



Polycopié pédagogique

Études postcoloniales

Niveau : Deuxième année master

Spécialité : Littérature générale et comparée

Réalisé par l'enseignante chargée de la matière :

Dr Safa Ouled Haddar

Présentation de la matière :

L'insertion de la matière « Études postcoloniales » au programme de la deuxième année master en « littérature générale et comparée » est importante pour assurer la continuité et maintenir la cohérence avec les autres matières portant sur la critique littéraire enseignées en première et deuxième années du cursus.

Cette matière a été programmée par décision du comité pédagogique et scientifique du département de français à l'université de Blida 2 dans le cadre des révisions des programmes.

L'enseignement de cette discipline est fondamental dans un programme universitaire en littérature comparée et offre aux étudiants les outils critiques qui leur permettraient d'analyser des textes littéraires de la postcolonie et de mieux comprendre l'héritage colonial et ses répercussions sur la société, la culture et la littérature algériennes. En étudiant les dynamiques de domination, de résistance et de réappropriation culturelle et historique, les étudiants acquièrent une conscience essentielle pour appréhender leur identité nationale et leur passé historique.

Le cours intitulé « Études postcoloniales » dispensé en deux séances par semaine (cours magistral et Travaux Dirigés) est organisé en quatorze séances au total et évalué par un examen final et des contrôles continus tout au long du semestre.

Le programme de la matière aborde les bases théoriques et critiques de la pensée postcoloniale tout en offrant aux étudiants un entraînement analytique sur des textes « choisis » de la littérature algérienne et africaine (francophone et anglophone). L'objectif est de mettre en lumière la richesse des « voix locales » ou « mineures » de différentes aires géographiques, afin de déconstruire les récits eurocentriques.

En outre, nous estimons que cette approche pédagogique prépare les étudiants à analyser des enjeux contemporains tels que la migration, la mondialisation et la diversité culturelle, en mettant à leur disposition les outils pour développer une pensée critique et engagée. Ceci leur permet de valoriser leur patrimoine culturel et littéraire et de

« déconstruire » les stéréotypes partout médiatisés, d'un monde « moderne », « meilleur », « développé », et « occidental ».

Enfin, enseigner les Études postcoloniales constitue une démarche essentielle pour inscrire nos programmes pédagogiques dans les débats critiques contemporains et former des universitaires capables d'analyser leur contexte historique de manière critique, tout en valorisant leur identité et leur patrimoine dans un monde en constante mutation.

Séance 01

Introduction

Objectif :

- Initier les étudiants au concept « Études postcoloniales » en définissant les principaux enjeux liés au concept : colonialisme, postcolonial et post-colonial, eurocentrisme, etc.

« Les Postcolonial studies désignent un ensemble d'enseignements, de recherches, de revues autour du fait colonial et de son héritage, constitué en domaine de spécialité dans les universités anglophones depuis les années 1980. Démarrées dans les départements d'études anglaises, elles ont très vite franchi les cloisons disciplinaires et sont venues interroger toutes les sciences humaines qui, de près ou de loin, abordent les phénomènes de domination culturelles : anthropologie, linguistique, psychologie, histoire, science politique, etc. »

Cette définition synthétique des études postcoloniales souligne l'origine, l'évolution et la portée multidisciplinaire de ce champ d'étude. Depuis leur émergence dans les universités anglophones, américaines notamment, les études postcoloniales se sont rapidement imposées comme une urgence d'analyser des discours, des représentations et des textes produits dans un contexte de domination. Même si le début des questionnements émanait des textes, le champ d'étude des études postcoloniales s'est vite étendu à toutes les sciences humaines en se concentrant sur l'importance d'une lecture critique du monde contemporain.

Ces études proposent une remise en question des paradigmes de la pensée eurocentrique, en valorisant la voix des opprimées, marginalisées et ex-colonisées et en analysant les mécanismes de domination culturelle, politique et économique qui perdurent après une décolonisation pourtant reconnue et officielle.

En interrogeant les disciplines des sciences humaines et sociales : histoire, littérature, anthropologie, linguistique, sciences politiques et autres, les études postcoloniales tentent d'offrir une perspective transversale pour comprendre la construction des identités, des avoires et des représentations à travers le prisme du colonialisme.

En effet, le champ des *Postcolonial studies* ne se limite pas à une simple analyse du passé, mais devient un outil pour déstabiliser les discours dominants, pour promouvoir une lecture décoloniale et pour repenser les rapports de pouvoir à l'échelle globale. Et ce, en se focalisant sur la reconnaissance des voix marginalisées et la déconstruction des stéréotypes et à envisager le futur avec une conscience critique renouvelée.

Aperçu historique

Objectif :

- Fournir aux étudiants un cadre contextuel de la création des *Postcolonial studies* comme études critiques en mettant l'accent sur la naissance du concept.

Le préfixe « post » situe d'emblée les études postcoloniales dans une période qui suit les indépendances. Toutefois, comme l'a précisé Achille Mbembe¹, le préfixe est entendu dans sa dimension « logique » et ne se réfère pas uniquement à une période donnée, mais à toute une production de savoir liée au fait colonial. Autrement à « l'histoire de la présence de l'Europe au monde et l'histoire de la présence du monde en son sein, aussi bien avant, pendant, qu'après l'empire » selon Achille Mbembe. De ce fait, la graphie « post-colonial » avec trait d'union vient préciser, justement, la référence à une période « après indépendances ».

L'origine des *Postcolonial studies* (comme concept) serait revendiqué par trois professeurs australiens de langue anglaise : Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, (*The Empire Writes Back*, 2002). Le champ des études postcoloniales repose sur une « création des études littéraires » bien avant qu'Edward Saïd et Gayatri Spivak (les deux imminentes références) n'y interviennent. L'intérêt des professeurs australiens est porté sur les écrivains (contre le pouvoir) d'Inde, des Caraïbes et d'Afrique. Leur définition du postcolonial englobait : « Toute production culturelle qui traite d'une façon ou d'une autre de la réalité persistante du pouvoir colonial y compris dans ses manifestations les plus récentes »²

En effet, même si la définition donnée au postcolonial par Bill Ashcroft et ses amis est considérée comme minimale, elle reste influente dans la critique postcoloniale de la

¹ Achille Mbembe, « La République désœuvrée. La France à l'ère postcoloniale », *Le Débat*, N.147, Nov-Déc.2005, p.159.

² Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*, Londres, Routledge, [1989], 2002, p198.

littérature comparée. Cela est justifié par les nombreuses rééditions de leurs ouvrages qui restent une lecture obligatoire pour les étudiants suivant les enseignements des *Postcolonial studies* qui sont enseignées dans le monde anglophone depuis les années 1990.

Dans le monde américain, l'émergence des travaux d'Edward Saïd, Gayatri Spivak et d'autres professeurs issus des ex-colonies, enseignant dans les universités américaines, a favorisé la création d'une assise théorique basée sur l'analyse du discours hégémonique sur des sujets historiques minorés et la déconstruction des représentations sur *l'Autre*.

En littérature, l'enseignement des *Postcolonial studies* a commencé, comme nous l'avons déjà dit dans les départements d'études anglaise, aux États Unis et plus tard, dans les autres pays anglophones, mais peu après, les départements d'études françaises les ont adoptés dans leurs programmes où on enseignait déjà Césaire, Senghor, Fanon, Glissant et autres. Ainsi que les départements d'étude sur l'Asie (puisque l'Inde avait un rôle décisif dans l'émergence des Postcolonial studies) et les départements d'études afro-américaines.

Séance 02**Étude de textes****1- « Sur les origines des études postcoloniales »**

Extrait de la préface de *La Situation postcoloniale*, par Georges Balandier³

Objectif :

- Comprendre le contexte de création et d'émergence des Études postcoloniales sur la scène de la théorie littéraire, d'un point de vue d'un spécialiste sociologue.

« Pour moi, le postcolonial commence en 1955, à Bandung, avec la Conférence des pays non-engagés se voulant neutres par rapport aux deux blocs. Il y a là un événement qui est une affirmation politique, mais d'abord culturelle et historique. On se réapproprie son histoire. On apprend le droit de parler pour soi, et soi-même de ne pas parler en aligné. Et puis, avec cette liberté et ce droit de parole retrouvés, on se donne le devoir et le projet de redevenir présent sur la scène mondiale. On accède à la possibilité d'intervenir directement dans la construction de l'actuel.

Puis il y a eu la « Tricontinentale », dont on ne parle plus, qui a signifié l'« effet Cuba », l'effet Castro après 1959 [...] qui reposait sur l'idée que le discours critique, le discours portant vers une autre histoire, ne pouvait naître que dans les continents qui n'avaient pas été impériaux, générateurs de l'impérialisme moderne.

Viennent ensuite le discours de la libération et le discours tiers-mondiste. Puis les discours présents qui sont révélateurs, ailleurs et autrement, d'une mutation moderne du rapport colonial, de ce qui en persiste. Tout cela fait une généalogie que l'on ne peut pas ignorer. Cette généalogie n'est pas la propriété d'une nation particulière ou d'un groupe. Elle est un savoir commun dont il convient de tirer des leçons actuelles dans une nécessaire relation à une histoire immédiate encore obscure, injuste et grandement dangereuse. [...]

³ Georges Balandier (1920-2016) : sociologue français est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages critique. Il est connu par son analyse de contestation de la situation coloniale et par ses travaux sur la décolonisation. Son texte « La situation coloniale : Approche théorique », publié en 1951 dans *Les Cahiers Internationaux de la Sociologie* fait sa renommée et fait de lui un spécialiste des sociétés africaines.

Dans l'évaluation intellectuelle, scientifique, émotionnelle, politique des *postcolonial studies*, une certaine tendance conduit à négliger ce qui s'est accompli en Afrique. Celle qui est au Sud du Sahara, qui est nombreuse, qui a eu sa façon d'aborder à la fois la colonisation et la manière de la liquider, sa façon de régler dans la douleur et maintenant le tragique ce qui se passe après, quand on est devenu plus libre.

Dans le domaine francophone, il est injuste d'oublier ce qui s'est fait en dehors même de Césaire, de Senghor, de Glissant, souvent présentés comme les références absolues. Des mouvements durables ont été presque oubliés, comme celui dont *Présence africaine* a été à l'origine et auquel j'ai été associé : il y avait là Alioune Diop, le fondateur, des Français comme Sartre, Camus, Gide, Leiris, etc., qui pensaient qu'il fallait présenter autrement l'état du monde, affirmer la puissante présence des dominés. [...] ces initiatives sont oubliées ou négligées. On oublie aussi ces créateurs et ces écrivains de la première génération reconnue, pour qui j'ai tant d'estime et d'amitié, notamment le Cheikh Hamidou Kane, auteur de ce très beau roman : *l'Aventure ambiguë*. [...]

Je pense aussi à Amadou Hampâté Bâ, mémorialiste et écrivain cité comme une référence majeure des littératures africaines. Il a redonné leur vigueur aux cultures de l'Afrique liées à l'oralité. [...]

Le lien à l'histoire me semble décisif et je ne suis pas sûr que tous les tenants des *postcolonial studies* l'aient à l'esprit, pour prendre une distanciation par rapport à l'actuel, faire apparaître ses conditions de formation, sa complexité et ses ambiguïtés.

Georges Balandier

2- Extrait de *De la Postcolonie* (2000), de Achille Mbembe

Objectif :

- Découvrir un texte fondateur de la critique postcoloniale
- Se familiariser avec l'aspect épistémologique de la discipline postcoloniale
- Comprendre la critique de Mbembe par rapport à la sphère « postcoloniale »

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'examiner ce qui fait la banalité du pouvoir en postcolonie. Par banalité du pouvoir, nous ne nous référons pas simplement à la prévalence des formalités bureaucratiques, aux règles implicites ou explicites qui ont vocation à perdurer, bref, aux routines. Est de l'ordre de la banalité ce qui est attendu, parce qu'il se répète sans grande surprise, dans les faits et les gestes de tous les jours. Par banalité du pouvoir, nous entendons aussi cet élément d'obscénité, de vulgarité et de grotesque que Mikhaïl Bakhtine semble ne retrouver que dans les cultures non officielles⁴, mais qui en réalité, est constitutif à la fois de tout régime de domination et de toute modalité de sa déconstruction ou de sa ratification.

Quant à la notion de *postcolonie*, elle renvoie, simplement, à l'identité propre d'une trajectoire historique donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence. Mais plus que cela, la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'exproprier le sujet de ses identités. Elle n'est cependant pas qu'une économie de signes dans lesquels le pouvoir *s' imagine*. Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct., capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie. Voilà pourquoi la postcolonie pose, de façon fort aiguë, le problème

⁴ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*, paris, Gallimard, 1970.

de l'assujettissement, et de son corollaire, l'indiscipline ou, pour ainsi dire, de l'émancipation du sujet.

S'agissant de trajectoire de ce type, nous nous demandons donc par quelles opérations le pouvoir d'État :

- 1- Fabrique politiquement un monde de significations qui est le sien, mais qui se veut tellement central qu'il aspire à conditionner la constitution de toute autre signification au sein de ces sociétés ;
- 2- S'efforce d'instituer son monde de significations comme « monde spatial-historique », c'est-à-dire cherche à l'inscrire pleinement dans la réalité en l'inculquant non seulement dans la conscience de ses cibles, mais aussi dans l'imaginaire d'une époque ;
- 3- Enfin, je m'efforce de voir si, dans les conditions suggérées ci-dessus, les catégories binaires utilisées par la critique classique de la domination (« résistance/passivité », « assujettissement/automatisation », « État/société civile », « hégémonie/contre-hégémonie », « totalisation/dé-totalisation ») peuvent encore être de quelque utilité ; ou alors si elles n'obscurcissent pas davantage notre intelligence de la relation postcoloniale.

L'argument de base de cette étude est qu'en postcolonie, le commandement entend s'instituer sur le mode d'un *fétiche*.

Les signes, les langages et les récits qu'il produit ne sont pas seulement destinés à devenir des objets de représentations. Ils prétendent être investis d'un surplus de sens qu'il n'est pas permis de discuter, et dont on est interdit de se démarquer. Si tel est le cas, alors on comprend l'intérêt qu'il y a à se pencher sur les résultats de telles opérations : les ordres du monde qu'elles finissent par produire ; les types d'institutions, de savoirs, de normes et de pratiques qu'elles secrètent ; la façon dont ces institutions, savoirs, normes et pratiques enserrent le quotidien et le structurent, et ce qu'ils donnent à voir et à penser au sujet des rapports entre domination et insubordination.

[...]

Comment caractériser la relation postcoloniale sinon comme un rapport de promiscuité : une tension conviviale entre le commandement et ses cibles. C'est précisément cette

logique de familiarité et de la domesticité qui a, pour conséquence inattendue, pas forcément la résistance, l'accommodation, le désengagement, le refus d'être capturé ou l'antagonisme entre les faits et gestes publics et les autres sous maquis, mais la zombification mutuelle des dominants et de ceux qu'ils sont supposés dominer. C'est elle qui les conduit à se déforer réciproquement et à se bloquer dans la connivence, c'est-à-dire dans *l'impouvoir*.

Ainsi, la postcolonie est faite d'une pluralité d'espaces publics, chacun doté d'une logique propre qui n'empêche pas que, sur des sites spécifiques, ils s'enchevêtrent et obligent le postcolonisé à zigzaguer, à marchander. Le postcolonisé dispose, par ailleurs, d'une formidable capacité à mobiliser, non pas une seule identité, mais plusieurs, toutes fluide, et qu'il faut, à ce titre, négocier constamment.

Si « sujet » il y en a en postcolonie, celui-ci ne peut donc émerger publiquement qu'au point d'intersection entre, d'une part, les rituels quotidiens de ratification du fétiche (mode sur lequel cherche à s'institutionnaliser le commandement) auxquels il est contraint et, d'autre part, le déploiement permanent d'une pragmatique du jeu et de l'amusement qui fait de lui un *homo ludens* par excellence. C'est elle aussi qui, en offrant aux cibles du pouvoir de démultiplier leurs identités, leur permet de se présenter constamment sous des figures et des facettes mobiles, diverses, changeantes et réversibles, que ce soit dans les espaces dits officiels ou ailleurs. Du coup, il apparaît que l'on aurait bien tort de continuer d'interpréter la relation postcoloniale en termes de résistance ou de domination absolue, ou en fonction des dichotomies et des catégories binaires généralement de mise dans la critique classique des mouvements d'indiscipline et d'insubordination (contre-discours, contre-société, contre-hégémonie, seconde société, ...)

Achille Mbembe

Chapitre 01 :
La critique postcoloniale : Bases et fondements théoriques

Séance 03

1- Les précurseurs de la pensée postcoloniale : Auteurs de la Négritude

Objectif :

- Montrer et analyser le rôle des auteurs de la Négritude dans la formulation des idées et des mouvements qui ont précédé et influencé la pensée postcoloniale « étasunienne ».

Si l'origine des *Postcolonial studies* est revendiquée par les théoriciens et critiques anglophones, l'origine de la pensée revient à des auteurs qui ont fait face au colonisateur par l'affirmation de soi. Par la réclamation d'une identité qui était destinée à être effacée via le projet « civilisationnel » chanté par le colonisateur pour légitimer sa présence dans le sol de *l'Autre*. Ces penseurs qui ont su faire entendre leur voix dans la majorité des pays ex-colonisés sont très nombreux et ont chacun, participé aux mouvements décolonisateurs de leurs pays.

Dans cette partie, nous nous focalisons sur l'apport des auteurs de la Négritude dans le discours postcolonial, en nous concentrant sur les contributions d'Aimé Césaire et Frantz Fanon dans la naissance des études postcoloniales.

Ces deux auteurs caribéens, issus du contexte colonial français ont mis en lumière les mécanismes psychologiques, politiques et culturels du colonialisme ainsi que les voies de la décolonisation.

Aimé Césaire (1913-2008) poète et leader politique et intellectuel martiniquais. Il est l'un des fondateurs du mouvement de la Négritude. Sa dénonciation du colonialisme s'appuie sur la reconnaissance de l'identité noire et la critique virulente des systèmes d'oppression raciale.

Son apport critique du colonialisme réside d'abord dans son militantisme dans l'affirmation identitaire contre l'assimilation dans le mouvement de la Négritude en célébrant la culture noire et ses valeurs.

Quant à sa poésie et ses écrits, notamment le *Discours sur le colonialisme* (1955), ils dénoncent la violence et la barbarie du système colonial, qu'il décrit comme une déshumanisation à la fois des colonisés et des colonisateurs. Par-là, il souligne aussi la connexion entre le colonialisme et le capitalisme, montrant comment le colonialisme peut devenir une entreprise d'exploitation économique et culturelle.

Césaire interroge aussi la dialectique entre civilisation et barbarie en montrant le rôle vicieux du colonisateur qui transforme la prétendue civilisation en violence brutale.

Frantz Fanon (1925-1961), psychiatre et philosophe martiniquais, il est célèbre pour ses analyses de la violence et de ses effets psychiques sur les colonisés. Il participe activement aux luttes décoloniales, notamment en Algérie.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon traite de la fracture identitaire et psychologique imposée par le racisme colonial qui aligne les colonisés en les poussant à intérioriser une image inférieure. Toutefois, il dénonce dans cette œuvre la soumission du colonisé pour l'émancipation.

Dans les *Damnés de la Terre*, Fanon expose la théorie de la violence décoloniale, puisque pour lui, la conquête de la dignité et de la justice doit se réaliser par un renversement radical du pouvoir hégémonique et violent imposé par le colonisateur. Dans ce sens, il insiste sur le caractère systémique de la violence coloniale qui ne se limite pas à l'aspect physique mais s'étend aussi à toutes les structures sociales et politiques.

Son militantisme et son approche pluridisciplinaire mêlent ainsi, psychiatrie, philosophie et politique pour traiter des sujets coloniaux. Et c'est ce qui fait de lui, une référence incontournable dans les études postcoloniales.

Enfin, nous pouvons dire que des auteurs de la Négritude et des autres mouvements de décolonisation ont été les premiers à mettre les jalons d'une pensée postcoloniale. Césaire et Fanon sont des figures imminentes que nous pouvons considérer comme

fondatrices et pionnières des études postcoloniales puisqu'ils ont anticipé et construit dès les années 1950 une critique radicale du colonialisme à partir du vécu des colonisés. Leur critique avait une dimension psychologique, politique, culturelle et identitaire avant que Saïd ne formalise le champ à travers l'analyse des représentations orientalistes.

Étude de texte

Extrait de « Discours sur le Colonialisme » dans *Présence Africaine*, 1955.

D'Aimé Césaire »

Objectif :

- Donner un aperçu sur la pensée d'Aimé Césaire quant à la création pionnière de la pensée postcoloniale.

« Mais parlons des colonisés. Je vois bien ce que la colonisation a détruit : les admirables civilisations indiennes et que ni Deterling, ni Royal Dutch, ni Standard Oil ne me consoleront jamais des Aztèques ni des Incas. Je vois bien celles – condamnées à terme – dans lesquelles elle a introduit un principe de ruine : Océanie, Nigéria, Nyassaland. Je vois moins bien ce qu'elle a apporté.

Sécurité ? culture ? en attendant, je regarde et je vois, partout où il y a, face à face, colonisateurs et colonisés, la force, la brutalité, la cruauté, le sadisme, le heurt et, en parodie de la formation culturelle, la fabrication hâtive de quelques milliers de fonctionnaires subalternes, de boys, d'artisans, d'employés de commerce et d'interprètes nécessaires à la bonne marche des affaires.

J'ai parlé de contact.

Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, des élites décérébrées, des masses avilies.

Aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjutant, en garde-chiourme, en chicote et l'homme indigène en instrument de production.

A mon tour de poser une équation : colonisation = chosification.

J'entends la tempête, on me parle de progrès, de « réalisations », de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes.

Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires *possibilités* supprimées.

On me lance à la tête des faits, des statistiques, des kilométrages de routes, de canaux, de chemins de fer.

Moi, je parle de milliers d'hommes sacrifiés au Congo-Océan. Je parle de ceux qui, à l'heure où j'écris, sont en train de creuser à la main le port d'Abidjan. Je parle de dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse.

Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme..

On m'en donne plein la vue de tonnage de coton ou de cacao exporté, d'hectares d'oliviers ou de vignes plantés.

Moi, je parle d'économies naturelles, d'économies harmonieuses et viables, d'économies à la mesure de l'homme indigène désorganisées, de cultures vivrières détruites, de sous-alimentation installée, de développement agricole orienté selon le bénéfice des métropoles, de rafles de produits, de rafles de matières premières.

On se targue d'abus supprimés.

Moi aussi, je parle d'abus, mais pour dire qu'aux anciens – très réels – on en a superposé d'autres – très instables. On me parle de tyrans locaux mis à la raison ; mais je constate qu'en général ils font très bon ménage avec les nouveaux et que, de ceux-ci aux anciens et vice-versa, il s'est établi, au détriment des peuples, un circuit de bons services et de complicité.

On me parle de civilisation, je parle de prolétarianisation et de mystification ».

Aimé Césaire

Séance 04**2- L'Orientalisme et la construction de l'Autre : Edward Saïd⁵****Objectif :**

- Comprendre les mécanismes de la construction discursive autour de l'Orient
- Mettre au clair les implications politiques et littéraires de l'Orientalisme sur la pensée postcoloniale.

L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident (1978) est une œuvre majeure de l'intellectuel palestinien Edward W. Saïd, à qui l'on doit la fondation d'une nouvelle critique des discours occidentaux sur l'Orient. Cet ouvrage est un texte fondateur des études postcoloniales, car il dévoile un Orient « imaginaire » créé et construit par un Occident hégémonique pour légitimer la domination coloniale et culturelle de cette entité qu'il appelle Orient.

L'Orientalisme comme concept, désigne un ensemble de représentations, un savoir et un discours produit par l'Occident à propos de l'Orient (qui recouvre géographiquement l'Asie, le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord).

Dans son *Orientalisme*, Saïd montre que cet ensemble de représentations ne relève pas d'une simple connaissance objective, mais d'une construction idéologique, qui essentialise et fige l'Orient dans une entité qu'on appelle « Autre », fondamentalement différent, inférieur, exotique et passif face à un Occident supérieur et actif. Cette représentation crée une dichotomie ontologique où l'Orient est mystique et irrationnel alors que l'Occident est rationnel, progressiste et civilisateur.

Selon Saïd : « L'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition (orientaliste) de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident

⁵ Edward W. Saïd (1935-2003), Universitaire, théoricien et critique littéraire et enseignant de littérature anglaise et comparée à l'université de Columbia à New York de 1963 jusqu'à 2003. Il est connu par son célèbre ouvrage *L'Orientalisme* publié en 1978 et considéré comme la base théorique des études postcoloniales

et pour l'Occident » (Saïd, *l'Orientalisme*, p.17). Ainsi, l'Orient des orientalistes s'est constitué autour d'un imaginaire qu'on qualifie de colonial pour répondre à des enjeux politiques de pouvoir. « L'Orientalisme est donc une science de l'Orient qui place les choses de l'Orient dans une classe, un tribunal, une prison, un manuel, pour les analyser, les étudier, les juger, les surveiller et les gouverner » (Saïd, *l'Orientalisme*, p.56).

La méthodologie de Saïd dans sa thèse orientaliste, s'est appuyée sur un nombre considérable de textes savants sur l'Orient, à l'exemple de *La Chrestomathie arabe* de Sylvestre de Sacy et *The Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* d'Edward William Lane ou encore des ouvrages de Renan et de Gobineau, des ouvrages scientifiques, politiques et littéraires et essentiellement sur la méthode déconstructionniste de discours de Foucault. Toutefois, il affirme dans son introduction de *l'Orientalisme* que son choix méthodologique ne s'est pas basé sur un catalogue exhaustif de textes mais son objectif était de parcourir la pensée et les travaux de toutes les générations historiques ayant traité et représenté l'Orient.

Étude de texte

**Extrait de la Préface à l'Édition française de l'Orientalisme⁶ d'Edward Saïd
Par Tzvetan Todorov**

Objectif :

- Reconnaître l'importance de cet ouvrage critique qui est l'Orientalisme de Saïd dans le champ des études postcoloniales en vérifiant depuis la préface de Todorov les objectifs et les mécanismes de la pensée saïdienne.

« Un discours est, certes, déterminé par ce sur quoi il porte ; mais à côté de ce contenu évident il en est un autre, parfois inconscient et presque toujours implicite, qui lui vient de ses utilisateurs : auteurs et lecteurs, orateurs et public. Affirmer cette dualité ne revient pas à opposer l'objectif et le subjectif, ou le collectif et l'individuel : même si la personnalité subjective y est pour quelque chose, c'est plutôt à un ensemble de positions, d'attitudes et d'idées partagées par la collectivité à un moment de son histoire qu'on a affaire quand on examine la pression des sujets parlants et interprétants sur la formation des discours. Cet ensemble, nous l'appelons aujourd'hui idéologie ; et l'étude de la production du discours par le dispositif idéologique permet d'établir la parenté entre textes que sépare par ailleurs leur forme : la même idéologie sera à l'œuvre dans des écrits littéraires, des traités scientifiques et des propos politiques.

L'Orientalisme d'Edward W. Saïd part de ce cadre méthodologique, pour soumettre à l'analyse un type de discours dans notre⁷ société : (discours sur *l'Autre*)[...]

L'histoire du discours sur *l'autre* est accablante. De tout temps les hommes ont cru qu'ils étaient mieux que leurs voisins ; seuls ont changé les tares qu'ils imputaient à ceux-ci. Cette dépréciation a deux aspects complémentaires : d'une part, on considère son propre cadre de référence comme étant unique, ou tout au moins normal ; de l'autre, on constate que les autres, par rapport à ce cadre, nous sont inférieurs. On peint donc le portrait de l'autre

⁶ Edward Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1978.

⁷ Société occidentale

en projetant sur lui nos propres faiblesses ; il nous est à la fois semblable et inférieur. Ce qu'on lui a refusé avant tout, c'est d'être différent : ni inférieur ni même supérieur, mais autre, justement.

Le discours esclavagiste puis colonialiste (dont l'orientalisme est un éloquent exemple), n'est pas le simple effet d'une réalité économique, sociale et politique, il en est aussi une des forces motrices : partie, et non seulement image. L'idéologie est le tourniquet qui permet aux discours et aux actes de se prêter main-forte, et l'Orientalisme raconte un chapitre des destins croisés du Pouvoir et du Savoir. Napoleon lit les orientalistes avant d'occuper l'Égypte, et l'un des résultats les plus palpables de cette invasion est un immense travail philologique et descriptif. La science des Français devait être bonne puisque les armées françaises triomphent ; leur domination est justifiée (à leurs propres yeux) parce que la civilisation est supérieure et leur science bonne. Dire à quelqu'un : « je possède la vérité sur toi » n'informe pas seulement sur la nature de mes connaissances, mais instaure entre nous un rapport où « je » domine et *l'autre* est dominé. Comprendre signifie à la fois, et pour cause, « interpréter » et « inclure » : qu'elle soit de forme passive (la compréhension) ou active (la représentation), la connaissance permet toujours à celui qui la détient la manipulation de l'autre ; le maître du discours sera le maître tout court. Est-ce un hasard si, d'une part, il y a un discours orientaliste en l'Occident mais aucun discours « occidentaliste » en Orient, et si, de l'autre, c'est justement l'Occident qui a dominé l'Orient ?

Le concept est la première arme dans la soumission d'autrui – car il le transforme en objet (alors que le sujet ne se réduit pas au concept) ; délimiter un objet comme « l'Orient » ou « l'Arabe » en est déjà un acte de violence. Ce geste est si lourd de signification qu'il neutralise en fait la valeur du prédicat qu'on ajoutera : « l'Arabe est paresseux » est un énoncé raciste, mais « l'Arabe est travailleur » l'est presque tout autant ; l'essentiel est de pouvoir ainsi parler de « l'Arabe ». Les actes du savant ont ici une portée politique inévitable (la même chose est vraie, à des degrés différents, de toute connaissance historique) ; et, de ce fait l'objet du livre de Saïd devient la politique de la science. A son tour, l'Orientalisme est explicitement engagé dans un combat, mais son mérite est de nous

faire voir que ne sont pas moins fortement engagés les savants et les érudits qui, naguère comme aujourd'hui, se croient au-dessus de tout choix idéologique.

On aurait compris que le livre ne traite pas seulement de l'histoire de la science ou de la littérature mais de notre actualité la plus brûlante et commune – car notre destin est inséparable de celui des autres, et donc aussi du regard que nous portons sur eux et de la place que nous leur réservons. Ces autres « extérieurs » sont chez nous, et ils s'appellent « travailleurs immigrés » ou bien au-delà de nos frontières, mais tout proches, et portent le nom de « puissances pétrolières ». Lorsque nous votons, par députés interposés, une loi raciste contre ces ouvriers, lorsque nous crions au scandale parce que le prix de l'essence augmente, nous empruntons, sciemment ou non, les pas du grand discours orientaliste, et nous en retrouvons vite les arguments. La seule différence – mais n'est-ce pas elle justement qui provoque le scandale ? – est que les « Orientaux » n'acceptent plus toujours l'image que nous leur proposons d'eux, ni de jouer loyalement le jeu dans lequel nous sommes à la fois partenaires et auteurs de règles.

L'Orientalisme ne résout pas toutes les questions qu'il pose. Il refuse l'entité « Orient » mais ne nous dit pas si la civilisation islamique (ou égyptienne, ou indienne, etc.) ne possède pas certains traits différents de la civilisation occidentale (et si oui, lesquels). Il condamne la compréhension assimilatrice et impérialiste pratiquée par la science officielle, mais ne nous apprend pas s'il existe une compréhension différente, où l'autre n'est pas réduit et soumis au même. Il fustige l'intolérance des hommes à l'égard des « barbares » mais ne nous enseigne pas comment concilier l'impératif moral «soyez tolérants » avec la constatation historique : « les hommes ne l'ont jamais été » ; il ne nous indique pas la voie d'une nouvelle morale lucide, non utopiste.

Mais c'est peut-être le propre du savoir tel que le voudrait Saïd : plutôt que de nous enfermer dans les réponses, il maintient salutairement les questions. »

Tzvetan Todorov

Séance 05

3- Les *Subaltern studies* :

Objectif :

- Saisir à la fois l'origine, les enjeux, la méthode et l'importance des *Subaltern studies* dans le champ des études postcoloniales pour comprendre l'importance des voix marginalisées dans les histoires nationales et coloniales.
- Comprendre la contribution de Spivak dans les *Postcolonial studies* et son enrichissement des *Subaltern studies* en y apportant une critique féministe dans le dialogue entre philosophie et littérature.

Les *Postcolonial studies* sont parfois confondues avec les *Subaltern studies* qui constituent un courant historiographique développé au début des années 1980 autour d'historiens indiens d'inspiration marxiste, influencés par la pensée d'Antonio Gramsci⁸ à qui revient d'ailleurs le terme « subaltern ». Ce courant critique est fondé par un groupe d'historiens asiatiques, majoritairement indiens qui remettent en cause l'historiographie dominante de la colonisation et des luttes anti-coloniales nationalistes. Pour les fondateurs des *Subaltern studies*, les critères historiographiques sont élitistes et ignorent la voix des groupes sociaux marginalisés dans les récits historiques classiques, qu'ils soient coloniaux ou nationalistes.

Les *Subaltern studies* cherchent à inverser la perspective traditionnelle qui privilégie les élites, politiques, intellectuelles ou économiques en rendant aux couches populaires et marginalisées leur rôle dans le changement social et politique.

⁸ Antonio Gramsci⁸ (1891-1937) : Écrivain, philosophe et théoricien politique italien. Il est le fondateur du Parti Communiste Italien. Très influencés par le courant marxiste, ses travaux traitent de la théorie de l'hégémonie culturelle, à travers laquelle, il explique la domination du pouvoir hégémonique sur les classes subalternes. Les études postcoloniales s'inspirent de la théorie gramscienne pour comprendre la domination des pouvoirs coloniaux à travers le consentement culturel, les représentations et la production du discours.

Les fondateurs des *Subaltern studies* (un groupe⁹ de huit jeunes doctorants indiens et britanniques) se réunissent autour de Ranajit Guha¹⁰ pour revisiter de manière profonde les archives coloniales en cherchant à redonner voix aux subalternes souvent absents dans les documents d'histoire officielle.

Toutefois, la méthodologie de ce groupe de chercheurs repose plus sur une lecture critique des archives que sur une analyse des discours des subalternes en accordant de l'importance à la reconnaissance des points de vue produits par des sujets dominés pour mieux comprendre les mécanismes de résistance.

En effet, les *Subaltern studies* ont fortement influencé les Postcolonial studies en étendant les effets du colonialisme au-delà de la simple domination politique, vers les mécanismes culturels et discursifs de domination. Ils ont ouvert la voie à des approches plus larges qui prennent en compte la diversité des expériences dans les sociétés postcoloniales et contestent l'hégémonie des savoirs occidentaux.

- **Gayatri Spivak : Can the Subaltern Speak? (1988)**

Gayatri Chakravorty Spivak est une penseuse américano-indienne, critique littéraire, théoricienne féministe et figure majeure des études postcoloniales.

Son travail sur le développement des *Subaltern studies* met en au cœur des analyses, les groupes marginalisés historiquement dans les sociétés coloniales et postcoloniales. Ainsi, son ouvrage *Can the Subaltern Speak ?* est devenu un texte fondamental pour comprendre les limites et la représentation des subalternes.

Sa critique reprend la notion gramscienne de subalterne pour défendre les groupes sociaux dominés et sans voix. En soulignant l'incapacité de parler des subalternes dans les

⁹ Cinq de ces étudiants sont rentrés en Inde après avoir soutenu leurs thèses et sont attachés à des institutions de recherche indiennes : Shahid Amin, Sumit Sarkar, Gyendra Pandey sont enseignants à l'université de Delhi et Partga Chatterjee et Gautam Bhada travaillent au Centre des Études Sociales à Calcutta. Seul Dipesh Chakrabarty travaille à l'université de Chicago aux États-Unis après avoir travaillé à l'université de Melbourne en Australie. Quant à David Arnold et David Hardiman ils sont restés en Grande Bretagne et travaillent dans des universités britanniques.

¹⁰ Ranajit Guha (1923-2023): un historien indien spécialiste de l'histoire coloniale et postcoloniale de l'Inde. Enseignant d'histoire à l'université de Sussex au Royaume-Uni et membre fondateur des *Subaltern studies*. Son ouvrage *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983) est clé pour comprendre sa pensée

discours dominants, elle met l'accent sur la déformation de leurs vécus par les systèmes coloniaux capitalistes. Par-là, elle critique aussi la tendance des intellectuels occidentaux à parler à la place des subalternes, évoquant le risque d'un « ventriloquisme » où les voix marginalisées ne sont pas réellement entendues ou comprises.

Dans *Can the Subaltern Speak ?*, Spivak nous livre une analyse féministe et marxiste à la fois, insistant sur la double marginalisation de groupes comme les femmes subalternes, souvent oubliées dans les récits nationalistes classiques.

Ainsi, on doit à cet ouvrage fondateur des études postcoloniales, la nécessité de penser les rapports entre classe, genre, race et pouvoir.

La méthode de Spivak repose sur la théorie deconstructionniste de Derrida et le marxisme critique pour analyser la façon dont les discours dominants occultent les subalternes. Une lecture critique des textes et des archives coloniales est donc encouragée par sa démarche qui met en lumière les mécanismes d'exclusion et d'oppression culturelle.

Grace à sa critique, Spivak a permis d'élargir les Subaltern studies au-delà d'un cadre strictement historique vers une réflexion sur la représentation, la voix et « l'Agency » dans les contextes contemporains.

Elle a également influencé la théorie féministe postcoloniale, et son approche multidisciplinaire continue d'inspirer de nombreux chercheurs dans les champs des études postcoloniales et les critiques culturelles.

Étude de texte

1- Les Subalternes peuvent-elles parler ?

Objectif:

- Expliquer les conditions d'écriture de *Can the Subaltern Speak ?* telles que rapportées par Gayatri Spivak.
- Mettre en évidence les relations de pouvoir et d'aliénation
- Comprendre le contexte des *Subalterne studies* et l'émergence des études historiques subalternistes

Texte : Les Subalternes peuvent-elles parler ? de Gayatri Spivak

« Le titre original de cet article était « Pouvoir, désir, intérêt ». Et en effet, tout le pouvoir dont disposent ses méditations pourrait bien avoir été gagné par le refus politiquement intéressé de pousser à la limite les présuppositions fondatrices de mes désirs, pour autant que je puisse les saisir. Cette vulgaire formule à trois temps, appliquée à la fois au discours le plus résolument engagé et le plus ironique, suit la piste de ce qu'Althusser a appelé de façon si appropriée « *Philosophies de la dénégation* »¹¹. J'invoque ainsi avec maladresse ma personnalité afin de souligner le fait que la mise en question de la place de l'enquêteur reste un vœu pieux dépourvu de sens dans nombre de critiques récentes du sujet souverain. Aussi, bien que, tout au long de cet essai, je m'efforce de mettre en avant la précarité de ma position, je sais qu'un tel geste est toujours insuffisant.

Selon un parcours nécessairement sinueux, cet essai partira d'une critique des efforts déployés actuellement en Occident pour problématiser le sujet, pour aboutir à la question de la représentation du sujet du Tiers-Monde dans le discours occidental. Chemin faisant, l'occasion me sera donnée de suggérer qu'il y a en fait implicitement chez Marx et Derrida un décentrement du sujet plus radical encore. J'aurai de plus recours à l'argument, qui surprendra peut-être, selon lequel la production intellectuelle occidentale est, de maintes

¹¹ Voir Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1969, p.55

façons, complice des intérêts économiques internationaux de l'Occident. Pour finir, je proposerai une analyse alternative des rapports entre les discours de l'Occident et la possibilité pour la femme subalterne de parler (ou la possibilité de parler au nom de la femme subalterne). Je tirerai mes exemples particuliers du cas indien, à travers l'examen approfondi du statut extraordinairement paradoxal de l'abolition par les Britanniques du sacrifice des veuves. »

Gayatri Spivak

2- Les Subalternes peuvent-elles parler ? et ses critiques

Texte extrait de “Interview with Gayatri Chakravorty Spivak : New Nation Writers Conference in South Africa” 23 Juillet 1992.

Interview avec Léon De Kock

Leon De Kock : comment répondriez-vous aux critiques soulevées par l'idée que « les Subalternes ne peuvent pas parler » ?

Gayatri Chakravorty Spivak : « les subalternes peuvent-elles parler ? » est le fruit d'un effort pour reconstituer les circonstances d'un incident. Il s'agit d'une situation où une personne subalterne a essayé de toutes ses forces de parler, au point de faire de son maudit suicide un message. Je ne peux pas imaginer de situation où quelqu'un essaie vraiment de communiquer qui soit plus impérieuse que celle-ci. Que s'est-il passé ? Une génération plus tard, une femme de sa propre famille a dit exactement le contraire et l'a condamnée ; alors, devant cette situation extrêmement poignante, je dis : « Une subalterne ne peut pas parler. » Mais on a décidé de ne pas ... C'est bien là la preuve que la subalterne ne peut pas parler : personne ne fait le lien avec ce maudit suicide, absolument personne. En fait, chaque fois que G.Spivak est accusée de ne pas laisser cette foutue subalterne parler, on a une nouvelle preuve du fait que la subalterne ne peut pas parler, parce que c'est dit avec la rage et la déception d'une femme qui entend à travers le moins masculin des réseaux – de mère à fille, puisqu'il s'agit de la sœur de ma grand-mère. Ma mère m'a dit que la sœur de ma grand-mère a fait cela, qu'elle a laissé un message,

qu'elle a attendu d'avoir ses règles, etc. et les femmes de ma génération l'ont oublié. C'est la manière la *moins* phallocentrique de tisser un réseau de relations, et pourtant elle a échoué ; non seulement elle n'a pas parlé, mais sa petite nièce a également échoué en essayant de la faire parler : pas un seul critique n'a fait le lien avec l'exemple qui prouve selon moi que la subalterne ne peut pas parler. Et je suis censé prendre tout ça au sérieux ? Pour le dire franchement, j'en suis incapable. Bon, passons à autre chose. Vous devriez publier ce point parce que je ne l'ai jamais dit auparavant.

Passons au point suivant : tout le monde pense que « subalterne » est juste un mot chic pour désigner l'opprimé, l'Autre, celui qui n'a pas eu sa part du gâteau. J'ai pourtant indiqué dans mon article la définition du mot « Subalterne » que j'emploie. Nous sommes des universitaires après tout. Si elles ont tissé des réseaux de relations de la manière la moins phallocentrique possible et si cela a néanmoins échoué, alors la subalterne ne peut pas parler. Utilisons aussi au moins le discours hégémonique, le discours savant. Je donne une définition ; je cite cette définition ; cette définition a une histoire dans le discours savant ; et tout cela est oublié, si bien qu'on peut dire que des deux côtés mes critiques sont trop pressées, qu'ils échouent des deux côtés. Il se trouve, comme on sait, que « subalterne » est la description d'une chose militaire. Nous savons que Gramsci a employé ce terme parce qu'il était en prison et donc obligé de se censurer. Nous savons que l'usage du terme a changé quand, assis dans sa prison italienne, Gramsci, avec une certaine prescience, a commencé à être capable, parce qu'il traitait de la question méridionale. De percevoir ce que nous appelons aujourd'hui les problèmes Nord-Sud, et qu'il a compris que, si l'on parlait de l'Italie méridionale, les questions relatives à la formation des classes ne régleraient rien à elles seules. C'est ainsi que le terme « subalterne » s'est trouvé chargé de signification. Quelle trajectoire extraordinaire que celle de ce terme ! produit de la censure, et par conséquent cas classique de catachrèse, en raison de cette situation politique incroyable – et nous nous emparons de lui.

