

Sous la direction de

Alexie TCHEUYAP

PIUS NGANDU NKASHAMA

Trajectoires d'un discours



l'Harmattan

CRITIQUES LITTÉRAIRES

UNE UTOPIE RÉALISTE : LA STRATÉGIE DU MIROIR¹

Célestin MONGA

La Banque Mondiale
Massachusetts Institute of Technology²

J'imagine mal les Igbos parcourant des milliers de kilomètres pour aller dire à un autre peuple que leur culte est mauvais (Chinua Achebe).³

L'histoire des idées, comme l'histoire tout court, n'a jamais eu de grandes lignes. Elle s'écrit en pointillés. Elle simplifie, survole, trie les faits et les événements, et réduit parfois tout un siècle en une page (voir Marrou, 1961), sans prétendre cependant énoncer une science quelconque. Elle est donc lacunaire par nature, car « en aucun cas, ce que les historiens appellent un événement n'est saisi directement et entièrement ; il l'est toujours (surtout) incomplètement et latéralement » (Veyne, 1971 : 14). Dans ce sens, il ne serait pas étonnant que certains historiens des idées se soient surtout illustrés à prédire le passé, à tenter de deviner et de justifier après coup les parcours et trajectoires.

L'historiographie intellectuelle africaine s'inscrit dans cet immense doute théorique et conceptuel. Elle a longtemps bégayé et raturé sa propre copie plus souvent que d'autres, ignorant ou effaçant parfois dans ses nombreuses hésitations les traces les plus originales de la pensée. Complexée par un subjectivisme qui n'a pourtant rien de honteux, cette historiographie « officielle » avait donc été trop souvent oublieuse des contributions qu'elle ne parvenait pas à capter, ou même des voix dont les intonations et

1 L'auteur remercie sans les impliquer Jean-Marc Ela, Cilas Kemedjio, Lydie Moudileno, Achille Mbembe, Angèle Bassole, Ambroise Kom, en particulier Alexie Tcheuyap pour les commentaires sur une version précédente de cet article.

2 “Les opinions exprimées dans ce texte ne reflètent pas nécessairement les vues de la banque Mondiale et elles ne sauraient l'engager en aucun cas”.

3 “I cannot imagine Igbos travelling five thousand miles to tell anyone his worship was wrong”.

Domage, les pages 3 à 23 manquent déjà !

Pour faciliter l'accès pour tout·es à cette lecture
ce texte est extrait des photos des pages de

PIUS NGANDU NKASHAMA
Trajectoires d'un discours

Célestin MONGA

L'OCR est sûrement améliorable même si j'ai
passé du temps à corriger les erreurs inhérentes à
cette technique.

Aussi n'hésitez pas à contribuer et améliorer pour
faire tourner votre version corrigée.

/touti sur seenthis

Logiciels libres
OCR avec Gimp, Tesseract, Imagick et Libre Office
Fichier ODT disponible

les inclinaisons ne lui paraissaient pas aller dans le sens des idéologies qu'elle souhaitait valider.

Chronique parfois sulfureuse des études dites africaines, cette historiographie aurait souvent été le lieu de safaris intellectuels des plus loufoques, et ce, d'autant qu'en plus du doute sémantique consubstantiel à toute quête et validation de savoir (*learning*) et à la futilité de toute tentative *d'archéologiser* les sédiments de la connaissance (*knowledge*), ces fameuses études africaines ont longtemps subi la dictature d'un objectivisme frelaté et l'obsession soutenue d'un rationalisme prétendument universaliste. Jean-Marc Ela avait proposé une critique élégante et pointue de cette lecture pour le moins approximative des dynamiques intellectuelles et sociales africaines dans ce qu'il appelle « la crise du regard » (Ela, 1998)⁴.

Cette crise explique assez largement la relative discrétion qui pèse comme une chape de plomb sur l'œuvre du Congolais Pius Ngandu Nkashama. Voici un penseur inhabituel, dont la créativité n'a d'égale que l'audace et l'originalité, mais dont le nom occupe rarement sa juste place dans les anthologies. Fort heureusement, les idées fortes empruntent souvent la trajectoire de l'eau : elles tirent leur puissance de leur fragilité. Elles se moulent sans bruit aux obstacles qui se dressent sur leur chemin et finissent par les contourner, et par émerger, pour prendre leur place désignée dans l'univers de la connaissance.

Cet article propose d'abord une brève typologie des réponses africaines à la crise du regard et analyse différentes manières dont Ngandu Nkashama s'est amarré — parfois subrepticement — dans ces mouvements. S'appuyant sur une base empirique circonscrite essentiellement à deux de ses ouvrages (*Vie et mœurs d'un primitif en Essonne Quatre-vingt-onze* et *Littératures Africaines de 1930 à nos jours*), il affirme que, malgré la force de ses convictions et la violence des formes d'écriture qu'il adopte de temps à autre, l'homme ne s'est jamais voulu ni idéologue ni propriétaire d'une vérité méthodologique unique qui l'eût astreint à un mode unique de discours. Au contraire, Ngandu

4 J'amalgame délibérément ici l'histoire intellectuelle vue par les africanistes, l'histoire des faits de pensée et l'histoire des discours tenus au sujet des Africains.

Nkashama a concomitamment adopté une pluralité de démarches pour exprimer ses représentations de lui-même et de l'autre.

Ceci l'a conduit à diversifier les modes de rébellion épistémologique que les intellectuels africains ont opposés à la crise du regard et, en fin de compte, à développer un corpus philosophique original, une véritable stratégie du miroir. La conclusion souligne l'originalité de cette démarche qui voudrait questionner les notions d'objectivité et de subjectivité, et contribuer à l'énonciation d'une théorie plus modeste et plus honnête de la vérité.

Crise du regard : les réponses africaines

Au sortir de la longue nuit d'errance que fut le silence colonial⁵, les intellectuels africains s'étaient aperçus avec stupeur que le fameux « Je vous ai compris » lancé par le général De Gaulle à Alger⁶ ne signifiait pas la fin de leurs tourments, mais le début d'une nouvelle séquence, d'un nouveau mouvement dans l'interminable symphonie de l'oppression.

Ce mot d'ordre sous forme de boutade cynique avait d'ailleurs été repris subrepticement dans le monde universitaire occidental par de nombreux africanistes souvent formés dans le moule du mépris et de la condescendance pour l'Afrique au nom de

5 L'historien A. Mbembe me fait remarquer, à juste titre, que le colonialisme ne fut pas forcément un grand silence, mais qu'il suscita aussi un immense brouhaha dont on retrouve d'ailleurs les échos et les traces dans les archives. Il fut également l'occasion de grandes disputes sur les questions d'identité, de famille, de communauté, de valeurs, etc. Voir Barber (2006). Même si l'économie morale de ces disputes fut parfois riche du fait qu'elle s'inspirait d'univers culturels autochtones et étrangers, le contexte de violence et de domination qui dictait les conditions de la dispute transforma rapidement celle-ci en pensée unique. Le brouhaha redevint, en fin de compte, un grand silence.

6 Prononcé le 4 juin 1958 au Forum d'Alger, ce discours du général de Gaulle est un modèle d'ambiguïté. D'un côté, il proclame : « Je sais ce qui s'est passé ici. Je vois ce que vous avez voulu faire », laissant croire aux initiateurs de l'insurrection qu'il acceptait leur revendication d'indépendance et de liberté. Mais dans le même propos, il s'empressait de préciser que les Algériens demeureraient Français : « Je prends acte au nom de la France et je déclare, qu'à Partir d'aujourd'hui, la France considère que, dans toute l'Algérie, il n'y a qu'une seule catégorie d'habitants : il n'y a que des Français à part entière, des Français à part entière, avec les mêmes droits et les mêmes devoirs ». À ce sujet, Voir J. Lacouture (1986), vol. 2 et 3 (*Le politique, Le souverain*).

laquelle ils parlaient, prétendant l'avoir comprise. Ne voulant pas abandonner les territoires et fond de commerce sur lesquels ils avaient construit leurs carrières, ceci simplement parce qu'une indépendance de pure forme avait été accordée aux colonies, ces africanistes maudits ont entrepris de monopoliser la parole et le regard. S'arrogeant toujours le droit de parler au nom des peuples nouvellement décolonisés, quelques-uns d'entre eux ont pu ajuster leur discours aux modes intellectuelles de l'époque — notamment le structuralisme et le postmodernisme — sans rien changer cependant dans le fond de leur pensée. C'est ainsi que l'Afrique est demeurée l'objet des fantasmes de ceux qui avaient l'exclusivité de la production du discours.

Face à cette nouvelle prise d'otage dont ils se sentaient l'objet — une version tropicalisée de l'orientalisme bien étudié par Edward Saïd (1994) —, les intellectuels africains de l'après-indépendance se seraient alors posé quelques questions existentielles : comment gérer l'humiliation et la colère ? Comment s'émanciper de la caricature grimaçante que les autres continuaient de faire de leurs souffrances ? Comment exprimer dignement et positivement la blessure d'une conscience d'Africain désormais indépendant — ne serait-ce qu'aux termes des résolutions de l'Organisation des Nations unies ?

Dans le cas particulier de l'étude de la production littéraire, une question essentielle quelque peu subséquente identifiée par Ngandu Nkashama était « celle de l'exigence d'une véritable théorie de la littérature africaine [pouvant] se formuler en des termes moins déprédateurs et moins intuitifs que dans les premiers commentaires » (Ngandu Nkashama, 1984 : 9).

Car l'ambition fantasmagique de recenser « tous les textes publiés par les Noirs et Négro-africains » énoncée par J. Jahn *et al* (1972) apparaissait désormais pour ce qu'elle était : une ligne de démarcation raciste et puérile. L'unique objectif valable était de banaliser le traitement des études africaines et de les dépouiller des oripeaux de l'ethnologie ou même ceux des déguisements de l'ethnocentrisme.

