayon pour écrire, comme nous l'avons déjà cité : « je n'ai plus de voix, toute ma vie s'en va. » Ayant à la fois souffert, et

---

<sup>372</sup> Sur cela voir par exemple Barbara M. Cooper, « Injudicious Intrusions: Chiefly Authority and Islamic Judicial Practice in Maradi, Niger », qui décrit comment au Niger le pouvoir colonial allié avec le pouvoir islamique local (et souvent eux-mêmes anciens colons) ont attaqué le droit des femmes dans les sociétés du Niger qui leur en accordaient largement.

<sup>373</sup> Voir par exemple *La profanation des vagins* de Bolya qui, quels que soient ses excès, résume parfaitement cette pratique dans les guerres en général et particulièrement coloniales de l'usage du viol, et son combat pour faire reconnaître le viol comme arme de guerre et crime contre l'humanité.

reprovoqué de par l'identité entre sa mère et la femme du colon, la mort de tout ce qui est familial, réédition, génération, et donc de tout monde qui a soucis pour lui, Dj... s'écroule psychiquement. Fanon déclare cet état une « dépersonnalisation ». Nous pourrions entendre ce terme comme nommant une destruction du narcissisme primaire qui produit une ruine générale de la psyché. La possibilité de la psyché, suivant Freud, repose sur la possibilité de s'investir soi-même libidinalement qui produit alors et organise un circuit libidinal.<sup>374</sup> Cela repose, en retour et suivant Klein, sur la production d'un monde dans lequel une image de soi peut se construire, reposer et s'harmoniser.<sup>375</sup> C'est non seulement la totalité des éléments qui composent cette chaîne (le lignage) qui sont ici détruits pour Dj... mais même la possibilité de produire cette chaîne, son espace et sa génération. Le giron. Dj... a *tout* fantasmatiquement et symboliquement, tué : plus de père, plus de mère, plus de sœur, plus de famille, plus de maison, plus de génération, plus d'enfance, plus de lui-même. Au lieu de sa « personnalité », une « grande faille se maintient dans » Dj....

Que Dj... soit tombé dans la loi de réciprocité et ait fait de la lutte anticoloniale la réitération du colonial, et ainsi qu'il ait circulé et accepté, pris sur soi, le colonial, Fanon isole ce problème explicitement comme étant de n'être pas passé du « réactionnel » à « l'actionnel ». Cette distinction traverse toute l'œuvre de Fanon ; son plus explicite premier moment se trouve vers la fin de *Peau noire, masques blancs* : « Le comportement de l'homme n'est pas seulement réactionnel. Et il y a toujours du ressentiment dans une *réaction*. [...] Amener l'homme à être *actionnel*, en maintenant dans sa circularité le respect des valeurs fondamentales qui font un monde humain » (243, Fanon). Il est évident que le meurtre par réciprocité est une réaction, nourrie d'un

---

<sup>374</sup> Sur ceci la notion de narcissisme primaire dans Freud, « Pour introduire le narcissisme ». Voir aussi le commentaire qu'en fait Jean Laplanche dans *Vie et mort en psychanalyse*

<sup>375</sup> Sur ceci voir notamment la place de l'objet et de l'introjection et son rapport à « the harmony » du « inner world » dans Melanie Klein, « Mourning and its Relation to Manic-Depressive States ».

« ressentiment », et qu'elle est de facto la négation de quelque chose qui peut être nommé les « valeurs fondamentales qui font un monde humain ». Mais sous cette conception existentialiste de la dichotomie « réaction/action » demande d'être entendue une autre plus brutale. La réaction, parce qu'elle est une réponse directe, est la reconduction du même ; elle est un jeu dialectique qui sera au mieux une relève, mais qui donc part, perpétue, et accepte le positif dont elle se veut le négatif ; elle se fait contre dans la mesure où elle se fait par et pour l'univers qu'elle prétend détruire. La réaction est en ce sens bien ressentiment, y compris étymologiquement (sentir encore la même chose). Ainsi que l'explique Edward Said : « Both expulsion and independence belong essentially to the unforgiving dialectic of colonialism, enfolded within its unpromising script. [...] Fanon suggests that the necessity is to “invent souls,” not to reproduce the solutions and formulas either of colonialism or the tribal past. » (213, “Travelling theory reconsidered”) Ou comme l'écrit brutalement Fanon au début des *Damnés de la terre* : « On voit donc que le manichéisme premier qui régissait la société coloniale est conservé intact dans la période de décolonisation. » (463, Fanon) Le meurtre perpétré par Dj... se situe exactement là : ce meurtre n'est qu'une réponse dialectique dont l'effet est de relever la situation coloniale en une nouvelle situation où la colonisation demeure dans la synthèse. Le même univers, dans un autre.<sup>376</sup>

Être actionnel aurait consisté à inventer du nouveau ; à produire une faille non dans laquelle l'on sombre, l'abîme de la « dépersonnalisation » où l'on se perd et devient nul, personne, mais la faille qui soit une brisure, un écart qui, dans son espacement, amène le nouveau et lie, le sord de « l'invention dans l'existence », comme l'écrit Fanon dans *Peau noire, masques blancs* : « je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence ».

---

<sup>376</sup> Nous ne pensons pas nécessaire de développer en soi pourquoi l'ensemble des critiques qui attaquent Fanon pour son « manichéisme » confonde description d'une structure et d'une situation et validation de celle-ci. Si l'on veut une critique spécifique d'une telle lecture par exemple cf. Neil Lazarus « Disavowing decolonization: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory. ».

(250, Fanon) *Le tabula rasa*, non pas comme réaction meurtrière, mais comme la production d'un écart décisif, unique, d'un saut soudain qui reconfigurerait le monde et ouvrirait à une autre temporalité :

« [The tabula rasa] consists, precisely, in a moment of radical reimagining. [...] This moment of suspense, this founding or revolutionary upheaval, is where the *colonisés* let go their prohibitions and fears of injury and seek out a new law that is also an instance of non-law. And it is through the history of rupture that desire frees itself from servitude to colonial law. » (176, Marriott, ses italiques)

Et effectivement Véronique Tadjo décrit parfaitement à notre sens le cœur de l'œuvre de Fanon quand elle écrit dans « l'homme-aigle » : « Tout simplement, cet homme [Fanon] qui a rencontré la passion d'un changement possible. » (129, Tadjo) Le diagnostic de Fanon est constant dans *Les damnés de la terre* : au moment où il écrivait ce livre, selon lui aucun pays nouvellement indépendant n'y est parvenu, et les patients que Fanon reçoit sont la marque de cette faillite. La réaction a prévalu, pas l'actionnalité. Au lieu de la décolonisation, simplement « l'indépendance nationale ». <sup>377</sup> La promesse qui s'est fait jour durant les révolutions décoloniales des indépendances aura été interrompue. <sup>378</sup>

(Cette absence d'actionnalité concerne bien évidemment Fanon lui-même – et particulièrement justement sur la question de la misogynie. Nous ne reviendrons pas sur les

---

<sup>377</sup> Sur la différence entre indépendance coloniale et décolonisation, les chapitres 2-3 des *Damnés de la terre*, l'excellente lecture qu'en fait Neil Lazarus in « Disavowing decoloniation: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory » et par exemple l'application de Nigel C. Gibson in « The Limits of Black Political Empowerment: Fanon, Marx, 'the Poors' and the 'new reality of the nation' in South Africa ». Lazarus et Gibson pensent tous deux l'invention chez Fanon en termes politiques, Gordon quant à lui en termes épistémologiques, et après politiques (cf. « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon » et « Fanon, critique du « fétichisme méthodologique »). Ces lectures nous semblent justes, mais impliquent elles-mêmes cette sorte d'invention dans un sens plus radical, premier, à la fois transcendantal et immanent.

<sup>378</sup> Le problème ici en tout état de cause est que l'actionnel ou l'invention chez Fanon ressortent de l'émergence, donc de la structure de l'événement, avec l'ensemble de ses apories (pour celle-ci, voir par exemple Derrida, « l'invention de l'autre »). Les quelques penseurs qui ont porté attention à l'invention et l'actionnel dans Fanon ont tendance à la rapprocher, à notre avis justement, du concept de « violence sacré » et de l'« ange de l'histoire » de Walter Benjamin. Tenir compte d'une telle structure implique donc un repenser de la révolution. Cette révolution de facto « always takes place and never takes place as such » (176, Marriott). Pour plus sur la révolution comme émergence chez Fanon cf. Arnall 2020 et Marriott 2018 ainsi que Samira Kawash, « Terrorists and Vampires: Fanon's spectral Violence of Decolonization ».

analyses nombreuses – et de qualité diverse – qui ont souligné les problèmes, indéniables, de la place du genre, de la sexualité et de la femme dans l’œuvre de Fanon. Quel que soit la chance de l’œuvre de Fanon, toute chance est toujours à la fois un mouvement d’ouverture même et la répétition des logiques de séparation-articulation misogyne, « à la fois » que Sekyi-Otu exprime très bien dans des formulations telles que celle-ci à propos de la révolte chez Fanon : « in the brave accents of existentialist humanism – less generously but legitimately, with the fury of the offended masculinity » (50, Sekyi-Otu). De façon notable dans le chapitre V des *Damnés de la terre*, que cela soit dans les cas ou dans les textes théoriques, les femmes apparaissent, mais peu ou prou toujours en tant que mères. Rien de plus éclatant en cela que le seul résumé de cas qui soit accordé aux femmes soient précisément le cas B.5 sur les troubles liés à la maternité.<sup>379</sup> Lire Fanon ici, comme ailleurs, c’est donc toujours lire Fanon contre Fanon, le suivre y compris contre son mouvement et son aveuglement, là où il a « mal juger l’élan » (130, Tadjó) comme écrit Tadjó à ce sujet.<sup>380</sup>

La raison de cette faillite, de cette incapacité à passer du réactionnel à l’actionnel, peut se lire dans la nature de cauchemar du rêve de Dj.<sup>381</sup> Cauchemardesque parce qu’expiation bien sûr, Dj... payant fantasmatiquement de sa vie la résurrection des femmes, comme nous l’avons déjà souligné. Cauchemardesque aussi puisqu’il redonne vie, du moins à un certain niveau, à la femme

---

<sup>379</sup> La seule exception, et notable, est le cas A.3, centrée sur une femme blanche fille d’un colon torturant dans sa cave des Algériens. Faute de temps nous remettons à plus tard l’analyse de cas encore très impressionnant.

<sup>380</sup> Certains lecteurs critiquent le terme « actionnel » pour être masculiniste ou viriliste (voir par exemple Judith Butler, « Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon » in *Senses of the Subject*, Judith Butler) dans l’œuvre de Fanon. Nous avons été peu convaincu d’une telle critique, à moins de valider une analogie entre action, geste, différence, surgissement, écart etc. et homme, analogie que nous ne pensons pas particulièrement présente dans l’œuvre de Fanon. Qui plus est, cette critique devrait ouvrir à la promesse de ce mot plutôt que de la clôturer pour ce qu’il y a de faute dans l’œuvre de Fanon.

<sup>381</sup> La lecture qui suit du cauchemar de Dj... s’élabore à partir de la lecture du rêve par Freud comme satisfaction fantasmatique d’un désir ou d’un souhait telle qu’élaborée dans *L’interprétation des rêves*, tout en prenant en compte le développement du rêve par Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, comme lieu de « l’irruption, pendant le sommeil, de fantasmes réels » (147) et de celui de Freud dans « Au-delà du principe du plaisir » du rêve comme lieu de la compulsion de répétition due à la destruction des barrières psychiques que provoque le trauma, et donc du rêve comme lieu d’accomplissement fantasmatique de la pulsion de mort.

du colon, non à sa mère, la femme du colon étant celle présente explicitement dans le cauchemar, quand bien même l'analyse du cas montre sans mal un procès d'identification des deux femmes, comme nous l'avons aussi déjà démontré. Cauchemardesque enfin parce que ce qui est rappelé ici est que, paradoxalement, Dj..., dans le meurtre, n'a pas tué la réédition du bourreau qui aurait tué sa mère (en tout état de cause la mère de Dj... a été tué par un homme, étant donné la composition de l'armée française durant la guerre d'indépendance Algérienne), mais de la victime, de la mère. Ce triplement cauchemardesque – expiation sacrificielle, déplacement de la résurrection de la mère à la femme du colon, et expression de l'erreur déjà au niveau de la cible – nous oblige à supposer un ensemble d'inversions et de projections par Dj... : du meurtrier (le soldat) à la mère, de l'homme traître à la femme, du miracle (la résurrection) au sacrifice. Cet ensemble d'inversions et de projections, on commence de l'entendre, est l'effet du roman familial colonial (redoublant tout roman familial personnel).