Les historiens subalternistes l'ont emprunté à Gramsci et l'ont transformé. Pour eux, il signifie le peuple, l'élite étrangère, l'élite indigène, ou encore les indigènes qui gravissent l'échelle sociale, dans des situations très diverses : est subalterne tout ce qui n'a pas accès ou n'a qu'un accès limité à l'impérialisme culturel – ce qui prouve un espace de différence.

Alors, qui dira que ce n'est rien d'autre que l'opprimé ? la classe ouvrière est opprimée. Elle n'est pas subalterne. C'est dans la logique du capital, vous voyez ce que je veux dire ? Alors dans cette mesure, vous pouvez seulement... Donc je parle dans les termes de Gramsci. Comprendons-nous vraiment l'usage métaphorique de mots qui sont comme minimalement métaphoriques ? Quand on dit « ne peuvent pas parler », cela signifie que, si « parler » implique la parole et l'écoute, cette possibilité d'une réponse, la responsabilité, n'existe pas dans la sphère de la subalterne. Vous faites sortir lesdites subalternes de nulle part ; la seule manière de produire ce discours est d'insérer la subalterne en tant que subalterne dans le circuit de l'hégémonie, ce qui doit arriver. Que diable peut donc vouloir protéger ou muséifier la subalternité ? des massificateurs extrêmement réactionnaires, aux visées anthropologiques douteuses ! un activiste ne peut pas vouloir maintenir la subalterne dans l'espace de la différence. Faire *quelque chose*, travailler pour la subalterne, cela signifie l'amener dans le discours.

La troisième chose est la pire de toutes ; on ne donne pas de la voix à la subalterne : on travaille *pour* cette foutue subalterne, on travaille contre la subalternité. L'avant-dernière chose (j'aimerais dire un mot du travail des historiens subalternistes), c'est que beaucoup de gens revendiquent la subalternité. Ce sont les moins intéressants et les plus dangereux. Ce n'est pas parce qu'on fait partie d'une minorité discriminée sur les campus universitaires qu'on a besoin du mot « subalterne » ou de Spivak comme souffre-douleur, tout ça parce qu'elle a dit, à partir de cette position, que les subalternes ne pouvaient pas parler. Ils devraient s'intéresser aux mécanismes de la discrimination et, puisqu'ils peuvent parler, comme ils me le disent – oui, ils peuvent parler je suis tout à fait d'accord – ils se situent dans le discours hégémonique, ils veulent une part du gâteau et on ne la leur accorde pas ; qu'ils parlent et utilisent le discours hégémonique. Ils ne devraient pas usurper le nom de subalterne, et leur but principal ne devrait pas être de salir Spivak.

Pour finir, prenons le travail des historiens subalternistes... leur travail a en réalité, que ce soit de leur fait ou non ... leur travail a un impact sur l'Inde décolonisée, parce que ce qu'ils ont prouvé avec un soin méticuleux, c'est que le récit nationaliste de la décolonisation est comme un vaccin qui n'a pas pris avec les subalternes, précisément parce que les subalternes n'avaient pas accès à la culture de l'impérialisme. Et par conséquent, il est vrai

qu'aujourd'hui, dans les régions décolonisées, tous les alibis offerts à la décolonisation sont absolument inutiles. Les gens ne trouvent pas l'intérêt particuliers à ces alibis employés il y a près de cinquante ans, et ils n'ont aucun sentiment d'indentification à leur égard. Dans ce travail subalterniste, interventionniste, ils ne parlent pas pour les subalternes. Voilà les choses que je dirai à propos de la douteuse polémique sur le thème de « les subalternes peuvent parler ».

Séance 06**4- Hybridité et métissage****Objectif :**

- Comprendre le processus de métissage et d'hybridation comme résultat de la colonisation.
- Analyser la mouvance et la mobilité des identités postcoloniales et interroger la déconstruction des oppositions binaires, selon Homi Bhabha

Dans *Le Chercheur d'Afriques*, d'Henri Lopes, le narrateur affirme que « Métis était une création coloniale » pour dire que le métissage est généré par le projet universaliste d'assimilation culturelle soutenu par la France ou par la perspective plus conservatrice des identités, prônée par l'Angleterre.

Toutefois, le métissage sous l'empire colonial français ou britannique ne dépassait pas une production de métis biologiques ou culturels coincés dans un « entre-deux » problématique. Jean-Luc Bonniol le définit comme « un processus cumulatif aboutissant à une éventuelle dissolution des populations initiales et à l'avènement d'un nouveau groupe humain. Et même en tant que phénomène collectif, il renvoie toujours à l'expérience individuelle »¹²

En effet, la politique coloniale basée sur les rapports dominants/dominés ne pouvait générer que ségrégation et binarisme et ce n'est que dans la littérature postcoloniale que l'on voit l'image du métis réhabilitée. Entre remise en cause des injustices et réaffirmation des identités effacées, le roman postcolonial tend à réhabiliter l'image et le statut du colonisé considéré comme mineur et subalterne. Ainsi, l'hybridité est devenue un concept progressiste inscrit dans l'interculturalité soutenant le principe de la diversité et le respect de l'Autre.

¹² Jean-Luc Bonniol, « Le métissage entre social et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française », in Sylvie Kandé, *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.56.

Selon Claude Lévi-Strauss¹³ les identités culturelles ne sont pas chosifiées et non plus substantielles, mais plutôt instables et soumises aux contacts, aux conflits et aux échanges. D'où le principe de l'altérité qui implique une dynamique relationnelle entre soi et l'Autre. Pour Paul Ricoeur, « Le soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'un ne se laisse pas penser sans l'autre »¹⁴

Dans cette optique d'altérité, nous distinguons entre deux modes de métissage : l'un réalisé par liaison et l'autre par transformation progressive et donc par graduation. Cela nous mène à distinguer entre les deux termes : métis et hybride.

Le terme « métis », du latin *mixticius* qui veut dire mélange, désigne un sang-mêlé, c'est-à-dire le fruit d'un mélange. Quant à « hybride », il provient du latin *ibrida* qui veut dire bâtard ou grec *hubrus* qui veut dire *désordre*. Nous pouvons ainsi souligner, faisant référence à l'ère coloniale, un processus de transformation progressive dans le terme « métis » et un choc violent¹⁵ quand on parle de « hybride ».

Dans le contexte postcolonial, le sujet ex-colonisé tente de devenir le sujet de son discours et de son avenir par un détournement du regard européen, réducteur et eurocentré. Et dans cette optique, des critiques tels que Homi Bhabha parlent d'hybridité en associant le concept à une théorie de la différence, mais pas de métissage qui s'inscrit selon lui dans un processus d'imitation transformatrice et souvent « ratée ».

¹³ Claude Lévi-Strauss, *l'Identité*, Paris, PUF, 1977, p.11.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.14

¹⁵ Selon Myriam Louviot, dans « l'Hybridité, un concept pour aborder les littératures post-coloniales », in Yves Clavaron, Bernard Dieterle, *Métissages littéraires*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005.

1- Hybridité et identités en mouvement. Homi Bahbha

La critique de Homi Bahbha¹⁶ est axée sur la création de l'identité hybride ou l'identité en mouvement. L'hybridité selon le critique indien représente un phénomène central dans la dynamique du postcolonialisme. Il s'agit du résultat de l'interaction, du contact et de la confrontation entre différentes cultures, celles du colonisé et celles du colonisateur.

Pour Homi Bahbha, se centrer sur l'identité et l'essentialiser, mène justement à l'emprisonnement de cette identité dans des images figées et ce serait le même processus de représentation de l'imaginaire colonial ; et c'est ce qu'il appelle par le piège colonial.

De ce fait, Bahbha invite à une réflexion nuancée sur les effets du pouvoir colonial en soulignant son effet d'hybridation. Toutefois, il ne s'agit pas d'une fusion homogène où les éléments culturels se fondent pour former une nouvelle identité « stable ». Elle est caractérisée, par une « ambivalence » qui crée des « interstices » ou l'espace entre-deux. Pour s'émanciper, c'est justement, sur ces « interstices » que doit se concentrer le peuple ex-colonisé : dans l'espace créé par le contact de son identité de départ (de colonisé) et son identité hybride après contact avec le colonisateur (son identité de devenir).

Pour Bahbha, l'hybridité peut aussi être un outil de résistance contre une domination totale en déjouant les oppositions binaires, telles que civilisation/barbarie. Elle contribue aussi à la création d'identités ni entièrement indigènes ni entièrement coloniales, mais une combinaison de ces éléments. Ainsi Bahbha affirme : « L'effet du pouvoir colonial est perçu comme la production de l'hybridation, plutôt que le commandement tapageur de l'autorité coloniale ou la répression silencieuse des traditions indigènes. »¹⁷

¹⁶ Homi Bahbha est un universitaire indien, né à Bombay en 1949. Professeur à l'université de Harvard aux États Unis d'Amérique, est l'un des grands théoriciens de la critique postcoloniale. Sa théorie postmoderne est inspirée des travaux de Saïd, de Foucault et de Derrida

¹⁷ Homi, K., Bahbha, *Les lieux de la culture*, Paris, Présence africaine, 2007, p.185.

2- L'Hybridité comme acte de résistance

De par leur caractère transgressif à l'égard de la colonisation, les littératures postcoloniales impliquent une écriture polémique qui renverse le modèle d'écriture occidental.

Leur projet reste de faire entendre la voix des ex-colonisés dans la langue du colonisé en s'appropriant son mode d'écriture d'abord pour le transgresser ensuite comme un acte de résistance.

De ce fait, le roman devient « métissé » et malgré sa réputation de genre occidental par excellence, des auteurs africains (pour ne retenir que des exemples d'Afrique) tels que Ahmadou Kourouma, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Henri Lopes et autres, en ont fait un roman africain « métissé » où ils prennent la parole pour affirmer leur identité et leur liberté.

Ce métissage générique a permis aux auteurs africains d'insérer leurs propres traditions littéraires (contes, épopées, etc) dans le roman et ainsi enrichir la tradition générique occidentale. Ahmadou Kourouma par exemple, transforme le genre romanesque en l'adaptant à la culture et à la langue Malinké. Des auteurs antillais comme Edward Glissant et Patrick Chamoiseau font un détour par une littérature populaire orale en restituant la vitalité des contes et chansons créoles. Ce mélange d'oralité et de littérature représente un plaidoyer pour un retour aux sources de la culture populaire selon Chamoiseau¹⁸.

3- Le métissage et l'identité transfrontalière

Il a longtemps été dit que l'identité du métis se joue à la frontière. Mais vu que les frontières géographiques et nationales sont devenues ouvertes aux transferts humains et culturels, l'identité est à son tour devenue transfrontalière, ne se perdant pas en allant d'une frontière à une autre, d'une culture à une autre, voire même d'une langue à une autre.

¹⁸ Patrick Chamoiseau et al., *l'Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1991.

En effet, le métissage est aussi un phénomène linguistique où l'écrivain est en perpétuel dialogue entre la langue maternelle et la langue du « dehors », ou langue indigène et langue européenne. La double appartenance de l'écrivain à deux langues auxquelles il se trouve continuellement confronté est plus visible en littérature de la diaspora. Elle montre généralement une appartenance et des fois révèle une exclusion, voire une double exclusion. Nous en citons à titre d'exemples des œuvres telles que *Je ne parle pas la langue de mon père* (2003) de Leila Sebbar ou encore *La disparition de la langue française* (2003) d'Assia Djebar.

Du côté de la littérature anglophone, nous avons *The Palm-Wine Drinkard* (1952) de Tutuola qui présente un « interlangue » entre l'anglais et le yoruba (une langue nigériane).

Pour Edward Glissant « le métissage est sans limite » même s'il correspond à un choc de rencontre initialement. L'écrivain caribéen parle aussi de « créolisation » qui est selon lui, synonyme de « métissage » produit suite à un face-à-face productif et dynamique entre la langue européenne et la langue africaine, lors du premier contact des esclaves venus d'Afrique avec les Européens.

Étude de textes :

Texte 01 et 02, Extraits de *The Location of Culture*, London and New York, Routledge, 1994.

Objectif:

- L'étude de la préface de *Lieux de la culture*, (version anglaise originale) d'Homi Bhabha, à commencer par les remerciements, donnera une idée claire des inspirations du critique et des influences qui l'ont poussé à écrire cet ouvrage et à créer cette théorie de l'hybridité et de l'ambivalence.
- Le 2eme texte met en évidence la notions de base de la critique de Bhabha « Unhomeliness » ou l'identité en mouvement.

Texte 01

Acknowledgements

The memory of gratitude is not best served by the neat lists of people and places that acknowledgements can accommodate. The help we receive is a more haphazard affair. It gives me particular pleasure to note that most of those mentioned below have sat at our kitchen table. In that spirit academic acquaintance has often turned into enduring friendship.

[...]

I want here to acknowledge the pioneering *oeuvre* of Edward Said which provided me with a critical terrain and an intellectual project; Gayatri Spivak's courage and brilliance, which has set high standards of excitement; and Stuart Hall's work which has been exemplary for me in combining political acuity with an inspiring vision of inclusion. Ranajit Guha's and the Subaltern scholars have provided me with the most stimulating recent example of historical revision. Terry Eagleton's early exhortations at Oxford to say tuned to the materialist mode have proved to be study advice.

The work of Toni Morrison has been formative in my thinking on narrative and historical temporality; many of my ideas on “migrant” and minority space have been sparked off by the novels of Salman Rushdie.

I owe these remarkable writers a significant personal and intellectual debt. In allowing me to quote from two of this inspirational poems Derek Walcott has shown grate generosity. So too has Anich Kapoor, whose profound exploration of sculptural space has provided an image for the cover.

Stephen Greenbalt has been exemplary in his ability, over the years, to forge a shared project through a subtle and sympathetic dialogue. Gilian Beer and John Barrell opened up the eighteenth and nineteenth centuries to postcolonial questions. John Copjec instantly grasped what I meant by “mimicry” and helped me to read Lacan. The Essex Conference Collective and Peter Hulme, in particular, are responsible for creating some of the most productive and collaborative events that I have participated in. Henry Louis Gates and W.J.T Mitchell invited me to contribute to *Race, Writing and Difference*, providing the sense of a new community of scholarship. [...]

Homi Bahbha

Texte 02

Unhomely Lives: The Literature of Recognition

Fanon recognizes the crucial importance, for subordinated peoples, of asserting their indigenous cultural traditions and retrieving their repressed histories. But he is far too aware of the dangers of the fixity and fetishism of identities within the calcification of colonial cultures to recommend that “roots” be struck in the celebratory romance of the past or by homogenizing the history of the present. The negating activity is, indeed the intervention of the “beyond” that establishes a boundary; a bridge, where “presencing” begins because it captures something of the estranging sense of the relocation of the home and the world – the unhomeliness – that is the condition of extra-territorial and cross-

cultural initiations. To be unhomed is not to be homeless, nor can the “unhomely” be easily accommodated in that familiar division of social life into private and public spheres. The unhomely moment creeps up on you stealthily as your own shadow and suddenly you find yourself with Henry James’s Isabel Archer, in *The Portrait of a Lady*, taking the measure of your dwelling in a state of “incredulous terror” And it is at this point that the world first shrinks for Isabel and then expands rushing torrents, James introduces us to the “unhomeliness” inherent in the domestic space become sites for history’s most intricate invasions. In that displacement, the borders between home and world become conducted; and, uncannily, the private and the public become part of each other, forcing upon us a vision that is as divided as it is disorienting.

Although the “unhomely” is a pragmatic colonial and post-colonial condition, it has a resonance that can be heard distinctly, if erratically, in fictions that negotiate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites. [...]”

Homi Bhabha

Chapitre 02

La décolonisation et ses représentations dans les textes

Séance 07**1- La décolonisation comme processus de mémoire collective****Objectif :**

- Comprendre le processus de construction et de transmission de la mémoire dans le texte littéraire postcolonial
- Interroger la manière dont la mémoire de la décolonisation est mobilisée dans le discours littéraire

La décolonisation ne se limite pas à la fin d'un empire ou à l'indépendance politique d'un pays ou territoire colonisé. Elle constitue tout un processus profond de reconstruction politique, économique, social et surtout identitaire.

La reconstruction identitaire comprend une transmission et une transformation des mémoires, engageant à la fois, la mémoire collective, partagée par une communauté ou une nation et la mémoire individuelle. Cette dernière retrace généralement l'expérience personnelle des acteurs de la décolonisation.

Ces deux dimensions sont indissociables pour comprendre comment se construit le récit postcolonial.

Le sociologue Maurice Halbwachs¹⁹ développe dans ses travaux les modalités sociales de construction et de transmission de la mémoire collective à travers un partage de la compréhension de l'histoire d'une communauté. Pour lui, les souvenirs personnels sont influencés par les groupes sociaux dans lesquels nous évoluons et qui conditionnent notre perception et nos rapports avec le passé.

¹⁹ Maurice Halbwachs (1877 – 1945) sociologue français dont les travaux s'inspirent d'Emile Durkheim et Henri Bergson. Son œuvre majeure tourne autour de la mémoire et des classes ouvrières. Il est l'auteur de *La Classe ouvrière et les niveaux de vie* (1912), *Les Cadres sociaux de la Mémoire* (1925) et *la Mémoire collective* (1950)

Contrairement à l'histoire officielle d'une communauté, la mémoire collective évolue souvent et se trouve configurée et reconfigurée suite aux besoins collectifs du présent. C'est pour cela qu'elle n'est pas figée et reste évolutive. Cela permet une continuité de l'identité dans le temps sans rompre l'harmonie entre passé et présent. Ainsi, cette conception de la mémoire collective participe à la préservation continue d'une identité tout en s'adaptant aux perpétuels changements socioculturels.

Dans le contexte postcolonial, cette théorie permet d'analyser comment la mémoire coloniale a été façonnée par les acteurs du pouvoir d'un côté, et comment la mémoire nationale postcoloniale peut remettre en question ou réinterpréter des faits, de l'autre côté.

La construction de la mémoire collective est en effet, un processus complexe qui repose essentiellement sur la sélection des événements, leur hiérarchisation ou leur oubli. Ainsi, nous trouvons certains moments fondateurs qui sont mis en avant pour légitimer une identité nationale ou coloniale, tandis que d'autres sont occultés ou minimisés. Toutefois, comme la mémoire officielle est souvent institutionnalisée, elle tend à valoriser certains récits ou fait pour asseoir ou soutenir une légitimité politique.

La mémoire populaire quant à elle, peut porter des récits alternatifs, des fois en rupture avec la version officielle. Nous donnons pour exemple une simple comparaison entre la mémoire collective d'un pays ex-colonisateur et celle du pays qu'il a colonisé. Précisant l'exemple de la France et l'Algérie, nous trouvons que dans la mémoire collective, officielle de la nation française, la colonisation est une partie de son histoire qui reste une fierté ou du moins, un acte républicain salubre et civilisationnel. Alors que dans la mémoire collective algérienne, officielle comme populaire, la colonisation est synonyme d'une période sombre de douleurs et de sacrifices dont la seule fierté en est la résistance du peuple et son combat pour la liberté.

Le processus de la construction de la mémoire est aussi alimenté par des outils tels que l'éducation, la littérature, le cinéma, la commémoration des monuments etc. Ces éléments participent à la construction de la mémoire et en même temps assurent sa transmission dans le temps d'une génération à l'autre.

Cette transmission est réalisable selon plusieurs modes dont l'oralité reste le vecteur le plus répandu, notamment dans les sociétés à tradition orale.

En effet, plusieurs critiques et théoriciens se sont intéressés au rôle de la parole dans la transmission de la mémoire.

Pour Walter J. Ong²⁰, l'oralité repose sur une mémoire vivante, incarnée dans la pratique de la narration, qui se distingue de la mémoire écrite souvent perçue comme figée. De plus, la performance du récit dépend, selon Ong, de la capacité de l'orateur à mobiliser sa mémoire, à improviser et rythmer son discours pour faciliter l'enregistrement. Cela fait de la transmission orale un acte dynamique et interactif où la communauté dans toutes ses classes, joue un rôle crucial dans la préservation de la mémoire. Aussi, la répétition et la formule rythmée du chant sont des stratégies mnémotechniques bénéfiques pour la préservation de l'information dans le temps.

De son côté, Michel de Certeau²¹ souligne le rôle performatif de l'oralité qui, pour lui, n'est pas qu'une simple transmission d'informations, mais plutôt un acte de création qui permet à une communauté de se réapproprier le récit historique.

Pour ce qui est des enjeux de transmission de la mémoire, nous soulignons l'affirmation d'une identité en mettant en valeur des figures de résistants et de héros de la lutte pour les indépendances et en créant des récits nationaux ou régionaux pour y célébrer les sacrifices du passé.

La remise en question des narrations coloniales sert aussi à renverser la vision eurocentrée dégradante qu'elles véhiculent en valorisant des récits nationaux longtemps considérés comme marginaux et minoritaires.

²⁰ Walter J. Ong (1912-2003) linguiste et éducateur américain connu pour ses travaux sur la littérature de la Renaissance. Son ouvrage *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*, traite du passage de la culture orale à la culture écrite en se basant sur une approche déconstructionniste poststructuraliste.

²¹ Michel de Certeau (1925-1986) philosophe et historien français dont les travaux valorisent les liens entre littérature et Histoire.