Le travail à faire consistait donc à énoncer des critères de sélectivité et d'analyse permettant de capter et de restituer toutes

les saveurs et l'intelligence de cette nouvelle production intellectuelle. Bref, après le maquis, la violence et les ruptures qu'avaient coûtés les indépendances politiques, il subsistait un dernier combat, peut-être d'ailleurs plus important : organiser surtout des modes de rébellion épistémologique pour sortir la production intellectuelle, la création ainsi que l'imaginaire collectif du psychisme du colonisé⁷.

Nombreux sont les producteurs d'idées africains qui ont alors choisi de partir en guerre contre le totalitarisme épistémologique dans lequel s'énonçait le discours dominant à travers le continent. Leurs réponses peuvent s'organiser *grosso modo* en quatre types de stratégies : le pastiche, la réfutation, la rupture et l'ailleurs.

La stratégie du pastiche : l'exotisme inversé

Face à l'africanisme aliénant des « amis » encombrants qui prétendaient continuer à parler au nom du continent, même après la symbolique des indépendances, le premier réflexe de beaucoup d'auteurs africains a été de convaincre par le jeu de la séduction, de séduire le regard de l'autre, de susciter sa compassion en essayant de lui prouver l'« authenticité » de leur humanité contestée.

Pour cela, il fallait élaborer des stratégies intellectuelles visant à opposer la notion de l'identique à celle de différence (voir Fonkoué, 1985). Il fallait donc tenter de défricher les « traditions », cosmogonies et mythes africains pour y dénicher toute pensée qui établirait une quelconque ressemblance avec celle attribuée à l'Occident. C'était donc une démarche axée sur la recherche de similitudes vraies où supposées, et qui visait surtout à manufacturer la vraisemblance, à se rapprocher de repères et de « vérités » centralisées ailleurs.

7 À la suite de la publication de *Peau noire, masques blancs* de Franz Fanon (1952). La tragique dynamique d'une telle intériorisation de l'oppression et le psychisme de la colonisation ont bien été analysés par divers auteurs ; voir notamment A. Memmi *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres* (2004) et *Portrait du colonisé* (1966).

Ngandu Nkashama n'a pas succombé à la tentation d'adopter cette stratégie avouée du pastiche qui ne pouvait que conduire à l'automystification : l'obsession de s'inventer un passé digne de la considération des autres, le refus d'assumer son humanité propre pour ne s'accepter qu'à l'aune de cosmogonies et d'un ordre de valeurs venues d'un ailleurs mystérieux et érigés comme « références » et cadres de validation — même si une telle logique devait mener, en fin de compte, à un nativisme autodestructeur.

La trivialité même de cette démarche intellectuelle apparaît notamment dans la même version de la négritude senghorienne, qui célèbre l'artifice d'une certaine forme d'assimilation. Dès 1962, Chinua Achebe mettait pourtant en garde contre un tel fanatisme fondé sur des considérations raciales et historiques, qu'il estimait être le péché mignon de quelques intellectuels francophones :

Je pense que les choses iront mieux, mais les difficultés existent et on ne résout rien en les cachant sous un voile poétique ou sous un lyrisme passéiste. Je suis contre des slogans. Je ne pense pas, par exemple, que la « négritude » a une signification quelconque... Je n'arrive pas à comprendre pourquoi un grand nombre d'auteurs africains, notamment ceux qui écrivent en français, ont une telle nostalgie pour le passé (Lindfors, 1997 : 8)⁸.

Mais le débat se situe au-delà d'une querelle entre anglophones et francophones, puisque le point de vue d'Achebe est partagé par des auteurs aussi divers que V. M. Towa (1971) ou S. K. Adotevi (1998).

L'adhésion aveugle de Senghor aux typologies racistes héritées de Leo Frobenius, un de ses vieux maîtres à penser, a obscurci durablement sa contribution au discours africain sur soi. Il fut pourtant un des rares Africains de son époque à questionner les limites de l'humanisme européen et à suggérer un universalisme

8 [I think that things will go better, but difficulties exist and nothing is served by hiding under a poetic veil or under a lyricism of the past. I am against slogans. I don't think, for example, that 'négritude' has any other meaning whatsoever... I can't understand why a large number of African writers, notably those who write in French, have such nostalgia for the past].

pluriel, multipolaire. Son discours visait probablement à faire une *assomption* de l'idée de race — pas forcément à la transcender. D'où son rêve de « métissage culturel ».

Mais sa conception de la négritude a été présentée comme la meilleure illustration de cette inefficacité : même à son corps défendant, cette négritude-là a servi surtout à faire des clins d'œil de quelques bonnes âmes occidentales autoproclamées parangons de vertu. Bien plus, le fait même qu'elle conduise éventuellement son principal promoteur à l'Académie française n'en est que l'aboutissement logique, la validation ultime de ses objectifs sous-jacents, la preuve par l'absurde de son artificialité.

Aimé Césaire s'en était protégé en proclamant fort judicieusement, dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, « ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la clameur du jour/ ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre/ ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale » (1996 : 69).

Pour sa part, Senghor, promoteur du fameux « rendez-vous du donner et du recevoir », développait déjà un argumentaire fatalement nativiste, car fondé sur l'idée que l'émotion est nègre comme la raison est hellène. Ce à quoi Pius Ngandu Nkashama pouvait répondre que :

l'époque n'est plus où, lorsqu'un Africain avait publié une dizaine de poèmes, il n'avait de cesse que de se faire prendre à bras le corps, sur les fonds baptismaux des chroniqueurs littéraires occidentaux. En ces temps-là, il fallait « se faire adopter » par une certaine « critique », qui se devait de « saluer l'œuvre », d'en désigner les points d'originalité et de spécificité. Ce qui voulait dire, dans le cas de la littérature en langue française, que l'écrivain africain ne pouvait acquérir sa crédibilité que pour autant qu'il fonctionnait à l'intérieur d'une société culturelle française, autant que tout écrivain français, mais au troisième ordre, sinon à la dernière zone (Ngandu Nkashama, 1984 10-11)⁹.

Et aujourd'hui encore, la version la plus téméraire de cet africanisme-pastiche voudrait même s'amarrer à la démarche

9 Voir également M. Beti (1997).

suivie par Cheikh Anta Diop dont il fait malheureusement une lecture superficielle. Ce dernier utilisait les méthodologies des « sciences dures » pour déterrer et illuminer un passé enfoui dans la conscience inavouée et honteuse de l'humanité. Quant aux chercheurs en sciences sociales qui voudraient emprunter le même chemin pour réhabiliter l'homme africain, ils s'aperçoivent bien vite que leurs méthodologies n'ont pas la même rigueur et le même degré d'acceptation que celles en vigueur dans des disciplines comme la physique ou les mathématiques. Ceux d'entre eux qui se sont aventurés sur la voie de la démonstration philosophique se sont parfois laissés submerger par le désir frénétique de prouver aux yeux du monde que le continent avait lui aussi généré une pensée organisée et structurée selon le même modèle que celle d'Aristote et de Socrate. Ce choix lui a permis de lever le voile sur des pans entiers d'une égyptologie qui faisait surtout dans le révisionnisme historique¹⁰.

Construite sur « la nostalgie d'une authenticité perdue », cette terrible ethnophilosophie remarquablement critiquée déjà par F. Eboussi Boulaga (1977) et bien d'autres auteurs les a conduits dans des impasses conceptuelles et théoriques.

Là où Cheikh Anta Diop faisait une élégante plaidoirie ancrée dans un réseau de preuves empiriques, les néo-africanistes se livrent également à une apologétique souvent larmoyante basée sur un corpus théorique parfois chancelant. Leur but est d'essayer de convaincre, de quémander la bienveillance de ceux que l'on

¹⁰ Il a d'ailleurs fallu attendre les travaux de Martin Bernal pour que le monde bien-pensant des sciences sociales concède timidement sinon la reconnaissance de la contribution des civilisations africaines au patrimoine intellectuel de l'humanité, du moins la nécessité d'un débat sur la question. Dans *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (1987-2006), Martin Bernal étudie les origines de la Grèce antique. Il invalide la thèse dominante du modèle aryen, selon laquelle la civilisation grecque serait le produit exclusif de conquêtes indo-européennes (aryennes). Il soutient que ce modèle ne correspond pas aux écrits des auteurs grecs classiques eux-mêmes affirmant que leurs ancêtres étaient surtout des Égyptiens et des Phéniciens, qui auraient conquis le territoire grec, construit les villes et imposé leurs civilisations. La thèse dite du modèle ancien soutenue par Bernal a permis de mettre en lumière les travaux plus anciens de Cheikh Anta Diop et de G. G. M. James soutenant le même point de vue. Elle a suscité pas mal de controverse et des critiques. Voir notamment M. R. Lefkowitz (1996).

considère implicitement comme étant les dépositaires exclusifs et les propriétaires de la vérité du savoir, ceci dans l'espoir de leur arracher un brin de reconnaissance. Organisée autour de la pitié, la pensée devient un de ces savoirs qui visent à rapprocher du maître, à rendre l'affranchi digne de lui succéder, à conférer à celui-ci une forme d'amour-propre.

Il convient de reconnaître cependant que la question de l'optimalité du regard que l'on pose sur soi-même demeure un défi philosophique et intellectuel majeur. La multiplicité des Afriques, la diversité des trajectoires, l'instabilité des cultures et même des géographies sociales sur le continent, le choc des historicismes qu'il faudrait vaincre pour énoncer une démarche philosophique dépouillée des oripeaux de la colère et du subjectivisme, tous ces facteurs compliquent considérablement la difficulté à élaborer des cadres analytiques appropriés. Il n'est donc pas étonnant que le débat sur « les écritures africaines de soi » soit loin d'être tranché¹¹. Peut-être est-il d'ailleurs utopique d'espérer qu'il le sera un jour.