Dj... se situe et réitère le roman familial comme roman des pères, ce qui le « dépersonnalise ». Ce roman cependant ne nous paraît pas être Œdipien, du moins dans un sens étroit.<sup>382</sup> Il n'y a, du moins tel que Fanon écrit le cas, comme aucune jalousie vis-à-vis de l'ensemble des éléments de la famille. Et certes Dj... veut très sûrement être le père, mais ce désir vient de remplir une absence, non voler la place ; ce désir surgit d'un souhait d'« améliorer

---

<sup>382</sup> Disant Œdipien ici nous pensons l'Œdipe à partir de la formulation que Freud en donne dans *Le moi et le ça* : comme confusion de l'avoir et de l'être de la mère et du père simultanément, dont le résultat est de vouloir être/avoir et donc tuer/posséder l'un et l'autre. Rey Chow, parmi d'autres, a voulu lire la dynamique maître/sujet dans l'œuvre de Fanon comme Œdipienne, mais à partir d'une lecture de l'Œdipe dans *Totem et Tabou* de Sigmund Freud comme souhait fondé sur l'envie de tuer le père tyrannique pour pouvoir prendre sa place et fonder la communauté des frères (cf. « Where Have all the Natives Gone » ou encore « The Politics of Admittance: female sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon »). Une telle lecture nous paraît à la fois simplifier et l'Œdipe, et l'œuvre de Freud et l'œuvre de Fanon. Ainsi vis-à-vis de Fanon, Chow semble ignorer que Fanon décrit un subjugué (pas un « natif » en soi), que Fanon reconnaît la présence d'un contenu culturel au colonisé (donc qu'il n'est pas que manque), que Fanon critique et complexifie la relation du colonisé au colon comme « envieuse », ou encore Chow saute la question de l'émergence pour ne voir que le travail dialectique du manque, parmi d'autres limites de sa lecture.

l'existence de [s]a mère et de [s]es sœurs », apporter le soutien que la disparition du père a supprimé. De par la situation coloniale et encore plus de la guerre coloniale, ce désir s'explique sans effort par la réalité de la déréliction du colonisé. Un tel désir implique la logique de devenir le père des pères, le parent des parents, en sortant de la colonisation donc de son roman familial imposé pour recomposer une nouvelle communauté de pairs/pères. Sauf que ce remplacement implique le remplacement d'une absence, d'un père disparu, d'un père qui ne pouvait dès lors plus pourvoir, d'un père fondamentalement insuffisant. Une telle insuffisance implique inévitable violence en réaction de la part du fils vis-à-vis du père, mais le remplacement demandant identification d'avec le père, la violence est reportée sur la mère, et par là sur le féminin. Le féminin, et de là la mère, est alors doublement inclus, comme objet sur qui doit sombrer la violence et comme génération, et doublement exclus et violenté, puisque le supplément, l'excès qui est la cible même en guerre coloniale (le genre (type, génération, en général et féminin, tout à la fois) de l'autre) sur qui est en plus reportée la faillite du père. Cette violence est d'autant plus facilement reportée sur la mère que la mère, assignée à prendre soin, à pourvoir, à faire maison toute seule, toute faillite devient uniquement sa faute. La raison de toute insuffisance de la famille serait, en partie, à être cherchée du côté de la colonisation ; ce qui, de par la structuration coloniale, transforme les familles en des lieux où la réduction à la subsistance empêche toujours déjà la famille d'être le lieu de quelque chose qui peut s'appeler enfance (jeu, innocence, etc.) autant que le lieu du soin et du souci. La colonisation tend à faire de la famille une insuffisance première. Résultat, la mère, image des parents, au lieu d'être à la fois condition de possibilité et d'impossibilité de la « maison », un objet ambivalent, tend à être réduit à une condition d'impossibilité, puisqu'insuffisante à donner à Dj... la « maison » qu'offre la femme du colon à ses enfants. Sur la mère, et la famille en tant que maternelle, serait reportée la culpabilité qui devrait

échoir à la colonisation. De là, et si nous suivons correctement la logique implicite produite par le colonial comme roman familial du père et sa surimposition sur le roman familial propre à Dj... (et dans la mesure où l'on peut le connaître), alors l'ensemble des inversions et projections à l'œuvre dans le cas et rassemblé dans ce rêve, et le fait que ce rêve est un cauchemar, demande de lire le meurtre de la femme de l'actif colonialiste comme l'actualisation d'un fantasme de matricide – et par là de féminicide – de Dj... antérieur au meurtre de la mère, mais que le meurtre de la mère exaspère, et qui se revit inversé en résurrection dans le cauchemar.

Cette ruine toujours déjà advenue de la femme par la colonisation glisse une seconde lecture, celle que Dj... fait lui-même de son cauchemar. Dj... ne parle pas de résurrection de la femme du colon ; il déclare être « vampirisé ». Et effectivement la scène du cauchemar telle qu'elle apparaît pourrait sortir d'un roman gothique. La femme du colon lui apparaît « exsangue, pâle et affreusement maigre » dans une multiplication sans fin ; ses « artères se vident en permanence » et c'est en se vidant que « les femmes deviennent de plus en plus roses, et que leur plaie commence à se fermer. » Vampirisation donc ; la femme du cauchemar ressemble à une morte, elle n'a plus de sang ; en absorbant le sang de l'autre elle renaît à elle. La chair de cette femme se remplit de se nourrir de la chair de l'autre, du racisé, de Dj... Le rapport entre Dj... et la femme est un pur rapport nutritionnel unilatéral, la femme du colon seul se nourrit, et se nourrit de Dj... Pas d'échange, pas de circuit économique en ce sens, mais la pure succion du vital, comme le note Samira Kawash lisant justement la place du vampire dans le rêve de Dj... :

The vampire haunts not only this individual patient, but also the colonial reality that constitutes the colonized as such. It is this reality that has conjured the vampire [...] This is a colonial economy in which the currency is coined of the native's flesh, while the asymmetry of colonial power guarantees that whatever the sin or crime, only the native will pay. (247-248, Kawash, 1999)

La colonisation, si elle est mainmise, est mainmise pour soustraire de la vie au colonisé pour le colon et à tous les niveaux – économiques, psychiques, symboliques, politiques, etc.<sup>383</sup> En ce sens la femme du colon n'est pas la mère, mais métaphore de la colonisation, et le rêve l'expression cru sur quoi en partie la maison du colon s'élevait ; en retour que dans son cauchemar Dj... meure pour que ressuscite la femme du colon est d'autant plus traumatisant et l'expression d'un traumatisme, celui que de sa mort seulement la colonisation (re)naît.

En retour le colonisé doit compenser la vie qu'on lui suce, au risque de se voir n'être plus que cette seule et unique course à la subsistance pour contrebalancer la part vitale sans cesse arrachée. Comme l'écrit Fanon :

Pour un colonisé, dans un contexte d'oppression comme celui d'Algérie, vivre ce n'est point incarner des valeurs, s'insérer dans le développement cohérent et fécond d'un monde. Vivre c'est ne pas mourir. Exister c'est maintenir la vie. Chaque datte est une victoire. [...] C'est que la seule perspective est cet estomac de plus en plus rétréci, de moins exigeant certes, mais qu'il faut tout de même contenter. À qui s'en prendre ? (672, Fanon)

Le mot « estomac » est ici autant littéralement que métaphoriquement le nom du minimum nécessaire à la subsistance, de ce qui présent seul permet le jeu de la survie. Pour qu'il y ait la trace d'un trait entre le préfixe et le substantif, entre sur et vie (donc l'orthographe sur(-)vie du mot) il

---

<sup>383</sup> De façon intéressante Luise White dans *Speaking with Vampires* a montré que la période coloniale fut une période où la figure du vampire, ces histoires, légendes etc. ont explosé en AOF, explosion qui ne peut pas s'expliquer simplement par un quiproquo vis-à-vis de la médecine moderne (prise de sang, extraction d'organe etc.). Littéralement une telle relation vampirique se lit autant dans l'usage massif des travaux forcés, la conscription forcée des populations natives, le maintien du coût minimal de la main d'œuvre, la dépossession de terre, le pillage d'œuvres culturelles, l'absorption de savoir, le système fiscal extrêmement régressif des colonies, etc. sans parler de la structuration symbolique et libidinal offrant au colon un complexe de supériorité, sa mégalomanie, etc. (quelques exemples de références sur ces sujets : sur les travaux forcés cf. *Le Travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1945)*, Fall, Babacar ; sur le coût de la main d'œuvre Ibrahima Thioub, « Économie coloniale et rémunération de la force de travail : le salaire du manœuvre à Dakar de 1930 à 1954 » ; sur l'absorption du savoir le séminal Paulin J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »* ; sur le système fiscal régressif Denis Cogneau (2019) etc.) Ceci bien sûr ici comme ailleurs ne veut pas dire que le vampirique est le tout de l'histoire coloniale, mais même là où quelque chose comme la colonisation a pu apporter quelque chose au colonisé (comme par exemple la médecine moderne), il s'agit aussi de penser dans quelle mesure cet apport est à la fois le résultat de la résistance de la proie vampirique, et dans quelle mesure elle est le vampire qui s'assure d'avoir toujours des proies à dévorer, question qu'initie de manière classique le chapitre « médecine et colonialisme » de *L'an V de la révolution algérienne* de Frantz Fanon.

faut la possibilité d'un supplément, la possibilité d'une différence, d'un excès et d'un écart. Être réduit à un estomac sans cesse déprimé de sa nourriture rend peu-à-peu tout excès ou écart impossible, le monde se réduisant à la monotonie pétrifiante de la recherche brutale et impérieuse du minimum, de la subsistance. Il n'y a plus « la vie la mort », mais la vie-subsistance qui est la vie morte, une « mort dans la vie » comme l'aura écrit Fanon décrivant justement ce stade de la colonisation : « En corps à corps avec la mort, une mort en deçà de la mort, une mort dans la vie » (700, Fanon) Si enfance est le nom d'une ouverture radicale qui est une certaine chance et l'ouverture à la chance, la source d'un certain élan de sur(-)vivre, une telle réduction à l'estomac est l'annulation d'une telle enfance.

Face à cela, Dj... s'exclame « Et le sang de ma mère où est-il ? » Fanon ne répond pas à cette question, mais trois réponses contradictoires et complémentaires se donnent. Tout d'abord, de par l'identification entre la femme du colon et la mère, rendre le sang à cette femme c'est rendre le sang à sa mère. Ensuite cette réalisation du souhait de la résurrection s'accomplissant dans un rêve, il n'y aura jamais rien que ce cauchemar : que la résurrection est un fantasme, qu'elle n'aura jamais lieu, sa mère demeurera morte, comme cette femme. Enfin si la femme du colon et la mère sont identifiables l'une l'autre, il est une dernière réponse bel et bien cauchemardesque, bel et bien faisant d'un tel cauchemar l'épuisement vital et la dépersonnalisation. Ce que Dj... confronte ici, ce qu'il rencontre brutalement, c'est que la vampirisation n'est pas le propre de la colonisation ; elle est une structure en général du psychique humain parce qu'une nécessité humaine, voire du vivant. Dj... s'écroule face au « Il faut bien manger » tel que Jacques Derrida l'a articulé dans son entretien titré justement « Il faut bien manger ». Dj... mangeait sa mère et ses sœurs pour vivre exactement comme ses sœurs et sa mère le mangeaient pour vivre ; il les introjectait et tirait de leur présence l'énergie de la survie, elles participaient de son économie libidinale, très

certainement la rendaient possible, et *vice-versa*. Cette économie tient toujours, à un certain niveau, de la captation. Leur mort est la mort de sa nourriture ; tuer la femme du colon est alors autant réciprocité, selon la logique d'un « toi-non-plus », autant qu'une nouvelle captation, une nouvelle vampirisation, puisque de la mort de la femme du colon Dj... entend retrouver le monde, retrouver la vie, la génération, la maison. La colonisation n'est pas l'avènement d'une telle structure vampirique, mais son hyperbole et son unilatéralisation. Au lieu de se faire dans les deux sens, au lieu du complexe réseau économique de la vampirisation sur lequel le vivant repose, il s'agit pour le colon qu'il soit le seul vampire et puisse l'être sans limite, sans arrêt ; il s'agit de manger, sans qu'un arrêt ou une interruption adviennent. Le colonisé doit porter la totalité du besoin vampirique pour le colon, sans pouvoir jamais réciproquer, et doit accepter une telle situation, se soumettre comme se soumet la victime du vampire à la succion du vampire, et se débrouiller pour trouver ailleurs ce qu'il vampirisera pour subsister. Comme l'écrit justement Kawash : « The vampire is simultaneously the force that threatens to drain the life from the colonized and the condition of the colonized as living dead. » (249, Kawash)

Dj... tombe là sur l'une des limites inévitables du projet décolonial autant que de la colonisation. Cette limite de la colonisation, elle, est une autre itération du principe que si la colonisation va à son hyperbole, elle s'annule d'une contradiction ; ici celle connu du vampire ; il faut des proies au vampire, mais si le vampire a sucé toute vie de tout corps, il n'a plus de proie, ne peut plus vampiriser, et meurt. La limite du projet décolonial, elle, est plus subtile, puisqu'elle déporte de l'hyperbole au fait simple que, quel que soit le rapport, le vampirique se glissera, se montrera une nécessité.<sup>384</sup> La subsistance, le minimum, en dépend. Une telle nécessité implique

---

<sup>384</sup> En ce sens le vampirisme montre un autre aspect de l'indépassable de la violence, ou plutôt que la vie la mort implique nécessaire quelque part une forme même minimale de violence. À ce sujet l'argument de Grant Farred dans « Life, 'life', death » qui a la force de se faire depuis l'espace des violences qui traversent l'Afrique centrale, la place

un dommage, mais son caractère inévitable et nécessaire rend toute justice impossible : le dommage devient tort. Dj... tombe dans le silence parce que le vampirique, donc ce tort, s'expose comme une structure du vivant, et d'abord depuis l'espace de la génération, partant de la famille, de la « maison », et la colonisation son redoublement hyperbolique et unilatéralisé.

