

**Des ombres coloniales aux inégalités modernes : Analyse décoloniale des discriminations et
de la résilience dans la littérature francophone d’Afrique et de sa diaspora.**

By

Ernest Mensah Edoh

**A Thesis submitted to the
Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies
of the University of Manitoba
in partial fulfilment of the requirements of the degree of
Doctor of Philosophy**

**Department of French, Spanish and Italian
University of Manitoba
Winnipeg**

Copyright © 2026 by Ernest Mensah Edoh

Dédicace et Remerciements

À la mémoire de mon grand-père, M. Amenvor Martin Edoh, qui souhaitait être présent à mon retour des études supérieures mais à qui l'âge n'a pas permis de tenir sa promesse. Vous êtes parti à 101 ans, mais votre énergie et votre détermination ont profondément inspiré ce travail.

À ma mère, qui a toujours été prête à renoncer à ses propres rêves pour que je réalise les miens. Davi, ton soutien constant dans les moments difficiles de mon parcours académique a été essentiel. Ce travail est le fruit de ton dévouement inébranlable.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude aux membres de mon comité académique, dont l'engagement et la rigueur ont façonné ce travail. Ce travail n'aurait pas atteint sa qualité actuelle sans les contributions précieuses du professeur Étienne-Marie Lassi, mon directeur de thèse, ainsi que des professeurs Irène Chassaing, Maria Ines Martinez et Armelle St Martin, qui ont lu et relu mes textes, proposé des corrections et organisé des réunions de suivi après chaque chapitre. J'ai énormément appris auprès de vous. « Merci beaucoup » ne suffira jamais à exprimer ma reconnaissance.

Mes remerciements vont également à mes proches et ami(e)s, dont les encouragements et les gestes bienveillants m'ont aidé à persévérer jusqu'au bout.

À mes collègues du département, avec qui j'ai collaboré pour organiser divers programmes et conférences, je suis reconnaissant pour votre soutien et votre esprit de partage. Merci aussi à celles et ceux qui ont pris le temps de lire certaines parties de ce travail : votre aide a été précieuse. Enfin, je remercie toutes les personnes ayant contribué à ce travail sans être mentionnées ici. Votre soutien se reflète dans chaque page de ce texte. Merci à vous.

Abstract

This thesis investigates the enduring impact of colonial structures on contemporary forms of inequality. It examines how Francophone literature from Africa and its diaspora articulate both the persistence of discrimination and the strategies of resistance developed by subaltern subjects. Drawing on a corpus that spans over a century, from *Batouala* by René Maran and *Une vie de boy* by Ferdinand Oyono to contemporary works such as *Boza !* by Ulrich Cabrel and Étienne Longueville, *Enfant des lieux bannis* by ROST, *Le Ventre de l'Atlantique* by Fatou Diome, and *Vivre à l'arrache* by El Driss, this study demonstrates that modernity does not move from colonial logics but instead reshapes and perpetuates them in new forms.

Anchored in decolonial theory, particularly the works of Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo, and Frantz Fanon, the thesis mobilizes key concepts such as the colonality of power, being, and knowledge to analyze literary representations of domination, racialization, dehumanization, and exclusion. It argues that contemporary inequalities, whether racial, economic, epistemic, or symbolic, are not anomalies of modern systems but rather the transformed continuities of colonial violence, embedded within global dynamics of migration, labor exploitation and epistemic hierarchy.

Methodologically, the study adopts a comparative, hermeneutic and interdisciplinary approach, privileging a “reading from the margins” which foregrounds subaltern voices, lived experiences, and alternative epistemologies. Through textual analysis, the study reveals that Francophone literature operates as a critical space where historical trauma is not only narrated but contested and re-signified. The texts examined give voice to subjects relegated to what Maldonado-Torres conceptualizes as the “zone of non-being,” while simultaneously staging acts of resistance and processes of rehumanization.

Ultimately, the thesis highlights that resilience in these works is collective and expressed through memory, narrative, solidarity, spirituality, creative and political engagement, which challenge structures of exclusion. The study positions Francophone literature as a laboratory of decolonial thought that exposes the contradictions of modernity and envisions pluriversal futures. By restoring dignity to subaltern voices and contesting universalism, these texts contribute to the reconfiguration of global narratives and the emergence of more just and plural forms of humanity.

Table of Contents

Des ombres coloniales aux inégalités modernes : Analyse décoloniale des discriminations et de la résilience dans la littérature francophone d’Afrique et de sa diaspora.	i
Dédicace et Remerciements	ii
Abstract	iii
Introduction générale	1
1. Problématique et approche générale	3
2. Fondements théoriques et cadre d’analyse	11
3. Corpus et méthodologie	16
4. Organisation de la thèse	18
Chapitre 1 :	22
Modernité et Universalité en question : Analyse décoloniale dans <i>Batouala, Le Ventre de l’Atlantique</i> et <i>La Grève des Bâttu</i>	22
Chapitre 2 :	56
Colonialité de l’être et condition des migrants : Déshumanisation et racisme structurel dans <i>Boza !</i> et <i>Vivre à l’arrache</i>	56
Chapitre 3 :	96
À la croisée des frontières modernes : quête d’humanité et de liberté dans <i>Le ventre de l’Atlantique</i> et <i>Enfant des lieux bannis</i>	96
Chapitre 5:	171
Savoirs étouffés, mondes niés : La colonialité du savoir face aux voix subalternes dans <i>Batouala, Les Boucs</i> et <i>La Grève des Bâttu</i>	171
Chapitre 6 :	208
Mémoire, perspective et expérience des damnés dans <i>Une vie de boy, Boza!</i> et <i>Enfant des lieux bannis</i>	208
Conclusion générale	250
Références	259

Introduction générale

La littérature francophone contemporaine, émergeant dans un contexte de colonialisme et des profondes fractures qu'il a engendrées, se présente comme un espace d'expression privilégié où s'articulent les blessures, les résistances et les aspirations des peuples issus des sociétés anciennement colonisées. Provenant majoritairement du Sud global, cette littérature témoigne d'expériences marquées par la relégation aux marges du monde moderne. Cependant, ces expériences se manifestent aussi dans les marges des grands centres métropolitains du monde globalisé, où des voix continuent de revendiquer la reconnaissance, la dignité et la réhumanisation.

Dans les récits de *Batouala*¹ de René Maran, *Une Vie de Boy*² de Ferdinand Oyono, *Les Boucs*³ de Driss Chraïbi, *La Grève des Bâttu*⁴ d'Aminata Sow Fall, *Le Ventre de l'Atlantique*⁵ de Fatou Diome, *Boza !*⁶ d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville, *Enfant des lieux bannis*⁷ de ROST ou encore *Vivre à l'arrache*⁸ d'El Driss, se révèle une humanité blessée mais toujours en quête de réaffirmation. Ces œuvres donnent à entendre des voix longtemps réduites au silence, des subjectivités marquées par l'arraisonnement colonial, mais qui réinventent, depuis les marges, un rapport autre au monde.

¹ Maran, R. (2021)[1921]. *Batouala*. Paris, France: Albin Michel

² Oyono, F. (1956). *Une vie de boy*. Paris: Julliard

³ Chraïbi, D. (1989)[1955]. *Les Boucs*. Paris, France : Denoël.

⁴ Sow Fall, A. (2011). *La grève des bâttus*. Paris, France: Éditions des Groupes DDB.

⁵ Diome, F. (2003). *Le ventre de l'Atlantique*. Paris, France: Éditions Anne Carrière.

⁶ Cabrel, U., & Longueville, E. (2020). *Boza !*. Paris, France: Philippe Rey.

⁷ ROST. (2008). *Enfant des lieux bannis*. Paris, France: Robert Laffont.

⁸ El Driss. (2006). *Vivre à l'arrache*. Paris, France: Non Lieu.

Ces textes, issus de contextes géographiques et historiques variés, partagent une même dynamique, celle de dévoiler la continuité des inégalités et des rapports de domination hérités du colonialisme sous des formes renouvelées à la faveur de la mondialisation contemporaine. Du corps humilié au migrant en errance, du travailleur marginalisé au sujet racialisé, du guérisseur rendu invisible au diplômé sans emploi, ces récits révèlent la persistance des structures coloniales qui, se manifestant aujourd'hui à travers la colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir, continuent de façonner les rapports entre le Nord et le Sud.

C'est à cet incessant renouvellement des rapports de domination entre peuples et individus que la présente thèse, intitulée « *Des ombres coloniales aux inégalités modernes : Analyse décoloniale des discriminations et de la résilience dans la littérature francophone* », s'intéresse. Elle propose une lecture critique des œuvres francophones du corpus à la lumière de la pensée décoloniale telle qu'élaborée par des auteurs comme Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres et Frantz Fanon, en considérant ces œuvres comme un lieu d'énonciation alternatif né à la frontière entre la modernité et la colonialité. Cette pensée décoloniale, en refusant l'universalité abstraite du savoir eurocentrique, ouvre la possibilité d'un discours situé, capable de repenser l'humain depuis les zones de subalternité et d'expérience coloniale. L'objectif principal de cette recherche est de démontrer comment les structures de domination héritées de la colonisation continuent de se manifester dans les sociétés modernes et comment les personnages littéraires expriment et résistent à ces dynamiques. Pour ce faire, nous formulons les hypothèses suivantes : Nous posons d'abord que la modernité, loin de constituer une rupture avec le passé colonial, en représente plutôt une continuité transformée, qui perpétue des inégalités raciales, économiques et épistémiques. Nous soutenons ensuite que la littérature francophone contemporaine constitue une plateforme discursive essentielle pour critiquer,

interroger et déconstruire ces structures de pouvoir. Enfin, nous avançons que les œuvres littéraires étudiées mettent en lumière des stratégies de résistance et de résilience face aux mécanismes de déshumanisation et de marginalisation imposés par la colonialité et les formes hégémoniques de la modernité

Ainsi, cette recherche se propose d'interroger comment la littérature francophone, à la croisée du colonial et du post-indépendance, met en scène la persistance de la domination coloniale à travers les structures sociales, culturelles et épistémiques contemporaines, tout en constituant un espace de résistance et de réécriture du monde depuis les marges. Ces récits ne se limitent pas à décrire les blessures de l'histoire, mais ils reconstruisent, à travers le souvenir, la parole et la fiction, une humanité plurielle, décentrée et affranchie de l'universalisme imposé.

1. Problématique et approche générale

Cette recherche s'articule autour d'une interrogation centrale : comment la littérature francophone, du colonial au postcolonial, met-elle en scène la persistance des structures de domination et les formes de résistance des sujets subalternes face à la déshumanisation imposée par la modernité ?

Derrière cette question se profile une réflexion plus large : que savions-nous hier de la souffrance et de la déshumanisation des sujets colonisés, et que savons-nous aujourd'hui de ces mêmes processus sous leurs formes contemporaines, dans les structures actuelles du pouvoir et du savoir ? De même, quels savoirs avions-nous hier et quels savoirs avons-nous aujourd'hui ? Quelle place occupaient autrefois les savoirs et savoir-faire des peuples colonisés dans le système impérial, et quelle place leur est désormais accordée dans l'économie mondiale de la connaissance ?

Ces interrogations appellent aussi une réflexion sur la dimension politique et éthique de cette histoire : quels droits et devoirs étaient reconnus aux sujets colonisés durant la période coloniale ? Et surtout, comment ces droits ont-ils évolué, ou se sont-ils transformés, après les indépendances, tant sur le plan individuel que collectif ? Enfin, quel est l'impact de la mondialisation actuelle sur le respect des droits humains, sur la valorisation des savoirs du Sud global et sur la reconnaissance de leurs savoir-faire dans un monde encore structuré par des asymétries héritées du passé colonial ?

Mais au-delà du constat que la réponse à ces questions produit, une question essentielle s'impose : comment les sujets subalternisés réagissent-ils à ces inégalités persistantes ? Quelles formes de résistance, de réinvention et de réhumanisation mettent-ils en œuvre pour contester leur marginalisation et redéfinir leur place dans le monde ? Ces réactions, qu'elles soient littéraires, symboliques ou pratiques, constituent autant de réponses à la colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir.

De nombreux critiques littéraires abordent le thème des discriminations, y compris un grand nombre qui traitent spécifiquement de notre corpus. Il existe tant d'auteurs engagés et des études consacrées à la recherche sur les discriminations et les inégalités dans la littérature francophone. Pourtant, bien que de nombreux travaux sur les œuvres de notre corpus analysent la persistance des logiques de domination héritées de la colonisation, la plupart se concentrent sur une œuvre isolée et privilégient la réalité locale qu'elle décrit, sans offrir une vision d'ensemble des mécanismes modernes de domination.

À titre d'illustration, Onyemelukwe⁹ propose une analyse de l'évolution du personnage féminin de Loli dans *La Grève des battus*. Loli apparaît comme une femme écartelée entre les enseignements traditionnels et le féminisme libéral qu'elle a découvert chez sa fille. Toutefois, l'étude de l'auteur n'aborde pas la question de la modernité et de la colonialité du genre, qui constituent pourtant des héritages masculins issus du système colonial. De même, elle ne met pas en relation ces dynamiques modernes avec les structures coloniales persistantes dont elles sont la prolongation.

Pareillement, Mbaye Diouf¹⁰, dans un article intitulé « Écriture de l'immigration et traversée des discours dans *Le Ventre de l'Atlantique* », se concentre sur la préoccupation de l'auteur à mettre face à face l'Afrique et l'Europe en explorant le rapport « misère africaine »/« eldorado occidental ». Il souligne l'importance de l'humour dans l'œuvre de Diome et la facilité avec laquelle l'auteur l'utilise pour narrer les expériences de vie de plusieurs personnages afin de mettre en antagonisme les deux sociétés, mais il n'aborde pas la nature ubiquitaire de ce rapport de domination et de marginalisation tel que nous l'observons dans notre étude des mêmes textes. À ce stade, nous posons davantage de questions : quelles perspectives nouvelles les concepts de modernité et de colonialité nous offrent-ils sur les œuvres littéraires francophones étudiées ? Quelles significations la modernité revêt-elle pour les sujets anciennement colonisés, notamment en matière d'identité et d'appartenance ?

Selon Enrique Dussel, « La modernité apparaît lorsque l'Europe organise le système-monde initial et se place au centre de l'histoire mondiale, face à une périphérie tout aussi constitutive de

⁹ Onyemelukwe, I. M. (1999). Drame conjugal et voix féministes dans *La Grève des Battus* d'Aminata Sow Fall. *Neohelicon*, 26(1), 111-124.

¹⁰ Diouf, M. (2010). écriture de l'immigration et traversée des discours dans " le ventre de l'atlantique " de fatou diome. *Francofonia*, 55-66

la modernité¹¹». À cet égard, alors qu'à partir des œuvres comme *Le Ventre de l'Atlantique*, Rosemary Haskell¹² explore les problèmes liés à l'immigration et au transnationalisme, puis souligne les problèmes liés aux identités complexes qui en résultent, notre étude vise à démontrer que ces identités ne sont qu'une continuation ou une transformation des identités créées et entretenues par la modernité et la colonialité à travers le monde entier. Georgy Khabarovskiy¹³ le montre d'ailleurs dans son article, « Le Cosmopolitisme à l'épreuve de la mondialisation dans *Le Ventre de l'Atlantique* ». L'auteur qualifie le cosmopolitisme que propose Diome dans son œuvre de responsable et souligne, au terme d'une analyse du monde globalisé, l'importance de réévaluer les modalités des relations entre l'Afrique post-coloniale et la France du XXI^e siècle. En juxtaposant les difficultés que rencontrent les immigrés au passage des frontières et la facilité avec laquelle les Français se rendent au Sénégal, l'auteur thématise les expériences de migration ou d'hybridation culturelle au-delà des frontières nationales et se réclame d'une vocation cosmopolite. Mais la mondialisation revêt une signification complexe pour les sujets colonisés et leurs descendants. Avec la division du monde en centres et périphéries¹⁴ ou en Sud et Nord global, les identités coloniales sont maintenues dans ce système dit monde moderne. Cette réalisation nous pousse à poser encore plus de questions : En quoi la migration et la mondialisation influencent-elles les identités coloniales et post-coloniales dans la littérature francophone ?

¹¹ Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the myth of modernity*. Continuum, pp. 9-10, Nous traduisons «Modernity appears when Europe organizes the initial world-system and places itself at the center of world history over against a periphery equally constitutive of modernity».

¹² Haskell, Rosemary. "Senegal in France, France in Senegal: Successful and Failed Transnational Identities in Fatou Diome's Novels." *South Atlantic Review* 82, no. 4 (2017): 53-74.

¹³ Khabarovskiy, G. (2015). Le Cosmopolitisme à l'épreuve de la mondialisation dans "Le Ventre de l'Atlantique" de Fatou Diome. *Nouvelles Études Francophones*, 159-170

¹⁴ ¹⁴ Wallerstein, I. (1990). L'Occident, le capitalisme et le système-monde moderne. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 15-52.

Ainsi, pour faire face à ces exclusions et marginalisations dans le système de l'ordre mondial moderne, les sujets issus des pays anciennement colonisés adoptent des techniques de lutte pour combattre leur mal-être. Dans un article sur la violence des forces de l'ordre contre ces sujets, Anthony Pregnolato¹⁵ fait une critique de cette violence contre les habitants des cités de banlieue, surtout les immigrés et leurs descendants en France. Il qualifie ces violences de violences sécuritaires ou de violences commises au nom de la sécurité. Pourtant, l'auteur ne place pas ces violences dans une catégorie globalisée où, au nom de la sécurité, la vie des sujets racialisés et celle des immigrés subissent une sorte de guerre au détriment de leur humanité. Maldonado-Torres propose une lecture de ces mécanismes de sécurité érigés aux frontières pour les immigrés ou dans les cités périphériques pour les descendants d'ex-colonisés dans les pays au centre du système-monde et que nous adoptons dans ce travail. Sérena Cello¹⁶, dans son texte « Pour une narration des banlieues contemporaines », analyse également la violence et l'exclusion dont le rappeur ROST et El Driss font une critique acerbe dans leurs ouvrages respectifs, *Enfant des lieux bannis* et *Vivre à l'arrache*. La plupart de ces narrations issues des banlieues françaises sont des autobiographies où l'auteur raconte ses expériences dans ces cités. Notre étude se sert de ces textes pour donner un aperçu global des phénomènes de discrimination et d'exclusion qui sévissent au sein du système moderne actuel. Si ROST et Lamine (un personnage de *Vivre à l'arrache*) ont le sentiment qu'ils vivent dans un labyrinthe en France tout comme Petit Wat (personnage de *Boza!*) le sent dans son quartier de Douala, cela montre à quel point les identités entre centre et périphérie sont complexes, loin d'être homogènes, ce qui nécessite une étude approfondie. On se propose d'analyser ces violences comme faisant partie

¹⁵ Pregnolato, A. (2017). L'espace des mobilisations contre les violences des forces de l'ordre en France depuis les années 1990. *Mouvements*, (4), 38-47.

¹⁶ Cello, S. (2015). Pour une narration des banlieues contemporaines.

d'une nouvelle manière de faire la guerre contre les « damnés de la terre¹⁷ », entendus comme des sujets subalternes, en les exposant à la mort (physique et symbolique), si nous devons prolonger la démonstration de Fanon et de Maldonado-Torres.

De son côté, Mrabat Barnoussi¹⁸ explore l'aspect géopolitique des *Boucs* de Driss Chraïbi et souligne l'importance du manuscrit que Yallan Waldick, le personnage principal de ce roman, s'est engagé à rédiger au cours de son emprisonnement. Ce manuscrit aborde la notion de pensée liminaire, telle que proposée par Walter Mignolo¹⁹, afin de mettre en valeur les expériences et la production intellectuelle des sujets marginalisés par la modernité et la colonialité. Colin et Quiroz définissent la notion de pensée liminaire comme « les productions intellectuelles des sujets dont l'arraisonnement au monde moderne s'est fait à travers l'expérience tragique de la violence coloniale et de l'inhumanisation²⁰ ». En incitant ses camarades de situation à se révolter contre la vie précaire qu'ils mènent en France, malgré l'espoir qui les animait à leur départ pour ce pays, ce personnage met en perspective leurs expériences en tant que minorité vivant dans une banlieue de France. Le concept de pensée liminaire que Walter Mignolo propose désigne les formes de connaissance et de critique produites à partir des marges, par les sujets colonisés et marginalisés. La pensée liminaire²¹ valorise les perspectives alternatives aux discours dominants et cherche à décoloniser les savoirs et les imaginaires. Selon Colin & Quiroz la pensée liminaire

¹⁷ Le damné est une conception du sujet colonisé de Fanon, dans le sillage de son travail dans *Les damnés de la terre*. Le sociologue portoricain Maldonado-Torres avoue avoir été influencé par ce concept du damné de Fanon dans l'élaboration de sa théorie de la colonialité de l'être que nous retrouvons dans son œuvre *On the Coloniality of Being*.

¹⁸ Barnoussi, H. M. (2023). Exploration des dimensions géopolitiques dans "Les Boucs" de Driss Chraïbi. *Geopolitics and Geostrategic Intelligence*, 4(3).

¹⁹ Mignolo, W. D. (2012). Local histories-global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking.

²⁰ Colin, P. Quiroz, L. (2023) *Pensées décoloniales*, p. 183

²¹ Mignolo, W. D. (2000). The many faces of cosmo-polis: Border thinking and critical cosmopolitanism. *Public culture*, 12(3), 721-748

sert à « introduire subtilement la mémoire et la perspective du colonisé²² » dans les cadres épistémologiques dominants, en contestant leur prétention à l'universalité.

La pensée liminaire s'inscrit dans le prolongement de certaines critiques anticolonialistes telles que celles de Ferdinand Oyono. Sénou Kanazoe²³ fait l'apologie de la manière subtile avec laquelle cet écrivain critique la colonisation dans *Une vie de boy* en utilisant l'humour, l'ironie et la satire, contrairement à d'autres écrivains plus engagés qui se servent de la violence verbale et de la syntaxe rude pour les mêmes besoins. Notre étude combine les approches utilisées dans ces textes individuels pour faire une analyse globalisante de ces formes de marginalisation et des techniques de lutte adoptées pour encourager l'interculturalité au sein des sociétés. Nous nous interrogeons alors sur les stratégies de résistance et de résilience que les personnages littéraires mettent en œuvre face aux structures de pouvoir coloniales et modernes ainsi que sur la manière dont les auteurs francophones utilisent la pensée liminaire, qui représente la perspective du sujet damné, pour décoloniser les savoirs et les imaginaires dans leurs œuvres. Nous mettons également en exergue les discours et les imaginaires alternatifs proposés par la littérature francophone pour imaginer des futurs décoloniaux. En somme, notre thèse fournira une analyse approfondie des dynamiques de domination et de résistance dans les œuvres littéraires francophones, tout en s'appuyant sur un cadre théorique décolonial solide et pertinent.

Pour avoir une vue d'ensemble de ces relations de pouvoir, notre corpus, soigneusement sélectionné pour tenir compte de l'espace francophone au sud et au nord du Sahara ainsi que de l'expérience des ressortissants de ces aires culturelles en France, vise à couvrir la plupart des

²² Colin, P. Quiroz, L. (2023) *Pensées décoloniales*, p. 185

²³ Kanazoe, S. (2021). L'écriture de la dérision dans la trilogie romanesque de Ferdinand Oyono. *Revue malienne de Langues et de Littératures*, (009), 125-144.

manifestations de la domination qui est à l'intersection de la race, du genre, de la classe, de l'identité et de l'espace géographique, mais qui découle de la modernité et de la colonialité.

Ces problématiques trouvent dans la littérature francophone un espace privilégié de pensée, de mémoire et de résistance. Les œuvres de Maran, Oyono et Chraïbi, issues de la période coloniale, tout comme celles de Diome, Cabrel et Longueville, ROST ou El Driss, dans le contexte contemporain, révèlent la continuité des rapports de domination. Ces textes montrent que la modernité, souvent présentée comme un progrès universel, porte en elle la violence, l'exclusion et la hiérarchisation des êtres.

Les apports théoriques de Quijano, Dussel, Mignolo, Maldonado-Torres, Fanon, Mbembe, Hountondji et d'autres penseurs décoloniaux permettent d'articuler ces voix littéraires à une pensée critique qui dévoile les prolongements du projet colonial dans les inégalités du monde moderne.

Ainsi, loin d'imposer un cadre théorique préétabli, cette étude propose une lecture décoloniale des textes francophones : ce sont les œuvres elles-mêmes, à travers leurs personnages, leurs trajectoires et leurs silences qui font surgir la nécessité d'une telle approche. Elles révèlent la continuité entre le passé colonial et le présent globalisé, entre la colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir. C'est depuis ces marges, là où s'élève la parole des subalternes, des damnés et des exclus du récit universel, que se construit une pensée critique capable de repenser la modernité et d'imaginer un monde plus juste, pluriel et décentré.

2. Fondements théoriques et cadre d'analyse

Cette étude s'inscrit dans le champ de la pensée décoloniale, qui vise à dévoiler la persistance des hiérarchies héritées du colonialisme dans le monde contemporain, tout en valorisant les résistances et les savoirs issus des marges. Les textes littéraires retenus, à savoir *Batouala* de René Maran, *Une vie de boy* de Ferdinand Oyono, *Les Boucs* de Driss Chraïbi, *La Grève des Bâttu* d'Aminata Sow Fall, *Boza !* d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville, *Enfant des lieux bannis* de ROST ainsi que *Vivre à l'arrache* d'El Driss, mettent en scène la continuité de cette logique de domination à travers des figures subalternes en quête de dignité, de reconnaissance et de liberté. Ces œuvres ne se contentent pas de représenter la souffrance ou la marginalisation : elles révèlent les structures invisibles du pouvoir, du savoir et de l'être qui continuent de façonner les rapports entre le Nord et le Sud global.

La théorie décoloniale, qui se fonde principalement sur les travaux d'Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos, entre autres, offre un cadre d'analyse essentiel pour comprendre ces dynamiques. Le recours à ces auteurs s'impose dans ce travail en raison de l'importance de leurs contributions et de leur notoriété au sein du réseau Modernité/Colonialité/Décolonialité, qui propose une série d'analyses critiques des structures coloniales modernes. Pour Philippe Colin et Lisssell Quiroz,

la perspective décoloniale n'est en réalité que le dernier maillon d'une longue tradition de réflexion critique qui a cherché à penser la spécificité de l'expérience latino-américaine de la modernité capitaliste. Les notions, à bien des égards complémentaires, de colonialisme, de néocolonialisme, de colonialisme interne, de périphérie, de dépendance et, plus récemment, de colonialité sont autant de balises qui, depuis différentes approches,

interrogent les formes de domination externe qui ont marqué l'histoire du sous-continent depuis l'invasion européenne à la fin du XVe siècle²⁴.

Aníbal Quijano introduit le concept de « colonialité du pouvoir²⁵ » pour désigner la persistance des hiérarchies coloniales dans les structures sociales, économiques et raciales contemporaines. Pour Quijano, « la colonialité est le côté obscur de la modernité²⁶ », car cette dernière, présentée comme universelle, s'est construite sur l'exploitation et la déshumanisation des peuples colonisés. Pour Rachel Solomon Tsehaye et Henri Vieille-Grosjean, « L'analyse du paradigme de la colonialité renvoie à une dénonciation d'un système de maintien des inégalités à l'échelle globale, qui s'illustre dans les discours et les pratiques visant à imposer les normes occidentales dans le monde scientifique²⁷ ». Cette dynamique est manifeste dans *Batouala*, où Maran dénonce la misère organisée par l'administration coloniale, et dans *La Grève des Bâttu*, où Sow Fall met en lumière la dépendance économique et l'injustice sociale au sein des sociétés post-coloniales africaines. Ces récits révèlent la continuité entre l'ordre colonial et les inégalités modernes, donnant corps à la « matrice coloniale du pouvoir²⁸ ».

La « colonialité de l'être²⁹ », développée par Nelson Maldonado-Torres en s'inspirant de la pensée de Frantz Fanon, met en évidence les effets existentiels de cette domination. Les protagonistes de *Boza !* et *Vivre à l'arrache* incarnent des sujets condamnés à vivre dans des « zones de non-être », exclus de l'humanité reconnue. Ces récits prolongent la figure fanonienne

²⁴ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. Zones.p.46

²⁵ Quijano, A. (2000). Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine. *La colonialité du savoir: eurocentrisme et sciences sociales, Perspectives latino-américaines, Buenos Aires, CLACSO*, 120-151

²⁶ *Ibid*

²⁷ Tsehaye, R. S., & Vieille-Grosjean, H. (2018). Colonialité et occidentalocentrisme: quels enjeux pour la production des savoirs?. *Recherches en éducation*, (32), p.118.

²⁸ Quijano, A. (2007). «Race» et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 51(3), 111-118, p. 111

²⁹ Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3), 240-270.

du damné, celui dont l'existence est sans cesse niée par les institutions du monde moderne. Le concept de Maldonado-Torres permet d'interpréter cette déshumanisation comme la conséquence directe de la colonialité, productrice d'un monde hiérarchisé où certains êtres sont rendus invisibles, voire superflus.

La « colonialité du savoir », telle qu'exposée par Walter Mignolo³⁰, Ramón Grosfoguel³¹ et Boaventura de Sousa Santos³², critique la manière dont la modernité occidentale a imposé un épistémicide, c'est-à-dire la destruction ou la marginalisation systématique des savoirs non européens. *Les Boucs et Batouala* illustrent cette tension entre savoirs dominants et savoirs subalternes. En valorisant les langues, les cultures et les visions du monde des dominés, ces œuvres déstabilisent l'universalité proclamée du discours occidental. Comme le souligne Mignolo, « il n'existe aucune modernité sans colonialité³³ » : la pensée européenne s'est constituée en marginalisant les autres formes de rationalité. Ainsi, la littérature francophone devient un espace de réhabilitation des savoirs minorés et de réinscription de la mémoire des vaincus dans l'histoire globale. Comme l'expliquent Tsehay et Vieille-Grosjean,

En considérant une forme (dominante de l'économie par exemple) comme un état (étape de développement) ou en hiérarchisant les aires mentionnées par « progrès interposé » (pays « développés » et en « voie de développement »), ces modes de désignation

³⁰ Mignolo, W. (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The south atlantic quarterly*, 101(1), 57-96, p. 81

³¹ Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural studies*, 21(2-3), 211-223

³² Sousa Santos, B. (2015). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.

³³ Mignolo, W. (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The south atlantic quarterly*, 101(1), 57-96, p. 81

diffusent une conception linéaire du développement et de la modernité (un point B atteint par les dominants, alors que les dominés ne seraient qu'au point A)³⁴.

Les réflexions d'Achille Mbembe et de Paulin Hountondji complètent cette approche à partir d'une perspective africaine. La notion de « nécropolitique³⁵ » de Mbembe interroge le pouvoir de décider quelles vies méritent d'être vécues, une problématique centrale dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*, où les migrants affrontent la mort physique et symbolique. Quant à Hountondji, sa philosophie de « rationalité ouverte³⁶ » invite à rompre avec la dépendance intellectuelle héritée du colonialisme pour penser le monde à partir de ses propres contextes et expériences.

Dans cette continuité, la « colonialité du genre », développée par María Lugones, éclaire la manière dont le patriarcat et le racisme s'entrelacent dans les sociétés post-coloniales. Elle permet de comprendre comment les inégalités raciales, de genre et de classe se reproduisent au sein des structures contemporaines du pouvoir, tout en mettant en lumière les luttes des femmes et des minorités de genre comme formes de résistance à la colonialité de l'être.

Malgré le fait que notre travail se concentre sur un corpus composé à plus de soixante-dix pour cent de personnages masculins, Fatou Diome et Aminata Sow Fall nous offrent, dans *Le Ventre de l'Atlantique* et *La Grève des battus*, une contribution importante de personnages féminins dont la portée qualitative dépasse la quantité de leur présence dans la démarche décoloniale entreprise dans notre travail. De plus, comme l'explique Nelson Maldonado-Torres, la naturalisation de l'éthique de la guerre dans le système-monde moderne fait que les hommes et les femmes

³⁴ Tsehaye, R. S., & Vieille-Grosjean, H. (2018). Colonialité et occidentalocentrisme: quels enjeux pour la production des savoirs?. *Recherches en éducation*, (32), p.117.

³⁵ Mbembe, A. (2006). Nécropolitique 1. *Raisons politiques*, (1), 29-60

³⁶ Hountondji, P. (Ed.). (2007). *La rationalité, une ou plurielle?*. African Books Collective, p.37

subalternisés sont perçus sous le même prisme. Ainsi, les femmes peuvent être victimes des mêmes formes de déshumanisation que celles subies par les hommes, et inversement.

Sur le plan global, la perspective du « système-monde moderne³⁷ » d’Immanuel Wallerstein permet de situer ces dynamiques dans une économie mondiale hiérarchisée. Le Nord global, ou « centre », continue d’exercer une domination économique, culturelle et épistémique sur les périphéries du Sud global, prolongeant ainsi les logiques de la colonialité. Cette lecture rejoint les critiques décoloniales de la mondialisation, perçue non pas comme un processus neutre d’intégration universelle, mais comme une extension des rapports de pouvoir coloniaux à l’échelle planétaire.

Dans cette optique, il est nécessaire de comprendre la « modernité » comme une conception qui va de pair avec la colonialité comme le soulignent les auteurs décoloniaux. Blitstein et Lemieux³⁸ sont d’avis que,

la modernité ne désigne pas uniquement une époque historique, mais une dynamique sociale traversée de contradictions. Elle se présente à la fois comme un projet d’émancipation fondé sur la raison, le progrès, la liberté et l’égalité et comme un dispositif de domination qui a légitimé la colonisation et l’exclusion de l’Autre. Dans cette perspective, la modernité est indissociable de son envers : la colonialité³⁹.

Elle a construit son universalité sur la négation des différences, sur l’effacement des savoirs non européens et sur la hiérarchisation des cultures. Ce double visage de la modernité explique

³⁷ Wallerstein, I. (1990). L’Occident, le capitalisme et le système-monde moderne. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 15-52.

³⁸ Blitstein, P., & Lemieux, C. (2018). Comment rouvrir la question de la modernité? Quelques propositions. *Politix*, (3), 7-33.

³⁹ *Ibid*

pourquoi les sociétés post-coloniales continuent de subir ses effets pervers : inégalités structurelles, dépendances économiques et épistémiques et marginalisation des voix subalternes.

Ainsi, comprendre la modernité revient à reconnaître qu'elle n'est pas un état achevé mais un processus en tension entre promesse d'universalité et réalité d'exclusion, tension que la littérature francophone postcoloniale met puissamment en scène à travers des récits de fractures, de désillusion et de résistance.

Ce cadre théorique articule les principales notions de la pensée décoloniale autour d'une réflexion critique sur la modernité. En s'appuyant sur Quijano, Mignolo, Maldonado-Torres, Mbembe, Hountondji et d'autres, l'étude révèle comment la modernité occidentale, sous couvert d'universalisme, a engendré des structures de domination persistantes. Les textes littéraires francophones analysés servent dès lors de laboratoires de pensée décoloniale, où s'expérimente une modernité plurielle, enracinée dans la mémoire, les savoirs et la quête de la dignité des peuples subalternes.

3. Corpus et méthodologie

Le corpus choisi s'inscrit dans une traversée d'un siècle de littérature francophone, du cri inaugural de *Batouala* de René Maran aux récits migratoires contemporains comme *Boza !* d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville ou *Vivre à l'arrache* d'El Driss. Cette temporalité large permet d'observer comment la parole littéraire francophone se fait le miroir des continuités et des ruptures entre l'ordre colonial ancien et la mondialisation néocoloniale actuelle.

Les œuvres étudiées : *Batouala* (René Maran), *Une vie de boy* (Ferdinand Oyono), *Les Boucs* (Driss Chraïbi), *La Grève des Bàttu* (Aminata Sow Fall), *Le Ventre de l'Atlantique* (Fatou

Diome), *Enfant des lieux bannis* (ROST), *Vivre à l'arrache* (El Driss) et *Boza !* (Ulrich Cabrel & Étienne Longueville), forment un réseau de voix disséminées à travers l'Afrique subsaharienne, le Maghreb et la diaspora. Ensemble, elles articulent une même interrogation sur l'être relégué, la mémoire blessée et la quête de reconnaissance dans un monde contemporain façonné par les hiérarchies de la colonialité.

La démarche adoptée est à la fois comparative et herméneutique. Elle s'attache à lire les textes dans leur singularité esthétique tout en dégagant les résonances transversales qui les unissent autour des thèmes du pouvoir, de la déshumanisation, de l'exclusion et du savoir. Cette approche décoloniale ne consiste pas à plaquer des cadres théoriques préétablis sur les œuvres, mais à laisser émerger les catégories critiques à partir des textes eux-mêmes. Autrement dit, ce sont les récits, leurs voix et leurs imaginaires qui dictent les outils d'analyse.

Lire « depuis les marges » devient ici un geste méthodologique essentiel. Il s'agit de prendre appui sur les expériences vécues par les personnages, sur leurs silences et leurs résistances, pour éclairer la persistance des logiques coloniales dans les structures sociales et symboliques contemporaines. La littérature est envisagée non comme un simple objet d'étude, mais comme un espace d'expérience, une archive vivante de la mémoire collective et de la dignité retrouvée.

Ainsi, le corpus et la méthode s'articulent autour d'une même conviction : que la fiction francophone, loin d'être périphérique, constitue un lieu privilégié de production de savoirs critiques capables de dévoiler la colonialité du monde moderne et d'en proposer les voies de dépassement.

4. Organisation de la thèse

L'étude s'articule autour de six chapitres complémentaires, qui suivent un mouvement allant de la dénonciation de la domination à la reconstruction d'une subjectivité libre. La structure de cette thèse suit un parcours à la fois historique, thématique et littéraire, où chaque chapitre explore une facette de la colonialité à travers l'analyse d'œuvres francophones majeures. L'ensemble propose une traversée du monde colonial et post-colonial, depuis les premières remises en question de la modernité européenne jusqu'aux récits contemporains de migration, d'exil et de résistance.

Le premier chapitre, intitulé « *Modernité et universalité en question : Analyse décoloniale dans Batouala, Le Ventre de l'Atlantique et La Grève des Bâttu* », interroge les fondements de la modernité occidentale et son prétendu universalisme à travers trois récits emblématiques. Il met en lumière la manière dont la littérature francophone déconstruit le mythe du progrès et du développement imposé, révélant les fractures entre les idéaux humanistes proclamés et les réalités coloniales vécues.

Le deuxième chapitre, « *Colonialité de l'être et condition des migrants : Déshumanisation et racisme structurel dans Boza ! et Vivre à l'arrache* », s'intéresse aux figures contemporaines du migrant et du sans-papiers comme prolongement du sujet colonisé. À la lumière des théories de Frantz Fanon et de Nelson Maldonado-Torres, il analyse la déshumanisation et la violence institutionnelle qui persistent dans les dispositifs migratoires modernes, où la frontière devient un espace de négation de l'être.

Le troisième chapitre, « *À la croisée des frontières modernes : quête d'humanité et de liberté dans Le Ventre de l'Atlantique et Enfant des lieux bannis* », explore la tension entre enracinement et déracinement, entre appartenance et exclusion. Ces récits de déplacement

dévoilent la recherche d'une humanité possible au-delà des frontières matérielles et symboliques imposées par la colonialité globale.

Le quatrième chapitre, « *La représentation des structures de domination coloniale dans une société post-coloniale : Le cas de la société sénégalaise dans La Grève des Bàttu d'Aminata Sow Fall* », se recentre sur l'espace africain pour observer comment les logiques de pouvoir héritées du colonialisme continuent de structurer les sociétés dites indépendantes. La société sénégalaise décrite par Sow Fall devient un microcosme où se rejouent les mécanismes d'exclusion et de dépendance économique.

Le cinquième chapitre, « *Savoirs étouffés, mondes niés : La colonialité du savoir face aux voix subalternes dans Batouala, Les Boucs et La Grève des Bàttu* », interroge la hiérarchie épistémique qui a longtemps relégué les savoirs africains au rang d'irrationalité. Ces œuvres redonnent voix et légitimité à des formes de connaissance et de sensibilité que l'universalisme européen a marginalisées.

Enfin, le sixième chapitre, « *Mémoire, perspective et expérience du damné dans Une vie de boy, Boza ! et Enfant des lieux bannis* », vient clore cette traversée en plaçant au centre la pensée liminaire, cette pensée née aux frontières du monde moderne, dans les zones d'exclusion où s'articule la parole des sujets subalternes. À travers ces récits, il s'agit de saisir la manière par laquelle ceux dont l'arrimage à la modernité s'est opéré dans la douleur de la colonisation parviennent à transformer cette expérience d'aliénation en espace de réflexion et de résistance.

Oscillant entre le témoignage, l'autofiction et le cri de révolte, les œuvres retenues réinventent la mémoire coloniale à partir des marges, en restituant la dignité des êtres autrefois réduits au

silence. Ces textes déploient une pensée de la frontière, où s'élabore une autre compréhension du monde. Une pensée liminaire qui refuse les cadres imposés par l'universalisme eurocentrique et revendique la possibilité d'une humanité plurielle, née du vécu des damnés de la modernité.

Ainsi, chaque chapitre dialogue avec les autres autour d'un même axe pour montrer comment la littérature francophone, depuis le cri de révolte de *Batouala* jusqu'aux errances migratoires de *Boza !*, repense le monde depuis les marges. Cette organisation reflète la progression d'une pensée décoloniale incarnée dans les récits, une pensée qui ne se contente pas de dénoncer, mais qui imagine de nouvelles formes d'existence, de savoir et d'humanité.

Au total, cette recherche part d'un constat essentiel, à savoir que la littérature francophone, depuis la période coloniale jusqu'à l'ère post-coloniale, est bien plus qu'un simple reflet des inégalités héritées de l'histoire. Elle constitue un véritable lieu de pensée, un espace critique où se déploient des voix multiples qui interrogent, déconstruisent et réinventent les fondements mêmes de la modernité.

À travers les textes étudiés, cette thèse ambitionne de montrer que cette littérature francophone ne se limite pas à représenter la colonialité, elle en dévoile les mécanismes, la conteste et propose d'autres horizons de sens. En donnant la priorité au texte avant la théorie, elle fait émerger les œuvres comme des espaces d'élaboration d'une pensée décoloniale, où s'articulent la mémoire, la résistance et la quête d'humanité.

En mobilisant les concepts de la colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir, il s'agit de démontrer que ces œuvres participent activement à la reconfiguration d'une histoire mondiale, en restituant la dignité des voix longtemps étouffées et en ouvrant la voie à une humanité plurielle et

décentrée. Ainsi, la littérature dans les œuvres étudiées apparaît non seulement comme un miroir critique des inégalités modernes, mais surtout comme un laboratoire de liberté et de création, où s'invente, dans la langue même de l'ancien colon, un langage de liberté et d'espérance.

Chapitre 1 :

Modernité et Universalité en question : Analyse décoloniale dans *Batouala, Le Ventre de l'Atlantique* et *La Grève des Bâtis*

Introduction

L'histoire coloniale et ses répercussions sur les sociétés modernes continuent de façonner les dynamiques sociales, politiques et économiques du monde actuel. L'un des concepts clés pour comprendre cette influence persistante est celui de la « colonialité du pouvoir », théorisé par Aníbal Quijano. Ce concept renvoie à la manière dont les structures de pouvoir provenant de l'époque coloniale continuent de se reproduire dans les sociétés post-coloniales, créant des hiérarchies raciales, culturelles et économiques qui perdurent bien au-delà de la décolonisation officielle. Quijano affirme que « la colonialité est le côté obscur de la modernité⁴⁰ », soulignant ainsi l'imbrication entre l'essor de la modernité occidentale et les systèmes d'exploitation mis en place lors de la colonisation. Il écrit dès les premières phrases de son essai Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine :

La mondialisation en cours est, avant tout, l'aboutissement d'un processus inauguré par la constitution de l'Amérique et celle du capitalisme colonial/moderne et eurocentré en tant que nouveau modèle de pouvoir (*patrón de poder*) mondial. L'un des axes fondamentaux de ce modèle de pouvoir est une classification sociale de la population mondiale fondée sur l'idée de *race*, une construction mentale qui rend compte de l'expérience essentielle de la domination coloniale et qui, depuis, imprègne les dimensions majeures du pouvoir mondial, et parmi elles, sa rationalité spécifique, l'eurocentrisme⁴¹.

Les positions de Quijano dans cet article que nous citons convoquent deux autres notions pertinentes dans notre étude de la colonialité du pouvoir, notamment la « modernité » et

⁴⁰ Quijano, A. (2000). Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine. *La colonialité du savoir: eurocentrisme et sciences sociales, Perspectives latino-américaines*, Buenos Aires, CLACSO, 120-151.

⁴¹ Ibid, p.51

l'« eurocentrisme ». Notre tâche serait d'examiner la manière dont ces notions, importantes dans l'analyse de Quijano, influencent les relations de domination entre les hommes, les cultures et les régions du monde.

La modernité, souvent célébrée comme une ère de progrès, de rationalité et de développement, est également, dans une perspective décoloniale, analysée comme une continuation insidieuse des structures de domination mises en place par le colonialisme. Ainsi, la modernité ne constitue pas une rupture avec le passé colonial, mais plutôt une transformation de ses mécanismes de domination. Walter Mignolo met en perspective cette relation étroite entre la colonialité du pouvoir et la modernité dans son ouvrage "*The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*"⁴² en écrivant :

Coloniality, in other words, is constitutive of Modernity- there is no modernity without coloniality. Hence, today's common expression "global modernities" implies "global colonialities" in the precise sense that the colonial matrix of power is shared and disputed by many contenders: if there cannot be modernity without coloniality, there can neither be global modernities without global colonialities⁴³.

Alors, si Mignolo souligne que la modernité et la colonialité constituent les deux faces de la même pièce, qu'il n'y a pas de modernité sans la colonialité, cela nous implique dans une réflexion qui tâcherait de savoir comment est-ce que l'idée de modernité influence les pratiques de domination sociale et économique dans le monde contemporain. Dans ce chapitre, nous démontrerons, à travers des théories de différents auteurs, comment la modernité fait partie des

⁴² Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

⁴³ Ibid, p. 3

pratiques de domination à l'échelle mondiale. Nous ferons de même dans l'analyse de textes littéraires tels que *Batouala*,⁴⁴ *le Ventre de l'Atlantique*⁴⁵ et *la Grève des battus*⁴⁶.

La simple mention de l'expression "échelle mondiale" nous ramène sur la notion d'« universalisme » à laquelle nous ajoutons celle de l'eurocentrisme pour en faire un concept très important à cette thèse : l'universalisme eurocentrique. Si Quijano appelle la domination qui résulte du capitalisme moderne eurocentré comme le nouveau modèle de pouvoir mondial, il est impératif que nous étudions les mécanismes qui donnent à ce pouvoir une ampleur mondiale ou encore, que nous sachions comment se manifeste ce pouvoir sur le plan universel. Sous un angle décolonial, Grosfoguel soutient que l'eurocentrisme est un « fondamentalisme qui ne tolère ni accepte la possibilité que d'autres épistémès puissent exister ou que les non-européens puissent penser⁴⁷ ». Notre étude s'engage à découvrir les stratégies à travers lesquelles l'eurocentrisme participe à l'établissement de la colonialité et à sa propagation à travers la modernité imposée comme modèle à toutes les autres cultures. Nous prêterons attention à ces concepts dans notre lecture de *Batouala*, de *la Grève des Battus* et *le ventre de l'Atlantique*. Dans cette étude, il est également question de s'interroger sur la hiérarchisation des épistémès et l'homogénéisation de la modernité eurocentrique qui marginalise les autres cultures non-européennes.

Dans sa critique de l'universalisme eurocentrique, Ramón Grosfoguel montre comment une perspective homogénéisante impose une vision unique de la modernité et marginalise les savoirs

⁴⁴ Maran, R. (2021)[1921]. *Batouala*. Paris, France: Albin Michel

⁴⁵ Diome, F. (2003). *Le ventre de l'Atlantique*. Paris, France: Éditions Anne Carrière.

⁴⁶ Sow Fall, A. (2011). *La grève des battus*. Paris, France: Éditions des Groupes DDB.

⁴⁷ Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural studies*, 21(2-3), 211-223./ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. Zones.P.157

non-occidentaux. Il soutient que « l'eurocentrisme ne consiste pas simplement à affirmer la supériorité de l'Europe, mais à définir ce qui est considéré comme rationnel et universel⁴⁸ ». Cette critique permet de comprendre comment la domination coloniale a perduré sous la forme de domination épistémologique, marginalisant les formes de connaissance et de rationalité non-européennes.

Les trois œuvres littéraires francophones que nous analysons, en nous servant de ces théories, illustrent, chacune à sa manière, les dynamiques de pouvoir et de résistance héritées de l'époque coloniale. René Maran, dans *Batouala*, expose la brutalité de l'administration coloniale telle que les colonisés la perçoivent, dénonçant implicitement l'imposture de la mission civilisatrice. Aminata Sow Fall, dans *La Grève des Battu*, aborde la question du pouvoir en dévoilant les dynamiques internes à la société sénégalaise post-coloniale, où les structures de domination coloniale remarquées dans *Batouala*, persistent sous des formes nouvelles. Enfin, Fatou Diome, dans *Le Ventre de l'Atlantique*, explore les questions de migration et d'identité, soulignant la violence symbolique et matérielle exercée sur les corps post-coloniaux dans un monde globalisé. Ainsi ce chapitre se propose d'analyser les manifestations de la colonialité du pouvoir et la critique de l'universalisme eurocentrique dans ces œuvres littéraires qui, par leur appréhension des réalités socio-politiques et culturelles, peuvent être vues comme des actes de résistance contre ces formes de domination persistantes.

⁴⁸ ibid

1. La littérature comme lieu de critique et de résistance

La littérature francophone africaine dès l'époque coloniale, porte ce regard critique depuis la publication de *Batouala* en 1921 par René Maran. Ce texte n'est pas seulement une critique de l'eurocentrisme, de la modernité et de l'universalisme, il est également précurseur de mouvements littéraires parmi lesquels la Négritude et, dans une certaine mesure, les études postcoloniales. Notre étude démontre comment la littérature francophone se révèle comme un champ critique de grands discours et de résistance contre ces notions qui donnent le pouvoir légal de conquérant à l'Occident à travers l'imposition de la modernité sur toute l'étendue de la terre. Notre attention est tournée vers *Batouala* comme texte de référence alors que nous tirerons des exemples de deux autres textes pour illustrer la résistance des personnages contre la colonialité du pouvoir que représentent la modernité, l'universalisme et l'eurocentrisme. *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *La Grève des battu* d'Aminata Sow Fall nous fourniront des exemples pour illustrer ce que les penseurs décoloniaux critiquent dans leurs réflexions respectives. Cette critique théorique trouve une résonance littéraire profonde dans les personnages et les récits des œuvres que nous analysons. Dans *Batouala*, Maran met à nu l'hypocrisie de cette modernité imposée, qui, loin d'apporter un progrès équitable, réduit les colonisés à des outils d'exploitation économique et culturelle. Les personnages indigènes sont traités comme des « bêtes de portage » ou des « chairs à impôts », illustrant ainsi une déshumanisation systémique inscrite dans la logique coloniale. De manière parallèle, *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *La Grève des battu* d'Aminata Sow Fall prolongent cette critique en explorant les continuités entre l'époque coloniale et les dynamiques contemporaines. Dans ces textes, la migration et l'exclusion sociale apparaissent comme des conséquences

directes d'un développement de façade orchestré par les relations Nord-Sud, où le « progrès » reste monopolisé par le Nord, reproduisant les hiérarchies de la colonialité du pouvoir.

Les penseurs décoloniaux, tels que Grosfoguel, Lander et Maldonado-Torres, révèlent que cette colonialité dépasse les dimensions économiques pour englober des aspects culturels et ontologiques. Ce que Grosfoguel appelle la *colonialité du savoir* et Maldonado-Torres la *colonialité de l'Être* trouve une résonance particulière dans ces œuvres littéraires. Les personnages, souvent marginalisés ou exclus, incarnent cette lutte contre une modernité qui dénie leur humanité et leur voix. À travers leurs récits, ces textes s'érigent en contre-discours, dénonçant les violences symboliques et matérielles perpétuées par l'universalisme eurocentrique.

La littérature francophone, depuis la publication de *Batouala* en 1921, s'est affirmée comme un espace de critique et de résistance. Ce roman pionnier inaugure une tradition où les écrivains francophones explorent les contradictions de la modernité et de l'universalisme. En critiquant les idéologies eurocentriques, ces œuvres participent à la revalorisation des savoirs et des expériences marginalisées. *Batouala*, en tant que texte de référence, ouvre la voie à une littérature engagée, qui ne se contente pas de dénoncer les injustices, mais propose également une réflexion profonde sur les moyens de résister à la colonialité.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome illustre comment la migration devient une réponse à un développement illusoire. Les personnages, aspirant à un avenir meilleur, révèlent les tensions entre un idéal de modernité et les réalités brutales de l'exclusion. De son côté, *La Grève des battu* d'Aminata Sow Fall critique un système qui continue de marginaliser les plus vulnérables, les réduisant à des « déchets humains » ou des « encombrements », et expose les mécanismes de résistance face à ces formes d'oppression.

Ces récits littéraires s'inscrivent dans une tradition critique qui rejoint les réflexions décoloniales en dénonçant l'eurocentrisme comme une matrice de domination persistante. À travers leurs personnages et leurs intrigues, ces œuvres offrent une perspective unique sur les luttes contemporaines, tout en proposant une réévaluation des promesses de la modernité. La littérature devient ainsi un lieu privilégié où se rencontrent critique et résistance, offrant une alternative épistémologique qui valorise la pluralité des voix et des expériences humaines

2. *Batouala*, une critique décoloniale précurseur de la décolonialité

Batouala de René Maran peut être lu aujourd'hui comme une critique incisive de la colonialité du pouvoir, de la modernité, de l'eurocentrisme et de l'universalisme. Publié en 1921, ce roman dévoile les ravages de la domination coloniale sur les sociétés africaines, mettant en lumière les mécanismes par lesquels le colonialisme impose une hiérarchie des savoirs et des cultures. À travers le personnage de Batouala, un chef de village centrafricain, Maran expose non seulement la violence physique du régime colonial français, mais aussi la destruction systématique des structures sociales et culturelles traditionnelles, éléments essentiels de l'identité collective des colonisés. Il déclare dans sa préface au roman que :

Cette région était très riche en caoutchouc et très peuplée. Des plantations de toutes sortes couvraient son étendue. Elle regorgeait de poules et de cabris. Sept ans ont suffi pour la ruiner de fond en comble. Les villages se sont disséminés, les plantations ont disparu, poules et cabris ont été anéantis. Quant aux indigènes, débilités par des travaux incessants, excessifs et non rétribués, on les a mis dans l'impossibilité de consacrer à leurs semailles même le temps nécessaire. Ils ont vu la maladie s'installer chez eux, la famine les envahir et leur nombre diminuer⁴⁹.

⁴⁹ Maran, R. (1921). *Batouala*. p.9

Le texte que nous analysons présente une critique claire des effets destructeurs de la domination coloniale, non seulement sur l'environnement économique et matériel d'une population, mais aussi sur sa culture et sa capacité à assurer sa propre subsistance. Maran dénonce ici la logique d'exploitation inhérente à la colonialité du pouvoir telle que conceptualisée par Aníbal Quijano⁵⁰, qui voit dans la modernité occidentale un système mondial basé sur la hiérarchisation des rapports politiques, économiques et culturels entre le centre (l'Occident) et les périphéries (les colonies).

Dès la préface, élément paratextuel essentiel, Maran trace les contours de son récit en évoquant son évolution et en exprimant l'intention de guider le lecteur à travers les multiples facettes de la description à venir. Il met également en lumière l'espace couvert par l'univers du texte, concluant sa préface par ces mots : « Voilà, décrite en quelques lignes, la région où va se dérouler ce roman d'observation impersonnelle. » Ainsi, le lecteur n'éprouve aucune difficulté à percevoir qu'il se trouve immergé dans une dynamique de domination et de destruction, qu'il peut repérer à travers les intertextes de pouvoir et de violence qui parsèment l'œuvre. Ces motifs, à la fois allusions et répétitions, sont insidieusement déployés par l'auteur tout au long du texte, comme le prévient le paratexte, offrant ainsi une lecture éclairée de la situation de domination et de destruction qui s'y déploie.