Les stratégies de réfutation : la raison démasquée

Parallèlement à l'avènement de cette pensée-pastiche, certains intellectuels africains ont choisi de déployer une autre stratégie de validation épistémologique. Elle consistait essentiellement à réfuter avec plus ou moins de subtilité et d'élégance l'africanisme de Papa, que celui-ci soit le fait d'auteurs africains ou non africains. Une première variante avait tenté notamment de contextualiser encore la production intellectuelle africaine, de manière à éclairer les conditions de sa genèse et de sa rencontre avec la « modernité », comme pour solliciter l'indulgence du jury. Ces pédagogues un peu naïfs mais mus par la bonne foi qu'ils prêtaient à l'audience occidentale ont ainsi essayé de raisonner les sceptiques, de dissiper ce qu'ils croyaient être simplement des malentendus épistémologiques.

11 A. Mbembe a engagé un vigoureux et difficile débat sur ce sujet, soulignant le poids des métaphysiques de la différence et le culte de la victimisation dans la production intellectuelle africaine. Voir «African Modes of Self Writing» (2002). Parmi ses critiques, voir par exemple S. B. Diagne (2002).

Francis Abiola Irele est un des représentants de ce courant. Analysant, par exemple, la tension entre l'oralité africaine et l'écriture à l'occidentale, il explique comment l'adoption par le sujet colonial ou postcolonial de modes d'expression qui lui étaient étrangers ne pouvait que provoquer de nouvelles formes d'aliénation (Irele, 2001). Même s'il salue à leur juste mesure les œuvres littéraires d'auteurs africains les plus créatifs qui se sont émancipés de cette dialectique perturbatrice, Irele insiste sur le fait que cette confrontation entre l'oralité et l'écrit allait impliquer forcément des contradictions épistémiques. Ceci ne l'empêche d'ailleurs pas de célébrer les vertus de l'écriture (dans des langues occidentales) comme forme sophistiquée d'expression de l'imaginaire africain — si tant est que l'on puisse délimiter les contours et la géographie d'un tel imaginaire.

Une démarche similaire de réfutation des erreurs des africanistes occidentaux est adoptée par Ngandu Nkashama. Mais au lieu de commencer par perdre du temps à déplorer le traumatisme de la genèse des littératures écrites africaines comme Abiola Irele, Pius Ngandu Nkashama célèbre au contraire l'extraordinaire capacité d'ajustement de ces auteurs subsahariens qui ont investi avec un mode d'expression « occidental » avec la brutalité de leur talent et de leur inspiration. Méprisant la dichotomie entre l'oralité et l'écrit à laquelle Abiola Irele accorde tant d'importance, il se concentre sur l'immense richesse de la contribution de ces auteurs-là que l'on disait inaptes à l'écrit, insistant sur le fait que, bien avant l'avènement des langues occidentales, des auteurs africains écrivaient dans leurs propres langues (Ngandu Nkashama, 1992)¹².

Il exprime d'ailleurs sans fard sa volonté de réfutation d'un africanisme ignorant et de l'intégrisme de l'écriture en français :

¹²Ngandu Nkashama a d'ailleurs publié des romans et des recueils de poésie en langue cilubà : « J'ai effectué mes études du primaire en cilubà et cela ne m'a pas empêché d'accéder au "*Doctorat d'État ès lettres et sciences humaines*" à l'Université de Strasbourg en France (1981). », confie-t-il sur le mode du sarcasme. Voir son interview à *Congo Vision*, <http://www.congovision.com/interviews/ngandu_pius.html>.

Dans toute l'histoire de la linguistique, les langues évoluent selon leur propre logique qu'aucune loi ni aucune condescendance des hommes ne peut arrêter. Nul ne peut décréter arbitrairement que telle langue va dominer et telle autre disparaître. Il convient d'observer par ailleurs que les concepts de « langue tribale » sont totalement dépassés, car il n'est pas possible d'imaginer que les sept à huit millions de Bakongo (plus de quinze millions s'il faut combler les régions périphériques) constituent une tribu ou que les dix millions de Baluba restent inféodés à une identité tribale. La question à toujours hanté les imaginations, car le danois parlé par cinq millions de locuteurs est décrit dans les manuels comme une langue, alors que le swahili avec ses trente millions de locuteurs reste classé parmi les dialectes l'aberration totale ! (Ngandu Nkashama, 2005).

Certains trouveraient peut-être ironique le fait que ce soit quelqu'un qui utilise le français avec *maestria* qui s'érige en défenseur intrépide de l'écriture en langue africaine. Ngandu Nkashama n'en a cure. Une autre variante de la stratégie de réfutation se fonde sur l'idée popularisée par Karl Popper (1962) selon laquelle une théorie ne saurait être scientifique si elle échoue au test d'une seule vérification expérimentale. Ngandu Nkashama l'adopte dans certains de ses travaux. Dans une telle optique, une réfutation empirique représente plus d'importance pour le progrès de la connaissance qu'une multitude de confirmations.

Comme Popper, Ngandu Nkashama oppose les systèmes de pensée en vase clos de l'africanisme excentrique dominant dans le monde universitaire, qui construisent des interprétations rigides et dichotomiques du monde et se montrent imperméables à la critique, à des systèmes de pensée ouverts qui n'hésitent pas à se soumettre à l'épreuve des faits et sollicitent même la concurrence d'autres théories explicatives.

Aux yeux de Ngandu Nkashama, la conception du marxisme qui énonce, par exemple, une théorie globale du monde qui en collectionnant des faits pour justifier ses assertions, de même que l'africanisme qui s'abrite derrière une série d'observations et d'anecdotes ethnographiques et que certains auteurs portent en bandoulière comme pour se donner bonne conscience et s'immuniser par avance contre toute critique, ne rendent pas service au processus de connaissance. Car il ne s'agit pas d'enfermer la pensée dans une prison.

Face à l'écrasante menace d'un africanisme de plus en plus néfaste, certains intellectuels africains ont estimé, notamment dans les années 1970, qu'il était inutile de tenter de s'imposer à la conscience du monde dit civilisé en utilisant des arguments du même type que ceux de l'adversaire.

Les stratégies de rupture : la vérité délégitimée

Pour eux, la mauvaise foi évidente de ces derniers condamnait les stratégies de réfutation à demeurer inopérantes, car celles-ci constituaient en réalité un maintien du statu quo, et de l'enfermement de la réflexion sur l'Afrique dans un véritable corset épistémologique. D'où la nécessité, à leurs yeux, d'opter pour le seul moyen d'en sortir, à savoir l'adoption d'une stratégie de rupture. Celle-ci consiste essentiellement à refuser d'entrer dans la logique d'une argumentation forcément stérile avec des adversaires de mauvaise foi et de rejeter en bloc toute forme de « complicité » avec un système de raisonnement qui leur déniait leur humanité¹³.

Les stratégies de rupture postulent donc plus de créativité, aussi bien sur le plan de leur conception que de leur mise en œuvre, car elles bousculent et changent les règles du jeu en vigueur. Elles exigent du public ou du lectorat non seulement un rejet total des systèmes de raisonnement et des schémas de pensée existant, mais aussi une acceptation de nouveaux référents, de nouvelles manières de voir et de comprendre. Elles comportent donc une très haute probabilité de risque de succès ou d'échec. Parce qu'elle repose sur le recours à des systèmes de raisonnement et

13 Les stratégies de ruptures sont aussi anciennes que l'humanité. Socrate en popularise une des variantes dans l'imaginaire grec lorsqu'il consent sereinement à boire la ciguë plutôt que de se soumettre à l'exil ou à s'évader de prison — encore qu'en acceptant de se soumettre aux lois d'Athènes, il participe d'une certaine manière à un système judiciaire avec lequel il est en désaccord total. La notion de stratégie de rupture est discutée dans plusieurs disciplines. Dans le domaine du management stratégique, par exemple, elle repose sur la capacité à identifier et à interpréter rapidement ces bouleversements, à y prendre appui et à y affecter ses ressources dans le but de transformer un champ concurrentiel pour y conquérir une position dominante.

formes d'organisation d'idées énoncées par l'adversaire, toute stratégie de réfutation leur apparaissait comme une simple gesticulation rhétorique, et non comme un mode de rébellion épistémologique véritablement efficace.

Il faut donc refuser d'entrer dans le jeu misérable de la séduction, de se soumettre au regard voyeur de ceux qui nient son humanité et abdiquer en quelque sorte le faux droit qu'ils prétendent accorder de donner sa version des choses selon les termes de leur discours, bref il convient d'éviter même de vouloir plaire à cet Autre qui ne se conçoit en réalité que comme un adversaire. Il convient de l'ignorer une bonne fois pour toute, et construire un discours sur soi qui ne s'accommode d'aucune de ses recommandations. C'est ainsi qu'il faut comprendre Sony Labou Tansi lorsqu'il proclame : « Je ne suis pas à développer: Je suis à prendre ou à laisser » (conversation avec Sony Labou Tansi, 1983). À propos des littératures africaines, Ngandu Nkashama renchérit : « Une chose est certaine : les critiques littéraires étrangers ne peuvent formuler que des discours destinés à leurs propres publics nationaux, et qui ne fonctionnent que selon les lois des instances culturelles de leurs sociétés. Les Africains ont bien tort de vouloir les en blâmer, au lieu d'en prendre de la graine » (Ngandu Nkashama, 1984: 11).

Des auteurs comme Mongo Beti et Guy Ossito Midiohouan se sont illustrés comme les plus ardents défenseurs francophones de la stratégie de rupture¹⁴. Pourtant, Ngandu Nkashama est allé tout au moins aussi loin qu'eux dans l'énonciation de sa propre stratégie de rupture, affirmant que « l'Afrique n'a plus besoin de personne, ni pour se libérer, ni pour se développer. Personne d'autre que ses mains nues » (Ngandu Nkashama, 1984 : 12). Alors que Beti et Midiohouan concentrent leur stratégie de rupture à une critique du fait politique et de sa technostucture, même lorsqu'ils discutent des questions littéraires, courant ainsi le risque d'apparaître comme otages d'une actualité forcément éphémère, Ngandu Nkashama développe pour sa part un mode de rupture et souvent de rébellion épistémologique focalisé sur le fonctionnement même des arts littéraires.