#### 4. Infantilisation et vampirisme

Face à cette vampirisation, toute solution absolue ou terminale se démontre dissolution. Et la décolonisation découvre affronter non pas un problème fini mais l'abîme. Voilà, comme l'écrit Fanon, le « vertige ». Ce vertige, Fanon l'avait isolé au moment où l'indépendantiste se trouve hanté par les actes de violence qu'il a commis au nom de l'indépendance nationale. La violence justifiée par la lutte retourne pour montrer que, comme toute violence, elle a toujours déjà été en excès de toute justification, et d'abord parce qu'elle ne peut que produire de l'injustifiable, puisque de l'irréparable, du tort, qui est d'abord tort à l'enfance. Et par ce tort, par cet excès, le retour toujours déjà du colonial que la violence devait interrompre à jamais. Au lieu de la désaliénation, revient et se remarque la culpabilité, sans fin, revient et se remarque la division du monde en un univers manichéen où le rapport à l'autre est la mainmise. Dans la (re)conquête de quelque chose comme l'auto-détermination, c'est un retour d'une aliénation radicale, d'une nouvelle mainmise ; dans le projet de (re)trouver l'ouverture du futur, c'est quelque chose que l'on peut nommer « enfance », et qui est peut-être le nom de cette ouverture, qui est effacé. Sauver quelque chose comme « l'enfance » se découvre une nouvelle infantilisation qui se double inévitablement d'un nouveau fantasme d'infanticide. Nos deux cas racontent cet abîme, et en soulignent la conséquence : la destruction de cela même qui devait être sauvé. Il s'agissait de se sauver, il n'est

---

de l'excitation dans la pensée de Freud (particulièrement « Au-delà du principe de plaisir ») ou encore la question de la nourriture dans « Il faut bien manger » de Derrida sus-cité.

sauvé que la violence, c'est-à-dire le crime colonial, donc son affect. À cette étape, la possibilité de la décolonisation se déplaçaient vers le déplacement de la violence, sa redirection et partant sa sublimation, que cela soit de là en politique, en culture, ou en art, le passage du réactionnel à l'actionnel. Le vertige venait du fait que cette violence ayant été un tort, la décolonisation n'allait jamais terminer de réparer, de rendre justice, sans fin, et en retour l'invention de cet autre univers était proprement interminable. Mais le cas A.3 impose quelque chose il nous semble de plus insidieux. La lutte anti-coloniale, tel qu'articulé dans le cas A.3 tout comme dans les *Damnés de la terre*, se montre comme la répétition d'un roman familial patriarcal, renouvelant une logique misogyne où disposer de la femme, donc la mère, donc la génération se doublait inévitablement d'un fantasme de matricide, parce que de féminicide, et *vice-versa*. Mais aussi, si notre lecture est juste, ce qui se donne à entendre dans le cauchemar de Dj..., c'est que le colonial, en tant que vampirique, réitère, pour l'hyperboliser et l'unilatéraliser, une structure du vivant, au point de risquer de rompre tout circuit économique, y compris le circuit du vampirisme. Face à cette possibilité, que le colonial soit dans la structure même du vivant, il n'est plus de fin au vertige puisqu'il n'y a bel et bien plus de fond à la faille ; elle est pure abîme. Cet abîme donne l'impossible de la décolonisation, mais cet impossible donne en retour un horizon qui permet de situer le travail de la décolonisation, celui de défaire, dans la mesure du possible c'est-à-dire de cet impossible qu'est la vampirisation, les mainmises quelles qu'elles soient et ainsi pouvoir préserver, non seulement la subsistance, mais l'enfance, et partant le jeu de la sur(-)vie de et en tout humain, voire de tout corps. Un tel travail, s'il ouvre à une nouvelle humanité comme le conçoit Fanon, en tout état de cause n'annule pas l'humain, mais serait sa reconstruction à partir de ce travail et de l'impératif éthique et politique qui s'y joue. Ce qui pourrait, bien évidemment, impliquer la reconstruction de l'humanisme. À cela, rien d'étonnant, puisque, comme l'a montré Jacques

Derrida dans « Les fins de l'homme », fin et naissance de l'humain sont toujours déjà impliqués et dans la notion d'humain, et dans son horizon qui en est que l'on appelle humanisme. Mais écrivant cela, c'est peut-être déjà perdre de vue l'émergence, et partant la possibilité même de la décolonisation.

## Conclusion

L'enfance, en quatre textes racontant le désastre (post)colonial notamment sub-saharien, s'est marquée comme une nécessité scripturale, littéraire, dans le travail de la sur(-)vie. L'enfance s'est marquée comme nécessité d'abord parce qu'elle aura été ressource de l'écriture, lieu et temps où l'on se doit de retourner pour retrouver la capacité d'écrire, littéralement (de scrire une phrase nouvelle) et dans un sens élargi (de filer plus avant le temps, de (re)créer le temps, de demeurer encore) ; l'enfance alors se faisait clef du temps puisque clef de l'écriture, et c'est particulièrement *Chants d'ombre* de Léopold Sédar Senghor. Nécessité ensuite parce que l'enfance aura été l'expression d'un autre monde possible qui est celui de la possibilité des mondes, donc l'expression d'une ouverture première, radicale, dans laquelle l'écriture peut alors trouver un phrasé ouvert aux mondes, une écriture qui soit hospitalière ; c'est particulièrement *Congo Inc.* de In Koli Jean Bofane. Nécessité parce que l'enfance aura été le nom de la tactilité, de pouvoir être touché et ressentir ce touché, recevoir un impact qui crée une intensité et habiter cette intensité – quand bien douloureuse, et toujours d'abord douloureuse au point d'en cauchemarder – d'où se renouvelle l'excitation, par-là la libido, donc relance tel corps à la vie et le récit le surgissement de cette intensité, le déploiement de ce nom ; c'est particulièrement *Le rivage des Syrtes* de Julien Gracq. Nécessité enfin parce que l'enfance aura été la figure d'une position psychique première qui vit avec l'ambiguïté au lieu de vouloir la dominer et la supprimer à tout prix, ce qui veut dire vivre avec l'affectivité, l'excès de tout phrasé et qui pourtant origine tout phrasé, et veut dire écouter cette figure, en prendre soin, lui offrir justice, expression, et ainsi sauvegarder non seulement la sur(-)vie mais le trait entre parenthèse séparant préfixe et substantif ; et c'est particulièrement les cas des *Damnés de la terre* de Frantz Fanon. Chacune de ces enfances se situent face à un certain désastre (post)colonial, comme une manière de le confronter, le surmonter, de passer outre dans un effort de sauvegarder et de renouveler le travail de survie.

En ce sens chacune de ces conceptualisations, déploiements et écritures de l'enfance est une réaction, était « réactionnel » comme l'aura écrit Fanon. La colonisation, notamment chez Senghor, est la mainmise sur le temps, donc l'écriture, donc la voix de l'autre, qui est mainmise sur l'autre, l'altérité, l'événement, le hasard, donc la chair sylvestre, le corps proliférant par de là tout contrôle, notamment chez Bofane, colonisation qui travaille par-là à la clôture terminal contre toute forme de touché, de contact, d'excitation, quitte à en mourir, notamment chez Gracq, et cela au nom de protéger une pureté, une simplicité, une origine absolue première, un paradis perdu, contre le toujours déjà désastre de l'ambiguïté, c'est-à-dire de l'affect, notamment chez Fanon, quitte à détruire le monde. Dans chacun de ces textes l'enfance isole un certain mal colonial, un certain désastre dans lequel la (post)colonie projette, et l'enfance se place directement comme une réponse à ce mal, mais au risque de n'être qu'un contre-poids, non l'invention d'une différence. Et en même temps à chaque fois l'enfance est la possibilité de l'autre, le moment où soudainement l'écriture s'ouvre à la chance de l'événement, de la différence. L'enfance est, dans chacun de ces textes, ce qui permet de prendre la tangente, d'entamer une clôture et soudainement articuler autrement, avec autre chose et qui se situe par-delà, et de là fuir vers un ailleurs encore à écrire et qu'elle commence à écrire. L'enfance passe outre, elle est l'élan de « l'actionnel », pour reprendre le terme de Fanon.

En tout état de cause on ne sortira jamais de la colonisation, si, du moins comme l'écrit les cas de Fanon survivre repose sur une telle structure coloniale, on ne pourra jamais qu'inventer à chaque fois une nouvelle modalité de survie. S'il est une survie décoloniale, cette survie ne pourra jamais ultimement que prendre la forme d'une fuite sur place, d'un étrange dédoublement du monde où, depuis telle situation où s'actualise l'arbitraire de la mainmise répétant l'expulsion par l'exploitation, ce qui est se découvre soudainement pouvoir être tout autre chose, à inventer là,

soudainement, dans la découverte *ad hoc* d'un ailleurs depuis ce là-même. L'enfance aura été pour le temps de cette thèse le nom, la figure, le temps, la ressource, partant l'écriture de ce dédoublement du monde où la voie de la différence est donnée et une autre survie s'annonce.

L'enfance parce que *in fine* la question aura été celle du primat de l'affect, et la manière dont la colonisation refuse, refoule, interdit l'affect en même temps que le relance dans ce refus même. S'il est un crime colonial, comme les cas de Fanon auront eu tendance à le penser et comme le racontait à leur manière chacun de nos textes, il est peut-être d'abord dans ce geste de refuser l'affect de l'autre, de refuser de lui répondre, qui précède tout déni d'auto-détermination, de liberté, ou de souveraineté, tout en étant consubstantiel à ce déni. Mais par-là aussi l'on entend que, parce que cela serait l'affect qui ne laisse pas tranquille et justifie le procès colonial dans l'effort de refouler l'affect de l'autre, « l'enfance » alors telle que définit dans ces textes est aussi à la source de la colonisation. Comment éviter une telle conclusion à partir du moment où l'enfance pour Fanon apparaît aussi la figure du paradis premier, absolu, intouché, le fantasme de l'origine pure, c'est-à-dire de ce qui n'a pas connu le touché du monde et du hasard, et la colonisation de protéger cette enfance en trouvant les mauvais enfants, ceux qui sont le siège de l'ambiguïté, de l'affect ? Comment éviter une telle conclusion quand dans *Le rivage des Syrtes* le mouvement à mort de l'empire d'Orsenna est explicitement décrit comme un enfant qui joue à se faire peur en s'inventant un monstre, et donc l'empire d'Orsenna se révèle toujours agité de l'intérieur par quelque chose innommé et intouchable mais inexhaustible, et qui demande, et force, et les défenses créées contre les excitations extérieures sont non seulement vaines mais finalement un problème puisqu'empêchent l'enfant cauchemardant de trouver son cauchemar ? Et de là l'on pourrait suspecter des lectures qui mettraient en exergue la mondialisation dans *Congo Inc.* comme le résultat simultané d'une absence de principe de réalité et le désir de se prévenir contre toute

frustration, c'est-à-dire le fameux « sa majesté le bébé » de Sigmund Freud ; et de là la colonisation et la folie destructrice de son hyperbole dans *Les chants d'ombre* le délire à mort de cette « majesté ». Chacune de ces possibilités, que nous avons commencé d'explorer, indique que chaque définition de l'enfance fait que l'enfance se situe aussi comme source de cela même que l'enfance défait.

Nous nous trouvons sûrement face à la structure du « pharmakon » isolée par Derrida : quelque chose fait partie d'un tout (l'enfance vis-à-vis d'une vie) et pourtant cette partie finit par être plus grande que le tout, de l'absorber, étant à la fois son mal et son bien, ce qui gêne ce tout, lui pose problème, mais aussi sa ressource, ressource de clôture et de fuite simultanément. Le problème partant qui se donne est non seulement celui de la relation à l'enfance, de l'angle depuis où on l'aborde, mais d'abord de la définition que l'on en donne, et de là de la relation de ceux que l'on appelle enfants avec la notion d'enfance, du déploiement de cette notion pour nommer telle population. Il est marquant que chaque texte, explicitement ou implicitement, indique et fait face avec la manière dont la colonisation déploie l'enfance, la manipule, et assigne l'enfance à telle ou telle groupe de population, et utilise cette assignation comme sa justification. Le héros de *Congo Inc.*, Isookanga, en est symptomatique puisque lui est assigné l'enfance pour être petit, chétif, et pygmée, et que telle assignation autorise et justifie de reporter sur lui la libéralité d'action que se permettent les autorités congolaises sur les shégués. Une telle assignation à l'enfance est d'autant plus exemplaire qu'elle marque la réitération d'une telle assignation coloniale par les pouvoirs postindépendances sub-sahariens autant que la manière dont cette assignation est toujours déjà à l'œuvre à l'intérieur de tout espace, y compris en Afrique centrale vis-à-vis, entre autres, des pygmées. Cette assignation, l'infantilisation coloniale, est connue. Elle demeure pourtant un fait relativement peu étudié, tant dans le champs historique, littéraire, que philosophique. Même la

manière dont les figures et la place du primitif et du sauvage ont été déployées autant par la colonisation euraméricaine que les régimes lui ayant suivie, et la manière dont en retour les écrivains ont écrites ces figures, sont relativement peu étudiées, deux figures clairement contiguës à celle de l'enfant dans la métaphysique sur laquelle repose la colonisation au moins euraméricaine comme la montré Valentin Yves Mudimbe dans *Tales of Faith*. Le passage qu'aura clairement ouvert *Tales of Faith* exactement sur ce point est encore à être pousser.