De ce point de vue, le lecteur sait déjà que dans cette région « riche en caoutchouc et très peuplée », l'auteur décrit initialement un espace d'abondance, où la population vivait d'une agriculture

⁵⁰ Quijano, A. (2000). Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine. La colonialité du savoir: eurocentrisme et sciences sociales, Perspectives latino-américaines, Buenos Aires, CLACSO, 120-151.

diversifiée et d'élevage, signe d'une organisation sociale équilibrée et autonome. Cependant, en « sept ans », cette prospérité est anéantie. Cette temporalité souligne non seulement la brutalité et la rapidité de l'exploitation coloniale, mais aussi son caractère irrémédiable : villages dispersés, plantations détruites, animaux exterminés. Cette destruction économique ne s'arrête pas aux infrastructures matérielles ; elle touche directement la capacité des populations indigènes à maintenir leur mode de vie traditionnel, exacerbant leur précarité.

L'évocation des « travaux incessants, excessifs et non rétribués » met en lumière le travail forcé, élément central de l'économie coloniale. L'indigène n'existe plus comme sujet, mais devient simple outil d'exploitation, ce qui rejoint la notion de déshumanisation théorisée par Nelson Maldonado-Torres dans sa critique de la colonialité de l'Être⁵¹. En le privant de temps et d'énergie pour ses « semailles », l'entreprise coloniale détruit non seulement l'économie vivrière, mais aussi l'équilibre culturel et spirituel des communautés indigènes, fortement ancrées dans leur rapport à la terre.

L'auteur souligne ensuite la progression inexorable de la famine et des maladies, conséquences directes de la domination politique et économique imposée par les colonisateurs. Cette situation révèle l'ambiguïté de la modernité coloniale qui, comme le souligne Enrique Dussel, prétend civiliser tout en détruisant. La modernité ici n'apporte ni progrès ni bien-être, mais engendre la misère et la mort, illustrant ce que Dussel appelle la face cachée de la modernité⁵².

⁵¹ Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3)

⁵² Dussel, E. (1995). The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the myth of modernity. Continuum. New Yor. Pour plus d'information lisons: "To deny modernity's innocence and to affirm the alterity of the Other, the inculpable victim, reveals the other face hidden and yet essential to modernity. This Other encompasses the peripheral colonial world, the sacrificed Indian, the enslaved black, the oppressed woman, the subjugated child, and the alienated popular culture—all victims of modernity's irrational action in contradiction to its own rational ideal. P. 137

Enfin, la déclaration « leur nombre diminuer » marque l'apogée de cette destruction : non seulement la culture est ruinée, mais la population elle-même est décimée. Ce constat tragique témoigne d'un effacement silencieux provoqué par la logique coloniale, qui ne reconnaît aucune valeur aux existences indigènes en dehors de leur utilité économique. Cette idée d'effacement ou de destruction de vies trouve une résonance littéraire particulièrement marquée lors des funérailles du père de Batouala. Sa mort, provoquée par une bousculade lors de l'irruption du commandant et de ses hommes au cours d'une fête, donne lieu à une déclaration poignante : « Depuis que les boundjous étaient venus s'établir chez eux, les pauvres bons noirs n'avaient pas de refuge autre que la mort. Elle seule les déliait de l'esclavage. Car on ne trouvait plus le bonheur que là-bas, en ces régions lointaines et sombres d'où les blancs sont formellement exclus⁵³ ». La mort est présentée dans l'univers du roman comme une pièce à deux faces. Elle représente la déshumanisation où les indigènes meurent de faim et de maladies, mais elle représente également la réhumanisation où ils retrouvent la paix et la liberté perdues depuis l'arrivée des colonisateurs avec les travaux forcés et les interdictions. La situation coloniale décrite par Maran dans l'univers de son roman se présente métaphoriquement pire que la mort aux yeux des indigènes. L'existence sous la domination coloniale est si insoutenable que la mort semble préférable, car elle représenterait un espace hypothétique où l'absence des colonisateurs rendrait enfin possible une forme de délivrance. La colonialité du pouvoir apparaît ici dans toute sa violence, réduisant une région prospère et vivante à un espace dévasté et déserté.

Cet extrait constitue une critique frontale des mécanismes de domination coloniale. L'auteur expose de manière poignante la logique extractiviste et déshumanisante de la modernité coloniale, qui détruit les fondements économiques, culturels et humains des populations

⁵³ Batouala, p. 70

indigènes. Cette observation rejoint les analyses des penseurs décoloniaux comme Quijano, Dussel et Maldonado-Torres, qui montrent que la colonialité du pouvoir est une force systémique destructrice, toujours en quête de domination. La dichotomie entre colonisateurs et indigènes dans l'univers du roman de Maran fait référence à la hiérarchisation des espaces et de la population globale en centre et en périphérie comme nous le retrouvons dans les analyses des auteurs décoloniaux. La critique de Maran dépasse la simple dénonciation de la brutalité coloniale ; elle s'attaque au cœur de la modernité eurocentrique, qui se présente comme universelle et légitime, tout en reléguant les autres formes de savoirs et de cultures à une position inférieure. Cette dynamique culturelle de la domination est illustrée par la citation : « les Blancs ont leurs docteurs, les Noirs leurs sorciers⁵⁴ ». Cette phrase met en lumière la manière dont l'Occident a dévalorisé les savoirs médicaux traditionnels africains, les qualifiant de superstition, tout en érigeant la médecine occidentale au rang de science universelle.

La suite de cette citation revêt une importance encore plus grande concernant les analyses de Maran à travers son personnage principal. « Soyez sûrs qu'ils se ressemblent et que ceux-ci valent bien ceux-là. Il y a de bons docteurs et de mauvais sorciers. Il y a de bons sorciers et de mauvais docteurs. Mais quoi qu'il arrive, on doit exécuter avant tous autres les ordres du sorcier⁵⁵ ». Cette critique est relative à celles formulées par des penseurs tels que Walter Mignolo et Aníbal Quijano. Elle invite à repenser l'universalisme. Cette phrase suggère que, malgré les différences apparentes entre la médecine occidentale (incarnée par les "docteurs" blancs) et les pratiques médicales africaines (représentées par les "sorciers" noirs), les deux systèmes de savoirs ont une valeur égale. Cependant, c'est sur les ordres du commandant que tout traitement

⁵⁴ Maran, R. (1921) Batouala, p.111

⁵⁵ Ibid

pour Batouala est abandonné à la suite de sa blessure de chasse. Lorsqu'on lui demande des nouvelles de l'état de santé de Batouala, le commandant réplique sans sourciller : « Batouala pouvait bien crever, et tous les m'bis avec lui⁵⁶ ». Détenteur d'un pouvoir incontesté, il impose sa volonté, et le lecteur apprend que « l'on avait renoncé aux sachets d'aromates, aux médicaments du sorcier, aux gris-gris d'usage⁵⁷ ». À travers ses personnages et ses événements, Maran met en lumière la déshumanisation systématique des Noirs, réduits à des êtres inférieurs, tandis que les Blancs, symbolisés par le commandant, détiennent une autorité sans partage. Cette inégalité se manifeste par l'attitude des autorités coloniales (ici, le commandant) envers les populations locales, incarnées par leur chef, Batouala, qui subissent des règles inhumaines, un contrôle autoritaire, dégradant et souvent violent. Maran remet en cause non seulement cette déshumanisation, mais aussi la hiérarchie imposée par l'eurocentrisme, qui place la science occidentale au sommet et dévalorise les savoirs traditionnels, les qualifiant d'inférieurs, irrationnels, voire superstitieux. La critique met en même temps l'accent sur la Relativité des savoirs - La citation pointe vers la relativité des savoirs et des pratiques culturelles. En affirmant que "ceux-ci valent ceux-là," Maran suggère que la valeur d'un système de savoirs ne dépend pas de son origine géographique ou culturelle, mais plutôt de son efficacité et de sa pertinence dans le contexte où il est appliqué. Cela déconstruit l'idée que la modernité occidentale, avec ses pratiques scientifiques, est universellement supérieure.

Maran, à travers cette remarque de son personnage principal, plaide implicitement pour une reconnaissance de la diversité des épistémologies. En affirmant que les pratiques médicales africaines ont une valeur équivalente à celles de l'Occident, il appelle à une valorisation des

⁵⁶ Ibid, p.112

⁵⁷ ibid

savoirs locaux et indigènes, systématiquement marginalisés par le système colonial. Cette critique préfigure ce que les penseurs décoloniaux appelleront plus tard la colonialité du savoir, une violence épistémique qui accompagne la colonialité du pouvoir pour détruire et disqualifier les savoirs locaux. Maran remet ainsi en question l'universalisme eurocentrique, qui impose une seule manière de comprendre et de soigner, au détriment des autres cultures.

Les mêmes constats se retrouvent plus tard dans les travaux de penseurs décoloniaux contemporains comme Lissell Quiroz⁵⁸, Philippe Colin et Quiroz⁵⁹. Ces auteurs mettent en lumière les destructions des savoirs médicaux dans les Amériques, poursuivant le débat amorcé par Maran à l'époque coloniale. Leur critique de la domination épistémologique résonne avec celle portée par *Batouala*, faisant de ce roman un précurseur de la dénonciation de l'universalisme et de la prétendue supériorité de la science occidentale sur les autres formes de connaissances.

En soulignant que les deux systèmes de savoirs se valent, Maran dénonce également la modernité qui encourage la domination coloniale. En plaçant les savoirs occidentaux au-dessus des autres, le colonialisme dévalorise les peuples colonisés, les réduisant à des sujets à éduquer, à civiliser ou à moderniser. Maran s'oppose à cette logique en affirmant l'égale dignité des savoirs et, par extension, des peuples qui les portent. Les mêmes analyses peuvent être faites à d'autres éléments de la culture locale comme la danse, les fêtes traditionnelles, les pratiques agricoles qui

⁵⁸ Quiroz, L. (2019). Hybris, colonialité et modernité: les Lumières au prisme de la théorie décoloniale. *Lumières*, (2), 25-43. p.42

⁵⁹ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*.p.162

sont interdites au profit de celles des colonisateurs au nom de la modernité et du développement. Maran l'explique à travers cette remarque de son personnage principal :

[...]notre soumission ne nous a pas mérité leur bienveillance. Et d'abord, non contents de s'appliquer à supprimer nos plus chères coutumes, ils n'ont eu de cesse qu'ils ne nous aient imposé les leurs [...] Résultat : la plus morne tristesse règne, désormais, par tout le pays noir. Les blancs sont ainsi faits, que la joie de vivre disparaît des lieux où ils prennent quartiers. Depuis que nous les subissons, plus le droit de jouer quelque argent que ce soit au « patara ». Plus le droit non plus de nous enivrer. Nos danses et nos chants troublent leur sommeil. Les danses et les chants sont pourtant toute notre vie[...]Rien ne se fait ni ne se passe, que nous le dansions aussitôt... Ou, plutôt, mieux est de dire que naguère nous les dansions toutes. Car, pour ce qui est des jours que nous vivons, on ne nous les tolère plus que rarement. Et encore nous faut-il payer une dîme au «
« Gouvernement!⁶⁰»

le passage montre que, à part les pratiques médicales, d'autres éléments de la culture des indigènes sont interdits dès l'arrivée des colonisateurs. Les colons ont cherché à éradiquer ces coutumes indigènes et à imposer les leurs. Est ainsi résumée la manière dont la violence épistémique, qui représente la destruction de la culture de l'autre, fonctionne dans le contexte colonial. Il ne s'agit pas seulement d'une occupation territoriale, mais d'une transformation forcée des modes de vie, des pratiques culturelles et des savoirs locaux.

La violence épistémique, un concept central dans la pensée décoloniale, particulièrement chez des auteurs comme Enrique Dussel et Ramón Grosfoguel, désigne cette dynamique par laquelle les colons imposent leur propre vision du monde comme universelle, rejetant et marginalisant les formes de savoirs et de modes de vie des colonisés. Ici, Batouala illustre la manière dont les colonisateurs suppriment des éléments essentiels de la culture autochtone, notamment les danses,

⁶⁰ Batouala, pp, 56-57

les chants et les pratiques spirituelles. Ces pratiques, qui rythment la vie quotidienne et permettent de maintenir une connexion avec la nature et les divinités locales, sont considérées comme des « nuisances » par les colons et sont progressivement interdites. Cela souligne la manière dont les colons se sont approprié le pouvoir de déterminer quelles pratiques pouvaient subsister et sous quelles conditions. Ce contrôle renforce l'idée que les colonisés ne sont plus les maîtres de leur propre culture ; leurs pratiques et savoirs sont désormais régis par les normes et les lois des colonisateurs. C'est une forme d'assujettissement des savoirs connue chez les auteurs de la pensée décoloniale comme la colonialité du savoir où tout ce qui est indigène doit être sanctionné ou réprimé par l'autorité coloniale.

La description des danses et des chants autochtones est centrale dans ce passage. Elle met en évidence le lien profond entre les pratiques culturelles et spirituelles des colonisés et leur conception du monde. Ces pratiques ne relèvent pas du simple divertissement ; elles constituent une manière d'habiter le monde où la nature, le cosmos et la vie quotidienne sont investis d'une dimension sacrée et relationnelle. La danse et le chant apparaissent ainsi comme des formes de savoir incarné, par lesquelles se transmettent la mémoire collective, les valeurs communautaires et une ontologie fondée sur l'interdépendance du vivant

Cependant, sous l'oppression coloniale, ces pratiques sont réprimées. Cette interdiction équivaut à une négation de l'identité des colonisés et s'inscrit dans une logique de violence épistémique. En effaçant ces formes d'expression, le pouvoir colonial ne cherche pas seulement à contrôler les corps, mais aussi à désarticuler les systèmes de sens et de connaissance qui fondent la subjectivité des colonisés. Il s'agit de produire des sujets dépouillés de leurs référents culturels propres, afin de rendre légitime l'imposition des normes, des valeurs et des modes de vie du colonisateur.

L'administration coloniale est décrite comme un système oppressif et déshumanisant, où les colonisateurs se préoccupent peu des souffrances infligées aux colonisés, qu'ils considèrent comme des êtres inférieurs. Ce mépris pour les cultures et les vies non occidentales illustre le fonctionnement de la colonialité du pouvoir, un concept qui trouve ici une expression littéraire marquante. Le personnage principal illustre cette indifférence à la vie et à la culture des indigènes quand il déclare, « [...] ils ne sont venus chez nous que pour nous faire crever⁶¹ ». L'expression « faire crever » dans la citation peut être vue comme une mort à la fois physique que symbolique. Ce n'est pas du hasard que l'administration coloniale est décrite comme un système oppressant et surtout déshumanisant par *Batouala*. À part son indifférence à la souffrance du peuple colonisé, elle représente d'autres formes de déshumanisation aux yeux des colonisés par ses structures comme le montre Batouala :

Or, personne n'ignore que, du premier jour de la saison sèche au dernier de la saison des pluies notre travail n'alimente que l'impôt, lorsqu'il ne remplit pas, par la même occasion, les poches de nos commandants. Nous ne sommes que des chairs à impôt. Nous ne sommes que des bêtes de portage. Des bêtes ? Même pas. Un chien ? Ils le nourrissent, et soignent leur cheval. Nous ? Nous sommes, pour eux, moins que ces animaux, nous sommes plus bas que les plus bas. Ils nous crèvent lentement.[...]. On vivait heureux, jadis, avant la venue des « boundjous »[colons]. Travailler peu, et pour soi, manger, boire et dormir [...] À présent, les nègres n'étaient plus que des esclaves⁶².

La première phrase, « notre travail n'alimente que l'impôt », souligne la violence structurelle de la colonisation. Le travail des colonisés n'est plus destiné à satisfaire leurs besoins ou à contribuer au développement de leurs communautés, mais uniquement à enrichir le colonisateur. Cette logique économique repose sur une exploitation brutale où les individus ne sont plus que

⁶¹ Batouala, p.58

⁶² Ibid, p. 59

des instruments fiscaux, réduits à des « chairs à impôt ». Cette déshumanisation, dans laquelle l'individu n'a de valeur qu'à travers sa contribution économique au système colonial, correspond à la « colonialité du pouvoir » chez Quijano, où le système impose une hiérarchie raciale qui légitime l'exploitation.

L'image des colonisés réduits à des « bêtes de portage » pousse plus loin cette déshumanisation.

La chosification ici est claire : les êtres humains sont réduits à des outils, des animaux de travail, dont la seule utilité est de porter des charges et de travailler pour le bénéfice du colon.

Cependant, même cette comparaison est dégradée dans la phrase suivante : « Un chien ? Ils le nourrissent, et soignent leur cheval. Nous ? Nous sommes, pour eux, moins que ces animaux ».

Les colonisés se perçoivent comme moins importants que les animaux domestiques par la manière dont le système les traite, des corps sans valeur ni considération, ce qui renforce l'idée de la colonialité de l'être, développée par Nelson Maldonado-Torres qui représente l'aspect ontologique de la colonialité du pouvoir. Cette notion fait référence à la manière dont le colonialisme ne se contente pas de contrôler économiquement et politiquement les colonisés, mais réduit leur être, leur existence même, à une non-entité, les plaçant en dehors de l'humanité. Cette sorte de colonialité fera l'objet d'une étude approfondie dans le chapitre suivant.

La comparaison entre le passé précolonial et la situation actuelle renforce l'idée de la déshumanisation causée par la colonisation. La mention de « On vivait heureux, jadis, avant la venue des 'boundjous' » fait allusion à une époque où les colonisés travaillaient pour eux-mêmes, vivaient, selon leurs propres normes et coutumes. Cette évocation d'un passé de liberté, où le travail avait une finalité personnelle et collective plutôt qu'imposée de l'extérieur, critique l'imposition de la modernité coloniale, où le travail des colonisés est réorganisé pour alimenter un système économique qui ne bénéficie qu'aux colons.

Cette nostalgie fait écho à la critique décoloniale de la modernité eurocentrique. Les colonisés sont projetés dans une "modernité" où ils ne sont que des esclaves, incapables de jouir des bénéfices supposés de la civilisation apportée par les colons. La modernité coloniale apparaît ici comme un projet déshumanisant, qui transforme des communautés autonomes en populations asservies, dépouillées de leurs droits et de leur autonomie.

Par ailleurs, comme *Batouala*, *Terre d'ébène* d'Albert Londres et *Voyage au Congo* d'André Gide insistent sur la déshumanisation des colonisés, conséquence directe du projet colonial. La présence des deux oeuvres se justifie par leur dimension d'enquêtes littéraires menées sur le terrain, venues confirmer, par l'observation directe et le témoignage, la véracité des violences coloniales que René Maran avait déjà mises en récit dans *Batouala*. Ces textes prolongent ainsi la portée du roman de Maran en lui apportant une légitimation factuelle, transformant l'indignation littéraire de Maran en constat documenté et irréfutable du système colonial. En tant que journaliste, Londres adopte une approche d'enquête qui met en lumière la brutalité du régime colonial et la déshumanisation des Africains sous le joug colonial. Il écrit :

on agit comme s'ils étaient des bœufs. Tout administrateur vous dira que le portage est le fléau de l'Afrique. Cela assomme l'enfant, ébranle le jeune noir, délabre l'adulte. C'est l'abêtissement de la femme et de l'homme[...]. Où nous devrions travailler pour peupler, nous dépeuplons. Serions-nous des coupeurs de bois de la forêt humaine ? Où nous a conduit cette méthode ?[...] dix mille indigènes vivent hors des villages, à l'état sauvage (plus sauvage) dans les forêts de la Côte-d'Ivoire. Ils fuient 1. Le recrutement pour l'armée ; 2. Le recrutement pour les routes ou la machine (chemin de fer) ;3. Le recrutement individuel des coupeurs de bois. C'est l'exode!⁶³

Dans la citation, Londres rejoint Maran en dénonçant la façon dont le système colonial réduit les colonisés aux animaux de production « on agit comme s'ils étaient des bœufs », ce qui relève de la déshumanisation et encourage des flux migratoires. Londres décrit un phénomène d'exode

⁶³ Londres, A. (1992)[1929] *Terre d'ébène* Londres, (Collection Arléa, No. 126). Paris: Arléa. p. 107

massif des indigènes vers les forêts pour échapper aux différents types de recrutements forcés. Cette fuite est une réponse directe à la violence systématique imposée par le colonisateur : "Ils fuient... C'est l'exode !" Cet exode révèle le rejet total du système colonial par les colonisés, qui préfèrent s'isoler dans les forêts plutôt que de subir les conditions oppressives et inhumaines imposées par le système. La fuite des villages symbolise ici un acte de résistance à la déshumanisation et à l'exploitation, mais aussi une déshumanisation en elle-même, dans le sens où un être humain est forcé de vivre comme un fauve dans la forêt.

De son côté, Gide dans *Voyage au Congo*, constitue également une dénonciation des pratiques coloniales, mais avec une approche plus introspective et littéraire. Gide, écrivain de renom, critique la violence et l'exploitation auxquelles il assiste lors de son voyage en Afrique équatoriale. Tout comme Maran dans *Batouala*, Gide adopte une posture d'observateur critique face aux exactions commises au nom de la « mission civilisatrice ». Il avoue que « le portage reste obligatoire ⁶⁴ » lors de sa visite en Afrique Équatoriale, plus précisément en Oubangui-Chari et au Gabon, lieux où se déroulent les événements racontés dans *Batouala* de Maran.

En somme, *Terre d'ébène* et *Voyage au Congo* confirment les positions de Maran dans *Batouala*. Il apparaît que ces œuvres forment une critique cohérente et puissante du colonialisme et par extension de la modernité eurocentrique. Elles révèlent la violence systémique qui sous-tend le projet colonial, tout en remettant en question les idéaux de progrès et de civilisation brandis par les colons. À travers la dénonciation des abus, de la déshumanisation des colonisés et de l'exploitation économique, ces auteurs participent d'un effort pour dévoiler la face sombre de la modernité eurocentrique et pour affirmer la dignité des peuples colonisés.

⁶⁴ Gide, A. (1927). *Voyage au Congo: carnets de route*. Gallimard, p. 26

L'analyse de *Batouala* révèle ainsi comment la modernité, sous couvert d'universalisme, a servi de justification idéologique à l'eurocentrisme et à la domination coloniale, en imposant une vision du monde qui nie la pluralité des expériences humaines. Le roman de Maran, en dénonçant les abus du colonialisme, peut- être vu comme une critique avant-gardiste de la colonialité du pouvoir, anticipant les réflexions de Quijano sur la persistance de ces structures dans le monde post-colonial.

À travers des personnages et des scènes poignantes, l'œuvre expose non seulement la brutalité physique et structurelle du système colonial, mais aussi la violence épistémique qui cherche à détruire les savoirs, les pratiques et les cultures locales.

Maran, à travers des passages critiques comme ceux sur les "docteurs" et les "sorciers" et d'autres sur les interdictions des fêtes et des coutumes déconstruit la hiérarchie des savoirs imposée par l'Occident, appelant à une reconnaissance de la diversité des épistémologies. Il remet en question l'universalisme de la science occidentale illustrant que les savoirs indigènes sont également valides et pertinents dans leur contexte. Cette dévalorisation des savoirs locaux s'accompagne d'une marginalisation des pratiques culturelles, comme les chants et les danses, qui sont jugées dérangeantes par les colons et progressivement supprimées.

La violence épistémique, théorisée plus tard par des penseurs décoloniaux tels qu'Enrique Dussel et Ramón Grosfoguel, est ici représentée de manière littéraire dans *Batouala*. Le colonialisme ne se contente pas de dominer économiquement et politiquement les colonisés, il cherche aussi à réduire leur humanité, une idée incarnée dans la "colonialité de l'être" de Nelson Maldonado-Torres. Les colonisés sont rabaissés au rang de "bêtes de portage", moins importants même que les animaux, symbolisant une déshumanisation totale.

En définitive, *Batouala* est une œuvre littéraire fondamentale qui anticipe les critiques postcoloniales et décoloniales du XX^e et XXI^e siècle. René Maran y interroge l'essence même de la modernité occidentale et propose une réflexion profonde sur l'égalité des savoirs et la dignité humaine, faisant de son roman un texte incontournable dans la critique de la colonialité. Cette réflexion résonnera dans le chapitre suivant, où la notion de colonialité de l'être sera approfondie, et la déshumanisation des colonisés sera appliquée aux sujets post-coloniaux.

3. Le Ventre de l'Atlantique, une critique subtile de l'eurocentrisme

Le Ventre de l'Atlantique de Fatou Diome est un exemple de cette résistance à la modernité et à l'eurocentrisme. Du point de vue décolonial, l'Eurocentrisme est défini comme « l'effet d'une opération d'essentialisation de la différence culturelle et d'affirmation de la supériorité du pôle occidental⁶⁵ ». Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome peint la vie de l'île de Niodor, où l'attente et l'espoir des habitants se mêlent à la dureté du quotidien. À travers le regard de Salie, le roman explore les illusions de l'Europe, le désir irréprouvable de partir et le poids des racines africaines, révélant les tensions profondes entre rêves migratoires et réalités locales. Entre mémoire, identité et promesse d'un ailleurs, Diome tisse un récit où l'Atlantique devient à la fois passage et espace entre les centres et les marges du monde moderne. Le roman explore les rêves et les désillusions des jeunes Africains qui, poussés par l'espoir d'une vie meilleure, cherchent à émigrer en Europe. Diome dépeint l'Europe non pas comme un eldorado, mais comme un espace de violence et d'exclusion, où les migrants sont confrontés à la xénophobie et à la marginalisation. À travers ce récit, Diome critique non seulement les promesses illusoires de la modernité occidentale, mais aussi la manière dont cette modernité est perçue et intériorisée par

⁶⁵ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*.pp.156-157

les populations du Sud global. Or, l'une des critiques d'Enrique Dussel contre la modernité s'inscrit dans sa face cachée sur la « tromperie développementaliste » selon laquelle « le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéairement par toute autre culture⁶⁶ ». Cette critique trouve dans le texte de Diome une expression littéraire importante dans sa capacité de nourrir des rêves migratoires. L'île de Niodor où se déroulent les actions, rêve de cet ailleurs façonné par la rhétorique de la modernité. La critique de Dussel se manifeste ici dans le contraste entre la réalité vécue par les habitants de Niodor, surtout les jeunes, et la rhétorique du développement. Dans la pensée de ces jeunes gens, « il n'y a rien dans l'île que la misère⁶⁷ ». Dans le contexte de cette île, cette phrase incarne la désillusion et la frustration des habitants face à leur condition. L'île est ici une métaphore de la périphérie mondiale, laissée dans une condition de pauvreté extrême par le système mondial qui valorise uniquement la modernité et le développement selon les normes européennes. Cette misère découle en grande partie de l'imposition du modèle de développement eurocentrique, notamment sur le plan économique, qui ignore les réalités locales et véhicule l'idée que l'unique solution réside dans l'adoption du modèle occidental. Les récits des migrants originaires de cette île sont remplis d'exagérations, amplifiées par les publicités à la télévision, où ces individus sont perçus comme ayant réussi grâce à l'immigration. C'est ainsi que l'homme de Barbès, le seul propriétaire d'une télévision sur l'île, décrit la ville de Paris :

C'était comme tu ne pourras jamais l'imaginer. Comme à la télé, mais en mieux, car tu vois tout pour de vrai. Si je te raconte réellement, comment c'était, tu ne vas pas me croire. Pourtant, c'est magnifique, et le mot est faible, Même les Japonais viennent photographier tous les coins de la capitale, on dit que c'est la plus belle du monde. J'ai

⁶⁶ Hurtado López, F. (2017). Universalisme ou pluriversalisme? Les apports de la philosophie latino-américaine. *Tumultes*, (1), 39-50. P.45

⁶⁷ Ventre, p. 119

atterri à Paris la nuit[...], la ville brillait de partout [...] rien que leur aéroport, il est plus grand que notre village. Avant, je n'avais jamais pensé qu'une si belle ville pouvait exister.⁶⁸

Puis, il continue par mentionner la Tour Eiffel, l'Obélisque, les Champs Élysées, l'Arc de triomphe et le Panthéon comme des lieux et des monuments importants. Enfin, comme si ce n'est pas assez pour convaincre, il compare la cathédrale Notre dame de Paris à leur mosquée qu'il qualifie de cabane et l'île de Niodor à un panier de crabes⁶⁹. Cette idéalisation participe directement à l'encouragement des flux migratoires. La différence de cadre de vie et d'infrastructure entre Paris et l'île de Niodor est présentée de manière si extrême que rester dans l'île semble devenir une absurdité. Le contraste est d'autant plus frappant lorsqu'il compare leur mosquée, qualifiée de « cabane », aux monuments parisiens grandioses. En présentant l'Europe comme un paradis terrestre, ce discours alimente un sentiment de frustration, de dévalorisation de l'espace d'origine et de désir de quitter une terre perçue comme pauvre, archaïque, et sans espoir de modernité. Cette comparaison entre le centre (Paris) et la périphérie (Niodor) s'inscrit dans cette dynamique qu'Enrique Dussel qualifie de "tromperie développementaliste".

C'est dans ce contexte que se produit l'encouragement des flux migratoires. Face à l'échec de la promesse développementaliste, les habitants, désillusionnés, voient la migration vers l'Europe ou les pays développés comme le seul moyen d'échapper à la misère. La migration devient ainsi une conséquence directe de cette « tromperie développementaliste » : les populations, convaincues que le développement ne peut se réaliser qu'en dehors de leur propre terre, cherchent à rejoindre le « centre » du système-monde, c'est-à-dire les pays occidentaux. L'idée implicite ici est que la périphérie (l'île) est condamnée à la pauvreté, alors que le centre (l'Europe) est perçu comme

⁶⁸ Le Ventre, p. 83

⁶⁹ Ibid, p. 84

l'incarnation du progrès et de la réussite économique. Pour Dussel et d'autres auteurs décoloniaux, ces exagérations incarnent l'Eurocentrisme, l'une des réalités par lesquelles des grands mythes de la modernité sont véhiculés. Ici, dans une manifestation littéraire, les particularités de Paris sont imposées à la petite île de Niodor par des personnages qui ont déjà intériorisé cette matrice coloniale fondée sur une vision linéaire du développement. Pourtant, les habitants de la périphérie, attirés par le centre, se trouvent confrontés à des structures de pouvoir, représentées par des frontières physiques et symboliques qui les excluent de ce paradis prometteur de réussite et de développement comme Diome l'articule dans le roman. Elle écrit :

*passport, certificat d'hébergement, visas et le reste qu'ils ne nous disent pas sont les nouvelles chaînes de l'esclavage. Relevé d'identité bancaire, adresse, origines- critères de l'apartheid moderne [...] Génération africaine de la mondialisation- Attirée, puis filtrée, parquée, rejetée, désolée. Nous sommes les malgré- nous du voyage*⁷⁰.

Ce roman démontre que la migration, souvent perçue comme un acte de désespoir, est en réalité un acte de résistance contre les structures d'oppression globales. Tout comme dans *Batouala*, où la modernité promue par les colonisateurs se révèle n'être qu'un prétexte à l'exploitation économique et à la domination culturelle, cette œuvre interprète la migration comme une réponse directe à un développement de façade dans la relation Nord-Sud. Ce développement, présenté comme accessible uniquement dans le Nord, témoigne d'une continuité entre les dynamiques coloniales et celles de l'ère contemporaine qui trouve une expression littéraire chez Diome. En réinscrivant l'expérience des migrants dans un contexte plus large de colonialité, Diome montre comment les corps postcoloniaux continuent d'être exploités et marginalisés dans un monde prétendument décolonisé. *Le Ventre de l'Atlantique* devient ainsi une voix puissante de

⁷⁰ Diome, F. (2003) *Le ventre de l'Atlantique*, pp. 216-217

contestation contre les injustices de l'ordre mondial actuel, offrant une critique acerbe de l'héritage colonial qui persiste à travers les dynamiques contemporaines de pouvoir et d'exclusion dans le contexte de la migration.

Le roman de Diome constitue également une critique de l'eurocentrisme, qui impose la culture et les valeurs européennes comme la norme universelle. Les "nouvelles chaînes de l'esclavage" décrites dans la citation sur les passeports, visas, et certificats d'hébergement montrent comment les critères imposés par l'Occident continuent d'exclure et de contrôler les populations non occidentales. Ce système bureaucratique est une extension moderne de l'esclavage et de la colonisation, où les critères de l'apartheid moderne ne sont plus basés uniquement sur la race, mais aussi sur des documents, des identités et des statuts socio-économiques. Les jeunes africains sont séduits par les promesses de la modernité et de la mondialisation, mais finissent par être rejetés et marginalisés. Ce phénomène est un exemple clair de la manière dont la modernité eurocentrique continue de perpétuer des formes de domination et de contrôle. Les "malgré-nous du voyage" souligne la réalité des migrants africains qui, bien que poussés à chercher de meilleures possibilités, se retrouvent pris au piège d'un système qui les rejette et les exclut.

D'un point de vue décolonial, les diverses fortunes des personnages migrants de Diome montrent que la modernité et l'eurocentrisme ne sont pas simplement des projets de développement universel, mais des mécanismes de contrôle et d'exploitation. La modernité impose des normes occidentales tout en marginalisant les autres cultures et en renforçant des inégalités structurelles. L'eurocentrisme, en érigeant les valeurs et les structures européennes comme supérieures, continue de maintenir un système de domination qui marginalise les peuples non occidentaux.

Les références à l'apartheid moderne et aux nouvelles chaînes de l'esclavage montrent que les structures de pouvoir héritées de la colonisation sont encore en place, bien que sous des formes nouvelles.

L'œuvre de Diome nous aide à démontrer que la modernité et l'eurocentrisme ne sont pas des forces émancipatrices, mais des systèmes qui perpétuent l'oppression et l'inégalité, en particulier pour les non-occidentaux. Cette critique décoloniale met en lumière les contradictions et les injustices au cœur du projet moderne eurocentrique. Ce roman publié au beau milieu de la période post-coloniale en 2003, justifie la position des auteurs de la pensée décoloniale qu'il nous faut une décolonialité pour compléter le processus de décolonisation commencé dans le XIXe et le XXe siècle par les mouvements de décolonisations.

4. *La Grève des Battu*, un exemple des inégalités modernes

La Grève des Battu d'Aminata Sow Fall illustre bien cette critique de la modernité et de l'Eurocentrisme. Le roman se déroule dans le Sénégal post-colonial et met en scène une société encore marquée par les hiérarchies et les inégalités héritées de l'époque coloniale. Dans *La Grève des Battus*, Aminata Sow Fall tisse le portrait d'une ville où le pouvoir tente d'éradiquer la mendicité, répétant, sous des formes modernes, les logiques coloniales de ségrégation et de répression des marginaux. Les mendiants, loin d'être de simples figures de misère, incarnent un tissu social indispensable et témoignent des effets persistants de la domination historique. À travers leurs vies et leurs voix, le roman révèle la tension entre autorité oppressive et humanité, exposant la brutalité de ceux qui prétendent administrer la société tout en effaçant ceux qui la fondent réellement.

Comparable à *Batouala*, où les indigènes de l'époque coloniale sont réduits à des bêtes de somme ou à de simples sources de taxes⁷¹, cette œuvre met en lumière une sombre continuité dans le traitement des marginalisés. Les démunis de la société postcoloniale, incarnés ici par les mendiants, sont perçus comme des lépreux, des êtres diminués, des déchets humains ou des fardeaux encombrants⁷². Cette représentation littéraire dévoile avec force l'héritage persistant de la déshumanisation, reliant l'oppression coloniale aux discriminations contemporaines. Les autorités locales et les élites, influencées par les modèles de gouvernance et de développement occidentaux, imposent des réformes et des décisions qui reflètent les idéaux de l'universalisme eurocentré. Parmi ces structures héritées de la modernité, on observe l'influence de l'État et de ses politiques visant à moderniser la ville et le système de santé. Ces réformes sont souvent présentées comme indispensables, ainsi que le fait Mour, le représentant de l'État chargé de l'assainissement des villes, en justifiant la violence contre les mendiants face aux critiques de son marabout :

Voilà maintenant des gens qui habitent loin, les toubabs surtout, commencent à s'intéresser à la beauté de nos pays, ce sont les touristes [...] Ces touristes dépensent de grosses sommes d'argent pour venir chez nous, il y a même des sociétés spécialisées qui s'en occupent là-bas, en Europe. Quand ces touristes visitent la ville, ils sont assaillis par les mendiants, et ils risquent de ne plus venir ou de faire une mauvaise propagande pour décourager ceux qui voudraient venir.⁷³

⁷¹ *Batouala*, p. 59

⁷² La Grève des Battu, P. 11

⁷³ La Grève des battu, p.39

L'explication de Mour, le personnage principal met en lumière comment la beauté des pays africains devient un objet de consommation pour les touristes européens. Les habitants locaux et leur culture sont transformés en attractions pour satisfaire les attentes des visiteurs étrangers. Cela reflète une vision moderne du développement où l'économie locale se subordonne aux besoins du tourisme international, souvent au détriment des réalités locales. La modernité eurocentrique impose une hiérarchie où les pays du Sud sont perçus comme des lieux exotiques destinés à divertir et satisfaire les désirs des pays du Nord. Alors, ces réformes jugées nécessaires à la modernisation et au développement sont inadaptées aux réalités sociales et culturelles locales. Ce processus d'imposition est une caractéristique typique de l'universalisme eurocentrique, qui tend à croire que les modèles européens de progrès sont valables partout. Les mendiants, qui viennent troubler cette façade de beauté destinée aux touristes, incarnent la face cachée de la modernité : ceux qui sont exclus du système économique moderne. Ils représentent les laissés-pour-compte d'un développement inégal, une caractéristique critique de la modernité eurocentrique qui crée des inégalités profondes.

À travers l'histoire de cette grève particulière, où des mendiants se rebellent contre ce décret gouvernemental qui vise à les chasser des rues, l'auteur dénonce l'influence persistante des normes eurocentriques sur les politiques locales. La grève des mendiants devient un symbole de résistance contre une modernité imposée qui ne tient pas compte des réalités sociales et culturelles locales et qui continue d'exclure les plus vulnérables. Sow Fall écrit : pour les mendiants, « le contrat qui lie chaque individu à la société se résume en : donner et recevoir⁷⁴ » Si les mendiants reçoivent l'aumône des plus riches, ils leurs donnent en retour leurs bénédictions, leurs prières et leurs vœux de bonheur. La mendicité, telle que représentée dans le

⁷⁴ PP.44-45

roman, est plus qu'une simple activité économique. Elle est profondément ancrée dans les relations sociales et spirituelles, où donner et recevoir sont des pratiques liées à des valeurs communautaires de la solidarité. La décision gouvernementale de chasser les mendiants des rues représente une tentative de "développement" urbain basée sur une vision moderniste d'une ville ordonnée, propre et organisée, mais qui ne prend pas en considération ces dynamiques sociales complexes du Sénégal post-colonial. On aurait pu aménager une place pour les mendiants en dehors des villes et leur demander de s'y installer avant de commencer les rafles, mais aucune considération ne leur est accordée. C'est pour cette raison qu'ils ne sont pas contents du décret gouvernemental qui les expulse des rues. Cependant, c'est la mort de Madiabel, l'un des mendiants, et surtout les circonstances tragiques de son décès, qui déclenche la grève. Après l'entrée en vigueur du décret, les mendiants sont constamment pourchassés. Lors d'une rafle, Madiabel, en tentant de fuir les agents des forces de l'ordre, est renversé par une voiture. Ce n'est que plus tard que les mendiants apprendront que :

Madiabel avait succombé à ses blessures. Il était resté cinq jours à l'hôpital sans être soigné parce qu'il ne possédait aucune pièce sur lui et qu'il lui fallait prouver son indigence en fournissant un papier délivré par la mairie ; son état ne lui permettant pas d'aller chercher ce certificat d'indigence qui le dispenserait de payer les soins, il était resté couché dans un coin,[...] ⁷⁵

L'idée d'un "système universel" de soins ou de droits, issu des principes de la modernité occidentale, se heurte ici à la réalité des populations démunies. Dans cet extrait, Madiabel, un mendiant, succombe à ses blessures parce qu'il est pris dans un système bureaucratique rigide qui refuse de le soigner sans la présentation d'un certificat prouvant son indigence. Ce processus reflète l'imposition d'un modèle de gestion sociale et sanitaire qui valorise la bureaucratie et

⁷⁵Grève des Battu, P.46

l'identification administrative au détriment de la dignité humaine. Dans ce contexte, l'universalisme eurocentrique est perçu comme une forme de violence symbolique, où les modèles occidentaux de modernité sont imposés comme les seules légitimes, marginalisant ainsi les autres formes de vie et de pensée. *La Grève des Battu* révèle la résistance des sociétés post-coloniales contre cette imposition et comment elles cherchent à réaffirmer leur propre identité et leurs valeurs face à une modernité aliénante. La modernité, telle qu'elle est souvent présentée, se fonde sur des idées de progrès, de rationalité et d'efficacité. Cependant, le sort des mendiants montre comment ces idéaux modernistes échouent à inclure les personnes marginalisées comme Madiabel. Ce dernier, déjà marginalisé par sa condition de mendiant, est déshumanisé par un système qui le traite comme un numéro administratif, ignorant sa souffrance immédiate. Le fait qu'il soit resté cinq jours sans soins, faute d'un "certificat d'indigence" montre que la modernité, au lieu d'apporter le progrès à tous, fonctionne souvent au détriment des plus vulnérables.

De surcroît, la nécessité de prouver son indigence par un document administratif est un concept profondément enraciné dans une logique eurocentrique où les systèmes occidentaux de gestion, de santé et de bien-être sont imposés comme des normes universelles de contrôle. Ces systèmes, souvent inadaptés aux réalités locales, deviennent des instruments d'exclusion pour ceux qui n'ont pas accès aux mêmes ressources ou ne peuvent pas naviguer dans cette bureaucratie complexe. Ainsi, en nous inspirant de Mbembe, nous pouvons remarquer que les autorités de la ville, de connivence avec ceux de l'hôpital, exercent un « pouvoir nécropolitique⁷⁶ », non seulement en contrôlant les corps des mendiants, mais aussi en décidant de la valeur humaine de leur vie. Ainsi, on peut voir la situation de Madiabel comme l'incarnation de cette logique

⁷⁶ Mbembe, A. (2006). Nécropolitique 1. *Raisons politiques*, (1), 29-60. Mbembe décrit les mécanismes qui donnent le pouvoir de vie et mort aux États et à ses institutions dans cet article.

nécropolitique : en refusant de le soigner parce qu'il ne dispose pas des papiers requis, le système affirme implicitement qu'il ne mérite pas de vivre. Il est jugé dispensable, catégorisé comme un « sous-être », selon la colonialité de l'être, dont l'existence peut être sacrifiée sans que le système remette en question ses responsabilités. Ce processus fait écho aux critiques de Mbembe sur les formes modernes de souveraineté qui, loin de protéger la vie, la gèrent et la détruisent lorsqu'elle est perçue comme inutile, dans le cas de Madiabel, ou dangereuse pour l'ordre établi.

Enfin, la situation des mendiants révèle comment les systèmes modernistes, en exigeant des preuves bureaucratiques d'indigence, nient la dignité humaine de ceux qui sont déjà les plus vulnérables. Le marabout de Mour lui dit, quand il parle du programme d'assainissement et le problème de mendiants que : « [...] La Ville est en train de vous déshumaniser, d'endurcir vos cœurs au point que vous n'avez plus pitié des faibles⁷⁷ ». Cette remarque du Marabout reflète une critique profonde de la façon dont les processus de modernisation et de développement, incarnés par la ville, créent une rupture entre les individus et leur humanité. La ville, ici, devient un symbole de modernité capitaliste, où l'organisation sociale ne laisse plus de place à la solidarité humaine. L'échec de la communauté à éprouver de la compassion pour les plus vulnérables, comme les mendiants, est une manifestation de cette déshumanisation progressive. La déshumanisation est observée à deux niveaux, l'inhumanisation de la population « qui a le cœur endurci » et la déshumanisation des plus vulnérables dont les mendiants qui en sont victimes. Le cas de Madiabel illustre parfaitement cette dynamique. C'est une manifestation de la colonialité de l'être dans le sillage des travaux de Maldonado-Torres. Sa vie est jugée moins digne que celles des autres parce qu'il appartient à une catégorie socialement dévaluée. L'inhumanité de laisser un homme souffrir et mourir faute de papier montre comment les structures de pouvoir

⁷⁷ Grève, p.38

héritées du colonialisme et de la modernité continuent de dévaloriser la vie humaine lorsqu'elle ne s'aligne pas sur les normes occidentales de valeur et de productivité. Tout comme nous l'observons dans *Batouala* de Maran à l'époque coloniale où la souffrance des colonisés n'éveille chez les colonisateurs qu'un intérêt purement utilitaire au service de l'économie capitaliste, ce texte dévoile avec acuité le fossé béant entre les promesses de l'indépendance et de la modernité ainsi que ses répercussions concrètes dans la société post-coloniale. Cette déshumanisation pousse Nguirane Sarr, l'un des mendiants, à déclarer après son passage à tabac par les agents de l'assainissement de la ville que « C'est trop. Est-ce qu'on traite ainsi un être humain?⁷⁸ ». Cette violence déshumanisante envers les mendiants justifie leur grève, qui représente une résistance contre les structures persistantes de domination érigées depuis la période coloniale. Il est d'ailleurs évident que les structures administratives que les mendiants affrontent dans ce roman obéissent à la même logique d'oppression et d'exclusion que celles décrites dans *Batouala* et dont elles seraient une ramification dans le monde contemporain.

Conclusion

En conclusion, ce chapitre met en lumière comment la colonialité du pouvoir, telle que définie par Aníbal Quijano, continue de façonner les dynamiques sociales contemporaines à travers les prismes de la modernité et de l'eurocentrisme. La modernité, souvent présentée comme un progrès universel, est réexaminée ici non seulement comme une continuation insidieuse des structures coloniales, mais aussi comme une forme de domination qui marginalise et hiérarchise les savoirs et les peuples. Les critiques de l'eurocentrisme, telles que celles proposées par Dussel,

⁷⁸ Grève, p.44

Walter Mignolo et Ramón Grosfoguel, dévoilent comment l'Occident a imposé une vision homogénéisante de la modernité, marginalisant d'autres épistémès et cultures.

À travers l'analyse des œuvres littéraires telles que *Batouala*, *Le Ventre de l'Atlantique* et *La Grève des Battu*, nous avons observé comment ces textes servent de contre-discours aux récits dominants, en offrant des perspectives critiques sur la modernité eurocentrique. Ces récits révèlent les tensions entre les promesses de la modernité et les réalités vécues par les populations du Sud global, tout en soulignant les mécanismes de résistance face à la domination persistante.

Il convient également de reconnaître que d'autres auteurs abordent des thèmes similaires à ceux de notre étude. Par exemple, *En quête d'Afrique(s)*⁷⁹ de Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle explore des questions relatives à l'identité africaine, à la décolonisation et aux dynamiques intellectuelles autour du continent. De même, dans l'ouvrage dirigé par Ali-Khodja, *Les apories de l'universalisme aux promesses de l'universel*⁸⁰, les auteurs critiquent l'universalisme en mettant en avant la diversité des expériences humaines. Cet esprit critique se retrouve également chez les personnages des textes que nous analysons, à commencer par Batouala, un chef indigène. L'ouvrage critique l'universalisme à travers le concept d'« aporie », qui désigne une impasse ou une contradiction interne comme nous le révèle la dissension entre buts et pratiques de la modernité dans les œuvres étudiées.

Par ailleurs, Anne-Claire Collier, dans son essai *L'universalisme, un élément rhétorique dans la controverse postcoloniale*⁸¹, fait des observations similaires en critiquant l'universalisme comme

⁷⁹ Diagne, S. B., & Amselle, J. L. (2018). *En quête d'Afrique (s): Universalisme et pensée décoloniale*. Albin Michel.

⁸⁰ Ali-Khodja, M. (2013). *Des apories de l'universalisme aux promesses de l'universel*. Presses de l'Université Laval

⁸¹ Collier, A. C. (2019). L'universalisme, un élément rhétorique dans la controverse postcoloniale. *Lumières*, (2), 9-23.

un outil souvent mobilisé pour légitimer certaines positions idéologiques, notamment dans les débats postcoloniaux. Chez tous ces auteurs, on perçoit une volonté commune de valoriser la pluralité des voix et des expériences dans la conception de l'universalisme. Cette critique trouve écho dans les personnages et les récits des œuvres de notre corpus, qui incarnent cette tension entre une vision homogénéisante de l'universel et la diversité des vécus humains.

Ainsi, l'étude de la colonialité du pouvoir et de l'universalisme eurocentrique dans la littérature francophone nous invite à une réflexion plus profonde sur les héritages coloniaux et leurs manifestations contemporaines, tout en ouvrant des pistes pour des alternatives décoloniales qui valorisent la diversité des savoirs et des cultures.

Chapitre 2 :

Colonialité de l'être et condition des migrants : Déshumanisation et racisme structurel dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*

Introduction

Le parcours des protagonistes des œuvres *Boza!* et *Vivre à l'arrache* font écho à la colonialité de l'Être, concept élaboré par Nelson Maldonado-Torres, désignant une forme persistante de déshumanisation et de subordination qui perdure bien au-delà de la période coloniale classique. Cette notion, profondément ancrée dans la pensée de Frantz Fanon⁸², se manifeste particulièrement à travers la figure du « damné », cet individu déshumanisé, marginalisé et opprimé par un système colonial et néocolonial qui continue d'imposer une hiérarchie raciale et sociale, même après l'indépendance des anciennes colonies.

En outre, l'éthique de la guerre, autrefois réservée aux conflits armés entre nations, est désormais normalisée dans le quotidien des « damnés ». Comme l'indique Achille Mbembe dans son article intitulé La Démondialisation⁸³, cette guerre est désormais dirigée contre les personnes dépossédées de tout. Les migrants, exclus et rejetés, deviennent les cibles d'une violence systémique qui les condamne à une vie de précarité, où la guerre, dans ses multiples formes, est omniprésente.

Dans ce chapitre, nous analysons comment la colonialité de l'Être, la déshumanisation, le racisme structurel et cette normalisation de l'éthique de la guerre se manifestent dans les romans

⁸² Fanon, F. (2008). *Les damnés de la terre* (Paris: Maspero, 1961). rééd. Alger; ANEP, 8. Maldonado-Torres est influencé par cet essai de Fanon d'où il conceptualise la figure du damné

⁸³ Achille Mbembe fait un travail approfondi sur cette notion dans nombre de ses essais, notamment *La Démondialisation*, *Politiques de l'inimitié* et *De la postcolonie*. Mbembe, A. (2018). *Politiques de l'inimitié*. La Découverte. Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, DOI 10.3917/espri.1812.0086 et Mbembe, A. (2020). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. La Découverte.

Boza ! d'Ulrich Cabrel & Étienne Longueville⁸⁴ et *Vivre à l'arrache* d'El Driss⁸⁵. Ces œuvres littéraires offrent une représentation poignante de la vie des migrants africains et maghrébins en Europe, illustrant comment ces personnages sont réduits à la condition de « damnés » dans une société qui les exclut, les stigmatise et leur fait la guerre. Dans *Boza!*, Ulrich Cabrel donne voix à Petit Wat, jeune migrant africain dont le récit retrace la traversée brutale des frontières, des déserts et des mers, jusqu'aux marges de l'Europe. Dans le récit, Petit Wat, jeune habitant d'un bidonville de Douala au Cameroun, est contraint d'abandonner ses études faute de moyens pour poursuivre son éducation. Privé de toute perspective d'avenir dans son milieu d'origine, il place son dernier espoir dans l'aventure migratoire. Ne disposant ni des papiers nécessaires ni des ressources financières pour un départ légal, il entreprend un périlleux voyage vers l'Europe, porté par le rêve d'une vie meilleure. Cependant, une fois arrivé en France, la réalité se révèle bien différente : il se heurte non seulement au rejet de sa présence, mais aussi à l'incrédulité et à l'indifférence face à son propre récit migratoire, autrement dit, au refus même de son histoire. Le roman expose la déshumanisation, la violence institutionnelle et l'errance imposées aux corps migrants, tout en dévoilant la persistance d'une dignité mise à l'épreuve. À travers une narration crue et intime, *Boza!* transforme l'expérience migratoire en témoignage des fractures profondes du monde contemporain.

De même, Dans *Vivre à l'arrache*, El Driss raconte la vie précaire d'un migrant sans papiers confronté à l'exclusion sociale, au racisme et à l'instabilité quotidienne dans l'espace européen. Le roman met en scène une existence suspendue entre survie et effacement, où chaque jour devient une lutte pour rester visible et humain. Par une écriture directe et incarnée, El Driss

⁸⁴ Cabrel, U., & Longueville, E. (2020). *Boza!*. Paris, France: Philippe Rey.

⁸⁵ El Driss. (2006). *Vivre à l'arrache*. Paris, France: Non Lieu.

révèle la brutalité ordinaire des sociétés d'accueil et les mécanismes qui maintiennent les migrants dans une condition de marginalité permanente.

Nous procéderons à une analyse simultanée des deux œuvres, *Boza!* d'Ulrich Cabrel & Étienne Longueville et *Vivre à l'arrache* d'El Driss, afin d'explorer les différentes dimensions de la déshumanisation subie par leurs protagonistes respectifs. Ces récits mettent en scène des figures de « damnés », selon la terminologie de Fanon et Maldonado-Torres, confrontées à des systèmes oppressifs qui perpétuent leur marginalisation.

Dans *Boza!*, le protagoniste, engagé dans une quête désespérée pour une vie meilleure, subit une violence systémique et institutionnelle qui le réduit à un simple objet de contrôle, de peur et d'exclusion. Ce personnage incarne l'individu dépossédé, pris dans un cycle de racisme structurel et de politiques migratoires discriminatoires, qui le condamnent à une existence en guerre permanente contre un système oppressif.

Pareillement, *Vivre à l'arrache* illustre la vie d'un jeune homme maghrébin en France, confronté à une précarité constante et à un rejet social lié à son origine ethnique et à son statut socio-économique. Là encore, la colonialité de l'Être se manifeste à travers des formes de violence quotidienne qui enferment le personnage dans une lutte pour la survie et la dignité, amplifiant ainsi son exclusion.

L'analyse combinée de ces deux œuvres met en évidence comment les formes de déshumanisation, qu'elles soient physiques, sociales ou psychologiques, s'entrelacent et se renforcent. Nous explorerons les mécanismes par lesquels le racisme structurel et les politiques migratoires, telles qu'évoquées par Mbembe, façonnent les trajectoires des protagonistes et alimentent une guerre incessante contre les dépossédés. Enfin, nous montrerons que ces deux

romans, au-delà de la représentation de la souffrance individuelle, constituent une critique puissante des héritages coloniaux qui persistent dans le monde contemporain. Ils dénoncent la colonialité de l'Être et mettent en lumière la manière dont les structures de domination reproduisent des « damnés », figures tragiques mais résistantes, qui continuent de lutter pour leur humanité dans une société mondiale marquée par des inégalités historiques et des systèmes de contrôle oppressifs.

1. Race, colonialité de l'Être et la création du Damné

Pour faciliter notre analyse littéraire des deux œuvres, il est nécessaire d'abord de parcourir le concept de la colonialité de l'Être afin d'en dégager les notions essentielles telles que la déshumanisation, le damné, le déni éthique et le scepticisme misanthrope. Selon Philippe Colin et Lissell Quiroz,⁸⁶ la notion de colonialité de l'Être a été initialement formulée par Walter Mignolo en 2000. Cependant, c'est Nelson Maldonado-Torres qui a consacré toute sa carrière à développer ce concept. Ce dernier vise à dévoiler la violence ontologique et le déni éthique qui sont au cœur de la pensée moderne et coloniale.

Maldonado-Torres s'appuie sur le concept de « colonialité de l'Être » pour décrire une dimension ontologique de la colonialité, qui dépasse les simples relations de pouvoir et d'économie. Selon lui, la colonialité affecte l'être même des personnes colonisées, les réduisant à un état de non-être ou de déshumanisation, selon les hiérarchies créées et les inégalités qui en découlent. Il écrit dans *On the Coloniality of Being* :

De nouvelles identités ont été créées dans le contexte de la colonisation européenne : Européen, Blanc, Indien, Noir et Métis. Une caractéristique essentielle de ce type de classification sociale est que la relation entre les sujets n'est pas horizontale, mais

⁸⁶ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. Zones.p.176

verticale. Autrement dit, certaines identités sont considérées comme supérieures à d'autres. Cette supériorité repose sur le degré d'humanité attribué aux identités en question. Plus la peau d'un individu est claire, plus celui-ci est considéré comme proche de la pleine humanité, et inversement. En assumant le rôle de cartographier le monde, les conquérants ont continuellement reproduit cette vision des choses. Le monde entier a ainsi été perçu à travers cette logique. C'est le début de la « colonialité ». ⁸⁷

Cette classification évoquée de Maldonado-Torres nous amène à la notion de race et à son lien avec la notion de Colonialité de l'Être, en relation avec la déshumanisation et le déni éthique.