14 Voir notamment Guy Ossito Midiohouan (1986), Mongo Beti (1993), Ambroise Kom (2002).

Réfléchissant, par exemple, à la distinction entre littérature orale et littérature écrite, il ignore les débats superficiels sur la dimension sociologique et culturelle des langues utilisées, et privilégie la *littéralité* même du matériau (Jakobson, 2002). Ceci lui permet de capter la poésie des formes et celle des structures subliminales du langage, de débusquer toutes les subtilités de l'imaginaire, de disséquer des prosodies particulières, et donc d'éclairer sous un jour nouveau les éléments suprasegmentaux des langues africaines : tons, quantité vocalique, etc.

Sa fascination pour la génétique particulière de l'oralité se moque éperdument des exigences et surtout des hiérarchies intellectuelles. Ceci ne l'empêche pas de constater que l'idéologie et la culture correspondant à une société orale deviennent vite inopérantes dans un monde qui subit désormais la dictature de l'écrit. Car ce serait s'aveugler que de ne pas admettre que l'importance et la véritable signification de l'écriture doivent se comprendre dans le cadre d'un processus historique. Le partage des connaissances et la transmission du savoir sont désormais inséparables de nouvelles exigences ésotériques imposées par l'écrit :

Sous toutes ses formes, par son savoir, sa technique et ses arts, par sa philosophie et surtout par sa littérature, l'aventure [ou] l'expérience africaine moderne doit être engagée dans un système d'interprétation qui la rapporte irrémédiablement à l'écriture. Par conséquent, qui la relie à l'« aventure occidentale » qui a imposé cette écriture, par l'intermédiaire des conceptions et des représentations idéologiques qui étaient propres à l'histoire occidentale (Ngandu Nkashama, 1984 : 17).

On le voit : la stratégie de rupture de Ngandu Nkashama dans l'étude de la littéralité de l'oral ne l'empêche pas de constater l'évidence : l'importance des fonctions assignées à l'écriture, et la non-neutralité idéologique et culturelle et tyrannie de l'écrit. D'où peut-être le besoin d'autres modes d'expression poétique et de distanciation intellectuelle.

La stratégie de l'ailleurs : le pouvoir de l'esthétique

Un quatrième mode de rébellion épistémologique est celui popularisé par C. Ndiaye (1985). Il est fondé sur l'idée selon laquelle, l'hypothétique Tiers-Monde, qui ne comprendrait pas qu'analphabétisme, acculturation, bruits et fureur, peut se réhabiliter par l'esthétique. Cette approche identifie et souligne donc les survivances d'usages et de rituels et les processus d'appropriation de manières de faire et d'être imposées par l'opresseur d'hier. Elle offre par exemple une esthétique des pratiques de la vie quotidienne et une esquisse de la beauté du Tiers-Monde, – cette beauté qui peut d'ailleurs prendre la forme d'une éthique de la souffrance, surtout lorsqu'elle est observée au travers d'une anthropologie de la colère¹⁵

La motivation principale de cette révolution esthétique, qui postule une mort certaine du colonialisme, est d'abord la quête de l'Absolu. Elle reconnaît cependant que le fantôme du « potentat colonial » continue d'errer à travers le continent, se manifestant parfois dans les méandres des faits et gestes quotidiens et que son héritage testamentaire demeure donc aux mains de quelques légataires zélés. Mais Ndiaye insiste sur le fait qu'il est tout de même bien mort. Elle manifeste d'ailleurs son agacement devant le fait que l'intelligentsia africaine tarde tant à l'admettre :

J'avais 8 ans quand on a dansé sur la dépouille du colonialisme mort, des protectorats défunts, de l'occupation vaincue. Et 20 ans après, je cherche encore un livre, un film, une œuvre qui ne redisent pas l'antienne du colonialisme, du néo-colonialisme et des cortèges qui les accompagnent nécessairement. Une génération a grandi, et le discours tourne en rond dans l'affirmation circulaire de l'identité, et dans l'assertion de la nécessité de cette affirmation... (Ndiaye, 1985 : 154-155).

Une autre motivation de cette démarche est le besoin de se faire accepter simplement comme producteur autonome d'idées, voire comme artiste, et de revendiquer la liberté de regarder le continent dont on est originaire avec ses propres œillères, décider souverainement de ce sur quoi on aimerait se concentrer (le beau,

15 Voir C. Monga (1996) A. Mbembe (1988).

le scabreux ou même davantage le scatologique), sans avoir à se justifier, à demander pardon ou à obtenir des autorisations préalables de la part de ceux qui se sont érigés en propriétaires de la vérité. Cette autre variante de la stratégie de l'ailleurs n'est plus uniquement esthétique, mais questionne les traditions éthiques et les justifications moralisantes à partir desquelles beaucoup d'intellectuels africains construisent leurs schémas narratifs. l'on retrouve encore dans cette manière de voir la revendication selon laquelle la liberté de création ne saurait s'accomoder d'exigences sociopolitiques et des contingences historiques ou des turbulences éphémères de l'actualité :

Ceux qui croient qu'il n'y a (pour nous) que poésie à message, pièce à thèse, roman social, cinéma politique, littérature de la quête de l'identité, ont peut-être fondé des écoles. Qu'ils y restent... La beauté n'est pas superfétatoire. Elle est un mode de la transcendance après laquelle l'homme court toujours (comme après la Liberté, la Vérité et les différentes variantes historiques de la Vertu : la morale, la justice, l'égalité)... comme l'identité, la dignité. Il serait temps que l'écrivain du Tiers-Monde se comporte en esthète — qu'il abandonne l'œil critique du sociologue, qu'il laisse tomber le ressassement de l'historien, et qu'il se détourne de la réduction de l'économiste (Ibid.).

Ce plaidoyer pour l'invention d'une autre beauté, qui sonne d'ailleurs comme un manifeste, renvoie à plusieurs dimensions de la production intellectuelle. Il appelle d'abord à une réflexion sur la forme de la création intellectuelle africaine, et donc sur le style. De ce point de vue, Ngandu Nkashama est en phase avec l'exigence esthétique prônée par Ndiaye. Sans ostentation et parfois d'ailleurs d'une simplicité inattendue quand on connaît la syntaxe favorite des intellectuels africains de sa génération, son écriture atteint parfois des niveaux de sophistication et devient elle-même sujet de la réflexion et de l'analyse. Elle suscite une connexion intimiste et immédiate avec le lecteur et constitue une osmose quasi parfaite avec les thèmes explorés.

Sur la question du traitement de l'oralité, la démarche esthétique de Ngandu Nkashama est, par exemple, assez proche des stratégies de transformations par lesquelles certains auteurs yoruba tentent de reconnecter la littérature nigériane à ses racines orales. Observant que la sémiotique d'une culture ne requiert pas forcément une textualisation préalable, Ato Quayson (1997)

suggère avec force la notion d'interdiscursivité pour décrire ce désir de reconnexion à des modes narratifs traditionnels. Même si chaque auteur procède différemment, il est édifiant de voir comment se déroule le jeu des allégeances culturelles, et comment les nouvelles littératures africaines parviennent à produire divers types de significations, même lorsqu'elles s'inspirent des mêmes mythes et des mêmes histoires.

Au delà du style et donc de la forme ou du contenu, l'interpellation de Ndiaye peut se lire à un autre degré comme s'adressant également au contenant¹⁶, au fond, et donc à la substance du discours. Même si cela ne saute pas aux yeux, Ngandu Nkashama adhère d'une certaine manière à la stratégie de l'ailleurs en choisissant de ne pas céder au venin de la colère que l'on peut sentir dans la production intellectuelle de certains auteurs africains. Il refuse systématiquement de verser dans le manichéisme. Certes, son œuvre théâtrale et romanesque notamment exprime assez clairement son dépit par rapport à la condition sociale de ceux qui n'ont pas de voix et que l'on opprime quotidiennement¹⁷. En ce sens, elle semble *a priori* ne pas remplir le critère de détachement et de transcendance esthétique suggéré par Ndiaye.

Mais si l'on écoute attentivement ses personnages et si l'on se donne la peine d'en déchiffrer les discours et les philosophies, l'on s'aperçoit que la pensée de Ngandu Nkashama s'énonce en subtilités et se situe donc à un autre niveau d'esthétique. En réalité, elle exprime un autre type de stratégie de l'ailleurs, qui ne vise pas seulement l'esthétique des formes et du style, mais ambitionne surtout de questionner les morales simplistes et les certitudes convenues, et donc d'offrir une éthique de la relation à soi-même et à autrui.

16 J'utilise délibérément cette catégorisation schématique en sachant bien que, puisqu'il s'agit d'une œuvre de création, la dichotomie entre *contenu* et *contenant* est forcément artificielle. Le style d'un intellectuel est indissociable des idées et des thèmes abordés dans son travail. Jean Dutourd (1986) l'explique joliment lorsqu'il dit qu'il y a dans le style d'un écrivain une vérité aussi incompressible que la couleur de ses yeux...

17 Voir, par exemple, Ngandu Nkashama (1984) et (1983).

Les évidences empiriques de cette démarche apparaissent notamment dans *Un jour de grand soleil sur les montagnes d'Éthiopie* (1991), dans lequel on peut percevoir sa théorie générale du roman. Les personnages du roman portent chacun des morceaux de vérité relative et de complexité. Malgré l'ambiance de mort, la violence et la souffrance qui structurent le récit, ils ne se posent pas en théoriciens d'une morale unique et totalitaire. Habités par le doute, ils tentent de faire sens du cortège de sensations qui compliquent et complexifient l'âme humaine. Ils nous montrent les vérités de l'ambiguïté et les difficultés qu'il y a à cerner et à stabiliser le moi. Ce faisant, ils nous inspirent l'humilité et la modestie qui seules permettent d'accepter et de dompter l'insupportable.