Tout effort de penser plus avant l'enfance dans la littérature du désastre (post)colonial comme dans la littérature sub-saharienne demandera de penser l'infantilisation en général et colonial en particulier ; dans quelle mesure cette infantilisation est mise en scène, déconstruite, jouée, autant que réitérée par la littérature sub-saharienne, et cela à tous les niveaux de ces textes, et en retour il faudra poser exactement les mêmes questions à notre travail critique. Nous ne sommes jamais à l'abri de faire exactement le même geste assignant à l'enfance un ensemble d'attributs ou de qualités *a priori*, mais aussi d'imposer « l'enfance » quel qu'en soit la définition à n'importe quel niveau de tel texte (situation d'énonciation, voix narrative, style, personnages etc.). Il est inévitable à ce point de poser cette question de l'infantilisation, puisque d'un côté la colonisation euraméricaine et les régimes de dominations qui ont suivi les indépendances ont eu et continuent d'avoir recours à un tel geste d'assigner l'enfance aux populations sub-sahariennes et à leur production, et par-là d'assigner à l'enfance un ensemble de qualités, et que de l'autre les dit enfants demeurent des figures pour le moins récurrentes dans la littérature sub-saharienne jusqu'à aujourd'hui. La littérature du génocide rwandais, de Scholastique Mukasonga à Gael Faye en passant par Beata Umubyeyi Mairesse a ouvert un nouveau moment de l'écriture de l'enfance, mais c'est aussi cette figure qui revient pour explorer le passé, comme *La sonate à Bridgetower* de Emmanuel Dongala, ou cette figure pour raconter l'époque contemporaine, comme le

djihadisme dans *Les jours viennent et passent* de Hemley Boum ou la migration dans *Camarade Papa* de Gauz, sans parler de la littérature jeunesse sub-saharienne qui connaît aujourd'hui une expansion rapide. Une telle présence des enfants pose la question de savoir si cette présence est le fait de choix éditoriaux, bien évidemment, mais il demeure que les éditeurs, qu'il soit de France ou d'Afrique, n'ont nul mal à trouver, publier, et vendre dans l'ensemble de l'espace francophone des textes où les enfants occupent une place prépondérante.

Cette question de l'infantilisation est d'autant plus pressante que dans les textes que nous avons lu – et dans bien d'autres que nous pourrions lire – la préoccupation pour les enfants, le souci pour ces derniers est le fait d'adultes, adultes souvent atteints d'une certaine vieillesse. Senghor revenant au royaume d'enfance le fait en personne qui a vécu, et dont la vie est d'abord la recherche de nouveaux espoirs face à une grande désillusion, et alors il se retourne vers son enfance. Dans *Congo Inc.* c'est bien Vieux Lomama, l'oncle âgé de Isookanga le protagoniste du roman, qui s'inquiète, s'angoisse, et essaye de sauver son jeune neveu, marquant une réelle inquiétude pour les enfants, et toutes vies « mineures » dans le sens Deleuzien (animal, végétal, élémentaire etc.) dans l'inquiétude de la « fin du monde ». La vieillesse est l'élément caractéristique de l'empire d'Orsenna dans *Le rivage des Syrtes* et c'est cette vieillesse qui est hantée par l'enfance, voulant à la fois la fuir et la retrouver à mort. Et Fanon, dans les cas des *Damnés de la terre*, se marque non seulement comme adulte, mais aussi comme quelqu'un qui est en train d'être pris de « vertige » (comme il l'écrit lui-même) avec le projet anticolonial tel qu'articulé jusque-là, projet qui se révèle face à un abîme au moment où ce dernier semble porter ces fruits lors des indépendances, et alors à ce point, dans ces cas, Fanon trébuche sur l'enfance.

L'enfance apparaît dans ces récits par et dans le regard d'adultes qui sont pris d'une angoisse qui a avoir avec la fin du, ou du moins d'un, monde, et c'est en rapport avec cette fin que

ces hommes « vieilliss » par cet avènement de la fin cherche l'enfance. L'enfance se donne constamment dans un après-coup, dans le regard de celui qui se retourne, et se retourne autant sur ses souvenirs que sur ceux qui l'entourent, et qu'ils déclarent enfants, à tort ou raison. L'investissement, le mouvement de ces adultes, se doivent d'être déployés, suivis, et pensés. C'est justement en ce point du regard des adultes que la question et le problème de l'infantilisation se donnent. Il n'y a comme aucune enfance sans quelque chose comme la vieillesse, mais celle-ci n'est sûrement pas l'opposé de celle-là, ou ce qui apparaît quand la première disparaît ; au contraire, ce qui se donne à entendre dans ces textes est celle d'une intime relation de l'une à l'autre, loin de tout discours développemental qui fait de l'enfance un moment dépassé. Ainsi se donne une relative constance de ce qu'est nommé l'enfance, une relative transversalité de celle-ci d'un texte à l'autre, d'un contexte à l'autre, qui donne à entendre en retour une relative transversalité du colonial, autorisant à lire chaque moment de l'une et l'autre, enfance et colonisation, comme des itérations de ce que ces deux noms nomment dans l'espace théorique ; et en même temps cette transversalité est par-là aussi toujours à questionner, bien évidemment *a priori* pour tout risque de simplification et d'uniformisation que toute théorie produit, mais aussi comme l'effet d'un point de vue en héritage dans l'espace littéraire sub-saharien, et en héritage partagé avec la colonisation. Ce qui bien sûr implique en retour une transversalité de l'infantilisation, et de la relation colonial au-delà des empires, comme nous l'avons déjà souligné, transversalité qui doit à nouveau connaître la critique.

Une telle conclusion a sûrement quelque chose d'un auto-appel de sobriété, d'humilité et d'attention. Quelque chose peut-être comme une écoute de notre propre vieillesse. Le geste théorique n'a pas à cesser, il est urgent, autant nous pensons que celle de penser l'enfance, et de la penser dans l'espace littéraire, dans l'espace de l'écriture sub-saharien et au-delà. De penser la

sur(-)vie au-delà de la subsistance, mais bien avec ce trait entre parenthèse, dans la littérature subsaharienne, et au-delà. Ce geste se doit de s'élever à une attention à ce qui est transversale, ce qui continue, revient, se réitère, se re-montre et re-donne sous une nouvelle forme ; ce geste doit savoir ne pas s'arrêter ou s'enfermer dans un contexte, que de toute façon le texte étant écriture, survivant jusqu'à nous, déborde et transporte déjà. Seulement il s'agit aussi de faire attention non seulement au contexte malgré tout d'émergence du texte, mais des pièges toujours déjà impliqué par tout texte et tout pouvoir, et le texte comme lieu de pouvoir, et l'écriture et la théorie comme pouvoir ; et d'abord faire attention au pouvoir de l'écriture théorique. Cette attention seule peut s'assurer que notre écriture réponde à une demande de justice – donc de justesse –, qui est d'abord d'hospitalité aux enfants.

## Bibliographie

- Abraham, Nicolas, & Torok, Maria. *L'écorce et le noyau*. Paris, Flammarion, 1978.
- Achebe, Chinua. *Hopes and Impediments*. London, Anchor Books Doubleday, 1989.
- Adams, William M. « Nature and the colonial mind » in *Decolonizing nature*, ed. William M. Adams & Martin Mulligan. London, Earthscan, 2003.
- Adorno, Theodor. *Dialectique négative*. Paris, Payot, 1978.
- Adorno, Theodor. *Prismes : critiques de la culture et société*. Paris, Payot, 1986.
- Adorno, Theodor. *Métaphysique, concept et problèmes*. Paris, Payot, 2006.
- Alcandre, Jean-Jacques. « La Conférence de Berlin 15 novembre 1884 - 26 février 1885 ». *L'Allemagne d'aujourd'hui*. v.217, 2016. 90-97.
- Alizart, Mark. « Le climato-scepticisme doit se comprendre comme un fait politique, non comme une opinion ». *Diacritik*, 1 Avril 2020.
- Alloula, Malek. *Le Harem colonial*. Paris & Biarritz, Atlantica-Segquier, 2001.
- Amin, Samir. *Le développement inégal*. Paris, Minuit, 1973.
- Anderson, Warwick, et Jenson, Deborah, et Keller, Richard C., Editeurs. *Unconscious Dominion : psychoanalysis, global trauma, and Global sovereignties*. Durham, NC, Duke University Press, 2011.
- Anheim, Etienne. « Julien Gracq, l'œuvre de l'histoire ». *Annales*, 2010, 377-416.
- Arnall, Gavin. *Subterranean Fanon*. NYC, NY, Columbia University Press, 2020.
- Austen, Ralph A. « Struggling with the African Bildungsroman. » *Research in African literatures*. v.46 (2015). 214-231.
- Austen, Ralph A. « Coming of Age through Colonial Education: African Autobiography as Reluctant Bildungsroman (the Case of Camara Laye). » *Mande Studies*. v.12 (2010). 1-18.
- Arendt, Hannah. « De l'humanité dans de « sombre temps », Réflexions sur Lessing » In *Vies politiques*. trad. fr. E. Adda et al. Paris, Gallimard, 1974.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. London, Penguin publishing group, 1964.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Boston, MA Houghton Mifflin Harcourt, 1976.
- Ashcroft, Bill et Griffiths, Gareth et Tiffin, Helen, editors. Introduction. *The Empire Writes Back : Theory and practice in postcolonial literature*. Abingdon-on-Thames, Routledge, 1989.

- Attia, Kader. « Montre tes blessures. » Trad. fr. Marie-Thérèse Weal. *Multitudes*, v.60 (2015). 29-33.
- Bachelard, Gaston. *Poétique de l'espace*. Paris, PUF, 1957.
- Bachelard, Gaston. *Poétique de la rêverie*. Paris, PUF, 1960.
- Balakrishnan, Gopal, ed. *Debating Empire*. New-York City, NY, Verso, 2003.
- Balakrishnan, Gopal. *Antagonistics : Capitalism and Power in the Age of War*. London, Verso, 2009.
- Balandier, Georges. « La situation coloniale: approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, v.11 (1951). 44-79.
- Bales, Kevin. *Blood and Earth: Modern Slavery, Ecocide, and the Secret Saving of the World*. New-York City, NY, Spiegel & Graw, 2016.
- Bancquart, Marie-Claire. « Le rivage des Syrtes, roman de Signes ». *Revue d'histoire littéraire de la France*, v.2 (1983). 214-223.
- Barthes, Roland. « La mort de l'auteur » in *Œuvres complètes*. v.2. Paris, Seuil, 1993.
- Barthes, Roland. « L'effet de réel ». *Communications*, n° 11 (1968), p.84-89.
- Barthes, Roland. *S/Z*. Paris, Seuil, 1970.
- Bastian, Misty L. « Buried Beneath Six Feet of Crude Oil: State-Sponsored Death and the Absent of Body of Ken Saro-Wiwa. » in *Ken Saro-Wiwa, Writer and Political Activist* édité par Craig W. McLuckie & Aubrey McPhail. London, Lynne Rienner, 2000.
- Baudrillard, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris, Gallimard. 1972.
- Baudrillard, Jean. *Simulacre et simulation*. Paris, Gallimard, 1981.
- Baudrillard, Jean. *Le système des objets : la consommation des signes*. Paris, Gallimard, 1968.
- Bâ, Amadou Hampaté. *L'Amoukell, l'enfant peul*. Arles, Actes Sud, 1991.
- Bâ, Amadou Hampaté. *Kaïdara, récit initiatique peul*. Paris, Classiques africains, 1969.
- Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1966.
- Behdad, Ali. « On globalization, again! » in *Postcolonial studies and beyond*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- Bégué, Jean-Michel. « French Psychiatry in Algeria (1830-1962): From Colonial to Transcultural ». *History of Psychiatry*, v.7 (1996), 533-548.
- Beneduce, Roberto & Gibson, Nigel C. *Frantz Fanon, psychiatry and politics*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2017

- Benjamin, Walter. « Le conteur » in *Œuvres*. Trad. fr. Maurice de Gandillac et al. Paris, Gallimard, 2000.
- Benjamin, Walter. « Critique de la violence » in *Œuvres*. Trad. fr. Maurice de Gandillac et al. Paris, Gallimard, 2000.
- Benjamin, Walter. « Le principe destructeur » in *Œuvres*. Trad. fr. Maurice de Gandillac et al. Paris, Gallimard, 2000.
- Benjamin, Walter. « L'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique » in *Œuvres*. Trad. fr. Maurice de Gandillac et al. Paris, Gallimard, 2000.
- Benjamin, Walter. « Thèse sur l'histoire » in *Œuvres*. Trad. fr. Maurice de Gandillac et al. Paris, Gallimard, 2000.
- Bennani, Jalil. *La psychanalyse au pays des saints : Les débuts de la psychiatrie et de la psychanalyse au Maroc*. Casablanca, Le Fennec, 1996.
- Bennington, Geoffrey. « Before » in Harvey, Robert, editeur, *Essays in Memory of Jean-François Lyotard*. Stony Brook, NY, Humanities Institute, State University of New York at Stony Brook; 2000.
- Bennington, Geoffrey. *Dudding. Des noms de Rousseau*. Paris, Galilée, 1991.
- Bennington, Geoffrey. « Impious thinking, an interview with Geoffrey Bennington » avec Mark Stoholski et Julie Gaillard in *Traversals of affect*. London, Bloomsbury, 2016.
- Bennington, Geoffrey. *Not half no end : Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
- Benslama, Fethi. « La représentation et l'impossible. » *Le Genre Humain*. v.36 (2001). 59-80.
- Bergner, Gwen « Politics and pathologies: on the subject of race in psychoanalysis », in *Frantz Fanon Critical perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini. Routledge, NYC, NY, 1999.
- Bergner, Gwen « Who is that Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks ». *PMLA*, v.110 (1995). 75-88.
- Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, 1941.
- Beti, Mongo. *Les deux mères de Guillaume Ismaël Dzewatana, futur camionneur*. Paris, Buchet Chastel, 1982.
- Beti, Mongo. *Main-basse sur le Cameroun : autopsie d'une décolonisation*. Paris, La découverte, 2010.
- Beti, Mongo. *Mission terminée*. Red. Paris, Livre de poche, 1996.