Étude de textes**1- Extrait de *Nedjma* (1956), de Kateb Yacine****Objectif :**

- Redécouvrir un texte fondateur de la littérature algérienne francophone
- Mettre en évidence la mémoire historique et culturelle de l'Algérie
- Expliquer le rôle de la littérature dans l'écriture de la mémoire

« Tout se passa en quelques jours, après qu'on eut découvert, lardés de coups de couteau, les corps d'un homme et de sa femme, déposés dans la mosquée de Keblout. Les cadavres gisaient ensanglantés, dans un paquet de hardes/ l'identité des victimes prête encore, de nos jours, à confusion. Pour les uns, l'homme était un officier du corps expéditionnaire ; pour d'autres, ce n'était qu'un cantonnier européen surpris dans une roulotte avec sa compagne... le Nadhor fut mis à feu et à sang, des juges militaires furent désignés ; peu après, les six principaux mâles de la tribu eurent la tête tranchée, le même jour, l'un après l'autre ... Le vieux Keblout (pas le premier, l'un de ses héritiers directs) était mort à l'époque. Après les six exécutions, la tribu demeurait sans chef, mais Keblout avait une telle progéniture que d'autres jeunes mâles qui avaient grandi dans la terreur et le désarroi commencèrent à quitter secrètement le Nadhor pour s'établir incognito en d'autres points de la province ; la tribu décimée rassembla ses liens, renforça la pratique du mariage consanguin, prit d'autres noms pour échapper aux représailles, tout en laissant une poignée de vieillards, de veuves et d'orphelins dans le patrimoine profané, qui devait pour le moins garder la trace, le souvenir de la tribu défunte. On raconte que l'une des veuves sacrifiées sur le bûcher du Nadhor demeura seule dans les ruines pour y continuer l'enseignement de Keblout... Entre temps, les promoteurs de l'expédition punitive n'avaient pas réussi à convaincre les enquêteurs ; le fait que l'un des cadavres était celui d'une femme pouvait mettre hors de cause l'attitude politique hostile des fils de Keblout ; peut-être s'agissait-il d'une affaire passionnelle mise à profit pour abattre la résistance et le prestige de la tribu. Les deux victimes initiales pouvaient avoir été transportées à la mosquée ; cela pouvait être la mise en scène du rival de l'homme, officier ou cantonnier ;

le symbole du sang versé dans la mosquée paraissait trop éloquent, trop favorable à l'excitation des conquérants et aux manœuvres des tribus asservies, désireuses de discréditer auprès de l'occupant ces professeurs, ces étudiants à vie, pauvres et dangereux... Le « meurtre dans la cathédrale » pouvait être un coup de théâtre ; y avaient-ils songé, les enquêteurs de ce temps-là ? ils étaient peut-être effrayés par la rapidité aveugle du massacre, et la flambée de haine qui allait en rejaillir sur eux ; sans doute quelque expert des Affaires Indigènes se pencha-t-il sur le dossier, monta sur son cheval, et partit en direction de l'Est, interrogeant les survivants, séjournant au Nadhor pendant la brève instruction qui se termina pas une sentence, dans la cour de la caserne de Guelma, et pas la chute des six têtes, l'une après l'autre, tandis que s'effondrait notre tribu privée de ses chefs. Le télégramme arriva trop tard de la capitale, quelques jours trop tard ; les cadavres de la caserne étaient graciés. Les représailles se poursuivaient à feu couvert lorsque parvinrent les regrets et condoléances que nul ne pouvait plus transmettre ni accepter : les fils des six condamnés n'avaient pas quitté le berceau quand ils furent nommés caïds et cadis d'office, recevant de ce fait un nom patronymique correspondant à leurs futures professions ; ainsi triomphait le pire calcul jusque dans les réparations faites, car le nom de Keblout fut à jamais proscrit, et demeura dans la tribu comme secret lamentable, un signe de ralliement pour les mauvais jours.

Oui, la mosquée resta en ruines ; seul se dressait encore l'étendard vert du mausolée taillé dans les loques des veuves et des vieillards.

Les hommes avaient fui, et les orphelins qui bénéficiaient des largesses allaient être à leur tour éloignés : la ruine de la tribu s'acheva sur des registres d'état-civil, les quatre registres sur lesquels furent recensés et divisés des survivants ; l'autorité nouvelle achevait son œuvre de destruction en distinguant les fils de Keblout en quatre branches, « pour les commodités de l'administration » ; les hommes couchés sur le premier registre furent dotés de domaines dont ils ne tardèrent pas à être expropriés, vers l'autre bout de la province ; à cette branche appartenait ton père et Sidi Ahmed ... Les hommes couchés sur le second registre reçurent des emplois dans la magistrature, et se trouvèrent dispersés dans des différents centres ; à cette branche appartenait mon père. Les hommes de la troisième branche, bien qu'inscrits sur un registre distinct, connurent à peu près le même

sort, mais s'éloignèrent encore en contractant de trop nombreux mariages avec d'autres familles moins éprouvées ... Quant à ceux de la quatrième branche, ils gardaient la mosquée détruite, le mausolée, le peu de terre, l'étendard de l'ancêtre, et l'on parla de les constituer en confrérie pour en garder le contrôle, au cas où germerait un projet de vengeance... »

2- Extrait de « *Le Voltaïque* », *Présence Africaine* (1962), de Sembène Ousmane**Objectif :**

- Favoriser la réflexion critique sur le pouvoir de la narration dans la transmission de la mémoire

A fond de cale, gisaient, enchainés, les hommes, leurs chevilles reliées par une longue chaîne. Dès qu'ils eurent entendu les coups de feu, ils crièrent de joie et de peur. Une puanteur infecte emplissait la cale. Dans l'entrepont, où les négrillons étaient logées, des cris de frayeur s'élevaient : Amoo dans ce vacarme assourdissant, distinguait la voix de sa fille. En sueur, de toutes ses forces, il tapait sur les panneaux.

- Hé ! frère, c'est par ici, lui cria un homme. Tu es pressé de voir ta fille ?
- Oui répondit-il. Ses yeux brillaient d'impatience.

Au bout de longues heures d'une activité intense, la cale fut grande ouverte. Les hommes de Momutu commencèrent à faire monter les captifs et à les rassembler sur le pont, où s'entassaient la pacotille pour le négociant : barriques d'eau-de-vie, caisses de couteaux, caisses contenant la verroterie, la soie, les parasols, des hardes. Les hommes de Momutu encerclaient tout, et avaient aligné les prisonniers. Amoo avait récupéré sa fille, lomé. Tous deux se tenaient un peu à l'écart de cet attroupement. Amoo savait bien que Momutu ne délivrait les hommes et les négrittes que pour les revendre. C'était lui qui avait attiré, dans cette baie, le capitaine de l'*Africain*.

- Maintenant, nous allons à terre. Je vous préviens que vous êtes mes captifs. Le premier qui tentera de s'évader ou de se suicider, je prends son voisin et lui taillade la peau, dit Momutu.

Le soleil d'inclinait vers la ligne de l'horizon, une immense nappe argentée, miroitait : du côté de la terre, la ligne sombre des arbres. On commença à transporter le butin dans les embarcations. Momutu en chef incontesté, dirigeait, donnait des ordres : quelques types montaient la garde autour de la cabine ; à chaque couple de minutes, une décharge sur la cabine signalait à ceux qui étaient terrés, leur présence sur le pont. Quand tout fut fini, Momutu mit le feu à la longue mèche qui pendait, reliant les deux barriques de poudre : le

capitaine n'entendant plus de bruit tenta de sortir : il reçut en pleine poitrine la décharge d'un fusil. Les dernières pirogues s'éloignèrent : à mi-chemin de la rive, les explosions débutèrent : *l'Africain* sauta.

Il faisait nuit noire encore, quand tout le chargement fut débarqué : les prisonniers parqués, étaient gradés par des sentinelles. Ils avaient encore les pieds et les mains liés. Toute la nuit on entendit les chuchotements et les pleurs, que sciaient les coups de fouet. A distance, Momutu et ses complices, faisaient leur compte. La prise avait été fructueuse. Ils évaluèrent leur capital en vidant sous le regard des étoiles une quantité énorme de pintes d'eau-de-vie.

Momutu fit venir Amoo.

- Tu bois un peu avec nous, lui demanda Momutu, lorsqu'il arriva portant sa fillette endormie sur son dos.

(ce n'était que des ombres anonymes)

- Je dois repartir. J'habite loin et la côte n'est pas un lieu de sécurité. Voilà deux mois que je travaille pour toi, dit Amoo, refusant de boire.
- C'est vrai que tu as tué ta femme pour qu'elle ne soit pas captive ? lui demanda un gars qui puait l'alcool.
- Ahan !
- Et tu as risqué plus d'une fois ta vie pour sauver ta fille !
- C'est ma fille ! j'ai vu toute ma famille, un par un vendu et emporté et on ne sait où. J'ai grandi dans la peur, fuyant avec mon clan pour ne pas être esclave. Dans mon clan, il n'y a pas d'esclaves... nous sommes tous pareils...
- C'est parce que vous ne viviez pas sur la côte, l'interrompit quelqu'un, ce qui déclencha l'hilarité de Momutu. Bois une lampée ! tu es un vrai guerrier ! j'ai vu comment, tu as fendu l'affidé. Ton coup de hache est sûr.
- ... reste avec moi. Tu es rude et tu sais ce que tu veux, reprit Momutu en lui passant la petite barrique d'eau-de-vie. Il la refusa avec politesse. Nous c'est notre travail. On parcourt la savane et on fait des captifs, qu'on vend aux Blancs. Certains capitaines me connaissent. D'autres je les attire ici et je m'arrange avec mes hommes qui les éloignent de leur navire. On pille le bateau et on récupère les

captifs... les Blancs on les tue. C'est un travail facile. On y gagne à tous les coups. Je t'ai rendu ta fille. C'est une belle pièce. Elle vaut des barres de fer (jusqu'au XVIIe siècle, on payait outre la pacotille des aunes de cauris, puis on remplaça les aunes de cauris par des barres de fer. Il est écrit aussi que dans d'autres marchés la monnaie d'échange avait été de tout temps des barres de fer).

- Il est vrai que j'ai tué, mais jamais pour vendre, ni pour faire des captifs. C'est ton travail, à toi. Moi, c'est pas le mien. Je veux retourner dans mon village.
- Il est drôle. Il ne pense qu'à son village, sa femme, sa fille.

Amoo ne voyait que leurs prunelles. Il savait que ces hommes étaient prêts à se saisir de lui et de sa fille, pour revendre au premier négrier venu. Il n'avait pas leur malice.

3- Extrait de *Monné, outrages et défis* (1998), de Ahmadou Kourouma**Objectifs :**

- Lire une critique de l'Afrique moderne à travers le retour à l'histoire coloniale et ses séquelles.

La semaine prochaine, Un Blanc tiendra un comptoir à Soba. Chacun pourra y changer son or et ses ivoires contre des billets de banque et des pièces de cuivres. C'est cela, l'argent du Blanc, qui aura cours dans toute la Négritude et remplacera vos cauris et pièces d'or. L'argent sera dur à acquérir pour un Noir : impossible pour un Nègre fainéant. (...) comme le besoin d'évoluer n'a jamais résidé dans la tête du Noir, il faut l'amener à vouloir la civilisation, à rechercher l'argent plus que le gibier, plus que l'amitié et la fraternité, plus que les femmes et les enfants, plus que le pardon d'Allah. Et pour cela le Blanc a deux lois (...) la première s'appelle l'impôt de la capitation. Il sera demandé à chaque chef de clan de s'acquitter d'un impôt pour chaque membre du clan qui prend de lâche l'air.

Cet impôt est l'impôt du prix de la vie (...) celui qui n'a pas l'argent pour s'acquitter de l'impôt du prix de la vie paiera quand même. Soumaré démontra comment les chefs qui n'avaient pas d'argent parviendraient quand même à payer l'impôt du prix de la vie. Ils seraient enfermés dans des cases où on les enfermerait avec du piment et, si la toux ne parvenait pas à leur arracher l'argent, on mettrait les braises sous leurs pieds et dans leurs mains (...) la deuxième loi du Blanc est la recherche du confort. Le Blanc « nazara » n'hésite pas à faire le bonheur de l'autre quand même celui-ci ne le désirer pas (...) les bienheureux seront les indigènes qui après le paiement de l'impôt de capitation auront de l'argent de reste pour se procurer du confort ! ils pourront se civiliser en achetant au comptoir : des miroirs, parapluies, aiguilles, mouchoirs de tête, plats émaillés et des chéchias rouges avec des pompons, plus belles que celles des tirailleurs. Le paradis c'est au ciel pour les élus. Sur terre ici-bas le plus rapprochant, c'est avoir de l'argent. Comme le Tout-Puissant pour ses fidèles, la France n'institue pas d'obligations pour ses fidèles, sans leur donner les moyens de les satisfaire. Pour gagner de l'argent, trois besognes sont offertes aux Nègres (...) la première besogne est le labour et la cueillette des produits de rente. Il sera demandé à

chaque chef de clan, en même temps que l'impôt de capitation et avec les mêmes soins (c'est-à-dire avec le feu et le piment), de vendre au Blanc qui tient le comptoir des mesures de coton, d'arachide, de karité et de gomme. Celui qui n'a pas les quantités les aura quand même. Les paysans qui, par peur de la famine, consacreront beaucoup de journées à planter le mil et le manioc manqueront à la moisson de produits de rente et s'en mordront les doigts de regret. (...)

Les travaux forcés étaient la deuxième besogne qui permettait aux Noirs d'entrer dans la civilisation. Les réquisitionnés iraient travailler pendant six mois dans les mines, les exploitations forestières et agricoles des Blancs. Les travaux forcés n'étaient pas l'esclavage : les travailleurs forcés seraient nourris, logés, vêtus et rémunérés. A leur départ, ils auraient un couvre-pieds, au retour, un pécule, c'est-à-dire de l'argent, qui leur permettait de s'acquitter de l'impôt de capitation et d'acheter des miroirs et des aiguilles ; autant de choses qui civilisent.

L'interprète et le major procédèrent à un choix parmi les triés, et une sélection parmi les choisis et élurent parmi les sélectionnés les quatre mâles ayant la taille de fromager, la poitrine de lion, la dentition de caïman et la santé de taureau, l'interprète les présenta au capitaine qui, après les avoir examinés, décocha un sourire de civilisé satisfait. Soumaré se tourna vers les élus et emphatiquement leur annonça : Vous avez gagné la troisième besogne, la virile, la meilleure. Vous entrerez dans les tirailleurs (...) Vous serez les mieux nourris, les mieux logés, les mieux payés. Vous pourrez arracher aux autres indigènes leur nourriture, leurs bêtes et leurs femmes.

4- Extrait de *l'Homme dominé* (1968), de Albert Memmi**Objectifs :**

- Découvrir un texte fondateur de la critique postcoloniale
- Analyser un portrait standard du colonisé selon la critique littéraire

Nous savions déjà que tous les opprimés se ressemblaient ; le Colonisé, le Juif, le Pauvre, la Femme, par-là leurs traits individuels et leurs histoires spécifiques, ont un air de parenté : tous, ils subissent un joug, qui laisse des traces analogues dans leurs âmes et imprime un gauchissement similaire dans leurs conduites. La même souffrance appelle souvent les mêmes gestes, les mêmes crispations intérieures ou les mêmes grimaces, les mêmes angoisses ou les mêmes révoltes,

Nous hésitions un peu à placer le Noir américain dans cette galerie de portraits. Ce n'était pas tout à fait de notre faute ; le Noir américain est un opprimé, bien sûr, nous l'avions deviné à travers sa musique, nous l'avions entr'aperçu dans les comédies de la Belle Époque américaine, où il était éternellement domestique, liftier, cireur et jamais héros ou maître. Mais comment dire ? sa misère, il la chantait précisément, elle nous restait aimable. Son humilité, un peu servile, ses peurs enfantines, qui faisaient claquer ses genoux comme des castagnettes, et rouler de gros yeux blancs, son parler petit-nègre, nous faisaient rire ; ils n'avaient rien de pitoyable ou de menaçant. Telle était en tout cas l'image du Noir que voulaient bien nous en donner les cinéastes américains. Plus tard, nous avons réellement connu les Noirs, ils étaient en G.I's. D'aussi belle statue, aussi bien nourris, aussi bien habillés que leurs camarades blonds. Ils nous offraient en riant des boîtes de viande et nous leur en étions sincèrement reconnaissants. Ils avaient, paraît-il, quelques petits ennuis : aux mess, par exemple, un Blanc ivre les traitait quelquefois de négros ; ce qui les mettait bizarrement dans des colères épouvantables' ils s'obstinaient à courtiser des femmes très blondes, qui les repoussaient évidemment. Mais les films patriotiques de l'époque nous apprenaient en même temps que le Noir insulté se conduisait tout de même en digne et loyal camarade ; sous le tir ennemi, il sauvait le Blanc dessoulé et blessé, qui lui faisait des excuses. A force de constance et de dévouement, il finissait par émouvoir la blonde qui

consentait à une promenade dans une somptueuse voiture (la même que celle des Blancs). Bref, dans ce merveilleux pays de cocagne, même les moins défavorisés n'étaient pas à plaindre. Et la grande Démocratie américaine, et le temps se chargeaient de les hisser au niveau des autres.

J'allais oublier les lynchages, il est vrai : de temps en temps, nous entendions parler avec malaise d'un phénomène déconcertant : un Noir, un nègre, était capturé par une foule déchaînée, lynché, pendu, arrosé d'essence et brûlé. C'était tellement insolite que nous n'y croyions pas tout à fait : les deux images celle de la prospère, libre et démocratique Amérique, et celle de ces bûchers moyenâgeux, ne pouvaient aller ensemble ; alors nous effacions le plus rapidement possible la seconde de nos mémoires. Et puis, cela se passait dans le Sud ! Cette région figée dans la nostalgie de ses splendeurs passées, non sans charme d'ailleurs, avec ses maisons coloniales et son paternalisme bienveillant, mais rancunière et refoulée depuis sa défaite, devait brusquement se mettre à délirer. Nous connaissions là encore la solution, c'était même un écrivain noir, R.Wright, qui nous l'avait suggérée : nous avions échappé à la folie retardataire du Sud. L'Amérique véritable, moderne, égalitaire, efficace, était au Nord : il suffisait d'y aller pour vivre en homme et non plus en Noir. Si le salut existait, même éloigné de quelques journées de chemin de fer, il n'y avait pas lieu de désespérer.

Eh bien, nous avons tort ; nous avons été légers une fois de plus, de conclure sur le malheur de quelqu'un avant de l'entendre, lui. Ces images étaient fausses, parce que partielles et non cohérents entre elles : et surtout parce que nous ignorons ce qu'elles signifiaient chez le Noir américain. Grâce à Baldwin, grâce à ce livre étonnant de concision et de lyrisme, d'une si extraordinaire richesse concentrée qu'il faut le relire plusieurs fois pour en apercevoir tous les prolongements, nous savons dorénavant que le *Noir américain est opprimé majeur*.

Albert Memmi

Séance 08**2- L'exil et l'immigration****Objectif :**

- Comprendre les dynamiques historiques et sociales de l'exil et l'immigration comme thèmes reflétant les réalités historiques de la colonisation, de la décolonisation et des migrations contemporaines
- Analyser la relation entre l'exil et la création littéraire

L'exil et l'immigration sont deux thèmes que nous retrouvons souvent en littérature de la diaspora et qui retracent les expériences de leurs écrivains. L'exil est souvent lié à des expériences douloureuses marquées par la perte, la nostalgie et le déracinement.

Selon Edward Saïd dans *Réflexions sur l'Exil* (2000), l'exil engendre une double perte : celle du pays de l'exilé et celle de sa familiarité avec son monde. Une perte autant symbolique et affective que matérielle. Cette perte crée aussi une nostalgie à dimension irréversible selon l'écrivain libanais Khalil Gibran qui évoque dans ses écrits une « blessure ouverte » générant une sensation de vide et de déracinement profond.

Cependant, toujours dans *Réflexions sur l'Exil*, Saïd affirme : « J'ai défendu l'idée que l'exil peut engendrer de la rancœur et du regret, mais aussi affûter le regard sur le monde. Ce qui a été laissé derrière soi peut inspirer de la mélancolie, mais aussi une nouvelle approche »

Pour Albert Memmi aussi, l'exil comme expérience déchirante engendre de la perte et de différenciation, mais reste une expérience qui offre une reconstruction identitaire.

Dans ses acceptions multiples, l'exil est entendu selon différentes dimensions : géographique, sociale, historique ou psychologique.

Dans son sens géographique, l'exil est lié au déplacement, à l'éloignement spatial (à l'extérieur ou à l'intérieur du pays d'origine). D'un point de vue social, l'exil est considéré comme une mise à l'écart sans déplacement géographique, soit par une exclusion, une incarcération, un repli sur soi ou autre. Ceci peut mener à un « exil intérieur » et c'est ce

qu'on entend par la dimension psychologique du terme. Cela implique une rétrospection interne et psychologique qui peut résulter d'une multitude de sentiments internes comme la mélancolie, la solitude, l'abandon, le complexe, etc.

Enfin, dans sa dimension historique, l'exil peut entraîner une rupture avec le temps présent et une vie en marge de la société et à l'écart du monde réel. Et là, nous rappelons l'expérience de certains romantiques et leur « mal du siècle »²² qui peut entraîner une rupture avec les pratiques de la communauté ou même la langue de sa société.

En littérature postcoloniale, africaine notamment, l'écriture de l'exil est liée à l'immigration. Ainsi, nous la retrouvons chez les auteurs de la première génération des années 1950 qui ont immigré pendant la colonisation et aussi chez les auteurs de la deuxième génération de la post-indépendance qui sont partis s'installer (exil forcé ou choisi) en Occident (généralement dans les métropoles ex-colonisatrices) ou ceux qui sont nés là-bas.