On le voit, si l'on excepte la stratégie du pastiche qui à ses yeux n'a jamais eu aucune légitimité, Ngandu Nkashama a participé activement aux grands courants de rébellion épistémologique élaborés par les intellectuels africains. Pourtant, son apport le plus original au débat tient probablement à sa décision de se convertir, l'espace d'une seule année, en anthropologue bantou travaillant en France. Ceci lui offre sans doute une perspective particulièrement originale sur les choses et les gens. Pour en mesurer la portée, il convient d'examiner les dimensions théoriques et philosophiques de cette stratégie que l'on peut appeler celle du miroir, et qui transparait dans son essai *Vie et mœurs d'un primitif en Essonne Quatre-vingt-onze*, un de ses textes les plus provocateurs.

Une utopie réaliste : la stratégie du miroir

Oublions un instant l'objet déclaré des stratégies du discours sur l'Afrique. Observons un instant la méthode, la mécanique et les outils théoriques auxquels les uns et les autres ont recours dans leur quête de vérité. Et focalisons-nous, dans ce contexte, sur les sentiers philosophiques suivis par Ngandu Nkashama. Ceux qui recherchent la vérité et qui ambitionnent de penser le monde en essayant de donner un sens à leurs vies ainsi placées dans un plus large contexte ont généralement le choix entre deux manières de procéder : soit ils tentent de mettre en exergue et de valoriser leur contribution à cette communauté réelle ou même

imaginaire, soit ils s'émancipent de cette communauté-là en se mettant directement en phase avec une réalité non humaine¹⁸.

Les malheurs de l'objectivité

La première démarche, plus modeste mais quelque peu ethnocentrée, vise surtout à la solidarité et à la célébration des vertus du groupe auquel l'on appartient. Elle postule que le rêve de la neutralité du raisonnement et de la transcendance de l'observation est un mythe, surtout en sciences sociales. Il est donc inutile de croire que l'on puisse avoir assez de distance et de détachement pour analyser des phénomènes sociaux et les schèmes conceptuels sans teinter cette analyse avec son propre biais. Davidson le dit simplement : « On n'a aucune chance d'adopter un point de vue beaucoup plus large (tout en écartant temporairement le sien) lorsqu'on compare des schémas conceptuel »¹⁹ (Davidson, 1984 : 185).

De ce point de vue, toute pensée a donc fatalement une composante illusoire. Et même le recours à des notions comme le « concept », le « référent » ou la « vérité » ne suffit pas à donner un vrai contenu analytique à une théorie quelconque.

Le second type de procédé philosophique est plus ambitieux, car il énonce la possibilité de l'objectivité et affirme que le chercheur qui se lance sa quête se détache complètement de son groupe social. Il doit donc ignorer la notion de solidarité, ainsi que toute référence à une culture particulière. C'est une méthode qui se voudrait quasiment anhistorique. Elle considère l'approche précédente comme relevant d'un idéalisme réducteur et dangereux. Nagel, qui semble être un des avocats de cette démarche philosophique dite représentationaliste, estime que procéder autrement, ce serait abdiquer les responsabilités qui incombent aux philosophes : « [Il s'agirait de ne plus] tenter de s'élever pour sortir de nos propres esprits, un effort que certains

18 Voir R. Rony (1991) et (1985).

19 [there is no chance that someone can take up a vantage point for comparing conceptual schemes by temporarily shedding his own]

considéreraient comme aliénant et que je considère comme fondamental au point de vue philosophique » (Nagel, 1986 : 11)²⁰. Cette méthode de raisonnement se rattache à une vieille tradition, probablement aussi ancienne que l'être humain pensant, même si certains auteurs la situent surtout chez les philosophes grecs. Rorty (1991) explique, par exemple, que ce type de démarche philosophique aurait été initié par l'historien Hérodote lorsqu'il a choisi de prendre les Barbares suffisamment au sérieux pour leur consacrer une étude détaillée sur leurs coutumes et mœurs. Il affirme que cette étude était peut-être un « prélude nécessaire » à la prescription de Platon, selon laquelle l'intellectuel doit envisager un objectif commun pour toute l'humanité s'il veut transcender le scepticisme des autres qu'impose à son regard l'attachement à sa propre communauté.

Ngandu Nkashama n'a jamais eu la dose d'arrogance que Rorty prête à Hérodote, et n'a certainement pas entrepris d'observer les Français de l'Essonne comme des Barbares. Même s'il peut se lire au deuxième degré comme un traité ethnologique à l'envers, *Vie et mœurs...* n'est pas un ouvrage sur les mœurs et coutumes des Français que l'auteur a côtoyés pendant son séjour d'un an comme coopérant dans l'Hexagone ; c'est le témoignage d'un écrivain qui nous offre sa subjectivité en alternative aux vaticinations de tous ceux qui se croient dépositaires exclusifs de l'objectivité. Élevé dans le scepticisme clairvoyant et même le postmodernisme naturel chez beaucoup de citoyens de la brousse congolaise, Ngandu Nkashama méprise l'obsession d'objectivité et de transcendance. Il s'inscrit résolument dans une école antireprésentationaliste. Comme Davidson, mais également des philosophes africains comme Bachir Diagne (2002) et Kwasi Wiredu (1996), il est un apôtre de l'intersubjectivité autant que de la célébration d'une communauté congolaise, africaine et humaine. Il ne croit pas en la possibilité d'une réalité qui serait totalement « indépendante », détachée de l'esprit, du langage et du vécu.

20[It would be to stop] trying to climb outside of our own minds, an effort some would regard as insane and that I regard as philosophically fundamental] ».

Il ne serait d'ailleurs pas étonnant que toutes les questions philosophiques qui hantent son travail soient plus souvent politiques que métaphysiques et épistémologiques. Sceptique quant à la possibilité d'une objectivité immanente, son projet intellectuel est toujours ancré dans les singularités du groupe social d'où il s'exprime. Et les procédés philosophiques qu'il utilise consistent surtout à questionner constamment ses vérités propres en même temps que celles des autres, à explorer les nuances et les couleurs de l'âme de ceux dont il parle, et des lieux qu'il décrit, tout en reconnaissant et en revendiquant son droit à l'erreur, davantage à l'aveuglement. Mais le désir d'assumer sereinement sa subjectivité propre, et la reconnaissance que son raisonnement s'inspire d'un vécu et d'un itinéraire particuliers de Congolais et d'Africain ne signifient pas qu'il faille accepter les étiquettes raciales, globalisantes et réductrices :

Très peu des partenaires avec lesquels j'ai été amené à travailler m'ont vu moi, en tant que moi... Déjà, très peu d'entre eux ont retenu mon nom, alléguant le fait qu'il était difficile à prononcer. Alors, j'étais simplement Monsieur l'Africain. Pour les élèves du primaire : Monsieur le Noir. Parfois même, il suffisait que je donne un argument plausible pour qu'aussitôt mon interlocuteur s'exclame : « C'est vrai, monsieur a raison, c'est toute l'Afrique qui a toujours été ainsi ! » Comment démentir une telle assurance, sans voir s'écrouler ma propre logique des choses que j'étais appelé à exhiber ?... Ils m'avaient voulu un paradigme racial. Refuser la définition revenait à me nier, à me réduire à un néant de conscience. Je n'avais de sens que pris dans les transes d'une mystique collective (Ngandu Nkashama, 1987 : 8-9).

l'esprit de clocher est donc particulièrement prégnant — et l'on comprend mieux le succès douloureux de Chinua Achebe dont nombre de critiques célèbrent le talent, pour les mauvaises raisons²¹...

21 «Je ne m'oppose pas aux critiques du tout. Mais je m'oppose à l'idée de prêcher à partir d'une position d'ignorance, et vous trouverez cela très courant dans les critiques qui sont faites sur notre travail. Même quand on vous félicite, vous constatez que ce n'est pas vraiment pour les bonnes raisons » : *"I don't object to critics at all. What I do object to is people preaching from a position of ignorance, and this you'll find quite a lot in the criticisms that are made of our work. Even when they are praising you, you find that this is*

Pius Ngandu Nkashama inscrit sa quête de vérité dans l'introspection et voit surtout chez les autres les choses qu'il ne parvenait pas à voir en lui-même. Cette volonté de s'assumer sereinement dans le regard qu'il porte sur autrui est en fait une stratégie du miroir. Contrairement à Hérodote et aux autres auteurs grecs qui braquent les projecteurs de leur subjectivité sur les autres pour la valider, il projette ses angoisses et ses doutes sur les Français de l'Essonne pour questionner ses certitudes. Ayant fait ses humanités classiques, il a fréquenté l'œuvre d'Euripide, Socrate et Platon. Mais son besoin de se distancier de la malheureuse prétention à l'objectivité vient de plus loin que sa formation universitaire. Il s'explique surtout par le fait qu'il a été élevé dans les cosmogonies kongo qui ont bercé son enfance et façonné la structure de son imaginaire. Son attachement à ce peuple congolais est indéfectible, malgré plusieurs décennies d'errances à travers diverses régions du monde. Ceci ne l'empêche cependant pas d'adopter une démarche philosophique axée sur la recherche d'une communauté imaginaire plus large et de se détacher des contingences qu'impose fatalement à la quête de vérité l'option de détachement et de transcendance.

Cela dit, Ngandu Nkashama sait bien que la recherche de la vérité scientifique n'est pas de tout repos, surtout en sciences sociales. S'interrogeant sur ce qui fonde la science, Nietzsche en soulignait élégamment la difficulté lorsqu'il se demandait si le principe d'objectivité était lui-même objectif. Consiste-t-il à explorer ce qui est ou plutôt ce qui doit être ?

Dans la science, les convictions n'ont pas droit de cité, voilà ce que l'on dit à juste titre : ce n'est que lorsqu'elles se décident à s'abaisser modestement au niveau d'une hypothèse, à adopter le point de vue provisoire d'un essai expérimental, que l'on peut leur accorder l'accès et même une certaine valeur à l'intérieur du domaine de la connaissance — avec cette restriction toutefois, de rester sous la surveillance policière de la méfiance. Mais si l'on y regarde de plus près, cela ne signifie-t-il pas que la conviction n'est admissible dans la science que lorsqu'elle cesse d'être conviction ? La discipline de l'esprit scientifique ne débiterait-elle pas par le

not really for the right reasons at all" (Achebe, cité dans Lindfors, 1997 : 16).

fait de s'interdire dorénavant toutes convictions ?... (Nietzsche, 1882 : § 344).