- Bhabha, Homi Jehangir. *The location of culture*. Abingdon-on-Thames, Routledge, 2004.
- Bhabha, Homi Jehangir. "Forewords" in *The Wretched of the earth*, Frantz Fanon, New York, NY, Grove Press, 2005.
- Bidima, Jean-Godefroy. *La palabra*. Paris, Michalon, 1997.
- Blachère, Jean-Claude. « Entre les eaux, Senghor » in *Un autre Senghor*, dir. Durand, Jean-François. Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 1999.
- Blanchot, Maurice. *La communauté Inavouable*. Paris, Minuit, 1983.
- Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980.
- Blanchot, Maurice. *Entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969.
- Blanchot, Maurice. « La littérature et le droit à la mort » in *La part du feu*. Paris, Gallimard, 1949.
- Blanchot, Maurice. *L'Instant de ma mort*. Paris, Gallimard, 2002.
- Bofane, In Koli Jean. *La belle de Casa*. Arles, Acte Sud, 2018.
- Bofane, In Koli Jean. *Congo Inc*. Arles, Acte Sud, 2016.
- Bofane, In Koli Jean. *Mathématiques Congolaises*. Arles, Acte Sud, 2011.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 2011.
- Bolya. *La profanation des vagins*. Monaco, Le serpent à plumes, 2005.
- Bombarde, Odile. « Repères de Rimbaud dans l'œuvre de Julien Gracq ». *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°2 (1983), p.553-560.
- Booth, Wayne C. *Rhetoric of Fiction*. Chicago, IL, Chicago Press, 1983.
- Boulbina, Seloua Luste. « Fanon and the Women of the Colonies against the White Man's Burden » in *Living Fanon, Global Perspectives* ed. Nigel C. Gibson. NY, Macmillan, 2011.
- Boum, Hemley. *Les jours viennent et passent*. Paris, Gallimard, 2019.
- Bourdieu, Pierre. *Sociologie de l'Algérie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- Bowd, Gavin. « The Political Landscapes of Julien Gracq ». *Dalhousie French Studies*, n°67 (2004), p.121-133.
- Bourdieu, Pierre. « L'essence du néolibéralisme. » *Monde Diplomatique*. 1998/03. Page 3.
- Brennan, Timothy. « The Economic Image-Function of the Periphery » in *Postcolonial studies and beyond*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- Breton, André. « Manifeste du Surréalisme » in *Manifeste du surréalisme*. Paris, Gallimard, 1985.
- Brezault, Éloïse. « Congo Inc. ou les aléas de la mondialisation : entretien avec In Koli Jean Bofane. » *Francofonia* v.76 (2019). 161-168.

- Brinker, Virginie. « Un destin dont l'absurde cloue l'aphasie : le génocide des tutsi au Rwanda, entre parole et silence. » *Ponti/Ponts*, v.12 (2012). 11-27.
- Broeck, Sabine. « Legacies of Enslavism and the White Abjectorship » in *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique. Joints and Fissures* ed. S. Broeck & C. Junker. New-York/Frankfurt, Campus Verlag 2014.
- Brunel, Pierre. « Grâce(s) noire(s). Au sujet de Baudelaire et Senghor. » *Armand Collin*, v.60 (2006). 61-72.
- Brunel, Pierre. « Paradis, mon enfance africaine ou le royaume d'enfance » in *Léopold Sédar Senghor*, dirigé par J.-R. Bourrel et Fr. Giguet.
- Bugul, Ken. *Le baobab fou*. Dakar, Nouvelles éditions africaine, 1984. Red. Paris, Présence Africaine, 1999.
- Butler, Judith. *Senses of the Subject*. NYC, NY, Fordham University Press, 2015.
- Cali, Andréa. « La poésie de Léopold Sédar Senghor à l'épreuve fanonienne. » in *Un autre Senghor*, dir. Durand, Jean-François. Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 1999.
- Caminero-Santangelo, Byron. *Different Shades of Green*. Charlottesville, VA, University of Virginia Press, 2014.
- Caramel, Laurence. « Dans le bassin du Congo, les Pygmées persécutés au nom de la protection de la nature ». *Le Monde*, 24 Septembre 2017.
- Césaire, Aimé. *Discours contre le colonialisme*. Paris, Présence Africaine, 1955.
- Césaire, Aimé. « Lettre à l'ami » in *Présence Senghor*. 39-40. Paris, Unesco, 1997.
- Chakrabarty, Dipesh. *The Crises of Civilization: Exploring Global and Planetary Histories*. New Delhi, Oxford, 2018.
- Chariatte, Isabelle. « L'autodétermination dans les romans d'In-Koli Jean Bofane – droit de réponse à la violence postcoloniale ». *Études de lettres*, v.3-4 (2017). 57-82.
- Cherki, Alice. « Fanon, Fifty Years Later : Resisting the Air of Our Present Time » in *Living Fanon, Global Perspectives* ed. Nigel C. Gibson. NY, Macmillan, 2011.
- Cherki, Alice. *Frantz Fanon – Portrait*. Paris, Seuil, 2011.
- Chiwengo, Ngwarsungu. « Making visible and eradicating Congo's History of Violence » in *Violence in/and the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant

- Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Chow, Rey. « The politics of admittance: female sexual agency, miscegenation, and the formation of community in Frantz Fanon » in *Frantz Fanon Critical perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini. Routledge, NYC, NY, 1999.
- Chow, Rey. « Where have all the natvies gone » in *Feminist Postcolonial Theory*, ed. Reina Lewis & Sara Mills. Edinburgh University Press 2003.
- Cixous, Hélène. *Rêveries de la femme sauvage*. Paris, Galilée, 2000.
- Climo, Martha Louise. “L.S. Senghor's Imagery : an expression of his negritude” in *Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture*. 241-278. Paris, Présence Africaine, 1976.
- Cogneau, Denis & Dupraz, Yannick & Mesplé-Somps, Sandrine. « Fiscal Capacity and Dualism in Colonial States : the French Empire 1830-1962 » 2019, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01818700> (work-in-progress).
- Cooppan, Vilashini. « The Ruins of the Empire: The National and Global Politics of America’s Return to Rome » in *Postcolonial studies and beyond*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- Cooper, Barbara M. « Injudicious Intrusions: Chiefly Authority and Islamic Judicial Practice in Maradi, Niger » in *Muslim Family Law in Sub-Saharan Africa*, ed. Shamil Jeppie, Ebrahim Moosa & Richard Roberts. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- Condillac, Etienne Bonnot de. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris, Vrin, 2014.
- Coundouriotis, Eleni. « The Child soldier narrative and the problem of arrested historicization. » *Journal of human rights*, v.9 (2010), 191-206.
- Courtois, Zoé. « Stratégies vidéo-ludiques d’habitation par un pygmée d’un monde démesuré. *Congo Inc. Le Testament de Bismarck* d’In Koli Jean Bofane ». *Intercâmbio*, v.10 (2017). 34-44.
- Craven, Matthew. « Between law and history: the Berlin Conference of 1884-1885 and the logic of free trade. » *London Review of International Law*, v. 3 (2015), 31–59.
- Curry, Tom. *The man-not*. Philadelphia, PA, Temple University press, 2017.
- Damamme-Gilbert, Béatrice. « L’écriture du rivage chez Julien Gracq : rumeur, dramaturgie et fête. » *L’esprit créateur*, v.51, n.2 (2011). 21-33.

- D'Aquin, Thomas. *Somme théologique*. <https://www.thomas-d-aquin.com/page-traductions-55.html>
- Da Silva, Denise Ferreira. *Towards a Global Idea of Race*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2007.
- Debon, Claude. « « Le Rivage des Syrtes » roman « musical » ». *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°2 (1983), p.203-213.
- Debord, Guy. *La planète malade*. Paris, Gallimard, 2004.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *Mille plateaux*. Paris, Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. *Apprendre à vivre enfin*. Paris, Galilée, 2005.
- Derrida, Jacques. « Avant-propos » in *Chaque fois unique la fin du monde*. Paris, Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris, éditions de Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Demeure – sur Maurice Blanchot*. Paris, Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *La Dissémination*. Paris, Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques. *Donner le temps 1. La fausse monnaie*. Paris, Galillé, 1991.
- Derrida, Jacques. « Freud ou la scène d'écriture » in *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques. « Fors » in *Le Verbier de l'homme aux loups*. Paris, Flammarion, 1976.
- Derrida, Jacques. « Il faut bien manger » in *Points de suspension*. Paris, Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *La vie la mort*. Seuil, Paris, 2019.
- Derrida, Jacques. *Marges – de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. « Mes chances » in *Psyché, l'invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. « No Apocalypse, not Now » in *Psyché, l'invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Parages*. Paris, Galilée, 2005.
- Derrida, Jacques. « Psyché l'invention de l'autre » in *Psyché, l'invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1998.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris, Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. « Spéculer – Sur Freud » in *La Carte Postale*. Paris, Flammarion, 1980.
- Derrida, Jacques. *La vie la mort*. Seuil, Paris, 2019.
- Diagne, Souleymane Bachir. *Bergson postcolonial*. Paris, éditions du CRNS, 2011.
- Diagne, Souleymane Bachir. « Edouard Glissant : L'infini passion de tramer. » *Littérature*, v.174 (2014). 88-91.

- Diagne, Souleymane Bachir & J.-L. Amselle. *En quête(s) d'Afrique*. Paris, Albin Michel, 2018.
- Diagne, Souleymane Bachir. *L'encre des savants*. Paris, Présence africaine, 2013.
- Diagne, Souleymane Bachir. « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre. » *Présence africaine*, v.193 (2016). 11-19.
- Diagne, Souleymane Bachir. « La force de vivre et l'utopie du post-humain. » *Diogène*, v.209 (2005). 118-125.
- Diagne, Souleymane Bachir. *Léopold Sédar Senghor l'art africain comme philosophie*. Paris, Riveneuve, 2007.
- Diagne, Souleymane Bachir. « La négritude comme mouvement et comme devenir. » *Rue Descartes*, v.83 (2014). 50-61.
- Diakhaté, Lamine. « Le mythe dans la poésie populaire au Sénégal et sa présence dans la poésie de Léopold Sédar Senghor et Birago Diop. » *Présence Africaine*, v.39 (1961). 59-78.
- Diané, Alioune Badara. *Senghor, porteur de paroles*. Dakar, PUD, 2010.
- Didi-Huberman, Georges. *Ecorces*. Paris, éditions de Minuit, 2011.
- Didi-Huberman, Georges. *L'Images Survivantes*. Paris, éditions de Minuit, 2002.
- Didi-Huberman, Georges. *Passer, quoi qu'il en coûte*. Paris, éditions de Minuit, 2017.
- Didi-Huberman, Georges. *Survivance des lucioles*. Paris, éditions de Minuit, 2009.
- Diop, Birago. *Les contes d'Amadou Koumba*. Paris, Présence Africaine, 1947.
- Diop, Boubacar Boris. *Murambi, le livre des ossements*. Paris, Stock, 2000.
- Diouf, Denis Assane. « La renaissance africaine dans la pensée et la poésie de Léopold Sédar Senghor. » *Éthiopiennes*. v.97 (2016). 83-108.
- Djedanoum, Nocky. *Nyamirambol*. Bamako, Editions Le Figuier, 2000.
- Dolto, Françoise. *La cause des enfants*. Paris, Pocket, 2007.
- Dolto, Françoise. *Psychanalyse et pédiatre*. Paris, Points, 2015.
- Dongala, Emmanuel. *Johnny Chient Méchant*. Paris, Le Serpent à plumes, 2002.
- Dongala, Emmanuel. *Photo de groupe au bord du fleuve*. Arles, Actes Sud, 2010.
- Dorlin, Elsa. *Se défendre : une philosophie de la violence*. Paris, La découverte, 2017.
- Dramé, Mansour. « Senghor et Nelligan : la nostalgie de l'enfance. » *Présence Africaine*, v.167-8 (2003). 276-289.
- Eboussi Boulaga, Fabien. *La crise du Muntu*. Paris, Présence Africaine, 1977.