1- L'exil comme générateur d'une littérature :

Pour plusieurs écrivains, l'exil est l'occasion qui leur a permis de se déplacer d'une situation d'observateurs (généralement d'une réalité malheureuse dans leurs pays) à celle de créateurs qui pourraient écrire ce qu'il ont vécu ou ce qu'il en pensent.

Dans ce sens, Tierno Monénembo raconte son expérience de créateur dans l'exil

« Je dois préciser tout de suite que je n'ai pas reçu de formation littéraire, j'ai une formation de biochimiste. Cependant, j'ai toujours en arrière-pensée d'écrire, et puis l'exil s'y est ajouté. Je pense en effet que l'exil est un lieu privilégié pour l'écriture, car il est à la fois distance et souffrance en profondeur. Ces deux choses qui permettent l'émergence de l'expression la plus sacrée : l'écriture. »²³

Pour Frantz Fanon, pour écrire, il faut :

D'abord prendre des distances volontaires, se refuser à la course effrénée d'un monde déboussolé ; puis, comprendre que si d'une situation d'exil le pays natal était d'autant

²² « Le mal, le grand mal c'est que nous ne sommes pas de notre siècle [...] nous sommes tous hors de son cours » Chateaubriand, *Préface d'Essai sur les révolutions*.

²³ Tierno Monénembo, in Françoise Cévaër, *Revue de Littérature comparée*, Paris, N°265, 1993, p.164.

mieux redécouvert, le colonisé résolvait là une problématique que le colonisateur débattait en vain quand il ne refusait pas le débat lui-même. L'exil devenait une situation privilégiée. Condition inéluctable imposée par l'histoire, cet exil se mesurerait désormais à la distance nécessaire pour que naisse l'authenticité artistique, culturelle et physique de l'être-dans-le-monde²⁴

Dans ce processus de création fictionnelle généré par l'exil qui transporte l'écrivain de l'observateur au créateur, il faut prendre en compte que la « distance » que nous lisons chez Fanon ci-dessus, pourrait être double. Une distance par rapport au monde extérieur qui offre à l'écrivain un moment de conscience de son entreprise de création ; et une autre distance liée à cette conscience même. Parce que selon Fanon, la création intense se passe dans un moment d'inconscience.

Parlant de distance dans une situation d'exil, nous pouvons dire qu'elle n'est certes, pas seulement liée à la dimension spatiale et géographique, mais aussi au rapport entre l'écrivain et son lecteur. Ainsi, l'écrivain essaye toujours de raccourcir la distance qui le sépare du lecteur, voire la rompre des fois, pour passer un message sans altération. De ce fait, des auteurs tels que Ahmadou Kourouma, insèrent des éléments du texte en langue maternelle (Malinké pour Kourouma) en hors-texte (en bas de page) pour faciliter la compréhension des lecteurs locaux.

2- L'exil comme espace de libération

Après avoir longtemps milité pour les indépendances de leurs pays, plusieurs écrivains africains²⁵ se retrouvent contraints de continuer de militer pour la démocratisation des politiques dans leurs pays dans la période « post-indépendance ». Toutefois, c'est dans l'exil qu'ils continuent de militer parce que certains ont été déplacés par force de leurs pays et d'autres ont choisi de s'exiler pour se retrouver et échapper à la censure et la répression. Ainsi, l'exil est considéré comme un espace de libération pour

²⁴ Fanon, cite par Max Dorsinville, "l'Exil »,

²⁵ Nous nous référons à des exemples de la littérature algérienne et africaine pour permettre à l'étudiant de travailler sur des corpus déjà connus, et pour une meilleure assimilation du contenu de la matière.

cette catégorie. Nous en citons à titre d'exemple : Ahmadou Kourouma²⁶ en Côte d'Ivoire et Tierno Monénembo²⁷ en Guinée.

Sur l'exil volontaire et choisi, Samba Diop affirme : « [...] *la problématique, Centre-Périphéries qu'on croyait résolue avec l'avènement des indépendances politiques et de la décolonisation refait surface mais cette fois-ci de façon plus insidieuse, car on doit tenir compte de l'exil volontaire du sujet postcolonial au sein de l'espace métropolitain et occidental* »²⁸

En effet, dans la littérature de la désillusion qui suit le mouvement des indépendances, les auteurs multiplient les témoignages d'une déception politique et les tableaux descriptifs d'une Afrique chaotique où règne l'injustice sociale et le régime tyrannique entraînant pauvreté et malheur, à l'exemple du régime colonial. Cette situation a poussé les écrivains à immigrer, généralement dans les métropoles ex-colonisatrices en rêvant d'un avenir meilleur pour leur pays et ainsi d'un retour au pays natal.

L'exil est dans ce cas devenu un lieu de liberté et de rêve qui permet à l'écrivain d'espérer à un avenir meilleur et même d'intervenir – même par écrit – pour le rendre possible, comme le souligne Mongo Mboussa :

« C'est parce qu'il vit l'exil dans sa chair que Léon-Gontran Damas éprouve dans *Pigments* (1937) une constante fascination pour le vide et la mort. C'est parce qu'il souffre de l'exil que Léopold Sédar Senghor réussit par la magie des mots à nous ressusciter dans *Chants d'ombre* (1945) son Joal natal. C'est parce qu'il est habité par l'exil qu'Aimé Césaire entreprend dans le *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) une quête identitaire. »²⁹

²⁶ Ahmadou Kourouma (1927-2003): Écrivain ivoirien connu par sa position politique dénonciatrice du régime politique du président Félix Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire. Il est exilé en Algérie en 1964, puis part en France pour s'y installer en 1969 mais il a aussi vécu au Cameroun et au Togo de 1974 à 1994 pour revenir s'installer en Côte d'Ivoire. L'écrivain a plusieurs romans dont le premier *Les Soleils des Indépendances* (1968) qui a marqué son œuvre.

²⁷ Tierno Monénembo (1947-2008): Écrivain Guinéen connu par l'exil qu'il a choisi pour fuir le régime de Ahmed Sékou Toure. Il a vécu au Sénégal, Côte d'Ivoire, France, Maroc, Algérie et États Unis. Docteur en Biochimie de l'Université de Lyon, il a écrit plusieurs romans, dont *Les Crapauds-Brousse* (1979) où il

²⁸ Samba Diop, *Fictions africaines et postcolonialisme*, Paris, L'Harmattan, p.19.

²⁹ Mongo Mboussa, cite par Mwatha Musanji Ngalassso, "L'exil dans la littérature africaine écrite en français », In, Danièle Sabbah, *Écritures de l'exil*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 132.

Enfin, la richesse de la littérature postcoloniale produite à l'exil ou en conséquence d'un exil dans toutes ses dimensions, reflète le talent de l'écrivain postcolonial qui s'adapte à toutes les situations offrant de chacune, le meilleur de son expérience.

Étude de texte**Extrait de *Des fourmis dans la bouche* (2015), de Khadi Hane****Objectif :**

- Découvrir la réalité des immigrés africains (congolais) en France : Entre déracinement et souffrance
- Lire les regrets d'immigration chez les auteurs de la diaspora

Le quartier ressuscitait, il embaumait la misère des pauvres. Encombrées des senteurs de Château-Rouge, mes narines frémissaient, mais je restais pendue à ma fenêtre. Ma vue se brouillait à l'éveil de notre Paris à nous. Ici, nous étions encore en Afrique. Les prémices du jour aussi promoteurs que la veille, narguaient les oisifs, tassés sous un lampadaire, qui espéraient une embauche journalière, redoutaient en même temps un contrôle d'identité des CRS en incursion au marché Dejan [...] là partout sur les trottoirs, se dressaient les étals de fortune des Congolais bradeurs de faux vêtements Versace, des fausses lunettes de soleil Yves Saint Laurent, de montre Rolex contrefaites, de parfums Dior qui n'avaient de Dior que l'emballage, soutenus par une cohue de gens qui ricanaient, obstruaient l'entrée des négoce. [...] Dans la rue, des Maliennes en boubou aux couleurs criardes, bébé au dos, des Congolaises au visage estampillé de cicatrices et à la chevelure fardée, des Zaïrois aussi dépigmentés que leurs sœurs, de vieux Sénégalais à la recherche d'une fille pour une heure, des résidents de foyer Sonacotra qui proposaient à une fille d'aller avec eux « croquer café » dans une chambre d'hôtel, des mendiants arabes, quelques rares Blancs. [...]

Habituée au spectacle des rues de mon quartier, je tournai mon regard sur l'Arabe en colère, jailli de sa chaise pour houspiller les petits footballeurs dont le ballon avait ricoché devant sa boutique. Dans un tourbillon de poussière, leurs pieds soulevaient tout ce que les gens jetaient par les fenêtres, un kleenex usagé, des épluchures de patate, un pot de conserve vie, des couches pour bébé, d'autres couches pour adulte incontinent. [...]

Les enfants étaient partis à l'école au moment où Karim me claquait sa porte au nez. Ils en étaient revenus à midi parce qu'on les avait refusés à la cantine scolaire, leur cotisation n'ayant pas été réglée. Je déposais le bébé dans sa poussette, couchai Ahmed dans le lit de Moussa. Le répit que je m'octroyais dans ma chambre fut interrompu par les coups répétés de mon assistante sociale. « Madame Cissé, vous êtes là ? » Mme Renaud martelait la planche qui nous servait de porte. Bien sûr que j'étais là, et bien forcée d'ouvrir en plus. Je ne lui souhaitai pas la bienvenue. Sanglée dans un chemisier beige trop étroit, elle avait troqué son ensemble en coton contre une jupe raide vert bouteille. Elle notait tout. Vas-y donc, écris ma vie ! [...]

- Comment ca va, Madame Cissé ? répéta-t-elle.

- Tout va bien, mentis-je.

- Et vous ? j'aurais aimé poursuivre, mais la conscience qu'en matière de cas social, c'était de moi et de moi seule qu'il était question m'interdisait d'aller plus loin. Je n'avais pas à me soucier de sa santé. D'ailleurs était-ce à ce point un fardeau pour elle de visiter les foyers pour y découvrir cette misère qui nous rendait si petits, presque invisibles ? chargée de disséquer la vie des pauvres dans le moindre détail, elle rendait son évaluation à la commission sociale qui décidait ou pas de leur accorder assistance.

Avec délicatesse, elle déposa sur la table un sac en plastique au contenu décevant : quelques couches, des conserves de raviolis, un pot de haricots verts, des nouilles de toutes sortes, un paquet de gros riz sur lequel Uncle Ben ne souriait jamais. Je poussais le sac à l'extrémité de la table, ce qui réveilla mon bébé.

- Dis donc, fit l'assistante sociale, il a grandi le petit.

Début de tête à tête. Sans ambages. Sans préambule. Une question, une réponse. Une autre, l'autre réponse. Celle de trop, pas de réponse. Du social pour Mme Renaud, la même comédie servie au pauvre, jusqu'au jour où assuré qu'il ne valait pas mieux que n'importe quel autre pauvre, il se laisserait convaincre qu'il ne pouvait ni ne devait aspirer à un statut. En France, pas de pedigree pour le pauvre. La noblesse de sa naissance importe peu. Qu'il soit cordonnier, griot ou fils de roi, il est traité de la même manière. Sans-papiers, chômeur, crève-la-faim, il crevait de la même honte. J'étais bâtarde pour avoir quitté mon pays.

Séance 09**3- Littérature de l'immigration : Le Roman beur.****Objectif :**

- Découvrir la richesse des expériences et des cultures issues de l'immigration maghrébines.
- Analyser les enjeux et de l'intégration et de l'exclusion des écrivains de la diaspora maghrébine.

Vers les années 1980 apparaît une littérature de l'immigration, dite aussi littérature de la diaspora, par des écrivains d'origine maghrébine³⁰ nés en France ou s'y sont installés très jeunes. Cette littérature de la deuxième génération, appelée « beur »³¹ renvoie à la littérature produite par des Maghrébins vivant majoritairement dans les banlieues des grandes métropoles françaises. C'est une production souvent autobiographique offrant un témoignage d'une expérience douloureuse de rejet et de marginalisation qui résulte des tensions sociales et historiques.

La critique littéraire a longtemps considéré cette littérature comme « mineure » et enclavée dans la littérature française, puisqu'elle est produite par un groupe minoritaire dans une langue de locuteurs plus puissants³². Ce reproche reste ségrégationniste étant donné que les écrivains beurs n'avaient pas le choix de la langue. D'un côté, ils écrivent et se font éditer en France, et de l'autre, ils ne maîtrisent pas la langue maternelle (arabe classique) de par leur naissance et immersion dans un milieu linguistique francophone. D'ailleurs la problématique linguistique est souvent présente dans les œuvres de cette littérature d'immigration.

³⁰ Nous nous focaliserons dans ce cours à la littérature maghrébine, algérienne notamment, de l'immigration.

³¹ L'origine du terme qui a été donné à la communauté migrante en France dans les années 1980, revient, paraît-il au verlan du mot « arabe ».

³² Voir Charles Bonn, Littératures des immigrations, Paris, l'Harmattan

Nous allons axer notre analyse dans ce cours sur deux romans de cette littérature à savoir *Le Marteau pique-cœur* (2004) de Azzouz Begag³³ et *Je ne parle pas la langue de mon père* (2016) de Leila Sebbar³⁴

1- Le récit de vie

La littérature beur est souvent autobiographique où l'écrivain participe à l'établissement de la mémoire collective tout en rétablissant sa mémoire individuelle. En adoptant une démarche mémorielle et rétrospective, l'écrivain tente de dire ce que ses parents – qui n'avaient pas accès à l'écriture et la lecture – et de montrer ce que les parents n'ont pas pu voir.

Même si leur narrateur autodiégétique – selon Philippe Lejeune – reste anonyme, les deux romans, de Leila Sebbar et de Azzouz Beggag se réfèrent clairement à l'auteur. Begag affirme que : « Dans son acte d'écrire, il y a véritablement auto-crédation, dans le sens de formule de Montaigne : « Quand j'écris, c'est *moi* qui écrit. »³⁵

Dans son *Marteau pique-cœur*, Begag retrace linéairement les derniers jours de son père et montre un narrateur pulvérisé par le deuil en décrivant comment le « temps » lui « pénétrait par tous les compartiments ». Le moment de réparation du deuil se trouve dans la confrontation du personnage avec la communauté en France et dans le retour au bled, en racontant l'histoire familiale et nationale en filigrane.

La mort du père est un thème qui renvoie le narrateur à une interrogation identitaire en réévaluant la relation avec le pays d'origine, surtout quand l'enterrement du père exige le retour aux origines : ainsi, le voyage deviendra un questionnement identitaire.

La quête identitaire passe aussi par le retour à la maison où les parents ne séjournaient que pendant l'été à l'instar de tous les autres émigrés. Le séjour du narrateur dans cette maison après l'enterrement lui a permis de connaître l'histoire de son père qui

³³ Azzouz Beggag né en 1957 à Lyon, écrivain, sociologue et homme politique français. Il est originaire d'Algérie. Docteur de l'université de Lyon avec une thèse intitulée « L'Immigré et sa ville » en 1980. Sa littérature traite majoritairement de la situation de l'immigré

³⁴ Leila Sebbar, née en Algérie en 1941 d'un père algérien et d'une mère française. Elle immigré en France en 1958.

³⁵ Azzouz Beggag, « Écrire et migrer », *Écarts d'identité*, N°86, 1998.

ne lui a jamais été racontée. Les voisins « chacun, lui livrait un bout du puzzle, là où Abboué était resté discret ».

Quant au texte de Leila Sebbar, la narration est plus complexe. Elle est à la fois biographie du père et autobiographie de soi ; le tout médiatisé par l'absence de la langue « paternelle ». Leila Sebbar éprouve un profond sentiment de frustration du fait qu'elle ne maîtrise que la langue de sa mère française.

En effet, la narration chez Leila Sebbar juxtapose plusieurs faits historiques et remonte même aux origines métisses qui auraient donné les yeux bleus à son père ; à sa rencontre et son mariage avec sa maman à Bordeaux et à plusieurs événements historiques qui basculaient la vie de son père à plusieurs reprises. Toutefois, l'écriture passe aussi par une création qui héroïsait son père : « le maître absolu de l'école et le bienfaiteur des habitants et menacé à la fois par l'OAS et le FLN puisqu'il est arabe marié à une française ». L'écrivaine invente ainsi des événements qui « auraient été dits » par son père, pour créer un roman familial initialement lié à son vécu, mais magnifié par l'écriture.

2- Une littérature postmoderne :

Après la décolonisation et la chute des Empires, l'espace littéraire s'est peu à peu éloigné de l'homogénéisation du modèle occidental et se construit à partir des relations et des échanges, délimitant des emplacements irréductibles les uns aux autres, comme le montrent Deleuze et Guattari.

Ouvert vers la mondialisation, l'univers du narrateur est ouvert à des voyages outre-Atlantique par exemple où, il ne s'agit pas de l'altérité ou de rencontrer l'autre *occidental, civilisé*, mais plutôt son semblable. Nous trouvons ainsi, que l'Amérique permet de dédramatiser le conflit identitaire du narrateur où sa « francité » se dissout dans un état de voyageur planétaire en tant qu'écrivain et universitaire conférencier.

Le roman de Azzouz Begag s'inscrit dans la postmodernité par le contexte qu'il met en scène et l'humour qu'il affiche. Alors que chez Leila Sebbar, le postmodernisme est révélé dans son écriture des problématiques postcoloniales comme l'hybridité et le multiculturalisme. Elle se dit elle-même « croisée » à l'identité hybride.

Le récit de Sebbar relève aussi d'une critique féministe qui privilégie les concepts de discours de voix et de silence ainsi que celui du mimétisme. Dépassant l'aporie de la femme réduite au silence, à l'image de l'indigène et du subalterne, elle valorise la parole féminine dans son récit et participe au renversement des paradigmes coloniaux réducteurs.

En somme, la littérature beur devrait être transitoire, liée à l'expérience d'une génération mais ne devrait pas être réduite à l'expatriation. Ainsi elle devrait dépasser le face-à-face franco-maghrébin et élargir la thématique de la banlieue à d'autres univers. De cette façon, elle peut s'inscrire dans des thématiques plus vastes comme le « tout-monde » prôné par Édouard Glissant.

Chapitre 03

Littératures postcoloniales anglophones

Séance 10**Littératures postcoloniales anglophones****Objectif :**

- Donner un bref aperçu de différents textes de littérature anglophone qui témoignent des expériences postcoloniales en abordant les grands thèmes de ces littératures.
- Découvrir une littérature « nouvelle » pour les étudiants francophones, pour mieux comprendre les enjeux des *Études postcoloniales*.

Les littératures postcoloniales anglophones se sont imposées depuis plus d'un demi-siècle face à une littérature du « centre » et sont vite devenu le cœur d'une problématique d'opposition entre un centre « impérial » et des marges colonisées. Cette confrontation a d'abord eu lieu dans le célèbre *The Empire Writes Back* où les trois auteurs australiens (que nous avons déjà cités) soulignent l'ampleur du problème qui oppose « Centre » à « Périphérie » en précisant que « les littératures qui ont surgit de tous ces pays (qui constituent les trois quarts du monde) ont en commun, au-delà des spécificités régionales, l'émergence d'une expérience coloniale et l'affirmation contre le pouvoir colonial en insistant sur les différences par rapport au centre impérial. » (*The Empire Writes Back*, p.70)

Les auteurs de cet ouvrage critique prônent la relecture de certains textes classiques anglais « afin d'en reconstruire les potentialités plus ou moins cachées. » et ce, en encourageant les auteurs postcoloniaux à engager avec les textes impériaux, un dialogue pour aboutir à une réécriture de ces ouvrages dont les auteurs ne sont pas par rapport à tous les crimes commis par leurs dirigeants impérialistes.

Pour donner un bref aperçu historique sur la littérature anglophone dénonçant la colonisation, nous commençons par les récits d'esclaves tels que la Véridique histoire d'Olaudah Equiano (1789), un texte autobiographique rédigé par un Africain établi en Angleterre à une époque où le courant abolitionniste se renforçait, prélude à la libération des esclaves en 1834 dans les territoires sous autorité de la reine d'Angleterre.

Au XIXe siècle, certains colons ont raconté leurs expériences d'un ailleurs insolite : la correspondance de Catherine Parr Trail, *The Backwoods of Canada* (1836) donne des conseils pour préparer les migrants potentiels à la réalité qui les attend en Amérique du Nord.

Dans *Roughing in the Bush* (1852), Susanna Moodie porte un regard sur le paysage canadien empreint de l'esthétique du « sublime ».

En Australie, Banjo Patterson et Henry Lawson, l'auteur de *While the Billy Boils* (1896) esquissent les fondements d'une tradition nationaliste fondée sur le peuple. A l'aube du XXe siècle, il n'est pas encore question de rendre leur vraie place aux Aborigènes.

Dans les années 1930, le réalisme social fournit à certains écrivains coloniaux une forme qui leur permet de critiquer le système auquel ils sont soumis.

Dans son roman *Untouchable* (1935), l'Indien Mulk Raj Anand, disciple de Gandhi, s'attaque à la société traditionnelle. Le Néo-Zélandais Frank Sargeson recrée dans *Collected Stories* (1965), un modèle littéraire de l'anglais tel qu'il est parlé dans son pays par les chômeurs et les exclus.

A la même époque, la romancière antillaise Jean Rhys³⁶ réécrit dans *Wide Sargasso Sea* (1966) *Jane Eyre* (1847) de l'écrivaine britannique Charlotte Brontë en faisant de l'un de ses personnages secondaires, une jeune femme créole, l'héroïne de son roman qui finit par sombrer dans la folie, à cause de son emprisonnement et la maltraitance de son époux anglais, et met le feu dans son château-prison. Cette action a rappelé à cette jeune créole, dans le roman de Rhys, l'incendie allumé par les esclaves de la plantation de ses parents.