Autrement dit, la démarche scientifique elle-même repose sur une conviction, c'est-à-dire sur une opinion indémontrable qui s'accommode de l'élimination de toutes les opinions autres que celle de la science : cette opinion-là est subrepticement érigée en condition et fondement du principe d'objectivité. Ce principe est défini en réalité comme une simple transformation de la croyance en hypothèse, Il circonscrit clairement la recherche à ce qui est « observable », négligeant toute interprétation de phénomènes qui ne le sont pas, et que l'on considère comme des croyances.

Ngandu Nkashama partage ce scepticisme à l'égard des démarches prétendument scientifiques. Et cela d'autant que la recherche africaniste en sciences humaines et sociales qui se présente trop souvent comme un savoir objectif n'est parfois qu'une stratégie de pouvoir. La principale condition de cette « science » est le rejet des convictions autres que la sienne. C'est donc un type plus adéquat de connaissance autoprotectrice, autovalorisante et surtout artificielle puisqu'elle repose sur l'exclusion. Car une croyance n'est légitime que si elle s'admet comme telle et si elle reconnaît en même temps l'hypothèse d'autres croyances. C'est en tout cas le socle philosophique sur lequel repose la production intellectuelle de Ngandu Nkashama.

La problématique centrale de *Vie et mœurs...* rejoint une des interrogations philosophiques popularisées par Tzvetan Todorov (1982), à savoir comment regarder l'autre et comment se comporter à son endroit, Elle permet également de voir ce que donne en pratique la théorie de la subjectivité de Ngandu Nkashama. Ayant exploité du mieux qu'il pouvait quelques modes qui convoquent les rébellions épistémologiques les plus populaires chez les auteurs africains, il se lance dans une stratégie qui consisterait à regarder les autres avec la même dose de subjectivité qu'ils posent eux-mêmes sur le monde en dehors d'eux. Mieux (ou pis) : non content de les regarder à travers ses propres œillères, Ngandu Nkashama tient à leur renvoyer l'image qu'il se fait d'eux — comme s'il retournait vers eux un miroir. Il légitime ses croyances et ses préjugés en les mettant sur la place publique, au lieu de les dissimuler.

Illustration de la stratégie du miroir : l'anti-René Caillé

La démarche peut sembler utopique *a priori* : qui imagine les Français de l'Essonne séduits, interpellés, impressionnés ou même simplement troublés par le regard qu'un Bantou venu tout droit de sa forêt équatoriale porterait sur leurs mœurs ? Pourtant, le résultat de ce jeu de miroir est assez édifiant : l'utopie est presque réaliste. L'efficacité pratique de cette stratégie du miroir est redoutable.

Arborant donc le déguisement officiel du coopérant africain en France, ce dernier opte pour une stratégie de détournement-retournement du miroir : n'hésitant pas à recourir aux bonnes vieilles méthodes d'observation et de narration que René Caillé et d'autres ont utilisées avant lui, l'auteur congolais (zaïrois à l'époque) s'impose en pionnier de l'ethno-anthropologie, style bantou, dans ce petit département français. Rendant fidèlement compte au lecteur de ses observations et émotions quotidiennes, il apparaît comme un réflecteur d'images que sa plume réfracte et diffracte continuellement, au gré de ses humeurs et de ses propres préjugés.

Un humoriste français disait que les miroirs feraient mieux de réfléchir avant de renvoyer les images. Vie et mœurs... énonce subrepticement une stratégie du miroir consistant à capter les images du quotidien, à documenter ses sensations, et à les restituer avec la dose adéquate de moquerie et d'autodérision. Entre les abrégés des comptes rendus commentés de ses activités administratives et culturelles et des méditations philosophiques sur les dits et non-dits de ses relations avec ses hôtes, il brosse un portrait féroce de cette technostucture de la coopération franco-africaine. Du coup, ceux qui s'étaient arrogé le droit de regarder les autres peuples de la terre de leurs yeux voyeurs sans être vus sont désormais l'objet du regard de cet Africain venu de son Congo natal, arborant d'ailleurs sans complexe ses propres œillères. Dans sa fameuse préface *Orphée noir*, Sartre avait pourtant prévenu ses concitoyens :

Qu'est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le baillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos

louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ? Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus (Sartre, 1977 [1948] : ix).

Pour ne pas l'avoir écouté, les habitants de l'Essonne sont soumis impitoyablement à la lumière dur et crue d'un regard noir. Il est d'ailleurs fort dommage que l'on ne dispose pas de comptes rendus de *Vie et Mœurs*... dans la presse française (notamment dans les médias locaux du département de l'Essonne). L'on imagine le traumatisme des critiques littéraires hexagonaux victimes du saisissement d'être vus, d'être ethnologisés, ethnographiés et sociologisés par une plume bantoue particulièrement débridée. S'en seraient-ils remis ? Rien n'est moins sûr.

Quel contraste dans les attitudes et le choix des procédés philosophiques entre Ngandu Nkashama, arborant le statut d'explorateur et son contre-modèle, René Caillé. Certes, il y a quelque cent cinquante ans d'intervalle entre les deux démarches, mais tout de même, la différence dans les dispositions d'esprit et les approches est remarquable. D'un côté, il y a Caillé. Fils d'un modeste boulanger, il a grandi en rêvant aux noms mystérieux inscrits sur les cartes d'Afrique et quitté son village de Mauzé-sur-le-Mignon dans le département français des Deux-Sèvres avec l'ambition de devenir le premier Européen à entrer dans la cité interdite de Tombouctou et à en revenir. Son désir d'exotisme le pousse à se faire enrôler comme moussaillon sur une escadrille qui quitte Bordeaux pour le Sénégal en 1816.

Après plusieurs tentatives infructueuses, il part de Saint-Louis avec une petite caravane, se faisant passer pour un citoyen d'Alexandrie (Égypte) enlevé par les troupes de Bonaparte et désireux de rentrer chez lui. Grâce à l'hospitalité et la protection des chefs locaux, il traverse le pays mandingue, visite Kankan, puis Djenné et enfin Tombouctou. Déçu par cette « ville africaine assoupie entre le fleuve et le désert », il n'y trouve d'ailleurs aucune trace des richesses qui le faisaient fantasmer (toits en or, dallages, etc.), et ce, d'autant plus que peu avant son arrivée, la ville avait été pillée par des Touaregs. Il ne lui reste plus qu'à

rebrousser chemin, et à publier un carnet de voyage triste et moralisateur (1965).

Passons sur l'extravagante dédicace au roi de France. Caillé signe « Le très-humble et très-fidèle sujet » et lui offre « le faible récit » de ses voyages en Afrique, « moins comme un livre digne de ses regards que comme un gage de dévouement au service de Votre Majesté et au bien de mon pays ». Il précise : « la bonté qu'a Votre Majesté d'en agréer l'hommage met le comble à mes vœux, et ajoute à ma reconnaissance et à mon dévouement pour l'Auguste Monarque à qui la France doit sa gloire et sa prospérité ».

Rappelons simplement qu'au moment où ces lignes sont écrites, le royaume de France est un des plus pauvres d'Europe et malgré la Révolution, le citoyen ordinaire n'y a pas encore accès à la protection de l'*habeas corpus*. Qui imagine Ngandu Nkashama ayant une telle dose de mauvais goût pour dédier la chronique de son épopée dans l'Essonne et à travers la France à Mobutu Sese Seko, roi du Congo-Zaïre ?

Plus révélatrice encore de la différence de perspective philosophique entre les deux auteurs est la manière dont ils énoncent leurs objectifs. Caillé l'annonce, non sans une certaine immodestie, dans l'avant-propos : son but principal était d'aider au « progrès de la géographie et de notre commerce en Afrique » (Caillé, 1965 : vii). Il présente son texte comme étant le « récit d'un voyageur sans prétention, qui raconte simplement ce qu'il a vu, les événements qui lui sont arrivés, et les faits dont il a été témoin » (ibid. : 2). La tonalité modeste et vaguement naïve de ces précautions ne l'empêche cependant pas de tomber assez rapidement dans le piège de l'illusion d'objectivité :

l'Europe civilisée peut bien abolir l'esclavage, écrit-il ; mais l'Africain, sauvage et intéressé, conservera longtemps encore l'habitude barbare de vendre ses semblables. Il est si doux de vivre sans rien faire, de se reposer sur les soins d'autrui pour sa subsistance, que chaque nègre fait son possible pour avoir des serviteurs : toute leur ambition se borne à avoir douze ou quinze esclaves... (Ibid. : 460)²²

221'ethnocentrisme primitif de Caillé participe d'un certain exotisme de la pensée en Occident, bien étudié par de nombreux auteurs. Voir par exemple

À Cambaya, il note que son compagnon de route, Ibrahim, qui « n'était pas plus sage que les autres nègres » (ibid : 319) voudrait, « passer pour un généreux musulman, quoiqu'il fût très avare, Comme tous ses compatriotes » (ibid. : 326). Caillé décrit les Bambaras comme « peu industriels en général », leurs champs étant « mal cultivés et leurs villages d'une malpropreté dégoûtante. Ils se nourrissent très mal, mangent de toute espèce d'animaux ; chiens, chats, rats, souris, serpents, lézards, rien n'échappe à leur voracité » (ibid, t 2: 4). Quant aux Mandingues, ils « sont naturellement paresseux » (ibid., t. 2 : 38). « Les nègres aiment beaucoup les réunions », note-t-il (ibid., t. 2 : 41)

L'on se retrouve ici dans le délire d'un mode de positionnement philosophique observé par R. Rorty (1985), et qui consiste à prétendre que l'on peut établir une distinction entre opinions et savoir, entre apparence et réalité. Chez Caillé, cet activisme moral se traduit par le besoin de s'échapper de l'esprit de clocher qu'il devait mal supporter dans son village de Mauzé-sur-le-Mignon, et l'ambition d'aller en Afrique pour y capter et énoncer une vérité transcendante, une vérité « objective ». C'est à partir de cette plate-forme psychologique qu'il distribue les bons et les mauvais points, et exprime ses surprises. Un tel raisonnement postule une grande dose de confiance en sa vérité propre, ainsi qu'une nature humaine détachée des contingences de lieu et de temps, quasiment anhistorique. Caillé prétend s'émanciper de sa propre subjectivité.