Nous voyons déjà comment la pensée impériale établit des liens causals entre la couleur de peau et l'humanité des êtres. Le sujet qui établit cette hiérarchisation est un vainqueur et son pouvoir de classification reste incontesté. Il est l'*ego conquiro* dans la pensée décoloniale. Ensuite, apparaît l'*ego cogito*, qui émerge de la rationalité des Lumières, notamment à travers les travaux de Descartes. Toutefois, Maldonado-Torres soutient que ce changement n'a fait que transférer la place de l'être conquérant à un autre sujet supposé rationnel. Il écrit :

Le *cogito* cartésien, constitutif de l'identité moderne européenne, doit être compris à la lumière d'un idéal du soi demeuré incontesté, tel qu'il s'exprime dans la notion d'*ego conquiro*. La certitude du sujet en tant que conquérant, quant à ses tâches et à ses missions, a précédé la certitude cartésienne du sujet en tant que substance pensante (*res cogitans*) et en a conditionné l'interprétation. ⁸⁸

Maldonado-Torres en déduit des expressions plus complexes, mais néanmoins

philosophiquement et historiquement correctes. Il passe du « je pense, donc je suis » à :

⁸⁷ Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3), p. 244-Nous traduisons : « New identities were created in the context of European colonization: European, white, Indian, black, and mestizo. A characteristic feature of this type of social classification is that the relation between the subjects is not horizontal but vertical in character. That is, some identities depict superiority over others. And such superiority is premised on the degree of humanity attributed to the identities in question. The 'lighter' one's skin is, the closer to full humanity one is, and vice versa. As the conquerors took on the role of mapping the world they kept reproducing this vision of things. The whole world was practically seen in the lights of this logic. This is the beginning of 'global coloniality' ».

⁸⁸ On the coloniality of being, p.245- Nous traduisons: « « The Cartesian cogito for modern European identity has to be understood against the backdrop of an unquestioned ideal of self expressed in the notion of the ego conquiro. The certainty of the self as a conqueror, of its tasks and missions, preceded Descartes's certainty about the self as a thinking substance (*res cogitans*) and provided a way to interpret it »

"Je pense (les autres ne pensent pas, ou ne pensent pas correctement), donc je suis" "(les autres ne sont pas, manquent d'humanité, ne devraient pas exister ou sont dispensables)⁸⁹. Ces expressions, soutenues par les philosophies modernes provenant des Lumières et des événements historiques ancrés dans les phénomènes de l'esclavage et de la colonisation, mènent Maldonado-Torres à conclure que : « The Cartesian formulation privileges epistemology, which simultaneously hides both what could be regarded as the coloniality of knowledge (others do not think) and the coloniality of Being (others are not)⁹⁰ ». Dans cette perspective, le damné incarne un personnage à qui l'on dénie tout droit et toute reconnaissance de rationalité.

Dans ce chapitre, notre attention est portée sur la colonialité de l'Être, bien que sa relation avec la production du sujet damné nous importe également. Cette dernière fera l'objet d'une exploration plus approfondie dans un autre chapitre consacré à la colonialité du savoir et à la destruction des productions et des expériences du damné. Les positions de Maldonado-Torres nous conduisent à un sujet autre que le sujet conquérant (l'*ego conquiro*) et le sujet pensant (l'*ego cogito*). Ce sujet est le damné. Ainsi, le « je pense, donc je suis » crée implicitement le damné, qui est à la fois conquis et non-pensant par la colonialité de l'Être. Comme l'articule bien Maldonado-Torres : « Ce qui était non mentionné et présupposé dans la formulation de Descartes révèle ainsi le lien fondamental entre la « *colonialidad del saber* » (colonialité du savoir) et la « *colonialidad del ser* » (colonialité de l'Être). L'absence de rationalité est articulée dans la modernité avec l'idée de l'absence d'Être chez les autres⁹¹ ». Nous voyons ici comment « le scepticisme misanthropique et le racisme fonctionnent ensemble avec l'exclusion

⁸⁹ Nous traduisons de l'anglais 'I think (others do not think, or do not think properly), therefore I am (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable)'.

⁹⁰ Ibid. p.252

⁹¹ Ibid. pp. 253-254, Nous traduisons de l'anglais :

ontologique⁹² ». Le damné naît de cette exclusion dans la conception de l'être. Emprunté de Frantz Fanon dans *Les Damnés de la Terre*⁹³, ce sujet devient chez Maldonado-Torres une priorité dans la conception de la Notion de la colonialité de l'Être. Maldonado-Torres reconnaît que : « Le Noir, les personnes de couleur et les colonisés deviennent les points de départ radicaux pour toute réflexion sur la colonialité de l'Être⁹⁴ ».

Bien que Maldonado-Torres utilise le mot « damné » comme Fanon pour désigner les peuples colonisés, l'implication va au-delà de ces peuples pour inclure tous les sujets marginalisés de l'ère moderne, comme les deux auteurs le reconnaissent :

Il y a, tout d'abord, ce fait que le colonisée qui, à cet égard, se rapproche des hommes des pays sous-développés ou des déshérités de toutes les régions du monde, ne perçoit pas la vie comme un épanouissement ou comme le développement d'une productivité essentielle, mais comme une lutte permanente contre une mort omniprésente. Cette mort toujours menaçante se manifeste sous la forme de la famine endémique, du chômage, d'un taux de mortalité élevé, d'un complexe d'infériorité et de l'absence totale d'espérance en l'avenir. Tout cet effort corrosif qui ronge l'existence du colonisé tend à faire de la vie quelque chose qui ressemble à une mort inachevée⁹⁵.

Tous les maux dont parlent Fanon et Maldonado-Torres sont les mêmes que ceux des colonisés de l'ère moderne et post-coloniale. Maldonado-Torres déclare :

S'il y a eu un problème dans la civilisation occidentale moderne, [...] c'est la suppression de la compréhension de la colonialité dans tous ses aspects et le manque de reconnaissance des efforts des damnés pour surmonter les limites imposées par la cruelle réalité de la damnation ou la naturalisation de la guerre⁹⁶

⁹² Ibid. p. 254

⁹³ Fanon, F. (2008). *Les damnés de la terre* (Paris: Maspero, 1961). rééd. Alger, ANEP, 8.

⁹⁴ Ibid. p. 253

⁹⁵ Ibid. p. 255-256, Nous traduisons: «There is, first of all, the fact that the colonized person, who in this respect is like men in underdeveloped countries or the disinherited in all parts of the world, perceives life not as a flowering or a development of an essential productiveness, but as a permanent struggle against an omnipresent death. This ever-menacing death is experienced as endemic famine, unemployment, a high death rate, an inferiority complex and the absence of any hope for the future. All this gnawing at the existence of the colonized tends to make of life something resembling an incomplete death ».

⁹⁶ Ibid. p.253. Nous traduisons de l'anglais : « If there has been a problem in modern Western civilization it has not been so much forgetfulness of Being,[...] but suppression of the understanding of coloniality in all its aspects and lack of recognition of the efforts by the damne's to overcome the imposed limits by the cruel reality of damnation or the naturalization of war».

Cette naturalisation de la guerre équivaut à sa rationalisation, expliquée par Maldonado-Torres à travers le concept de la colonialité de l'Être. C'est pourquoi Maldonado-Torres reprend l'analyse de Fanon pour expliquer la condition de damnation du sujet marginalisé, en se servant du Noir comme un exemple par excellence :

[...]Le Noir n'a pas la possibilité de descendre en enfer. [...] La raison en est que le Noir vit déjà en enfer. L'événement extraordinaire qu'est la confrontation à la mort devient une affaire ordinaire. L'existence infernale dans le monde colonial se caractérise par des dimensions à la fois raciales et genrées dans la naturalisation de la non-éthique de la guerre. En effet, la colonialité de l'Être renvoie principalement à la normalisation des événements extraordinaires propres à la guerre. Alors que la guerre est marquée par le meurtre et le viol, dans l'enfer du monde colonial, le meurtre et le viol deviennent des réalités et des menaces quotidiennes.⁹⁷

Ces menaces que sont le meurtre et le viol prennent d'autres formes aujourd'hui dans le monde moderne et post-colonial. Le Noir n'est qu'un archétype utilisé par Fanon, puis par Maldonado-Torres dans leur analyse. Tous les peuples marginalisés par la modernité et la colonialité de l'Être peuvent faire partie de ce groupe de damnés modernes de l'ère post-coloniale. La violence du meurtre et du viol est remplacée par les inégalités modernes qui menacent la vie des sujets marginalisés par la colonialité de l'Être. Pour Maldonado-Torres :

Fanon ne luttait pas seulement contre le racisme anti-noir en Martinique ou le colonialisme français en Algérie. Il s'opposait à la force et à la légitimité d'un système historique (la modernité européenne) qui utilisait le racisme et le colonialisme pour naturaliser la non-éthique de la guerre. Il menait une guerre contre la guerre, orientée par « l'amour », compris ici comme le désir de restaurer l'éthique et de lui donner une place appropriée pour les différences trans-ontologiques et ontologiques⁹⁸

⁹⁷ Ibid, p.255, Nous traduisons de l'anglais : [...] The black lacks the opportunity to descend into hell. [...] The reason is because the black already lives in hell. The extraordinary event of confronting mortality turns into an ordinary affair. Hellish existence in the colonial world carries with it both the racial and the gendered aspects of the naturalization of the non-ethics of war. Indeed, coloniality of Being primarily refers to the normalization of the extraordinary events that take place in war. While in war there is murder and rape, in the hell of the colonial world murder and rape become day-to-day occurrences and menaces.

⁹⁸ Ibid, p. 256

Aníbal Quijano, dans *Race et Colonialité*, souligne également cette relation étroite entre le racisme et le colonialisme dans la construction des inégalités modernes. Il écrit : le « « racisme » dans les rapports sociaux quotidiens n'est pas la seule manifestation de la colonialité du pouvoir, mais il en est sans doute la plus perceptible et la plus omniprésente⁹⁹ ». Les Noirs et les peuples colonisés deviennent donc les damnés de la terre dans ce système raciste et colonial. Ainsi, dans *Vivre à l'arrache* d'El Driss, la vie d'Amine, le personnage principal, pourrait être considérée comme une illustration moderne de cette idée de la déshumanisation et de la colonialité de l'Être. Amine, un jeune homme d'origine marocaine vivant en France, est confronté à la marginalisation, à la précarité et au racisme institutionnalisé. Dans le roman, ces problématiques se manifestent à travers diverses institutions sociales et de l'État, telles que les forces de l'ordre, le système judiciaire et pénal, ainsi que les dynamiques sur les lieux de travail. Ces facteurs combinés rendent la vie du protagoniste particulièrement difficile, illustrant ainsi l'état de « damnation » décrit par Maldonado-Torres. Amine se trouve dans une lutte constante pour survivre dans un environnement hostile qui le perçoit comme autre, un corps sans valeur. Sa condition de vie précaire, sa difficulté à trouver un emploi stable et sa lutte pour une reconnaissance sociale font de lui un damné moderne comme nous le démontrerons sous peu dans l'analyse de cette oeuvre. Cette situation rappelle celle de Petit Wat dans *Boza!*, un jeune migrant africain dont le périple vers l'Europe est marqué par la violence, à la fois physique que symbolique, des institutions, l'exploitation et la déshumanisation. Réduit à une existence de survie dans des conditions inhumaines, Petit Wat, tout comme Amine, incarne le damné moderne, victime d'une société qui le rejette et le dévalorise en raison de son origine et de son

⁹⁹Quijano, A. (2007). «Race» et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 51(3), p.112

statut. La déshumanisation dont ces personnages sont victimes se manifeste à travers le traitement qu'ils reçoivent de la société et de ses institutions, qui les considèrent comme inférieurs en raison de leur origine ethnique et leur conditions économiques. En ce sens, les récits d'Amine dans *Vivre à l'arrache* et de Petit Wat dans *Boza!* deviennent des illustrations littéraires puissantes de la colonialité de l'Être telle que décrite par Maldonado-Torres.

2. La colonialité de l'Être et déshumanisation dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*

Pour aborder la déshumanisation et le racisme, qui constituent les fondements de la colonialité de l'Être, il est essentiel de reconnaître l'importance de la réflexion théorique et littéraire autour de ces thématiques. De nombreux auteurs, préoccupés par la persistance des structures coloniales dans notre monde contemporain, ont choisi de les dénoncer ou de les remettre en question. Ces préoccupations se retrouvent notamment dans les romans *Vivre à l'arrache* d'El Driss et *Boza !* d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville, qui illustrent les expériences des migrants africains face à la déshumanisation et au racisme structurel dans les sociétés européennes.

Dans cette analyse, nous mettrons en lumière la manifestation de la colonialité de l'Être par le prisme de la déshumanisation, en nous appuyant sur les récits respectifs des protagonistes de ces œuvres.

Comme l'affirment Nick Haslam et ses collègues : « une théorie de la déshumanisation doit inclure une analyse de ce qui est nié aux individus lorsqu'ils sont déshumanisés, une qualité qui doit, d'une certaine manière, correspondre à l'humanité¹⁰⁰ ». Cette réflexion oriente en partie

¹⁰⁰ Haslam, N., Loughnan, S., Kashima, Y., & Bain, P. (2008). Attributing and denying humanness to others. *European review of social psychology*, 19(1), 55-85. Nous traduisons de l'anglais : " We would argue that a theory of dehumanisation needs an account of what is being denied to people when they are dehumanised, a quality that must correspond to humanness in some sense". P. 61.

l'organisation de notre analyse des deux œuvres . Ce processus, qu'ils qualifient de mécaniste ou animale, peut se manifester dans des contextes interpersonnels et intergroupes, souvent en lien avec des dynamiques de domination, d'humiliation ou de violence.

Ainsi, pour analyser la déshumanisation dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*, nous structurerons notre réflexion en trois axes fondamentaux que sont : le déni de droits, L'animalisation ou la chosification et L'exclusion sociale où nous examinerons respectivement comment les droits fondamentaux sont refusés aux protagonistes, ce qui les exclut du cadre juridique et social, les situations où les personnages sont comparés à des animaux ou traités comme tels, révélant une négation de leur humanité et enfin, nous mettrons en lumière les mécanismes sociaux et institutionnels qui maintiennent les protagonistes dans une position marginalisée et subalterne.

a. Le déni de droit comme forme de déshumanisation dans *Boza !* et *vivre à l'arrache*

À travers les personnages des deux œuvres, nous observons la manifestation de la déshumanisation, qui confère à ces derniers le statut de "damnés" tel que décrit par Fanon et Maldonado-Torres. *Boza!* est un roman marquant publié en 2020, aux Éditions Philippe Rey, qui explore les réalités de la migration clandestine entre l'Afrique et l'Europe. À travers les expériences poignantes des personnages, Ulrich Cabrel et Étienne Longueville offrent un témoignage saisissant des dangers, des espoirs et des désillusions rencontrées par ceux qui entreprennent ce périple périlleux. Le titre même, "*Boza !*", un cri de victoire utilisé par les migrants pour célébrer leur arrivée sur le sol européen après de nombreuses épreuves, symbolise à la fois l'endurance et la ténacité face aux obstacles inhumains.

Ce roman combine à la fois un récit narratif et des réflexions profondes sur les enjeux contemporains de la migration. Cabrel et Longueville plongent le lecteur dans l'univers des

campes de réfugiés, des réseaux de passeurs et des frontières militarisées, mettant en lumière les conditions extrêmes et la résilience des migrants. *Boza!* n'est pas seulement un roman d'aventures, mais aussi une critique sociale et politique sur les dynamiques de pouvoir et d'injustice qui traversent les migrations internationales aujourd'hui.

Dès les premières pages du roman, le lecteur est témoin du déni de droits qui constitue le point de départ même de ce périple à travers certains des chemins les plus difficiles au monde. Petit à petit, le lecteur est amené à éprouver de la sympathie pour Petit Wat au fil de sa narration. Il décrit la nécessité de survivre dans la forêt pendant des mois en attendant qu'une « frappe » soit organisée pour franchir les frontières qui les séparent de leur rêve d'Europe. Petit Wat évoque également les conditions précaires dans lesquelles il vit en attendant cet assaut, notamment en ce qui concerne leurs besoins fondamentaux tels que la nourriture et le logement :

Nous mangeons donc avec les Guinéens, nous sommes bien reçus car Bédia connaît leur général. Par contre, rien qu'à voir la marmite, tu es rassasié. La couleur et l'odeur te donnent envie de vomir. C'est de la bouillie de farine. [...] c'est infect. Je vois Abdou et Bédia manger, je me force aussi. Nous sommes servis dans des vieilles boîtes de conserve rouillées. Le camp est très sale : tu manges, tu jettes, et tu ramasses quand tu en as besoin¹⁰¹

La précarité du protagoniste et de ses compagnons est d'abord visible à travers la description des repas. Étant donné que Petit Wat est un mineur qui a droit à la satisfaction de ses besoins physiologiques dont la nourriture, élément fondamental de la survie, ici réduite à une bouillie dégoûtante fait écho à un déni de droit fondamental. Le fait que ces jeunes gens soient forcés de manger cette « bouillie de farine » montre qu'ils n'ont pas d'autre choix, ce qui symbolise leur situation de dépendance totale à des ressources limitées et inadaptées. Cette nourriture de

¹⁰¹ *Boza !* p, 64

mauvaise qualité reflète un mépris pour la dignité de ces jeunes migrants, réduits à consommer ce qui serait autrement jugé indigne. De plus, la description du repas servi dans « des vieilles boîtes de conserve rouillées » renforce cette impression de dénuement. Non seulement la nourriture est pauvre, mais les contenants eux-mêmes symbolisent l'abandon et l'insalubrité d'où la perte de dignité humaine. Ces boîtes de conserve, qui devraient normalement être des déchets, deviennent des outils de survie. Cela renvoie à la pauvreté extrême, où même les objets jetés sont réutilisés par nécessité. Les besoins primaires, comme l'alimentation, sont à peine satisfaits, et ce, dans des conditions déshumanisantes où la dignité humaine est bafouée.

À part la nourriture des migrants qui renvoie à une pénurie de ressources et à une déshumanisation du fait qu'ils mangent comme des animaux, nous pouvons également parler de leur logement que Petit Wat décrit par les mots suivants :

La forêt de Gourougou est un bon terrain de jeux : elle se tient à dix kilomètres de la frontière, constituée d'une végétation suffisamment dense pour que nous puissions nous cacher et nous organiser[...] À quoi ressemble une journée type en forêt ? Nous arrivons au camp vers quatorze ou quinze heures. Nous devons commencer par reconstruire notre campement : chaque matin, les *Alites*[*les forces de l'ordre*] viennent tout détruire. Nous bâtissons de nouvelles cabanes. Quand il pleut, les couvertures que nous plaçons au sol absorbent l'eau de la terre. Aucun repos n'est possible, tout est trempé¹⁰²

Le fait que les migrants soient contraints de vivre dans la forêt comme des animaux, dans des cabanes temporaires constamment détruites par les forces de l'ordre, « les Alites », reflète un traitement inhumain. La précarité du logement, avec des couvertures qui absorbent l'eau de la terre et l'absence de repos, montre que ces individus sont privés de tout leur droit et de toute dignité humaine. Leur situation fait qu'ils ne sont pas considérés comme des êtres dignes d'un

¹⁰²Boza!, p.66

abri sûr ou d'une stabilité, mais comme des corps déplaçables, réduits à un combat constant pour survivre dans des conditions extrêmes. La situation dans laquelle ces migrants se trouvent les déshumanise, non seulement au niveau matériel, mais aussi ontologiquement, en étant considérés comme inférieurs. La répétition quotidienne de la destruction des campements par les forces de l'ordre renforce cette idée de déni de droit (de logement) et de domination faisant en même temps écho à la colonialité de l'Être. Ces migrants, pour la plupart issus du Sud global, sont traités comme des damnés, à qui l'on refuse l'accès à un espace stable et sécurisé. Cela évoque les dynamiques coloniales où les populations indigènes étaient souvent dépossédées de leurs terres et de leurs droits comme nous l'avons observé dans l'analyse de *Batouala* dans le chapitre précédent . Ici, la forêt de Gourougou devient un exemple des relations de pouvoir héritées du colonialisme, à l'instar des frontières et les postes de police entre les townships et les homelands en Afrique du Sud sous l'apartheid, telles que les analyse Achille Mbembe dans *Nécropolitique*. Elle est utilisée comme un outil de marginalisation et de contrôle sur ces individus, dont l'existence même est rendue invisible et illégitime. C'est dans ces conditions que Petit Wat et ses compagnons de situation vivent en attendant que leur rêve de franchir les frontières prenne corps. Le déni des droits fondamentaux de ces jeunes migrants soutient la thèse de déshumanisation de Haslam et celle de la colonialité de l'Être de Maldonado-Torres.

Bien avant la description du camps et de ses conditions, Petit Wat confie d'ailleurs au lecteur les conditions déplorables et l'insécurité croissante qui règnent tout au long de ce voyage périlleux . La description de cette route illustre un déni manifeste de dignité envers les migrants abandonnés par leurs gouvernements et les institutions internationales. Avant son entrée au Maroc, il raconte une scène vécue dans le désert qui fait écho à la déshumanisation :

Soudain un cri éclate, et bientôt un hurlement général. Horreur ! Sous un vieux tas d'habits, au bord de la route, un crâne. Un ossement humain. J'en vois d'abord un, puis deux, et soudain ce sont des centaines. Des corps humains, des tas de corps décomposés. Je mets mes mains sur mes yeux, c'est épouvantable. Nous sommes dans la plus grande poubelle de l'humanité, où gisent les hommes dont personne ne veut. Ces morts ont été un jour à ma place. La prière reprend, il n'y a pas un homme qui n'implore pas son dieu. Les musulmans prient en musulmans. Les chrétiens prient en chrétiens. Les athées prient en athées. La voiture poursuit son chemin, il y a de plus en plus de corps dans le sable. On croise un véhicule qui a été attaqué et brûlé. On distingue encore le chauffeur, adossé au volant. Derrière, les passagers sont couchés les uns sur les autres, le sable recouvre en grande partie ce qui reste de leurs corps. La voiture a été criblée de balles. C'est le même spectacle pendant des heures. Mes larmes coulent, au fond de moi une voix me dit : « Regarde, regarde en face la vérité du monde » : le cimetière vivant des rêveurs innocents. Je continue de prier. Je n'ai pas le temps de finir ma prière, une vision abominable m'arrête : une femme couchée sur le dos, tuée d'une balle dans la tête. Les assassins ont figé à jamais une expression de peur sur son visage doux que le sable n'a pas encore abîmé. Sur sa poitrine, un bébé couché¹⁰³.

Petit Wat décrit une scène macabre où des corps humains en décomposition jonchent le sol, formant « la plus grande poubelle de l'humanité ». Cette description transforme les corps en déchets, soulignant la déshumanisation extrême des individus qui ont perdu leur humanité non seulement dans la mort, mais aussi de la manière dont leur décès est perçu et traité. Ils sont devenus des objets, des « tas de corps décomposés », gisant sans dignité, réduits à des restes ignorés par le monde. La déshumanisation se manifeste ici sous deux aspects principaux : d'une part, la privation de leur droit à la vie aux mains des bandits, et d'autre part, le traitement qui leur est réservé, les réduisant à des êtres dépourvus de dignité, considérés comme de simples déchets sans vie. La vision de ces corps comme des ordures incarne la déshumanisation ultime, où la valeur humaine est complètement effacée, marqué par l'absence d'une organisation des funérailles. Leur sort n'intéresse personne, d'où le déni de la dignité, même dans la mort. Le

¹⁰³ Ibid, p.48

terme « poubelle de l'humanité » amplifie cette image en indiquant que ces individus sont considérés comme des rebuts, des êtres dont la société n'a plus besoin et qui sont jetés au-delà des frontières de la reconnaissance humaine. Ce spectacle de déshumanisation est non seulement un témoignage de la violence physique subie, mais aussi une métaphore de l'effacement social et moral de ces damnés.

De plus, l'instauration d'une frontière militarisée entre le Maroc et l'Espagne, capable de blesser, voire même tuer ces migrants, illustre le mépris extrême des systèmes migratoires face aux réalités vécues par ces jeunes. Cette militarisation viole leur droit à la libre circulation, pourtant garanti par les chartes des institutions internationales telles que l'ONU et les constitutions nationales. Si la liberté de circulation est reconnue comme un droit humain, elle se trouve ici subordonnée à une logique sécuritaire qui autorise la violence comme mode de gestion des mobilités. La frontière militarisée devient ainsi un espace d'exception juridique, où les migrants sont privés de garanties légales effectives et réduits à des corps exposés, gouvernés non par le droit, mais par la force. En niant l'humanité de ces individus, on les réduit à une catégorie dépersonnalisée, considérés comme une menace collective à gérer. Cela se traduit par la violation systématique de leurs droits fondamentaux, notamment le droit à la dignité, à la libre circulation et au logement, perpétrée par les forces de domination incarnées par les forces de l'ordre dans l'univers du roman. Le droit à la libre circulation des individus est juridiquement garanti à l'intérieur des États-nations. Pourtant, d'un point de vue philosophique, notamment chez Immanuel Kant, ce droit devrait être universel et accordé à tous les êtres humains à l'échelle planétaire. Cependant, Achille Mbembe souligne une contradiction fondamentale dans ses analyses. Il déclare que dans la réalité contemporaine, certains individus bénéficient pleinement

de cette liberté de circulation tandis que d'autres en sont exclus en raison des hiérarchies politiques, économiques et raciales qui structurent le monde.

Dans *Vivre à l'arrache*, le lecteur n'a pas de difficulté à localiser beaucoup d'instances de déni de droit dans le récit. Le texte d'El Driss s'inscrit aussi dans le contexte de l'immigration clandestine et des difficultés rencontrées par les jeunes Maghrébins en France. L'œuvre reflète la réalité brutale des migrants confrontés à la marginalisation, au racisme et à la précarité dans un pays qu'ils espéraient être un paradis. L'auteur dépeint la désillusion de ces jeunes qui, attirés par le rêve d'une vie meilleure en Europe, se retrouvent souvent piégés dans une existence marquée par la violence, la pauvreté et l'exclusion sociale.

L'histoire suit le parcours tumultueux du protagoniste qui, après avoir quitté son pays natal avec des rêves d'une vie meilleure, se retrouve confronté à une série de déceptions et de désillusions en France. Le texte aborde des thèmes tels que l'identité, la violence institutionnelle, la perte de repères et la lutte pour la survie dans une société d'accueil. Le rêve européen se transforme rapidement en cauchemar, où les protagonistes sont souvent réduits à l'état de « damnés », selon la terminologie de Fanon et Maldonado-Torres.

Le roman est également une critique acerbe de la manière dont la société contemporaine traite les immigrés, les réduisant souvent à des stéréotypes en les maintenant dans des conditions de vie déplorables. Le contexte socio-politique dans lequel se déroule l'action est celui de l'Europe des années 80-90, marquée par la montée du chômage, une urbanisation galopante et la montée du racisme, des éléments qui exacerbent la détresse des jeunes immigrés.

Ce récit révèle l'illusion du rêve européen et met en lumière les fractures sociales profondes entre les attentes des migrants et la dure réalité qui les attend en Europe. Le contexte d'écriture est

donc celui d'une société en crise, où les rêves d'intégration et de réussite se heurtent à des murs d'incompréhension, d'hostilité et d'exclusion.

Comme nous l'avons démontré à travers les analyses de Haslam, la déshumanisation se manifeste dès lors qu'au moins un attribut de l'humanité est nié. L'univers du roman nous expose à de multiples niveaux de violation des droits des personnages, reflétant ainsi cette déshumanisation.

Dès le début du récit, le narrateur, Amine, nous informe que sa famille vit dans une pauvreté extrême, symbolisée par leurs conditions de logement et leur qualité de vie déplorable. Par la suite, cette pauvreté dégénère en délinquance, puis en vice chez Amine, faute de moyens de subsistance. Amine l'avoue quand il déclare : « Au début du lycée, nos besoins augmentèrent. On tirait des vélos dans les localités avoisinantes et on les revendait pour se faire un peu d'oseille¹⁰⁴ ». Le manque évoqué par Amine est principalement d'ordre économique. À mesure que le protagoniste et ses amis avancent dans l'adolescence, leurs besoins augmentent – qu'il s'agisse de vêtements, de matériel scolaire ou d'autres biens liés à leur statut social. Le système dans lequel ils évoluent ne leur fournit pas les ressources nécessaires pour satisfaire ces besoins de manière légale et constructive. Ce déficit pousse les jeunes à chercher des solutions en dehors des cadres légitimes, à savoir le vol de vélos dans les localités voisines. Le vol de vélos peut également être interprété comme une réponse à un manque symbolique. Le passage à l'adolescence est une période où le besoin de reconnaissance sociale devient primordial. Les jeunes cherchent à affirmer leur identité, à se distinguer et à s'intégrer dans un groupe social. Ne pouvant accéder aux signes extérieurs de reconnaissance par des moyens légaux, tels que l'achat de biens de consommation, ils se tournent vers des alternatives illicites pour obtenir ce qu'ils considèrent comme des marqueurs de statut social. Étant donné qu'Amine intériorise le mépris

¹⁰⁴ Vivre, p. 36

de la société envers lui à la maison et à l'école, avoir un peu d'argent en poche pour s'acheter du bien matériel peut être sa motivation dans ce vice social.

Le père d'Amine excédé par ce qu'il perçoit comme de la délinquance, finit par le chasser de la maison. Par cet acte, il lui dénie son droit au logement, pourtant garanti aux mineurs vivant en France, aggravant ainsi une situation déjà précaire. Désormais sans abri, Amine témoigne avec amertume de son expulsion et de ce qu'elle symbolise, « après un aller-retour à Lyon, où je ne trouvais aucun refuge, j'ai pris mes quartiers dans une cave, puis dans une voiture abandonnée sur un parking à proximité de la maison[...]»¹⁰⁵. Nous remarquons la précarité d'Amine à travers son incapacité à satisfaire des besoins fondamentaux, tels que l'accès à un toit ou à un environnement sécurisé évoquant la déshumanisation où le personnage est soumis à une forme de survie quotidienne. Ici, la déshumanisation apparaît de manière évidente, où le personnage est réduit à vivre dans des conditions indignes. Vivre dans une cave ou une voiture abandonnée est symbolique d'une existence en marge de la société, où les besoins élémentaires d'un être humain – dignité, sécurité, confort – sont niés. Le personnage est dépossédé de son droit à un logement, un droit fondamental qui contribue à l'humanisation d'un individu, ce qui illustre le phénomène de déshumanisation décrit par Haslam et ses collègues, basé sur le déni des attributs fondamentaux de l'humanité. Il devient ainsi un « sous-être », oublié et rejeté par la société. Cette déshumanisation est renforcée par l'idée de l'invisibilité sociale. Vivre dans des espaces comme une cave ou une voiture abandonnée, c'est être réduit à une existence quasi invisible aux yeux de la société. Il devient un non-être en perdant son droit au logement, vivant dans une zone

¹⁰⁵ Vivre, p. 49

de non-être symbolisée par la cave et la voiture abandonnée, au cœur d'une zone de l'être représentée par Paris.

Dès le début de son récit, Amine informe le lecteur qu'il est atteint d'une balle tirée par un garde-côtes et que « son ami Saïd en a déjà succombé à ses blessures¹⁰⁶ ». Cette tragédie illustre d'emblée un déni flagrant des droits fondamentaux de ces clandestins, parmi lesquels celui de la libre circulation, révélant un mépris total pour leurs besoins en tant qu'êtres humains et pour la valeur de leur vie.

En France, les conditions déshumanisantes dans lesquelles vit le protagoniste sont exacerbées par les violences policières¹⁰⁷. Les policiers, qui recherchaient un suspect, se trompent sur l'identité de leur cible et veulent arrêter Amine. La situation résulte en une bagarre entre Amine et les cinq policiers qui l'arrosent de coups et l'arrêtent¹⁰⁸. Amine déclare au sujet de son arrestation :

il m'ont sorti pour la photo[...] Après avoir fini, ils s'étaient rendu compte qu'ils s'étaient plantés, mais ils s'étaient bien gardés de me le dire... je n'avais pas cherché à savoir.[...] La garde-à-vue, c'est un peu un avant-goût de ce qui t'attend, ils te retirent aussi bien tes lacets que ta ceinture, des fois que te viendrait l'idée de passer de l'autre côté. C'est étrange de se retrouver dans la peau d'un animal, enfermé comme dans un cirque¹⁰⁹

L'erreur bureaucratique n'est pas corrigée ou reconnue, bien que les policiers se soient rendu compte. Ce silence de l'institution montre à quel point le personnage d'Amine est insignifiant dans le processus administratif : il devient un simple objet, manipulé sans considération pour son humanité ou pour l'impact que cette situation pourrait avoir sur lui, faisant écho à une sorte de chosification de l'homme, reconnue dans les classifications de Haslam et ses collègues comme une déshumanisation : « En effet, les caractéristiques représentant le déni de la nature humaine

¹⁰⁶ Vivre, p.11

¹⁰⁷ Ibid, pp.75-76

¹⁰⁸ Ibid, p.76

¹⁰⁹ Ibid, p.77

se combinent pour donner une image des autres comme étant semblables à des objets, des automates ou des robots. C'est pour cette raison que nous avons proposé que cette forme correspondante de déshumanisation soit appelée « mécaniste »¹¹⁰. Il incarne le damné pour qui l'institution ne se sent pas obligée de justifier ou de corriger ses erreurs face à un individu qu'elle considère comme négligeable. De plus, le fait qu'il ne bénéficie pas de la présomption d'innocence jusqu'à preuve du contraire constitue une atteinte à ses droits juridiques. L'humiliation est renforcée par l'indifférence du protagoniste envers la raison de cette erreur. Ce comportement suggère une forme d'intériorisation de la violence institutionnelle, où l'individu, habitué à de telles pratiques, finit par ne plus questionner les abus ou erreurs dont il est victime.

b. Animalisation et chosification comme formes de déshumanisation dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*

Le récit de Petit Wat, protagoniste de *Boza !*, ainsi que celui d'Amine dans *Vivre à l'arrache* illustrent en partie comment les institutions mondiales, à travers les barrières bureaucratiques, les frontières physiques et le traitement des migrants au cours de leur voyage et dans les camps de réfugiés incarnent une sorte de déshumanisation institutionnelle qui chosifie ou animalise ces derniers. Cette dynamique renforce le racisme structurel qui sous-tend la souffrance des damnés, perpétuant ainsi une logique coloniale de domination où les colonisés sont traités en bêtes de somme, comme nous l'observons au sujet de *Batouala* dans le premier chapitre. Selon Haslam et ses collègues, « Au cœur de cette notion se trouve une comparaison explicite ou implicite des personnes à des animaux, ainsi que l'attribution de caractéristiques relativement bestiales ou

¹¹⁰ Haslam et al, P. 64- Nous traduisons de l'anglais "Indeed, the characteristics that represent the denial of human nature combine to yield an image of others as object- or automaton-like, or robotic. For this reason, we proposed that the corresponding form of dehumanisation be referred to as "mechanistic".

barbares¹¹¹». D'autre part, ces auteurs soutiennent que, « par implication, lorsque les individus se voient dénier leur nature humaine, ils sont implicitement ou explicitement objectifiés ou perçus comme semblables à des machines : dépourvus d'animation, d'agencéité, d'émotivité et de cœur¹¹²». Les deux récits analysés mettent en scène des personnages dont l'évolution au sein de l'univers des romans illustre ces deux formes de déshumanisation : l'animalisation et la chosification.

Dans *Boza !*, le fait d'être contraints de vivre dans la forêt, de voir leurs cabanes détruites quotidiennement par les forces de l'ordre et d'être pourchassés comme des fauves illustre non seulement un déni de leurs droits fondamentaux, comme nous l'avons établi précédemment, mais incarne également une forme d'animalisation. Les jeunes migrants sont réduits par les systèmes d'organisation mondiale à des conditions de vie comparables à celles des animaux. Les barrières et frontières imposées modifient leur perception du monde, leur donnant l'impression de vivre dans une jungle où seuls les plus féroces survivent, ayant un droit de vie ou de mort sur les autres. Cette même vision s'applique aux frontières physiques, qu'ils perçoivent comme des épreuves à surmonter avec une résistance quasi animale :

Si tu pars en forêt c'est pour affronter le Monstre-à-Trois-Têtes, trois barrières massives, surmontées par des quantités de fils barbelés. Elles séparent Nador de Melilla, le Maroc de l'Espagne, l'Afrique de l'Europe. Elles sont gigantesques et scintillent dans le ciel, éclairées par les nombreux miradors qui les surmontent. Comme tous les aventuriers qui viennent ici, tu te dis que tu vas affronter ton destin. Certains ont été estropiés, d'autres sont entrés au paradis : c'est Dieu qui décide. Tu comprends pourquoi on part en forêt ?

¹¹¹ Haslam, N., Loughnan, S., Kashima, Y., & Bain, P. (2008). Attributing and denying humanness to others. *European review of social psychology*, 19(1), 55-85. P. 63 « At its core is an overt or implicit likening of people to animals and the ascription of relatively bestial or barbaric characteristics to them ».

¹¹² Ibid, P. 64 « By implication, when people are denied human nature, they are implicitly or explicitly objectified or seen as machine-like: lacking animation, agency, emotionality, and heart ».

Si tu te lances tout seul face au monstre, tu n'as aucune chance de le vaincre. Il faut former une armée¹¹³

La métaphore du « Monstre-à-Trois-Têtes » incarne à la fois la barrière physique des frontières, mais aussi l'oppression systématique qui les transforme en instruments de marginalisation.

L'animalisation de la barrière par le narrateur reflète l'effet qu'elle produit et l'impact qu'elle exerce sur les sentiments du jeune migrant. La militarisation extrême des frontières séparant le Maroc de l'Espagne symbolise la division entre l'Afrique et l'Europe, ou encore entre l'enfer et le paradis. La férocité de cette barrière transforme instantanément le jeune migrant en un animal sauvage, à qui l'on dénie l'accès aux êtres humains vivant de l'autre côté et qui, selon cette perception, doivent être protégés de sa prétendue sauvagerie. Ces barrières ne sont pas simplement des constructions physiques, mais des symboles d'exclusion. La mondialisation et la modernité dont nous parlons dans le chapitre précédent rencontrent leurs contradictions dans cette pratique de « frontièrisation » si nous devons emprunter l'expression de Mbembe dans son article *La Démondialisation*¹¹⁴. Elles incarnent la violence institutionnelle à travers laquelle des États, en l'occurrence l'Espagne dans *Boza !*, cherchent à empêcher l'accès à leur territoire. Ces frontières sont conçues pour dissuader, blesser et parfois même tuer ceux qui tentent de les franchir. L'expression « d'autres sont entrés au paradis » porte deux significations cruciales pour comprendre la situation de ces jeunes : soit ils sont morts, soit ils ont réussi à entrer en Europe. Cette fatalité, symboliquement résumée par la phrase « c'est Dieu qui décide », transforme le narrateur et ses compagnons en damnés, vivant constamment sous la menace de la mort ou à ses côtés, selon la conception de Maldonado-Torres. Cette exposition à mort, la précarité de leur vie

¹¹³ Boza! P, 64

¹¹⁴Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94.

et de leur rêve transforment leur existence en une guerre d'où la nécessité d'une armée. Petit Wat décrit l'organisation de cette armée de survie au lecteur :

Au camp, les tâches sont réparties. Certains, chargés de missions particulières, s'entraînent à part : ce sont les cibleurs et les ingénieurs. Les cibleurs sont les stratèges militaires. Ils secondent le général pour mettre au point le schéma d'attaque. Selon leur repérage, ils doivent proposer un jour, une heure et un itinéraire pour se rendre à la barrière et lancer l'assaut. Les ingénieurs manient les outils qui seront utiles pour le franchissement. Pour les simples soldats comme moi, il faut aller puiser l'eau au ruisseau, chasser, préparer le repas, ramasser du bois pour faire le feu, jouer les gardes du corps du général, descendre en ville faire les courses, aller fouiller la décharge de la commune – que nous nommons le Supermarché¹¹⁵

La description montre que les migrants, malgré l'extrême précarité de leur situation, parviennent à s'organiser de manière quasi militaire pour tenter de franchir les frontières. Cette organisation, avec des rôles bien définis tels que les « cibleurs » et les « ingénieurs », rappelle une structure hiérarchisée qui imite celle des systèmes militaires ou d'un état en guerre. Cette organisation devient une forme de résistance à l'exclusion sociale et géopolitique qui les maintient à la marge du système-monde. Le fait qu'ils doivent mettre en place des stratégies militaires pour traverser une frontière illustre la violence institutionnelle des barrières physiques, ainsi que l'impossibilité de franchir ces frontières sans mettre leur vie en danger. Cette réalité est un exemple par excellence de l'existence du damné décrit par Maldonado-Torres, pour qui la vie ressemble à une guerre.

Dans *Vivre à l'arrache*, Amine décrit aussi les conditions carcérales inhumaines¹¹⁶, où l'individu est traité comme un "animal". Cette partie met également en lumière comment la violence institutionnelle agit en tant que mécanisme de déshumanisation. Son arrestation, que nous avons

¹¹⁵ Boza!, p. 66

¹¹⁶ Ibid, pp. 80, 88

analysée comme un déni de droit juridique, illustre une injustice flagrante, d'autant plus que les policiers ont fini par reconnaître leur erreur bien avant son inculpation. Cependant, durant sa garde à vue, qu'il décrit comme un avant-goût des conditions carcérales, le protagoniste se sent « dans la peau d'un animal ». Cette métaphore poignante met en lumière la perte de son humanité au cours de ce processus, renforçant l'idée de sa déshumanisation. La garde-à-vue, en tant que pratique de maintien de l'ordre, est légale, mais le fait qu'il soit enfermé et surveillé, sans aucune forme de considération ou de respect pour sa dignité, reflète une violence subtile et continue, institutionnalisée dans les pratiques policières et judiciaires. Amine est traité comme une menace simplement parce qu'il est placé dans une situation de garde-à-vue, indépendamment des faits ou des circonstances. L'animalisation et la criminalisation des corps subalternes sont des manifestations de la colonialité de l'Être, où l'autre est systématiquement traité tout d'abord comme un coupable, puis dévalorisé et déshumanisé. Cette culpabilisation des corps subalternes trouve une expression littéraire chez Amine quand il déclare à la fin de sa garde-à-vue, qu'« après avoir fini, ils s'étaient rendu compte qu'ils s'étaient plantés, mais ils s'étaient bien gardés de me le dire...¹¹⁷ ». Plus tard, Amine goûtera de la prison dans des conditions difficiles. Dès sa première journée en prison, il s'est battu pour une place dans une cellule de dix détenus. Les agents viennent et Amine prend la responsabilité de ses actions :

- Je ne vais pas perdre de temps avec vous. Dans trois secondes, si vous vous êtes pas décidés, j'envoie tout le monde au mitard, compris ? vous avez pas pigé, bande de fils de putes, qu'ici c'est moi le patron. Bon très bien. Je suis sorti du rang. Pas le temps de prendre une goulée d'air que j'étais tabassé par les deux matons qui m'emmenèrent au mitard. Quinze jours de l'obscurité totale, à l'abri de la vie, mon corps à même le sol. Au début, je me cognais la tête contre le mur¹¹⁸.

¹¹⁷ Vivre, p.77

¹¹⁸ Vivre, p.80

La manière dont le gardien affirme son pouvoir démontre une volonté de domination totale. La violence n'est pas seulement un moyen de discipline, mais un instrument de domination. En frappant le protagoniste et en le plaçant en isolement, les gardiens cherchent à rappeler aux prisonniers qu'ils sont à la merci de l'institution, et que leur statut ne leur permet pas d'exiger ou de contester quoi que ce soit. C'est une situation qui transforme Amine et ses co-détenus en objets manipulables par les agents. Ce traitement brutal et sans justification transforme le détenu en un objet de répression, déniait toute reconnaissance de son humanité. La menace immédiate et l'usage du langage vulgaire soulignent la déshumanisation des prisonniers, traités comme des objets à soumettre plutôt que comme des êtres humains à corriger. Cet usage de la violence verbale prépare et légitime la violence physique qui s'ensuit. El Driss, par la description du mitard comme un lieu d'obscurité totale, où le prisonnier est coupé de la vie, enfermé dans des conditions inhumaines déplore les traitements infligés aux personnes marginalisées. Ce type de punition relève de la torture psychologique et physique, car aucun droit du détenu n'est respecté dans cette situation. Ces traitements s'inscrivent dans ce que Haslam et ses collaborateurs qualifient de déshumanisation mécaniste, où l'individu est réduit à un objet ou à de simples données manipulables. Cette même dynamique confère aux gardes-côtes l'audace de tirer sur la foule de clandestins, qu'ils ne perçoivent pas comme des êtres humains dignes de protection. Ce mépris pour la vie entraîne la mort de Saïd et blesse Amine, le protagoniste et narrateur du récit.

c. L'exclusion sociale comme forme de déshumanisation dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*

Comme le montrent les auteurs de *Boza !*, la vie de guerrier que mènent Petit Wat et ses compagnons de situation ne s'ouvre pas seulement sur le front qui vise les barrières, elle est aussi économique. Le fait que les migrants doivent fouiller la décharge pour survivre est une

métaphore puissante de leur exclusion de l'économie mondiale. Dans un monde où la consommation et le capital sont au centre des relations sociales et économiques, ces individus sont réduits à chercher dans les déchets de la société pour subsister. Ils sont littéralement et symboliquement marginalisés, moins considérés dans les systèmes de production et de consommation auxquels ils aspirent. Cela reflète la manière dont la colonialité du pouvoir dont celle de l'Être qui représente l'aspect ontologique, continue de structurer les relations entre les populations du Nord et du Sud global, laissant ces dernières dans une situation d'exclusion économique et sociale extrême soulignant ainsi les points de Maldonado-Torres, selon lesquels le damné est privé de toute aptitude de donner et de recevoir dans les échanges sociales¹¹⁹. Si l'on suit l'évolution du modèle de déshumanisation proposé par Haslam, il devient évident que le déni de droits, ainsi que l'animalisation ou l'objectification, préparent les protagonistes Petit Wat et Amine à leur exclusion sociale et économique: « Parce qu'on leur refuse des caractéristiques considérées comme profondes et essentielles, les personnes auxquelles la nature humaine est déniée sont perçues comme superficielles ou dépourvues de profondeur ¹²⁰ ». Or, les individus considérés comme superficiels et dépourvus de profondeur n'ont rien à partager, d'où la justification de leur exclusion. Cette mentalité se reflète dans les perceptions des agents du Conseil chargé de l'accueil des migrants mineurs en France à l'égard de Petit Wat : «il s'exprime bien en français, il lit et s'exprime correctement en employant des expressions figées comme « impeccable» et d'autres, il est poli et semble connaître bien les codes sociaux français¹²¹». Tout

¹¹⁹ Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3), p. 258

¹²⁰ Haslam, N., Loughnan, S., Kashima, Y., & Bain, P. (2008). Attributing and denying humanness to others. *European review of social psychology*, 19(1), 55-85, p.63, Nous traduisons de l'anglais : « because they are denied characteristics that are understood to be deep and essential, people denied human nature should be seen as shallow or superficial».

¹²¹ Boza, p. 117

cela leur paraît étrange pour un mineur issu de l'immigration. En démontrant le contraire de leur vision stéréotypée de sa superficialité, Petit Wat suscite des doutes sur sa minorité. Pour eux, ces individus doivent constamment prouver qu'ils méritent leur statut, y compris leur minorité. C'est ce que les auteurs des deux œuvres critiquent à travers ces récits. Petit Wat, bien qu'il soit mineur, voit ses droits à la protection niés par les autorités pourtant chargées de le protéger, en raison de sa capacité à se conformer aux exigences et aux normes de la société française.

La dépossession de leurs droits et de leur humanité légitime leur exclusion de la société. Cette marginalisation se manifeste dans les récits de manière à la fois physique et symbolique : leurs corps sont maintenus à distance de la société, tandis que leurs histoires sont effacées, comme en témoigne la situation de Petit Wat, tenu à l'écart de la société qu'il aspire à rejoindre par des frontières physiques, des routes sinueuses et des prétextes liés à des impératifs de sécurité. Après avoir réussi le « boza », Petit Wat parvient enfin à entrer en Europe, ce paradis¹²² d'enfance qu'il évoque à plusieurs reprises dans son récit. Cependant, son expulsion du Conseil, lieu où on aide les mineurs en détresse, et la négation de son histoire ne font qu'aggraver la situation déshumanisante qu'il subit depuis le début de sa traversée. En plus d'être un renforcement de la déshumanisation, l'expulsion et la négation de son récit représentent une violence psychologique qui ont des effets négatifs sur son existence en France : « Quand je retourne en cours, je n'écoute rien. Une seule idée me taraude : comment cette femme a-t-elle osé dire que je n'ai pas vécu mes souffrances ?[...] Je te raconte comment cette femme a nié mes blessures alors que je n'avais même pas raconté le pire¹²³ ». C'est ainsi que Petit Wat nous laisse le récit de son périple dans *Boza* !. Les événements vécus dans le désert et dans la forêt de Gourougou sont encore plus

¹²² Il appelle l'Europe plusieurs fois « Paradis » dans son récit. Pp. 60, 63, 64, 67, 75, 139

¹²³ Ibid, p.132

terribles à décrire que ceux du Niger, dont les institutions contestent la véracité. La déshumanisation revêt ici une dimension psychologique, où le migrant voit son existence même niée à travers la négation de ses expériences vécues. Cette négation, qui conduit à lui refuser d'autres droits et à l'exclure de la société plutôt qu'à l'y intégrer, constitue un aspect central de la déshumanisation subie par ces jeunes migrants. Ce n'est pas seulement leur corps qui est relégué à la marge, mais également leur histoire et leurs expériences, exclues de l'expérience collective du monde, ce qui ne fait qu'amplifier leur souffrance. Le dialogue entre Petit Wat et la directrice du Conseil accentue cette exclusion sociale qui le déshumanise : « – Bien, dit-elle, je vais vous demander de signer ce document et de quitter les lieux. Vous ne retournerez pas à l'hôtel, ils ont interdiction de vous héberger dorénavant.

– Où je vais ?

– Ce n'est pas mon problème. Appelez le 115.¹²⁴ »

Ce dialogue souligne l'indifférence totale de l'institution envers le sort du protagoniste. Il illustre un désengagement délibéré, où l'individu est abandonné à lui-même, son sort n'intéressant plus les responsables. Cette attitude indifférente reflète une forme de déshumanisation systémique : l'institution refuse de prendre la responsabilité de l'humain qu'elle rejette, l'invitant à « appeler le 115 » comme si cela suffisait pour régler ses problèmes. Ce renvoi à une simple ligne d'assistance montre que le protagoniste est traité comme un fardeau administratif à expulser, non comme un être humain avec des besoins, des émotions et une dignité. Or ce jeune-homme ne veut qu'une chance pour se réhumaniser après des épreuves déshumanisantes de son périple:

La seule chose que je demande, c'est qu'on me donne la chance de faire mes preuves.

Personne ne sera déçu de m'avoir dans son équipe. Faire pont entre l'Afrique et la

France, voilà mon nouveau rêve. Mais si tu crois que c'est facile, que l'on récompense tes

¹²⁴ Ibid, p.131

efforts et qu'on te déroule le tapis rouge, tu te trompes. As-tu déjà dormi dans une rue glaciale quand il pleut ? Non ? Eh bien, mon pote, c'est de cette manière que commence mon histoire avec la Bretagne. Bienvenue dans l'envers du décor.¹²⁵

Pour Amine dans *Vivre à l'arrache*, l'exclusion sociale se manifeste dès le bas âge de sept ans, à son arrivée en France. Il remarque l'extrême pauvreté dans laquelle il vit avec sa famille représentée par leur logement. En comparant celui-ci à d'autres maisons aux toitures rouges avec des jardins et des fleurs, Amine arrive à cette conclusion : « depuis longtemps j'avais compris qu'on était pauvres, et les regards des autres me le rappelait sans cesse [...] Pour eux, on n'était pas fréquentables. Ils nous disaient jamais rien, mais leur regards véhiculaient le mépris, la volonté de nous rabaisser¹²⁶».

Dès ce jeune âge de sept ans, Amine prend déjà conscience de l'extrême pauvreté qui le sépare des autres. Son logement, situé dans un quartier de HLM (« les Gargailles »), contraste fortement avec les maisons plus bourgeoises des alentours. Cette différence de cadre de vie n'est pas seulement matérielle, mais elle devient également le reflet d'une stratification sociale visible et intériorisée. Le regard méprisant des autres accentue cette exclusion, renforçant l'idée qu'Amine et sa famille ne sont pas « fréquentables ». Ces regards sont porteurs de mépris et révèlent une volonté implicite de les rabaisser, comme s'ils étaient moins que des êtres humains dignes de respect. Ainsi, le sentiment d'exclusion d'Amine ne se limite pas à sa situation économique précaire, mais s'étend à une forme de violence symbolique, où l'indifférence ou le mépris des autres incarnent des mécanismes de déshumanisation. Le regard des autres, dans sa dimension

¹²⁵ Ibid, p. 115

¹²⁶ *Vivre*, pp. 34-35

non verbale mais profondément violente, témoigne d'une société qui structure ses rapports sur des critères d'exclusion, où les plus démunis sont réduits à leur pauvreté.

Cette pauvreté n'a pas seulement un effet déshumanisant sur Amine et sa famille, elle crée également la condition pour d'autres formes de marginalisation. Son père n'est toujours pas à la maison pour guider leur éducation. Il travaille tous les jours et tout le temps pour gagner de l'argent et subvenir à leurs besoins. Ce qui veut dire qu'il manque à ses devoirs de parent. Au lycée, Amine n'est pas dans une classe normale. Il y a une dichotomie. Il déclare : « J'étais dégoûté à l'idée de me retrouver avec tous les cancren en quatrième CPPN. Pendant la récré, les élèves des classes « normales » nous le faisaient comprendre et ça se terminait alors par des chiffonnages. Faut dire que ce genre de classe, CPPN, SES, faisait de nous des gens différents, mais on s'en battait les couilles¹²⁷ ». Le sentiment de dégoût exprimé par le protagoniste à l'idée d'être placé en classe de « quatrième CPPN » traduit d'emblée un processus de déshumanisation intériorisé par le narrateur et les autres élèves. Les classes CPPN (Classe Préparatoire à la Professionnelle Normale) sont souvent associées à un échec scolaire et à une forme de stigmatisation sociale. Ce type de classification dévalorisante est une étiquette imposée par le système éducatif qui, au lieu de considérer la diversité des parcours d'apprentissage, enferme les élèves dans des catégories rigides et hiérarchisées. L'école, une institution censée promouvoir l'égalité des chances et l'inclusion, devient ici le lieu même de la reproduction des inégalités sociales. La création de classes comme les CPPN et les SES (Sections d'Enseignement Spécialisé) est une manifestation de l'institutionnalisation de la différence. Le fait que cela « se terminait par des chiffonnages » montre que cette exclusion prend une dimension physique, où les élèves marginalisés sont contraints de se défendre contre la violence de l'exclusion. Cette violence, bien

¹²⁷ Vivre, p.36

que perçue comme ordinaire, révèle une société qui hiérarchise les individus dès l'enfance, faisant de la violence un outil pour réaffirmer la supériorité d'un groupe sur un autre. Certaines situations difficiles que rencontre Amine à l'école, sont dues à cette hiérarchisation des classes.

Cette exclusion n'est pas seulement au niveau scolaire, la situation place Amine, le personnage principal, dans la catégorie des damnés de Fanon et de Maldonado-Torres et constitue une sorte de marginalisation qui va de pair avec la critique décoloniale de l'invisibilisation et de l'oppression. Dans son quotidien, le personnage est confronté à des insultes racistes (immigré, raton, bougnoule)¹²⁸ et à des discriminations sur son lieu de travail¹²⁹ montrant comment la société continue de reproduire cette exclusion qui n'est qu'une continuation des logiques coloniales en maintenant les immigrés dans des conditions subalternes. En plus des insultes, Amine déclare que « sur les chantiers, les chefs et les sous-chefs vous surveillent à la longueur de journée ¹³⁰ ». Les termes péjoratifs utilisés contre lui ne sont pas seulement des insultes, mais des marques de la colonialité de l'Être, où l'existence même de l'autre est dévaluée et niée. Ces insultes racistes représentent en même temps les marques de sa visibilité excessive en contraste avec leurs insultes qui cherchent à l'invisibiliser et à le déshumaniser, cela rappelle les propos d'Achille Mbembe dans *La démondialisation* à propos de la guerre contre les « autres » : « Il s'agit toujours à peu près des mêmes cibles – les esclaves marrons, les Peaux-Rouges, les peaux noires, les juifs, les apatrides, les pauvres et, plus près de nous, les sans-papiers¹³¹ ».