³⁶ Jean Rhys (1890-1979). De son vrai nom Ella Gwendoline Rees Williams, Rhys est une romancière britannique d'origine antillaise, connue pour la défense des femmes dans ses romans modernistes, tels que *Wide Sargasso Sea* (1966)

En 1952, le Nigérian Amos Tutuala publie *The Palm Wine Drinkard*, un récit initiatique rédigé en anglais peu orthodoxe où se mêlent merveilleux yorouba et modernité. Cette forme de « primitivisme » créatif suscite rapidement un vif intérêt auprès des lecteurs occidentaux prompts à chercher « l'authenticité » des rêves et de l'inconscient dans les civilisations africaines.

C'est cependant *Things Fall Apart* (1958) de Chinua Achebe³⁷ qui constitue le prototype d'une des formes les plus fécondes du roman postcolonial. Ce récit, ancré dans la période où la pénétration missionnaire commence à transformer profondément la société villageoise ouest-africaine, cherche à montrer que cette civilisation possédait des valeurs et une organisation qui n'avaient rien à envier au monde occidental. En plaçant son lecteur dans un environnement qu'il ne connaît pas, Achebe encourage au dépassement de l'ethnocentrisme et à une découverte des possibilités offertes par un anglais fortement marqué par la langue ibo et compréhensible à l'extérieur.

A travers cette œuvre, il apporte un démenti aux fantasmes selon lesquels l'Afrique serait sauvage et primitive.

Dans ses romans ultérieurs, *The Man of the People* (1966) Achebe dénonce la corruption des nouvelles élites issues des indépendances, un thème aussi partagé par le Kenyan Ngugi Wa Thiongo dans *Petals of Blood* (1977) qui met en évidence l'ambiguïté de certains « résistants ».

Dans l'Afrique du Sud de l'apartheid, l'écriture devient une arme de résistance pour les poètes du Ghetto à l'exemple de Wally Serote et Sipho Sepamla ; alors que les nouvelles de Gordimer, prix Nobel de la littérature expriment la mauvaise conscience des privilégiés dans un régime totalitaire.

Sur la même lignée de déconstruction des œuvres de littérature dite du « Centre », le célèbre auteur sud-africain J.M. Coetzee³⁸ propose dans *Foe*, une réplique de la

³⁷ Chinua Achebe (1930-2013) Poète, romancier et critique nigérian, considéré comme père de la littérature africaine moderne. Il a exercé comme professeur des études africaines à l'université de Brown aux États-Unis et a écrit en anglais pour défendre les traditions africaines, en considérant cette langue comme moyen de toucher le grand public.

³⁸ Jean Maxwell Coetzee, né en 1940 en Afrique du Sud, est un écrivain et professeur australien d'origine sud-africaine. Il traite dans ses œuvres de la ségrégation et l'aliénation des populations marginalisées et s'attaque à des problèmes purement politiques. Il obtient le prix Nobel de la littérature en 2003

littérature postcoloniale du grand chef-d'œuvre de Daniel Defoe, *Robinson Crusoë* (1719). Coetzee a choisi le thème de la parole comme axe à sa diégèse et a donné la parole à une femme qui a échoué dans l'île de Robinson et qui, revenue en Angleterre, veut « affirmer sa liberté en racontant son histoire » à Daniel Defoe, parce que le nègre Vendredi qui était sur l'île avait la langue coupée. Par ce choix de personnage, l'auteur sud-africain voulait montrer la hantise des colonisés traumatisés par des années d'Apartheid, pour faire parler le silence.

Pour ce qui est de la quête identitaire du héros qui tente de se libérer des représentations imposées par l'ancien pouvoir colonial, de nombreux romans de la littérature postcoloniale anglophone l'aborde. Dans les romans de l'Antillais V.S. Naipaul, prix Nobel de la littérature en 2001, les personnages sont toujours à la recherche d'une réhabilitation de leur image réduite à la singerie, comme dans *A House for M. Biswas* (1961). Dans le roman *Les Oracles* (1974) de Margaret Laurence, les personnages hésitent entre l'héritage de leurs aïeux européens et la tradition « métisse » de leurs ancêtres rebelles de la rivière rouge.

Revenons en Afrique, le roman *The River Between* (1965) de Ngugi Wa Thiong'o, présente des héroïnes qui font face à l'impossibilité de concilier la fidélité à la tradition qui impose l'excision et l'éthique chrétienne qui l'interdit.

Wole Soyinka, prix Nobel de la littérature en 1986 élabore une nouvelle esthétique postcoloniale qui dépasse le binarisme stérilisant, en critiquant l'affairisme et la corruption qui gangrènent les nouvelles élites issues de l'indépendance, comme dans *A Dance of the Forests* (1960) et *Death and the King's Horseman* (1975)

Enfin, nous pouvons dire qu'à ses débuts, l'imaginaire postcolonial a pris la forme d'une contre-culture qui tentait de s'approprier des représentations puisées dans un univers antérieur à l'invasion de la puissance colonisatrice. Cette quête identitaire s'est révélée indissociable des acquis hérités de la Grande-Bretagne et de l'Occident. Ainsi, s'est formé progressivement un corpus délibérément hybride, qui prouve ce que les grandes civilisations hésitaient trop souvent à reconnaître : le caractère pluriel, métaphorique et dialogique de toute tradition. La langue anglaise, si prompte à s'adapter à l'usage, a fait

l'objet de diverses formes d'appropriation de la part des anciens colonisés. Le néologisme « englishes » qui désigne maintenant les nombreuses variantes modernes de la langue impériales, illustre la diversité des cultures qui sont venues enrichir la « grande tradition »

Étude de textes :**1- Extrait de *No Longer at Ease*, de Chinua Achebe, 1960****Objectif :**

- Permettre aux étudiants d'explorer la construction de l'identité dans un contexte postcolonial dans un pays de l'Afrique anglophone.
- Analyser les enjeux de cette littérature postcoloniale anglophone en analysant les structures sociales dans une société en mutation
- Mettre en évidence la résistance culturelle et mentale dans un contexte exposé aux changements imposés par la modernité tout en conservant un héritage culturel traditionnel.

Chapter V

Obi's theory that the public service of Nigeria would remain corrupt until the old Africans at the top were replaced by young men from the universities was first formulated in a paper read to the Nigerian Students Union in London. But unlike most theories formed by students in London, this one survived the first impact of homecoming. In fact, within a month of his return Obi came across two classic examples of his old African.

He met the first one at the Public Service Commission, a fat jolly Englishman, was very keen on modern poetry and the modern novel, and enjoyed talking about them. The other four members – one European and three Africans – not knowing anything about that side of life, were duly impressed. Or perhaps we should say in strict accuracy that three of them were duly impressed because the fourth was asleep throughout the interview; which on the surface might appear to be quite unimportant had not this gentleman been the sole representative of one of the three regions of Nigeria. (in the interests of Nigerian unity, the region shall remain nameless).

The chairman's conversation with Obi ranged from Graham Green to Tutuola and took the greater part of half an hour. Obi said afterwards that he talked a lot of nonsense, but it was a learned and impressive kind of nonsense. He surprised even himself when he began to flow.

“you say you’re a great admirer of Graham Greene. What do you think of *The Heart of the Matter*?”

“The only sensible novel any European has written on West Africa and one of the best novels I have read.” Obi paused, and then added almost as an afterthought: “only it was nearly ruined by the happy ending.”

The Chairman sat up in his chair.

“Happy ending? Are you sure it’s *The Heart of the Matter* you’re thinking about? The European police officer commits suicide.”

“Perhaps happy ending too strong, but there is no other way I can put it. The police officer is torn between his love of a woman and his love of God, and he commits suicide. It’s much too simple. Tragedy isn’t like that at all. I remember an old man in my village, a Christian convert, who suffered one calamity after another. He said life was like a bowl of wormwood which one sips a little at a time world without end. He understood the nature of tragedy.”

“You think that suicide ruins a tragedy.” Said the Chairman.

“Yes. Real tragedy is never resolved. It goes on hopelessly forever. Conventional tragedy is too easy. The hero dies and we feel a purging of the emotions. A real tragedy takes place in a corner, in an untidy spot, to quote W.H Auden. The rest of the world is unaware of it. Like that man in *A Handful of Dust* who reads Dickens to Mr Todd. There is no release for him. When the story ends, he is still reading. There is no purging of the emotions for us because we are not here.”

Chinua Achebe

2- Extrait de *Things Fall Apart* (1958), de Chinua Achebe**Objectif:**

- Permettre aux étudiants d'explorer la construction de l'identité dans un contexte postcolonial dans un pays de l'Afrique anglophone.
- Analyser les enjeux de cette littérature postcoloniale anglophone en analysant les structures sociales dans une société en mutation
- Mettre en évidence la résistance culturelle et mentale dans un contexte exposé aux changements imposés par la modernité tout en conservant un héritage culturel traditionnel.

Chapter Five

The Feast of the New Yam was approaching and Umuofia was in a festival mood. It was an occasion for giving thanks to Aní, the earth goddess and the source of all fertility. Aní played a greater part in the life of the people than any other deity. She was the ultimate judge of morality and conduct. And what was more, she was in close communion with the departed fathers of the clan whose bodies had been committed to earth.

The Feast of the New Yam was held every year before the harvest began, to honor the earth goddess and the ancestral spirits of the clan. New yams could not be eaten until some had first been offered to these powers. Men and women, young and old, looked forward to the New Yam Festival because it began the season of plenty – the new year. On the last night before the festival, yams of the old year must begin with tasty, fresh yams and not the shriveled and fibrous crop of the previous year. All cooking-pots, calabashes and wooden bowls were thoroughly washed, especially the wooden mortar in which yam was pounded. Yam foo-foo and vegetable soup was the chief food in the celebration. So much of it was cooked that, no matter how relations they invited from neighboring villages, there was always a huge quantity of food left over at the end of the day.

The story was always told of a wealthy man who set before his guests amount of foo-foo so high that those who sat on one side could not see what was happening on the other,

and it was not until late in the evening that one of them saw for the first time his in-law who had arrived during the course of the meal and had fallen to on the opposite side. It was only then that they exchanged greetings and shook hands over what was left of the food. The New Yam Festival was thus an occasion for joy throughout Umuofia. And every man whose arm was strong, as the Ibo people say was expected to invite large numbers of guests from far and wide. Okonkwo always asked his wives' relations, and since he now had three wives his guests would make a fairly big crowd.

But somehow Okonkwo could never become as enthusiastic over feasts as most people. He was a good eater and he could drink one or two fairly big gourds of palm-wine. But he was always uncomfortable sitting around for days waiting for a feast or getting over it. He would be very much happier working on his farm.

The festival was now only three days away. Okonkwo's wives had scrubbed the walls and the huts with red earth until they reflected light. They had then drawn patterns on them in white, yellow and dark green. They then set about painting themselves with cam wood and drawing beautiful black patterns on their stomachs and on their hair, which was shaved in beautiful patterns. The three women talked excitedly about the relations who had been invited, and the children reveled in the thought of being spoilt by these visitors from motherland. Ikemefuna was equally excited. The New Yam Festival seemed to him to be a much bigger event than in his own village, a place which was already becoming remote and vague in his imagination.

And then the storm burst. Okonkwo, who had been walking about aimlessly in his compound in suppressed anger, suddenly found an outlet.

"Who killed this banana tree?" he asked.

A hush fell on the compound immediately.

"Who killed this tree? Or are you all deaf and dumb?"

As a matter of fact the tree was very much alive. Okonkwo's second wife had merely cut a few leaves off it to wrap some food, and she said so. Without further argument Okonkwo gave her a sound beating and left her and her only daughter weeping. Neither of the other wives dared to interfere beyond an occasional and tentative, "it is enough, Okonkwo" pleaded from a reasonable distance.

His anger thus satisfied; Okonkwo decided to go out hunting. He had an old rusty gun made by a clever blacksmith who had come to live in Umuofia long ago. But although Okonkwo was a great man whose prowess was universally acknowledged, he was not a hunter. In fact, had not killed a rat with his gun. And so when he called Ikemefuna to fetch his gun, the wife who had just been beaten murmured something about guns that never shot. Unfortunately for her, Okonkwo heard it and ran madly into his room for the loaded gun, ran dwarf wall of the barn. He pressed the trigger and there was a loud report accompanied by the wail of his wives and children. He threw down the gun and jumped into the barn, and there lay the woman, very much shaken and frightened but quite unhurt. He heaved a heavy sigh and went away with the gun.

In spite of this incident the New Yam Festival was celebrated with great joy on Okonkwo's household. Early that morning as he offered a sacrifice of new yam and palm-oil to his ancestors he asked them to protect him, his children and their mothers in the new year. [...]

The second day of the new year was the day of the great wrestling match between Okonkwo's village and their neighbors. It was difficult to say which the people enjoyed more – the fasting and fellowship of the first day or the wrestling contest of the second.

Chinua Achebe

Chapitre 04

Littératures postcoloniales francophones

Séance 11**Les Littératures postcoloniales francophones****Objectif**

- Rappeler les grands thèmes de la littérature postcoloniale francophone et les grandes étapes de son émergence et développement.
- Comparer entre le développement des études postcoloniales dans le monde anglo-saxon et le retard de son émergence et de sa familiarisation en France.

La rupture entre littérature coloniale et ce qu'on appelle « littérature francophone » des pays du Sud (parce que le terme de littérature postcoloniale est entré tardivement dans la sphère francophone) ne s'est fait que lentement. Les premiers essais littéraires du Malgache Jean-Joseph Rabearivelo sont soutenus par les autorités coloniales. Cependant, avec la vigoureuse critique de la colonisation dès 1930, une tension se crée entre la littérature d'adhésion au monde colonial et la littérature de protestation, comme l'attestent les publications du groupe d'étudiants martiniquais dans *Légitime Défense* (1932). Mais c'est plutôt avec les outils théoriques procurés par le marxisme et le surréalisme que s'opère la dénonciation de l'aliénation coloniale.

Les mouvements des étudiants africains vers les années 1930 qui ont donné naissance au mouvement de la Négritude ont permis l'instauration d'un dialogue autour de leur situation de colonisés en favorisant la remise en question des rapports de pouvoir. (Voir le cours : *Les précurseurs de la pensée postcoloniale : les Auteurs de la Négritude*).

La poésie de la Négritude puise son essence dans la parole rythmée des griots et dans les formes majeures de l'oralité ; alors que le roman, longtemps inscrit dans le modèle colonial, a été le genre de la prise de conscience pendant la période de la décolonisation.

Nous en citons, l'autobiographie romancée de Camara Layé, *l'Enfant noir* (1953), les romans : de Mongo Beti *Le Pauvre Christ de Bomba* (1956), de Ferdinand Oyono *Une vie de Boy* (1956), de Bernard Dadié *Climbié* (1956), de Simbène Ousmane *Les Boutes de bois de*

Dieu (1960) et d'autres qui dénoncent la situation coloniale en exaltant les valeurs de la vie africaine.

Cette première génération visait un lecteur européen, mais ses œuvres ont été inscrites aux programmes scolaires des pays nouvellement indépendants et leurs auteurs sont devenus les premiers « classiques » de la littérature africaine moderne.

Du côté du Maghreb, la même évolution s'est produite ; avec une première génération d'écrivains francophones tels que Mouloud Feraoun, Mohamed Dib, Mouloud Mammeri, Kateb Yacine et d'autres en Algérie ; Driss Charaïbi au Maroc, Albert Memmi en Tunisie, etc.

Ces romanciers ont publié dans la mouvance des combats de libération nationale pour un public extérieur qu'il fallait sensibiliser à la cause de l'indépendance et l'inscription aux programmes scolaires les a rendus familiers aux jeunes élèves maghrébins.

Après les indépendances, une génération d'écrivains nous rend-compte des désillusions plurielles dans les pays ex-colonisés.

En Afrique, *Les Soleils des Indépendances* (1968)³⁹ de Ahmadou Kourouma dénonce les dérives des nouveaux pouvoirs africains, tout en inventant une langue d'écriture où se mêlent français et malinké. Dans cette même optique de dénonciation du despotisme africain complice avec les ex-colonisateurs, des auteurs tels que Sony Labou Tansi, Tierno Monenembo, Henri Lopes et d'autres ont chacun, transmis leur expérience et leurs déboires dans le roman, en s'interrogeant sur le devenir de l'Afrique.

Au Maghreb, se développe en Algérie des œuvres sur la transgression des genres, la subversion langagière et la libération de l'imaginaire, à l'image des romans de Nabil Farès ou Habib Tengour. Au Maroc, depuis 1966, la revue *Souffles* rassemble les recherches de jeunes intellectuels comme Abdellatif Laâbi, Mohamed Khair-Eddine, Abdelkebir Khatibi et Tahar Ben Jelloun.

³⁹ Refusé de publication en France, il fut d'abord publié au Québec en 1968, puis en France en 1970

Dans les dernières décennies du XXe siècle, les écrivains de l'espace francophone veulent s'approprier le français en y intégrant des variantes linguistiques (français d'Afrique, diversités de créoles) pour inventer une langue d'écriture métissée,

A la suite d'Ahmadou Kourouma, des écrivains africains « tropicalisent » le français. Aux Antilles, Patrick Chamoiseau obtient le prix Goncourt avec *Texaco* (1992) pour la créolisation qui lui permet de retrouver la force de la parole.

Le succès du Malien Amadou Hampâté Bâ, gardien des traditions orales africaines et conteur à la façon des griots a été largement assuré par des émissions de la télévision française, surtout après la publication de *Amkoullel, l'enfant peul* (1991). Cependant, *Une si longue lettre* (1979) de la Sénégalaise Mariama Bâ, qui bien qu'édité en Afrique, a été un très grand succès de la littérature africaine francophone, puisqu'elle a surtout touché les lectrices femmes interpellées par la souffrance de l'héroïne subissant le remariage polygame de son mari. Ce succès a été aussi celui de Leila Sebbar à travers *Fatima*, ou *Les Algériennes au square* (1981) et de Sami Tchak pour *Place des fêtes* (2001)

Du côté des Antilles, et dans une œuvre visionnaire, unissant travail littéraire et réflexion philosophique, Édouard Glissant a proposé de penser l'échec des replis identitaires et la nouvelle totalisation du monde. Après une série de poèmes et de romans comme *Les Indes* (1955), *Quatrième Siècle* (1964) qui ont pour objectif de redonner à la communauté antillaise le sentiment de son existence vraie et de sa durée, Glissant entreprend de dénoncer les tentations de l'esprit de systèmes universalisant au profit d'une poétique concrète de la relation. Son roman *Tout-Monde* (1993) annonce une dimension inédite du monde, à la fois « enraciné et ouvert ». Son projet d'écrire « en présence de toutes les langues du monde » s'accorde ainsi avec le mouvement vivant des littératures francophones.

Toutefois, même si la littérature francophone postcoloniale affiche une grande palette de thèmes et de débats relevant de la situation postcoloniale, le champ critique de ces études a affiché un retard plus net par rapport au développement et succès qu'il a eu dans le monde francophone.

Pourquoi les études postcoloniales ne se développent pas en France comme dans le monde anglo-saxon ?

Si les études postcoloniales sont enseignées depuis plus d'un demi-siècle dans la majorité des départements des sciences humaines et sociales à travers le monde, elles font encore face en France au tumulte de la critique, issu d'un malaise historique, lié au passé colonial et à l'interprétation.

En effet, l'imprégnation des Français du modèle national et des exploits de la République à travers le temps, dont la mission civilisatrice, font que la colonisation constitue encore une fierté dans l'histoire nationale de la France.

A l'ère des indépendances, les ex-colonisés revendiquent la reconnaissance de leur identité libre et font entendre leur voix dans les sphères académiques et culturelles, mais la France colonisatrice tient toujours à s'afficher comme la France civilisatrice et renie toute dette coloniale envers les peuples qu'elle colonisait.

C'est en fait, cette non-remise en question qui empêche les études postcoloniales de s'épanouir en France.

Toutefois, les dernières vingt années du siècle témoignent en France du développement de plusieurs critiques théoriques qui peuvent s'inscrire dans le champ des études postcoloniales.

Les travaux de Georges Balandier en anthropologie, Jean-François Bayart et Marie-Claude Smouts en sciences politiques, Benjamin Stora et Jacques Pouchepadass en Histoire, Jean-Marc Moura en littérature et d'autres, affichent un grand intérêt pour la critique postcoloniale dans leurs travaux.

Étude de textes

1- Extrait d'*Un Fusil dans la main, un poème dans la poche* (1973)⁴⁰, d'Emmanuel Dongala⁴¹

Objectif :

- Découvrir un exemple de la littérature africaine postcoloniale francophone.
- Analyser les conflits de générations et les séquelles de la colonisation dans les sociétés africaines, tout en soulignant la résilience qui peut se réaliser par la littérature.

Meeks regarda s'éloigner le vieux paysan Marobi, trainant sa vieille carcasse, un pistolet mitrailleur en bandoulière, une gourde à la ceinture et une lampe-torche chinoise à cinq piles à la main. Il était certainement le plus vieux des guérilleros ; personne ne savait exactement son âge car il n'avait aucun papier ; John Marobi appartenait à la race de ces paysans africains qui semblaient se dessécher avec le temps jusqu'à certain point et puis ne changeaient plus jamais, gardant leur vitalité jusqu'au jour de leur mort. Il aimait bien la compagnie de Mayéla et de Meeks, qu'il appelait ses enfants. En retour, ils le nommaient affectueusement « le vieux » ou le « père » Marobi. Il maniait maintenant la mitrailleuse aussi habilement que la machette ou la houe. Meeks regarda cet enfant du pays disparaître dans l'ombre. Il alluma alors une cigarette. Il ne comprenait pas comment pouvaient coexister en un seul homme l'engagement révolutionnaire et une croyance superstitieuse venue du fond des âges. « Il y a trop longtemps que j'ai quitté l'Afrique , se dit-il, ce continent me sera toujours étranger... » Il tira une longue bouffée de cigarette : « retour

⁴⁰ Emmanuelle Dongala, *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*, Paris, Serpent à Plumes, 1973

⁴¹ Ecrivain congolais né en 1941. Il a eu le prix de Hervé Deluen en 2023 par l'Académie française.

aux sources, ah, laissez-moi rire ! » Il se mit à la recherche de Mayéla. Il le trouva dans la case où il était la veille, en train de terminer la lecture de l'autobiographie de Malcolm X.