Contrastons sa posture philosophique avec celle de Ngandu Nkashama. Ce « premier Africain coopérant en France », selon les mots de Guy Debrel (1985), voyage à travers l'Essonne comme conseiller technique en arts et cultures africaines dans le cadre strict d'une opération diplomatique-culturelle organisée de trop près par le gouvernement français. Originaire du Kasai oriental, province diamantifère de son Congo natal, il a étudié au Collège des pères salésiens de Lubumbashi et à l'Université de

T .Todorov (1989). Cette question est souvent discutée en ethnologie, car la rencontre de l'Autre dans sa culture soulève le problème de l'ethnocentrisme théorique et conceptuel, de l'objectivation et de la distanciation critique. Voir C. S. Montesquieu (2003), ou C. Lévi-Strauss (1955)

Kinshasa. Il a ensuite rédigé une thèse de doctorat à Strasbourg — ses parents souhaitaient qu’il aille, comme le Samba Diallo de *l’aventure ambiguë*, apprendre à vaincre sans avoir raison. À ses propres yeux, il ne s’agissait pas seulement de cela. Il fallait aussi « comprendre pourquoi nous avons été vaincus, alors que nous avons raison » (Ngandu Nkashama, 1987: 18). Pius Ngandu Nkashama met d’ailleurs un point d’honneur à énoncer la nature de la relation charnelle qu’il entretient avec l’Occident. Il se dit étonné par la distance incompressible qu’il observe dans cette relation :

J’ai toujours été étonné que l’Occident ne soit pas à moi, dans un rapport sexuel. Que les pôles de nos actes ne se repoussent, ni ne s’attirent. Il n’a exercé sur moi aucune attraction, aucun magnétisme qui m’attache aux choses et aux accents graves. Je ne lui ai demandé que ce qu’il était en droit de m’accorder, sans m’éblouir, sans m’écraser. Pas plus, pas moins non plus (Ibid.).

Et si on n’avait pas décerné une bonne dose de scepticisme dans ces propos, Ngandu Nkashama est capable de se montrer encore plus précis, avec la turbulence langagière qui est la plus évidente marque de sa signature, et qui mêle parfois l’humoristique et le scatologique : « L’idée que mes compatriotes se font de l’Occident avait été longtemps la mienne. C’est pourquoi mon expérience revêtait le double caractère d’impudeur et d’impureté : je découvrais la nudité ratatinée d’une vieille fille sèche et pudibonde qui n’avait plus à nous offrir que des plaisirs avariés. Des joies pornographiques » (ibid. : 19).

Dans *Vie et mœurs...*, Ngandu Nkashama ne se laisse pas prendre au piège de clichés petitement moralistes et de généralisations. Il prévient le lecteur que son propos n’a pour but que de « poser la question de la “présence africaine”, ainsi que des principes méthodologiques qui peuvent orienter le choix des formes de dialogue, entre les peuples » (ibid. : 69). Il proclame que ses réflexions « portent une trop grande part de subjectivité et d’impressions bien tacites pour qu’elles soient réellement expressives » (ibid. : 187). Invité un soir à entretenir un parterre de personnalités à Marcoussis, il ne se fait pas d’illusions sur la violence des préjugés, la force du scepticisme et la densité du soupçon qui pèseront sur lui dès qu’il prendra la parole.

Se préparant mentalement à affronter cette espèce de brouillard invisible qui auréole tout intellectuel africain en Occident, il imagine fiévreusement les regards insistants posés sur lui et les questions insidieuses. Se sentant comme un « nègre-singe exhibé dans un jardin zoologique » (ibid. : 89), il agence fébrilement la syntaxe qu'il va leur servir. Ce d'autant qu'on l'a prévenu : jamais auparavant un « Africain » n'avait été reçu aussi solennellement à Marcoussis. Mais un minimum de lucidité lui revient vite : l'individu qu'il est n'existe que dans ses fantasmes. La seule entité dont il est garant est sa race.

Au final, peu importe donc la texture de ses réflexions et la qualité de sa performance : s'il séduit, il sera simplement l'exception qui confirme la règle ; s'il déçoit, il ne surprendra personne dans cet auditoire indulgent, qui n'attendait pas grand-chose d'un professeur nègre...

Le raisonnement de notre « conseiller technique en littératures et arts africains » dans l'Essonne est parfois à rapprocher de celui de l'obscur employé de bureau qui est le personnage principal de Fernando Pessoa. Comparant sa minuscule vie insignifiante à la densité et à la richesse de sa conscience, ce dernier est agréablement surpris par le décalage. Ainsi du coup, il exulte et s'écrie subitement : « Quelle gloire nocturne d'être grand sans être rien ! » (Pessoa, 1994 : 33). Ce même type de dédoublement de personnalité et cette capacité à comprendre et assumer simultanément la multiplicité de soi qui permettent à l'auteur de *Vie et mœurs...* de garder sa conscience intacte :

C'est peut-être ce dédoublement – et parfois même, la réduplication de personnages – qui m'a réellement sauvé de la dérive, écrit-il. De voir les événements se dérouler, comme sur un écran géant, en dehors de ma seule conscience, me donnait un sentiment

d'invincibilité, et même d'intangibilité extrême. Personne n'aurait pu m'occire impunément, puisque j'étais déjà mort à ma propre réalité. Mais cela n'épargnait pas de la souffrance (Ngandu Nkashama, 1987 : 17).

Alors que Caillé traînait nonchalamment et sans difficulté sa bonne conscience et son moralisme exclusiviste sur les rives du fleuve Niger, n'hésitant pas à s'enfermer dans des jugements tranchés, Ngandu Nkashama trouve le juste équilibre entre l'émerveillement indiscret, l'indignation, l'autodérision, et le sens de la nuance. Cosmopolite par son éducation, son itinéraire et sa curiosité, il porte constamment sur les lieux et les choses un regard pluriel et fragmenté. Il sait qu'il ne détient aucun copyright sur l'objectivité, et encore moins sur la vérité. Malgré son âme d'Africain de vieille souche, il assume péniblement le fardeau d'être une multitude : la pluralité de soi.

Un Blanc en Afrique porte le poids d'une culture, écrit-il. Un Africain en Europe porte le poids d'une race, d'une densité biologique. Malgré mes efforts pour m'en dépêtrer et pour me rationaliser, le poids était lourd. Tant il me semblait qu'à travers chacune de mes paroles, chacun de mes éternuements, ce ne serait jamais moi seul qui serais jugé, mais bien un ensemble plus vaste, qui m'englobait, qui me dépassait (Ibid. : 8).

L'ignorance na jamais protégé personne de l'immodestie, et vice-versa. C'est probablement la raison pour laquelle Caillé, qui était peut-être animé de quelques bonnes intentions et était armé d'un certain courage, était condamné à des jugements péremptoirs sur ces gens et des manières d'être à ses yeux indéchiffrables. Pour sa part, Ngandu Nkashama approche l'inconnu avec une dose adéquate de bienveillance, ainsi qu'une claire conscience de ses propres insuffisances. Pas étonnant donc que l'histoire de son séjour en Essonne s'écrive « comme la violation d'un sanctuaire. comme le cercle de la mort, et dans lequel j'aurais pénétré, l'angoisse au coeur, pour n'y découvrir que la frayeur que j'avais de moi-même » (ibid. : 12).

Cela ne l'empêche pas de capter et de célébrer avec une Verve exaltée les délices de ce guêpier, délices physiques et géographiques d'abord. Racontant avec poésie l'ascension des Chalmieux, il s'émeut aussi bien des clochers bas, « lançant haut des voûtes et des linteaux appareillés à la gloire du Dieu éternel » que du spectacle ordinaire des ouvriers, « qui parlaient dans l'aube grise, en émiettant le pain dans des tasses noires, sans que je comprenne le sens de leur rite » (ibid. : 28-29). n'ayant jamais

vu la montagne auparavant, excepté celle de Nyirangongo dans la région de Goma, le Congolais est époustoufflé par son :

Immensité plane, fascinante... De se sentir propulsé vers ces hauteurs de vertiges, nous accrochant à chaque roc dressé dans les concavités des gorges de la montagne me semblait une odyssée au-delà de mon imagination. L'instant du miracle, où la terre se dissout dans l'émerveillement du regard Et cette impression d'étourdissement. Des mouvements circulaires. Des ciels qui tournoient, qui dansent avec des gestes d'incantation. Des lueurs vibratiles dans un soleil éteint. J'étais fasciné (Ibid. : 30).

Délices psychologiques et intellectuels ensuite, au-delà de la sensualité de l'émerveillement :

La première journée, je l'ai passée vraiment à rêver. C'est peu de dire que j'étais exalté. Il s'infusait dans le corps comme un tourbillonnement de sang, avec le vent qui hurlait là-haut, dans la démence de la souffrance, un cantique merveilleux. Tous les contraires accordés, toutes les contradictions réconciliées... J'invoquais Dieu, j'invoquais mes ancêtres, les vivants et Les morts. Je me liais à leur sang élevé au-dessus des cahutes de terre, à un rythme sanguin impulsé le long des nervures de la terre, jusqu'aux incurvations cérébrales de ma raison. Ma raison ébranlée. Kaku Wanyi! Kaku wanyi! Aucun de mes ascendants, avais-je pensé longuement, n'était monté si haut dans l'univers (Ibid. : 31).