- Eboussi Boulaga, Fabien & Olinga Alain Didier, ed. *Le génocide rwandais : les interrogations des intellectuels africains*. Yaoundé, Clé, 2006.
- Eboussi Boulaga, Fabien. « Penser l'impensable » in *Le génocide rwandais : les interrogations des intellectuels africains*, Eboussi Boulaga, Fabien & Olinga Alain Didier, ed.. Yaoundé, Clé, 2006.
- Eboussi Boulaga, Fabien. « Poursuivre le dialogue des lieux. » Entretien par Yala Kisukidi. *Rue Descartes*. v.81 (2014). 84-101.
- Eboussi Boulaga, Fabien. « Les transformations religieuses en Afrique. » *Présence Africaine*. v.175-176-177 (2008). 417-421.
- Eudell, Demetrius L. « “Come on Kid, Let’s Go Get the *Thing*” : The Sociogenic Principle and the Being of Being Black/Human » in *Sylvia Wynter, on Being Human as Praxis*, ed. Katherine McKittrick. Durham, NC, Duke University Press, 2015.
- Fall, Babacar. *Le Travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1945)*. Paris, Karthala, 1993.
- Fanon, Frantz. *Ecrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris, La découverte, 2018.
- Fanon, Frantz. *Œuvres*. Paris, La découverte, 2011.
- Farred, Grant. « Life, ‘Life’ and Death » in *Violence in/and of the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Farred, Grant. « Silhouette of the Unknown woman » in *Violence in/and of the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Farred, Grant. « Wretchedness » in *Living Fanon, Global Perspectives* ed. Nigel C. Gibson. NY, Macmillan, 2011.
- Ferenczi, Sándor. « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion », in *Psychanalyse 4 Œuvres complètes*, t. IV : 1927-1933
- Ferenczi, Sándor. *Thalassa : Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, précédé de *Masculin et féminin*. Paris, Payot, 2002.
- Ferguson, James. « Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Development » in *Postcolonial studies and beyond*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- Fall, Aminata Sow. *L'appel des arènes littérafrique*. Paris, Hachette, 2012.

- Fondville, Geneviève. « Senghor - Pierre Emmanuel une poésie de l'angoisse ». *Nouvelle revue théologique*, v.131 (2009). 790-808.
- Fraisse, Luc. « Gracq et l'autoréflexivité du récit ». *Poétique*, v.155 (2008), P.295-314.
- Franzen, Jonathan. « What if we stopped pretending ? » *New-Yorker*. 8/09/2019.
- Freud, Anna. *Ego and the Mechanisms of Defense*. Abingdon-on-Thames, Routledge, 1992.
- Freud, Sigmund. « Au-delà du principe de plaisir » in *Essais de psychanalyse*. Paris Payot, 2004.
- Freud, Sigmund. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » in *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 2004.
- Freud, Sigmund. « Deuil et mélancolie » in *OCF-P* v.13. Paris, PUF, 2005.
- Freud, Sigmund. *L'interprétation du rêve*. *OCF-P* v.4. Paris, PUF, 2005.
- Freud, Sigmund. *Malaise dans la culture*. Paris, PUF, 2004.
- Freud, Sigmund. « Le moi et le ça » in *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 2004.
- Freud, Sigmund. « Le problème économique du masochisme » in *OCF-P* v.17. Paris, PUF, 2005.
- Freud, Sigmund. « Psychologie des foules et analyse du moi » in *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 2004.
- Freud, Sigmund. « Pour introduire le narcissisme » in *OCF-P* v.12. Paris, PUF, 2005.
- Freud, Sigmund. « Pulsions et destin de pulsion » in *OCF-P* v.13. Paris, PUF, 2005.
- Freud, Sigmund. « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa » in *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 2014.
- Freud, Sigmund. *Trois essais sur la théorie*. Paris, PUF, 2010.
- Freud, Sigmund. « Un enfant est battu » *OCF-P* v.15. Paris, PUF, 2005.
- Fyns, Christophe *Jean-François's Infancy* in *Minima Memoria : in the Wake of Jean-François Lyotard*, eds. Claire Nouvet, Zrinka Stahuljak & Kent Still. Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2007.
- Gaillard, Julie. « The task of thinking (in) the postmodern space of the « zone » », in *Traversals of affect*. London, Bloomsbury, 2016.
- Genette, Gérard. « Vraisemblance et motivation » in *Figures II*. Paris, Seuil, 1969.
- Genette, Gérard. « Discours du récit » in *Figures III*. Paris, Seuil, 1969.
- Gibson, Nigel C. « The Limits of Black Political Empowerment: Fanon, Marx, 'the Poors' and the 'new reality of the nation' in South Africa ». *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, v.107 (2005), pp. 89-118.

- Gilroy, Paul. *Black Atlantic: Modernity and the Double-Consciousness*. Boston, MA, Harvard University Press, 1993.
- Glissant, Edouard. *Discours Antillais*. Première édition Paris, Seuil, 1981. Seconde édition Paris, Gallimard, 1997.
- Glissant, Edouard. *Poétique de la relation (Poétique III)*. Paris, Gallimard, 1990.
- Glissant, Edouard. « L’Afrique, les Afriques. » *Présence Africaine*. v.174 (2006). 32-35.
- Glissant, Edouard et Chamoiseau, Patrick. *L'introuvable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*. Paris, Galaade, 2009.
- Gnaléga, René. *Senghor et la civilisation de l'universel*. Paris, L'harmattan, 2013.
- Goerg, Odile. « Entre infantilisation et répression coloniale : censure cinématographique en AOF, « grands enfants » et protection de la jeunesse ». *Cahiers d'Études Africaines* v. 52 (2012), pp. 165-198.
- Goerg, Odile. « Femmes adultères, hommes voleurs ? La "justice indigène" en Guinée ». *Cahiers d'Études Africaines*, v.47 (2007). 495-522.
- Goody, Jack. *L'homme, l'écriture et la mort*. Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- Goody, Jack. *La logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*. Paris, Armand Colin, 1986.
- Gordon, Lewis R. « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », trd. Sonia Dayan-Herzbrun. *Tumultes*, v.31 (2008). 103-123.
- Gordon, Lewis R. « Fanon, critique du « fétichisme méthodologique » avec Hourya Bentouhani. *Actuel Marx*, v.55 (2014). 49-59.
- Gordon, Lewis R. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*. NYC, NY, Fordham University Press, 2015.
- Goux, Jean-Joseph. *Économie et symbolique*. Paris, Seuil, 1973.
- Gracq, Julien. *Un balcon en forêt*. Paris, José Corti, 1958.
- Gracq, Julien. *Château d'Argol*. 3eme édition. Paris, José Corti, 1938.
- Gracq, Julien. *Entretiens*. Paris, José Corti, 2002.
- Gracq, Julien. *Préférences*. Paris, José Corti, 1961.
- Gracq, Julien. *Liberté Grande*. Paris, José Corti, 1969.
- Gracq, Julien. *Le rivage des Syrtes*. Paris, José Corti, 1951.

- Guomar, Michel. « Un paysage de la mort : Le « Rivage des Syrtes » de Julien Gracq ». *Revue d'esthétique*, 1962, p.166-188.
- Guyard, Marius-François. « L'arrière-plan romain dans « Le Rivage des Syrtes » ». *Revue d'Histoire littéraire de la France*, v.2 (1983). 194-202.
- Hatzfeld, Jean. *Dans le nu de la vie : Récits des marais rwandais*. Paris, Seuil, 2003.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Empire*. Boston, MA, Harvard University Press, 2000.
- Hall, Stuart. *Selected Political Writings: The Great Moving Right Show and other essays*. Durham, NC, Duke University Press, 2017.
- Heidegger, Martin. *Introduction à la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1967.
- Heidegger, Martin. « Pourquoi des poètes » in *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 1986.
- Heidegger, Martin. *Qu'est-ce qu'une chose ?* Paris, Gallimard, 1971.
- Heidegger, Martin. *Question III et IV*. Paris, Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin. *The question concerning technology*. Harper Press. 1977.
- Heise, Ursula K. *Imagining extinction. The Cultural Meaning of Endangered Species*. Chicago, IL, Chicago University Press, 2016.
- Hölderlin, Friedrich. « Pain & vin » in *Derniers poèmes*. Trad. fr. Jean-Pierre Burgart. Paris, Seuil, 2013.
- Hountondji, Paulin. « L'appropriation du savoir. » *Présence Africaine*. v.175-176-177 (2008). 646-648.
- Hountondji, Paulin J. *Sur la « philosophie africaine »*. Paris, La découverte, 1971.
- Huggan, Graham & Tiffin, Helen. *Postcolonial ecocriticism*. London, Routledge, 2010.
- Hulme, Peter. « Beyond the straits: Postcolonial Allegories of the Globe » in *Postcolonial studies and beyond*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- Iheka, Catejan. *African Ecomedia: Network Forms, Planetary Politics*. À paraître.
- Iheka, Catejan. *Naturalizing Africa. Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris, Minuit, 1977.
- Irigaray, Luce. *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Paris, éditions de minuit, 1983.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or the cultural Logic of late Capitalism*. Durham, NC, Duke University Press, 1992.

- Jenson, Deborah. « The Writing of disaster in Haiti : Signifying Cataclysm from Slave Revolution to Earthquake » in *Haiti Rising: Haitian History, Culture and the Earthquake of 2010*, édité par Martin Munro. Liverpool, Liverpool University Press, 2010.
- Joachim, Paulin. « Senghor, le doux grammairien, conducteur de peuple. » *Présence Africaine*, v.154 (1996). 9-19.
- Jouanny, Robert. *Senghor « le troisième temps »*. Paris, L'harmattan, 2002.
- Jouanny, Robert. « Le tam-tam chez Senghor : une voix de l'Afrique ? » in *Un autre Senghor*, dir. Durand, Jean-François. Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier III, 1999.
- Jouanny, Robert. *Les voies du lyrisme*. Genève, éditions Slatkine, 1986.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'aventure ambiguë*. Paris, Julliard, 1961.
- Kavwahirehi, Kasereka. « For a Common Ascension in Humanity: the Intellectual's Mission in the Great Lakes Region » in *Violence in/and of the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Kawash, Samira. "Terrorists and Vampires: Fanon's spectral Violence of Decolonization" in *Frantz Fanon Critical perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini. Routledge, NYC, NY, 1999
- Keller, Richard. « Madness and Colonization: Psychiatry in the British and French Empires, 1800-1962 ». *Journal of Social History*, v. 35 (2001). 295-326.
- Keller, Richard. « Pinel in the Maghreb: Liberation, Confinement, and Psychiatric Reform in French North Africa ». *Bulletin of the History of Medicine*, v.79 (2005). 459-499.
- Kerner, Ina. « Countering the Legacies of Colonial Racism: Delinking and the Renewal of Humanism » in *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique. Joints and Fissures* ed. S. Broeck & C. Junker. New-York/Frankfurt, Campus Verlag 2014.
- Kerr, Laura. « A Phenomenology of Violence » in *Violence in/and of the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Kesteloot, Lylian. « 1956-1959. D'un congrès à l'autre. » *Présence Africaine*. v.175-176-177 (2008). 125-129.
- Kesteloot, Lylian. *Césaire et Senghor. Un pont sur l'atlantique*. Paris, L'harmattan, 2006.
- Kesteloot, Lylian. *Négritude et situation coloniale*. Paris, Silex, 1988.

- Khalfa, Jean. « Fanon psychiatre révolutionnaire » in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris, La découverte, 2018.
- Khanna, Ranjana. *Dark continents*. Durham, NC, Duke University Press, 2003.
- Kisukidi, Yala. « Décoloniser la philosophie. Ou la philosophie comme objet anthropologique. » *Présence africaine*, v.192 (2015). 83-98.
- Kisukidi, Yala. « Le nom « noir » et son double. » *Esprit*, 2018/12. 95-99.
- Kisukidi, Yala. « Vie éthique et pensée de la libération. Lecture critique des usages senghoriens de Marx à partir de Fanon. » *Actuel Marx*, v.55 (2014). 60-72.
- Kisukidi, Yala. « Tanina Ntoto ». *Multitudes*, v.81 (2020). 85-93.
- Klein, Melanie. *Contributions to psycho-analysis*. New-York City, NY, McGraw-Hill, 1964.
- Klein, Melanie. *Psychoanalysis of Children*. New-York City, NY, Vintage books, 1997.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. « Aux origines coloniales de la crise écologique ». *Le monde*, 24 Janvier 2020.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. « Écologie décoloniale : une connexion se fait aujourd'hui entre animisme et le droit moderne occidental ». *Le monde*, 24 Janvier 2020.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. *Philosophies africaines*. Paris, Présence africaine, 2013.
- Kourouma, Ahmadou. *Allah n'est pas obligé*. Paris, Seuil, 2000.
- Kourouma, Ahmadou. *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris, Seuil, 1998.
- Kristeva, Julia. *Soleil noir : dépression et mélancolie*. Paris, Gallimard, 1989.
- Kuenen, Eline. « Creation through Inversion: The Carnavalesque Postcolonial State in the Novels of Alain Mabanckou and In Koli Jean Bofane. » *Fictions of African Dictatorship*. Ed. Charlotte Baker & Hannah Grayson. Berne, Peter Lang, 2018.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966; réed. 1999.
- Lacan, Jacques. *Éthique de la psychanalyse. Séminaire*. v.6. Paris, Seuil, 1986.
- Lacoste, Yves. « Julien Gracq, un écrivain géographe : Le Rivage des Syrtes, un roman géopolitique ». *Hérodote*, v.44 (1987). 8-39.
- Lacoste, Yves. *Paysages politiques*. Paris, Librairie générale de France, 1990.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La fiction du politique*. Paris, Christian Bourgeois, 1987.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc. *L'Absolu littéraire*. Paris, Seuil, 1978.
- Lagneau, Lilyan. « La négritude de Léopold Sédar Senghor. » *Présence Africaine*, v.39 (1961). 166-181.