- Me croiras-tu, Mayéla ? le père Marobi, le révolutionnaire, le guérillero croit à l'esprit des ancêtres !

Il se laissa tomber sur une chaise qui craqua sous son poids. Mayéla esquissa ce sourire sarcastique qui l'énervait tant :

- Tu es tellement marqué par la civilisation occidentale que tu vois tout à travers elle. Que croirais-tu trouver en Afrique, cher ami ?
- Combien de gens parmi les combattants sont comme Fouéti ? il prétend qu'il n'avait jamais voulu combattre, qu'il était bien dans son village sous la botte des Blancs.
- Il se trompe.
- Ou lui ou nous ! et moi qui croyais qu'en arrivant ici je trouverais tout le oays entrain de gronder, de remuer de haine contre les envahisseurs blancs.
- Bah, nous autres, Africains, avons aussi nos « oncles Tom »
- Je désespère de comprendre l'Afrique, jamais je n'y arriverai.
- Ce que tu ne veux pas reconnaître, Meeks, c'est que tu es un Occidental.
- Que reste-t-il alors de notre « Négritude » ?
- Le rythme, fit Mayéla, ironique.
- Oui, le rythme au rythme de la baguette du chef d'orchestre blanc, fit Meeks amer. Ils se turent un instant ... L'Afrique, reprit Meeks en soupirant, quel grand et beau mythe pour toi et pour moi ! Tout est résumé dans sa forme ambiguë : à la fois celle d'un cœur et celle d'un poing fermé.
- L'Afrique est une réalité pour moi qui suis Africain, mais un mythe pour toi qui es Noir américain. Ce mythe est peut-être utile, sinon tu ne serais pas ici, quand chez toi le combat est aussi dur : les assassinats de Malcolm X, Martin Luther King et George Jackson sont là pour en témoigner.
- Tu m'en diras tant ! Dans aucun Etat d'Afrique, sauf celui dans lequel tu es né, tu ne te sentiras chez toi. Le Ghana et le Zaïre ont bien expulsé les Dahoméens parce qu'ils étaient des « étrangers » ; les Hutus et les Tutsi ne se sont-ils pas entretués tout en faisant partie d'un même Etat ? le Nigéria n'a-t-il pas subi une guerre civile pour

préserver l'unité d'un état officiellement délimité par les anciennes puissances coloniales ? Allez, mon cher Mayéla, entre nous au moins, soyons francs. L'Afrique avec un grand A est notre mythe commun, un mythe bien convenable.

Mayéla ne répondit pas, ou plutôt ne voulut pas répondre que tous ces troubles étaient causés par les « manœuvres réactionnaires des impérialistes néo-colonialistes ». Il lui paraissait qu'avec Meeks, cette réponse passe-partout n'était pas adéquate. Lui dire qu'il était venu combattre ici en Afrique australe parce que la priorité était de se débarrasser d'abord des séquelles de la colonisation blanche avant de s'occuper des autres problèmes ? Meeks lui répondrait probablement que c'était le même raisonnement qui l'avait mené à quitter l'Amérique. Alors, il se tut. Ils étaient comme deux fauves, l'un en face de l'autre ; deux fauves noirs dont la lampe-tempête éclairait les silhouettes si étrangement semblables et cependant si différentes ; deux hommes noirs venus de deux continents séparés par plus de trois cents années et par une culture, chacun essayant de protéger ses illusions au plus profond de lui-même...

Une rafale de mitraillette éclata dans la nuit et les fit sursauter. Ils se regardaient un instant, puis se précipitèrent dehors. Était-ce une attaque surprise ? avait-on tiré sur un ennemi qui avait essayé de s'infiltrer dans le camp ? on ramenait un corps, c'était Fouéti. Une sentinelle avait tiré. Le père Marobi vint rejoindre Mayéla et Meeks, précédé par l'odeur infecte de son tabac. Il savait déjà ce qui s'était passé, le vieux, Fouéti voulait s'enfuir et rentrer chez lui ; il s'était glissé subrepticement hors de l'infirmerie et était tombé sur la sentinelle qui, après sommations, l'avait abattu dans l'obscurité, ne l'ayant pas reconnu .

- Pauvre Fouéti, dit Meeks, mort pour une cause à laquelle il ne croyait pas. Lui au moins n'avait pas de raisons de combattre.
- Non, Meeks, dit le vieux Marobi en secouant la tête, alors que sa pipe exhalait son odeur habituelle. Nous avons chacun nos raisons : ce qui compte, c'est la tâche que nous accomplirons ensemble malgré ces raisons égoïstes. Le coq monte la poule pour son plaisir et c'est nous qui recueillerons les œufs. Allez, bonne nuit les enfants .

Et il s'éloigna. Meeks et Mayéla se sentaient plus à l'aise, comme il leur arrivait souvent après avoir conversé avec le vieux : toujours cette bonhomie paysanne, avec ces proverbes qu'il savait citer à bon escient ...

Les deux jeunes gens se dirigèrent vers leur dortoir, avant de se quitter, Meeks ajouta :

- N'est-ce pas, Mayéla, c'est la tâche que nous accomplirons ensemble qui compte, même si, à la différence du père Marobi, nous sommes venus avec une certaine idée dans la tête, un fusil dans la main et un poème dans la poche.

Emmanuel Dongala.

2- Extrait de *Les Soleils des indépendances* (1968), de Ahmadou Kourouma

Objectifs :

- Découvrir un chef-d'œuvre de la littérature africaine francophone postcoloniale
- Comprendre la constitution de la société africaine ivoirienne et les traditions qui sont préservées et transmises à travers la littérature

Pourquoi les Malinkés fêtent-ils les funérailles du quarantième jour d'un enterré ? parce que quarante jours exactement après la sépulture les morts reçoivent l'arrivant mais ne lui cèdent une place et des bras hospitaliers que s'ils sont tous ivres de sang. Donc rien ne peut être plus bénéfique pour le partant que de tuer, de beaucoup tuer à l'occasion le quarantième jour. Avant les soleils des Indépendances et les soleils des colonisations, le quarantième jour d'un grand Malinké faisait déferler des marigots de sang. Mais maintenant avec le parti unique, l'indépendance, le manque, les famines et les épidémies, aux funérailles des plus grands enterrés on tue au mieux un bouc. Et quelle qualité de sang ? du sang aussi pauvre que les menstrues d'une vieille fille sèche. C'était pour ces raisons que Balla aimait affirmer que tous les morts des soleils des Indépendances vivaient au serré dans l'au-delà pour avoir été tous mal accueillis par leurs devanciers.

Fama, Balla, Diamourou avaient décidé de préparer pour le cousin décédé un au-delà large, et pour cela ils remontèrent aux grandes traditions et mirent à l'attache au milieu de la cour des Doumbouya, le matin des funérailles du quarantième jour, quatre bœufs ; nous disons bien quatre bœufs ! Comment les bœufs avaient-ils été acquis ?

Un taurillon avait été octroyé par Balla, le vieux sorcier, pour honorer les Doumbouya et parce qu'un sacrifice n'est jamais perdu. Une vache avait été présentée par un beau-fils de l'enterré le beau-fils le devait car il n'avait pas acheté sa femme au comptant lors du mariage. Enfin deux bœufs soustraits à ceux que le cousin possédait. Les bœufs faisant partie de la succession avaient été dissimulés ; d'autres voulaient se les approprier au détriment de Fama. Ils ne les réussirent pas, parce qu'à Togobala la cachotterie la plus enfouie sous la profonde terre laisse toujours échapper une faible exhalaison ; de chuchotements en chuchotements Fama a su une semaine avant le quarantième jour que

l'enterré avait confié des bœufs (cinq) à une femme d'un village éloigné du sud du Horodougou. « Grandeur d'Allah ! » s'écria-t-il, et il commanda qu'on en amenât deux. Récapitulons : donc, exactement quatre à tuer. Un carnage, une ripaille aussi viandée bouleversa toute la province : elle ne tolérait pas d'absence. Et tous les habitants de Horodougou qui le devaient (et qui ne le devait pas ? après tout les Doumbaya étaient les chefs) et qui le pouvaient (et qui ne le pouvait pas en cette saison morte ?) se levèrent et marchèrent sur Togobala pour les funérailles du quarantième jour de l'enterré Lacina, le défunt cousin de Fama.

De tous les horizons du village surgirent des étrangers, les Malinkés des villages environnants. Rien ne manquait aux marches : tam-tam, chasseurs, anciens, griots, femmes, filles et jeunes garçons. La brousse bruissait comme écrasée par des compacts troupeaux d'éléphants. Et cela pendant un soleil entier, du lever au coucher, et même dans la nuit on dénombra quelques entrées et puis toute la matinée du lendemain jusqu'au midi. La mise en place commença après la deuxième prière. Mais avant cette mise en place d'autres étaient déjà recroquevillés sur des nattes à l'ombre des cases. Petit à petit des assis se répandirent dans la cour attenante jusqu'au cimetière. Puis arrivèrent les femmes chargées de Calebasses d'aliments cuits et de pots de sauce qu'elles alignèrent et rassemblèrent autour des quatre bœufs à l'attache. Aux ménagères du village avaient été distribués grains et condiments. Dès le premier matin elles avaient pilé, attisé les feux des foyers, posé, descendu et reposé les canaris. C'était une réussite ; les plats couvrirent la moitié de la petite cour et tous les arômes : tô, foutou, fonio, piment, oignon provoquaient les rhumes des grandes mangeailles.

Les marabouts – des prestigieux ! – il y avait même deux El Hadji – s'accroupirent au centre, à un pas des plats et se mirent à feuilleter des papiers jaunis. Fama trôna à droite du plus grand de tous les marabouts (le plus haut avec le plus grand turban). Diamourou se tint derrière son maître' mais Balla avait été relégué loin, juste avant la marmaille et les chiens, parce que le féticheur était un Cafre. Tout attendait pour ouvrir de grandes funérailles dignes d'un Doumbouya ; quatre bœufs au centre tout brillants, tout meuglants, d'innombrables Calebasses et pots d'aliments cuits, et autour, des hommes assis jusque dans les cours environnantes et à la périphérie la marmaille et la meute des chiens pelés.

Le grand marabout fit commander le silence par le griot, puis lança un gros « bissimillai » et chantonna les versets. Et les rares privilégiés qui connaissaient le Coran dans les textes lurent à haute voix ; le gros des assis se serrèrent et tendirent les oreilles. Mais toutes les mains furent jointes et portées à hauteur des fronts luisant au soleil finissant ; tous communièrent dans une seule prière pour obtenir la clémence d'Allah et des mânes des aïeux. Quelle solennité ! Quelle dignité, quelle religiosité ! C'était si extraordinaire pour des Malinkés que leurs génies s'indignèrent et un maléfique tourbillon déboucha du cimetière, se mélangea dans les boubous et les feuillets des manuscrits (cela pouvait passer !), mais s'élança aussi sur les calebasses et les pots, fit voler quelques couvercles et renversa quelques sauces. Des huées échappèrent aux prieurs outrés et beaucoup, dont des marabouts turbannés, se levèrent pour redresser les choses. Et le tourbillon passa. Mais ses éloignement et perdition dans la brousse lointaine ne changèrent rien. La piété aussi était partie ; on lisait, priait d'un œil, l'autre caressait les bœufs et les calebasses pleines de riz.

A la satisfaction de tous, le grand marabout coupa la prière et passa le palabre aux griots. Tous les griots furent abondants et intarissables, même les plus minables, car chacun connaissait la généalogie et les exploits des Doumbouya dans le Horodougou. Vint le moment des présents : chaque grande famille en offrit. Merci ! Merci à tous !

Ahmadou Kourouma

Chapitre 05

La critique postcoloniale dans les arts

Séance 12

La critique postcoloniale dans les arts

Objectif :

- Analyser comment les arts (Cinéma et Théâtre), deviennent des espaces de résistance, de revendication et de déconstruction des discours coloniaux.
- Montrer l'impact de l'art dans toutes ses formes d'expression, dans la transmission des enjeux postcoloniaux.

L'art dans sa dimension critique et contestataire, représente un outil puissant pour remettre en question les représentations coloniales, affirmer, voire réhabiliter des identités et déconstruire des discours nourris de stéréotypes.

Ainsi, les différentes formes d'expression artistiques, populaires notamment, participent à une décolonisation des imaginaires en proposant des narrations alternatives ou en se réappropriant des symboles.

La critique postcoloniale, comme nous l'avons vu dans l'introduction de cette matière, s'est basée sur l'analyse des textes, littéraires notamment, et n'a pas été un paradigme déterminant dans l'analyse des autres formes d'art. Toutefois, l'intersection qu'affiche la littérature avec les autres arts, tel que le cinéma, et tenant compte de l'objectif de la critique postcoloniale et surtout de son émergence dans les domaines de la littérature comparée, font qu'elle s'ouvre sur l'analyse d'autres produits artistiques qui médiatisent des « représentations »

Au cinéma et au théâtre, nous essayeront de montrer l'intérêt de la critique postcoloniale et son rôle dans la « prise de parole active » et dans la déconstruction du discours colonial.

1- Le cinéma postcolonial : un regard décolonial

Objectif :

- Analyser comment le cinéma devient un espace de résistance, de revendication identitaire.
- Montrer l'impact du cinéma dans la transmission des enjeux postcoloniaux
- Découvrir le champ d'investigation des études cinématographiques

Le cinéma, en tant qu'expression artistique et média de masse a un rôle central dans la construction et la déconstruction des imaginaires liés à la colonisation et à ses héritages. Depuis plusieurs décennies, il s'inscrit dans une dynamique décoloniale, visant à remettre en question les représentations eurocentriques, à valoriser les voix marginalisées et à proposer des discours renversants des clichés de l'histoire coloniale.

Dans les études cinématographiques, la critique postcoloniale contribue à analyser les représentations de l'Autre, en s'attaquant aux tropes et aux stéréotypes persistants sur la différence culturelle et l'altérité raciale ; puisque les deux champs critiques, (critique postcoloniale et études cinématographiques), naissant dans les années 1970, s'intéressent intensément au domaine de la représentation.

Ainsi, au cinéma, la théorie postcoloniale implique de nouvelles interventions sur la façon dont les représentations visuelles participent à la reconfiguration des frontières Est/Ouest, Orient/Occident, Soi/Autre en déconstruisant les modes selon lesquels le champ visuel transmet une opération de domination qui doit être déconstruite et décodée.

Le cinéma impérial ou colonial a contribué à façonner des manières de voir spécifiques, en réalisant des films qui légitimaient la domination dans les colonies. Les images coloniales de race, de genre et de classe portaient des connotations idéologiques confirmant les épistémologies impériales et les taxonomies raciales, représentant les « indigènes » dans les documentaires comme dans les fictions, comme des primitifs, sauvages et hors de la modernité.

Aujourd'hui, des genres cinématographiques plus récents, tels que le cinéma transnational, le cinéma diasporique ou encore le cinéma mondial, s'inscrivent dans le paradigme postcolonial, en proposant des contre-narratives ethniques, immigrées, etc.

1- Aperçu sur les études cinématographiques postcoloniales :

Le défi et la dénaturalisation de l'épistème colonial constituent la tâche de la théorie du cinéma postcolonial, qui se concentre sur le déchiffrement des histoires occultées, rompant avec les universalismes et apprenant à naviguer dans des modes plus rationnels de production de la connaissance. Il existe divers exemples de films, de réalisateurs et de productions qui pourraient être classés dans le cinéma postcolonial.

En effet, ce dernier ne doit pas être compris comme un nouveau genre ou une nouvelle rubrique, mais comme une optique permettant d'aborder les questions de l'histoire postcoloniale.

Le cinéma postcolonial désigne alors un espace conceptuel qui propose un nouvel engagement avec un visuel désoccidentalisé et désorientalisé, prétendant d'être un mode rationnel de représentation, ouvrant l'espace à des histoires de groupes souvent réprimés et considérés comme subalternes.

Enfin, même si les cinéastes postcoloniaux abordent la critique des institutions de manière plus indirecte que les figures emblématiques des combattants pour la liberté ou des leaders révolutionnaires, ils s'engagent toujours sur des questions sociétales en remettant en question et en problématisant les outils cinématographiques, les technologies médiatiques et les réseaux de distribution à travers lesquels nous recevons les images et l'information.

Le cinéma postcolonial, tout en maintenant cet engagement envers les collectifs, se concentre sur la spécificité des individus qui ne sont pas des personnages idéaux, mais des figures multidimensionnelles, souvent marginalisées, subordonnées, déplacées ou déterritorialisées.

Séance 13**2- Le Cinéma et la race**

Depuis les années 1990, le domaine des études cinématographiques s'est élargi pour interroger les représentations de la race, de l'ethnie, de la religion, de la sexualité et de la nation. Ce regard analytique élargi a été favorisé par la contribution du féminisme noir aux États-Unis et à sa critique de la psychanalyse en tant que cadre universitaire occidental patriarcal, ainsi qu'à l'essor des études postcoloniales avec l'Orientalisme de Saïd en 1978.

C'est en effet, Stam et Spence⁴² en 1983 qui ont l'une des premières interprétations de la relation entre cinéma et racisme, suivie par d'autres interventions intéressantes telles que Julien et Mercer⁴³ en 1988 sur le centre et la marge de la représentation visuelle, Diawara⁴⁴ 1998 sur la spectatorialité noire et Hooks⁴⁵ en 1992 sur le regard noir. Nous pouvons aussi citer, d'autres analyses plus récentes telles que celle proposée par Cordell⁴⁶ en 2012 sur la race dans le cinéma mondial et celle de Petty⁴⁷ en 2008 sur le cinéma de la diaspora noire.

3- Le Cinéma mondial

La définition du cinéma mondial a été souvent controversée et polémique, puisqu'elle se réfère généralement à un cinéma autre que celui de Hollywood. Il s'agit d'une production en dehors de la sphère occidentale et donc en dehors du cinéma européen. Des critiques très importantes dans le domaine de la cinématographie, proposent une approche plus analytique du cinéma mondial en explorant la relation avec

⁴² Stam, Robert, Spence, Louise, "Colonialism, Racism and Representation: an Introduction", *Screen*, 24.2, 1983, p.2-20.

⁴³ Julien, Isaac, Kabena, Mercer, « De Margin and De Centre », *Screen*, 9.4, 1988, p.2-11.

⁴⁴ Diawara, Mathia, "Black Spectatorship: Problemes of Identification and Resistance", *Screen*, 29.4, (1998), p.66-79

⁴⁵ Hooks, Bell, *Black Looks*, New York, Routledge, 1992.

⁴⁶ Cordell, J.F, *Genre, Gender, Race and World Cinema*, Oxford, Blackwell, 2007

⁴⁷ Petty, Sheila, J.J., *Contact Zones: Memory, Origin and Discourses in Black Diasporic Cinema*, Detroit, Wayne State University Presses, 2008.

le réalisme et le genre. Nous en citons celle de Hill et Gibson⁴⁸ en 2000 qui proposent un guide approfondi des films et genres internationaux issus de différentes régions telles que le cinéma allemand nouveau, le cinéma australien, indien et sud-américain. Et ce en citant les principaux arguments et débats liés à l'étude du cinéma mondial de 1930 aux années 2000, en incluant l'avant-garde, le documentaire et les développements technologiques récents.

Une autre étude de Nagib⁴⁹ en 2011, propose une revue des débats et théories sur le réalisme cinématographique en contextualisant sa notion de « éthique du réalisme » comme un effort pour échapper à la tendance moralisatrice des approches représentationnelles des études cinématographiques. Cette critique prône la suppression d'un centre unique en plaçant tous les cinémas, y compris le cinéma hollywoodien à pied d'égalité, en considérant chacun comme interdépendant.

Néanmoins, à une époque de mondialisation croissante, et de réseaux de distribution interconnectés, il devient de plus en plus difficile de définir le cinéma mondial en dehors du cadre traditionnel du cinéma « régional » provenant de diverses régions : Asie du Sud-Est, Afrique, Iran, Moyen-Orient, etc.

Alors que le cinéma transcende les frontières nationales avec une perception plus large de la culture à l'ère postcoloniale, il est nécessaire de réévaluer et de repenser de manière critique le terme « cinéma mondial », pour se concentrer sur sa critique de la façon implicite dont l'Amérique place Hollywood au centre et tous les autres cinémas en périphérie.

4- Le Cinéma de la migration et de la diaspora

Le cinéma migrant et diasporique examine comment les héritages coloniaux et les nouvelles formes de colonialisme affectent de manière puissante les nations individuelles et le monde dans son ensemble et les nouvelles formes de racisme, de violence et d'exclusion qu'ils véhiculent.

⁴⁸ Hill, John, Gibson, Pamela Church, *World Cinema, Critical Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

⁴⁹ Nagib, Lucia, *World Cinema and the Ethics of Realism*, London, Continuum, 2011.

Ce genre de cinéma tente de localiser et de donner voix à ceux qui ont été maintenus invisibles pour qu'ils deviennent des présences multiculturelles et multiethniques au premier plan. Cette transition se reflète dans un nombre croissant de films réalisés par des cinéastes migrants qui remettent en question les concepts traditionnels d'identité nationale en revisitant les notions de frontières, de langue et d'identité sous de nouveaux angles.