De plus, la précarité qui caractérise la vie du protagoniste et celle des autres damnés du récit peut être perçue comme une forme d'exclusion visant à les exposer au danger dans une société

¹²⁸ Ibid, p. 148

¹²⁹ Ibid, pp. 147-148

¹³⁰ Ibid, p. 148

¹³¹ Mbembe, A. (2018). *La démondialisation*. *Esprit*, (12), 86-94, P. 91

sécurisée pour les autres. Cette situation résonne avec la critique décoloniale de la naturalisation de l'éthique de la guerre. Amine, en décrivant Paris comme une "jungle urbaine"¹³² et un "labyrinthe infernal"¹³³, illustre cette idée. Ses paroles soulignent que lui-même, sa famille et ses amis évoluent dans un environnement hostile où leur survie est constamment mise en péril. Cette précarité, symbolisée par les obstacles à l'obtention d'un emploi ou à la régularisation de sa situation, représente une forme de guerre silencieuse où l'individu est perpétuellement en lutte pour sa survie, incapable d'atteindre une stabilité, même dans une Zone de l'être incarné par la France. Le manque de droits consacre le dénuement et l'exclusion d'Amine vis-à-vis de la protection et de la sécurité que la société française offre à ses citoyens. Amine dénonce cette marginalisation en exprimant son indignation face à cette forme de discrimination :

J'en avais ma claque de ce paysage sans couleur.-des flics qui jouent au chat et à la souris avec des petites torches de merde élevées à la pampers, [...], des vieilles qui changeaient de trottoir parce qu'elles avaient peur de se faire tirer leur sac, ras le cul de cette société qui vivait en parallèle accrochée comme le dernier des wagons. Et pourtant, des forces vives, c'est pas ce qui manquait dans ces quartiers, des gens qui auraient voulu participer à la vie de la société, une société qui les avait laissés tomber longtemps par mépris ou par ignorance¹³⁴

Le passage exprime une lassitude extrême, signe d'une accumulation de frustrations liées à l'exclusion systématique. Il illustre le ressentiment envers une société qui, selon le narrateur, méprise ou ignore systématiquement ceux qui sont dans les quartiers périphériques. Même si le narrateur se sent invisible, réduit à un spectateur impuissant d'une société qui ne veut pas de lui, il est également excessivement visible, car sa présence est remarquée et contestée par les

¹³² Ibid. p. 53

¹³³ Ibid. pp.194-195

¹³⁴ Ibid, p.157

contrôles excessifs des forces de l'ordre¹³⁵, des incarcérations¹³⁶ et finalement, son expulsion du pays¹³⁷. L'exclusion est soulignée par la métaphore « accrochée comme le dernier des wagons », qui suggère une société divisée en deux, où certains, comme les habitants de ces quartiers, sont laissés en marge, loin des opportunités et du pouvoir central. L'idée d'une société « en parallèle » évoque une réalité où ces individus ne sont pas intégrés dans le tissu social dominant et leur désir de participer est ignoré, amplifiant leur sentiment d'exclusion. La mention des « forces vives » qui ne manquent pas dans ces quartiers mais qui sont ignorées est cruciale. Cela met en lumière le potentiel gaspillé, la capacité de ces individus à contribuer à la société, mais qui est nié par les structures sociales et économiques en place. Cette exclusion et l'incrimination vont de pair et reflètent la colonialité de l'Être. C'est cette même logique qui régit leur relation avec les forces de l'ordre et d'autres institutions comme Amine le démontre par sa vie : Amine, bien qu'ayant grandi en France depuis l'enfance et y ayant fait toutes ses études, est déporté au bled, un pays qu'il ne connaît pas. Dans le contexte du roman, le terme *bled* renvoie au pays d'origine du personnage. Face à l'absence de perspectives et de repères dans le « bled », Amine recourt à l'immigration clandestine, risquant sa vie pour revenir en Europe. Cette décision de prendre la route migratoire clandestine, malgré ses dangers mortels, souligne la condition de ceux qui sont réduits à une survie quotidienne, comme dans un état de guerre permanente, exclus de toute sûreté et de toute forme sécurité.

¹³⁵ Vivre, p.63

¹³⁶ Ibid, pp. 77,80,162

¹³⁷ Ibid, p. 167

3. Aux marges de l'humanité : une lutte sans frontières dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*

Dans *Boza !* et *Vivre à l'arrache*, les protagonistes sont pleinement conscients de leur marginalisation et de leur condition de damnés dans un monde qui les exclut. Cependant, malgré ces réalités oppressives, ils font preuve de courage et de subversion face au système qui les déshumanise et les maintient à la périphérie. Dans *Boza!*, la quête d'un avenir meilleur constitue l'essence même du parcours de Petit Wat et de ses compagnons. Ils affrontent des épreuves presque insurmontables pour fuir la misère et l'oppression dans leurs pays d'origine, animés par l'espoir d'une vie où des droits fondamentaux, tels que le travail et la sécurité, leur seraient enfin accessibles. Malgré les risques extrêmes, leur détermination reste inébranlable. En dépit des multiples obstacles, le récit met également en avant la solidarité essentielle entre les migrants. Ce lien devient indispensable pour leur survie, qu'il s'agisse du partage des tâches, de la répartition des rôles ou de l'organisation collective des assauts contre les frontières. Cette solidarité illustre leur résistance face à une violence institutionnelle omniprésente, symbolisée par les frontières militarisées et les dispositifs de contrôle. En formant une sorte d'armée informelle, ils unissent leurs forces pour défier un système qui cherche à les exclure.

Cette organisation collective devient alors une stratégie de survie, mais également une riposte symbolique et matérielle contre une marginalisation imposée. Les migrants affrontent non seulement la précarité et l'exclusion, mais également une violence organisée et symbolique représentée par les frontières, les forces de l'ordre, et les conditions inhumaines de leur voyage. *Boza!* dépeint ainsi un monde paradoxal, où les pays riches attirent les migrants tout en les rejetant, révélant l'ambivalence des promesses de prospérité offertes par ces sociétés.

Dans *Vivre à l'arrache*, Amine incarne une figure de résistance face aux systèmes oppressifs qui cherchent à le marginaliser et à le mettre hors de la société française dont il fait partie depuis ses sept ans. Sa volonté de s'intégrer en France, malgré les obstacles constants, reflète une combativité acharnée. Expulsé au Maroc, il refuse de se résigner à un avenir imposé par les autorités françaises et marocaines. Lorsque ces dernières jouent avec lui, en se renvoyant la responsabilité de sa situation — « parlez aux autorités françaises, parlez aux autorités marocaines »¹³⁸ —, Amine persiste et s'engage dans un véritable acte de subversion en essayant de revenir clandestinement en France comme le seul choix qui lui reste. Ce retour n'est pas seulement une transgression des lois migratoires, mais aussi une réaffirmation de son droit à un avenir meilleur et à la libre circulation. Amine défie ainsi une violence institutionnalisée qui cherche à le maintenir hors du système et à nier son humanité. Sa quête incessante d'un avenir meilleur, bien qu'elle s'inscrive dans un environnement hostile, témoigne de son refus de céder à la fatalité et de sa volonté de se battre pour sa dignité, faisant ainsi écho à ce que disait Achille Mbembe sur ces dispositifs d'exclusion au sein des sociétés occidentales. Mbembe écrit : « Il ne s'agit pas tant de couper l'Europe du monde ou de l'instituer en forteresse imprenable que de consacrer, comme le privilège des seuls Européens, le droit de possession et de libre circulation sur toute l'étendue d'une planète dont nous sommes pourtant tous des ayants droit¹³⁹ ». Amine veut dire aux autorités qu'il a des droits malgré les restrictions bureaucratiques imposées par ces derniers.

Comme une figure de combattant, Amine ne se contente pas de subir ; il exprime son indignation face aux injustices sociales qui rythment son quotidien. Il critique ouvertement une société qui, tout en prônant des valeurs d'égalité et de liberté, le maintient en marge. Son combat ne se limite

¹³⁸ *Vivre*, p.195

¹³⁹ Mbembe, 2018, p. 93

pas à une lutte individuelle pour sa survie : il devient une dénonciation des discriminations systémiques. Dans ses interactions sociales, Amine refuse de se soumettre aux stéréotypes ou aux attentes imposées par les autorités. Il déplore les opportunités limitées offertes aux personnes comme lui et s'insurge contre l'absence de reconnaissance de leurs compétences et de leur potentiel en soulignant que « les forces vives ne manquent pas dans les quartiers¹⁴⁰ ». Il exprime son indignation face aux injustices perpétrées par des institutions en charge de la justice. Un passage clé dans le récit est la réflexion d'Amine sur son incarcération, qu'il considère comme une injustice flagrante. Il exprime son désarroi : « Je sais que la prison est nécessaire pour les pédos, les violeurs, les fachos, les criminels, mais moi je suis rien de tout ça ! Prendre une pige parce que je me suis battu avec un mec et des condés... si ce n'est pas de l'injustice !¹⁴¹ ».

Les deux œuvres, à travers les parcours de leurs protagonistes respectifs, offrent une perspective renouvelée sur l'histoire de la migration et des sociétés modernes, non pas uniquement comme des espaces de possible intégration, mais également comme des terrains de luttes complexes. Ce regard que portent les damnés sur leur propre exclusion s'inscrit dans une critique des dispositifs de contrôle que représentent les frontières, les lois migratoires et les forces de l'ordre, dénoncés comme des instruments de domination dissimulés sous le prétexte de sécurité et de protection. Ainsi, la lutte des protagonistes transcende les frontières géographiques, devenant un combat universel pour la survie, la reconnaissance et la dignité.

¹⁴⁰ Boza!, p.53

¹⁴¹ Ibid, p. 78

Conclusion

Ce chapitre met en lumière la manière dont la colonialité de l'Être, telle que développée par Nelson Maldonado-Torres, se manifeste dans les récits littéraires contemporains. À travers les analyses de *Boza!* d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville et *Vivre à l'arrache* d'El Driss, nous avons démontré comment les protagonistes, Petit Wat et Amine, incarnent la figure du "damné" dans un monde post-colonial où les structures de déshumanisation, de racisme structurel et de violence institutionnelle demeurent omniprésentes.

Petit Wat, migrant africain en quête d'une vie meilleure, et Amine, jeune homme marocain vivant en France, se retrouvent tous deux confrontés à une marginalisation extrême. Leur condition de vie précaire, la difficulté à accéder à une existence digne et la stigmatisation dont ils sont victimes illustrent parfaitement la notion de colonialité de l'Être.

En mobilisant le modèle de classification de Nick Haslam, qui conçoit la déshumanisation comme le déni des attributs fondamentaux définissant l'humanité d'un individu, nous avons montré que ces récits mettent en lumière les nombreuses facettes de l'exclusion. Cette exclusion se manifeste dans la façon dont les migrants de *Boza!* et Amine dans *Vivre à l'arrache* sont réduits à de simples statistiques ou perçus comme des menaces potentielles, plutôt que comme des êtres humains porteurs d'histoires personnelles et d'aspirations légitimes. Leur objectification, quant à elle, se manifeste par la réduction des personnages à leur utilité ou à leur capacité de produire, comme le montrent les interactions d'Amine et de Petit Wat avec des institutions qui ne les considèrent qu'à travers le prisme de leur statut légal ou économique. Ce processus de déshumanisation systématique, enraciné dans l'histoire coloniale, continue d'opérer à travers des structures néocoloniales modernes, dans la mesure où ces protagonistes sont originaires de pays anciennement colonisés.

Les récits de ces personnages ne se contentent pas de représenter la souffrance ; ils offrent également une critique acerbe des systèmes modernes qui perpétuent la colonialité de l'Être. En mettant en lumière la persistance des hiérarchies raciales et sociales, ces œuvres dénoncent la normalisation de l'éthique de la guerre contre les dépossédés, comme l'a décrit Achille Mbembe dans la "Démondialisation". Cette guerre, bien que subtile, est tout aussi violente et destructrice, réduisant ces personnages à un état de survie permanent, où chaque jour est une lutte contre une mort omniprésente, que ce soit sous la forme d'une exclusion sociale, d'une précarité économique, ou d'une violence institutionnalisée.

Ainsi, *Boza!* et *Vivre à l'arrache* nous rappellent que la lutte pour l'humanisation, la reconnaissance et la justice sociale est loin d'être terminée. Ces romans deviennent des voix essentielles dans la critique de la modernité néocoloniale et dans la quête d'un monde où l'être humain, quelle que soit son origine, est reconnu dans toute sa dignité.

En outre, ces récits littéraires démontrent l'importance de la littérature comme espace de dénonciation et de réimagination des récits de ceux qui luttent pour exister. À travers la puissance de la fiction, ces œuvres donnent une voix à ceux qui sont souvent réduits au silence par les structures de pouvoir. Elles participent à un projet de réécriture du monde, où les réalités des marginalisés ne sont pas seulement exposées, mais aussi réimaginées sous un prisme de résistance et de résilience. La littérature devient alors un outil de subversion, un moyen de contester les systèmes oppressifs et de réinventer des possibles pour les exclus de la modernité post-coloniale.

L'intégration du modèle de Haslam nous permet de mieux cerner les mécanismes sous-jacents de la déshumanisation et de comprendre comment ces systèmes invisibles façonnent les réalités des personnages. L'idée renvoie à la reconquête de l'humanité volée par les structures post-

coloniales, un processus de réaffirmation de soi qui trouve un écho dans les récits de migration. La migration devient alors une lutte pour la dignité, un refus de la déshumanisation imposée par des systèmes inégalitaires, comme nous le démontrerons dans le chapitre suivant. En redéfinissant les frontières entre le centre et la périphérie, elle incarne la quête d'une existence pleine, libre des stigmates coloniaux.

Chapitre 3 :

À la croisée des frontières modernes : quête d'humanité et de liberté dans *Le ventre de l'Atlantique* et *Enfant des lieux bannis*

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé la condition du damné, telle que définie par Maldonado-Torres, en montrant comment cette figure vit dans un enfer existentiel, privée de toute capacité à descendre davantage dans la damnation. Le damné, par son exclusion totale des échanges humains essentiels, est perçu comme dispensable, réduit à une existence sans valeur ni fonction dans la société. À travers les personnages des œuvres littéraires étudiées, telles que *Boza !* et *Vivre à l'arrache*, nous avons démontré comment cette marginalisation est dénoncée. Ces figures modernes de damnés luttent pour retrouver une place dans l'ordre social, leur combat étant intrinsèquement lié à la reconnaissance de leur humanité.

Dans ce chapitre, nous analyserons la notion de traversée et la manière dont elle symbolise l'effort physique et symbolique des personnages marginalisés pour retrouver la dignité. La migration, comme nous le voyons dans les œuvres étudiées, à savoir *Boza !*, *Vivre à l'arrache*, *Le Ventre de l'Atlantique* et *Enfant des lieux bannis*, représente plus qu'un simple déplacement géographique. Elle est davantage une quête de réhabilitation et de réintégration dans un espace où les personnages espèrent recouvrer leur humanité. En particulier, nous explorerons comment les romans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *Enfant des lieux bannis* de ROST décrivent les zones de non-être dans lesquelles les personnages sont enfermés de même que la lutte de ces derniers pour en sortir afin d'accéder à des espaces de dignité.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome met en scène les jeunes de l'île sénégalaise de Niodior, une périphérie marquée par la pauvreté et le désespoir, qui rêvent de traverser l'océan pour atteindre l'Europe, perçue comme un Eldorado. Cette île est considérée comme périphérique par rapport à des centres mondiaux tels que Paris, en raison de son isolement géographique et de sa marginalisation socio-économique. La mer devient alors une métaphore de la frontière entre deux mondes : celui de la misère, dans lequel les Niodiorois sont enfermés et celui de la prospérité qu'ils espèrent atteindre. Cependant, le passage de l'un à l'autre révèle la dure réalité des migrations contemporaines : l'Europe, loin d'être la terre promise, s'avère souvent une extension des structures de domination et d'exclusion auxquelles les migrants tentaient d'échapper.

De manière complémentaire, *Enfant des lieux bannis* de ROST décrit la vie des jeunes d'une banlieue parisienne, marginalisés et exclus du système social français. Ces jeunes, souvent issus de l'immigration, se trouvent piégés dans des zones de non-être, où la pauvreté, le chômage et la discrimination les empêchent de s'intégrer pleinement dans la société française. Le livre de ROST raconte les difficultés quotidiennes de ces jeunes vivant dans des quartiers défavorisés, où l'absence de perspectives économiques et sociales les maintient dans une forme d'exclusion perpétuelle. La traversée qu'ils cherchent à accomplir n'est pas nécessairement physique, mais symbolique : elle incarne leur lutte pour être reconnus comme citoyens à part entière dans un système qui les rejette.

Enfant des lieux bannis et *le Ventre de l'Atlantique* mettent en lumière des zones de non-être profondément différentes, mais liées par les mêmes dynamiques de pouvoir et d'exclusion. D'un côté, Diome illustre l'espoir et la désillusion des jeunes qui recourent à la migration pour quitter les marges de la société globale ; de l'autre, ROST expose la vie des jeunes des banlieues

françaises, pris dans un système qui refuse de les reconnaître comme des membres égaux. Dans les deux cas, les personnages cherchent à traverser ces zones, à quitter des espaces de marginalité pour accéder à une existence digne. Ce chapitre a pour objectif d'examiner comment les identités façonnées depuis l'époque coloniale continuent de structurer les représentations de l'être et les dynamiques migratoires dans le système-monde moderne. La problématique centrale que nous explorerons est la suivante : comment la hiérarchisation des identités et des espaces entre les centres de pouvoir (le Nord global) et les périphéries (le Sud global) perpétue-t-elle une vision eurocentrée de la dignité humaine et dans quelle mesure cette vision alimente-t-elle les flux migratoires contemporains ?

Nous allons nous attarder à mettre en lumière la manière dont la zone de non-être se manifeste, d'une part, dans *Le Ventre de l'Atlantique*, à travers les relations internationales entre les habitants du Sud global (Le Sénégal) et ceux du Nord global (La France), et d'autre part, dans *Enfant des lieux bannis*, dans un contexte localisé du Nord global, où les mêmes enjeux se rejouent au sein d'un espace pourtant perçu comme appartenant à la zone de l'être. C'est cette double préoccupation, l'expression de la zone de non-être à l'échelle tant internationale que locale, qui oriente le choix de ces deux œuvres.

1. La quête de dignité et le processus d'humanisation dans *Le Ventre de l'Atlantique* : une lecture critique du roman de Fatou Diome

La synthèse de certains travaux sur *Le ventre de l'Atlantique* révèle que leurs analyses se concentrent sur des aspects distincts, mais complémentaires, de la migration et de ses conséquences. Émile Anoh Kablan¹⁴² démontre les enjeux socio-économiques, culturels et

¹⁴² Kablan, E. A. (2021). Immigration et Émigration dans le ventre de l'Atlantique de Fatou Diome: les dessous pathétiques d'une odyssée à travers l'Afrique au Sud du Sahara.

identitaires de l'émigration en Afrique subsaharienne, attribuant la fuite des jeunes africains à la pauvreté et à l'absence de perspectives. Sandra Riomar¹⁴³, pour sa part, examine les dynamiques de pouvoir entre le Sénégal et la France, tout en mettant en lumière des espaces d'hybridité culturelle qui transgressent les oppositions coloniales. El Hadji et Moustapha Diop¹⁴⁴ critiquent, quant à eux, les stéréotypes négatifs associés aux migrants africains et mettent en avant la manière dont l'écriture migrante dénonce ces représentations.

Ces études individuelles mettent bien en lumière les discriminations, les dynamiques de pouvoir et les illusions liées à la migration. Toutefois, elles tendent à occulter un élément fondamental qui anime cette quête migratoire : la recherche de la dignité et de la liberté. Si les œuvres de Fatou Diome parlent des défis économiques et sociaux auxquels les migrants sont confrontés, elles révèlent également un profond désir de reconnaissance, d'émancipation et de réhumanisation. Il est donc crucial d'intégrer cette dimension dans l'analyse, car la migration, telle qu'elle est décrite dans *Le Ventre de l'Atlantique*, n'est pas seulement une fuite, mais aussi une quête de dignité, de justice et d'humanisation face à un ordre mondial inégalitaire, où les zones de fuite correspondent à la zone de non-être et les zones d'accueil à celle de l'être.

1.a. Niodior : lieu répulsif et point de départ des rêves d'exil

Dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome, le village de Niodor est décrit comme un lieu de pauvreté et de précarité, où la misère est omniprésente et semble régner sans partage. Les

¹⁴³ Riomar, S. (2015). «Moi d'ici, moi de là-bas»: La géographie imaginaire du roman *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome.

¹⁴⁴ Moustapha, D., & Hadji, E. (2019). Qui est donc «l'homme de Barbès»? Le problème du «nègre» de l'écriture migrante dans *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome. *Presence Francophone*, (92).

habitants y vivent dans des conditions difficiles, marquées par un manque chronique de ressources et d'opportunités. Pour Salie, le personnage principal qui vit en France, dans son village, « l'eau potable reste un luxe¹⁴⁵ », même les glaces, « les enfants de Niodor n'en connaissent que les images. Elle reste pour eux une nourriture virtuelle, consommée là-bas, de l'autre côté de l'Atlantique, dans ce paradis où ce petit charnu de la publicité a eu la bonne idée de naître »¹⁴⁶. Ce passage lu à travers le prisme de la « colonialité du pouvoir » théorisée par Aníbal Quijano¹⁴⁷, montre que la colonialité ne se limite pas à une domination territoriale, mais persiste dans les représentations mentales et sociales des relations de pouvoir entre les anciennes colonies et les métropoles. L'idée que l'eau potable et les glaces ne sont accessibles que « là-bas » en Occident, montre comment la domination occidentale continue de structurer les aspirations et les hiérarchies de valeurs dans les sociétés post-coloniales. En adoptant les symboles de la modernité occidentale comme des idéaux à atteindre, les habitants de Niodor sont piégés dans une logique de dépendance et d'aliénation par rapport à l'Occident. L'idéologie du développement, quant à elle, encourage l'idée que les pays du Sud doivent suivre le modèle occidental pour atteindre la modernité, conçue ici comme synonyme de progrès ou de développement. Toutefois, ce texte montre que cette modernité reste inaccessible pour des communautés marginalisées comme celle de Niodor. Le fossé entre l'imaginaire et la réalité renforce la frustration et la désillusion, poussant les jeunes à rêver de migration pour s'approprier une part de ce « paradis » perçu.

La description de la misère qui règne dans le village de Niodor prend une tournure presque caricaturale à travers les récits de l'homme de Barbès, propriétaire de la seule télévision de l'île,

¹⁴⁵ *Le Ventre de l'Atlantique*, p.19

¹⁴⁶ *Ibid*, p.20

¹⁴⁷ Quijano, A. (2000). Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine. *La colonialité du savoir: eurocentrisme et sciences sociales, Perspectives latino-américaines, Buenos Aires, CLACSO*, 120-151.

lorsqu'il évoque son odyssée en France. Il partage généreusement ses exploits en France avec la jeunesse de l'île. Dans ses propos les plus descriptifs, parlant du logement, il dit : « ce n'est pas comme chez nous où quatre générations cohabitaient le même toit¹⁴⁸ ». En ce qui concerne la nourriture dans l'île, il la compare à celle de la France et dit : « Ils mangent peu de céréales, pas comme chez nous du riz à chaque repas¹⁴⁹ ». Les jeunes de l'île, dont Madické, le frère de la narratrice, expriment leur ras-le-bol, non seulement face à la nourriture monotone, mais également face aux conseils de Monsieur Ndétare, le directeur de l'école primaire du village, qui ne soutient pas leur rêve de partir vers d'autres horizons. Pour ces jeunes gens, « que pouvait-il savoir de leur misère, de leur couscous au poissons tous les soirs, de leurs parents inquiets qui comptaient sur eux pour leurs vieux jours ? [...] que pouvait-il entendre des sanglots nocturnes de leur maman lorsqu'il n'y avait rien à mettre dans la marmite¹⁵⁰ ? ». Les jeunes de l'île, dont Madické, se révoltent contre la monotonie de leur vie quotidienne marquée par la pauvreté et l'incertitude, symbolisée par leur alimentation répétitive et le fardeau des attentes parentales. Leurs frustrations sont accentuées par l'attitude de Monsieur Ndétare qui est en même temps leur entraîneur de foot, perçu comme incapable de comprendre leur désespoir et leurs aspirations à une vie meilleure à l'étranger. Pour eux, son opposition à leur rêve migratoire reflète une déconnexion profonde avec leur réalité. Cette tension met en lumière le conflit entre la stagnation locale et l'attrait d'un ailleurs plus prometteur.

De plus, le village est isolé, loin des centres de pouvoir et des grandes villes, ce qui renforce son caractère marginalisé, périphérique et d'instrument de contrôle. L'exemple de Monsieur Ndétare explique ce caractère périphérique de l'île comme un instrument de contrôle. Il est décrit comme

¹⁴⁸ Ibid, p.85

¹⁴⁹ Ibid, p.86

¹⁵⁰ Ibid, p.119

« syndicaliste, assurant les fonctions de directeur de l'école primaire du village depuis bientôt un quart de siècle, depuis que le gouvernement l'ayant considéré comme un agitateur dangereux, l'a expédié sur l'île en lui donnant pour mission d'instruire des enfants de prolétaires¹⁵¹ ». Monsieur Ndétare incarne la marginalisation et la fonction de contrôle assignée aux espaces périphériques comme l'île de Niodor, séparée de l'Occident par l'océan Atlantique et du reste du Sénégal par des rivières. En étant exilé sur l'île par le gouvernement, sous prétexte de ses activités syndicales jugées subversives, il illustre l'usage de cet espace comme un instrument de gestion politique et sociale. En effet, l'île, perçue comme un lieu isolé et en marge du centre de pouvoir, devient un espace où les éléments perçus comme perturbateurs peuvent être neutralisés tout en étant chargés d'une mission éducative de façade. Dans le texte de Diome, l'océan Atlantique symbolise la « ligne de l'humain¹⁵² » décrite par Frantz Fanon, délimitant la frontière entre la « zone de l'être » (l'Occident) et la « zone du non-être » (Niodior). La zone de non-être est un concept introduit par Frantz Fanon et repris par des penseurs décoloniaux tels que Ramón Grosfoguel et Nelson Maldonado-Torres. Ce concept décrit des zones où les individus, souvent issus de contextes colonisés, sont perçus comme inexistantes ou insignifiants aux yeux de la société dominante. Cette analogie rappelle également les propos d'Achille Mbembe dans son article « La Démondialisation », où il décrit la frontière comme « le nom propre de la violence organisée qui sous-tend le capitalisme contemporain et l'ordre de notre monde en général¹⁵³ ». Monsieur Ndétare, malgré ses fonctions d'instituteur, incarne donc cette périphérie utilisée pour contenir

¹⁵¹ Ibid, p,65

¹⁵² Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53.p.43

¹⁵³ Mbembe, démondialisation, p. 88

les individus "dangereux," tout en renforçant le système inégal du centre, qui contrôle et domine ces espaces reculés et leurs populations marginalisées.

Concernant la composition de la population qui reste et vit dans l'île, à part Madické et ses jeunes footballeurs, nous sommes informés que « l'île regorge de vieillards qui ne peuvent plus ni aller à la pêche ni cultiver leurs champs – autrefois nourriciers, aujourd'hui abandonnés à la forêt et de femmes d'émigrés encerclées par une marmaille qui consomme à crédit sur la foi d'un hypothétique mandat¹⁵⁴ ». L'île est décrite comme un espace majoritairement peuplé de « vieillards », un terme qui évoque la fragilité et l'incapacité de subvenir aux besoins de la communauté. Ces anciens pêcheurs et cultivateurs, autrefois garants de l'autosuffisance alimentaire de l'île, ne peuvent plus exercer les activités qui constituaient autrefois la base économique de la communauté. L'abandon des champs symbolise à la fois la perte de l'autonomie économique et le déclin du rôle de la terre dans la survie de la population locale. Ce vieillissement de la population, résultat direct de l'émigration des jeunes, fragilise davantage la société de l'île en la privant de ses forces vives et productives

La situation des femmes d'émigrés reflète l'extrême dépendance de l'économie locale vis-à-vis des émigrés, dans une forme de "néocolonialisme financier", où les espoirs de survie reposent sur l'extérieur, plutôt que sur une production interne durable. Dans ce contexte, l'Occident devient non seulement une destination pour les jeunes qui cherchent à améliorer leur situation, mais aussi un facteur clé dans la redéfinition des priorités économiques de l'île. L'abandon des champs et la marginalisation des activités agricoles et de pêche soulignent à quel point la migration et la dépendance aux envois de fonds ont remodelé l'économie locale. Cette dynamique de

¹⁵⁴ Ibid, pp. 35-36

dépendance économique et psychologique vis-à-vis de l'Occident reflète une sorte de domination économique, où la survie matérielle et les aspirations sont entièrement liées à la prospérité perçue des pays du Nord global. Cette description du quotidien des villageois met en lumière leur lutte incessante pour assurer leurs subsistance, souvent réduite à une simple question de survie.

La précarité est accentuée par l'absence de perspectives économiques, poussant de nombreux jeunes à envisager la migration vers l'Europe comme leur seule chance d'échapper à ce destin. Pour les jeunes de l'île comme Madické, quitter l'île, c'est « vouloir sauver leur avenir que le sable de l'île menaçait d'engloutir¹⁵⁵ ». Les conseiller autrement, comme le fait Monsieur Ndétare, contre cette idée d'immigration, revient à briser leurs rêves. La désillusion et le sentiment d'abandon dominant, renforçant le contraste entre la vie à Niodor et les espoirs placés dans un ailleurs idéalisé. Les conseils de Monsieur Ndétare, bien qu'ancrés dans l'expérience et la rationalité, semblent impuissants face aux aspirations des jeunes du village, pour qui la fuite devient la seule issue.

Ce tableau de Niodor reflète la condition postcoloniale de nombreuses localités d'Afrique subsaharienne, où les promesses de la modernité n'ont pas réussi à améliorer les conditions de vie. Ce tableau de Niodor fait également écho à la description frappante qu'a faite Mbembe de la spatialisation de l'occupation coloniale d'où nous remarquons plusieurs caractéristiques de la ville du colonisé. Citant Fanon dont il partage les analyses, il réitère que :

l'occupation coloniale implique avant tout une division de l'espace en compartiments. Elle suppose la mise en place de bornes et de frontières [...] « La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On y meurt n'importe où, de n'importe quoi. C'est un monde sans intervalles, les hommes y sont les uns sur les autres. La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande,

¹⁵⁵ Ibid, p.119

de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux, une ville vautreée. Dans ce cas, la souveraineté, est la capacité à définir qui a une importance et qui n'en a pas, qui est dénué de valeur et aisément remplaçable, et qui ne l'est pas¹⁵⁶.

L'occupation coloniale divise l'espace en compartiments, avec des frontières strictes qui séparent le centre de la périphérie. La « ville du colonisé » est un lieu isolé, mal famé, destiné à une population marginalisée. Cette logique de partition spatiale se retrouve également dans l'actuel système monde moderne où l'île de Niodor est isolée du reste du monde moderne par l'Océan atlantique, sa pauvreté et sa précarité. Comme dans le contexte colonial, les habitants de Niodor vivent dans une précarité qui les éloigne des centres de pouvoir et de richesse, notamment de Paris, dans l'imaginaire des jeunes comme Madické. L'île devient ainsi une « réserve » moderne, marquée par la pauvreté et une division spatiale héritée du colonialisme. La description de la « ville du colonisé » comme un espace affamé de ressources essentielles (pain, viande, charbon, lumière) se reflète directement dans la réalité de Niodor, où l'accès à l'eau potable est un luxe et où les enfants ne connaissent les glaces que par des images. Le manque de nourriture variée et l'absence de ressources de base renvoient à une même privation matérielle, où la satisfaction des besoins primaires devient un défi quotidien. Dans les deux cas, la population est « accroupie » et « à genoux », dans une posture de soumission imposée par un système économique et politique qui les maintient dans la précarité. Ce manque de dignité, causé par la privation et la dépendance à l'égard des envois de fonds hypothétiques, reflète la même absence de souveraineté et de contrôle sur leur propre vie.

La phrase de Fanon « c'est un monde sans intervalles, les hommes y sont les uns sur les autres » exprime une condition d'extrême proximité dans l'espace du colonisé. Cette image peut être

¹⁵⁶ Mbembe, A. (2006). *Néropolitique 1. Raisons politiques*, (1), 29-60. P.43. Mbembe s'inspire de la description qu'a faite Fanon de cette ville du colonisé dans *Les damnés de la terre*, de la page 42 à 43.

rapprochée de la situation à Niodor, où quatre générations cohabitent sous le même toit selon les comparaisons de l'homme de Barbès. Cette surpopulation est le signe d'une gestion inefficace de l'espace et des ressources, où les individus sont entassés, sans intimité ni autonomie. La promiscuité dans ces deux contextes reflète l'impossibilité d'évoluer ou de s'échapper, les habitants étant coincés dans un environnement restreint, tant physiquement que socialement. La description de la ville du colonisé reflète une déshumanisation profonde, similaire à celle observée à Niodor. Dans la « ville du colonisé », les habitants sont nés et meurent « n'importe où, de n'importe quoi », une affirmation qui illustre l'absence de valeur accordée à la vie humaine. La narratrice parle d'un taux de mortalité alarmant dans le village. Les femmes et les enfants sont les plus touchés : « Ndétare me parla de deux de mes anciennes camarades, mortes en couches. Ici, on ne compte plus des parturientes et les nouveau-nés qui meurent par manque de médicaments, mais ça ne décourage personne¹⁵⁷ ». Cette idée se retrouve à Niodor, où la pauvreté force les habitants à vivre dans des conditions dégradantes, sans avenir clair ni espoir d'amélioration. L'image des femmes d'émigrés qui consomment à crédit en attendant des mandats hypothétiques est celle d'une existence suspendue, où la survie quotidienne est précaire et dépendante. Ce manque de contrôle sur leur destin et la dépendance des décisions extérieures (celles de l'Occident ou des migrants) révèlent une déshumanisation semblable à celle des espaces colonisés. Ces similitudes révèlent la continuité des structures coloniales dans le monde post-colonial. À Niodor, comme dans la ville colonisée, les habitants sont privés de souveraineté et de dignité, confinés dans des espaces où ils n'ont aucun contrôle. La capacité à « définir qui a une importance et qui n'en a pas¹⁵⁸ » est une caractéristique du pouvoir colonial, qui continue

¹⁵⁷ Le Ventre de l'Atlantique, p. 185

¹⁵⁸ Mbembe, A. (2006). Nécropolitique 1. *Raisons politiques*, n° 21, février 2006, p. 29-60. Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

d'opérer sous d'autres formes dans les sociétés post-coloniales. Les habitants de Niodor sont considérés comme « dénués de valeur » ou comme de simples éléments aisément remplaçables du système mondial , tandis que l'Occident reste le centre de la richesse et de la mobilité. Dans l'œuvre de Fatou Diome, Niodior est dépeint comme un espace de non-être. Dans le contexte du roman, Niodior représente un lieu où les habitants sont marginalisés, leurs savoirs et cultures dévalorisés, les confinant ainsi dans une « zone de non-être ». Cette marginalisation reflète la colonialité du pouvoir, où les régions du monde sont catégorisées en centres et périphéries, ignorant ainsi la valeur de ces dernières et empêchant, en même temps, une relation symbiotique. L'exemple de l'homme de Barbès qui est devenu notable à son retour de France est important dans cette expression littéraire : « [...] on lui demandait son avis sur tout, les visages se faisaient polis à sa rencontre, même le sable se lissait au passage de ses boubous bien amidonnés¹⁵⁹». L'association de l'homme de Barbès à l'Occident lui confère une importance que les autres ne possèdent pas. En comparant la description de Niodor à celle de l'espace colonisé, il devient évident que la pauvreté et la précarité à Niodor sont les conséquences directes d'un héritage colonial non résolu après les indépendances.

La division de l'espace, la privation matérielle et la déshumanisation sont des mécanismes persistants qui maintiennent les populations de la périphérie mondiale dans une condition d'infériorité et d'exclusion. La pauvreté y est décrite non seulement comme matérielle, mais aussi comme un manque d'avenir et de dignité, une réalité qui alimente les rêves de migration malgré les dangers et les incertitudes qu'elle comporte.

¹⁵⁹ ibid, p.33

1.b. Les attraits d'un ailleurs fantasmé dans *le ventre de l'Atlantique*

En plus de la misère répulsive qui sévit dans le village, d'autres conditions s'ajoutent pour attirer les jeunes de l'île vers cet ailleurs idéalisé que l'autre côté de l'Atlantique représente pour eux. Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, les propos de l'homme de Barbès offrent un contraste saisissant avec les descriptions qu'il dresse de Niodor par rapport à Paris lorsqu'il s'adresse aux jeunes. En opposant ces deux espaces, l'homme de Barbès est le vecteur d'un imaginaire qui nourrit l'idée d'une vie meilleure, perçue comme accessible uniquement ailleurs. Il est essentiel de mettre en lumière que ces jeunes ne sont pas seulement poussés à l'exode par la misère omniprésente dans leur île, mais qu'ils sont également attirés par les promesses illusoires de modernité et de dignité. Cette aspiration est ancrée dans des paroles symboliques, telles que celles du père de l'homme de Barbès, qui répétait à son fils : « [...] chaque miette de vie doit servir à conquérir la dignité !¹⁶⁰ ». Ces mots résonnent comme une pression à transcender leur condition actuelle, alimentant un désir d'évasion et une quête perpétuelle de reconnaissance humaine et sociale. Cette dignité, quand il ne la trouve pas à Dakar, il est allé la chercher en France. Il a l'habitude de dire que « la pauvreté c'est la face visible de l'enfer, mieux vaut mourir que rester pauvre [...] »¹⁶¹. Par une analogie frappante, l'homme de Barbès assimile Niodor à un véritable enfer marqué par la pauvreté. Affirmons d'emblée que cette mise en parallèle entre Niodor et Paris, entre le Sénégal et la France, s'apparente à une opposition entre l'enfer et le paradis, ou encore entre le centre et la périphérie du système-monde. Les frontières, symbolisées ici par l'océan Atlantique, renvoient à la "ligne de l'humain" décrite par Fanon ainsi qu'à la "ligne abyssale" de Sousa Santos, qui séparent la zone de l'être de celle du non-être¹⁶². Quand les jeunes demandent à l'homme de

¹⁶⁰ Ibid, p.30

¹⁶¹ ibid

¹⁶² Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53.

Barbès, « C'était comment la vie, là-bas ?¹⁶³ », il leur donne une réponse qui les attire encore davantage vers cet ailleurs dont ils ont toujours rêvé:

Ah! La vie, là-bas ! Une vraie vie de pacha!

Croyez-moi, ils sont très riches, là-bas. Chaque couple habite, avec ses enfants, dans un appartement luxueux, avec électricité et eau courante. Ce n'est pas comme chez nous [...]. Chacun a sa voiture pour aller au travail et amener les enfants à l'école; sa télévision, où il reçoit des chaînes du monde entier; son frigo et son congélateur chargés de bonne nourriture. Ils ont une vie très reposante. Leurs femmes ne font plus les tâches ménagères, elles ont des machines pour laver le linge et la vaisselle. Pour nettoyer la maison, elles ont juste à la parcourir avec une machine qui avale toutes les saletés, on appelle ça l'aspirateur, une inspiration et tout est parti. Bzzz! Et c'est nickel ! [...] Dans les maisons, on se nourrit tout aussi bien, de la viande autant qu'on veut. Ils mangent peu de céréales [...]. Bien sûr, ils ont toutes sortes de boissons pour accompagner leurs repas. Et tout le monde vit bien¹⁶⁴.

Ce passage incarne parfaitement les attraits qui alimentent les rêves de migration et renforcent les flux migratoires au départ de l'île de Niodor. Ces descriptions ne sont pas simplement des observations, elles fonctionnent comme des arguments puissants pour convaincre la jeunesse de Niodor que l'Europe est un Eldorado où tout le monde vit dans le confort et l'abondance.

L'image d'une vie sans souci, avec une abondance de nourriture et des boissons variées, intensifie l'attrait d'une migration vers cet "ailleurs" utopique.

De plus, la comparaison implicite avec les conditions de vie à Niodor, où ces commodités n'existent pas, renforce l'idée que la migration est le seul moyen d'accéder à une vie meilleure. Ce discours de l'homme de Barbès, présentant l'Europe sous un jour presque paradisiaque, nourrit ainsi les rêves d'évasion et amplifie l'idée que le bonheur ne peut être trouvé qu'en quittant l'île. En somme, ce passage révèle comment la représentation idéalisée de l'Occident encourage la migration, en construisant une vision de l'ailleurs comme une réponse aux

¹⁶³ *Le ventre de l'Atlantique*, p.86

¹⁶⁴ *Ibid*, pp. 85-86

frustrations et aux désirs des habitants de Niodor. L'expression "Une vraie vie de pacha!" fait référence à une figure de pouvoir, de richesse et de privilège, généralement associée à l'Orient. En qualifiant la vie en Europe de "vie de pacha", le narrateur met l'accent sur le luxe et l'aisance matérielle qui y régneraient. Cet usage hyperbolique fait miroiter une existence royale, où l'ailleurs devient non seulement un espace de refuge, mais aussi une destination où l'on pourrait mener une vie confortable, exempte des soucis quotidiens.

Le contraste entre Niodor et Paris, le Sénégal et la France, l'Afrique et l'Occident ne s'arrête pas aux besoins physiologiques que sont le logement et la nourriture. L'homme de Barbès montre un autre schéma qui confirme pour ces jeunes gens qu'en Europe, on ne peut jamais être pauvre. Il déclare :

Il n'y a pas de pauvres, car même à ceux qui n'ont pas de travail l'État paie un salaire: ils appellent ça le RMI, le revenu minimum d'insertion. Tu passes la journée à bâiller devant ta télé, et on te file le revenu maximum d'un ingénieur de chez nous! Afin que les familles gardent un bon niveau de vie, l'État leur donne de l'argent en fonction du nombre d'enfants. Alors, plus ils procréent, plus ils ramassent. Chaque nuit d'amour est un investissement !¹⁶⁵

C'est ainsi que l'homme de Barbès présente un autre aspect clé des facteurs qui encouragent les flux migratoires. Il met en lumière un système de protection sociale idéalisé, où l'État prend soin de tous ses citoyens, y compris ceux qui sont sans emploi, en leur offrant des allocations financières. Ce récit de la redistribution des richesses, où même les plus démunis bénéficient d'un soutien financier, accentue l'idée que l'Europe est un lieu d'abondance et de sécurité matérielle, même pour ceux qui ne travaillent pas.

L'évocation du RMI crée une image séduisante pour les habitants de Niodor, où la précarité est la norme. Dans cet univers d'opulence imaginée, chaque individu peut subvenir à ses besoins sans

¹⁶⁵ Ibid, p. 86

avoir à fournir des efforts considérables, et même l'inactivité est récompensée, ce qui contraste fortement avec les réalités socio-économiques du village. Cette idée d'une "rétribution sans effort" alimente les espoirs d'une vie meilleure en Europe, où le simple fait de résider dans le pays pourrait améliorer considérablement la qualité de vie, sans la lutte constante pour subvenir à ses besoins.

De plus, le passage présente la procréation comme une stratégie économique en Europe, où plus une famille a d'enfants, plus elle reçoit d'argent de l'État. Cette perception transforme les relations intimes en "investissement," ce qui renforce encore l'idée que la migration vers l'Europe offre des opportunités infinies d'amélioration de sa condition de vie. En somme, ces propos de l'homme de Barbès fonctionnent comme un encouragement direct à la migration en renforçant le mirage d'une Europe où les difficultés économiques sont inexistantes. Il offre une vision déformée, mais séduisante de la protection sociale en Europe, qui semble offrir une sécurité matérielle et la prospérité, rendant l'idée de la migration irrésistible pour ceux qui vivent dans des conditions difficiles à Niodor et pour qui la réussite est perçue comme une voie vers la dignité.

L'homme de Barbès conclut son discours par une phrase très importante : « Là-bas, tout le monde peut devenir riche, regardez tout ce que j'ai maintenant. Là-bas, on gagne beaucoup d'argent, même ceux qui ramassent des crottes de chien dans la rue, la Mairie de Paris les paie¹⁶⁶ ». Cette conclusion alimente un débat entre le Centre (Paris) et la Périphérie (Niodor). La ville de Paris est présentée comme un centre de prospérité, un lieu où même les tâches les plus humbles, comme le fait de « ramasser des crottes de chien dans la rue », peuvent garantir un

¹⁶⁶ Ibid, p.87

revenu décent. Ce contraste évident avec la réalité à Niodor au Sénégal met en lumière la centralité de l'Europe dans l'économie mondiale, où même les emplois perçus comme subalternes sont rémunérés et valorisés, renforçant l'idée que le centre offre des possibilités infinies pour ceux qui y émigrent. L'Europe, en tant que centre, apparaît comme un espace de sécurité matérielle, d'ascension sociale et d'intégration économique. A l'opposé, le Sénégal, représenté ici comme une périphérie du système-monde, ne parvient pas à offrir de telles possibilités économiques à ses citoyens. Les emplois précaires ou sans qualification n'ont pas la même valeur ou reconnaissance qu'en France, exacerbant l'impression de stagnation économique et sociale dans ce contexte périphérique du village de Niodor. La comparaison faite par l'homme de Barbès souligne l'échec des États postcoloniaux, comme le Sénégal, à créer les mêmes conditions de réussite et d'inclusion économique que les centres métropolitains européens.

La hiérarchisation des espaces trouve une expression littéraire importante dans ce discours de l'homme de Barbès. L'idée que "là-bas, tout le monde peut devenir riche" s'inscrit également dans une forme d'idéologie développementaliste, où l'Europe est perçue comme ayant atteint un stade avancé de modernité et de développement économique que les pays périphériques comme le Sénégal sont supposés imiter. Cependant, cette vision ignore les dynamiques inégales de la mondialisation, où la périphérie est souvent exploitée pour maintenir la prospérité du centre comme l'explique Immanuel Wallerstein¹⁶⁷. Le texte renforce une hiérarchisation des espaces dans le système-monde moderne : la France (centre) est un lieu d'opportunités et de réussite matérielle, tandis que le Sénégal (périphérie) est marqué par la pauvreté, l'absence

¹⁶⁷ Wallerstein, I. (1990). L'Occident, le capitalisme et le système-monde moderne. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 15-52

d'infrastructures économiques robustes et une dépendance structurelle vis-à-vis du centre. Ce discours de l'homme de Barbès crée une idéalisation de l'Europe qui encourage les flux migratoires en promettant une vie meilleure à ceux qui quitteraient la périphérie pour le centre.

Cette hiérarchisation des espaces produit un attrait irrésistible pour la migration vers le centre, où l'économie est perçue comme fluide, inclusive et capable d'offrir une vie de dignité même aux plus marginalisés. Pour ceux vivant dans la périphérie (Niodor), la migration apparaît comme le seul moyen de s'extraire des contraintes économiques locales, une idée que l'homme de Barbès illustre en utilisant son propre exemple : « Regardez tout ce que j'ai maintenant ». Il se présente comme la preuve vivante que le déplacement vers le centre peut radicalement transformer la vie d'un individu, validant ainsi l'idée que quitter la périphérie est nécessaire pour accéder à une forme de richesse et de reconnaissance sociale. L'un des aspects implicites de cette analyse est l'idée que l'économie du centre est plus morale ou plus juste, dans la mesure où elle récompense même les efforts les plus modestes. Le fait que "même ceux qui ramassent des crottes de chien dans la rue" puissent avoir un emploi décent est une comparaison directe avec la périphérie, où des tâches similaires seraient probablement mal rémunérées, voire non rémunérées. Cela crée l'image d'une Europe généreuse et inclusive, où chaque contribution au tissu économique est reconnue et valorisée, contrairement au Sénégal, où les inégalités sont plus prononcées et où l'État ne semble pas capable de redistribuer les richesses de manière équitable. L'homme de Barbès incarne lui-même l'exemple parfait, ayant travaillé dans les fonds de cale du port de Dakar avant de partir en France.

En somme, l'affirmation de l'homme de Barbès renforce la vision dichotomique d'un monde structuré entre un centre riche et prospère, où chacun peut améliorer sa condition, et une périphérie appauvrie, où les opportunités sont rares. Cette représentation contribue à renforcer les

flux migratoires vers l'Europe, perçue comme la solution aux maux économiques des sociétés périphériques. Cette dualité traduit une critique subtile de l'idéalisation de l'Occident et soulève des questions profondes sur les mécanismes qui perpétuent le mythe de l'ailleurs comme unique voie de salut. La migration devient ainsi une quête de dignité et de réussite personnelle dans un système-monde où la périphérie reste prisonnière de sa dépendance vis-à-vis du centre.

1.c. Traversée mythique : Entre les zones de l'être et du non-être dans *Le Ventre de l'Atlantique*

L'analyse de Niodor dans *Le Ventre de l'Atlantique* à travers la zone de non-être de Frantz Fanon illustre la marginalisation, l'invisibilité et la déshumanisation. Fanon définit cette zone comme un espace où l'humanité des colonisés est niée, les réduisant à l'invisibilité sociale et à une existence dégradée par la violence structurelle et le racisme. Ce non-être s'accompagne d'une privation de dignité, d'opportunités et de reconnaissance. Grosfoguel, partageant les positions de Fanon déclare que :

Pour Fanon, il y a une ligne séparant l'humain du non-humain. Cette hiérarchie est politiquement produite et reproduite depuis plusieurs siècles par le système impérialiste / occidentalocentrique /capitaliste /patriarchal/ moderne/colonial. Les personnes situées au-dessus de cette ligne sont reconnues socialement comme des êtres humains ayant accès non seulement à des droits (humains, citoyens, civils, sociaux) mais aussi à la subjectivité. L'humanité des personnes situées au-dessous de cette ligne est questionnée ou niée¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53.p.43

Dans le roman, Niodor incarne cette condition, les gens qui y vivent pouvant être considérés comme vivant en dessous de cette ligne de l'humain. Les jeunes y sont piégés dans un cycle de pauvreté et de désespoir, où la précarité des conditions de vie symbolise une existence déshumanisée. L'île, marginalisée et privée de perspectives économiques, représente une non-existence au sein du système-monde moderne, un lieu où l'avenir semble bloqué. Les personnages cherchent à quitter cette zone pour rejoindre la zone de l'être, incarnée par l'Europe, particulièrement la France. Dans la pensée de Fanon, la zone de l'être est un espace où les sujets sont reconnus et accèdent à la dignité humaine. L'Europe est idéalisée comme un lieu de richesse et de réussite, où les jeunes de Niodor espèrent trouver l'humanisation qui leur est refusée chez eux. Cette quête traduit leur désir de s'extraire de la marginalisation pour revendiquer une existence pleine, avec droits et respect. L'homme de Barbès, par son exaltation de l'Europe, renforce cette opposition entre la zone de non-être (Niodor) et la zone de l'être (Europe). Il présente l'Europe comme un espace d'abondance, contrastant avec l'absence de perspectives de Niodor, alimentant ainsi les rêves des jeunes de s'y échapper pour esquiver la pauvreté et l'invisibilité. Beaucoup de signes montrent à ces jeunes de Niodor que la dignité qu'ils cherchent ne peut être conquise qu'en quittant cette zone de non-être pour rentrer en Europe où ils auront une vie reposante, comme le dit l'homme de Barbès. Salie raconte comment tout le rêve de son frère est orienté vers la France :

Mon frère galopait vers ses rêves, de plus en plus orientés vers la France. Il aurait pu désirer se rendre en Italie, mais il n'en était rien. Les fils du pays qui dînent chez le président de la République jouent en France. Monsieur Ndétare, qui lui apprenait la langue de la réussite, avait étudié en France. La télévision qu'il regardait venait de France et son propriétaire, l'homme de Barbès, respectable notable au village, n'était pas avare en récits merveilleux de son odyssée¹⁶⁹

¹⁶⁹ Ibid, p. 82

Le fait que les "fils du pays qui dînent chez le président de la République jouent en France" évoque une vision où l'appartenance à des cercles prestigieux est synonyme de validation sociale. Cela met en évidence que l'intégration dans des milieux respectés est souvent associée à une reconnaissance de l'humanité des individus. Pour Madické et ses amis, rejoindre la France équivaut à entrer dans un espace où ils peuvent revendiquer leur place en tant que citoyens à part entière, dignes de respect et de considération. En somme, le récit souligne comment la migration vers la France est perçue comme une quête d'humanisation et de dignité. En s'orientant vers ce pays, il aspire à se conformer aux standards d'humanité établis par les sociétés occidentales. La combinaison d'éducation, de récits inspirants et de modèles de réussite contribue à alimenter ce désir, renforçant l'idée que la migration est une voie d'accès à une existence pleinement humaine, au-delà des frontières géographiques et sociales. Dans cette quête, Madické et ceux qui partagent ses aspirations ne cherchent pas seulement à changer de lieu, mais à transcender les limites qui les maintiennent en marge de la société

Cependant, la promesse d'une vie meilleure en Europe s'avère illusoire. Fanon montre que les colonisés, en quête de reconnaissance, y rencontrent un autre type d'exclusion : racisme et exploitation dans un contexte de domination sociale. Ainsi, le passage de la zone de non-être à la zone de l'être est trompeur. Les migrants se retrouvent souvent dans une nouvelle forme de marginalisation, victimes de discriminations structurelles. Le récit de Moussa, jeune footballeur déporté de France après ses mésaventures, illustre parfaitement cet aspect de la migration. Salie aborde également ce sujet en tentant de dissuader son jeune frère, Madické, de croire en une réussite facile à l'étranger : « En Europe, mes frères, vous êtes d'abord noirs, accessoirement citoyens, définitivement étrangers, et ça, ce n'est pas écrit dans la Constitution, mais certains le lisent sur votre peau. Alors, vous comprenez, il ne vous suffira pas de débarquer pour mener la

vie de ces touristes smicards qui vous font baver, en vous abandonnant leurs pacotilles made in Paradis »¹⁷⁰. En Europe, les préjugés raciaux se manifestent dans le quotidien des individus, souvent indépendamment de leurs qualifications ou de leurs contributions à la société.

L'évocation d'une conférence par la narratrice où les grands sportifs pouvaient raconter ouvertement la part amère de leur vie en France est un exemple palpable : « Je voudrais qu'ils racontent à leurs frères, [...] comment à Guingamp, Lens, Lorient, Montpellier, Sedan ou Sochaux où ils jouent- les mêmes qui les acclament lorsqu'ils marquent un but leur font des cris de singe, leur jettent des bananes et les traitent de sales nègres lorsqu'ils ratent une action ou trébuchent devant les filets adverses¹⁷¹ ». La marginalisation relève de la discrimination raciale, car les individus sont réduits à des stéréotypes basés sur leur couleur de peau. Le fait de traiter les joueurs de football de singe veut dire que leur humanité est questionnée et qu'ils sont souvent jugés sur des critères superficiels qui ne reflètent ni leur valeur ni leur potentiel. De plus, l'idée qu'ils sont "accessoirement citoyens, définitivement étrangers" met en lumière la tension entre l'appartenance et l'aliénation. Bien que certains migrants puissent avoir la nationalité ou le droit de résidence, leur expérience en Europe est souvent marquée par un sentiment d'étrangeté, où ils sont perçus comme « autres », indépendamment de leur statut légal. Ce paradoxe souligne la nature illusoire de l'égalité promise par la citoyenneté dans un contexte où les préjugés raciaux prédominent. Cette expérience dans la zone de l'être, confirme ce que la narratrice veut véhiculer quand elle déclare que, « Sur la balance de la mondialisation, une tête d'enfant du tiers-monde pèse moins lourde qu'un hamburger¹⁷² ». Alors, par comparaison, ces enfants du tiers-monde,

¹⁷⁰ Ibid, p. 176

¹⁷¹ Ibid, p. 245

¹⁷² Ibid., p. 185

deviennent les damnés vivant dans la zone du non-être où qu'ils soient, à Niodor ou dans les marges des pays du centre comme la France.