- Langui, Konan Roger. « La femme senghorienne entre symbolisme et représentation de l'idéal. » *Éthiopiennes*. N. Spécial « Senghor d'hier à demain » (2012). 65-76.
- Langton, Marcia. « The 'wild', the market, and the native: Indigenous people face new forms of global colonization » in *Decolonizing nature*, ed. William M. Adams & Martin Mulligan. London, Earthscan, 2003.
- Laplanche, Jean. *Le Primat de l'autre*. Paris, Flammarion, 1999.
- Laplanche, Jean. *Le sexual : la sexualité élargie au sens freudien*. Paris, PUF, 2007.
- Laplanche, Jean. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris, Flammarion, 1970.
- Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967; rééd. poche, Paris, PUF, 1997.
- Laye, Camara. *L'Enfant Noir*. Paris, Plan, 1953.
- Lazarus, Neil. "Disavowing decoloniation: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory", in *Frantz Fanon Critical perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini. Routledge, NYC, NY, 1999.
- Lazarus, Neil. *The Postcolonial Unconscious*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Lebaud, Geneviève. *Léopold Sédar Senghor ou la poésie du royaume d'enfance*. Dakar-Abidjan, Les nouvelles éditions africaines, 1976.
- Lebel, Aline. « Le récit d'enfance au prisme du génocide et de la violence extrême : le motif du retour vers la terre d'enfance chez Gaël Faye et Scholastique Mukasonga », *Fixxion*, v.17 (2018). 100-116. <http://www.revue-critique-de-fixxion-francaise-contemporaine.org/rcffc/article/view/fx17.11>
- Léger, Jean-Marc. *La francophonie : grand dessein, grande ambiguïté*. Montréal, Hurtubise, 1987.
- Lemoine, Lucien. « Un seul « courant homogène qui depuis la source ne cesse d'avoir conscience de l'embouchure » ». *Présence Africaine*, v.154 (1996). 189-202.
- Lénine, Vladimir. *L'impérialisme, Stade suprême du capitalisme*. Paris, Temps des Cerises, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *L'Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- Levi-Strauss, Claude. *Structures élémentaires de la parenté*. Paris, EHESS, 2017.
- Lopes, Henri. « Le Congrès de 1956 : un rôle exemplaire. » *Présence Africaine*. v.175-6-7 (2008). 42-46.
- Loraux, Patrice. « La disparition. » *Le Genre Humain*. v.36 (2001). 41-57.
- Lordon, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude, Marx et Spinoza*. Paris, La Fabrique, 2010.

- Lyndon, Ghislaine « Women in Francophone West Africa in the 1930s: Unraveling a Neglected Report » in *Democracy and Development in Mali*, ed. R. James Bingen, David Robinson & John M. Staatz. Ann Arbor, MI, Michigan University Press, 2000.
- Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris, éditions de minuit, 1979.
- Lyotard, Jean-François. *Discours figure*. Paris, Klincksieck, 1971.
- Lyotard, Jean-François. *Le Différend*. Paris, minuit, 1981.
- Lyotard, Jean-François. *L'économie libidinale*. Paris, éditions de minuit, 1974.
- Lyotard, Jean-François. « Intime est la terreur » in *Moralité Postmodernes*. Paris, Galilée, 1993.
- Lyotard, Jean-François. *Lectures d'Enfance*. Paris, Galilée, 1991.
- Lyotard, Jean-François. *L'inhumain*. Paris, Klincksieck, 2014.
- Lyotard, Jean-François. *Misère de la philosophie*. Paris, Galilée, 2000.
- Mabana, Kahiudi Claver. « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel. » *Diogène*, v.235-6 (2011). 3-13.
- Macey, David. *Frantz Fanon, A life*. NYC, NY, Verso, 2012.
- Mackenzie, Robin. « The Rhetoric of the Border in Julien Gracq's *Le Rivage des Syrtes* » in *Narratives of French Modernity: Themes, Forms and Metamorphoses. Essays in Honour of David Gascoigne*. Eds. Lorna Milne & Mary Orr. Oxford, Peter Lang, 2011.
- Mackenzie, Robin. « Interlopers in an Imaginary World? Historical Referents in Julien Gracq's *Le Rivage des Syrtes* ». *Comparative Critical Studies*, v.9 (2012). 57-66.
- Malela, Buata Bundu. « Une peinture de l'identité afrodescendante. » *Africultures*, v.99-100 (2014). 162-171.
- Mann, Gregory. « What Was the "Indigénat"? The 'Empire of Law' in French West Africa » *The Journal of African History*, v.50, (2009). 331-353.
- Mapangou, Dacharly. « *Congo Inc. ou le testament de Bismarck* d'In Koli Jean Bofane ; fiction postmoderne d'une Afrique postcoloniale aux prises avec les ombres de la mondialisation » *Revue Canadienne de Littérature Comparée*, v.46, (2019). 45-55.
- Mallarmé, Stéphane. « Crise de vers » in *Poésies et autres textes*. Paris, Le Livre de Poche, 2005.
- Marder, Michael. *Heidegger : Phenomenology, Ecology, Politics*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2018.

- Marriott, David, *Whither Fanon? (culturally moment in the present)*. Stanford, CA, Stanford university press, 2018.
- Marseilles, Jacques. *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*. Paris, Albin Michel, 2005.
- Mastey, David. « The adultered children of child soldier narratives. » *Research in African Literatures*. v.48 (2017). 39-55.
- Mastey, David. « Child soldier stories and their fictions. » *Interventions*. v.17 (2015). 1-16.
- Mavrakis, Annie. « Je cherchais un nom à cette voile désirée ». *Libre cahier pour la psychanalyse*, v.28 (2013).119-136.
- Mbembe, Achille. *Brutalisme*. Paris, La Découverte, 2020.
- Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris, La Découverte, 2015.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie*. Paris, Karthala, 2000.
- Mbembe, Achille. « La démondialisation. » *L'esprit*. 2018/12. 86-94.
- Mbembe, Achille. « Le droit universel à la respiration », AOL, 6 avril 2020.
- Mbembe, Achille. « necropolitics. » *Public Culture*. v.15 (2003). 11-40.
- Mbembe, Achille. « Purger l'Afrique du désir d'Europe. » *Le débat*. v.205 (2019). 100-107.
- Mbembe, Achille. *Politique de l'inimitié*. Paris, La Découverte, 2018.
- Mbembe, Achille. *Sortir de la grande nuit*. Paris, La Découverte, 2013.
- Mbembe, Achille. « Thoughts on the planetary: An interview with Achille Mbembe. » *New Frame*. 28 Avril 2020.
- Mbom, Clement. « Léopold Sédar Senghor une trajectoire à l'épreuve du temps. » *Présence Africaine*, v.154 (1996). 107-129.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*. Paris, Gallimard, 1985.
- Memmi, Albert. *Le racisme*. Paris, Gallimard, 1982.
- Merle, Isabelle. *L'Indigénat. Genèses dans l'Empire français. Pratiques en Nouvelle Calédonie*. Paris, CNRS, 2019.
- Miano, Leonora. « Si la France change de visage, c'est le fait de l'aventure coloniale. » *Le Monde*. 6/11/2019.
- Mignolo, Walter D. « Further Thoughts on (De)Coloniality » in *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique. Joints and Fissures* ed. S. Broeck & C. Junker. New-York/Frankfurt, Campus Verlag 2014.

- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Red. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2012.
- Mills, Charles Wade. *The Racial Contract*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1999.
- Mudimbe, Valentin-Yves. « *Debitores Sumus...* On ways of Exhausting Our Question on Violence » in *Violence in/and of the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *L'autre face du royaume*. Paris, Présence Africaine, 1973.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *L'odeur du père*. Paris, Présence Africaine, 1982.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *Parables and Fables*. Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1991.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *Réflexions sur la vie quotidienne*. Kinshasa, Mont noir, 1972.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *Tales of Faith*. London, NW & Atlantic Highlands, Nj, The Athlone Press, 1997.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *The Idea of Africa*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 1994.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *The invention of Africa*. Indianapolis, IN, Indiana University Press, 1988.
- Mukasonga, Scholastique. *La Femme aux pieds nus*. Paris, Gallimard, 2008.
- Mukasonga, Scholastique. *Iguifou*. Paris, Gallimard, 2010.
- Murat, Michel. « Le dialogue romanesque dans « Le Rivage des Syrtes » ». *Revue d'histoire littéraire française*, v.2 (1983). 179-193.
- Murat, Michel. *Le rivage des Syrtes, étude de style*. Paris, José Corti, 1983.
- Murat, Michel. « Trois notes pour Julien Gracq ». *Esprit*, 5 mai 2008, 205-207.
- Murphy, Carol J. *The Allegorical Impulse in the Works of Julien Gracq*. Chapell Hill, NC, University of North Carolina Press, 2017.
- Murphy, Carol J. « État présent – Julien Gracq studies ». *French studies*, v.64 (2010).192-1999.
- Nancy, Jean-Luc. « La communauté désœuvrée » in *La communauté désœuvrée*. Paris, Christian Bourgeois, 1986.
- Nancy, Jean-Luc. *Création du monde ou la Mondialisation*. Paris, Galilée, 2002.
- Nancy, Jean-Luc. *La décloison. Déconstruction du christianisme*. v.1. Paris, Galilée, 2005.
- Nancy, Jean-Luc. *L'équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*. Paris, Galilée, 2012.

- Nancy, Jean-Luc. « La représentation interdite. » *Le Genre Humain*. v.36 (2001). 13-39.
- Ndione, Eric. « Le symbolisme de l'arbre dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor. » *Éthiopiennes*. v.100 (2018). 47-56.
- Ndoye, Bado. « Culture africaine et modernité politique : entre politique de reconnaissance et exigence d'universalité. » *Présence africaine*, v.192 (2015). 99-114.
- Ndoye, Bado. « L'écologie décoloniale à l'épreuve de l'anthropocène », présentation aux *Ateliers de la pensée 2019 : basculement des mondes et pratiques de dévulnérabilisation*. Version écrite à venir.
- Ndoye, Bado. « Husserl à l'épreuve du sud global. » Autopublication *Academia.edu* : [https://www.academia.edu/35759143/Husserl\\_%C3%A0\\_l%C3%A9preuve\\_du\\_Sud\\_Global](https://www.academia.edu/35759143/Husserl_%C3%A0_l%C3%A9preuve_du_Sud_Global)
- Ndoye, Bado. « La révolution du numérique : enjeux culturels et épistémiques » in *Les sciences sociales au Sénégal : mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*, ed. Mamadou Diouf & Souleymane Bachir Diagne. Dakar, Codesria, 2016.
- Nespoulous-Neuville, Josiane. *Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l'universalisme*. Paris, Seuil, 1988.
- Neville, Helen A. & Turner, Lou, ed. *Frantz Fanon's psychotherapeutic approaches to clinical work: practicing internationally with Marginalized Communities*. Routledge, NYC, NY, 2020.
- Nganang, Patrice. *L'art de l'alphabet*. Limoges, Pulim, 2017.
- Nganang, Patrice. *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*. Paris, Homnisphères, 2007, red. Limoges, Pulim, 2017.
- Nganang, Patrice. *Le Principe dissident*. Yaoundé, Interlignes, 2005.
- Nimrod. « La littérature comme engagement. » *Présence Africaine*. v.187-188 (2013). 253-262.
- Nimrod. *Tombeau de Léopold Sédar Senghor*. Mazères, Le temps qu'il fait, 2003.
- Nixon, Rob. « Environmentalism and Postcolonialism » in *Postcolonial studies and beyond*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- Nixon, Rob. « Pipe dreams: Ken Saro-Wiwa, Environmental Justice, and Microminority Rights. » in *Ken Saro-Wiwa, Writer and Political Activist* ed. Craig W. McLuckie & Aubrey McPhail. London, Lynne Rienner, 2000.
- Nouvet, Claire. « For Emma » in *Traversals of affect*. London, Bloomsbury, 2016.

- Nouvet, Claire. *Enfance Narcisse*. Paris, Galilée, 2009.
- Nouvet, Claire. « Phrase-affect » in *Minima Memoria : in the Wake of Jean-François Lyotard*, eds. Claire Nouvet, Zrinka Stahuljak & Kent Still. Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2007.
- Nzongola-Ntalaja, Georges. *Congo : From Leopold to Kabila*. London, Zed Books, 1999.
- Olaloku-Teriba, Annie. « Afro-Pessimism and the (Un)Logic of Anti-Blackness ». *Historical Materialism*. <https://www.historicalmaterialism.org/articles/afro-pessimism-and-unlogic-anti-blackness>.
- Onwuanibe, Richard C. *A Critique of Revolutionary Humanism*. Warren H. Green, St Louis, MS, 1983.
- Ouologuem, Yambo. *Lettre à la France Nègre*. Paris, Motif, 2003.
- Parry, Benita. “Resistance theory/theorizing resistance or two cheers for Nativism” in *Rethinking Fanon* ed. Nigel C. Gibson. Humanity Books, NYC, NY, 1999.
- Peck, Raoul. « J’étouffe. » *Le 1*, 9/06/2020.
- Perrin, Dominique. « Des influences littéraires à l’« influence de l’histoire » chez Julien Gracq et Henri Bauchau ». *Littérature*, n°173 (2014), p.3-20.
- Pichichero, Christy. *The Military Enlightenment. War and Culture in the French Empire from Louis XIV to Napoleon*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 2017.
- Platon. *Phèdre*. Traduit par Luc Brisson. Paris, Flammarion, 2006.
- Pleau, Jean-Christian « Gracq et les signes : le problème du sens dans le rivage des Syrtes ». *The French Review*, v.69, n.3 (1996). 453-463.
- Plumwood, Val. « Decolonizing relationships with nature » in *Decolonizing nature*, ed. William M. Adams & Martin Mulligan. London, Earthscan, 2003.
- Praeg, Leonhard. « Postcards from the Postcolony » *Violence in/and of the Great Lakes : the Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*, ed. Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi & Leonhard Praeg. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- Pynchon, Thomas. « Is it o.k. to be a Luddite ? » *The New-York Times*, 28/10/1984.
- Rabaka, Reiland. *Forms of Fanonism*. Lanham, MD, Lexington books, Rowman & Littlefield, 2010.