Toutefois, la question de la genèse demeure floue lorsqu'il s'agit de la question de l'origine et de l'attribution. Pour simplifier, nous admettons que le cinéma migrant et diasporique repose sur deux catégories :

- 1- Les films réalisés par des cinéastes non-européens
- 2- Les films d'Européens traitant de thèmes, de personnages et de problématiques liés à la migration.

En effet, différents théoriciens ont travaillé sur le cadre de cinéma dans le contexte de migration. Parmi les plus remarquables, nous en citons l'étude sur le cinéma interculturel de Marks⁵⁰ en 2000 et Naficy⁵¹ en 2001 et celle de King⁵² et Wood en 2001 sur les médias et la migration.

D'un point de vue esthétique, le cinéma migrant et diasporique introduit un mélange complexe et éclectique de styles, de genres et de formes, souvent issus de traditions non-occidentales. Malgré un consensus sur ces éléments clés, ce cinéma demeure une notion plus controversée, car le cinéma repose sur un effort collectif important, plus que d'autres formes artistiques, ce qui complique les limites du concept « migrant » lorsqu'il s'applique au réalisateur.

Enfin, le cinéma de la migration s'inscrit dans des lignes plus complexes de modes de production, de canaux de distribution et de publics cibles.

⁵⁰ Marks, Laura, *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment and the Senses*, Durham, NC: Duke University Press, 2000.

⁵¹ Naficy, Hamid, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton, NJ: Princeton University press, 2001.

⁵² King, Russel, Wood, Nancy, *Medias and Migration: Construction of Mobility and Difference*, London and New York, Routledge, 2001.

Support :**1- Résumé⁵³ du Film : *Touki-Bouki* de Djibril Diop Mambéty, Sénégal, 1973.**

Le film est un va-et-vient entre le quotidien des quartiers pauvres de Dakar et la représentation d'un Paris plus symbolique que réel, entre tradition et modernité, entre rêve et réalité, ce grand classique du cinéma africain, dépeint le rêve d'émancipation d'un jeune Sénégalais tout en dénonçant la persistance des inégalités héritées de la colonisation.

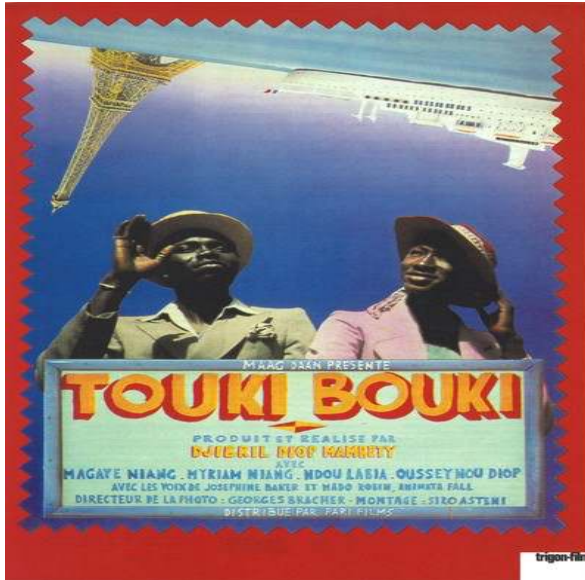
A Dakar, où il est venu vendre son troupeau, Mory rencontre Anta. Elle est étudiante et tous deux rêvent de se rendre à Paris. Dès lors, tous les moyens leur sont bons pour se procurer l'argent du voyage. Après de nombreuses péripéties, ils se retrouvent sur un bateau, mais Mory refuse finalement de partir. Un jeune berger conduit un troupeau de zébus à travers la savane. Dans un abattoir, les animaux sont abattus selon les prescriptions du culte islamique, c'est-à-dire égorgés. Sur sa moto, avec des cornes de buffle au guidon, Mory se rend en ville. Dans une cité de banlieue, une vendeuse de légumes (la mère d'Anta) et sa cliente discutent de l'influence de la France sur la vie, tandis qu'Anta, étudiante, écrit un texte. Lorsque la cliente veut se faire écrire comme d'habitude et invoque la tradition, Anta s'interpose avec véhémence : «Au diable vos traditions !». Sa mère l'accuse de lui avoir manqué de respect. Anta souhaite rencontrer son ami Mory à l'université. Alors que Mory se promène en moto dans le quartier, un groupe de jeunes hommes l'arrête dans une voiture rouge. Ils le connaissent visiblement et lui reprochent d'empêcher Anta de se rendre à la réunion. Ils le tirent ensuite de sa moto, dont ils ont retiré les cornes de bovin, à l'aide d'une corde et le conduisent, ligoté, dans les rues. Plus tard, Mory et Anta se retrouvent sur la côte et font l'amour. Au bord d'une rivière, Mory trouve un gris-gris. Les jeunes gens rêvent de quitter leur pays pour aller à Paris. Pour pouvoir réaliser leur rêve,

⁵³ Le résumé du film ainsi que les photos sont pris – sans modification – du site: <https://trigon-film.org/fr>

ils doivent trouver de l'argent. Mory triche aux jeux de hasard, puis ils tentent de voler les recettes des combats de catch publics. Mais la caisse qu'ils dérobent ne contient qu'un crâne. Enfin, ils rendent visite à Inhaltsie un riche homosexuel qui convoite Mory. Tandis qu'Anta dérobe de l'argent à un autre invité, Mory vole des vêtements de son hôte. Il se fait ensuite conduire en ville par le chauffeur de ce dernier dans une voiture de collection. Anta est présent sur la moto à cornes en tant qu'escorte. Dans un rêve éveillé de Mory, lui et Anta, habillés à l'occidentale, participent ensemble à un défilé. Toujours dans ce rêve éveillé, des amis et des proches fêtent le retour du fils prodigue Mory en dansant. Celui-ci leur remet un billet de banque en guise de cadeau. Entre-temps, le playboy homosexuel informe la police que le couple veut quitter le pays. Dans une agence de voyage, ils réservent un passage en bateau, mais lorsqu'ils arrivent au paquebot, Anta monte seul sur le bateau, qui part peu après. Mory retrouve sa moto, avec laquelle un Pangool – un être spirituel – a eu un accident. Mory et Anta se retrouvent enfin nus sur la côte, alors qu'un troupeau de bœufs zébrés traverse la savane.

Le film a eu le prix de la Critique Internationale à *Cannes* en 1973 et le Prix spécial du Jury dans *Moscow International Film Festival* en 1973

Quelques images du Film



Séance 14

2- Le théâtre postcolonial : expression de la revendication

Objectif :

- Comprendre la dimension engagée et revendicatrice du théâtre dans le contexte postcolonial.
- Mettre en évidence le rôle du théâtre comme outil de résistance contre les injustices et la mémoire coloniale

Le théâtre en tant qu'art de la scène et espace de dialogue a toujours été un vecteur puissant de revendication dans les contextes postcoloniaux. Il constitue un lieu de contestation, de mémoire collective et d'affirmation identitaire.

Dans le cadre des études postcoloniales, il permet d'interroger le rapport au pouvoir, à l'histoire coloniale et à la valorisation des voix marginalisées.

Le théâtre postcolonial mobilise la scène pour réécrire l'histoire en dénonçant les injustices et réhabilitant la mémoire des peuples colonisés.

Nous avons là, l'exemple d'Aimé Césaire dans *Et les Chiens se taisaient* (1956) qui utilise la tragédie pour dénoncer la violence coloniale et affirmer la dignité des peuples opprimés.

Le théâtre devient ainsi un espace de mémoire où se reconstruisent des identités décolonisées.

De surcroît, le théâtre postcolonial, à l'instar du roman, tente de remettre en question les discours officiels, souvent hérités de la colonisation, en proposant des narrations alternatives. La scène devient alors un acte de résistance face à l'oubli ou à la falsification de l'histoire.

Par exemple, le théâtre de Wole Soyinka propose une trame satirique pour critiquer les dérives politiques et sociales, comme dans *La danse de la forêt* en 1960.

1- Le Théâtre comme espace de contestation et d'affirmation identitaire

Le théâtre permet aux peuples colonisés de revendiquer leur identité et leur culture, mais aussi leur langue comme nous pouvons le voir dans la pièce de Ngugui Wa Thiong'o *Ngaahika Ndeenda (Je me marierai quand je veux)* qui a valu la prison en 1977 puis l'exil à son auteur pour avoir critiqué l'héritage colonial dans le Kenya post-indépendant et joué en langue kikuyu.

Pour Ngugui Wa Thiong'o, l'usage de la langue indigène est une forme de résistance à l'anglicisation et à l'aliénation, ainsi qu'au régime despote installé en Afrique indépendante. C'est aussi une réappropriation culturelle.

2- Le théâtre comme espace de dialogue et de rassemblement populaire

Le théâtre engagé ne se limite pas à la simple représentation artistique. Dans les sociétés postcoloniales, il devient un véritable espace de dialogue entre les acteurs, la communauté et le pouvoir, facilitant ainsi, la réflexion collective pour que toutes les voix soient entendues, y compris celles des marginalisés.

De ce fait, le théâtre devient une plateforme de revendication sociale en politique qui permet une intervention collective d'action et de conscience.

Ainsi, l'une des caractéristiques majeures du théâtre postcolonial est sa dimension participative. Il implique souvent le public dans le processus de création et brisant la barrière entre scène et spectateurs où la représentation devient collective.

Nous avons des exemples dans le théâtre de la rue en Afrique et aux Caraïbes, où les habitants participent activement à la mise en scène.

Ces formes de théâtre visent à sensibiliser et mobiliser la communauté autour de problématiques sociales préoccupantes, telles que la pauvreté, l'injustice ou l'oppression.

Le théâtre devient ainsi un acte politique et une forme de résistance en utilisant la scène comme espace de contestation.

Dans sa dimension populaire, le théâtre ne se contente pas seulement de divertir, mais de véhiculer aussi des valeurs, des croyances et des savoirs traditionnels ; notamment dans les sociétés où l'oralité est encore prédominante.

En outre, le théâtre est aussi considéré comme un espace de dialogue puissant mais risque souvent la censure de par sa fonction politique dans les sociétés postcoloniales. De plus, dans les milieux ruraux et marginalisés, il a des difficultés à atteindre un large public.

Étude de texte

Extrait de *Incendies* (2003) de Wajdi Mouawad⁵⁴

Objectif :

- Découvrir le théâtre de la migration à travers cette pièce, de Wajdi Mouawad, où il dénonce la folie qui s'empare des humains pendant une guerre dévastatrice et insensée et surtout inhumaine.
- Comprendre le rôle du théâtre comme un espace de revendication de « l'Humanité » après les désastres de la guerre chez les populations opprimées.

SAWDA : - Je ne veux pas ! je ne veux pas me consoler, Nawal. Je ne veux pas que tes idées, tes images, tes paroles, tes yeux, ton amitié, toute notre vie côte-à-côte, je ne veux pas qu'ils me consolent de ce que j'ai vu et entendu ! Ils sont rentrés dans les camps comme des fous furieux. Les premiers cris ont réveillé les autres et rapidement on a entendu la fureur des miliciens ! Ils ont commencé par lancer les enfants contre le mur, puis ils ont tué tous les hommes qu'ils ont pu trouver. Les garçons égorgés, les jeunes filles brûlées. Tous brûlait autour, Nawal, tout brûlait, tout cramait ! Il y avait des vagues de sang qui coulaient des ruelles. Les cris montaient des gorges et s'éteignaient et c'était une vie en moins. In milicien préparait l'exécution de trois frères. Il les a plaqués contre le mur. J'étais à leurs pieds, cachée dans le caniveau. Je voyais le tremblement de leurs jambes. Trois frères. Les miliciens ont tiré leur mère par les cheveux, l'ont plantée devant ses fils et l'un d'eux lui a hurlé : « choisis ! choisis lequel tu veux sauver. Choisis ! Choisis ou je les tue tous les trois tous ! Tous les trois ! Je compte jusqu'à trois, à trois je les tire tous les trois ! Choisis ! Choisis ! » Et elle, incapable de parole, incapable de rien, tournait la tête à droite et à gauche et regardait chacun de ses trois fils. Nawal, écoute-moi, je ne te raconte pas une

⁵⁴ Wajdi Mouawad, né en 1968. Auteur de pièces de théâtre viscérales et excessives, il est un adepte de l'écriture provocante et très intense. Marqué par la guerre dans son pays d'origine le Liban, puis par son séjour prolongé en Europe avant son arrivée au Québec, il écrit des pièces autour du thème de la quête des origines.

histoire. Je te raconte une douleur qui est tombée à mes pieds. Je la voyais, entre le tremblement des jambes de ses fils. Avec ses seins trop lourds et son corps vieilli pour les avoir portés, ses trois fils. Et tout son corps hurlait : « Alors à quoi bon les avoir portés si c'est pour les avoir ensanglantés contre un mur ! » Et le milicien criait toujours : « Choisis ! Choisis ! » Alors elle l'a regardé et elle lui a dit, comme un dernier espoir : « Comment eux-tu, regarde-moi, je pourrais être ta ère ! » Alors il l'a frappée : « N'insulte pas ma mère ! Choisis ! » et elle a dit un nom, elle a dit « Nidal. Nidal ! ». Elle est tombée et le milicien a abattu les deux plus jeunes. Il a laissé l'aîné en vie, tremblant ! Il l'a laissé et il est parti. Les deux corps sont tombés. La mère s'est relevée et au cœur de la ville qui brûlait, qui pleurait de toute sa vapeur, elle s'est mise à hurler que c'était elle qui avait tué ses fils. Avec son corps trop lourd, elle disait qu'elle était l'assassin de ses enfants !

Wajdi Mouawad

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

- 1- Achebe Chinua, *No Longer at Ease*, [1960], London, Heinemann, 1987
- 2- Achebe Chinua, *Things Fall Apart*, [1958], London, Heinemann, 1988
- 3- Althusser, Louis, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1969
- 4- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen, *The Empire Writes Back*, [1989], London & New York, Routledge, 2002.
- 5- Bakhtine, Michael, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970
- 6- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994
- 7- Bancel, Nicholas, Bernault, Florence, Blanchard, Pascal, Boubeker, Ahmed, *Ruptures postcoloniales : Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- 8- Bardolph, Jacqueline, *Études postcoloniales et Littérature*, Paris, Champion, « Unichamp Essentiel », 2002
- 9- Bayart, Jean-François, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, « Disputatio », 2010
- 10- Begag, Azouz, *Le Marteau pique-cœur*, Paris, Seuil, 2004
- 11- Blanchard, Pascal, Bancel, Nicolas, Lemaire, Sandrine (eds.), *Culture post-coloniale 1961-2006 : Traces et mémoires coloniales en France*, Paris, « Mémoires », 2006
- 12- Bonn, Charles (ed.), *Littératures des Immigrations*, Volume 1, Paris, L'Harmattan, 1995
- 13- Bonn, Charles, (ed.), *Littératures des Immigrations*, Volume 2, Paris, L'Harmattan, 2000
- 14- Bonniol, Jean-Luc « Le métissage entre social et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française », in Sylvie Kandé, *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, 2001
- 15- Césaire, Aimé, « Discours sur le colonialisme », [1950], *Présence africaine*, 2004

- 16- Chevrier, Jacques, *La Littérature nègre* [1984], Paris, Armand Colin, 1990
- 17- Chamoiseau, Patrick, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, « Folio », 1997
- 18- Chamoiseau, Patrick, et al., *l'Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1991
- 19- Cordel, J.F, *Genre, Gender, Race and World Cinema*, Oxford, Blackwell, 2007
- 20- Diawara, Mathia, "Black Spectatorship: "Problematic of Identification and Resistance", *Screen*, 29.4, 1998
- 21- Dongala, Emmanuelle, *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*, Paris, Serpent à Plumes, 1973
- 22- Fanon, Frantz, *Peau noire, Masques blancs*, [1952], Paris, Seuil, 1971
- 23- Forsdick, Charles, Murphy, David (eds.), *Francophone Postcolonial Studies. A Critical Introduction*, London, Arnold, 2003
- 24- Forsdick, Charles, Murphy, David (eds.), *Postcolonial Thought in the French Speaking World*, Liverpool University Press, 2009
- 25- Glissant, Edward, *Soleil de la conscience*, Paris, Seuil, 1956
- 26- Glissant, Edward, *Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1993
- 27- Hargreaves, Alec G. (ed.), *Minorités postcoloniales anglophones et francophones : études culturelles comparées*, Paris, L'Harmattan, 2004
- 28- Hill, John, Gibson, Pamela Church, *World Cinema, Critical Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 2000
- 29- Hooks, Bell, *Black Looks*, New York, Routledge, 1992
- 30- Julien, Isaac, Kabena, Mercer, « De Margin and De Centre », *Screen*, 9.4, 1988
- 31- King, Russel, Wood, Nancy, *Medias and Migration: Construction of Mobility and Difference*, London and New York, Routledge, 2001
- 32- Kourouma, Ahmadou, *Les Soleils des indépendances*, [1968], Paris, Seuil, 1970
- 33- Kourouma, Ahmadou, *Monné, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990
- 34- Laronde, Michel, *Autour du roman beur. Immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 2000
- 35- Le Bris, Michel, Rouaud, Jean (eds.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007
- 36- Lejeune, Philippe, *Je est un autre*, Paris, Seuil, 1980

- 37- Lopes, Henri, *Le Chercheur d'Afriques*, Paris, Seuil, 1979
- 38- Lévi-Strauss, Claude, *L'Identité*, Paris, PUR, 1977
- 39- Marks, Laura, *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment and the Senses*, Durham, NC.Duke University Press, 2000
- 40- Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, [1957], Paris, Gallimard, 1985
- 41- Mouaouad, Wajdi, *Incendies*, Montreal, Leméac, 2003
- 42- Moura, Jean-Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale* [1999], Paris, PUF, 2007
- 43- Naficy, Hamid, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton, NJ: Princeton University press, 2001
- 44- Nagib, Lucia, *World Cinema and the Ethics of Realism*, London, Continuum, 2011
- 45- Pageaux, Daniel-Henri, *Trente essais de Littérature générale et comparée ou la corne d'Amalthée*, Paris, l'Harmattan, 2003.
- 46- Petty, Sheila, J.J., *Contact Zones: Memory, Origin and Discourses in Black Diasporic Cinema*, Detroit, Wayne State University Presses, 2008
- 47- Saïd, Edward, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* [1980], Paris, Seuil, 2005
- 48- Smouts, Marie-Claude, (ed.), *La situation postcoloniale*, Paris, Sciences Po.les Presses, 2007
- 49- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?*, University of Illinois Press, 1988
- 50- Stam, Robert, Spence, Louise, "Colonialism, Racism and Representation: an Introduction", *Screen*, 24.2, 1983
- 51- Young, Robert, J.C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London & New York, Routledge, 1995

TABLES DES MATIERES

Table des matières

Présentation de la matière	02
Introduction	04
Séance 01 : Aperçu historique	06
Séance 02 : Étude de textes	08
1- « Sur les origines des Études postcoloniales » de G.Balendier	
2- « De la postcolonie » d'Achille Mbembe	10
Chapitre 01	13
La critique postcoloniale : Bases et fondements théoriques	
Séance 03 : Les précurseurs de la pensée postcoloniale : Les auteurs de la Négritude	14
Étude de texte : « Discours sur le colonialisme » d'Aimé Césaire	17
Séance 04 : L'Orientalisme et la construction de l'Autre : Edward Said	19
Étude de texte : « Préface de <i>l'Orientalisme</i> » de Tzvetan Todorov	21
Séance 05 : Les Subaltern Studies	24
Étude de textes : 1- <i>Les Subalternes peuvent-elles parler ?</i> de Gayatri Spivak	27
2- "Interviews" Avec Gayatri Spivak.....	28
Séance 06 : Hybridité et métissage	32
1- Hybridité et identités en mouvement : Homi Bahbha	34
2- Hybridité comme acte de résistance	35
3- Le métissage et l'identité transfrontalière	35
Étude de texte : <i>The Location of Culture</i> d'Homi Bahbha.....	37
Chapitre 02	40
La décolonisation et ses représentations dans les textes	
Séance 07 : La décolonisation comme processus de mémoire collective	41
Étude de textes 1- « Le Voltaïque » de Sèmbene Ousmane.	44

2- <i>Monné, outrages et défis</i> de Ahmadou Kourouma	47
3- <i>L'homme dominé</i> d'Albert Memmi	50
Séance 08 : L'Exil et l'immigration	54
1- L'exil comme générateur d'une littérature	55
2- L'exil comme espace de libération	56
Étude de texte	
<i>Des fourmis dans la bouche</i> de Khadi Hane	59
Séance 09 : Littérature de l'immigration : le roman beur	61
1- Le récit de vie	62
2- Une littérature postmoderne	63
Chapitre 03	66
Littératures postcoloniales anglophones	
Séance 10	
Étude de textes	71
1- <i>No Longer at Ease</i> de Chinua Achebe	
2- <i>Things Fall Apart</i> de Chinua Achebe	73
Chapitre 04	
Littératures postcoloniales francophones	76
Séance 11	
Étude de textes	81
1- <i>Un fusil dans la main, un poème dans la poche</i> de Emmanuelle Dongala	
2- <i>Le Soleil des Indépendances</i> de Ahmadou Kourouma.	85
Chapitre 05	
La critique postcoloniale dans les arts	88
Séance 12 : Le cinéma postcolonial : un regard décolonial	90
1- Aperçu sur les études cinématographiques postcoloniales	91
Séance 13	
2- Le cinéma et la race	92
3- Le cinéma mondial	92
4- Le cinéma de la migration et de la diaspora.	93
Texte Support : résumé du film <i>Touki-Bouki</i> de Djibril Diop Mambéty	95
Séance 14 : Le théâtre comme espace de revendication	98
Étude de texte	99
<i>Incendies</i> de Wajdi Mouawad	

Bibliographie	104
Table des matières	108