En somme, Niodor représente la zone de non-être décrite par Fanon, où les jeunes sont prisonniers de la misère et de l'invisibilité. Leur aspiration à migrer vers l'Europe s'apparente à une quête d'humanisation, constamment compromise par le racisme et l'exploitation qu'ils rencontrent dans cette zone de l'être tant idéalisée. Cette marginalisation persistante, à laquelle les jeunes de Niodor tentent d'échapper dans l'espoir de retrouver une dignité effacée par la pauvreté et une humanité écrasée sur le sable aride de leur île, s'inscrit également dans une continuité d'exclusion au-delà de l'Atlantique, révélant la complexité des promesses illusoires de l'ailleurs. La narratrice de Diome, Salie, cherche à déconstruire les imaginaires qui idéalisent la migration vers l'Europe. Elle met en garde contre les illusions véhiculées par des récits enjolivés, comme ceux de l'homme de Barbès, qui occultent les difficultés réelles rencontrées par les migrants. Cette dynamique trouve une expression littéraire dans le roman du rappeur franco-togolais ROST, que nous examinerons dans les pages suivantes.

2. Déconstruction du « paradis du Nord¹⁷³ » : marginalisation dans *La zone de l'être dans Enfant des lieux bannis* de ROST

De la même manière que Diome, ROST, à travers son autobiographie, *Enfant des lieux bannis*, raconte son propre parcours dans une France marquée par la stigmatisation et la marginalisation des jeunes issus de l'immigration. Il décrit comment, juste après son émigration depuis le Togo, il a dû affronter des formes persistantes de discrimination et d'exclusion, symboles d'une continuité de la colonialité de l'être, même dans cette société dite « moderne ». Pour ROST, la France n'a pas été cette terre promise où l'on pourrait aisément s'extraire des stigmates de

¹⁷³ *Le Paradis du Nord* fait écho au roman de Jean-Rogers Essomba, publié chez Présence Africaine en 2000, dans lequel l'auteur décrit la désillusion rencontrée par les migrants en Europe.

l'origine, mais plutôt un espace où la lutte pour la reconnaissance et l'humanité se poursuit. Cette œuvre de ROST déjoue cette idée des jeunes de Niodor pour qui, franchir l'Atlantique constitue une fuite de la damnation que représente pour eux leur île qui menace d'engloutir leur avenir. Dans cette étude, nous allons démontrer comment ROST remet en question cette idée de paradis terrestre que représente l'Europe en général, et la France en particulier, pour les jeunes en quête d'une traversée de la zone du non-être vers celle de l'être en vue de reconquérir la dignité et l'humanité. Ainsi, l'expérience des jeunes de Niodor résonne avec celle de ROST : leur espoir d'échapper à la pauvreté en migrant vers l'Europe se heurte à la dure réalité d'une autre forme d'exclusion dans la zone de l'être, rappelant le parcours complexe de ceux qui, comme ROST, naviguent entre rêve et désillusion dans les marges de la société française. Il y a une différence entre l'expérience de vie dans les deux zones. En d'autres termes, l'expérience de vie dans la zone de l'être est totalement différente de celle dans la zone de non-être.

À propos de cette différence des expériences de vie dans les deux zones, Grosfoguel écrit :

Les formes d'oppression de classe, de genre et de sexualité vécues dans la zone de l'être ne sont pas égales à celles vécues dans la zone de non-être. Puisque les conflits de classe et les conflits avec les élites dominantes dans la zone de l'être sont à caractère non racial, il en résulte que dans les conflits de classe, de genre et de sexualité, l'Être « autre » partage les privilèges de l'ordre des droits impériaux, des discours émancipateurs des Lumières et des processus de négociation et de résolution des conflits. Dans la zone de non-être, en revanche, où les conflits de classe, de genre et de sexualité sont, en même temps, conditionnés par l'oppression raciale, ces conflits sont gérés par la violence et la dépossession¹⁷⁴.

Ramón Grosfoguel, s'appuyant sur l'analyse de Boaventura de Sousa Santos, souligne que dans la zone de l'être, les individus bénéficient de droits qui facilitent la négociation et la résolution des conflits. En revanche, dans la zone de non-être, ces mêmes conflits sont intrinsèquement liés à

¹⁷⁴ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53. p. 46

l'oppression raciale et sont souvent gérés par la violence et la dépossession. Fatou Diome, comme nous l'avons signalé plus haut, illustre cette dynamique en affirmant que, dans le contexte de la mondialisation, « une tête d'enfant du tiers-monde pèse moins lourd qu'un hamburger¹⁷⁵ ».

Dans l'œuvre de ROST, cette distinction se manifeste clairement. Par exemple, lors de manifestations auxquelles son personnage participe, ou même la présence des jeunes des quartiers, les interactions avec les forces de l'ordre illustrent cette dynamique. Bien que le personnage de ROST ne soit pas opposé à la police, les tensions et violences qui émergent lors de ces événements reflètent la gestion des conflits par la force dans les zones de non-être, comme il déclare, « à Bondy, une même patrouille nous contrôla cinq fois en deux heures sans raison¹⁷⁶ ». La durée et l'intensité de ce contrôle le transforme en violence.

Au niveau international, les relations entre des pays comme le Sénégal et les nations occidentales peuvent également être perçues sous cet angle. Les accords et contrats signés, souvent désavantageux pour les pays africains, illustrent une forme de violence structurelle et de dépossession. Diome l'exprime implicitement en évoquant la manière dont les terres côtières sont attribuées aux expatriés, laissant « le steak pour le puissant, l'os pour le pauvre¹⁷⁷ ». Les routes migratoires ne sont pas épargnées par cette violence symbolique. Par exemple, lorsqu'elle retourne en France, Salie, le personnage du roman de Diome, note que la file la plus rapide aux guichets de contrôle est réservée aux détenteurs de « Passeports européens¹⁷⁸ ».

Ces relations inégales perpétuent la domination et maintiennent ces nations dans une position subalterne, caractéristique des zones de non-être. Ainsi, que ce soit à travers les expériences

¹⁷⁵ *Le ventre de l'Atlantique*, p. 185

¹⁷⁶ *Enfant des lieux bannis*, p. 232

¹⁷⁷ *Le ventre de l'Atlantique*, p. 198

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 202

individuelles de figures comme ROST et Salie ou à travers les dynamiques internationales, cette analyse met en lumière la manière dont l'oppression transforme et aggrave les conflits sociaux, les faisant passer de processus de négociation à des mécanismes de violence et de dépossession. Les deux œuvres participent ainsi à la dénonciation de ces pratiques de violence et de dépossession qui sous-tendent les relations internationales inégales.

Cependant, cette distinction dans la manière dont l'oppression est vécue est remise en question lors du passage d'une zone à l'autre. L'oppression raciale, absente dans la zone de l'être, non seulement y apparaît, mais adopte de nouvelles formes. La traversée entre la zone de non-être (Niodor) et la zone de l'être (France) ne met donc pas fin à la marginalisation des jeunes du Tiers-monde. Au contraire, elle révèle la perméabilité physique et la rigidité symbolique des frontières entre ces deux zones au sein du système-monde moderne.

2.a. Entre rêve et désillusion dans la zone de l'être dans *Enfant des lieux bannis*

Dans *Enfant des lieux bannis*, la pauvreté et l'exclusion sont dépeintes à travers divers aspects sociaux et économiques qui affectent le personnage principal et ses pairs, notamment à travers la marginalisation, les conditions de vie précaires et la violence institutionnelle. La pauvreté est omniprésente, marquée par des conditions de vie difficiles dès le jeune âge du narrateur, notamment « la pauvreté de son père, enseignant au Togo¹⁷⁹ » et « l'incapacité d'acheter des biens de première nécessité comme la farine¹⁸⁰ ». Cette précarité se poursuit en France, où il vit dans un appartement surpeuplé de vingt-huit mètres carrés pour neuf habitants¹⁸¹ qu'il qualifie d'incroyablement malcommode¹⁸² et insalubre¹⁸³. À ce sujet, ROST déclare par la suite :

¹⁷⁹ *Enfant des lieux bannis*, p.23

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 34

¹⁸¹ *Ibid*, p.55

¹⁸² *ibid*

¹⁸³ *Ibid*, p. 56

Je compris en quelques jours que la France n'était pas faite pour ce mode de vie. Les pays riches ne sont pas faits pour la pauvreté [...] à mon arrivée en France, je remarquais les trains, les voitures belles et neuves, les rues goudronnées toujours nettes. Ensuite, je remarquais surtout- chez les autres- l'eau chaude domestique, le chauffage central ou les frigos pleins. On commence à comparer. On se rend compte de disparités énormes. Certains quartiers étaient comme dans mes rêves. Pas le mien. On remarque que c'est plus sale ici qu'ailleurs. On finit par comprendre que l'on vit dans un taudis et que l'on ne vit pas comme les autres¹⁸⁴.

D'abord, le protagoniste exprime une admiration initiale pour les symboles extérieurs de richesse et de modernité en France : les trains, les voitures, les rues goudronnées et les commodités domestiques comme l'eau chaude et le chauffage central. Ces éléments incarnent pour lui le rêve d'un confort et d'une vie meilleure, une vision idéale nourrie par l'idée que la migration permettrait d'accéder à ces signes extérieurs de bien-être. Cependant, ce rêve se confronte rapidement à la réalité, qui révèle des disparités énormes. "L'idéalisation du "pays riche", représenté par la France se fracture avec la prise de conscience de la réalité des quartiers défavorisés. La France, ici, n'est pas la terre promise de l'abondance pour tous, mais un espace où les inégalités sociales sont omniprésentes. Le rêve d'intégrer une société opulente se transforme en une expérience de désillusion : la réalité vécue par ROST contraste violemment avec ses attentes initiales. Il découvre que son quotidien est marqué par la marginalisation et l'exclusion, vivant dans un "taudis" plutôt que dans les quartiers prospères qu'il avait imaginés.

Ce passage est l'illustration littéraire par excellence de la tension entre un ailleurs fantasmé et la réalité crue du migrant dans les pays riches. Il met en lumière la persistance de la colonialité de l'être, où même dans l'ère post-coloniale, les anciens colonisés continuent de subir des formes d'exclusion, de déshumanisation et de marginalisation dans les centres métropolitains du Nord global. Le rêve d'une vie meilleure se dissout dans la prise de conscience de la violence

¹⁸⁴ Ibid, pp. 55-56

structurelle qui régit l'accès aux ressources, aux espaces et à la dignité humaine. Tout est exacerbé par l'indifférence des autorités vis-à-vis des conditions de vie dans ces quartiers, ce que ROST déplore : « L'extrême insalubrité de l'immeuble, sa dangerosité avérée (l'un des plafonds s'était écroulé chez des voisins), ne décidèrent pas la mairie à nous reloger. Seulement à récupérer les loyers, payés ponctuellement par mon père d'ailleurs¹⁸⁵».

Le texte, en sa totalité, révèle le lien entre la pauvreté et la ségrégation sociale. Les migrants, comme ROST et sa famille, sont confinés dans des espaces insalubres, physiquement éloignés des quartiers plus favorisés. Ce confinement dans des lieux dangereux et précaires est une manifestation directe de la colonialité de l'être, où les individus issus des anciens empires coloniaux continuent d'être traités comme des citoyens de seconde zone, indignes d'une habitation décente ou d'un traitement humain. Cela souligne également la continuité des dynamiques coloniales, où les espaces réservés aux migrants dans les pays occidentaux ressemblent à des espaces d'exclusion, tels que les bidonvilles ou les ghettos, perpétuant ainsi les hiérarchies de l'époque coloniale qui, ainsi que l'écrit Fanon, s'inscrit dans le compartimentement de l'espace. Cette réalisation de ROST montre que le processus migratoire, souvent perçu comme une quête de dignité et de meilleures conditions de vie, devient une nouvelle forme d'asservissement où le migrant découvre qu'il reste un corps étranger, voué à occuper les marges de la société. L'exploitation économique est un autre aspect central ici. Les migrants se retrouvent souvent dans des logements de mauvaise qualité, tout en étant contraints de payer des loyers pour des espaces qui mettent en danger leur santé et leur sécurité. La récupération des loyers par la mairie, sans aucune volonté de reloger ou d'améliorer les conditions de vie, montre comment les institutions profitent de cette pauvreté et de cette précarité

¹⁸⁵ Ibid, p. 57

pour accumuler des profits, au mépris du bien-être des individus. La description que fait le narrateur de la banlieue où il vit, de son appartement et des conditions de vie de sa famille, établit une similitude entre sa situation et celle de l'île de Niodior, ainsi que de la ville du colonisé décrite par Fanon. Bien que géographiquement située dans la "zone de l'être", cette banlieue reflète des conditions de vie qui rappellent la "zone de non-être" théorisée par Fanon, où les individus sont marginalisés et déshumanisés. Ainsi, le narrateur souligne la persistance de dynamiques coloniales et de marginalisation, même au sein des centres mondiaux

3. Banlieues : Héritage colonial et la perpétuation des frontières spatiales

Rost parle également de la présence presque permanente des forces de l'ordre dans les quartiers et les contrôles répétitifs auxquels cette population est sujette au nom de la sécurité. Il déclare : « Les lois Sarko avec sa politique de « tolérance zéro » qui consiste à faire croire à la France qu'elle est dans une totale insécurité, ses formules démagogues et humiliantes comme « racaille » le nettoyage des banlieues au « Karcher »[...] ¹⁸⁶». La politique de répression associée à la « tolérance zéro » en banlieue parisienne peut être analysée comme une extension des logiques coloniales qui persistent dans les sociétés contemporaines, en particulier à travers la gestion des banlieues et des populations marginalisées. Achille Mbembe, dans son analyse des homelands et des townships en Afrique du Sud sous l'apartheid, montre comment ces espaces étaient conçus pour ségréguer et surveiller les populations noires, tout en instaurant une surveillance permanente et une présence militaire écrasante. Il décrit ainsi ces espaces : « Entité sociopolitique, culturelle et économique, le *township* est une curieuse institution spatiale, scientifiquement planifiée à des fins de contrôle¹⁸⁷».

¹⁸⁶ Ibid, 201

¹⁸⁷ Mbembe, A. (2006). *Nécropolitique 1. Raisons politiques*, (1), 29-60. P.42

De manière similaire, les banlieues françaises, souvent habitées par des populations issues de l'immigration post-coloniale, sont devenues des espaces de marginalisation sociale et économique, rappelant ces structures coloniales d'exclusion. La politique de « tolérance zéro » évoquée par ROST et l'usage du terme « racaille » pour désigner les jeunes de ces quartiers rappellent la manière dont, sous la logique coloniale, certaines populations étaient déshumanisées, considérées comme une menace pour l'ordre public, donc soumises à une surveillance accrue et à une répression violente. Étienne-Marie Lassi suggère que, « pour bien mener cette politique de confinement et de contrôle de cette population ciblée, recours est souvent fait aux institutions étatiques comme les forces de l'ordre, le système éducatif et les média¹⁸⁸ ». Dans son album « j'accuse » ROST souligne à l'égard des forces de l'ordre que : « les lois ont fait de nos gardiens de la paix des forces de l'ordre qui usent la force en période de paix [...] ¹⁸⁹ ». ROST souligne par le titre de son œuvre cette exclusivité des espaces et de leur population respective. « Enfant des lieux bannis » fait écho à ces espaces interdits auxquels il n'a pas accès. Dans *Nécropolitique*¹, Mbembe analyse cette exclusivité des lieux en Afrique du Sud sous le régime d'Apartheid en s'inspirant de l'analyse qu'a faite Fanon de la situation coloniale : « la spatialisation implique avant tout une division de l'espace en compartiments. Elle suppose la mise en place de bornes et de frontières internes, représentées par les casernes et les postes de police ; elle est régulée par le langage de la force pure, la présence immédiate et l'action fréquente et directe ; et elle est fondée sur le principe d'exclusivité réciproque. Mais, plus importante, est la façon même dont le pouvoir de la mort opère ¹⁹⁰ ». La présence presque

¹⁸⁸ Lassi, É. M. (2013). Banlieues, perspective spatiale: déterritorialisation et subjectivité radicale dans *Banlieue noire* et *En attendant que le bus explose* de Thomté Ryam. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*, 80(1), 6. P. 48

¹⁸⁹ Enfant des lieux bannis, p.201

¹⁹⁰ Mbembe, A. (2006). *Nécropolitique 1. Raisons politiques*, (1), 29-60. P.43

éternelle des forces de l'ordre dans les banlieues que le récit de ROST déplore s'apparente à cette spatialisation et démarcation par des casernes et des postes de police dans une logique de domination coloniale. Cette présence transforme la banlieue en une zone de non-être par cette délimitation que représentent les forces de l'ordre au sein d'une zone de l'être, la France.

En Afrique du Sud, les *townships* et les *homelands* étaient des lieux où la population noire était contenue et contrôlée, souvent par la présence constante des forces de l'ordre. De la même manière, en France, comme le souligne ROST, les banlieues sont souvent perçues comme des lieux de danger et de désordre, où les forces de l'ordre interviennent non pas pour protéger, mais pour maintenir une forme de contrôle social, souvent par la force. L'album « J'accuse » souligne cet usage disproportionné de la violence policière, même en temps de paix, ce qui fait écho à la manière dont les forces de l'ordre sous le régime colonial et de l'apartheid étaient utilisées pour réprimer les populations colonisées. Cela fait également écho à la damnation de ces personnages vivant en banlieue, de même qu'à ceux du « damné moderne » du roman d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville que nous avons décrits dans le chapitre précédent suivant le concept de Maldonado-Torres pour qui de tels personnages vivent à côté de la mort ou avec la mort. ROST donne l'exemple tragique de deux jeunes personnes de Clichy-sous-Bois qui ont perdu la vie dans des conditions similaires : « ils avaient opté pour la fuite vers ce transformateur qu'ils savaient dangereux plutôt que de subir un énième contrôle d'identité¹⁹¹ ».

Ainsi, en comparant la répression dans les banlieues françaises avec les *townships* de l'Afrique du Sud, il est possible de voir une continuité dans les logiques coloniales : des populations perçues comme inférieures ou dangereuses sont contenues dans des espaces spécifiques,

¹⁹¹ *ibid*

surveillées et réprimées par les forces de l'ordre. Ce processus rappelle la manière dont les régimes coloniaux maintenaient la domination sur des populations jugées indisciplinées et subalternes. La rhétorique de l'insécurité permanente et la stigmatisation des jeunes des banlieues s'inscrivent dans cette dynamique, en nourrissant une image de l'« autre » à la fois comme menace et comme sujet à contrôler, ce qui perpétue des hiérarchies sociales héritées de l'histoire coloniale. Cette situation est évidente quand ROST parle des autorités de la République et partage ses expériences avec ces derniers : « Même un de ses conseillers, au téléphone, m'avait tenu ce type de discours : « si vous êtes pauvres, c'est parce que vous avez choisi de l'être » [...] « en plus vous faites les malins dans les quartiers, mais quand on sera aux affaires, on va tous vous mettre au pas. On va vous envoyer l'armée s'il le faut. »¹⁹² ». Cette déclaration de ROST expose une série de dynamiques coloniales et néocoloniales dans la gestion des populations marginalisées des banlieues. La criminalisation de la pauvreté, l'appel à la répression militaire et la déshumanisation de ces populations font écho aux logiques de domination et de contrôle qui étaient présentes dans les régimes coloniaux, mais qui perdurent dans les sociétés post-coloniales à travers la gestion des espaces urbains et des populations considérées comme « autres ». Dans un monde qui se prétend globalisé tout en demeurant profondément marqué par l'héritage colonial, ces dynamiques, loin d'être une nouveauté, s'inscrivent dans une continuité historique.

4. Décoloniser les imaginaires : la quête libératrice chez Diome et ROST à travers leurs œuvres

Enfant des lieux Bannis et *Le Ventre de l'Atlantique* déconstruisent le mythe persistant d'une Europe perçue comme le centre de la modernité et de la prospérité. Pour de nombreux jeunes

¹⁹² Ibid, p. 246

dans le Sud global, l'Europe reste un lieu d'aspirations utopiques, symbolisant l'évasion de la pauvreté et l'accès à une vie meilleure. Chez ROST comme chez Diome, à travers une narration à la première personne, l'élan d'exode pour reconquérir la dignité s'enracine profondément dans l'imaginaire de la jeunesse du Sud. Cependant, ces œuvres dévoilent la fausse promesse de cette « Terre promise ». Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, les jeunes de Niodor rêvent de l'Europe comme une solution à la misère locale, mais Salie, la narratrice, met en lumière la dure réalité des conditions de vie précaires auxquelles les migrants sont confrontés, dénonçant ainsi cette illusion. Cette désillusion participe au processus de décolonisation des imaginaires, tel que le conçoit Achille Mbembe. Pour Mbembe, la décolonisation des imaginaires implique de démanteler la vision eurocentrée du monde, qui présente l'Europe comme le seul lieu de progrès et de modernité. Les récits de ROST et de Diome révèlent que la migration vers l'Europe ne résout pas les inégalités structurelles liées à la colonialité. En réorientant les attentes des jeunes comme le fait Salie avec son frère Madické dans le texte de Diome et en exposant les réalités souvent violentes de l'expérience migratoire chez ROST, ces récits contribuent à la reconstruction d'un imaginaire plus ancré dans les réalités locales.

La notion de *modernités pluriverselles* d'Enrique Dussel propose une relecture critique de la modernité occidentale, souvent perçue comme universelle et hégémonique. Selon Dussel, il est essentiel de reconnaître l'existence de multiples modernités enracinées dans les cultures et les histoires locales du Sud global. Ces modernités alternatives permettent d'échapper à l'homogénéisation imposée par l'Occident et de valoriser les expériences et les savoirs des périphéries. Dans sa critique de l'eurocentrisme, Dussel écrit : « La modernité a émergé en 1492, accompagnée du mythe d'une forme particulière de violence sacrificielle qui a fini par éclipser

tout ce qui n'était pas européen¹⁹³ ». Dans cette perspective, *Enfant des lieux bannis* et *Le ventre de l'Atlantique* remettent en question la centralité de l'Occident en tant qu'unique modèle de développement. ROST, en racontant son propre parcours, montre que la quête de reconnaissance et de dignité ne passe pas nécessairement par l'adoption des normes et des valeurs occidentales, mais peut se construire à partir d'une revalorisation de son identité et de ses racines. Diome, de son côté, critique l'idée selon laquelle l'émigration vers l'Europe constitue le seul chemin vers la réussite et encourage une réflexion sur la manière dont les jeunes issus des sociétés post-coloniales pourraient envisager des avenir différents, non centrés sur l'Europe. La narratrice Salie l'a fait en encourageant son frère Madické qui commence un commerce local et se présente désormais en rival de l'homme de Barbès qui promeut la quête de l'ailleurs.

Ces récits offrent une alternative au récit migratoire dominant, en proposant aux jeunes des imaginaires nouveaux, où les modernités locales peuvent être sources d'émancipation. Comme le souligne Dussel, « devant le reste de l'Europe, ils ont soumis l'Autre à la conquête et à la domination du centre sur la périphérie. L'Europe s'est alors établie comme le "centre" du monde (dans le sens planétaire) et a fait émerger la modernité ainsi que son mythe¹⁹⁴ ». La vraie modernité ne doit pas être celle imposée par le centre (l'Occident), mais celle qui émerge des marges, prenant en compte la diversité des expériences et des perspectives. Une conception que Dussel appelle « transmodernité ». Il écrit : « Je m'efforce de dépasser la modernité à travers la "transmodernité, un projet d'avenir"¹⁹⁵ ». En prenant en considération les expériences issues des

¹⁹³ Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the myth of modernity*. Continuum, p.11

¹⁹⁴ Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the myth of modernity*. Continuum. P.17 «Before the rest of Europe, they subjected the Other to conquest and to the dominion of the center over the periphery. Europe then established itself as the "center" of the world (in the planetary sense) and brought forth modernity and its myth.». Nous traduisons de l'anglais.

¹⁹⁵ Ibid, p.12, « I endeavor to overcome modernity through "transmodernity, a project of the future" », Nous traduisons de l'anglais.

marges, nous arrivons à reconnaître l'existence de cette lutte continuelle qui existe dans les périphéries et dans les périphéries des centres que représente la banlieue. Le récit de ROST décentre l'Occident en offrant une perspective ancrée dans les marges, notamment la banlieue. Avant son départ pour la France, l'Occident reste au cœur de ses aspirations : « Je rêvais de ce pays comme un prisonnier rêve de plage ensoleillée [...] Le pays des amis de l'Afrique, des abolisseurs d'esclavage. Le grand pays des droits de l'homme¹⁹⁶ ». Cependant, l'expérience concrète de ROST transforme ces rêves en une réalité difficile à digérer. Les espoirs des jeunes de Niodor risquent de connaître le même sort, se muant en illusions, ce qui remet en question certains imaginaires de l'Occident.

5. Émancipation des imaginaires par la puissance de la littérature

En conjuguant les réflexions de Mbembe et de Dussel, on voit comment *Enfant des lieux bannis* et *Le Ventre de l'Atlantique* proposent une véritable décolonisation des imaginaires. Ces romans incitent les jeunes à penser leurs identités et trajectoires d'émancipation autrement que par le prisme de l'Occident. La pluralité des modernités, telle que développée par Dussel et la remise en question des récits eurocentrés par Mbembe, permettent de concevoir des futurs où les jeunes migrants ne sont plus prisonniers d'une logique de subordination aux centres de pouvoir européens. Les récits de ROST et de Diome ouvrent la voie à une redéfinition des trajectoires d'humanisation, où les jeunes des périphéries mondiales peuvent imaginer des avenir ancrés dans leurs propres cultures, histoires et réalités. Ainsi, *Enfant des lieux bannis* et *Le Ventre de l'Atlantique* participent activement à la décolonisation des imaginaires des jeunes en déconstruisant l'idée d'une modernité unique centrée sur l'Occident et en ouvrant la voie à des

¹⁹⁶ *Enfant des lieux bannis*, p. 46

modernités locales et pluriverselles. Dans *Le ventre de l'Atlantique* par exemple, Salie, la narratrice réussit à convaincre son frère Madické de repenser une réussite à Niodor au lieu de rêver de l'Europe comme le seul lieu de réussite. Vers la fin du roman, le frère déclare à sa sœur, exposant une posture sous-tendue par un nouvel imaginaire:

- Eh, attends! Je disais que j'aimerais tellement, à l'occasion, les voir jouer pour de vrai au stade Léopold Sédar Senghor de Dakar, par exemple. Qui te parle de partir? Peut-être que certains copains y pensent encore, mais moi, ça ne m'intéresse plus. J'ai beaucoup de travail à la boutique, il faut sans cesse renouveler le stock; je crois que je vais l'agrandir, elle marche très bien¹⁹⁷.

La déclaration de Madické reflète un processus de transformation individuelle qui s'inscrit dans une perspective plus large de décolonisation des imaginaires. En choisissant de rester à Niodor et de développer sa boutique, il oppose une résistance à la domination symbolique de l'Europe comme seul modèle de réussite. Fatou Diome nous invite ainsi à repenser les notions de progrès et d'épanouissement en valorisant les potentiels locaux, défiant ainsi les narrations imposées par les structures de pouvoir post-coloniales.

Dans *Enfant des lieux bannis*, ROST évoque la manière dont ses actions d'activiste des quartiers populaires contribuent à la décolonisation des imaginaires, notamment comment les habitants des banlieues sont vus après ses campagnes d'éducation sociale et politique :

[...] Un objectif capital avait été atteint. Enfin on ne parlait plus des quartiers populaires uniquement comme de lieux d'émeutes et de non-droit. Enfin on prenait en considération ses électeurs, et la France entière constatait avec stupéfaction que les chiffres des inscriptions sur les listes électorales explosaient¹⁹⁸.

La décolonisation des imaginaires implique ici un double mouvement : d'une part, la réhabilitation des quartiers populaires comme des espaces dignes et citoyens, d'autre part, la

¹⁹⁷ *Le ventre de l'Atlantique*, p.251

¹⁹⁸ *Enfant des lieux bannis*, p. 221

reconfiguration des discours nationaux pour inclure ces marges comme parties intégrantes de la nation. En mettant en lumière cette mobilisation politique, le texte de ROST propose une nouvelle narration, libérée des stigmates historiques associés aux quartiers populaires. Ce processus participe à une revalorisation des identités collectives, renforçant la dignité et l'autonomie des populations souvent marginalisées. Cette reconnaissance brise un imaginaire colonial persistant qui dévalorise les populations issues de la périphérie en les percevant comme "autres", hors du champ de la participation démocratique. Ainsi, comme l'observe Lassi, « [...]la banlieue en tant qu'espace social peut être mobilisée à des fins sociopolitiques autant par les pouvoirs publics qui l'ont créée que par les populations qui y vivent¹⁹⁹ ». La France entière, confrontée à cette mobilisation, est obligée de réajuster ses perceptions et de reconnaître ces quartiers comme des entités politiques légitimes. Cet extrait illustre comment les imaginaires peuvent être décolonisés à travers des actes de réappropriation politique et de reconnaissance sociale. En passant d'une perception négative à une célébration de l'engagement civique, ROST participe à une réécriture des récits qui valorisent les marges et les intègrent de manière significative dans le projet démocratique. Cette transformation est essentielle pour dépasser les héritages coloniaux dans les représentations et construire une société plus équitable.

En remettant en question les récits migratoires hégémoniques, ces œuvres permettent aux jeunes de redéfinir leurs trajectoires et d'imaginer des formes d'émancipation alternatives, en rupture avec les mythes coloniaux et eurocentrés. Ces récits deviennent ainsi des vecteurs de transformation, libérant l'imaginaire des jeunes des périphéries pour qu'ils puissent inventer des futurs qui leur appartiennent.

¹⁹⁹ Lassi, É. M. (2013). Banlieues, perspective spatiale: déterritorialisation et subjectivité radicale dans Banlieue noire et En attendant que le bus explose de Thomté Ryam. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*, 80(1), 6. P. 45

Conclusion

L'analyse d'*Enfant des lieux bannis* de ROST met en lumière les dures réalités auxquelles sont confrontés les jeunes migrants en quête d'humanisation dans les centres métropolitains. À travers son récit autobiographique, ROST dévoile l'illusion d'une Europe perçue comme un paradis, alors que la traversée des frontières géographiques ne fait que révéler de nouvelles frontières physiques et sociales, profondément enracinées dans la colonialité du pouvoir.

En parallèle avec les aspirations des jeunes de Niodor dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome, *Enfant des lieux bannis* montre que la migration, loin d'être une solution définitive, plonge souvent les migrants dans une nouvelle forme d'exclusion, au cœur de la "zone de l'être". Cette continuité entre les systèmes de domination coloniale et les réalités contemporaines expose combien l'accès à la dignité reste conditionné par des logiques de la hiérarchisation sociale.

Les récits de Diome et de ROST participent à la décolonisation des imaginaires, concept faisant partie des travaux d'Achille Mbembe et d'Enrique Dussel sur la déconstruction des mythes d'une modernité occidentale universelle. Ils révèlent les échecs des récits migratoires qui perpétuent les schémas coloniaux, tout en proposant des modernités locales qui redéfinissent les trajectoires d'émancipation. En donnant la parole aux jeunes des périphéries mondiales, ces récits réinventent l'idée même de la modernité, où la dignité et la reconnaissance émergent des marges, et non plus des centres de pouvoir.

En fin de compte, les parcours de ROST et des jeunes de Niodor soulignent l'urgence d'une réévaluation critique des idéaux migratoires et des moyens de reconquérir l'humanité dans un monde post-colonial toujours marqué par les inégalités d'origine coloniale. Ces récits nous invitent à réfléchir sur la persistance des zones de marginalité et sur la façon dont les jeunes issus

des périphéries redéfinissent leur propre dignité et reconnaissance, en rupture avec les imaginaires coloniaux du passé.

La Grève des Battus d'Aminata Sow Fall permet de prolonger cette réflexion sur les périphéries, en élargissant le concept de marginalité au sein même des sociétés africaines post-coloniales.

Tout comme pour ROST les banlieues françaises représentent une forme de périphérie au cœur du centre métropolitain, *La Grève des Battus* illustre la manière dont les sociétés africaines post-coloniales continuent de reproduire des dynamiques de domination coloniale à l'intérieur de leurs propres périphéries. Dans le roman de Sow Fall, les exclus et les marginaux sont relégués à la périphérie de l'ordre social, symbolisant une hiérarchisation interne, analogue à celle des rapports Nord-Sud. Ce parallèle souligne que la colonialité ne se limite pas à l'opposition géographique entre le centre et la périphérie globale, mais qu'elle s'inscrit également au sein des sociétés africaines post-coloniales elles-mêmes, où certaines populations continuent de subir les effets d'une marginalisation structurelle. Dès lors, *La Grève des Battus* et les récits de migration analysés plus haut révèlent une continuité des logiques de domination, que ce soit dans les banlieues des métropoles occidentales ou dans les périphéries internes des anciennes colonies. Ces œuvres nous invitent à réfléchir sur la manière dont les modèles de marginalisation évoluent et se reproduisent dans différents contextes, tout en interrogeant les possibilités d'émancipation et de réappropriation de l'humanité dans un monde post-colonial.

Chapitre 4:

La représentation des structures de domination coloniale dans une société post-coloniale :

Le cas de la société sénégalaise dans *la Grève des Bâttu* d'Aminata Sow Fall

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons exploré comment la relation entre le Sud global et le Nord global influence les flux migratoires, engendrant diverses formes de discriminations sociales et économiques. Cette dynamique, conceptualisée par Frantz Fanon et reprise par Ramón Grosfoguel²⁰⁰, divise le monde en une « zone de l'être » (Nord global) où l'humanité des individus est pleinement reconnue, et une « zone de non-être » (Sud global) où cette humanité est niée. Cependant, l'analyse des œuvres *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *Enfant des lieux bannis* de ROST révèle que la migration ne garantit pas une reconnaissance de la dignité humaine, mais peut entraîner une nouvelle forme de marginalisation au sein même de la "zone de l'être". Cette observation confirme l'idée de Grosfoguel selon laquelle ces zones ne sont pas uniformes et que des "zones de non-être" peuvent exister au sein du Nord global, comme illustré par les banlieues dans l'œuvre de ROST.

L'analyse de *La Grève des Bâttu* d'Aminata Sow Fall prolonge cette réflexion en se concentrant sur les périphéries générées par les structures sociopolitiques internes des pays anciennement colonisés. Le roman met en lumière comment les structures de domination coloniale se perpétuent dans les anciennes colonies, conduisant à une exclusion sociale de certaines populations, notamment les mendiants. Ces lignes de séparation spatiale ou raciale sont mises en

²⁰⁰ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53.

lumière par Ferdinand Oyono dans *Une vie de boy*²⁰¹ et *Le Vieux nègre et la médaille*²⁰², où les protagonistes évoluent dans des mondes strictement cloisonnés, illustrant la hiérarchisation sociale imposée par le système colonial. L'exclusion géographique fondée sur les discriminations d'origine coloniale, telles que celles observées entre les quartiers européens et indigènes, incarne une dynamique de ségrégation qui a profondément marqué les sociétés coloniales et continue de structurer les sociétés post-coloniales comme nous le verrons dans l'analyse de *La Grève des Bâtis*.

Cette marginalisation interne dans l'œuvre de Sow Fall reflète les logiques de pouvoir héritées de la colonisation, où les mendiants sont perçus comme des « déchets humains » entravant le développement économique et touristique. Les autorités, représentées par des personnages tels que Mour Ndiaye, directeur du service d'assainissement, cherchent à éliminer ces populations de l'espace public, consacrant ainsi leur « mort sociale » conformément au concept de nécropolitique d'Achille Mbembe. Par ailleurs, ce pouvoir donne de l'importance à celui qui est indispensable à la ville, contrairement à l'autre dont la dispensabilité est commensurable avec son statut de non-humain et son inutilité. Ce traitement des mendiants rappelle également la théorie de la « colonialité de l'être » de Nelson Maldonado-Torres qui conçoit la dynamique d'exclusion et de déshumanisation des marginaux comme une manifestation de la damnation, un concept emprunté à Frantz Fanon. Cependant, la résistance organisée des mendiants, notamment à travers des figures comme Salla Niang, offre une alternative aux récits dominants de la modernité, suggérant la possibilité de modernités plurielles enracinées dans des valeurs locales.

²⁰¹ Ferdinand Oyono, *Une vie de Boy*, 1956

²⁰² Ferdinand Oyono, *Le Vieux nègre et la médaille*, 1956

Cette partie s'articulera autour de trois axes principaux. Dans un premier temps, nous analyserons la manière dont *La Grève des Bâttu* reflète les logiques coloniales d'exclusion et de marginalisation à travers la représentation des mendiants, en mettant l'accent sur leur perception comme des « déchets humains ». Ensuite, nous examinerons les implications de cette exclusion symbolique et physique, en la replaçant dans le contexte du pouvoir nécropolitique et des théories de Maldonado-Torres et Fanon sur la damnation. Enfin, nous analyserons le personnage de Mour, figure centrale du roman, en tant qu'incarnation du conflit entre modernité et tradition, tout en étudiant la grève des mendiants comme un acte de résistance pluriverselle, rappelant les modernités alternatives proposées par Enrique Dussel.

Cette analyse souligne la complexité des dynamiques post-coloniales, où les structures de pouvoir et d'exclusion persistent, mais où des formes de résistance émergent, proposant des visions alternatives de la modernité et de l'organisation sociale. Dans cette analyse, la modernité est entendue comme une ouverture d'esprit tournée vers la tolérance des mondes possibles ou des existences alternatives.

1. L'exclusion coloniale réinventée : les mendiants comme déchets humains

Dans *La Grève des Bâttu* d'Aminata Sow Fall, l'exclusion sociale et économique des mendiants révèle une réinvention des logiques coloniales dans un contexte post-colonial. Dans une étude sociocritique menée par Nwoko, Chidiebere ThankGod & Ali, Onwuamaeze²⁰³, le thème de cette exclusion sociale est bien mis en évidence, mais n'est pas associé à la continuation d'une logique coloniale de domination. Ces logiques, ancrées dans des systèmes de domination et de marginalisation, se traduisent par une volonté de faire disparaître les mendiants de la ville, les

²⁰³ Nwoko.T. C., & Ali, O. (2022). *Exclusion Sociale dans La Grève Des Bâttu d'Aminata Sow Fall*

reléguant à la périphérie de la société. Dès les premières pages du roman, les mendiants sont décrits comme des « loques, ombres d'hommes, déchets humains »²⁰⁴, un langage qui reflète leur déshumanisation et leur exclusion de la communauté citoyenne. Les autorités locales, incarnées par Mour Ndiaye, le directeur du service de la santé publique et son adjoint Kéba Dabo, considèrent les mendiants comme un obstacle au développement et à la modernité de la ville. Pour Mour Ndiaye, leur présence « nuit au prestige de notre pays »²⁰⁵, ce qui justifie leur élimination de l'espace public. Il ordonne à Kéba Dabo de mettre en place des mesures pour que « ces gens-là disparaissent »²⁰⁶. Cette volonté de faire disparaître les mendiants rappelle les pratiques coloniales, où les populations indigènes étaient souvent déplacées ou marginalisées pour préserver les intérêts économiques et esthétiques des colonisateurs. Les analyses de Mbembe montrent cette dynamique dans le fonctionnement des Homelands et les townships en Afrique du Sud sous apartheid dans son ouvrage, *Néropolitique*²⁰⁷.

Dans cette dynamique, les mendiants ne sont pas seulement perçus comme des individus en situation de précarité, mais comme des éléments perturbateurs de l'ordre social et économique. Les autorités les blâment pour avoir « nui à l'économie de l'État, au tourisme et à la beauté de la ville »²⁰⁸, des préoccupations qui renvoient aux structures administratives et bureaucratiques héritées de l'époque coloniale. Des leaders locaux, tels que Mour, n'ont pas réussi à démanteler ces structures après avoir pris le pouvoir des colons et continuent de perpétuer une politique de ségrégation propre à l'administration coloniale, où les indigènes sont exclus des privilèges et du développement engendrés par la modernité coloniale. La révolte des mendiants dans *La Grève*

²⁰⁴ *La grève des bâttu*, p. 11

²⁰⁵ Ibid, p.12

²⁰⁶ Ibid, p.13

²⁰⁷ Mbembe, A. (2006). *Néropolitique 1. Raisons politiques*, (1), 29-60. Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

²⁰⁸ *La Grève des Bâttu*, p. 14

des Bàttu entre en résonance ironique avec le passé de Mour Ndiaye, qui avait lui-même été victime de l'arbitraire colonial. Ancien employé de l'administration, il avait été renvoyé pour avoir osé résister à l'humiliation infligée par son supérieur européen : « Ah non , plutôt mourir que de me laisser marcher sur les pieds par ce mec ; je suis sûr qu'il ne signifie rien chez lui ; alors il se défoule chez nous, sur les Nègres, pour se persuader qu'il a quelque consistance. Ah non ! Moi je n'accepterai pas cela. Je suis un homme, Moi !²⁰⁹ » déclare-t-il, avant de gifler ce chef qui, « parce qu'il avait conscience d'être en pays conquis, considérait des gens comme moins que des chiens²¹⁰ ». Pourtant, devenu lui-même détenteur d'un pouvoir local, Mour reproduit les mêmes logiques de domination et d'exclusion en expulsant les mendiants de l'espace public, les considérant comme un obstacle à la modernité et à l'ordre urbain. La spécificité de l'œuvre d'Aminata Sow Fall réside toutefois dans le retournement de cette logique oppressive. Les mendiants, loin de se résigner ou d'attendre une aide extérieure, prennent en main leur destin. Par leur grève, acte politique et collectif, ils inversent la dynamique de victimisation et deviennent acteurs d'un refus radical, affirmant leur humanité et leur droit à exister au sein de la cité.

L'économie et le tourisme sont ici des prétextes pour justifier l'exclusion des plus vulnérables, qui deviennent des boucs émissaires d'un système économique hérité du colonialisme. Les mendiants sont traités comme des boucs émissaires sur lesquels la société projette ses frustrations face aux échecs du développement et à l'insalubrité de la ville. Selon une analyse de Stéphane Vinolo sur le bouc émissaire, « la causalité et la culpabilité sont, dans un même geste, expulsées à l'extérieur du groupe²¹¹ », et les marginaux deviennent les dépositaires de tous les

²⁰⁹ Ibid, p. 18

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Vinolo, S. (2011). Différer le mal: la logique du bouc émissaire. *Sens-Dessous*, 9(2),56-66,p.63

dysfonctionnements sociaux. Cette logique de déplacement des causes vers ceux qui se trouvent à la marge, c'est-à-dire ni totalement inclus, ni totalement exclus, repose sur leur faiblesse structurelle et leur isolement social, « ce qui rend l'acte d'exclusion à la fois facile et symboliquement efficace²¹² » selon Vinolo. Mour Ndiaye, en dirigeant l'éviction des mendiants de l'espace urbain, incarne cette dynamique sacrificielle, puisque « le sacrifié n'est rien d'autre qu'un bouc émissaire institutionnel²¹³ » dont l'élimination vise à pacifier la société sans en perturber l'ordre. De ce point de vue, la mise à l'écart des mendiants prolonge les logiques coloniales d'exclusion tout en réactivant un imaginaire sacrificiel qui décharge la société de ses tensions internes sur les plus vulnérables. La seule exception réside dans le fait que ces boucs émissaires de l'univers du roman ont réussi à perturber l'ordre social.

Cette réinvention des logiques coloniales se traduit également par une hiérarchisation sociale renforcée, où les mendiants sont perçus comme des citoyens de seconde zone, indignes de bénéficier des droits et privilèges associés à la citoyenneté. Leur exclusion se manifeste notamment à travers des pratiques institutionnelles, comme le refus de leur accorder une reconnaissance juridique. L'exemple de Madiabel, un mendiant mort faute d'avoir une carte d'identité pour être soigné à l'hôpital²¹⁴, souligne cette exclusion radicale. Le fait qu'il ne puisse pas accéder aux soins en raison de son statut montre comment la société post-coloniale contemporaine reproduit les dynamiques de marginalisation héritées de l'époque coloniale.

Ainsi, l'exclusion des mendiants dans *La Grève des Bâttu* n'est pas simplement une question de pauvreté ou de précarité économique ; elle s'inscrit dans une logique plus vaste de domination et de contrôle social, héritée du colonialisme. Les mendiants sont perçus comme des «

²¹² Ibid., p.62

²¹³ Ibid, p. 61

²¹⁴ *La Grève des bâttu*, p. 46

indésirables » , des êtres dont la présence, tant physique que symbolique, doit être effacée pour préserver une image de modernité et de développement conforme aux attentes des riches touristes occidentaux. Cette approche reproduit les pratiques d'exclusion et de déshumanisation caractéristiques des politiques coloniales. Mour explique à son marabout le but de cette chasse aux mendiants, à savoir que les touristes, attirés par la beauté du pays, dépensent beaucoup pour y venir, mais qu'ils sont dérangés par la présence des mendiants, ce qui pourrait ternir l'image de la ville et décourager d'autres visiteurs. Cela, poursuit-il, met en péril l'économie touristique, essentielle pour les élites locales. Le marabout qui rejette cette argumentation lui répond : « la ville est en train de vous déshumaniser [...] »²¹⁵ . Plus loin, le même marabout déclare que « le monde d'aujourd'hui bouleverse tout !... »²¹⁶ . Si nous prenons « le monde d'aujourd'hui » comme relatif à la modernité qui, pour Blitstein et Lemieux²¹⁷, désigne le « présent de l'humanité », les paroles du marabout dénoncent la déshumanisation causée par la modernité, laquelle sacrifie les plus vulnérables au nom du développement économique et touristique. En affirmant que « la ville est en train de vous déshumaniser », le marabout critique une modernité qui privilégie les intérêts des élites locales tout en excluant les mendiants de la société. Dans la société sénégalaise, le marabout incarne les valeurs et les perspectives des cultures locales, offrant un point de vue enraciné dans les traditions sénégalaises sur l'évolution de la société. Ainsi, le marabout représente le regard des populations locales sur les dynamiques sociales et les transformations que connaît le Sénégal. Sa remarque sur le monde d'aujourd'hui renvoie à une critique plus large de la modernité, perçue comme un processus destructeur qui ignore les valeurs humaines et communautaires essentielles au profit d'un progrès abstrait.

²¹⁵ Ibid, p.38

²¹⁶ Ibid, p. 117

²¹⁷ Blitstein, P., & Lemieux, C. (2018). Comment rouvrir la question de la modernité? Quelques propositions. *Politix*, (3), 7-33.

En définitive, la gestion des mendiants dans *La Grève des Bàttu* montre comment les logiques coloniales sont réinventées dans un contexte post-colonial. La ville moderne, avec ses ambitions économiques et touristiques, cherche à effacer les éléments jugés indésirables, perpétuant ainsi une exclusion fondée sur des principes hiérarchiques hérités de l'époque coloniale. Cette réinvention de l'exclusion coloniale met en évidence la persistance des dynamiques de pouvoir qui continuent de structurer les relations sociales et économiques dans les sociétés post-coloniales. Les individus les plus vulnérables sont ainsi invisibilisés et déshumanisés, en étant relégués à la marge de la société.

L'exclusion des mendiants dans *La Grève des Bàttu* illustre non seulement la réinvention des logiques coloniales, mais aussi un choix délibéré d'ignorer la possibilité d'une modernité inclusive. On aurait pu imaginer une modernité où l'importance de la mendicité dans la société sénégalaise serait prise en considération dans la conceptualisation de la ville moderne.

Cependant, la modernité telle qu'elle est planifiée dans ce roman est construite sans souci des mendiants, les réduisant à des être « superflus ou inutiles », qu'il faut écarter pour le prestige de la ville. Cette marginalisation n'est pas fortuite ; elle répond à une vision élitiste de la modernité, où seuls les citoyens jugés productifs et conformes à l'idéal de développement économique et touristique ont une place dans la société. Achille Mbembe déplore des exclusions de ce type dans le cadre de l'immigration et nous pouvons emprunter ses arguments dans l'analyse de cette injustice qu'on fait aux mendiants dans un pays où la mendicité a toujours eu droit de cité, même pendant la période coloniale. Il écrit : « Il faut le répéter, cette guerre (qui consiste à chasser, capturer, regrouper, trier, séparer et expulser) n'a qu'un seul but. Il ne s'agit pas tant de couper l'Europe du monde ou de l'instituer en forteresse imprenable que de consacrer, comme le

privilège des seuls Européens, le droit de possession et de libre circulation sur toute l'étendue d'une planète dont nous sommes pourtant tous des ayants droit²¹⁸».

En nous appropriant cette réflexion de Mbembe, la politique d'assainissement de la ville qu'entreprennent Mour et ses subordonnés dans *La Grève des Bâttu* nous apparaît sous un nouveau jour. Dans ce processus, l'objectif principal n'est pas simplement de débarrasser la ville de ses « indésirables », mais de réaffirmer une forme de pouvoir fondée sur l'exclusion, où certains ont le privilège de libre circulation et d'appartenance, tandis que d'autres sont traités comme des corps superflus, donc trop visibles, sans droits ni légitimité. Au moment de la déclaration officielle de cette grève des mendiants, Salla Niang, leur hôtesse et leur organisatrice déclare : « - Maintenant, mes amis, l'heure du choix a sonné : mener une vie de chien, être poursuivi, traqué et matraqué, ou vivre en homme²¹⁹ » . La différence est claire. Les hommes ont le droit d'accès à la ville, les chiens au contraire n'en n'ont pas. Par analogie, les mendiants sont ces chiens qu'on chasse de la ville.

Tout comme les politiques migratoires européennes que Mbembe critique ne visent pas uniquement à protéger l'Europe, mais à garantir aux Européens un droit exclusif sur la planète, l'assainissement de la ville par Mour Ndiaye ne cherche pas à créer un espace plus vivable pour tous les citoyens, mais à préserver l'élite et les privilégiés du pays, ainsi que des touristes étrangers, tout en excluant ceux qui ne correspondent pas à l'image moderne et prestigieuse qu'ils veulent afficher. Les mendiants, qualifiés de « rebuts humains », sont chassés, regroupés et

²¹⁸ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94. p. 93

²¹⁹ *La grève des bâttu*, p. 73

finalement expulsés de la ville non seulement pour des raisons sanitaires, mais parce que leur simple existence nuit à l'image de la modernité que les élites locales veulent projeter.

Cette dynamique fait écho à ce que Mbembe appelle la guerre contre les corps non désirés. Mour Ndiaye et les autorités locales réaffirment un droit de propriété et de contrôle sur l'espace urbain en décidant qui peut y circuler et y exister. Les mendiants, qui mendient « pour dire aux nantis qu'ils existent²²⁰ », sont symboliquement et physiquement effacés, car leur présence « nuit au prestige » de la ville. Ainsi, l'assainissement de la ville reproduit cette logique de tri et de hiérarchisation, où seuls ceux jugés dignes par les élites ont droit à l'espace urbain. Ce droit qui donne le privilège de rester dans la ville et d'y vivre peut-être interprété comme un pouvoir nécropolitique, car il accorde de l'importance à certains au détriment des autres. Or Nguirane Sarr, l'un des mendiants avait des aspirations à réaliser en ville avant d'y venir : « Nous, nous pensions pouvoir nous en sortir en venant à la ville que nous voyions dans nos rêves comme un paradis où rien ne manquait...²²¹ ». Cette position de Nguirane Sarr rejoint les réflexions de Grosfoguel qui soulignent que les zones séparées par la ligne de l'humain de Fanon ne sont pas identiques. Nous voyons une ville post-coloniale qui devient le centre et le paradis d'une périphérie interne représentée par le village ou la zone rurale d'où part Nguirane Sarr pour venir dans la ville. Cela montre combien les logiques de centres et de périphéries se reproduisent sur toute la planète.

L'injustice réside dans le fait que ces mendiants sont des citoyens à part entière, tout comme les migrants que Mbembe défend en tant qu'« ayants droit » à la planète. Toutefois, leur exclusion révèle une modernité qui se construit sans eux, les reléguant à l'état de non-être. La guerre

²²⁰ *La Grève des bâttu*, p. 12

²²¹ *Ibid*, p.110

menée contre eux n'est pas une simple opération d'assainissement : c'est une manière de réaffirmer que certains corps, certaines vies, n'ont pas de place dans la ville moderne, tout comme les politiques migratoires réservent l'espace et la liberté de mouvement à une catégorie spécifique d'individus. Ainsi, les réflexions de Mbembe nous aident à comprendre que l'assainissement de la ville orchestré par Mour Ndiaye n'est pas seulement une question de gestion urbaine : c'est un projet politique et social visant à renforcer des frontières internes, à trier les citoyens en fonction de leur utilité et de leur conformité à une image de la modernité qui exclut les plus vulnérables. Les mendiants deviennent alors les victimes d'une réinvention des logiques d'exclusion coloniale sous la bannière de la modernisation.

La post-colonie, censée marquer l'indépendance vis-à-vis des colons, place en réalité les populations sous l'autorité de leurs propres dirigeants locaux, qui perpétuent les mêmes traitements hérités de l'époque coloniale. Les mendiants sont exclus de cette « sûreté » que la ville moderne offre à ses citoyens respectables. En les marginalisant ainsi, la société les transforme en « ennemis naturels » du système. Leur existence même, selon les autorités, menace la prospérité et la beauté de la ville et leur nombre, s'il n'est pas contrôlé, deviendrait dangereux. Cette idée de danger est reprise par Mour Ndiaye, qui voit dans les mendiants non seulement une menace pour l'économie et le tourisme, mais aussi un obstacle à son propre avancement politique. Pour lui, se débarrasser des mendiants est une opportunité de promotion, un moyen de gravir les échelons de la hiérarchie sociale²²².

Le paradoxe est que les élites post-coloniales, censées être les représentants de la libération et de l'égalité pour tous, utilisent le pouvoir acquis à travers la décolonisation pour réaffirmer des

²²² *La Grève des bâttu*, p.16

logiques de pouvoir verticales. Mour Ndiaye, par exemple, voit dans l'élimination des mendiants une « belle occasion de promotion ²²³», renforçant ainsi les inégalités plutôt que de les combattre. Cette trahison des idéaux des luttes anticolonialistes révèle que la décolonisation politique n'a pas été accompagnée d'une véritable décolonisation des esprits et des structures sociales : plutôt que de remettre en question les hiérarchies coloniales, ils les réinventent au sein d'une modernité urbaine qui marginalise les plus faibles, notamment les mendiants qu'il faut éliminer pour « le prestige de notre pays ²²⁴», selon un propos de Mour Ndiaye.

En fin de compte, la décolonisation politique, dans ce contexte, devient un outil de façade, un changement cosmétique qui laisse intactes les structures profondes de discrimination et d'exclusion. Les mendiants de Sow Fall vivent dans une ville moderne où l'injustice sociale persiste, reproduisant des dynamiques coloniales sous de nouveaux visages. Loin de constituer une rupture avec l'ordre colonial, la décolonisation devient ainsi un moyen pour les nouvelles élites d'exercer un pouvoir qui, dans sa logique, n'est pas fondamentalement différent de celui des colonisateurs. Cette continuité dans l'exclusion et la marginalisation des plus vulnérables témoigne de la persistance de la *colonialité du pouvoir*, un concept développé par Aníbal Quijano, qui montre comment les formes de domination coloniale perdurent dans les sociétés post-coloniales sous des formes renouvelées. Les mendiants de *La Grève des Bàttu*, marginalisés et invisibilisés, sont la manifestation de cette colonialité réinventée.

²²³ Ibid, p. 16

²²⁴ Ibid, p.12

2. Le tiraillement post-colonial : Mour entre modernité et tradition

La relation complexe entre Mour et les mendiants met en lumière les contradictions inhérentes à son parcours entre pouvoir, tradition et modernité. Après avoir chassé les mendiants des rues dans le cadre d'une politique d'assainissement, Mour se retrouve dans une situation paradoxale : il a besoin de ces mêmes mendiants pour accomplir un rite sacrificiel crucial pour sa quête de pouvoir. En effet, le succès de son sacrifice, censé le faire accéder au poste de vice-président de la République, repose sur la présence de ces figures marginalisées qu'il a contribué à exclure de la ville. La relation de Mour avec les mendiants dans le roman fait écho à une dynamique plus vaste et historique, celle des pratiques coloniales où les colonisateurs, tout en niant l'humanité des colonisés, avaient néanmoins besoin d'eux pour leur propre profit. Dans le cadre colonial, les colons justifiaient l'exploitation des populations locales en les déshumanisant, mais ne pouvaient prospérer sans leur participation active dans les travaux forcés, le paiement des impôts et même le recrutement pour les guerres européennes comme nous l'avons vu dans *Batouala* de René Maran.