- Roberts, Richard. « Custom and Muslim Family Law in the Native Courts of the French Soudan, 1905-1912 » in *Muslim Family Law in Sub-Saharan Africa*, ed. Shamil Jeppie, Ebrahim Moosa & Richard Roberts. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- Ronel, Avital « On the Unrelenting Creepiness of Childhood » in *Minima Memoria : in the Wake of Jean-François Lyotard*, eds. Claire Nouvet, Zrinka Stahuljak & Kent Still. Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2007.
- Rugamba, Dorcy, « Déboulonnage de statues, manifestations antiracistes : « Ce qui est en train de se jouer est un acte libérateur » ». *Le Monde*, 28/06/2020.
- Rurangwa, Révérien. *Génocidé*. Paris, J'ai Lu, 2007.
- Sachs, Nelly. « Ton corps en fumé dans les airs » in *Les demeures de la mort (1943-1947)*, suivi de *Éclipse d'étoile*. Trad. fr. Mireille Gansel. Lagrasse, Verdier, 1999.
- Sade, Donation Alphonse, dit Le Marquis de Sade. *La Philosophie dans le boudoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- Sahel, André. « Éveil à un rêve, essais sur la structure des "Chants d'Ombre" de Léopold Sédar Senghor » in *Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture*. 326-340. Paris, Présence Africaine, 1976.
- Said, Edward. *On orientalism*. New-York City, NY, Pantheon Books, 1978.
- Said, Edward W. "Travelling theory reconsidered" in *Rethinking Fanon*, ed. Nigel C. Gibson. Humanity Books, NYC, NY, 1999.
- Saint-Cheron, François de. *Senghor et la terre*. Paris, Sang de la terre, 1988.
- Saravaya, Gloria. *Langage et poésie chez Senghor*. Paris, L'Harmattan, 1989.
- Saro-Wiwa, Ken. *A Month and a Day*. London, Penguin books, 1995.
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Paris, Philippe Rey, 2016.
- Sarr, Felwine. *Habiter le monde*. Montréal, Mémoire d'encrier, 2017.
- Sarr, Felwine. « J'ai un demi-siècle d'âge. » *Présence africaine*, v.181-182 (2010). 145-147.
- Sarraute, Nathalie. « L'ère du soupçon » in *L'ère du soupçon*. Paris, Gallimard, 1956.
- Sassen, Saskia. *Expulsion*. Boston, MA, Harvard University Press, 2014.
- Sebald, Winfried Georg Maximilian dit W. G. Sebald. *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*. Trad. fr. Patrick Charbonneau. Arles, Actes Sud, 2004.
- Sémolué, Jean. « Cinq propositions pour une lecture de Julien Gracq ». *Esprit*, v.438 (1974). 269-288.

- Sekyi-Otu, Ato. « Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination » in *Living Fanon, Global Perspectives* ed. Nigel C. Gibson. NY, Macmillan, 2011.
- Senghor, Léopold Sédar. « Chants d'ombre » in *Œuvres poétiques complètes*. Paris, Seuil, 2006.
- Senghor, Léopold Sédar. « Éthiopiennes » in *Œuvres poétiques complètes*. Paris, Seuil, 2006.
- Senghor, Léopold Sédar. « Hosties noires » in *Œuvres poétiques complètes*. Paris, Seuil, 2006.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 1 : Négritude et humanisme*. Paris, Seuil, 1964.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'Universel*. Paris, Seuil, 1973.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*. Paris, Seuil, 1993.
- Seth, Sanjay, « Back to the future ? » in Balakrishnan, Gopal, ed. *Debating Empire*. New-York City, NY, Verso, 2003.
- Simoes da Silva, Tony. « From lived spaces to literary spaces : the figure of child soldier in contemporary African literature. » *African Geographical Review*. v.37 (2018). 109-119.
- Sims, Robert L. « The quest for Happiness and the Grail Myth in Julien Gracq's *Le Rivage des Syrtes* and *Un balcon en forêt* » *Perspective on contemporary literature*, v.8 (1982). 42-47.
- Sorel, Jacqueline. *Léopold Sédar Senghor. L'émotion et la raison*. Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, 1995.
- Sow, Alioune. *Vestiges et vertiges : récits d'enfance dans les littératures africaines*. Arras, Artois Presses Université, 2011.
- Soyenka, Wole. « The avoidance word still screams its name. » *Présence Africaine*. v.174 (2006). 25-31.
- Spillers, Hortense. *Black, white and in color*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. « Can the subaltern speak ? » in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson & Lawrence Grossberg. Basingstoke, Macmillan, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. « Globalcities. » *CR The Centennial Review*, v.4, n.1 (2004). 73-94.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. « Megacity. » *Grey Room*, v.1 (2000). 8-25.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. « Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. » *Critical Inquiry*, v.12, n.1 (1985). 243-261.
- Stiegler, Bernard. *De la misère symbolique*. v.1 &2. Paris, Galilée, 2004-2005.
- Stiegler, Bernard. *Mécréance et discrédit*. V.1 & 2. Paris, Galilée. 2004-2006.

- Stoholski, Mark. « Coups de grâce » in *Traversals of affect*. London, Bloomsbury, 2016.
- Sylla, Serigne. « Poétique senghorienne et tradition orphique. » *Éthiopiennes*. N. Spécial « Senghor d'hier à demain » (2012). 77-91.
- Tadjo, Véronique. « The Cartography of African Literature Beyond Borders » *Présence Africaine*. v.187-188 (2013). 11-23.
- Tadjo, Véronique. « C'est le rite du recommencement » in *Présence Senghor*. 222-224. Paris, Unesco, 1997.
- Tadjo, Véronique. « Entretien avec Véronique Tadjo. » *The French Review*. v.82 (2008). 368-382.
- Tadjo, Véronique. « Fanon, l'homme-aigle » in *Sur Fanon* ed. Bernard Magnier. Montréal, Mémoire d'encrier, 2016.
- Tadjo, Véronique. « Le dernier espoir. » *Lire les femmes africaines et la littérature africaine*. <https://aflit.arts.uwa.edu.au/IneditTadjo.html>
- Tadjo, Véronique. *Latérite*. Paris, Hatiers, 1984.
- Tadjo, Véronique. « Littérature africaine et mondialisation. » *Présence Africaine*. v.167-168 (2003). 113-116.
- Tadjo, Véronique. *L'ombre d'Imana*. Arles, Actes Sud, 2000.
- Tayim, Constantin Sonkwé. « Rhétorique mondialiste et postcolonialisme ». *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, v.128 (2018). 226-240.
- Thiam, Cheikh. *Return to the Kingdom of Childhood: Re-envisioning the Legacy and Philosophical Relevance of Negritude*. Columbus, OH, Ohio State University, 2014.
- Thioub, Ibrahima. « Économie coloniale et rémunération de la force de travail : le salaire du manœuvre à Dakar de 1930 à 1954 ». *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n°305, (1994). 427-453.
- Tilliette, Xavier. « Senghor, poète du soleil noir. » *Études*, v.397 (2002). 5-10.
- Tillot, Renée. *Le Rythme dans la Poésie de Léopold Sédar Senghor*. Dakar, Nouvelle éditions Africaines, 1979.
- Tissier, Jean-Louis. « De l'esprit géographique dans l'œuvre de Julien Gracq ». *L'espace géographique*, v.10 (1981). 50-59.
- Toh Bi, Tié Emmanuel. « Étude mythocritique de la mort dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor. » *Éthiopiennes*. N. Spécial « Senghor d'hier à demain » (2012). 49-64.

- Tourchli, Abderrahim. « Du scriptural au pictural dans la poésie de Léopold Sédar Senghor. » *Éthiopiennes*. v.100 (2018). 71-79.
- Towa, Marcien. *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou Servitude ?* Yaoundé, Editions CLE, 1971.
- Towa, Marcien. « Propositions sur l'identité culturelle. » *Présence Africaine*. v.109 (1979). 82-91. *Trésor de la langue française en ligne*.
- Umutesi, Béatrice, *Fuir ou Mourir au Zaïr*. Paris, Harmattan, 2000.
- Valantin, Christian. « Léopold Sédar Senghor, tel qu'en lui-même. » *Présence Africaine*, v.174 (2006). 95-99.
- Van Reybrouck, David. *Congo : The Epic History of a People*. New-York City, NY, Harpercollins, 2014.
- Vernhes, Sarah. « Avec les Pygmées de RDC, qui survivent et meurent méprisés de tous ». *Le Monde*, 26 Septembre 2017.
- Virilio, Paul. *Écran du désert*. Paris, Galilée, 1991.
- Virilio, Paul. *Vitesse et politique*. Paris, Galilée, 1977.
- Waberi, Abdourahman A. *Moisson de crânes*. Paris, le Serpent à Plumes, 2000.
- Wagner, Franck. « Julien Gracq et le « nouveau roman » ». *Poétique*, v.155 (2008). 315-332.
- Walcott, Rinaldo. « Genres of Human : Multiculturalism, Cosmo-politics, and the Caribbean Basin » in *Sylvia Wynter, on Being Human as Praxis*, ed. Katherine McKittrick. Durham, NC, Duke University Press, 2015.
- Walcott, Rinaldo. « The Problem of the Human: Black Ontologies and “the Coloniality of Our Being » in *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique. Joints and Fissures* ed. S. Broeck & C. Junker. New-York/Frankfurt, Campus Verlag 2014.
- Warren, Calvin L. « Black nihilism. » *CR: The New Centennial Review*. v.15 (2015). 215-248.
- Warren, Calvin L. « Black time » in *The Psychic Hold of Slavery: Legacies in American Expressive Culture* édité par Soyica Diggs Colbert, Robert J. Patterson et Aida Levy-Hussen. Newark, NJ, Rutgers University Press, 2016.
- Warren, Calvin L. *Ontological Terror*. Durham, NC, Duke University Press, 2018.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ. *Decolonizing the mind*. Melton, James Currey Ltd / Heinemann, 2011.
- Weil, Simone. *L'Illiade ou le Poème de la force*. Paris, Éclats, 2014.
- Weil, Simone. *Contre le colonialisme*. Paris, Rivages, 2018.

- West-Pavlov, Russel. « Participatory Cultures and Biopolitics in the Global South in In Koli Jean Bofane's *Congo Inc.* » *Research in African Literature*. v.48 n.4 (2017). 105-120.
- West-Pavlov, Russel. « Extractive industries in the Global South: Development, Necropolitics, Globalization, and Planetary Ethics » in *The Global South and Literature*, ed. Russel West-Pavlov. Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- White, Luise. *Speaking with Vampires*. Berkeley, CA, University of California Press, 2000.
- Wieviorka, Annette, *L'ère du témoin*. Paris, Fayard/Pluriel, 2013.
- Wilderson the III, Franck B. « We are trying to end the world. » Ill Will Editions. ill-will-editions.tumblr.com
- Wilderson the III, Franck B. « The Black Liberation Army and the Paradox of Political Engagement » in *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique. Joints and Fissures* ed. S. Broeck & C. Junker. New-York/Frankfurt, Campus Verlag 2014.
- Winnicott, Donald. « Transitional Object and transitional Phenomena » in *Home Is Where We Start from*. NYC, NY, W. W. Norton & Company, 1990.
- Wood, Ellen Meiksins. « A Manifesto for Global Capitalism » in Balakrishnan, Gopal, ed. *Debating Empire*. New-York City, NY, Verso, 2003.
- Wynter, Sylvia. « Columbus and the Poetics of the Propter Nos ». *Annals of scholarship*, v.8 (1991). 251-286.
- Wynter, Sylvia. « Columbus Ocean Blue, and Fables that Stir the Mind : To Reinvent the Study of Letters » in *Poetics of America* édité par Bainard Cowan et Jefferson Humphries. Baton Rouge, LS, Louisiana State university press, 1997.
- Wynter, Sylvia. « No human involved. » *Forum N.H.I.: Knowledge for the 21st Century*. v.1 (1994). 1-17.
- Wynter, Sylvia. « Unparalleled Catastrophe for our Species ? Or to Give Humanness a Different Future: conversations » in *Sylvia Wynter, on Being Human as Praxis*, ed. Katherine McKittrick. Durham, NC, Duke University Press, 2015.
- Wynter, Sylvia. « Unsettling the coloniality of power/being/truth. » *CR: The New Centennial Review*. v.3 (2003). 257-337.
- Xavier, Subha. *The migrant text: Making and marketing a global French literature*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 2016.
- Žižek, Slavoj. *Métastases du jour*. Paris, Flammarion, 2014.

Žižek, Slavoj. *Living in the end of time*. London, Verso Books, 2010.