Un tel enthousiasme se démarque de la morne générosité de Caillé, à qui l'on ne saurait cependant reprocher l'obstination de peindre l'Afrique en noir. Simplement, ses bons sentiments sont bâtis sur le socle d'une prétention à l'objectivité qui en annule le bien-fondé. Car au-delà des divergences d'approche esthétique et stylistique entre Caillé et Ngandu Nkashama, la différence entre les deux démarches tient surtout à la modestie intellectuelle du Congolais, et au refus d'imposer sa conception de la vérité à d'autres. L'on retrouve ici la réflexion d'Achebe en exergue au début de ce texte : « *J'imagine mal les Igbo parcourant des milliers de kilomètres pour aller dire à un autre peuple que leur culte est mauvais* ».

Conclusion : échec et mat

Il fut une longue période où l'Occident détenait le monopole du regard sur l'Afrique. Sartre le dit crûment :

Le Blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie ; il était le regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée. L'homme blanc, blanc parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. Aujourd'hui, les hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent (Sartre, 1977 : ix).

Recouvrer, assumer et gérer la liberté de regard sur soi-même et sur les autres n'a pas été une tâche facile pour les intellectuels africains. Ils ont élaboré de nombreuses stratégies de rébellion épistémologique et adopté diverses postures philosophiques. Naturellement, ils ont cédé au mimétisme, à la colère, au délire, au désenchantement. Ils ont copié, créé, hésité, tâtonné, bégayé, raturé et finalement trouvé leurs voies et voix, dans la cacophonie de la diversité et de la liberté. Ngandu Nkashama s'est établi comme un pôle puissant de cette pensée africaine qui déchiffre son présent en se réappropriant son passé et son avenir. Il a intimement contribué au renouvellement de diverses stratégies de questionnement de l'épistémologie des sciences sociales.

La problématique essentielle de son ouvrage *Vie et Mœurs...* tente de répondre à la question de Todorov évoquée plus haut : comment regarder l'autre et comment se comporter à son égard ? Comment se connecter à lui sans l'identifier simplement avec son propre idéal du moi ? Au-delà des réponses traditionnelles, Ngandu Nkashama énonce une autre stratégie, celle du miroir, qui consiste à offrir aux autres la même subjectivité de regard que l'on pose sur soi-même. Rien de plus pédagogique en effet que de regarder un miroir, Ou de le voir braqué sur soi-même l'âme de Bantou. Du coup, les préjugés, les jugements définitifs, et la prétention à la distance critique, au détachement, et à un objectivisme immanent apparaissent pour ce qu'ils sont véritablement : des leurres philosophiques. Mieux : le postmodernisme est ainsi perverti insidieusement et chacun comprend et mesure le poids du « saisissement d'être vu », et l'obligation de modestie. En ce sens, Ngandu Nkashama réalise ce que les joueurs d'échecs appellent échec et mat. Fin de la partie.

Références bibliographiques

- ADOTEVI, S. S. K. (1998), *Négritude et négrologues*, Paris, Le castor astral. [1972].
- BACHIR DIAGNE, S. (2001), *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de prospectives africaines*, Éditions Codesria, Dakar.
- BARBER, K. (2006), *Africa's Hidden Histories: Everyday Literacy And Making the Self*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- BERNAL, Martin (1987), *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol.1 : *The Fabrication of Ancient Greece*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- (1991) *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol.2: *The Archeological and Documentary Evidence*, New Brunswick, N.J. Rutgers University Press.
- (2006), *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol.3: *The Linguistic Evidence*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
- BETI, M (1993), *La France contre l'Afrique : retour au Cameroun*, Paris, La découverte.
- (1997), « l'affaire Calixthe Beyala ou comment sortir du néocolonialiste en littérature », *Galaxie*, 15-27 avril.
- CAILLÉ, R. (1965) *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale*, tome 1, Paris, Editions Anthropos.
- CÉSAIRE, A (1996), *Anthologie poétique*, Paris, Imprimerie nationale Éditions.
- DAVIDSON, Donald (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford university Press.
- DELBREL, Guy (1985), « Regard d'un primitif », *Nations solidaires*, n° 146, sept.-oct.
- DIAGNE, S. B. (2002). « Keeping Africanity Open », *Public Culture*, vol. 14, n°3: 621-623
- DUTOURD, Jean (1986), *Contre les dégouts de la vie*, Paris, Flammarion.
- EBOUSSI BOULAGA, F. (1977), *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- ELA, J.-M. (1998), *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire : les défis du monde d'en-bas*, Paris, l'Harmattan.
- FANON, Franz (1952), *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.
- FONKOUÉ, J. (1985), *Différence et identité : les sociologues africains face à la sociologie*, Paris, Silex.
- IRELE, Francis Abiola (2001), *The African Imagination : Literature in Africa and the Black Diaspora*, New York, Oxford University Press.
- JAHN, L. et al. (1972), *Who is Who in African Literature : Biographies, Works, Commentaries*, Tübingen, H. Erdmann.

- JAKOBSON, Roman O. (2002), *Fundamentals of Language*, New York, Mouton.
- KOM, A. (2002), *Mongo Beti parle*, Bayreuth, Bayreuth University.
- LACOUTURE, J. (1986), *De Gaulle*, vol. 2 : *Le politique*, vol. 3 : *Le souverain*, Paris, Seuil.
- LEFKOWITZ, MR. (1996), *Not Out of Africa : How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York, Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- LINDFORS, B. (dir.) (1997), *Conversations with Chinua Achebe*, Jackson, University Press of Mississippi.
- MARROU, H. I. (1961), « Le métier d'historien », *l'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, coll. de « La Pléiade ».
- MBEMBE, A. (1988), *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala.
- (2002), « African Modes of Self Writing », *Public Culture*, vol. 14, n° 1: 239-273
- MEMMIL À. (1966), *Portrait du colonisé*, Paris, J-J Pauvert.
- (2004), *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Paris, Gallimard.
- MIDIOHOUAN, G. O. (1986), *l'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, l'Harmattan.
- MONGA, C. (1996). *The Anthropology of Anger : Civil Society and Democracy in Africa*, Boulder, CO., Lynne Rienner Publishers.
- MONTESQUIEU, C. S. (2003), *Lettres persanes*, Paris, Gallimard.
- NAGEL, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press.
- NDIAYE, C. (1985), *Gens de sable*, Paris, POL.
- NIETZSCHE, F. (2000), *Le gai savoir*, (livre cinquième), Paris, F lammarion, § 344. [1882]
- NGANDU NKASHAMA, Pius (1983), *Bonjour Monsieur le ministre*, publié sous le pseudonyme Elimane Bakel, Paris, Éditions Silex (réédition Paris, l'Harmattan, Coll. « Théâtre des 5 Continents », 2007).
- (1984), *Littératures africaines : de 1930 à nos jours*, Paris, Editions Silex.
- (1987), *Vie et mœurs d'un primitif en Essonne Quatre-vingt-onze*, Paris, l'Harmattan.
- (1991). *Un jour de grand soleil sur les montagnes d'Éthiopie*, Paris, l'Harmattan.
- (1992). *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'harmattan.

—(2005), Interview, <www.congovision.com/interviews/ngandu_pius.html>, page consultée le 29 novembre.

PESSOA, Fernando (1994), *Je ne suis personne*, Paris, Christian Bourgois.

POPPER, Karl R. (1962), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books.

QUAYSON, Ato (1997), *Strategic Transformations in Nigerian Writing : Orality and History in the Work of Rev. Samuel Johnson, Amos Tutuola, Wole Soyinka, and Ben Okri*, Oxford/Bloomington, James Currey/Indiana University Press.

RORTY, R. (1985), « Solidarity or Objectivity ? », dans J. Rajchman et C. West (dir.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press : 3-19.

—(1991), *Objectivity, Relativism, and Truth : Philosophical Papers*, vol. 1, New York, Cambridge University Press.

—SAID, E. W. (1994), *Orientalism*, New York, Vintage Books.

SARTRE, J.-P. (1977), *Orphée noir*, préface à L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF.

TODOROV, T. (1982), *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil.

—(1989), *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

TOWA, V. M. (1971), *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Éditions CLE.

VEYNE, P. (1971), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.

WIREDU, K. (1996). *Cultural Universalis and Particulars : An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.

PIUS NGANDU NKASHAMA

Trajectoires d'un discours

Cette collection d'essais consacrés aux multiples facettes de l'œuvre de l'écrivain congolais Pius Ngandu Nkashama est la radioscopie d'un parcours littéraire et philosophique dense, la trajectoire d'une conscience politique unique, le dépouillement d'une pensée cohérente toujours en mouvement et l'investigation d'une écriture poétique qui s'est imposée depuis la parution de *La délivrance d'Ilunga* (1977) comme une des plus puissantes balises de l'univers intellectuel africain. Malgré ses quinze chapitres et trois témoignages, l'ouvrage n'ambitionne cependant pas d'aborder tous les lieux de son exceptionnelle production. Il s'agit plutôt d'un compendium que des chercheurs d'horizons divers, et qui appartiennent à des sensibilités différentes, offrent pour éclairer certains aspects du travail de l'un des penseurs les plus féconds de ce siècle.

L'originalité des contributions rassemblées ici tient à trois processus : l'analyse de thématiques marginalisées par lesquelles Pius Ngandu Nkashama a contribué à élargir les modalités de la fiction contemporaine ; l'examen de méthodologies singulières qui lui ont permis d'inaugurer une véritable science des textes littéraires : l'identification de nouveaux objets dans le champ épistémologique des études africaines. Ce livre illustre donc sa contribution théorique, tout en la replaçant à l'intérieur du champ des grands enjeux historiques et politiques de l'Afrique. En plus de l'examen de publications couvrant la critique littéraire, la sociologie ou l'anthropologie, il permet également de réinterpréter un imaginaire confronté aux tourments de notre époque et aux exigences de la quête de la Liberté.

Alexie TCHEUYAP est professeur au département d'Études françaises de l'Université de Toronto (Canada). Il a publié notamment *Esthétique et folie* dans l'œuvre romanesque de Pius Ngandu Nkashama (1998), *Cinema and Social Discourse in Cameroon* (2005) et *De l'écrit à l'écran. Les réécritures filmiques du roman africain francophone* (2005).

ISBN :978-2-296-03801-1