De manière similaire, Mour incarne cette reproduction des pratiques de domination : il exclut et marginalise les mendiants pour asseoir son projet de modernisation et d'assainissement, les reléguant à l'invisibilité sociale. Voici comment un marchand décrit la crise des mendiants à Sally, la bonne de Mour, lorsqu'elle doit faire un petit sacrifice pour Mour :

les gens sont maintenant dans un sale pétrin [...], ils sont privés de mendiants...à entendre les mots échangés, les plaintes d'avoir fait un si long chemin pour donner la charité, elle s'est rendu compte que la pénurie de mendiants gêne considérablement une partie de la population ; elle a vu des malades au teint pâle et aux yeux hagards traîner leur misère jusqu'ici pour s'acquitter du sacrifice qui, peut-être, les aidera à trouver la

paix du corps et de l'âme. Elle a vu des voitures luxueuses, toutes vitres fermées, affronter à vive allure le chemin sablonneux qui mène à la « maison des mendiants²²⁵.

Cette analyse illustre comment la marginalisation orchestrée par Mour se retourne contre la société entière, notamment en rendant difficile l'accès aux mendiants, désormais invisibilisés. Mour, dans son projet de modernisation et d'assainissement des espaces publics, a chassé les mendiants des rues, les reléguant à la périphérie de la ville et les éloignant du quotidien des habitants. Cependant, par une ironie amère, cette exclusion devient problématique lorsqu'une partie de la population a besoin de ces nécessiteux, en particulier pour accomplir des rites sacrés, comme le sacrifice ou la charité, dont on espère récolter la paix et la guérison. L'analyse de ce passage montre clairement que cette difficulté d'accès affecte tout le monde : des malades désespérés, souffrant dans leurs corps et dans leurs âmes, doivent parcourir de longues distances pour trouver ces mendiants, autrefois si visibles et maintenant relégués à un espace marginalisé. La pénurie de mendiants, pourtant marginalisés, génère un malaise parmi les populations qui dépendent d'eux pour se conformer à des pratiques religieuses ou coutumières.

La description des voitures luxueuses affrontant le chemin déplorable qui mène à la « maison des mendiants » symbolise également le décalage entre l'élite urbaine et la réalité des exclus. Bien que Mour ait pu invisibiliser les mendiants en les expulsant des espaces publics, leur besoin persiste, créant un paradoxe où les élites doivent quitter leur confort pour se rendre dans ces lieux marginalisés, sablonneux et difficile d'accès.

Cela rappelle la manière dont, dans le cadre colonial, les colonisés, bien que marginalisés et déshumanisés, étaient toujours nécessaires pour le bon fonctionnement de l'économie et des structures de pouvoir coloniales. Mour recrée cette dynamique : il marginalise les mendiants

²²⁵ *La grève des bàttu*, pp. 95-96

pour assainir la ville. La difficulté d'accès aux mendiants en raison de leur exclusion physique des centres de pouvoir démontre comment l'exclusion sociale conduit à des conséquences imprévues pour l'ensemble de la société, en perturbant les réseaux sociaux et religieux qui structuraient autrefois la communauté. Pourtant, lorsque ambitions personnelles de Mour entrent en jeu – ici, son désir d'être nommé au poste de vice-président – ces mêmes mendiants deviennent indispensables. Mour se voit contraint de réintégrer ces figures rejetées dans son plan de sacrifice, non par reconnaissance de leur valeur humaine ou sociale, mais par opportunisme. Cette stratégie reflète le paradoxe colonial où la marginalisation des colonisés allait de pair avec leur instrumentalisation pour les besoins des colons.

Albert Memmi, dans *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*²²⁶, dévoile comment le système colonial construit une image stéréotypée du colonisé pour justifier sa domination tout comme les élites post-coloniales (Mour et ses subordonnés) en font avec les mendiants. L'accusation de paresse, récurrente dans l'idéologie coloniale, légitime une exploitation économique fondée sur l'inégalité et la marginalisation. Cette vision dichotomique maintient un ordre où, selon Memmi, « l'anoblissement du colonisateur et l'abaissement du colonisé²²⁷ » sont les principes directeurs. Loin de se limiter aux ouvriers agricoles ou aux habitants des bidonvilles, cette accusation s'étend à toutes les strates de la société colonisée. Même les professeurs, ingénieurs et médecins, soumis aux mêmes exigences professionnelles que leurs homologues européens, n'y échappent pas : « Ce qui est suspect, c'est l'unanimité de l'accusation et la globalité de son objet ; de sorte qu'aucun colonisé n'en est sauvé, et n'en pourrait jamais être sauvé²²⁸ ».

²²⁶ Memmi, A. (2010). *Portrait du colonisé*, Paris, Payot, 1973. *Ottawa G., Les Pensionnats indiens au Québec. Un double regard*, Québec, Éditions Cornac.

²²⁷ Ibid, p.109

²²⁸ *Portrait du colonisé*, p.111

Le préfacier de l'œuvre de Memmi, Jean Paul Sartre, met en évidence la disparité que ces alibis cherchent à légitimer : « le revenu moyen du Français d'Algérie est dix fois supérieur à celui du musulman ²²⁹ ». À travers cette accusation de paresse, le système colonial affirme que « au colonisé, on ne demande que ses bras, et il n'est que cela : en outre, ces bras sont si mal cotés, qu'on peut en louer trois ou quatre paires pour le prix d'une seule ²³⁰ ». Memmi souligne que « sans ces alibis, la conduite du colonisateur et même son existence sembleraient scandaleuses ²³¹ ». L'instrumentalisation réside dans le paradoxe où l'on encourage l'augmentation de cette population, pourtant jugée paresseuse, pour maintenir le coût de la main-d'œuvre à un niveau bas et assurer un bon niveau de vie aux colonisateurs : « Pour que les salaires et le prix de la vie soient au plus bas, il faut une concurrence très forte entre les travailleurs indigènes, donc que le taux de natalité s'accroisse... ²³² ».

Dans *La Grève des Bâttu* d'Aminata Sow Fall, une dynamique similaire est à l'œuvre. Les mendiants, considérés comme des nuisances économiques et sanitaires, sont assimilés à une entrave au progrès et à la modernité. Cette stigmatisation, à l'image de l'accusation de paresse pesant sur les colonisés, ne fait aucune distinction : tous sont perçus comme des indésirables à éliminer de l'espace public. Même ceux, comme Salla Niang, qui possèdent des habitations en périphérie, ne sont pas épargnés.

L'instrumentalisation des marginaux s'observe aussi sur le plan juridique. Dans le contexte colonial, les colonisés sont exclus de la citoyenneté, ne pouvant y accéder qu'au prix d'une assimilation contrainte. Cette stratégie permet au colonisateur de maintenir son pouvoir tout en exploitant une main-d'œuvre bon marché. Jean-Paul Sartre, dans la préface à l'œuvre de

²²⁹ Ibid, p.25

²³⁰ Ibid, p.110

²³¹ Ibid, p.109

²³² Ibid, p. 25

Memmi, explicite ce mécanisme : « C'est le système, en effet, qui favorise l'accroissement de la population pour abaisser le coût de la main-d'œuvre²³³ ». Paradoxalement, cette population, bien qu'indispensable à l'économie coloniale, demeure exclue des droits civiques : « C'est lui [le système] encore qui interdit l'assimilation des indigènes : s'ils avaient le droit de vote, leur supériorité numérique ferait tout éclater à l'instant²³⁴».

Dans *La Grève des Bâttu*, cette logique d'exclusion trouve un écho frappant. Mour Ndiaye, représentant de l'élite post-coloniale, reproduit les mêmes mécanismes de marginalisation. Il instrumentalise les mendiants pour asseoir son ascension sociale, tout comme le colonisateur exploitait les colonisés pour renforcer son emprise. Lorsque Mour se rétracte et envisage de réintégrer les mendiants dans les rues pour un sacrifice personnel, il ne fait que perpétuer cette logique d'utilisation cynique des plus vulnérables que Memmi et Sartre observent dans la situation coloniale.

Mour, dans sa quête de pouvoir, agit avec la même logique : les mendiants, rejetés et perçus comme des obstacles au progrès, seront rappelés sur scène dès qu'ils peuvent servir ses intérêts. Cela souligne une continuité dans l'instrumentalisation des groupes marginalisés, où l'exploitation et la manipulation deviennent des pratiques courantes dès qu'il s'agit de favoriser l'ambition personnelle ou les intérêts des élites, comme c'était le cas dans les régimes coloniaux.

D'ailleurs, Sow Fall n'est pas la première à évoquer la question de ce divorce entre l'élite post-colonial, son ambition personnelle et les réalités de la société post-coloniale qu'il dirige.

Ahmadou Kourouma l'a déjà dit à travers son personnage principal, Fama Doumbouya, dans *les Soleils des indépendances* :

²³³ *Portrait du colonisé*, p.25

²³⁴ *ibid*

Il demeurerait bien connu que les dirigeants des soleils des Indépendances consultaient très souvent le marabout, le sorcier, le devin ; mais pour qui le faisaient-ils et pourquoi ? Fama pouvait répondre, il le savait : ce n'était jamais pour la communauté, jamais pour le pays, ils consultaient toujours les sorciers pour eux-mêmes, pour affermir leur pouvoir, augmenter leur force, jeter un mauvais sort à leur ennemi.²³⁵

Les Soleils des indépendances, bien que distinct dans ses approches narratives et contextuelles, partage des échos thématiques puissants sur la fracture entre l'élite post-coloniale et les masses populaires. Ces échos révèlent une critique commune des aspirations individualistes des dirigeants post-coloniaux et de leur incapacité à répondre aux réalités des sociétés qu'ils dirigent. À travers Mour Ndiaye et Fama Doumbouya, Sow Fall et Kourouma explorent les tensions entre ambition personnelle, spiritualité, et responsabilité sociale.

Dans *Les Soleils des Indépendances*, Kourouma montre des dirigeants qui consultent les marabouts et les sorciers non pas pour guider leurs nations ou apporter des solutions aux problèmes collectifs, mais pour asseoir leur pouvoir et éliminer leurs adversaires. Ce comportement égoïste reflète une exploitation des croyances populaires pour des objectifs individualistes, renforçant la fracture entre l'élite et le peuple. Dans *La Grève des Bâttu*, Mour Ndiaye se consacre à un projet de modernisation urbaine visant à embellir Dakar pour impressionner les élites internationales, sans considération pour les besoins des mendiants qu'il veut éradiquer. Cette attitude illustre une déconnexion totale entre les priorités des dirigeants et les réalités du peuple. Mour, en cherchant à masquer les problèmes sociaux sous une façade de modernité, perpétue les logiques de la colonialité, où l'apparence prévaut sur le réel.

C'est la raison pour laquelle Kéba Dabo, son collaborateur fidèle, trouve la demande de son maître de faire retourner les mendiants dans les rues absurde à comprendre. Pour la première fois, il refuse d'obéir, s'exclamant: « - Non! pour qui me prenez-vous! c'est insensé, ce que vous me dites là! Ces mendiants que j'ai traqués, chassés, démolis physiquement et moralement, et qui enfin nous ont laissés en paix, vous voulez que j'aille les chercher ! De quoi aurais-je l'air²³⁶ »?

²³⁵ *Les Soleils des indépendances*, p. 115

²³⁶ *La Grève des Bâttu*, p. 127

Cette réaction violente de Keba Dabo révèle plusieurs aspects essentiels de la relation entre le pouvoir, la marginalisation et la dignité humaine dans la société post-coloniale.

Keba exprime ici son refus catégorique de revenir vers les mendiants qu'il a aidé à exclure. Cette réaction met en lumière la contradiction inhérente à l'exercice du pouvoir. En tant que collaborateur de Mour, il est impliqué dans le processus de marginalisation des mendiants, un groupe social déjà vulnérable. L'idée de les ramener, non pas pour réparer cette injustice, mais pour en tirer un profit personnel (le sacrifice pour Mour) est perçue par Keba comme une forme de cynisme. Cette attitude révèle le déni de la dignité des mendiants, qui sont considérés comme des outils fonctionnels, utilisables ou jetables selon les besoins des puissants. De plus, Keba souligne qu'il a « traqué, chassé, démoli physiquement et moralement » les mendiants, soulignant l'intensité de la violence infligée à ce groupe. Ces termes suggèrent un processus de déshumanisation systématique, où les mendiants ne sont plus perçus comme des êtres humains avec des droits ou des besoins, mais comme des obstacles à éliminer. Cette marginalisation devient si totale qu'ils « nous ont laissés en paix, » soulignant à quel point leur existence même était perçue comme un dérangement par ceux qui exercent le pouvoir.

Contrairement à Mour, qui ne se soucie que de sa réussite personnelle, Keba exprime également sa crainte du jugement social : « De quoi aurais-je l'air ? » Cette phrase met en évidence une autre dynamique du pouvoir, où la question de l'apparence et de la réputation prend le pas sur la justice ou la moralité. Il craint que revenir vers ces mendiants, après les avoir maltraités et exclus, ne le discrédite aux yeux des autres. Cela montre que dans le contexte du pouvoir et de la domination, les relations avec les groupes marginalisés sont souvent dictées par des considérations d'image publique, et non par des principes de justice ou de réparation. Cette dynamique rappelle le contexte colonial où des justifications, comme l'accusation de paresse

analysée par Memmi, sont utilisées pour légitimer la marginalisation des individus et des groupes dominés.

Le passage reflète aussi les pratiques coloniales, où les colons, après avoir dominé et exploité les peuples colonisés, continuent à avoir besoin d'eux pour des services cruciaux, comme la main-d'œuvre ou le paiement des impôts. Ici, la situation est similaire : après avoir marginalisé les mendiants, Mour et une grande partie de la population se rendent compte qu'ils ont toujours besoin d'eux pour accomplir des rituels importants (le sacrifice pour obtenir le poste de vice-président). Cela démontre un cycle de domination, où les oppresseurs continuent à exploiter ceux qu'ils ont dévalorisés quand cela sert leurs intérêts. Dans ce cas, l'intérêt de Mour à finaliser un sacrifice réussi, coïncide avec l'intérêt des mendiants à rester sur les routes. Dans cette perspective, l'assainissement ou encore la modernité est synonyme à la colonisation des mendiants, leur dépossédant de leur moyen de subsistance, leur dignité et leur humanité. D'ailleurs, Salla Niang raconte une expérience similaire à celle de Mour aux mendiants qui date de la période de la colonisation :

Ils font toujours semblant de mépriser ceux dont ils ont besoin. Mon patron, le dernier chez qui j'ai travaillé, celui qui m'a fait obtenir cette parcelle, passait son temps à pester les marabouts. Je le voyais à la télévision, je l'entendais à la radio, je reconnaissais sa photo dans le journal lorsque je le prenais pour allumer le fourneau. Ses enfants m'expliquaient qu'il voulait enrayer le fléau du maraboutage. Il avait même, je crois, reçu une décoration pour ses beaux discours [...] Pourtant cet homme, un vrai toubab [...] ne sortait jamais de la maison, le matin, sans s'être enduit du contenu de sept canaris remplis de mixtures de poudres et de racines fermentées [...] Mais, après ses discours, que disait-il aux marabouts qu'il hébergeait ?²³⁷

Ce passage met en lumière une profonde hypocrisie des élites ou des puissants, représentés ici par le patron de Salla (un blanc de la période coloniale) et Mour un représentant post-colonial,

²³⁷ Ibid, p.49

qui prétendent publiquement mépriser et condamner des pratiques ou des groupes qu'ils jugent « arriérés » ou nuisibles à la modernité, mais qui, dans l'ombre, dépendent de ces mêmes pratiques ou personnes. L'ironie est palpable : le patron de Salla critique ouvertement les marabouts, les qualifiant de fléau, et se fait même féliciter pour sa posture moderniste et rationaliste, comme en témoigne la décoration qu'il reçoit pour ses discours contre le maraboutage. Cependant, ce même homme, qualifié de « vrai toubab » (expression qui désigne un vrai blanc, donc moderne et rationnel), continue en secret à consulter les marabouts, suivant leurs prescriptions ésotériques avant de sortir chaque matin. L'analyse de ce passage révèle une contradiction fondamentale : d'une part, il y a un discours officiel de rejet de certaines pratiques traditionnelles, perçues comme un obstacle au progrès et à la modernisation ; d'autre part, ces mêmes pratiques sont maintenues en coulisse et utilisées pour garantir le succès personnel de ceux qui les dénoncent publiquement. Cela illustre un comportement typique des élites qui, dans leur quête de modernisation, méprisent symboliquement ceux dont ils dépendent réellement, créant ainsi une façade de modernité tout en conservant une relation utilitaire et cynique avec des pratiques qu'ils prétendent combattre. Mour se trouve également déchiré devant un dilemme similaire. Il reproduit les mêmes instances entre lui et les mendiants. Alors, dans la société post-coloniale, Mour représente aux mendiants, ce que le patron de Salla représentait aux marabouts pendant la colonisation.

L'utilisation du terme « toubab » renforce cette analyse, car il évoque la figure du colon, celui qui impose la modernité tout en exploitant les ressources et les traditions locales à son propre bénéfice. Cela fait écho à la dynamique coloniale où les colons méprisaient les colonisés tout en les exploitant pour leur travail, leurs taxes et même leur participation à l'effort de guerre. Le patron de Salla, ici produit ce schéma : il instrumentalise les marabouts pour son propre confort

et réussite tout en les dénigrant publiquement. Quant à Mour, il reproduit ce schéma en instrumentalisant les mendiants. Cela reflète une tension entre le désir de se conformer à une modernité importée et la reconnaissance implicite de la nécessité des pratiques traditionnelles, créant ainsi une modernité superficielle et profondément hypocrite qui ne prend pas en compte les besoins réels de la société locale. Or Salla souligne dans l'une de leurs réunions de mendiants que la mendicité s'avère nécessaire à toutes les élites, qu'ils soient blancs ou noirs : « Apprenez à dire la vérité ! dans quel quartier de la Ville le premier geste matinal n'est-il pas de donner la charité ? Même dans les quartiers de toubabs ; les toubabs noirs et aussi les toubabs blancs accomplissent ce rite²³⁸ ». L'utilisation du mot toubab par Salla nous éclaire sur la signification réelle du terme comme une figure de domination ou d'élite.

confirmant ainsi l'analyse de Memmi sur les mécanismes d'exclusion et d'instrumentalisation des dominés.

3. La grève comme résistance et preuve de modernité alternative

Ramón Grosfoguel partage avec Boaventura de Sousa Santos l'idée que « le monde possède une diversité épistémologique inépuisable et que nos catégories sont très réductrices²³⁹ ».

L'aménagement de la ville qui exclut les mendiants qui, pourtant, ont également droit à cet espace, relève d'une telle vision réductrice. Mour l'avoue dans un soliloque : « Quelle ironie du sort !... Ces mendiants dont, depuis quelque temps, j'avais oublié jusqu'à l'existence... on ne sait jamais... On ne sait jamais ce qui doit arriver demain ...²⁴⁰ ». Le fait que Mour doive revenir sur ses pas et aller demander le service de ces mendiants dont il est responsable de l'invisibilisation

²³⁸ Ibid, p.24

²³⁹ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53. p.49

²⁴⁰ *La grève de bâttu*, p. 114

dans les espaces publics témoigne de la complexité de la condition post-coloniale qui repose sur deux systèmes de valeurs contradictoires. Si l'ordre politicoadministratif dont Mour est le représentant rejette les mendiants, l'univers socioculturel dans lequel ce personnage évolue leur reconnaît une fonction capitale.

Après avoir reçu des consignes de l'un de ses innombrables marabouts de sacrifier un bœuf et de le donner aux *báttu*, c'est-à-dire les mendiants, Mour se rend compte que ces derniers sont très importants dans sa vie et dans celle de la plus grande partie de la population. Il va jusqu'à expliquer à son collaborateur, Kéba Dabo, les croyances et les rites qu'il ignore au moment de la chasse aux mendiants :

Nous sommes des hommes, Kéba ; un homme qui se trouverait aujourd'hui dans une situation critique, devant un drame insoluble, à qui l'on aurait prescrit une offrande comme seule voie de salut, cet homme, s'il y croit, que penses-tu qu'il ferait ? Imagine-toi un peu ce que serait l'angoisse de cet homme à qui l'on a appris depuis la plus tendre enfance à décharger ses peurs, ses appréhensions, ses cauchemars, ses craintes dans trois morceaux de sucre, une bougie, une pièce de tissu, toutes sortes de choses enfin, qu'il donne aux mendiants ! Peut-on du jour au lendemain balancer ses croyances ?²⁴¹

La position de Mour dans ce passage révèle une prise de conscience tardive de l'importance des croyances et des pratiques traditionnelles qu'il avait auparavant dédaignées en marginalisant les mendiants. En chassant les mendiants, Mour ignorait l'impact profond que ces pratiques avaient sur la société, où les mendiants jouent un rôle central dans le cadre des rituels et des croyances. Ce qu'il ne comprenait pas alors, c'est que ces pratiques, bien qu'en apparence archaïques ou déconnectées de la modernité, sont profondément ancrées dans la vie quotidienne et les systèmes de pensée des gens.

²⁴¹ Ibid, p.129

Dans ce discours adressé à Kéba, Mour évoque un dilemme humain fondamental : peut-on balayer du jour au lendemain des croyances profondément enracinées, enseignées dès la petite enfance, et qui procurent un sentiment de sécurité face à l'incertitude de la vie ? En reconnaissant l'angoisse d'un homme face à l'incapacité de pratiquer un rituel prescrit, Mour réalise enfin que la chasse aux mendiants entraîne des conséquences plus vastes que la simple disparition de personnes perçues comme des obstacles à la modernisation de la ville. En fait, il prend conscience que ces croyances et pratiques sont essentielles à la stabilité émotionnelle et spirituelle de la population. Cette réflexion démontre l'ironie de la situation : en chassant les mendiants, Mour perturbe un équilibre social et spirituel fondamental, rendant impossible pour certaines personnes de trouver un moyen de gérer leur détresse existentielle. En d'autres termes, il découvre que les mendiants, malgré leur apparence marginale, jouent un rôle irremplaçable dans la société, en tant que réceptacles de rituels qui offrent une solution aux angoisses humaines.

Dans *Batouala*, roman témoin de l'époque coloniale, le personnage éponyme exprime avec force l'importance des coutumes pour la population locale et les ravages causés par leur interdiction sous le régime colonial : « Et d'abord, non contents de s'appliquer à supprimer nos plus chères coutumes, ils n'ont eu de cesse qu'ils ne nous aient imposé les leurs [...] Nos danses et nos chants troublent leur sommeil. Les danses et les chants sont pourtant toute notre vie²⁴² ».

L'expression métaphorique « les chants et les danses sont toute notre vie » confère à ces traditions une valeur essentielle, les érigeant en véritable socle de l'existence du peuple colonisé. Batouala en tire une conclusion amère : « Résultat : la plus morne tristesse règne, désormais, par tout le pays noir. Les blancs sont ainsi faits, que la joie de vivre disparaît des lieux où ils

²⁴² *Batouala*, pp. 56-57

prennent quartiers²⁴³ ». La juxtaposition entre la disparition de la *joie de vivre* et l'interdiction des coutumes souligne leur fonction vitale. En les éradiquant, le système colonial prive le peuple non seulement de ses pratiques culturelles, mais aussi de son énergie vitale et de son identité profonde.

Cette interdiction des coutumes fait écho à ce que disait Fanon dans *les Damnés de la terre*, dans le chapitre intitulé, « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération »:

La culture nationale est, sous la domination coloniale, une culture contestée et dont la destruction est poursuivie de façon systématique. C'est très rapidement une culture condamnée à la clandestinité. Cette notion de clandestinité est immédiatement perçue dans les réactions de l'occupant qui interprète la complaisance dans les traditions comme une fidélité à l'esprit national, comme un refus de se soumettre²⁴⁴.

L'interdiction des chants, des danses et d'autres rites dans *Batouala* est une preuve de cette disposition du système colonial à invisibiliser la culture locale comme l'exprime Fanon.

De manière similaire, la valorisation de la mendicité dans l'œuvre de Sow Fall peut également être analysée comme une critique du projet de modernisation autoritaire qui tente d'effacer les traditions sans comprendre leur signification. Mour, en cherchant à moderniser la ville, ignore que les pratiques symboliques et culturelles ne peuvent être effacées sans engendrer de résistance ou de conséquences. L'ironie est que maintenant, confronté à ses propres besoins (le sacrifice pour obtenir le poste de vice président), Mour se rend compte qu'il est lui aussi prisonnier de ces croyances qu'il prétendait surpasser. Cela renforce l'idée que les croyances traditionnelles persistent, même au sein de la modernité, et que leur éradication ou suppression brutale ne fait

²⁴³ Ibid, p. 56

²⁴⁴ Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre (1961). Préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002). Paris: La Découverte & Syros, p.226

que renforcer leur importance lorsqu'elles sont soudainement absentes. Leur absence soudaine, loin de les faire disparaître, les rend d'autant plus essentielles, à l'image de la tristesse qui s'abat sur le monde de *Batouala* après l'interdiction des chants et des danses.

Dès que Mour constate la pénurie de mendiants dans les rues, il se précipite pour consulter son marabout de confiance, qui lui demande : « Vous vous êtes battus contre les mendiants... Qui a gagné ? ²⁴⁵ ». Le marabout est déjà informé de cette campagne d'exclusion des mendiants menée par Mour et ses collègues. Mour lui explique que cette démarche relève de la politique, visant à moderniser et à développer la ville. Ce sont pourtant ces mêmes logiques qui ont été appliquées aux coutumes locales durant la colonisation. Comme le souligne Fanon, « Tous les efforts sont faits pour amener le colonisé à confesser l'infériorité de sa culture transformée en conduites instinctives... ²⁴⁶ » . De manière similaire, dans le roman de Sow Fall, l'élite représentée par Mour adopte une approche comparable face à la mendicité, cherchant à l'effacer au nom d'un prétendu progrès.

Le marabout de Mour l'avait pourtant averti que cette ville les déshumanisait, les rendant cruels envers les plus démunis. Malgré cet avertissement, Mour est allé au bout de son projet d'assainissement en chassant les mendiants. Désormais, il n'a plus d'autre choix que de les rechercher lui-même, après que Kéba lui refuse catégoriquement de s'en charger et que le sacrifice ne peut réussir que s'il est distribué aux « battus ». Mour se rend deux fois chez les mendiants, cherchant à les ramener dans les rues. Il tente ainsi, en vain de ressusciter ce qu'il avait contribué à enterrer. Il revient sur ses pas pour redonner de la visibilité aux mendiants qu'il avait chassés pour « assainir » la ville. Cependant, avant même ces visites, les mendiants, sous la

²⁴⁵ *La grève des battus*, p. 116

²⁴⁶ Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre (1961). Préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002). *Paris: La Découverte & Syros*, p.225

direction de Salla Niang, se sont déjà organisés en une société syndicale pour protester contre leur invisibilisation, notamment après la mort de deux des leurs, Madialabel et Gorgui Diop.

Mour plaide son innocence à sa première visite chez les mendiants, affirmant ne pas être responsable des abus commis par ses agents d'assainissement : « Nous, les chefs, nous sommes vulnérables ; on nous met tout sur le dos, et Dieu seul sait que nous ignorons la moitié des actes que commettent nos agents ; ils en font à leur tête et on dit toujours que c'est le chef [...] ²⁴⁷ ». En adoptant cette posture, il tente de se dédouaner de toute responsabilité, présentant les violences subies par les mendiants comme des dérives individuelles plutôt que comme le résultat d'une politique systématique. Cette stratégie de justification rappelle les discours coloniaux, où les autorités feignaient d'ignorer les exactions commises sous prétexte du maintien de l'ordre. Salla, forte de son expérience, en est bien consciente. C'est pourquoi toutes les promesses de sécurité et de gain avancées par Mour se révèlent inefficaces pour convaincre les mendiants de regagner leurs anciennes places stratégiques dans la ville. Son échec devient manifeste à travers la réaction de la foule, qui illustre parfaitement la situation dans laquelle il se trouve.

Salla Niang, amusée par la scène, laisse alors échapper un rire moqueur et s'exclame :

Quel menteur, quel sacré menteur !... Mon ancien patron, qui menait une campagne ardue contre les marabouts, si ses innombrables marabouts l'avaient acculé, il aurait nié être le principal animateur de la campagne anti-marabouts... Mais pourquoi portent-ils un boubou à double face ?... Pourquoi ne restent-ils pas et ne se montrent-ils pas tels qu'ils sont ?... ils sont petits ; là où leurs intérêts ou leur ambition les porte, ils vont, fût-ce chez les diables²⁴⁸.

²⁴⁷ Ibid, p.144

Salla Niang ne montre aucune compassion envers Mour ; elle expose l'hypocrisie des élites, comme lui et son ancien patron, qui critiquent publiquement les marabouts et les mendiants tout en sollicitant secrètement leurs services. Elle met en évidence l'incohérence entre leurs discours officiels et leurs actes privés, dénonçant ainsi leur duplicité incarnée par le « boubou à double face ». Malgré sa campagne anti-mendiants, Mour cède aux croyances populaires dès qu'il en a besoin, révélant que ses principes sont dictés par ses intérêts personnels. Cette convergence des intérêts souligne une critique de l'élite qui instrumentalise les systèmes traditionnels à son avantage tout en prétendant les combattre.

Comme le souligne Fanon, la culture nationale est traquée jusqu'à l'invisibilité par le système colonial. Cependant, sa disparition est accélérée par l'attitude de l'élite locale, qui favorise l'assimilation de la culture étrangère au détriment de la sienne. Fanon observe ainsi cette dynamique en ces termes : « Face à cette situation, la réaction du colonisé n'est pas univoque. Tandis que les masses maintiennent intactes les traditions les plus hétérogènes à la situation coloniale, [...] l'intellectuel se jette frénétiquement dans l'acquisition forcenée de la culture de l'occupant en prenant soin de caractériser péjorativement sa culture nationale [...] ²⁴⁹».

Ce phénomène illustre comment l'élite colonisée, en adoptant les codes et les valeurs du colonisateur, participe activement à l'effacement de sa propre culture, renforçant ainsi le processus d'aliénation culturelle. Dans *La Grève des Bâtus* de Sow Fall, Mour incarne précisément cet intellectuel décrit par Fanon dans le contexte colonial, tandis que les mendiants symbolisent les masses qui préservent les traditions locales. En pratiquant en secret la mendicité

²⁴⁹ Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre (1961). Préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002). Paris: *La Découverte & Syros*, p.225

qu'il condamne publiquement, Mour participe à l'invisibilisation de cette pratique culturelle sous l'effet de la modernité et de la colonialité du système-monde moderne.

Cette dynamique fait écho à la réflexion décoloniale de Boaventura de Sousa Santos, reprise par Grosfoguel dans son analyse sur la reconnaissance des épistémologies selon laquelle « nos catégories sont très réductrices²⁵⁰ ». La mendicité pourrait coexister avec la ville propre que Mour et les autorités urbaines aspirent à instaurer. C'est précisément cette vision réductrice qui perpétue la domination et la colonialité, en imposant une hiérarchie des savoirs au lieu de chercher à enrichir la culture locale par un dialogue équilibré avec la modernité.

Dans l'univers du roman de *Sow Fall*, Salla Niang dévoile ainsi la petitesse morale de ceux qui trahissent leurs convictions pour leurs ambitions, donnant à la foule une raison de maintenir leur grève contre Mour. Enfin, Salla voulant se débarrasser de Mour, lui dit : « - Monsieur Ndiaye, tu peux partir. Demain, si cela plaît au créateur, tous les mendiants iront s'aligner à leurs anciennes places²⁵¹ », avant de dire aux mendiants dès le départ de Mour, : « Ne bougez pas d'ici ; que personne ne bouge jamais d'ici ! Demain, à cause de nous, il mordra la poussière !²⁵² ». Salla Niang joue ainsi un double jeu, manipulant à la fois Mour et les mendiants pour servir ses propres objectifs stratégiques. Lorsqu'elle s'adresse à Mour, elle lui donne l'assurance et l'impression qu'il a regagné le contrôle de la situation. Elle use ici d'un ton conciliant et respectueux, exploitant la position de faiblesse apparente de Mour pour apaiser ses craintes.

²⁵⁰ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53, p.49

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid, p.148

Cependant, dès que Mour quitte les lieux, Salla révèle ses véritables intentions aux mendiants, leur ordonnant de rester sur place et de ne pas céder, en promettant qu'ils forceront Mour à « mordre la poussière ». On découvre alors une posture de résistance et de défi, symbolisant la volonté des mendiants de ne pas se laisser intimider par l'autorité de Mour. Salla incarne ainsi une figure de leadership qui utilise la ruse pour inverser les rapports de force, orchestrant une rébellion subtile, mais déterminée contre l'élite.

Cette situation illustre non seulement l'intelligence tactique de Salla, mais aussi le pouvoir de la parole dans les luttes de pouvoir. Salla manipule habilement la situation, alternant entre la soumission apparente et la rébellion, pour protéger les intérêts des mendiants tout en humiliant Mour. Le constat amer de Mour que les mendiants ne sont pas au rendez-vous, contrairement à ce que Salla lui avait dit la veille le pousse à aller chez ces derniers pour une seconde fois. A sa surprise, il reconnaît une indifférence de la part de Salla et de tous les mendiants. Il se rend compte qu'il leur manquerait l'argent du transport, alors il distribue des billets de banque à la foule pour qu'ils viennent au rendez-vous dans l'après-midi. Ses actes réussissent à convaincre certains d'entre eux qui, après avoir pris l'argent de Mour et lui donné leur parole pensent qu'ils doivent respecter le contrat. Pourtant, Salla Niang les dissuade de faire ainsi :

- Quoi? Il n'en est pas question ; il n'en est nullement question ! parce qu'il nous a jeté son argent, on doit céder à sa volonté ! Non ! S'il a jeté l'argent, c'est parce qu'il en a plein les poches ; c'est parce qu'il peut se permettre de le jeter à pleines mains. [...] Si vous descendez dans les rues, vous apparaitrez comme de viles créatures sans foi, sans vergogne, sans détermination...Souvenez-vous de tout ce qui vous a poussés à vous terroriser ici ! Non, que personne ne bouge d'ici !²⁵³

²⁵³ Ibid, p. 164

Les mendiants, représentés par Salla, refusent de se soumettre à la volonté de Mour malgré ses tentatives de les manipuler en jetant de l'argent, symbole de son pouvoir économique et de la modernité capitaliste qu'il incarne. En soulignant que Mour a « jeté l'argent parce qu'il en a plein les poches », Salla expose l'arrogance de l'élite post-coloniale qui croit que tout peut être acheté, y compris la dignité et la volonté des marginalisés. Le refus de descendre dans les rues et de redevenir « de viles créatures sans foi, sans vergogne, sans détermination » représente une résistance active contre un système qui cherche à les invisibiliser et à effacer leur présence au nom de la modernisation. En rappelant les souffrances et les injustices qui les ont poussés à se réfugier, Salla souligne l'importance de rester fidèle à leurs convictions et à leur lutte collective. Cette détermination incarne une critique directe de la modernité post-coloniale, où les élites continuent de reproduire les structures d'oppression héritées du colonialisme. Dans ce contexte, la résistance des mendiants peut être perçue comme une modernité alternative, où la dignité humaine et la solidarité collective priment sur les notions de progrès matériel et de capital. Leur refus de céder est une affirmation de leur existence face à un projet de modernisation qui les exclut et les déshumanise, un défi à l'ordre établi qui veut les réduire à des objets interchangeables dans le paysage urbain.

Cependant, si dans le contexte colonial la révolte armée devient le moyen ultime pour le colonisé de recouvrer son humanité et sa liberté, dans la société post-coloniale décrite par Sow Fall, la résistance prend une autre forme : la grève. Sartre, dans la préface aux *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon, écrit à propos de la même situation coloniale : « Quand les paysans touchent des fusils, les vieux mythes pâlisent, les interdits sont un à un renversés : l'arme d'un combattant, c'est son humanité ²⁵⁴ ». Dans *La Grève des Bâttu*, ce n'est pas par la violence, mais par la

²⁵⁴ *Portrait du colonisé*, p.29

désobéissance civile que les mendiants réaffirment leur humanité et leur place dans la société.

Leur grève oblige Mour Ndiaye à reconnaître leur statut de citoyens à part entière : « Il faudra leur faire retrouver leur qualité de citoyens²⁵⁵».

Ainsi, qu'il s'agisse de la révolte des colonisés chez Fanon ou de la grève des mendiants chez Sow Fall, c'est bien l'action des marginaux qui conduit à leur libération. Cette similarité souligne la permanence des structures coloniales dans les sociétés post-coloniales. *La Grève des Bàttu* met en lumière cette continuité et interroge la persistance des logiques de domination sous d'autres formes.

Dans la continuité du débat créé par la crise des mendiants, ce passage introduit une perspective genrée de la modernité imposée à travers le regard féminin. Raabi, la fille de Mour, perçoit l'agitation de son père et interroge sa mère sur les raisons de son mal-être: « pourquoi mon père est si agité ? est-ce à cause de la rumeur publique qui l'a déjà désigné comme vice-président de la République ? sa mère lui répond : [...] il est victime d'un coup du sort²⁵⁶».

La réponse de Loli, qui évoque un simple « coup du sort », traduit une posture de détournement et de résignation. En recourant à une explication fataliste, elle évite de nommer les causes réelles de l'angoisse de Mour. En réalité, l'agitation de Mour provient de l'échec de son projet modernisateur, fondé sur l'exclusion des mendiants qu'il considère comme des obstacles au progrès. Son malaise révèle la contradiction d'une modernité importée, imposée sans tenir compte des dynamiques sociales locales ni des croyances traditionnelles. En refusant d'admettre que la résistance des mendiants est au cœur de cet échec, Mour et sa famille se heurtent à une modernité alternative qui échappe à leur contrôle. À travers les figures de Loli et de Raabi, le

²⁵⁵ *La Grève des Bàttu*, p.160

²⁵⁶ *Ibid*, p.134

texte met en scène une lecture genrée de la crise que traverse Mour où les femmes observent, interprètent et tentent de contenir les effets d'un pouvoir masculin pris au piège de ses propres ambitions. L'agitation de Mour ne relève donc pas du hasard, mais des limites d'un modèle urbain et social qui reproduit les logiques d'exclusion coloniales. Ceux qu'il cherche à effacer finissent par incarner le point de rupture de son projet, révélant l'incongruité d'une élite qui adopte la modernité du colonisateur au détriment de ses propres réalités culturelles.

Conclusion

La Grève des Bâttu est une représentation emblématique des structures de colonisation qui persistent dans la société post-coloniale. À travers l'exclusion des mendiants orchestrée par Mour Ndiaye, le roman illustre comment les dynamiques de pouvoir, d'exclusion et de marginalisation, initialement instaurées par le système colonial, se prolongent dans un nouvel ordre social post-colonial. Cette continuité révèle les effets durables de la colonisation sur la hiérarchisation des individus et des espaces.

En écartant les mendiants de l'espace public pour des raisons de modernisation, Mour reproduit une logique coloniale et nécropolitique où certaines vies sont considérées comme négligeables au profit d'un projet de modernité exogène. Cette démarche, qui ignore la valeur intrinsèque des traditions, des vies locales et communautaires, révèle la persistance des formes coloniales de domination qui cherchent à effacer les cultures et pratiques indigènes pour imposer une modernité uniformisée et capitaliste. De plus, la ville, pour ces mendiants venant de toutes les zones rurales du Sénégal, incarne ce que l'Occident représente pour les jeunes migrants du Sud global, une zone de l'être où une vie meilleure serait possible. Le fait de les chasser de cet espace urbain crée un parallèle frappant avec les obstacles à la migration et à l'intégration observés dans d'autres œuvres étudiées telles que *Boza!* de Ulrich Cabrel et Étienne Longueville et *Vivre à*

l'arrache d'El Driss. Dans ces récits, comme dans *La Grève des Bâttu*, les personnages sont confrontés à des systèmes qui excluent, marginalisent et tentent de les déshumaniser.

Cependant, cette représentation des structures coloniales n'est pas sans résistance. La révolte des mendiants, par leur grève et leur rassemblement en un lieu de solidarité, met en lumière une contestation contre ces mécanismes d'exclusion. Elle démontre qu'au cœur même des sociétés post-coloniales, des alternatives existent, où la tradition et une autre forme de modernité peuvent coexister et refuser les tentatives de marginalisation. Le regroupement des mendiants chez Salla devient un symbole d'une autre modernité où le lien communautaire persiste malgré l'oppression, justifiant ainsi les réflexions de Dussel sur une modernité pluriverselle. Cela fait écho aux résistances évoquées dans les récits migratoires et les luttes identitaires. La détermination des mendiants à faire la grève contre leur marginalisation et exclusion confirment également ce que Colin et Quiroz soutiennent :

[...] la modernité/colonialité n'a jamais été en mesure de réaliser pleinement ses prétentions totalisantes. Elle n'a jamais été un bloc homogène et exempt de fissures. Partout où elle s'est déployée, elle est entrée en conflit avec des sujets et des groupes sociaux qui, « à partir des ruines, des expériences et des marges créées par la colonialité du pouvoir », se sont employées à faire de la lutte contre l'oppression une puissance d'affirmation politique, culturelle et existentielle²⁵⁷.

Dans l'œuvre de Sow Fall, en refusant leur exclusion, les mendiants réaffirment leur existence et leur importance sociale, contredisant l'idée d'une modernité univoque qui marginalise les groupes dévalorisés. Leur lutte montre que la modernité coloniale entre en conflit avec les sujets issus des marges, qui transforment leur exclusion en un espace de réaffirmation et de critique. À partir de cette exclusion, les mendiants font de leur révolte une affirmation existentielle contre un

²⁵⁷ Colin et Quiroz, 2023, p. 182

pouvoir qui cherche à les effacer, soulignant ainsi les limites de la colonialité du pouvoir. Mour qui faisait référence aux mendiants comme ces « gens-là » change maintenant de comportement envers ces derniers. C'est ainsi qu'il se confie à son chauffeur à propos des mendiants après les avoir rencontrés: « au fond, ils ne méritent peut-être pas notre mépris ... De toute façon, on ne les méprise que si l'on n'a pas besoin d'eux...il faudra leur faire retrouver leur qualité de citoyens à part entière... Créer des structures qui leur permettrons de s'intégrer ... Mener à leur endroit une vaste campagne d'éducation...²⁵⁸».

Le passage révèle une prise de conscience essentielle : Mour réalise que le mépris envers les mendiants est conditionné par une position de privilège, une insouciance qui ne se maintient que tant qu'on n'a pas besoin d'eux. Ce basculement dans sa réflexion le pousse à reconnaître leur humanité et à envisager des solutions concrètes pour leur réintégration sociale.

Ainsi, Mour devient un vecteur d'un discours critique sur les structures sociales qui perpétuent la marginalisation. Le recours à des termes comme « campagne d'éducation » et « structures pour s'intégrer » témoigne d'un engagement en faveur d'une réinsertion active et d'une reconnaissance des mendiants en tant qu'acteurs légitimes de la société. Ce changement reflète l'un des messages fondamentaux du roman : la nécessité d'une responsabilité collective pour construire une société plus équitable, où chaque individu peut participer pleinement à la citoyenneté. En somme, le parcours de Mour illustre une déconstruction des préjugés et une réhabilitation de l'altérité, révélant comment l'engagement personnel peut être un catalyseur de transformations sociales profondes.

Ainsi, en parallèle avec des œuvres comme celles de Driss Chraïbi dans *Les Boucs*, Fatou Diome dans *Le Ventre de l'Atlantique* et ROST dans *Enfant des lieux bannis*, nous voyons que les luttes contre l'exclusion et la marginalisation sont des thèmes récurrents. Ces œuvres, en résonance avec *La Grève des Bâttu*, ouvrent une réflexion sur les résistances aux dynamiques de pouvoir héritées de la colonisation et sur la quête d'un espace d'existence digne face aux structures d'exclusion omniprésentes dans les sociétés modernes.

Chapitre 5:

Savoirs étouffés, mondes niés : La colonialité du savoir face aux voix subalternes dans *Batouala*, *Les Boucs* et *La Grève des Bàttu*

Introduction

Ce chapitre s'inscrit dans la continuité de notre réflexion sur les logiques de domination héritées du colonialisme, en mettant cette fois l'accent sur la colonialité du savoir, c'est-à-dire sur la hiérarchisation, l'invisibilisation et la destruction systématique des modes de connaissance produits par les peuples subalternes. À travers l'analyse de trois œuvres majeures, notamment *Batouala* de René Maran, *Les Boucs* de Driss Chraïbi et *La Grève des Bàttu* d'Aminata Sow Fall, nous explorerons comment la violence épistémique se manifeste depuis l'époque coloniale jusqu'aux sociétés post-coloniales, en mettant en lumière les différentes formes de ce que Ramón Grosfoguel appelle l'épistémicide²⁵⁹, c'est-à-dire la destruction délibérée des savoirs non occidentaux.

Dans les chapitres précédents, nous avons mis en lumière la manière dont la colonialité du pouvoir organise une hiérarchisation géopolitique et ontologique des populations du monde, produisant ainsi la figure du damné, selon la terminologie de Frantz Fanon et de Nelson Maldonado-Torres, confiné aux marges de l'être et de la société dite moderne. Ce système de domination ne se limite pas à la sphère politique ou économique ; il repose également sur un effacement actif des savoirs produits par les groupes subalternes, lesquels sont soit réduits au

²⁵⁹ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53.

Grosfoguel s'inspire de Boaventura de Sousa Santos qui a fait un travail approfondi sur le concept d'épistémicide. Lire : Santos, B. D. S. (2011). Épistémologies du sud. *Études rurales*, (187), 21-50.

silence, soit folklorisés, soit intégrés de manière subalterne dans l'épistémologie occidentale dominante.

Walter Mignolo, en s'appuyant sur la sociogenèse fanonienne, affirme que « si l'on est inférieur ontologiquement, on l'est aussi épistémologiquement²⁶⁰ ». Cette corrélation entre l'être et le savoir est centrale dans notre analyse, car les personnages subalternes que nous étudions incarnent précisément cette double négation : celle de leur être et celle de leur capacité à produire un savoir légitime. Dans *Batouala*, nous analysons comment les savoirs endogènes liés aux chants, danses, rituels, pratiques agricoles et autres connaissances médicales sont disqualifiés, voire effacés, dans un contexte colonial marqué par l'imposition d'un ordre de savoir exogène et dominateur.

Les Boucs de Driss Chraïbi nous permet de prolonger cette réflexion en observant comment cette colonialité du savoir s'exporte dans les métropoles, en particulier dans les bidonvilles de Paris où les migrants, porteurs de leurs propres univers cognitifs et culturels, voient non seulement leurs savoirs disqualifiés, mais aussi leurs voix confisquées. Le personnage de Yalann Waldik, en écrivant un manuscrit destiné à porter la voix des migrants, engage une tentative décoloniale de réappropriation de la parole. Or, la récupération de ce manuscrit par un éditeur occidental révèle une autre facette de la colonialité du savoir : l'appropriation des productions subalternes par le centre dominant et leur reconfiguration dans un cadre occidentalisé les prive de leur portée critique originale, ce qui fait écho à la définition de la colonialité du savoir d'Edgardo Lander. Il écrit :

La position dominante de l'Europe dans la structure mondiale du colonialisme a établi un monopole du lieu d'énonciation d'un savoir « objectif » et scientifique sur le monde

²⁶⁰ Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73(1), 181-190, p. 186

moderne (Mignolo, 1995, p. 329). Il s'agit d'une perspective fondée sur un seul sujet (blanc, européen), excluant tout autre sujet et toute autre forme ou style de connaissance. Cela conduit à la naturalisation de cette structure de pouvoir, expliquée comme résultant de différences hiérarchiques de race, de culture ou d'autres systèmes de classification, qui envisagent toujours l'Occident moderne comme l'expression maximale du développement humain²⁶¹.

Selon Rachel Solomon Tsehaye et Henri Vieille-Grosjean, « la *colonialité des savoirs* relève de la dimension épistémique de la colonialité du pouvoir : il s'agit du fait de hiérarchiser les modes de production des connaissances, d'élever la philosophie et la science occidentales au rang de paradigmes qui rendent subalternes d'autres connaissances²⁶² ». Cette subalternisation des savoirs, par laquelle les productions intellectuelles issues des périphéries sont dévalorisées ou réappropriées sans reconnaissance de leur origine, confirme ce que Boaventura de Sousa Santos nomme la « sociologie des absents », en raison de l'épistémicide subie par ces savoirs. Dans cette perspective, les savoirs produits par les peuples colonisés sont systématiquement rendus invisibles ou illégitimes par les structures épistémiques dominantes. La méthodologie décoloniale proposée par Sousa Santos vise justement à rendre présents ces absents, à réhabiliter la validité des connaissances subalternes, et à instaurer une véritable écologie des savoirs.

Enfin, avec *La Grève des Bâttu*, notre attention se portera sur les sociétés post-coloniales africaines et les formes contemporaines qu'y prennent la colonialité du savoir. Aminata Sow Fall illustre avec justesse la manière dont les priorités sociales et politiques sont encore dictées par

²⁶¹ Lander, E. (2000). Eurocentrism and colonialism in Latin American social thought. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 519–532, pp. 527-528. «Nous traduisons: Europe's dominating position in the world structure of colonialism established a monopoly of the locus of enunciation of "objective," scientific knowledge about the modern world (Mignolo 1995,329). It is a perspective with only one subject (white,European,with the exclusion of every other subject and every other form or style of knowledge). This leads to the naturalization of this power structure,which comes to be explained as resulting from hierarchical differences in race,culture, or other classifying systems,which always envision the modernWest as the maximum expression of human development ».

²⁶² Tsehaye, R. S., & Vieille-Grosjean, H. (2018). Colonialité et occidentalocentrisme: quels enjeux pour la production des savoirs?. *Recherches en éducation*, (32), p.121.

une logique exogène de respectabilité internationale, au détriment des réalités locales.

L'expulsion des mendiants, non pas pour répondre à un problème social interne, mais pour préserver l'image de la nation face aux touristes étrangers, illustre la perpétuation d'un regard colonial intériorisé et la marginalisation des voix subalternes dans les dynamiques de prise de décision.

À travers l'analyse de ces trois textes, ce chapitre entend démontrer que la colonialité du savoir ne se limite pas à une période historique révolue, mais constitue une structure toujours active, qui continue de dicter les régimes de légitimité et d'illégitimité des savoirs dans le monde contemporain. Ces œuvres littéraires francophones permettent de rendre visibles les mécanismes de subalternisation, d'effacement, d'appropriation et parfois de résistance face à un système épistémique global fondé sur l'exclusion des productions non occidentales

1. Le porte-parole du sorcier face au silence colonial : résistances et savoirs minorés dans *Batouala*

La réception de *Batouala* révèle une tension fondamentale entre reconnaissance littéraire et hiérarchisation ontologique, ancrée dans ce que Frantz Fanon conceptualise comme la sociogénèse : une constitution de l'être non pas fondée sur l'ontologie abstraite, mais sur une classification raciale socialement construite. Le concept sociogénétique montre que les caractéristiques raciales ne relèvent pas d'une biologie innée, mais d'une construction sociale issue de l'histoire et de l'oppression, comme l'a démontré Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*²⁶³ René Maran, en tant qu'auteur noir écrivant en français dans un espace

²⁶³ Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs* (Paris: Éditions du Seuil, 1952). *Black Skin, White Masks*. Fanon explique en détail les constructions sociales de la race tout au long de cet essai. Walter Dignolo s'inspirera plus tard de ce concept de la Sociogénèse dans ses travaux sur la domination culturelle et la critique de l'eurocentrisme

dominé par les codes littéraires européens, ne fut pas seulement jugé pour son œuvre, mais aussi pour son origine. La réaction d'André Billy, futur biographe des frères Goncourt et membre de l'Académie Française, déclare en apprenant la victoire de Maran à l'académie Goncourt qu'il « a vaincu par le prestige de son éloignement, de sa noirceur et de ses idées²⁶⁴ », démontrant clairement cette logique de classement ontologique : Maran est d'abord perçu comme « Noir », avant d'être un écrivain, et cette identité racialisée contamine la réception de son œuvre. Sa critique du colonialisme dans la préface de *Batouala* suscite alors une panique symbolique, comme en témoignent les propos du député Charles Boisneuf, rapportés par Iheanachor Egonu dans son article *Le prix Goncourt de 1921 et la "Querelle de Batouala"* : « Depuis des siècles, depuis toujours, ce sont des Blancs qui écrivent. Ils écrivent tout ce qu'ils veulent sur les Nègres. Pour une fois qu'un Nègre a écrit quelque chose qui nous déplaît, ne le pendez pas²⁶⁵ ». Cette parole exprime le scandale provoqué par la prise de parole d'un sujet subalterne, qui ose ne pas valider la narration hégémonique.

Dans la perspective de Walter Mignolo, cette réaction témoigne de la résistance d'un système de savoir eurocentré face à toute tentative de désobéissance épistémologique. La notion de sociogénèse développée par Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, permet d'éclairer ces mécanismes de rejet en montrant comment l'infériorisation des savoirs subalternes est étroitement liée à une hiérarchisation ontologique. Quand Fanon parle de la sociogénèse comme « conscience d'être nègre », il désigne précisément ce processus par lequel le sujet noir intériorise un statut et une image de soi imposés par l'ordre colonial-racial, et non pas dérivés d'une essence ou d'une nature. Il écrit,

²⁶⁴ Egonu, I. (1980). Le Prix Goncourt de 1921 et la "Querelle de Batouala". *Research in African Literatures*, 11(4), 529-545, P. 533

²⁶⁵ Ibid, P. 538

[...]le Noir ne doit plus se trouver placé devant ce dilemme : se blanchir ou disparaître, mais il doit pouvoir prendre conscience d'une possibilité d'exister; autrement dit encore, si la société lui fait des difficultés à cause de sa couleur, si je constate dans ses rêves l'expression d'un désir inconscient de changer de couleur, mon but ne sera pas de l'en dissuader en lui conseillant de « garder ses distances » ; mon but, au contraire, sera, une fois les mobiles éclairés, de le mettre en mesure de choisir l'action (ou la passivité) à l'égard de la véritable source conflictuelle — c'est-à-dire à l'égard des structures sociales²⁶⁶.

Maran, bien que formé dans les institutions coloniales, refuse de jouer le jeu de l'assimilation. Il incarne ce que Mignolo nomme la pensée frontalière qui se déploie à partir d'une conscience aiguë de l'extériorité et du déni d'humanité. En écrivant *Batouala*, Maran refuse de se résigner à « l'humiliation d'être inférieur²⁶⁷ », mais se positionne à la marge, en réinvestissant l'espace littéraire pour y faire entendre une voix jusque-là disqualifiée. Pourtant, comme le souligne Jean Ajalbert, l'un des membres de l'Académie Goncourt ayant voté pour *Batouala*, certaines critiques visaient moins le roman que sa préface. Pour défendre Maran face aux attaques, il déclare : « Sans sa préface, *Batouala* aurait eu plus de voix. Pour moi, c'est malgré la préface intempestive que j'ai voté pour *Batouala*, et je souhaiterais qu'elle disparût des éditions²⁶⁸ ». Cette remarque laisse entendre que la prise de position critique de Maran ne devait pas interférer avec l'appréciation esthétique de l'œuvre. Ainsi, *Batouala*, loin d'être un simple roman d'exotisme, devient un acte épistémique frontalier, où la voix d'un auteur subalterne vient perturber les frontières imposées par la modernité coloniale entre savoir légitime et savoir

²⁶⁶ Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil, p.81

²⁶⁷ Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir.(Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73(1), 181-190, p. 184

²⁶⁸ Ibid, P. 533

disqualifié, entre être humain et être subalterne, confirmant ainsi la position de Mignolo selon laquelle la décolonialité est en lien étroit avec la pensée des marges.

Pour Walter Mignolo, la sociogenèse telle que pensée par Fanon ne repose pas sur une simple logique de dénotation, mais sur une logique plus insidieuse, « celle de la classification raciale et du racisme ontologique et épistémologique²⁶⁹ ». C'est dans cette optique que l'étude de René Maran en tant qu'écrivain s'avère cruciale. En tant qu'auteur noir dans un espace littéraire dominé par les canons européens, Maran devient malgré lui le prolongement des voix subalternes de son roman. Plus sa parole est marginalisée, plus son œuvre l'est également, illustrant avec force la corrélation étroite entre la colonialité de l'être et celle du savoir. Mignolo identifie deux réactions possibles face à ce classement hiérarchique imposé par l'Occident : soit on accepte sa prétendue infériorité, soit on tente de prouver son humanité en se conformant aux critères établis par ceux-là mêmes qui nous ont relégués au second rang²⁷⁰. Il écrit :

Pour préserver le privilège énonciatif des institutions, des hommes et des catégories de pensée de la Renaissance et des Lumières, le racisme moderne/colonial, autrement dit la logique de racialisation apparue au XVI^e siècle, a deux dimensions (ontologiques et épistémologiques) et un seul but : classer comme inférieure et extérieure au domaine de la connaissance durable toute langue autre que le grec, le latin et les six langues européennes modernes. Les langues impropres à la pensée rationnelle (théologique ou séculière) démontraient l'infériorité de leurs locuteurs. Une personne dont la langue

²⁶⁹ Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73(1), 181-190, p. 186

²⁷⁰ Ibid, P. 183

maternelle n'était pas une de ces langues privilégiées, et qui n'avait pas été éduquée dans une de ces institutions privilégiées ...²⁷¹

Selon cette logique, parce que les langues sont ancrées dans des régions géographiques, toutes les parties du monde en dehors de l'Europe, et plus tard des États-Unis, furent placées aux échelons les plus bas de la hiérarchie épistémique. Cette vision permet de mieux comprendre la remarque de Walter Mignolo, lorsqu'il affirme qu'« Il est significatif que le tiers monde ne fut pas inventé par les habitants du tiers monde, mais par des hommes et des institutions, des langues et des catégories de pensée du premier monde²⁷² ». Le concept de tiers-monde qui selon Immanuel Wallerstein représente « la périphérie du système-monde »²⁷³, permet de relativiser et de recontextualiser la figure de l'indigène telle qu'elle apparaît dans la pensée de Mignolo, mais aussi comme la décrit Jean-Paul Sartre dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Fanon - une œuvre fondatrice qui a profondément influencé les penseurs décoloniaux tels que Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres et Ramón Grosfoguel. Sartre y écrit : « Il n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. Les premiers disposaient du Verbe, les autres l'empruntaient²⁷⁴ ». Cette phrase résume de manière percutante la condition de la colonialité du savoir que nous cherchons à mettre en lumière dans notre analyse décoloniale du roman.

Dans cette classification brutale, quoique simplificatrice, les indigènes, bien qu'ils représentent la majorité démographique de la planète, sont exclus de l'humanité pleine et entière. Leurs voix, confisquées, sont reléguées à une parole empruntée, dérivée de celle des colonisateurs. L'analyse

²⁷¹ *ibid*

²⁷² *Ibid*, P184

²⁷³ Wallerstein, I. (2009). Les économies-monde et leur histoire. Entretien. *Le Débat*, 154(2), 157-170, p.167.

²⁷⁴ Sartre, J. P. (2002). Préface à l'édition de 1961. *Franz Fanon, Les damnés de la terre, prefacio de Alice Cherki y epilogo de Mohammed Harbi*, 17-36, p.18

sartrienne du partage inégal de l'humanité et du langage rejoint ainsi celle de Mignolo : une logique de hiérarchisation ontologique et épistémologique des peuples et des cultures, où les langues, les savoirs et les subjectivités indigènes sont systématiquement disqualifiés. Face à cette humiliation d'être inférieurs, Mignolo propose une troisième adaptation contraire à l'acceptation de son infériorité et à l'assimilation. Assimiler, selon lui, revient à « accepter son infériorité et se résigner à jouer un jeu qui n'était pas le sien, mais qui était imposé²⁷⁵ ». Par opposition à cette soumission, il défend le choix de la pensée frontalière ou épistémologie des marges comme espace de résistance. C'est depuis cette position d'extériorité, à la fois géographique et symbolique, que naît la pensée décoloniale : une manière de penser, de savoir et d'exister qui refuse les logiques imposées par le centre.

Comme le souligne Walter Mignolo, la pensée frontalière offre à Fanon, puis à René Maran dans le cas de *Batouala*, un espace de déprise, une échappée hors des cadres imposés par l'épistémologie coloniale. Se « déprendre », dans la perspective de la sociogenèse, signifie refuser les deux voies traditionnellement tracées pour les subalternes : celle de l'assimilation et celle de la résignation. Mignolo explique : « on se déprend une fois qu'on a réalisé que son infériorité n'est autre qu'une fiction créée pour dominer, et qu'on ne désire ni s'assimiler ni accepter avec résignation la malchance d'être né égal à tous les êtres humains mais d'avoir rapidement perdu cette égalité du fait de son lieu de naissance²⁷⁶ ». Ainsi, les peuples du tiers-Monde, les indigènes, et plus largement tous les sujets non occidentaux, se retrouvent enfermés dans cette fiction hiérarchique. Mais dans ce contexte d'oppression, certains refusent le rôle qu'on leur assigne. C'est ce que fait Fanon, et à sa manière Maran, en se réappropriant la parole

²⁷⁵ Mignolo, W. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73(1), 181-190, p. 184

²⁷⁶ *ibid*

et en la retournant contre les systèmes qui la conditionnent. Mignolo insiste d'ailleurs : « même si Fanon écrit en français impérial/colonial et non en créole français, en se déprenant, il s'engage dans la désobéissance épistémologique²⁷⁷ ». Ce geste de déprise constitue un acte de rupture. Par la sociogénèse, Fanon se libère de l'horizon de pensée occidentale et propose une manière autre de penser et d'exister. René Maran, à travers *Batouala*, accomplit un geste similaire : en donnant voix aux damnés, il rompt avec les codes de représentation imposés et s'inscrit dans cette même logique de résistance épistémique. Il illustre ainsi avec force la pensée de Mignolo, pour qui « la sociogénèse est une aventure sur la grammaire de la colonialité²⁷⁸ »

Mignolo s'accorde avec Fanon sur le fait que le concept de sociogénèse est contemporain de la conscience d'être « Nègre », non en raison de sa couleur de peau, mais de l'imaginaire raciste du monde colonial moderne²⁷⁹. Déjà, dans « Orphée noir » Jean-Paul Sartre appelait les colonisés à prendre conscience de cette condition imposée, les exhortant à s'unir face à l'oppression structurelle du système colonial. Ce n'est pas en tant qu'homme noir, mais en tant qu'intellectuel conscient de l'architecture raciste du colonialisme, que Sartre s'engageait dans cette lutte. Et il ne fut pas seul : à la suite de *Batouala*, de nombreux écrivains occidentaux ont exprimé cette conscience d'être « Nègre », cette solidarité critique face à la domination coloniale. C'est cette même conscience qui anima René Maran dans l'écriture de *Batouala*, ainsi que dans sa préface polémique. Dix-sept ans plus tard, dans une autre préface rédigée en 1937, il assume pleinement le geste politique et littéraire de sa plume :

Dix-sept ans ont passé depuis que j'ai écrit cette préface. Elle m'a valu bien des injures.

Je ne les regrette point. Je leur dois d'avoir appris qu'il faut avoir un singulier courage

²⁷⁷ *Ibid.*, P.186

²⁷⁸ *Ibid.*, P. 185

²⁷⁹ *Ibid.*, P. 186

pour dire simplement ce qui est. ... Je n'ai eu qu'en 1927 les satisfactions morales qu'on me devait. C'est cette année-là qu'André Gide a publié *Voyage au Congo*. Denise Moran faisait paraître *Tchad* peu après. Et les Chambres étaient saisies des horreurs auxquelles donnait lieu la construction de la voie ferrée Brazzaville-Océan. Il ne me reste, de tout ce passé si proche, que d'avoir fait mon devoir d'écrivain français et de n'avoir jamais voulu profiter de mon brusque renom pour devenir un patriote d'affaires²⁸⁰.

Dans le chapitre I de cette étude, nous avons analysé les récits de Gide dans *Voyage au Congo* et *Retour du Tchad*, où le regard de l'auteur, souvent plus incisif que celui de Maran, dénonçait les effets délétères de la colonisation sur les sociétés locales. Gide décrit des champs abandonnés, des cultures vivrières sacrifiées au profit de la monoculture du coton imposée par l'administration coloniale, ainsi que la pratique inhumaine du portage forcé. Cette confrontation directe avec la violence coloniale pousse Gide à une forme de déprise, à un refus d'adhésion à l'idéologie coloniale, et le mène à développer cette même conscience d'être « Nègre », non comme une identité raciale, mais comme une posture de solidarité politique et épistémologique. Ainsi, son œuvre devient, à l'instar de *Batouala*, un acte de désobéissance épistémique. Cette prise de conscience d'une condition noire renvoie à ce qu'Achille Mbembe désigne comme le « devenir-nègre du monde²⁸¹ » dans son texte *Critique de la raison nègre*, où il analyse la manière dont la figure du Nègre, historiquement construite comme altérité absolue, devient une condition généralisée dans le monde contemporain. Outre Gide et Denise Moran, évoqués par Maran lui-même, un autre grand témoin de cette conscience critique fut Albert Londres, dont le livre *Terre d'ébène*, fruit d'une enquête déclenchée par la publication de *Batouala*, jette une

²⁸⁰ Maran, R. (1937): *Paris, le 23 novembre 1937*.

²⁸¹ Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*, Éditions La Découverte, Paris, p. 17.

Le « devenir nègre » du monde est utilisé comme l'introduction à *La critique de la raison nègre*

lumière crue sur l'univers raciste de la colonisation. L'accueil réservé à l'œuvre de Londres confirme les thèses de Fanon et de Mignolo sur la sociogenèse des intellectuels critiques : la prise de parole, même en tant que Blanc, hors du discours colonial autorisé, entraîne inévitablement une violente réaction du système. Dans la préface de son ouvrage, Londres revient sur les attaques qu'il a subies :

Voici donc un livre qui est une mauvaise action. Je n'ai plus le droit de l'ignorer. On me l'a dit. Même on me la redit. On m'a également appris, à l'occasion de ce voyage en Afrique noire, différentes autres choses : que j'étais un métis, un juif, un menteur, un saltimbanque, un bonhomme pas plus qu'une pomme, une canaille, un contempteur de l'œuvre française, un grippe-sou, un ramasseur de mégots, un petit persifleur, un voyou, un douteux agent d'affaires, un dingo, un ingrat, un vil feuilletonniste. Et quant au seul homme qui m'ait appelé maître, il désirait m'annoncer que j'étais plutôt chanteur qu'écrivain. Tout ce qui porte un flambeau dans les journaux coloniaux est venu me chauffer la plante des pieds[...] ²⁸².

Cette violence symbolique illustre la mécanique de la colonialité du savoir, telle que théorisée par Mignolo, et rappelle que se déprendre exige, comme l'a exprimé Maran, un véritable courage. Le fait de qualifier Londres de métis, de juif, et de l'affubler de multiples épithètes péjoratives témoigne du racisme profondément enraciné dans l'imaginaire du monde colonial moderne - un racisme qui n'épargne personne, pas même un homme blanc comme Londres lorsqu'il ose remettre en question l'ordre établi. Par leurs œuvres, Maran, Gide, Moran et Londres participent à cette rupture, à cette résistance qui déconstruit l'autorité épistémique de l'Occident. Ces auteurs démontrent que, même depuis les marges, une autre parole est possible, une parole qui, en rompant avec l'ordre établi, révèle les fissures de l'édifice colonial.

²⁸² Londres, A. (1992) *Terre d'Ébène* Arlés Paris, p.9.

Mettre en lumière la relation étroite entre l’auteur et son œuvre, en particulier la manière dont celle-ci est reçue dans un monde façonné par les codes occidentaux, où l’imaginaire demeure, encore aujourd’hui, imprégné de racisme, s’avère essentiel pour comprendre les enjeux majeurs soulevés dans l’univers romanesque. En effet, la subalternisation de l’auteur entraîne inévitablement celle de sa production épistémologique. C’est dans cette perspective que nous proposons une lecture ontologique de René Maran en tant qu’auteur, en interrogeant sa posture à travers le prisme d’une approche décoloniale, avant d’aborder l’analyse de *Batouala* en tant que fruit d’une pensée en rupture, un acte de désobéissance épistémologique et, partant, un geste profondément décolonial. Cet acte décolonial, partagé par Maran et d’autres écrivains engagés, s’inscrit comme un positionnement à la fois ontologique et épistémologique contre l’imaginaire raciste du monde colonial moderne, un engagement qui refuse les hiérarchies imposées et qui revendique l’humanité pleine et entière des voix marginalisées.

2. Violence épistémique et épistémicide envers les savoirs endogènes dans *Batouala* : Quand la colonisation tue le savoir

Le roman *Batouala* de René Maran ne se limite pas à une simple chronique de la vie indigène sous domination coloniale ; il s’érige en véritable réquisitoire contre la violence culturelle et cognitive de la colonisation. À travers le personnage de Batouala, chef coutumier et gardien des traditions, Maran illustre avec force l’épistémicide, c’est-à-dire la destruction systématique des savoirs endogènes, au profit d’un système de domination imposé par les colons. La citation suivante constitue le nœud de cette critique et peut servir de point d’ancrage pour comprendre la portée de la violence épistémique exercée sur l’ensemble de la culture indigène :

Notre soumission, reprit Batouala, dont la voix allait s’enfiévrant, notre soumission ne nous a pas mérité leur bienveillance. Et d’abord, non contents de s’appliquer à supprimer

nos plus chères coutumes, ils n'ont eu de cesse qu'ils ne nous aient imposé les leurs... Nos danses et nos chants troublent leur sommeil. Les danses et les chants sont pourtant toute notre vie... Nous dansons à propos de tout, à propos de rien, pour le plaisir. Rien ne se fait ni ne se passe, que nous le dansions aussitôt²⁸³.

Cette prise de parole de Batouala ne dénonce pas seulement l'interdiction des pratiques culturelles telles que les danses et les chants ; elle révèle l'ampleur du projet colonial : anéantir l'univers symbolique des peuples colonisés. Dans ce contexte, les danses ne sont pas de simples divertissements, elles incarnent une cosmologie, une vision du monde et un rapport au sacré, à la nature, au corps et à la communauté. Comme le suggère le texte, « Nous dansons la danse de l'eau de la terre et de l'eau du ciel, la danse du feu, la danse du vent, la danse de la fourmi... ²⁸⁴ », se dessine un univers dont Batouala est le chef, un monde sacré, tissé de liens entre l'homme, la nature et le spirituel, que l'ordre colonial vient profaner. Dans l'univers du roman comme dans la perspective de Maran, notamment exprimée dans sa préface engagée, cette profanation ne relève pas d'une simple fiction : elle reflète une réalité historique que l'auteur dénonce avec vigueur.

Le refus de la colonisation de valider ou même de tolérer les pratiques culturelles autochtones, sauf en échange d'une dîme en contrepartie symbolique ou matérielle, témoigne d'un double processus de marchandisation et de domestication des cultures indigènes : « Et encore, nous faut-il payer une dîme au Gouvernement²⁸⁵ ». Ce geste symbolise la soumission des expressions culturelles à une logique de contrôle économique et politique. Il s'inscrit dans ce que les auteurs décoloniaux tels que Walter Mignolo, Ramon Grosfoguel, Edgardo Lander, Castro-Gomez nomment la « colonialité du savoir », soit l'instauration d'une hiérarchie épistémique où les

²⁸³ Batouala, P.56

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid. P.57

savoirs occidentaux s'imposent comme seuls légitimes, reléguant les connaissances locales au rang de superstitions, de coutumes archaïques ou de folklore naïf.

Mais cette domination ne s'exerce pas uniquement de l'extérieur : elle infiltre les rapports sociaux au sein même des communautés colonisées. Elle engendre un décalage générationnel qui menace la transmission des savoirs ancestraux. Les jeunes, souvent employés dans les structures de l'administration coloniale ou influencés par ses discours, finissent par intérioriser le mépris du colon envers les traditions de leurs propres aînés. Le roman en témoigne avec amertume :

La coutume ! On avait désormais tendance à l'oublier un peu trop volontiers, faisaient aigrement remarquer les anciens. Les jeunes et, en général, tous ceux qui servaient chez les blancs, la tournaient en dérision. Par ignorance, jeunesse est volontiers goguenarde. Se moquant des vieillards et de leur sagesse, elle n'essaie pas de raisonner, ou plutôt croit qu'un éclat de rire vaut un raisonnement²⁸⁶.

Cette moquerie n'est pas anodine : elle traduit une rupture, une perte de filiation symbolique qui compromet la mémoire collective. Batouala s'indigne de cette aliénation : aux yeux de ceux qui devraient incarner l'avenir de la communauté, les savoirs locaux deviennent risibles, obsolètes. Ce renversement des valeurs, imposé par la violence symbolique du colonisateur, affaiblit les fondements mêmes de la vie communautaire des M'bis. Ainsi, l'épistémicide ne consiste pas seulement à détruire des savoirs, mais à disqualifier les porteurs de ces savoirs et à briser les chaînes de leur transmission.

Cette scène illustre l'effet pervers de l'épistémicide : la rupture intergénérationnelle et l'aliénation culturelle. Ce ne sont plus seulement les colonisateurs qui rabaissent les savoirs endogènes, mais aussi ceux des colonisés qui, au contact des institutions coloniales, tournent en

²⁸⁶ Ibid. p. 71

dérision leur propre patrimoine. La violence ne s'arrête pas là : elle se traduit par l'interdiction de célébrations rituelles, comme la fête des Ga'nzas. L'irruption brutale du commandant pendant la cérémonie provoque un chaos qui cause la mort du père de Batouala. Cette mort symbolise l'assassinat de la mémoire collective et de la sagesse ancestrale. Comme le rappelait Hamadou Hampâté Bâ, une pensée reprise par Serge M'Boukou, « en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle²⁸⁷ ». Ici, la colonisation incendie sciemment ces bibliothèques vivantes.

De surcroît, la réplique cinglante du commandant face à la blessure grave de Batouala survenue lors d'une chasse, « Batouala peut bien crever, et tous les M'bis avec lui²⁸⁸ », témoigne avec violence de l'indifférence coloniale envers la vie indigène. En interdisant les soins que le sorcier s'apprêtait à administrer au chef coutumier, l'autorité coloniale nie non seulement la validité des pratiques médicales traditionnelles (exorcismes, amulettes, remèdes), mais exprime aussi un souhait à peine voilé : celui de la disparition pure et simple d'un peuple et de son mode de vie. Cette scène cristallise ainsi la logique nécropolitique au sens d'Achille Mbembe du projet colonial, où l'anéantissement des corps s'accompagne de celui des savoirs.

Ces pratiques coloniales font écho à ce que Lissel Quiroz, historienne et professeure d'études latino-américaines, écrit :

Par conséquent, le colonialisme déstructure en profondeur l'identité subalterne. Cela d'autant plus que l'identité « originelle » subalterne est minorée et disqualifiée. Tous les savoirs indigènes, autochtones, deviennent, par effet du colonialisme, hiérarchiquement inférieurs à ceux des colonisateurs. Ils sont de ce fait exclus du domaine de la science et

²⁸⁷ M'Boukou, S. (2008). La mort du vieillard... Errances, impasses et détours du discours négro-africain contemporain. Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines, (21), P.2.

²⁸⁸ *Batouala*, P. 112

on leur attribuera des qualificatifs péjoratifs comme folklore, traditionnel, naïf, primitif, superstition, etc.²⁸⁹

Or, toutes ces pratiques, bien que dévalorisées par le regard colonial, possèdent une importance socio-culturelle fondamentale pour les peuples qui les portent, en fonction de leur contexte et de leur lieu d'énonciation. Seule la science des colonisateurs, s'autoproclamant universelle, refuse de reconnaître cette valeur et mène une guerre constante contre ces formes de savoir, les reléguant au rang de superstitions ou de folklore.

Santiago Castro-Gómez, dans sa critique de l'universalité supposée de la culture occidentale et du scientisme qui imprègne les savoirs européens, rejoint la perspective de Philip Colin et Lissel Quiroz en affirmant que :

Décoloniser le savoir suppose en premier lieu de reconnaître que le non-lieu depuis lequel prétend parler la science est une illusion, un effet de discours ; et que, par conséquent, l'idée selon laquelle le savoir scientifique est un savoir neutre, objectif et universel, miraculeusement détaché de ses conditions de production, est une mystification²⁹⁰.

Ce que ces auteurs dénoncent, c'est cette prétendue objectivité scientifique qui, en réalité, marginalise les autres formes de connaissance en leur imposant une grille de lecture rationaliste étrangère à leur contexte. En superposant ses propres logiques aux savoirs locaux, la science occidentale les subalternise, les relègue au rang de croyances ou de pratiques archaïques.

²⁸⁹ Quiroz, L. (2019, September). Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir. In *La production du savoir: formes, légitimations, enjeux et rapport au monde*. P.9

²⁹⁰ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. Zones, P. 163. Pour plus d'information, on peut aussi lire : Castro-Gómez, S. (2021). Zero-point hubris: Science, race, and enlightenment in eighteenth-century Latin America. Rowman & Littlefield.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire la résistance de Batouala. Bien que purement verbale, elle prend la forme d'une désobéissance épistémologique, affirmant la légitimité des savoirs traditionnels face à la violence symbolique du discours colonial : « Les blancs ont leurs docteurs, les nègres leurs sorciers... On doit exécuter avant tous autres les ordres du sorcier²⁹¹ ». Pourtant, cette affirmation est aussitôt contredite par l'autorité coloniale, lorsque le commandant ordonne l'interruption immédiate de tout soin prodigué par le sorcier. Cette imposition incarne une forme de censure épistémique et souligne le pouvoir unilatéral du colon, qui décide non seulement de la vie et de la mort des corps, mais aussi de la validité des savoirs.

Ce passage, où s'insurge Batouala, rétablit une parité épistémique : ni les « sorciers » ni les « docteurs » ne détiennent à eux seuls la vérité. Maran, à travers Batouala, défend l'idée que les savoirs locaux, s'ils ne sont pas reconnus comme « scientifiques » par l'épistémologie classique, n'en demeurent pas moins efficaces et légitimes. Comme le rappellent les chercheurs sénégalais Ameth Ba et Khalifa Mbow, « Les savoirs endogènes ont longtemps assuré l'ordre, la stabilité et le vivre ensemble... Ils constituent un riche réservoir de connaissances [...] ²⁹² ».

Dans *Batouala*, chaque interdiction culturelle, chaque rire moqueur envers les coutumes, chaque danse interdite, chaque mort d'un ancien, s'inscrit dans une logique d'anéantissement culturel total. Cette logique d'épistémicide vise à couper les peuples colonisés de leur mémoire, de leur savoir et de leur monde, pour mieux les plier au joug de la modernité coloniale. Ce que Batouala affirme avec douleur mais clarté, c'est que ces pratiques interdites étaient toute leur vie, leur cosmologie, leur science, leur art, leur histoire. Dès lors, la colonisation n'est pas simplement un

²⁹¹ Batouala, p. 111

²⁹² Ameth, B. A., & Khalifa, M. (2021) De l'épistémologie à l'épistémicide: le sociologue face au déni de scientificité des savoirs endogènes, P.2.

fait politique : elle est un projet d’effacement ontologique, une guerre contre l’être et le savoir des peuples.

Le processus d’effacement des savoirs et des existences décrit dans *Batouala*, en contexte colonial africain, se prolonge sous d’autres formes dans les sociétés post-coloniales occidentales. Dans *Les Boucs*, Driss Chraïbi révèle comment cette même logique de subalternisation s’applique aux immigrés nord-africains en France, dont les cultures, les récits et les savoirs sont niés ou réduits au silence.

3. La censure comme absence de savoirs non-européens dans *Les Boucs*

Dans *Les Boucs*, Driss Chraïbi met en lumière la marginalisation des immigrés nord-africains en France à travers le personnage de Waldik. Le roman ne se limite pas à décrire leur misère matérielle ; il dénonce aussi une forme d'exclusion plus profonde, de nature épistémique. Cette mise à l’écart des savoirs et des expériences rejoint les réflexions de Boaventura de Sousa Santos sur l’invisibilisation des connaissances du Sud. Il affirme : « J’ai soutenu qu’il existe dans le monde des alternatives réalistes au statu quo actuel, auxquelles, pourtant, nous prêtons rarement attention, simplement parce que, dans nos manières de pensée, de telles alternatives ne sont ni visibles ni crédibles²⁹³ ».

Ramon Grosfoguel partage cette critique de Sousa Santos, en soulignant : « La “raison indolente” qu’il entend critiquer est celle “qui se considère comme unique, exclusive, qui ne fait pas un effort suffisant pour regarder la richesse inépuisable du monde. Je crois que le monde possède une diversité épistémologique inépuisable et que nos catégories sont très réductrices²⁹⁴ ».

²⁹³ Santos, B. D. S. (2011). Épistémologies du sud. *Études rurales*, (187), 21-50, p. 21

²⁹⁴ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53, p.48

Dans cette optique, notre analyse vise à montrer comment Chraïbi, à travers le personnage de Yalann Waldik, s'efforce de rendre compte de l'originalité et de la richesse de l'expérience vécue par les « Boucs » (ses compatriotes de situation). Dans *Les Boucs*, Driss Chraïbi met en scène Yalann Waldik, un immigré algérien en France, emprisonné pour avoir violemment réagi à une insulte visant sa compagne, un acte de révolte face à une humiliation. C'est derrière les barreaux qu'il rédige un manuscrit dans lequel il dénonce la condition misérable des 300 000 Nord-Africains réduits à une main-d'œuvre sacrificable, dévoilant ainsi la violence structurelle du système colonial français. Lorsque Mac O'Mac, un intellectuel occidental, tente de s'approprier ce témoignage en échange d'argent et d'un billet d'avion, Waldik refuse avec force, posant un geste de désobéissance décoloniale et affirmant la souveraineté des opprimés sur leur propre mémoire.

En refusant de confier son manuscrit à un Européen qui ne comprendrait pas la réalité d'un Nord-Africain dans les banlieues parisiennes, Waldik revendique une narration incarnée, fidèle à cette mémoire subalterne que l'Europe tend à effacer ou à ignorer. L'engagement de Yalann fait écho à la notion de « l'intellectuel organique » d'Antonio Gramsci²⁹⁵, pour qui, comme le note Jean-Marc Piotte, « l'intellectuel a aussi pour fonction de susciter, chez les membres de la classe à laquelle il est relié organiquement, une prise de conscience de leur communauté d'intérêts, de provoquer au sein de cette classe, une conception du monde homogène et autonome²⁹⁶ ».

²⁹⁵ Gramsci, A. (2022). *Cahiers de prison. Anthologie*. Gallimard. La notion d'« intellectuel organique » apparaît dans les *Cahiers de prison* rédigés entre 1929 et 1935, alors que Gramsci est emprisonné par le régime fasciste. Après sa mort, ces cahiers, d'abord conçus comme des notes de travail, sont publiés de manière organisée en volumes thématiques à partir de la fin des années 1940 en Italie. La réflexion sur les intellectuels, qu'il s'agisse des intellectuels « organiques » ou « traditionnels », se trouve principalement dans les sections consacrées aux intellectuels et à l'hégémonie, souvent regroupées sous des titres comme « Les intellectuels et l'organisation de la culture ».

²⁹⁶ Piotte, J. M. (2020). *La pensée politique de Gramsci*. Lux Éditeur, p. 5.

3.a. Appropriation et invisibilisation des savoirs subalternes dans *Les Boucs*

Boaventura de Sousa Santos parle de sociologie des absents pour désigner les formes de connaissance que l'épistémologie dominante (européenne, moderniste) refuse de voir comme légitimes. Dans *Les Boucs*, cette exclusion est manifeste dans le traitement réservé à Waldik, dont la tentative de raconter l'expérience des 300 000 Nord-Africains vivant en France est non seulement marginalisée, mais confisquée par Mac O'Mac. Lorsque Waldik se rend chez Mac pour s'assurer que son manuscrit a bien été reçu, ce dernier le présente à Minette, son assistante, en ces termes : « Minette, je te présente Waldik, un Arabe qui veut faire de la littérature. [...] je lui paie un billet d'avion et j'espère bien ne plus entendre parler de lui²⁹⁷ ».

Cette remarque souligne une censure symbolique : Waldik n'est pas autorisé à être auteur de sa propre histoire. Il peut inspirer, servir d'objet d'étude, mais la parole publique, littéraire et politique reste réservée à l'Européen. Mac O'Mac incarne cette figure du « spécialiste européen des affaires nord-africaines » qui s'autorise à parler au nom des opprimés sans avoir vécu leur expérience. Le spécialiste occidental ne se rend pas compte, comme le souligne Sousa Santos dans *Les épistémologies du Sud*, c'est-à-dire les connaissances du sud global qu'

Il n'est pas aisé d'analyser les processus sociaux, politiques et culturels, nouveaux ou innovants. Le risque existe de les soumettre aux vieux schémas conceptuels et analytiques, incapables de rendre compte de leur nouveauté et susceptibles de les sous-estimer, les ignorer ou les diaboliser²⁹⁸.

Or, Mac n'a jamais connu les humiliations quotidiennes subies par les 300 000 Maghrébins que Waldik surnomme les « Boucs », ni les insultes crachées sans retenue à leur égard : « Bicot », «

²⁹⁷ *Les Boucs*, p.42

²⁹⁸ Santos, B. D. S. (2011). Épistémologies du sud. *Études rurales*, (187), 21-50, p.24

malfrat », « Arabe », « crouillat », « Sidi », « Noraf », ²⁹⁹etc. Il n'a probablement jamais habité un lieu que l'on pourrait comparer à une taupinière³⁰⁰, ni ressenti ce que signifie être, à chaque instant, soupçonné, traqué, assimilé à un voleur par la simple appartenance ethnique. Waldik l'illustre avec amertume lorsqu'il évoque cet épisode dans lequel il arrache de la viande à un boucher et s'en va sans payer :

Il a dû appeler Police-Secours, donner un signalement précis de son voleur : Nord-Africain. On l'a certainement attrapé, le Nord-Africain, n'importe lequel, le premier qui a débouché du coin de la rue. Et le boucher s'est écrié : pas de doute, c'est bien lui. Voici donc que je me suis assis – et je regarde³⁰¹.

Cette situation illustre parfaitement le sentiment d'injustice qui ronge Waldik et ses semblables. Leur rapport au monde, à la société française, se construit dans la violence, la méfiance, et la marginalisation. Waldik le formule sans détour : « Notre commerce avec la société s'exprimait sous forme d'injures, ou de vols, ou de coups de poing, nous mangions, dormions, marchions, voyions, écoutions, vivions... avec révolte et haine... ³⁰² ». Mac, en revanche, ne connaît rien de cette réalité. Peut-être sait-il que les Nord-Africains souffrent, mais il ne peut en mesurer ni la profondeur ni les effets dévastateurs sur leur équilibre mental. Ce que Waldik cherche à transmettre dans son récit dépasse la simple description d'une vie de misère. Il s'agit d'un témoignage profond sur une existence broyée par une stigmatisation constante, une souffrance silencieuse, imperceptible aux yeux de ceux qui, comme Mac, n'en partagent ni l'histoire ni l'expérience. Cette douleur n'est pas seulement sociale ou économique : elle est ontologique et épistémologique. Elle naît d'une forme subtile de domination, celle qui nie la voix, le savoir, et

²⁹⁹ *Les Boucs*, p. 9

³⁰⁰ *Ibid*, p. 13

³⁰¹ *Les Boucs*, p.6

³⁰² *Ibid*, p.9

la dignité des « damnés de la terre ». Elle contredit violemment les illusions propagées par les affiches publicitaires à Alger, qui promettent un eldorado français :

Des panneaux publicitaires en la bonne vieille ville d'Alger, à l'intention de ces pauvres gourdes d'Arabes, et qui proclament en lettres rouges et immenses que la main-d'œuvre manque en France, que la démocratie abonde en France, qu'il n'y a qu'à s'inscrire dans telle agence qui supporterait même les frais de voyage... lorsque j'y suis allé, on m'a demandé des arrhes – et j'ai préféré franchir la mer par mes propres moyens...³⁰³

Face à cette dissonance entre les promesses et la réalité, Waldik fait le choix de l'écriture. À sa sortie de prison, il annonce à ses compagnons d'infortune son projet : « il voulait étaler leurs misères à tous sous la forme d'un livre : leur expliquant ce qu'était un livre, une sorte de journal plié en trois cents pages qui leur serait entièrement consacré...un tic périodique³⁰⁴ ». Mais ce projet suscite méfiance et réticence. Ses camarades craignent que leur souffrance soit exposée au grand jour, instrumentalisée ou mal comprise. Pourtant, Waldik veut faire plus qu'écrire : il veut dénoncer, donner à voir l'ampleur du désespoir. Il veut mettre en lumière ce que même les autorités occultent, comme le résume un patron dans le roman : « Il n'y a pas de travail, pas de gîte, pas d'aide, pas de fraternité. Que des plaques de cuivre, des interrogatoires d'identité, des cartes de chômage et des promesses. Rien d'autre³⁰⁵. » Dans cette optique, le livre devient un véritable acte de désobéissance épistémologique, une parole insurgée contre l'effacement, une tentative de réintégrer dans l'histoire des existences reléguées aux marges, aux bidonvilles, aux prisons, ou aux rapports administratifs. Une manière de redonner chair et voix à ceux que l'on préfère oublier. Un soir, dans un geste de fraternité et de désespoir mêlés, Waldik confie à ses compagnons qu'« il n'était revenu en France que pour eux, qu'il fallait crier, se révolter, faire

³⁰³ *Les Boucs*, p. 51

³⁰⁴ *Les Boucs*, p. 67

³⁰⁵ *Les Boucs*, p. 52

n'importe quoi plutôt que de croupir ainsi... Il se leva et leur baisa la main à tous³⁰⁶ ». Ainsi, son livre ne se veut pas seulement un témoignage, mais un acte de révolte. Un refus d'abdiquer. Une main tendue contre l'enlèvement et l'oubli.

La confiscation du manuscrit de Waldik par Mac constitue une stratégie d'occultation coloniale, une violence symbolique et épistémique qui dépasse la simple trahison individuelle. C'est une forme de silencing collective qui vise à faire taire non seulement Waldik, mais aussi les « trois cent mille compatriotes » dont il se fait la voix. En accaparant ce récit, Mac ne se contente pas de voler une œuvre : il s'approprie une expérience, une mémoire, une souffrance historique, qu'il prétendra ensuite représenter à travers une optique occidentale lissée, désincarnée, détachée de la matérialité coloniale et des blessures de la zone de non-être d'où naît l'existence racontée.

Dans une scène déchirante, où Mac lui demande de lui remettre son manuscrit, Waldik exprime une confession empreinte d'amertume :

À ce compte-là, très bien ! moi qui vais partir, moi qui n'ai plus rien à espérer en France, je suis prêt à lui donner bien autre chose que des dattes, en échange du billet d'avion qu'il veut bien me payer. Prêt à lui laisser mon héritage en France : même Simone et même mon fils. Et les Boucs donc ! et mes souvenirs et mes petites joies. Expériences. Bâtarde de littérature ! il pourra en faire un roman, une maîtresse, un petit cireur, n'importe quoi – même si toutes ces notions continuent d'être dans ma gorge des boules de souffrance. Puisqu'il a le style et l'aisance et le brassement de l'homme d'affaires, brevetés et reconnus d'utilité publique³⁰⁷.

Cette déclaration révèle une dépossession totale : celle d'une voix rendue inaudible, d'une vie troquée contre un récit exotisé et reconfiguré pour les circuits culturels dominants. Le roman devient ici le terrain d'un conflit épistémologique : entre une écriture née de la douleur vécue et

³⁰⁶ *Les Boucs*, p.59

³⁰⁷ *Les Boucs*, P. 43

une réécriture validée par les institutions du savoir et de la littérature occidentale. Dans ce geste, se rejoue ce que Ramón Grosfoguel appelle la colonialité du savoir³⁰⁸, où la connaissance produite depuis la zone de l'être, d'où provient Mac, qu'elle soit de droite (impériale) ou de gauche (critiques eurocentrées), est imposée comme universelle, au mépris des réalités propres à la zone de non-être. Grosfoguel écrit :

Le problème est que la théorie produite depuis la zone de l'être n'est pas en mesure de penser les conflits ni les particularités coloniales de la zone de non-être. Et si elle les pense, elle le fait à partir de l'expérience historico-sociale de la zone de l'être, de telle façon que l'imposition de cette théorie critique constitue une forme de colonialité du savoir ». Et plus encore : « Les théories critiques de la gauche occidentalisation dans la zone de l'être, a très peu d'exceptions, sont aveugles face aux problèmes vécus dans la zone de non-être [...] Cette cécité conduit à l'invisibilité de l'expérience de la domination et l'exploitation vécues dans la zone de non-être en tant que violence perpétuelle³⁰⁹.

Ainsi, selon les positions de Grosfoguel et de Sousa Santos, le manuscrit de Waldik ne représente pas simplement un texte littéraire, mais un acte de résistance, une tentative de désobéissance épistémologique, un cri venu des marges pour dire la vérité d'un monde que la France refuse d'entendre. En le confisquant, Mac perpétue cette violence, cette hiérarchisation du savoir et des voix, où seul celui qui possède « le style et l'aisance » peut être reconnu, même s'il ne porte aucune mémoire des blessures qu'il prétend raconter.

3.b. L'orientalisme comme dispositif de confiscation de la voix dans les *Boucs*

Cette dynamique d'appropriation du manuscrit de Waldik ou plutôt sa confiscation par Mac s'inscrit pleinement dans ce qu'Edward Said théorise comme l'orientalisme, une construction

³⁰⁸ osfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53, p.48

³⁰⁹ Ibid.

idéologique qui fait de l'Orient un objet passif, à décrire, à analyser, à sauver, mais jamais un sujet capable de produire du savoir sur lui-même. Une idéologie où l'Oriental (ici, l'immigré maghrébin) est constamment représenté par l'Occidental, qui détient seul la légitimité de nommer, d'écrire, d'interpréter. Chraïbi dénonce cela explicitement :

« [...] si quelque trente millions de Nord-Africains souffrent et espèrent, ce n'est jamais à eux de s'exprimer, mais bien à un Mac O'Mac³¹⁰ ». La position d'autorité que s'octroie Mac O'Mac repose sur une hiérarchisation épistémologique : l'Européen est producteur de savoirs légitimes, tandis que l'immigré est relégué au rôle de porteur de souffrance, sans droit à la parole. Chraïbi critique cet aspect de la colonialité à travers le personnage de Waldik en s'insurgeant. Cette prétention universalisante, que Santiago Castro-Gómez qualifie de « point de vue de Dieu³¹¹ », (point zéro de la connaissance), est ce que Boaventura de Sousa Santos appelle le péché épistémique : l'effacement systémique des épistémologies du Sud, des savoirs produits par les populations subalternisées. En confisquant le manuscrit, Mac ne fait pas que voler une œuvre, il se donne le droit de raconter une histoire qui n'est pas la sienne, et le fait depuis une posture d'autorité illégitime mais naturalisée par les structures coloniales du savoir.

Cette critique est puissamment articulée par Chraïbi à travers une tirade de Waldik

...il n'y eut rien de fini, rien de défini – et ceux-là qui pensent, philosophent et écrivent, proposent des éléments de solution et des systèmes, et des examens de conscience et des christianisations, ceux-là n'ont sans doute jamais vu d'Arabes et ne savent rien de leur existence ni de leur âme, les ont survolés comme on survole une ville, de très haut, étalés dans des fauteuils et le ventre satisfait et le cerveau obtus, avec, derrière eux, devant eux, en eux, le postulat mathématique que seuls ils sont le commencement et la fin, et le verbe

³¹⁰ Les Boucs, P. 43

³¹¹ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*. Zones, P. 160

et la sanction, que seuls ils savent et vivent et survivront, que seuls ils possèdent le vrai et le beau, et que même l'économie doit être faite à leur image....³¹²

Le monopole occidental sur la production de vérité y est vivement dénoncé. Le savoir devient ici un instrument de domination, un prolongement du colonialisme sous forme culturelle et symbolique. Cette dénonciation acerbe de la posture épistémique occidentale rejoint les critiques de Castro-Gómez et de Grosfoguel sur la colonisation des modes de penser. Dans l'une de ses théories reprises par Colin et Quiroz, Castro-Gómez écrit :

... comme le Dieu de la métaphore, la science occidentale moderne se situe hors du monde (sur le point zéro) pour observer le monde. Mais, à la différence de Dieu, elle ne parvient pas à obtenir un regard organique sur le monde, mais seulement un regard analytique. La science moderne prétend se situer sur le point zéro d'observation pour être comme Dieu, tout en échouant à l'observer comme Dieu³¹³.

La parenté entre ces propos et les paroles de Waldik dans *Les Boucs* de Chraïbi est frappante. L'intertexte est repérable : la répétition des termes liés à la toute-puissance divine, le commencement et la fin, la possession exclusive du vrai et du beau, la capacité de savoir et de juger établit un écho direct avec la critique du « point zéro » formulée par Castro-Gómez. Ainsi, l'on pourrait dire que *Les Boucs* préfigurent, de manière littéraire et intuitive, ce que la pensée décoloniale de Castro-Gómez viendra formaliser un demi-siècle plus tard. Le roman de Chraïbi, publié en 1955, offre alors une vision proleptique de la critique du savoir eurocentré : il en constitue, sinon une matrice théorique, du moins un jalon précurseur dans le processus de décolonisation des savoirs dominés à travers la fiction.

³¹² Les Boucs, p.60

³¹³ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*. Zones, P. 161

L'Occident, selon cette logique, ne se contente pas de dominer économiquement ou politiquement : il s'arroge le monopole du sens, de la vérité et de l'interprétation. L'histoire de Waldik dans *Les Boucs* démontre également une situation de dépossession épistémique où la censure dans le livre ne prend pas seulement la forme d'un rejet explicite. Elle opère aussi par déni, par dérision, par paternalisme, comme lorsque Mac O'Mac s'adresse à Waldik avec condescendance : « un Arabe qui veut faire de la littérature³¹⁴ ». La tentative de Waldik de faire entendre la voix des siens est constamment ramenée à une imposture ou une incongruité. Cette négation sociale s'ajoute à l'exclusion discursive, rendant les immigrés invisibles à tous les niveaux comme pourrait l'expliquer une étude sous la direction de Jim Cohen, spécialiste des Amériques et des sciences politiques :

La question qui est ici implicitement soulevée est donc celle de l'égalité. La colonialité implique en effet la hiérarchisation, selon des critères divers et surtout diversifiés (européen/non-européen ; blanc/indigène ; national/étranger ; moi/autre ; chrétien/musulman ; urbain/rural ; classes dominantes/dominées etc.). Elle s'accompagne donc d'une inégalité qui n'est pas seulement discursive mais aussi empirique, qui n'est pas seulement symbolique et imaginaire mais aussi politique et sociale. La colonialité est en ce sens un rapport. Ses enjeux sont donc doubles : théoriques et pratiques. C'est pourquoi il est si difficile de faire progresser la décolonisation. C'est un front qui a ses batailles et ses campagnes, ses tactiques et ses stratégies, ses défaites et ses victoires. Comme il n'a pas de commandement, toute vue générale, toute perspective cavalière est interdite, ou impossible³¹⁵.

Waldik et ses compagnons sont réduits à des corps sans subjectivité, sans langage propre.

Relégués de l'autre côté de la fracture coloniale, ils incarnent l'altérité radicale : non-Européens,

³¹⁴ Ibid, p. 42

³¹⁵ Poulet, K. (2013). Seloua Luste Boulbina, Jim Cohen (dir.), « Décoloniser les savoirs. Internationalisation des débats et des luttes », Mouvements, n° 72, 2012. *Lectures*, p.9

indigènes, étrangers, immigrés, musulmans, ruraux ; autant de figures du dominé. La désarticulation de leur vie renvoie à une forme d'absence ontologique, une non-existence politique, selon les termes de Sousa Santos : ils sont « présents » physiquement, mais absents dans les structures de reconnaissance sociale et symbolique. Ainsi, à travers l'histoire de Waldik et la figure de Mac, Driss Chraïbi déconstruit un mécanisme fondamental de la colonialité du savoir, et appelle à une désobéissance épistémologique, où les subalternes reprennent le pouvoir de se raconter eux-mêmes, en dehors du filtre déformant de l'universalisme occidental.

En définitive, à travers *Les Boucs*, Driss Chraïbi met en lumière une violence fondamentale : la confiscation du droit de parler de soi, de nommer sa condition, de produire du savoir sur sa propre existence. En mobilisant la sociologie des absents de Sousa Santos, on comprend que cette exclusion relève d'un déficit systémique de reconnaissance. À travers le prisme de l'orientalisme de Said, cette confiscation se révèle comme le prolongement postcolonial d'un pouvoir de dire, enraciné dans des siècles de hiérarchisation entre l'Occident et l'Orient. *Les Boucs* s'impose ainsi comme un roman de résistance narrative, qui rend audible, malgré tout, la voix niée des damnés.

4. La mendicité et le maraboutage : des savoirs spirituels et culturels menacés

Dans *La Grève des Bàttu*, Aminata Sow Fall propose une relecture des pratiques de la mendicité et du maraboutage, non pas comme des résidus archaïques ou des signes de misère, mais comme des formes de savoirs spirituels et culturels profondément ancrés dans le tissu social sénégalais. La mendicité y est présentée comme une pratique fondée sur la réciprocité et la croyance en l'intervention du sacré dans la vie quotidienne. Elle constitue un lien entre l'homme et le divin, où donner l'aumône devient un acte de foi autant qu'un rituel thérapeutique : « trouver la paix du

corps et de l'âme³¹⁶ ». À travers ces gestes, c'est tout un équilibre social et symbolique qui se construit, échappant aux logiques strictement économiques.

Cette vision holistique du monde entre pourtant en contradiction avec les épistémologies occidentales qui fondent la modernité sur la rationalité scientifique et le rejet des savoirs dits « traditionnels ». Comme l'explique Sambou Ndiaye, dans une étude consacrée à la décolonisation des savoirs endogènes au Sénégal, « leur cohérence et leur efficacité pragmatique semblent être déterminantes dans leur validation sociale³¹⁷ », ce qui suffit à les rendre illégitimes aux yeux d'un pouvoir colonisé intellectuellement par les normes eurocentriques.

Cette tension apparaît de manière éclatante à travers le personnage de Mour, figure emblématique d'une élite aspirant à la modernité occidentale tout en conservant un attachement discret aux pratiques spirituelles locales. Mour, bien qu'ambitieux et fervent partisan d'un État moderne, confie son ascension politique à l'aide d'un marabout : « Mour pense qu'il doit sa situation actuelle à Sirigne Birama, son marabout³¹⁸ ». De même, Salla Niang, responsable de l'organisation des mendiants, révèle l'hypocrisie de son ancien patron qui faisait la guerre aux marabouts publiquement, mais leur ouvrait sa porte en cachette : « il faisait la chasse aux marabouts dans les journaux, mais les recevait chez lui et s'enduisait de leurs produits avant de sortir le matin³¹⁹ ».

Ce double langage illustre parfaitement ce que la pensée décoloniale appelle la colonialité du pouvoir, dans sa dimension épistémologique, c'est-à-dire l'intériorisation par les élites locales de

³¹⁶ La Grève, pp. 95-96

³¹⁷ Ndiaye, S. (2021). Décolonialité des savoirs endogènes africains et pluriversalisme. *Les Cahiers de l'Acaref*, 1, 295-308, p. 298

³¹⁸ La Grève, p. 17

³¹⁹ La Grève, p. 49

la hiérarchie des savoirs imposée par l'Occident. Ces élites, bien qu'utilisant les pratiques locales dans leur sphère privée, contribuent publiquement à leur répression. Ainsi, Mour ordonne à son adjoint de faire disparaître les mendiants : « Mettre les moyens en place pour que ses amis là disparaissent. Leur présence nuit au prestige de notre pays. C'est une plaie que l'on doit cacher dans la ville³²⁰ ». Ce n'est pas tant l'efficacité des pratiques qui est remise en cause, mais leur visibilité, jugée incompatible avec l'image d'un pays « moderne » que l'on souhaite présenter au monde.

Cette participation à l'*épistémicide*, pour reprendre le terme de Boaventura de Sousa Santos, s'explique par un désir de promotion dans un ordre mondial dominé par l'Occident. Mour, en particulier veut être nommé au poste de Vice-président qui s'annonce : « Et puis, qui sait si cette affaire de mendiants, menée à bonne fin, n'était pas une belle occasion de promotion ? ³²¹».

Ce processus de suppression des savoirs locaux ne relève pas seulement d'une stratégie politique opportuniste, mais d'un mouvement plus vaste de domination culturelle inscrit dans les logiques de la modernité capitaliste et du scientisme. Comme le souligne Sambou Ndiaye, un chercheur sénégalais, « le scientisme, à travers ses présupposés positivistes (neutralité, objectivité, distanciation...), est tombé dans un totalitarisme expulsant les autres formes de connaissance³²² ». Ce rejet systématique des savoirs spirituels africains n'est donc pas accidentel, mais découle d'un ordre global qui ne tolère que ce qu'il peut mesurer, quantifier ou dominer.

Ce que révèle *La Grève des Bàttu*, c'est cette fracture entre l'usage intime et quotidien des savoirs endogènes, marabouts, mendiants, rituels de dons et leur dévalorisation publique

³²⁰ Ibid, p. 12

³²¹ Ibid.

³²² Ndiaye, S. (2021). Décolonialité des savoirs endogènes africains et pluriversalisme. *Les Cahiers de l'Acaref*, 1, 295-308, p. 299

orchestrée par un pouvoir soumis aux injonctions de la modernité occidentale. Comme le rappelle Boaventura de Sousa Santos,

Le génocide, qui a si souvent ponctué l'expansion européenne, a également été un épistémicide : les peuples étrangers ont été éliminés parce qu'ils possédaient des formes de savoirs étrangères; inversement, les formes de savoirs étrangères ont été supprimées parce qu'elles provenaient de pratiques sociales et de peuples étrangers³²³.

4.a. Colonialité du savoir et destruction symbolique des pratiques locales

Dans *La Grève des Bâttu*, la modernité n'est pas un simple arrière-plan politique : elle devient un facteur invisible mais oppressant, une force coloniale réactivée sous les habits séduisants du développement. Cette modernité eurocentrée, imposée comme modèle universel, s'accompagne d'une destruction symbolique des savoirs locaux, considérés comme archaïques, irrationnels, voire honteux. La logique d'assainissement de la ville de Dakar par Mour, inspirée par les injonctions internationales, illustre parfaitement ce processus de marginalisation des connaissances endogènes. Comme l'explique Sambou Ndiaye, les savoirs africains traditionnels ne s'inscrivent pas dans la quête d'une universalité abstraite, mais dans une rationalité située, façonnée par l'expérience vécue : « Élaborés à partir d'une rationalisation interne médiatisée à travers des vécus empiriques, ils ne recherchent pas forcément une validation universelle mais une adaptation à la situation. Leur cohérence et leur efficacité pragmatique semblent être déterminantes dans leur validation sociale³²⁴ ».

Cette efficacité, bien que reconnue tacitement par les élites locales, est sacrifiée au profit d'une modernité perçue comme seul gage de progrès. Mour et son équipe, tout en ayant recours aux

³²³ Colin et Quiroz, 2023, P. 165

³²⁴ Ndiaye, S. (2021). Décolonialité des savoirs endogènes africains et pluriversalisme. Les Cahiers de l'Acaref, 1, 295-308, pp. 297-298

marabouts et mendiants dans leur sphère privée, choisissent de nier publiquement ces savoirs pour répondre aux attentes normatives de la scène internationale. Ils deviennent ainsi les relais d'un système global qui exige l'uniformisation épistémique.

Comme l'a montré le philosophe Enrique Dussel, pionnier de la pensée décoloniale, la colonialité du savoir consiste en ce processus par lequel les catégories locales de compréhension de soi et du monde sont détrônées au profit des savoirs produits par les colonisateurs, érigés en référence unique : « Les catégories de compréhension de soi et du monde sont remplacées par les savoirs produits par les colonisateurs, positionnés comme seul savoir valable³²⁵ ». Dans le roman, cette logique se manifeste dans la manière brutale avec laquelle Mour mène sa croisade contre les mendiants. Ce n'est pas tant la mendicité elle-même qui dérange, mais l'image qu'elle renvoie : celle d'un pays encore ancré dans des pratiques traditionnelles incompatibles avec le récit de modernité. Mour cherche donc à « nettoyer » la ville pour la rendre conforme à cette vision occidentale du progrès. Il explique à son marabout :

Voilà maintenant les gens qui habitent loin [...] les toubabs surtout, commencent à s'intéresser à la beauté de nos pays, ce sont des touristes... Quand ces touristes visitent la ville, ils sont assaillis par les mendiants, et risquent de ne plus revenir ou de faire une mauvaise propagande pour décourager ceux qui voudraient venir³²⁶.

Mais cette politique d'effacement engendre un vide, un manque existentiel. La population, privée de ce lien symbolique, rituel et thérapeutique qu'était la présence des mendiants, en souffre. Le texte rend compte de cette perte avec une acuité poignante :

Les gens sont maintenant dans un sale pétrin [...], ils sont privés de mendiants... à entendre les mots échangés, les plaintes d'avoir fait un si long chemin pour donner la

³²⁵ Dussel, 1992

³²⁶ La Grève des bâttu, p. 39

charité, elle s'est rendu compte que la pénurie de mendiants gêne considérablement une partie de la population ; elle a vu des malades au teint pâle et aux yeux hagards traîner leur misère jusqu'ici pour s'acquitter du sacrifice qui, peut-être, les aidera à trouver la paix du corps et de l'âme³²⁷.

La disparition des mendiants ne signifie donc pas une avancée, mais bien une perte : celle d'un savoir enraciné dans les croyances, la solidarité, la guérison spirituelle. Le marabout, en interpellant Mour avec amertume, résume cette défaite morale et culturelle : « Vous vous êtes battus contre les mendiants... Qui a gagné ? ³²⁸» Ce constat rejoint celui de Sambou Ndiaye, qui dénonce le rôle actif des États africains dans la reproduction des violences épistémiques : « Les effets perniciose de la colonialité expliquent que c'est l'État africain [...] qui reproduit les injustices épistémologiques envers les savoirs endogènes³²⁹ ». Mour, figure de cette élite intellectuellement colonisée, n'entrevoit la valeur de ces savoirs qu'au moment où sa propre ascension politique en dépend ³³⁰».

Ironiquement, l'homme qui voulait faire disparaître les mendiants se retrouve à dépendre du rituel de l'aumône pour asseoir son avenir. Cette contradiction tragique révèle que les pratiques locales, maraboutage, mendicité, offrandes ne relèvent pas d'un archaïsme folklorique, mais bien d'un savoir pragmatique et spirituel, structurant la vie sociale. Reléguer ces pratiques à l'invisibilité ou les dénigrer, c'est perpétuer un épistémicide, selon les termes de Boaventura de Sousa Santos, c'est-à-dire une élimination des autres manières de connaître le monde. Tout Comme nous l'observons, les reléguer à l'invisibilisation ou les dévaloriser ou encore les

³²⁷ La Grève des bàttu, p. 95-96

³²⁸ Ibid, p. 116

³²⁹ Ndiaye, S. (2021). Décolonialité des savoirs endogènes africains et pluriversalisme. Les Cahiers de l'Acaref, 1, 295-308, p. 301

³³⁰ La Grève des bàttu, p. 52

subalterniser, c'est commettre de l'épistémicide envers soi et tous les autres membres de la société qui en dépendent pour avoir la paix du corps et de l'âme.

4.b. La grève des mendiants : une résistance ontologique et une désobéissance épistémique

Dans *La Grève des bàttu*, le retrait volontaire des mendiants de l'espace urbain n'est pas une simple manifestation sociale. Il s'agit d'un acte profondément politique, une désobéissance épistémique, au sens de Walter Mignolo, c'est-à-dire une contestation directe de la hiérarchie des savoirs imposée par la modernité coloniale. En désertant la ville, les mendiants exposent la place centrale qu'ils occupent dans l'équilibre symbolique, spirituel et social de la société sénégalaise. Leur absence révèle un vide existentiel, une fracture dans le tissu communautaire, mettant à nu l'appauvrissement collectif causé par l'exclusion de leurs pratiques. Même Mour, architecte de cette marginalisation, finit par reconnaître leur rôle fondamental : « Quelle ironie du sort !... Ces mendiants dont, depuis quelque temps, j'avais oublié jusqu'à l'existence... on ne sait jamais...³³¹ ». Cette phrase, teintée de remords et d'ambiguïté, témoigne de l'invisibilisation ontologique que Mour a lui-même orchestrée. Ce n'est qu'au moment où il se heurte aux limites du modèle moderniste imposé qu'il redécouvre la valeur de ces pratiques ancestrales.

L'épisode où Mour se rend personnellement dans les quartiers périphériques pour convaincre les mendiants de revenir en ville afin d'accomplir son sacrifice rituel illustre la réussite de cette grève comme geste décolonial. Ce déplacement, tout comme l'argent qu'il leur donne pour le transport, symbolise une reconnaissance forcée, non pas par conviction, mais par nécessité, du rôle vital de ces acteurs sociaux dans le maintien de l'ordre symbolique et spirituel. Ce retournement de situation renverse la logique de domination : Mour, figure du pouvoir

³³¹ *La Grève des bàttu*, p. 114

modernisateur, est contraint de se soumettre à un système de savoir qu'il avait tenté d'éliminer. C'est l'illustration parfaite de ce que Boaventura de Sousa Santos nomme l'échec d'une modernité monoculturelle, incapable de reconnaître la valeur ontologique et épistémologique de l'Autre : « Les catégories par lesquelles nous voyons le monde sont trop réductrices³³² ». La résistance des mendiants s'impose ainsi comme un acte de réhabilitation des savoirs subalternes, démontrant que la mendicité, loin d'être une simple manifestation de pauvreté, est aussi une pratique chargée de significations spirituelles et sociales. À travers ce geste collectif, les mendiants affirment leur dignité, leur rôle structurant dans l'économie morale de la société, et leur ancrage dans un système de savoir non occidental.

Aminata Sow Fall montre ainsi comment la colonialité du savoir, loin d'être un phénomène strictement confiné à la période coloniale, continue de se reproduire à travers les choix politiques des élites locales. L'État post-colonial devient alors, selon les mots de Sambou Ndiaye, un agent actif de cette marginalisation épistémique.

En définitive, *La Grève des battus* constitue une mise en récit puissante de la colonialité du savoir. Le roman dépeint la grève des mendiants comme une révolte épistémologique, un refus de l'effacement culturel, et un appel à revaloriser les savoirs et les pratiques locales. C'est à travers cette lutte pour la reconnaissance que se dessine une vision pluriverselle du monde, dans laquelle la coexistence de multiples rationalités devient non seulement possible, mais nécessaire pour penser l'avenir.

³³² Santos, B. D. S. (2011). Épistémologies du sud. *Études rurales*, (187), 21-50, p. 21

Conclusion

À travers l'analyse de *Batouala*, *Les Boucs* et *La Grève des bàttu*, ce chapitre a montré que la colonialité du savoir reste une structure active, profondément ancrée dans les dynamiques contemporaines d'exclusion et de hiérarchisation des savoirs. Ces œuvres littéraires, en dénonçant l'effacement, la marginalisation et l'appropriation des épistémès non occidentales, donnent voix à des résistances multiples face à un système mondialisé qui continue de nier la pluralité des rationalités humaines. En dévoilant la violence de l'épistémicide, qu'il s'agisse de l'interdiction des pratiques culturelles dans *Batouala*, de la confiscation du droit à la parole dans *Les Boucs*, ou encore de la révolte des invisibles dans *La Grève des bàttu*, ces textes rappellent que la lutte pour la reconnaissance des savoirs subalternes est une lutte pour la dignité même de l'être. Ils ouvrent ainsi la voie à une pensée pluriverselle, où d'autres visions du monde, longtemps réduites au silence, peuvent enfin se redéployer dans toute leur richesse.

Chapitre 6 :

Mémoire, perspective et expérience des damnés dans *Une vie de boy*, *Boza!* et *Enfant des lieux bannis*

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la colonisation n'a pas seulement permis la déshumanisation des peuples colonisés ; elle a également contribué à invisibiliser, à inférioriser et, parfois, à détruire la production culturelle et intellectuelle des dominés. Ce processus, connu sous le nom de « colonialité du savoir » chez Edgardo Lander ou « épistémicide » chez Boaventura de Sousa Santos, a été largement analysé par les auteurs décoloniaux. Dans le présent chapitre, nous allons mettre en lumière la manière dont ces voix invisibilisées essayent de se réinventer pour faire irruption dans les arts et les sciences en général et surtout dans les textes littéraires de notre sélection. Ce processus est connu chez les auteurs décoloniaux comme « Pensée liminaire ». Selon Colin et Quiroz, le concept est défini par Walter Mignolo comme, « une pensée qui ne cherche pas, dans une logique d'opposition frontale à la pensée européenne, à substituer une centralité par une autre, mais à déjouer le piège de l'eurocentrisme en introduisant subtilement la mémoire et la perspective du colonisé³³³ ». Dans le sillage de leur travail, les deux auteurs réitèrent que « la pensée liminaire n'est pas nouvelle, bien qu'elle ait souvent été rendue invisible par la nature même des rapports sociaux en vigueur dans le monde moderne colonial ³³⁴ ». Déjà perceptible dans *La Nueva Corónica*, texte autochtone qui rompt avec la narration coloniale espagnole, cette démarche s'est prolongée dans le champ littéraire francophone, notamment avec *Batouala* de René Maran. Ce roman, interdit dans les colonies à sa

³³³ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.185

³³⁴ *ibid*, p. 183

publication en 1921 tandis que son auteur est forcé de démissionner de ses fonctions d'administrateur colonial, constitue l'une des premières ruptures majeures dans la narration du colonialisme, par le fait qu'il donne voix aux damnés et inaugure une filiation allant de la négritude aux écritures contemporaines. Au sujet de René Maran et son œuvre, Yann Solle, l'un des rédacteurs de la revue d'actualité culturelle, *Zone critique*, écrit :

Chacun a tenté de le récupérer pour la promotion de son propre message. Mais Maran n'était ni un raciste qui haïssait les blancs, ni un écrivain de la négritude. Comme Frantz Fanon, il ne voulait pas être considéré comme un noir, mais comme un homme, tout simplement, il voulait que chacun fût défini non pas par sa race, mais par son humanité. *Batouala* ne fut jamais, au fond, qu'un rugissant appel à la fraternité, car, comme l'écrivit encore Maran: « *il n'y a ni bandas ni mandjias, ni blancs ni nègres ; – il n'y[a] que des hommes – et tous les hommes sont frères.* »³³⁵

La preuve de cette solidarité se voit dans son appel aux intellectuels français qu'il voit et considère comme des frères : « mes frères de France, écrivains de tous les partis ; vous qui, souvent, disputez d'un rien, et vous déchirez à plaisir, et vous réconciliez tout à coup, chaque fois qu'il s'agit de combattre pour une idée juste et noble, je vous appelle au secours, car j'ai foi en votre générosité »³³⁶.

Tout comme *Batouala* hier, les récits décoloniaux sont encore aujourd'hui soumis à différentes formes de censures sociales ou symboliques et aux concurrences littéraires. De *Batouala* interdit dans les colonies françaises à la marginalisation des écritures diasporiques contemporaines, une même logique de disqualification du discours « autre » persiste. Nous observerons, à travers les œuvres que nous analysons ici, une logique commune de censure : d'une part, dans le rejet du récit de Petit Wat dans *Boza !*, et d'autre part, de façon plus explicite encore, dans *Enfant des lieux bannis*, où certaines chansons de Rost sont censurées et retirées de la circulation dès leur

³³⁵ Solle, Y. (2013, août 9). « René Maran (1887–1960): *Batouala*, Prix Goncourt 1921. Littérature ».

Zone Critique. <https://zone-critique.com/critiques/batouala-rene-maran/>

³³⁶ *Batouala*, p.6

production. Lourdes Rubiales Bonilla dans sa thèse sur la censure rappelle que « la censure ne prend plus toujours la forme d'une interdiction directe, mais celle d'un blâme, d'un discrédit ou d'un effacement systématique des voix déviantes³³⁷ ».

Le souci de mettre en perspective le souvenir et l'expérience des damnés ne naît donc pas aujourd'hui. Elle a trouvé, au fil du temps, des passeurs et des alliés au sein même du Nord global. Comme le rappelle Mignolo, « même si la blessure coloniale constitue un élément générique fondamental de la praxis et de la production décoloniales, cela ne signifie nullement que celles-ci soient l'apanage des sujets colonisés ³³⁸ ». Jean-Paul Sartre, par exemple, a accompagné et préfacé plusieurs œuvres issues de la « zone du non-être », en leur offrant un espace discursif jusque-là refusé. Dans "Orphée noir" (1948), préface de *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, Sartre résume le basculement que produit la prise de parole des colonisés : « en ôtant le bâillon qui fermait la bouche du nègre, pensiez-vous qu'il allait entonner vos louanges ? [...] voici l'homme noir qui nous regarde et nous devons sentir le saisissement d'être vus, car le Blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie ³³⁹ ». Ce n'est plus l'Occident qui observe et définit, mais l'Autre qui regarde, juge et inscrit sa mémoire dans le discours. Le plus souvent, au lieu de sentir ce saisissement d'être vu, on passe à la censure sociale par le discrédit, le blâme ou un effacement systématique de l'œuvre ou de son auteur, si ce n'est les deux à la fois.

³³⁷ Bonilla, L. R. (2022). Retour sur la réception du Prix Goncourt 1921. De la censure sociale à la concurrence littéraire. *HYBRIDA*, (5), 129-152, p.132

³³⁸ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.183

³³⁹ Senghor, L. S., & Sartre, J. P. (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. (No Title), p. x

Dans la préface aux *Damnés de la terre* (1961) de Frantz Fanon, Sartre souligne l'enjeu universel de cette inversion : « Les voix jaunes et noires parlaient encore de notre humanisme mais c'était pour nous reprocher notre inhumanité ³⁴⁰ ». *Batouala* en fut une des premières illustrations : par sa peinture sans concession des abus coloniaux, il mettait à nu cette inhumanité que l'ordre impérial dissimulait derrière les discours de civilisation. Ce souci de relayer la mémoire des damnés n'est pas uniquement celui de Sartre. D'autres figures du Nord global, comme André Gide ou Albert Londres, ont également refusé la position de surplomb pour se faire les relais critiques de réalités coloniales de leur temps, donnant voix à des témoignages étouffés et décrivant sans fard les conditions de vie imposées par l'ordre impérial. René Maran, dans la préface de *Batouala*, en appelait explicitement à cette solidarité : « Il faut que vous aidiez ceux qui disent les choses telles qu'elles sont, non pas telles qu'on voudrait qu'elles fussent ³⁴¹ ».

À partir de cet héritage, ce chapitre mettra en lumière la manière dont trois œuvres prolongent cette tradition de pensée liminaire et de contre-mémoire. *Une vie de boy* (1956) de Ferdinand Oyono, œuvre qui met en perspective l'expérience du colonisé avec la plus grande subtilité, pose à travers le journal intime de Toundi, rédigé en éwondo, une langue parlée dans le Sud du Cameroun, un regard intime et ironique sur l'univers des colons et inverse la perspective du récit colonial. *Boza!* (2020) d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville, à travers le témoignage de Petit Wat, cartographie les routes migratoires africaines et révèle un monde où la mobilité devient un champ de bataille. Enfin, *Enfant des lieux bannis* (2008) de Rost prolonge cette réflexion en confrontant l'illusion d'un salut occidental à la réalité des discriminations et des marginalisations persistantes.

³⁴⁰ *Les Damnés de la terre*, p.18

³⁴¹ *Batouala*, p. 7

Ces récits, comme *Batouala*, sont autant de preuves littéraires de l'inhumanité inscrite au cœur des systèmes coloniaux et contemporains. Ils montrent que le souvenir n'est pas ici un simple outil narratif, mais un acte politique, un espace de résistance, un moyen de pallier l'effacement imposé par l'histoire officielle. En rendant visibles les expériences vécues par les damnés, ils s'inscrivent dans la continuité d'une longue tradition littéraire où la pensée liminaire devient une arme contre l'inhumanité universalisée et normalisée par la modernité coloniale. L'analyse littéraire s'attachera à montrer comment les trois œuvres, *Une vie de boy*, *Boza !* et *Enfant des lieux bannis*, intègrent le souvenir et la perspective de leurs protagonistes au cœur de la narration. Elle s'appuiera également sur les apports de chercheurs décoloniaux afin de mettre en évidence la dimension liminaire des textes étudiés dans nos analyses.

1. *Une vie de boy* : mémoire d'une figure du seuil aux marges de la société coloniale,

Dans *Une vie de boy*, Ferdinand Oyono confie la voix et la focalisation à son protagoniste, qui nous transmet ses expériences à travers son propre point de vue. Dans son journal intime, Toundi, jeune Camerounais, retrace son passage du village à la ville coloniale de Dangan, depuis sa rencontre avec le Père Gilbert jusqu'à sa mort tragique. Poussé par sa gourmandise d'enfant, il devient d'abord le « boy » du missionnaire, puis du commandant. Cette fonction lui permet d'accéder à deux mondes opposés : celui des colons et celui des indigènes. Observateur lucide, il met en lumière l'hypocrisie, la violence et le racisme des colons, tout en révélant la complicité silencieuse de la plupart des colonisés, laquelle contribue à maintenir en place le système colonial. Son quotidien est marqué par les humiliations, l'exploitation et la brutalité policière, auxquelles s'ajoutent les intrigues amoureuses et les abus de pouvoir des Européens.

Victime d'une fausse accusation, Toundi subit la torture et l'injustice, découvrant qu'« aucun Noir n'a de chance lorsque la parole des Blancs prévaut ». Ses rêves initiaux cèdent à

l'amertume et à la désillusion, et la question identitaire devient centrale : « Que sommes-nous, nous autres ? ³⁴² ». Tentant de fuir vers la Guinée équatoriale, son récit s'interrompt sur le présage d'un destin brisé par la machine coloniale. Mort prématurément, dans la trentaine, Toundi laisse un legs essentiel : ses journaux intimes, incarnation de son refus du silence et de son désir de témoigner. Autour de lui pourtant, tout l'invite à se taire et à se limiter à son rôle. Le cuisinier du commandant le lui rappelle avec amertume : « Quand apprendras-tu, donc, que pour le Blanc, tu ne vis que par ton service, pas par autre chose ? ³⁴³ ».

Cette œuvre illustre avec force ce que Walter Mignolo définit comme la liminalité : une manière subtile de faire valoir le point de vue du colonisé. Contrairement à *Batouala* de René Maran, où le protagoniste formule directement ses reproches aux colons, Oyono installe une voix plus insinuante, mais tout aussi percutante. L'aspect liminaire du texte se déploie à plusieurs niveaux. D'abord, il émane de la situation coloniale du Cameroun et de la ville de Dangan, lieu central de l'organisation coloniale dans l'univers du roman. Ensuite, il traduit l'expérience d'un protagoniste-pont, partagé entre deux espaces hiérarchisés : le quartier européen et le village indigène. Toundi travaille chez le commandant du matin jusqu'à minuit, puis retrouve le foyer de son beau-frère dans le quartier indigène³⁴⁴. Cette double appartenance lui permet d'observer directement le fonctionnement du système colonial, mais elle souligne aussi l'invisibilité sociale des indigènes, dont l'accès au quartier européen reste limité à leur rôle servile, comme le souligne encore le cuisinier.

³⁴² *Une vie de boy*, p. 13

³⁴³ *Ibid*, p.132

³⁴⁴ *Une vie de boy*, p. 14

Le texte révèle enfin la violence des institutions coloniales : la prison, l'hôpital surnommé « la crève de nègres³⁴⁵ », l'Église et les rafles policières deviennent des lieux d'oppression et de mort. Toundi témoigne également des contradictions d'un système où l'Église, censée prêcher l'égalité chrétienne, participe à la domination coloniale. En ce sens, *Une vie de boy* est bien plus qu'un simple récit autobiographique fictif : c'est une mémoire décoloniale qui expose l'aliénation des indigènes, mais aussi leur résistance par l'écriture. Toundi illustre ce passage de l'oralité à l'écriture lorsqu'il déclare : « Maintenant que le Révérend Père Gilbert m'a dit que je sais lire et écrire couramment, je vais pouvoir tenir comme lui un journal. Je ne sais quel plaisir cache cette manière de Blanc, mais essayons toujours... c'est un véritable grenier aux souvenirs. Ces blancs savent tout conserver³⁴⁶ ». Cette adoption d'un outil colonial devient une arme de souvenir, rejoignant le plaidoyer de Paulin Hountondji, spécialiste des études décoloniales africaines, pour l'écriture « comme moyen de capitalisation du savoir ³⁴⁷ ».

Enfin, en rédigeant en éwondo après avoir appris le français, Toundi propose une autre voie décoloniale : valoriser sa langue maternelle comme outil de production de savoir, tout en rendant ses écrits inaccessibles aux autorités coloniales. Ses journaux dévoilent ainsi les réalités ethniques, religieuses et politiques que le système colonial tente de dissimuler. Par ce témoignage, en questionnant son existence et celle de tous ses pairs— « Que sommes-nous ? Que sont tous les nègres qu'on appelle français ? ³⁴⁸ », Toundi rejoint Fanon qui, dans *Les Damnés de la Terre*, rappelle la nécessité pour le colonisé de tout remettre en question : « Oh mon corps, fais toujours de moi un homme qui interroge !³⁴⁹ ». Son récit, marqué par une constante interrogation,

³⁴⁵ *Une vie de boy*, p.115

³⁴⁶ Ibid, p. 15

³⁴⁷ Hountondji, P. (2009). L'ancien et le nouveau, p.26

³⁴⁸ *Une vie de boy*, p.13

³⁴⁹ *Les Damnés de la terre*, p.15

résonne encore aujourd'hui avec les voix issues du Sud global qui s'interrogent sur leur place dans un système-monde structuré par l'héritage colonial.

2. Affranchissement des normes établies : le regard décolonial de Toundi dans *Une vie de boy*

Le journal intime de Toundi n'est pas seulement un témoignage à prétention autobiographique : il est un acte de résistance intellectuelle, une entreprise de lucidité qui met à nu les fondations mêmes de l'univers colonial. Par ses pages, Toundi ne se contente pas de raconter ; il interroge, déconstruit et renverse, par le verbe, les certitudes imposées par le colonisateur. Dès son arrivée en Guinée équatoriale, lorsqu'il reprend ses esprits, la question identitaire, qu'il se pose toujours, resurgit en lui comme une gifle existentielle : « Que sommes-nous ? Que sont tous les nègres qu'on appelle français ? ³⁵⁰ ». Cette interrogation, simple dans sa formulation, est d'une portée immense. Elle s'attaque au cœur de la prétendue universalité de l'humanisme occidental. Elle dévoile l'absurdité d'une citoyenneté de façade : si Toundi et ses semblables sont des « Français » selon l'administration coloniale, pourquoi leurs droits n'épousent-ils pas ceux des colons ? Ici se profile déjà ce que Frantz Fanon appelle « l'homme qui interroge » et auquel nous venons de faire référence.

En posant cette question, Toundi rompt avec l'attitude passive attendue des colonisés. Il déstabilise, par la seule puissance du doute, l'ordre hiérarchisé et racialisé qui structure le monde de Dangan en particulier, le monde colonial en général. Cette remise en question ne se limite pas au politique ; elle se glisse dans son rapport à la religion, à l'écriture et à la mémoire. Bien qu'il adopte la « manière de Blancs » d'écrire, il n'est pas dupe de ses implications. Pour lui, tenir un

³⁵⁰ Une vie de boy, p.13

journal sert avant tout à créer un refuge, un espace de résistance contre l'oubli, « un véritable grenier aux souvenirs ³⁵¹», comme il le qualifie.

En adoptant cette pratique, Toundi passe de l'oralité de sa tradition à l'écriture, sans pour autant renier la première. Il s'approprie l'outil de l'Autre tout en réaffirmant la légitimité de ses propres mondes et de ses propres codes. Cette posture rejoint les propos de Paulin Hountondji, qui « défend la coexistence et la complémentarité des formes de connaissance³⁵² ». Pour Toundi, cet horizon de connaissance prend la forme d'un rêve simple et profond : voir les siens échapper au rôle méprisant de « serviteurs et de victimes », accéder à une vie digne, manger et s'habiller comme les Européens de Dangan. Ce désir se cristallise dans une conversation avec Madame Suzy, la femme du commandant :

- Es-tu marié ?
- Non, madame.
- Pourtant, tu gagnes assez d'argent pour t'acheter une femme... Et Robert m'a dit qu'en tant que boy du commandant, tu étais un beau parti... Tu dois fonder une famille.
- Une famille et même une grande famille hein ?
- Peut-être, madame, mais ni ma femme ni mes enfants ne pourront jamais manger ni s'habiller comme madame ou comme les petits blancs.
- Mon pauvre ami, tu as la folie des grandeurs ! dit-elle en s'esclaffant.
- Soyons sérieux. Tu sais que la sagesse recommande que chacun garde sa place... tu es boy, mon mari est commandant... personne n'y peut rien...³⁵³

Ici, Madame Suzy dévoile la mécanique nue de l'ordre colonial : il ne s'agit pas de discuter sa légitimité, mais de l'accepter comme une évidence. Elle « totalise » la réalité, pour reprendre les termes de Mignolo, en la réduisant à une seule hiérarchie fixe — celle où le colonisé reste irrémédiablement en bas. Face à cette prétendue certitude, Toundi, lui, imagine un monde horizontal, riche de ce que Boaventura de Sousa Santos décrit comme la « diversité

³⁵¹ Une vie de boy, p. 15

³⁵² Hountondji, P. (2009). L'ancien et le nouveau, p.354

³⁵³ Une vie de boy, pp. 87-88

épistémologique inépuisable³⁵⁴», un monde où coexisteraient, à égalité, plusieurs manières de connaître et d'exister.

La conversation glisse ensuite vers la religion :

- ... Tu es chrétien, n'est-ce pas ?
- Oui, madame, chrétien comme ça...
- Comment, chrétien comme ça ?
- Chrétien pas grand-chose, madame... Chrétien parce que le prêtre m'a versé de l'eau sur la tête en me donnant un nom de blanc...
- Mais c'est incroyable ce que tu me racontes là ! Le commandant m'avait pourtant dit que tu étais très croyant.
- Il faut bien croire comme ça aux histoires de Blancs...
- Ça alors, madame semble suffoquée.
- Mais reprit-elle : tu ne crois plus en Dieu... tu... es redevenu fétichiste ?
- La rivière ne remonte pas à sa source. Je crois que ce proverbe existe aussi au pays de madame ?

Cette phrase, sobre et poétique, condense une philosophie entière. Elle illustre ce que Walter Mignolo nomme le « détachement épistémique », c'est-à-dire la capacité de se défaire des cadres imposés pour penser autrement, hors des sentiers balisés par le pouvoir colonial. Dans cette réplique, Toundi ne se contente pas de répondre, il oppose au langage de la domination la sagesse de son propre univers symbolique. Comme le rappellent Colin et Quiroz, ce « « détachement épistémique » est une pensée radicale née de l'expérience des « damnés », une manière de dénaturer « les concepts et les champs conceptuels qui totalisent une seule réalité »³⁵⁵». Pour Toundi, cette prise de distance n'est pas le fruit d'une lecture savante, mais de l'expérience brute, dans la chair et la douleur, d'une vie soumise à l'arbitraire colonial. Serviteur du commandant, il connaît le privilège trompeur des subalternes favorisés ; ce que résume avec ironie sa propre déclaration : « Je serai le boy du chef des Blancs : le chien du roi est le roi des

³⁵⁴ Grosfoguel, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, 72(4), 42-53, p. 49

³⁵⁵ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.185.

chiens³⁵⁶ ». Mais ce privilège-là reste celui d'un prisonnier, simplement enfermé dans une cellule un peu plus spacieuse. Ainsi, lors d'une mission à la prison de Dangan, Toundi est confronté à une scène d'une brutalité insoutenable et se prononce.

Vraiment, nous avons la tête dure, comme le disait M. Moreau. Je m'attendais à voir celles de mes compatriotes voler en éclats au premier coup de crosse de Njagoula. On ne peut avoir vu ce que j'ai vu sans trembler. C'était terrible. Je pense à tous ces prêtres, ces pasteurs, tous ces Blancs qui veulent sauver nos âmes et nous prêchent l'amour du prochain. Le prochain du Blanc, n'est-il que son congénère ? Je me demande, devant de pareilles atrocités, qui peut être assez sot pour croire encore tous les boniments qu'on nous débite à l'église et au temple...³⁵⁷.

Dans ce tableau d'horreur, l'écart entre les prêches sur l'amour universel et la réalité de l'ordre colonial devient abyssal. Comme l'observe Toundi, les victimes de M. Moreau, après avoir été rouées de coups, sont envoyées à ce que Toundi nomme « la crève des nègres », autrement dit l'hôpital, où elles agoniseront un ou deux jours avant d'être enterrées nues au cimetière des prisonniers. Le dimanche suivant, le prêtre exhortera l'assemblée :

Mes enfants, priez pour tous ces prisonniers qui meurent sans avoir fait la paix avec Dieu. M. Moreau présentera son casque retourné aux fidèles. Chacun y jettera quelque chose en plus de ce qu'il avait prévu pour le dernier commandement de l'église. Les blancs ramasseront l'argent. On a l'impression qu'ils multiplient les moyens pour récupérer le peu d'argent qu'ils nous paient!³⁵⁸

Pour Toundi, ces expériences achèvent de dissiper toute illusion : la question n'est plus de croire ou de ne pas croire, mais de déplacer le débat. Comme l'écrit Mignolo, la pensée décoloniale ne se limite pas à « changer les contenus », elle vise aussi à « changer les termes de la conversation³⁵⁹ ». Ce qui compte pour Toundi, ce n'est plus le fait d'être « chrétien » ou « fétichiste », mais de créer les conditions d'une vie où la dignité ne serait plus une faveur accordée par le colonisateur.

³⁵⁶ Une vie de boy, p. 32

³⁵⁷ Une vie de boy, p. 115

³⁵⁸ Une vie de boy, p. 115

³⁵⁹ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.185.

Depuis son lit de mort, Toundi, désabusé mais lucide, revisite les origines de son parcours. Dans son journal, il mêle sa propre voix à celle des villageois et des Européens pour raconter l'épisode fondateur de son départ du village : « Au village, on dit que je suis la cause de la mort de mon père parce que je m'étais réfugié chez un prêtre blanc à la veille de mon initiation... ³⁶⁰ ». Pour le Père Gilbert, ce geste relevait d'un appel divin : « c'est le Saint-Esprit qui m'avait conduit vers lui ³⁶¹ ». Mais la vérité, plus simple et plus humaine, est que l'enfant Toundi s'était laissé tenter par les sucreries que le missionnaire distribuait : « Il nous lançait ces petits cubes sucrés comme on lance du grain aux poules ³⁶² ». Le fait que Toundi rapporte ces trois interprétations, notamment celle des villageois, celle du Père Gilbert et la sienne propre, est significatif. Il refuse que son histoire soit racontée uniquement à travers le prisme du regard colonial ou des croyances villageoises : il affirme, dans son journal, la légitimité de sa propre perspective. Ce geste narratif illustre qu'il existe plusieurs manières de percevoir un même événement, et qu'en tant que colonisé, il possède aussi un point de vue autonome et digne d'être entendu. En restituant côte à côte ces visions divergentes, il inscrit sa voix dans un espace où la pluralité des récits devient une forme de résistance au récit unique imposé par l'ordre colonial.

Ce détail trivial, presque comique, prend pourtant, avec le recul, une dimension tragique. Loin des récits héroïques ou moralisateurs, Toundi restitue la cause première de sa fuite : une gourmandise d'enfant. À son hôte, il confie, dans un mélange d'ironie et de regret : « Ma mère me disait toujours que ma gourmandise me conduirait loin ; si j'avais pu prévoir qu'elle me conduirait au cimetière... elle avait raison ma pauvre mère ³⁶³ ». Ainsi, l'histoire de toute une vie

³⁶⁰ Une vie de boy, p. 16

³⁶¹ Ibid, p.16

³⁶² Une vie de boy, p.16

³⁶³ Une vie de boy, p. 13

et de sa fin brutale, trouve son point de départ dans un geste d'enfance, scellant par avance le destin implacable qui l'attendait.

C'est cette vision du monde, lucide et irréductible, qui confère aux journaux de Toundi leur valeur inestimable. On comprend alors pourquoi, au moment de quitter Dangan pour l'exil en Guinée équatoriale, il a tenu à les emporter avec lui. Ces carnets ne sont pas de simples supports d'écriture : ils constituent la preuve tangible d'une pensée affranchie, la trace écrite d'un refus obstiné de se soumettre au récit unique imposé par le colon. Ils renferment, page après page, le témoignage d'une perspective autre, celle d'un monde possible, ou plutôt de plusieurs mondes, où la parole du colonisé aurait droit de cité. En les gardant auprès de lui, Toundi refuse d'être effacé, réduit au silence ou réinventé par les mots de l'opresseur. Il sait que, sans ces pages, il ne subsisterait de lui qu'un souvenir déformé, déshonorant, à savoir celui que le colon diffuserait, le présentant comme un voleur, un suspect, un être sans dignité. Dans ce contexte, ses carnets deviennent un acte de résistance contre ce souvenir négatif, une manière de s'arracher à l'oubli et à la falsification.

Sa joie amère d'« avoir réussi à crever loin de Dangan » tient à cela : mourir à distance, là où l'ombre du commandant et des rumeurs locales ne pourront pas recouvrir ses mots. Là où, même si le monde officiel l'ignore, il demeure vivant dans l'espace intime qu'il a façonné par l'écriture. Son choix de l'exil n'est pas seulement une fuite, c'est une stratégie pour préserver la vérité de sa vie, pour mourir en marge des deux pays, ni tout à fait ici, ni tout à fait là-bas, mais riche de cette ultime victoire, celle d'avoir sauvé son propre souvenir.

3. L'exil comme résistance dans *Une vie de boy*

Le récit d'*Une vie de boy* ne se limite pas à une simple dénonciation de la violence coloniale. Il s'ouvre aussi sur un horizon plus large : celui de l'exil, à la fois géographique, mental et symbolique. Cet exil devient un acte de lutte contre l'universalisme colonial, contre la prétention du colon à imposer une vérité unique et totale. Bien avant sa fuite vers la Guinée équatoriale, Toundi vit déjà un exil intérieur. Il refuse le monde unique imposé par le système colonial, se retranche dans ses journaux intimes pour rêver un univers plus juste que celui de Dangan.

Ces carnets, il ne les remplit pas seulement pour raconter son quotidien, mais il y invente aussi un ailleurs. C'est dans cet espace d'écriture qu'il se construit une utopie d'exil, un monde où il vivrait, avec sa femme et ses enfants, comme les Blancs, dans une harmonie sans hiérarchie raciale. Cette aspiration rejoint une autre définition de la pensée liminaire commune à Mignolo et Colin et Quiroz :

[Une pensée] pour décrire les productions intellectuelles des sujets dont l'arraisonement au monde moderne s'est fait à travers l'expérience tragique de la violence coloniale et de l'inhumanisation... Née au cœur même de l'appareil de la modernité... elle est le produit créatif de la "pulsion décolonisatrice" qui leur répond³⁶⁴.

Chez Oyono, à travers Toundi, son personnage, cette « pulsion décolonisatrice » s'incarne dans une double forme d'exil, mental et physique. Son corps et son esprit se détachent peu à peu du monde colonial, comme en témoignent ses réactions face aux sévices du commandant. Lorsqu'il subit la brutalité de ce dernier, il choisit le silence : « Le commandant a marché sur mes doigts en s'en allant. Je n'ai pas crié. Il ne s'est pas retourné³⁶⁵ ». Et plus tard, lorsque le geste se répète, « Le commandant manque d'imagination et de mémoire. Car il m'a déjà écrasé les mains avec ses

³⁶⁴ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.183

³⁶⁵ *Une vie de boy*, p. 4

bottes, et je n'ai pas crié³⁶⁶». Ce silence n'est pas une simple endurance. C'est une forme d'exil corporel, un refus de céder à la douleur, une projection vers un ailleurs où la violence ne l'atteint plus. Par ce mutisme, il « mutile » symboliquement son corps colonisé pour le faire renaître dans un espace imaginaire affranchi de toute oppression.

En prison, lors des scènes de torture, Toundi recourt au même mécanisme d'évasion intérieure, cette sorte de dissociation cognitive pour faire face à la douleur. Allongé à plat ventre, battu au nerf d'hippopotame, il se réfugie dans ses souvenirs : « Au début, je ne voulais pas crier. Il ne fallait pas que je crie... Je serrais les dents tout en m'efforçant de penser à autre chose. L'image de Kalisia se présenta à mes yeux. Celle de Madame lui succéda, puis celle de mon père... ³⁶⁷ ». Ces figures surgissent comme des repères au milieu du chaos. Kalisia, avant même l'accusation du vol, l'avait prévenu : « Puisque tu connais toutes leurs affaires, ils ne pourront jamais oublier tout à fait tant que tu seras là. Et ça ils ne te le pardonneront pas... pour eux, c'est toi qui as tout raconté et, malgré eux ils se sentent jugés par toi... Ils ne peuvent admettre ça. À ta place, je te jure que je m'en irai et sans même demander mon mois³⁶⁸ ».

Puis Madame, dont la liaison avec M. Moreau scella le destin de Toundi ; enfin, son père, dont la présence revient sous forme de regret lancinant : Toundi aurait pu rester au village et « faire de vieux os ³⁶⁹ », comme le lui avait conseillé ce dernier. Cette plongée dans le souvenir est pour Toundi une forme d'exil mental, un moyen d'anesthésier la douleur. Mais ses bourreaux refusent de s'arrêter tant qu'il ne pousse pas de cri. C'est la raison pour laquelle le garde lui hurle dans

³⁶⁶ Ibid, p.155

³⁶⁷ Une vie de boy, p. 171

³⁶⁸ Ibid, p. 152-153

³⁶⁹ Ibid, p. 13

leur langue : « Crie, bon Dieu ! Mais crie donc !... ils ne me diront jamais d'arrêter tant que tu ne crieras pas...³⁷⁰ ».

Le garde compte vingt-cinq coups avant de passer la chicotte au commissaire Gosier d'Oiseau, qui, pour l'exemple, l'assène sur le garde : « Là, c'est comme ça qu'il faut frapper.

Recommence³⁷¹ ». Le garde, en pleurs, supplie alors : « Crie ! Crie donc !... As-tu de la merde dans les oreilles ?³⁷² ». Quand les Blancs quittent la pièce, il avoue à Toundi, les yeux embués : « Je crois que j'ai fait aujourd'hui quelque chose que je ne pourrai jamais oublier ni expier...
Pauvre Toundi ! pauvre de nous...³⁷³ ».

Pour Toundi, les lamentations du garde ne pèsent rien. Son esprit a déjà franchi la frontière invisible qui le sépare du monde des bourreaux. Il s'est retiré dans un ailleurs possible, un espace intérieur où la domination coloniale ne peut l'atteindre. Toundi transcende ainsi la réalité douloureuse qui l'opprime pour renaître dans un univers façonné par ses propres pensées et ses souvenirs. Cette perspective trouve un écho dans les mots de Paulin Hountondji, spécialiste des études décoloniales africaines, qui rappelle qu'« une meilleure connaissance ... de la nature humaine, [révèle qu'] une autre vie est possible sur la Terre...³⁷⁴ ».

Bien avant l'exil géographique que lui conseillera le médecin indigène, Toundi vit déjà un exil intérieur. Son quotidien est une guerre lente, menée contre la douleur et les humiliations infligées par le commandant et l'administration coloniale. Bien avant que son corps ne subisse la torture, il menait déjà, jour après jour, une bataille silencieuse pour survivre. La violence subie en prison

³⁷⁰ Ibid, p. 172

³⁷¹ Ibid, p. 173

³⁷² ibid

³⁷³ Ibid

³⁷⁴ Hountondji, P. (Ed.). (2007). *La rationalité, une ou plurielle?*. African Books Collective, p. 131

n'est que la prolongation d'une guerre plus vaste, déclenchée contre tous les indigènes de Dangan, à travers les rafles, les brimades et l'oppression constante.

La condition de Toundi entre en résonance avec celle des migrants que Achille Mbembe décrit pour déplorer la prolifération des mécanismes destinés à décourager l'exil. Il écrit : « Comment, dans ces conditions, s'étonner que ceux et celles qui le peuvent, survivants d'un enfer vivant, prennent la fuite, cherchent partout refuge, dans tous les coins de la Terre où leur vie pourrait être épargnée ?³⁷⁵ ».

La fuite de Toundi vers la Guinée équatoriale prend tout son sens à la lumière de ce constat. Elle s'inscrit aussi dans la continuité des avertissements du médecin indigène qui, lucide sur le système colonial, lui dit : « Quand les Blancs ont juré d'avoir quelqu'un de nous, ils l'ont toujours... Moi, je me demande ce que tu fiches encore ici ? Personne ne te croira tant que la vérité ne sortira que de ta bouche... et ça, c'est la vérité ³⁷⁶ ». Ce conseil ne fait que confirmer les propos de Mbembe au sujet d'une guerre contre les corps non désirés : dans cette guerre totale menée contre les « damnés de la Terre », chercher partout refuge devient un acte vital. Et dans l'univers de Dangan, Toundi incarne par excellence cette figure du damné, traqué, voué à disparaître s'il ne brise pas les frontières imposées par ses oppresseurs.

Par ses mots, le médecin ne se contente pas de lui donner un conseil de prudence : il l'invite à rompre avec un monde qui ne lui promet que l'effacement. La fuite que Toundi entreprend n'est pas seulement une échappée physique ; elle est une déclaration silencieuse que d'autres vérités existent en dehors de celle imposée par le colon. En quittant Dangan, il emporte avec lui ses

³⁷⁵ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.90.

³⁷⁶ *Une vie de boy*, p. 184

journaux, non pas de simples carnets, mais des fragments de mémoire, les preuves tangibles d'une vie et d'une pensée qui refusent de disparaître dans l'oubli orchestré par l'ordre colonial.

À travers ces pages, Oyono introduit, d'une manière subtile, le souvenir et le regard singulier de son protagoniste dans la mémoire collective. Ce faisant, il anticipe et incarne, avant même sa formulation théorique par Walter Mignolo, ce que l'on nommera plus tard la *pensée liminaire* : cette manière de penser depuis les marges, en dehors des cadres épistémiques imposés, pour ouvrir la possibilité d'autres mondes.

En somme, *Une vie de boy* ne propose pas de société alternative concrète, mais offre un regard lucide et critique sur l'univers colonial. À travers la voix de Toundi, Ferdinand Oyono oppose au discours impérialiste et aux prétentions civilisatrices des colonisateurs un contre-discours fait de lucidité, d'ironie et de résistance silencieuse. Son journal intime incarne cette liminalité : il révèle l'hypocrisie, la violence et le racisme du système colonial tout en affirmant la dignité et la voix du colonisé. L'exil, tant intérieur que physique, ainsi que ses souvenirs et ses écrits, deviennent des formes de résistance, permettant à une pensée décoloniale de se frayer un chemin depuis les marges de la société coloniale. Dans cet espace d'écriture, Toundi imagine utopiquement un monde plus juste et plus équitable, où les hiérarchies imposées par le colonisateur seraient abolies. Ainsi, Oyono montre que contester le récit unique imposé par le colonisateur, même dans les espaces les plus contraints, constitue déjà un acte de liberté et de lucidité.

4. L'écocide ou la destruction de l'environnement des damnés dans *Boza !* et *Enfant des lieux bannis*

Dans *Boza !* et *Enfant des lieux bannis*, les récits des protagonistes constituent une mémoire vive des obstacles dressés contre la mobilité et l'intégration dans un monde prétendument globalisé.

L'analyse de ces œuvres met en lumière comment les conditions environnementales, politiques et

sociales participent à la damnation des populations, les poussant inexorablement vers l'exil. Comme nous l'avons déjà établi, Toundi incarne dans *Une vie de boy* le « damné » de l'époque coloniale, témoin de la condition indigène à travers son journal intime. Dans la continuité, Petit Wat (*Boza !*) et Rost (*Enfant des lieux bannis*) endossent cette figure du damné moderne, sous les traits du migrant et du sans-papiers. C'est dans cette perspective que le choix de ces deux œuvres s'avère essentiel, car il assure la continuité et la cohérence de l'analyse, depuis la situation coloniale vécue par Toundi jusqu'à sa métamorphose contemporaine à travers les récits de Petit Wat et de Rost. Par leurs récits, ils livrent un héritage intellectuel inédit, transmettant leurs luttes et leurs souvenirs pour transformer leur destin. Ces récits témoignent de la continuité des relations de domination héritées de la période coloniale, tout en exprimant la volonté des protagonistes et, à travers eux, des sujets subalternes de changer le cours de cette histoire. Une question s'impose alors : pourquoi ces jeunes n'ont-ils d'autre choix que l'exil ? Si la fuite de Toundi hors de Dangan est motivée par la violence coloniale, celles de Petit Wat et de Rost s'inscrivent dans la même logique : misère, corruption, exclusion, répression et dépossession systématique. Ulrich Cabrel, narrateur et coauteur de *Boza !* (avec Étienne Longueville), résume ainsi l'absence d'alternative :

Tu veux savoir pourquoi je suis parti ? Comprendre ce qui m'a conduit à quitter mon pays et prendre la route de l'exil à quinze ans ? Mieux connaître le jeune que tu accueilles chez toi, histoire de te rassurer ? D'accord, je te raconte... Je vais tout te confier et tu vas être renversé... N'oublie jamais que ce ne sont pas mes mots qui sont durs, c'est la réalité qui est brutale... Je te demande une seule chose : ne me juge pas, ça n'a pas de sens d'appliquer ta morale à ma vie. Déjà, arrête de me parler de choix, je n'ai rien décidé, il n'y avait pas d'alternative. Toi-même, peux-tu affirmer avec certitude que tu aurais agi différemment si tu avais été à ma place ? Une fois que je t'aurai tout dit, tu me répondras.³⁷⁷

³⁷⁷ *Boza !*, p.7

Chez Petit Wat, les portes de l'avenir se ferment progressivement, jusqu'à ne laisser que l'exil comme issue. Son enfance est marquée par la misère et la mort évitée de justesse. À dix ans, il frôle la mort faute d'argent pour se faire soigner : « Vous n'avez pas d'argent ? Alors votre fils va mourir. Ce n'est pas mon problème [...] ³⁷⁸ », lance la pharmacienne à sa mère. Cette scène lui révèle brutalement que la vie, dans son contexte, n'a de valeur qu'en monnaie. Plus tard, l'exclusion scolaire vient briser son ultime espoir. Quand son père perd son emploi, la famille n'est plus en mesure de payer les frais de scolarité. Malgré le délai que lui accorde la direction de l'école, il est renvoyé : « Sans l'école, je suis un quartierdard comme un autre, un débile sans avenir³⁷⁹ ». L'école, unique « bouée » d'espérance, disparaît, et il voit son avenir s'effondrer.

Trois modèles de vie de certains habitants du quartier lui apparaissent alors comme autant de destins possibles : Armel, le « donman du ghetto » qui survit par la violence ; Polusson, l'honnête travailleur condamné à une survie sans avenir ; et Papi Oura, le seul à avoir réussi — car il est parti en Europe ³⁸⁰ ». L'exil devient ainsi la seule perspective d'une vie digne. Bien avant d'entamer la narration de son périple à Longueville, Ulrich Cabrel (Petit Wat) décrit son quartier comme point de départ et de référence. Il présente son quartier à Longueville de la manière suivante :

D'abord, tu dois comprendre d'où je viens. Je te présente Bonaloka, un des bidonvilles les plus paumés, crades et dangereux d'Afrique, à quelques kilomètres du centre de Douala au Cameroun. Près de dix mille familles sans le sou y vivent, entassées dans des vieilles baraques dont les toits s'arrachent à la première pluie. Les maisons mal emboîtées tombent les unes sur les autres. Tout le monde s'épie et se contrôle. Les gens vivent à dix dans deux pièces. Le son des bars et des soûlards pénètre à travers les planches dans chaque taudis. Les « sanitaires » sont dehors, et on va puiser l'eau tous les matins au puits, à la force des bras.³⁸¹

³⁷⁸ Ibid, p. 12

³⁷⁹ Boza!, p.27

³⁸⁰ ibid

³⁸¹ Boza!, p.7

Ce quartier est aussi présenté comme un espace de violence et de désespoir :

Bienvenue chez moi [...] Ici, tu trouves de tout : des drogués, des paumés, des accros au jeu, des dealers [...] Le quartier est contrôlé par les “Russes” [les bandits] des petites frappes armées de couteaux, qui agressent la population en pleine rue et en plein jour, sans pitié ni scrupule. La police est réfugiée dans son commissariat. Si tu veux porter plainte, tu devras payer pour qu’on prenne ta déposition, et prier pour qu’on ne te livre pas aux Russes...³⁸²

À la misère s’ajoutent la corruption politique et la prédation économique. Petit Wat le souligne avec amertume dans sa conversation avec d’autres jeunes au camp : « On cause de tout, du Cameroun et des mauvaises conditions de vie, de la corruption du gouvernement [...] des Chinois qui achètent tout ³⁸³ ». Dans ce « labyrinthe », ainsi qu’il qualifie son quartier, l’exil s’impose comme l’unique échappatoire. Ce terme, loin d’être anodin, traduit l’enfermement d’un espace où chaque issue semble se refermer, à l’image d’un labyrinthe contemporain marqué par la précarité, la marginalisation et l’absence de perspectives. Cette image entre en résonance avec la réflexion de Walter Mignolo, pour qui la pensée liminaire trace des chemins de fuite hors du « labyrinthe colonial ³⁸⁴ », tout comme, pour Petit Wat, la souffrance et la misère de son quartier ouvrent la voie à l’exil. Petit Wat se voit condamné à une forme de « mort incomplète », enfermé dans un espace marqué par la misère et la précarité. Son quartier, qu’il compare à un véritable labyrinthe, symbolise ce piège sans issue : « [...] ne t’aventure jamais seul dans ce labyrinthe, tu te retrouverais à poil en quelques secondes³⁸⁵ », avertit-il Longueville. Cette expérience rejoint la définition de Nelson Maldonado-Torres pour qui : « Cette mort toujours menaçante est vécue comme une famine endémique, un chômage, une mortalité élevée, un complexe d’infériorité et l’absence de tout espoir pour l’avenir. Tout cela, qui ronge l’existence du colonisé, tend à faire de

³⁸² *ibid*

³⁸³ *Ibid*, p. 33

³⁸⁴ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). « Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine ». *Zones*, p.181.

³⁸⁵ *Ibid*

la vie une sorte de mort incomplète³⁸⁶ ». L'exclusion scolaire de Petit Wat précipite ce basculement : sans avenir, il n'a plus rien à perdre. Partir revient alors à choisir une mort incertaine plutôt que de se résigner, comme en témoignent ses propos à Longueville, « Oui, partir est la meilleure option. Toi qui me parlais de choix, tu en vois un autre ? ³⁸⁷ ».

La misère mise en récit par Petit Wat dépasse le cadre de son Cameroun natal ; elle s'inscrit dans une réalité transnationale qui traverse l'ensemble du sud global. Son témoignage devient encore plus saisissant lorsqu'il décrit son passage au Niger : « L'eau glacée est le plus grand luxe à Arlit [Niger]. La plupart des gens n'ont même pas l'électricité ³⁸⁸ ». La dépossession qui engendre cette pauvreté extrême apparaît clairement dans le récit qu'il fait lors de sa visite d'un site d'extraction d'uranium :

C'est dans le boucan du moteur trafiqué de la moto, roue avant redressée, que mon ami me mène, le quatrième jour, sur une plate-forme d'extraction d'uranium exploitée par les Français où travaille son oncle. Sais-tu à quoi ça ressemble ? C'est une grande zone où quatre mille personnes descendent jusqu'à deux cent cinquante mètres sous terre. L'endroit est surveillé, mais le gardien noir à l'entrée du site nous laisse entrer, sans nous quitter du regard cependant. Sur le chantier, les tâches sont réparties : les Noirs creusent le minerai dans des galeries et concassent les pierres ; les Touaregs font le manœuvre et traitent les pierres avec de l'acide sulfurique et de l'eau tirée des nappes phréatiques ; les Chinois organisent les activités ; les Français prennent les décisions et récoltent les fruits du travail ³⁸⁹.

Ainsi, les damnés se trouvent spoliés en premier lieu par leurs élites locales, complices des institutions étrangères. Pour Petit Wat comme pour Rost, il s'agit de graver dans la mémoire collective que les dirigeants de pays comme le Togo, le Cameroun ou le Niger, loin de mettre en valeur leurs ressources naturelles pour construire un développement durable, échouent à offrir

³⁸⁶ Maldonado-Torres, N. (2007). « On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept ». *Cultural studies*, 21(2-3), 240-270, pp. 254-255

³⁸⁷ *Boza!*, p.27

³⁸⁸ Ibid, p. 46

³⁸⁹ Ibid, p.46

des conditions de vie dignes à leurs citoyens. Cette situation rejoint l'analyse de Nelson Maldonado-Torres, pour qui « le damné est littéralement le sujet qui ne peut pas donner parce que ce qu'il a lui a été enlevé ³⁹⁰ ». Dépossédé de ses ressources comme de ses droits, l'exploité, ici les populations de ces pays et leurs dirigeants maintenus dans l'assujettissement, se voit privé de toute participation véritable aux échanges sociaux. Il lui devient impossible de s'inscrire dans le tissu économique et symbolique du monde, en mobilisant ces richesses pour le bien-être de ses citoyens, dont Petit Wat incarne l'un des exemples les plus parlants. Leur environnement est réduit à un « non-être » économique et social par la logique du monde moderne globalisé, incapable de créer des conditions d'existence dignes pour ses jeunes. Le récit de Petit Wat traduit cette dépossession structurelle, en écho à celle décrite par Maldonado-Torres, et rappelle que cette spoliation systématique ne laisse aux protagonistes qu'une seule issue : l'exil.

De son côté, Rost, dans *Enfant des lieux bannis*, inscrit son exil dans la même logique : « Le régime dictatorial et la FranceAfrique ont ruiné le Togo ³⁹¹ ». Ici aussi, l'écocide, au sens défini par Achille Mbembe comme « destruction de l'écologie ou de l'environnement des damnés », résulte de la double domination des politiques locales et internationales. Entre radiation du père, pauvreté cyclique et désillusion face à la France — ce « grand pays des droits de l'homme ³⁹² », Rost prolonge la figure du damné contemporain. Il découvre en France une marginalisation persistante : « On finit par comprendre que l'on vit dans un taudis et qu'on ne vit pas comme les autres. Que l'on vit comme à l'écart dans une sorte de quart-monde : celui des pauvres dans un pays très riche ³⁹³ ».

³⁹⁰ Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3), 240-270, pp. 257-258

³⁹¹ *Enfant des lieux bannis*, p. 18

³⁹² Ibid, pp. 46-51.

³⁹³ Ibid, p. 56

Ces voix littéraires révèlent la continuité des violences coloniales sous leurs formes économiques, sociales et écologiques. La globalisation, loin d'être un espace de partage, amplifie la marginalisation par la dépossession et la confiscation des richesses. Fatou Diome l'avait déjà formulé dans *Le Ventre de l'Atlantique*. Elle écrit : « Sur la balance de la mondialisation, une tête d'enfant du tiers-monde pèse moins lourd qu'un hamburger. Dévaluation, démolition de notre monnaie, de notre avenir, de notre vie tout court³⁹⁴ ».

Du « labyrinthe colonial ³⁹⁵ » aux récits de Petit Wat et de Rost, la logique demeure : destructions écologiques, spoliations économiques et désillusions politiques ne laissent qu'une seule issue aux damnés du XXI^e siècle, l'exil. Comme Toundi hier, Petit Wat et Rost incarnent cette figure de l'opprimé condamné à écrire ses souvenirs et à fuir. Et, suivant l'idée de Sartre dans *Orphée noir*, que « les mots sont des idées...³⁹⁶ », leurs récits dépassent l'individuel pour incarner la voix collective des « damnés de la terre » qu'ils représentent en migrants et en sans-papiers dans les deux textes.

5. Un récit de barrières contre la mobilité et l'intégration dans *Boza !* et *Enfant des lieux bannis*

Aucun récit n'a rendu compte avec autant de force des obstacles dressés contre la mobilité des corps à l'échelle mondiale que *Boza !* d'Ulrich Cabrel et Étienne Longueville. À travers l'histoire de Petit Wat, le lecteur découvre un véritable chemin de croix depuis les barrières financières du foyer familial, en passant par les frontières militarisées et la traversée du désert, pour finalement tomber entre les mains de passeurs sans scrupules. Rost, de son côté, rappelle que franchir ces frontières n'est qu'une première étape : même une fois arrivés en Occident,

³⁹⁴ *Le Ventre de l'Atlantique*, p. 185

³⁹⁵ Mignolo, cité par Colin & Quiroz, 2023, p. 181

³⁹⁶ Senghor, L. S., & Sartre, J. P. (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. (No Title)*, p. XVIII

l'intégration constitue une autre bataille, souvent insurmontable, pour les populations issues du Sud global. Ces récits ne peuvent naître que de l'expérience des damnés ; ceux du Nord global n'ont pas vécu les faits narrés et ne peuvent donc les porter en mémoire.

Fatou Diome exprime avec une lucidité implacable cette inégalité face à la mobilité mondiale.

Elle écrit dans le *Ventre de l'Atlantique* :

Faites circuler le micro ! Que nos héros expliquent à leurs frères le poids des papiers : la France qui revendique leurs exploits ne leur accorde, bien souvent, qu'une carte de séjour temporaire... certains sont tenus d'aller réactualiser leur visa anti-expulsion au pays. Chaque année, ils doivent glisser une part de ce que leur rapportent leurs butts dans l'escarcelle de l'ambassade pour avoir le droit de respirer au pays des Droits de l'homme. Le prix du visa que les Sénégalais payent pour venir en France équivaut à un salaire mensuel local, alors que n'importe quel Français peut se rendre au Sénégal à loisir, sans aucune formalité. Celui qui ne m'aime pas assez, ou ne me fait pas assez confiance pour me laisser venir chez lui à ma guise, doit apprendre à frapper à la porte lorsqu'il vient chez moi³⁹⁷.

En inscrivant dans sa réflexion la figure des jeunes footballeurs, érigés en modèles par ceux restés au pays, Fatou Diome rappelle que, même munis d'un visa et d'un billet d'avion, ces derniers se heurtent aux barrières invisibles de la mondialisation. Cette illusion d'accessibilité masque une réalité faite d'exclusions. Dans le même esprit, Petit Wat et Rost livrent chacun leur témoignage : l'un, en racontant son parcours de sans-papiers sur les routes migratoires, l'autre, en dénonçant les obstacles persistants à l'intégration dans les banlieues françaises.

L'expérience de Petit Wat, marquée par la traversée meurtrière du désert, la survie dans les ghettos d'Algérie et du Maroc, la précarité dans la forêt de Gourougou et l'assaut contre la frontière militarisée, surnommée « le monstre à trois têtes », évoque des images d'apocalypse. Dès l'ouverture de son récit, il avertit son interlocuteur qu'« Il sera frappé par la brutalité des faits, qui ne sont ni exagérés ni dramatisés par le récit³⁹⁸ ». Par cette déclaration liminaire, Ulrich

³⁹⁷ *Le Ventre de l'Atlantique*, p. 248

³⁹⁸ Boza!, p.7

Cabrel (Petit Wat) à Étienne Longueville inscrit son témoignage dans une logique de vérité sans fard : ce n'est pas l'écriture qui dramatise, mais l'expérience elle-même qui est apocalyptique. Ces épreuves, unimaginables pour qui ne les a pas subies, semblent surgir d'un enfer biblique, mais elles appartiennent à l'enfer bien réel façonné par une mondialisation sélective.

Rost, dans *Enfant des lieux bannis*, montre que les obstacles ne s'arrêtent pas au voyage : l'intégration en Occident devient une autre épreuve. Il dénonce la précarité du logement en banlieue, les difficultés d'accès à l'emploi malgré les diplômes, et surtout la violence policière omniprésente :

À Bondy, une même patrouille nous contrôla cinq fois en deux heures.
— Messieurs, police nationale, contrôle d'identité, récita le policier pour la cinquième fois.
— Vous êtes amoureux ou frappés par Alzheimer ? Ça fait cinq fois que vous nous demandez nos papiers.³⁹⁹

Cette répétition oppressante devient une forme d'enfer quotidien. Rost relate aussi les menaces des autorités : « On va vous envoyer l'armée s'il le faut ⁴⁰⁰ », révélant un climat d'hostilité institutionnalisée. Pourtant, il insiste sur la nécessité de témoigner, d'agir et de proposer des solutions. Sa critique vise également les médias, qui alimentent une image caricaturale des banlieues : « Les chaînes TF1 et LCI adorent parler de nos banlieues. Quand ça brûle. Ou faire des reportages en caméra cachée pour montrer comment marche le trafic de drogue [...] Il ne faut surtout pas montrer à ceux qui n'y mettent jamais les pieds qu'il s'y passe des choses positives ⁴⁰¹ », déplore Rost, soulignant ainsi comment ces médias, loin de refléter la réalité dans sa complexité, se transforment en véritables barrières à l'intégration sociale.

³⁹⁹ *Enfant des lieux bannis*, p. 233

⁴⁰⁰ *Ibid*, p.246

⁴⁰¹ *Enfant des lieux bannis*, p. 230

En reprenant la parole, Rost déconstruit le regard colonial qui réduit l'Autre à une altérité menaçante. Il choisit de témoigner depuis l'intérieur, rejoignant la critique des savoirs dominants. De ce point de vue, qu'il s'agisse des jeunes footballeurs, de Petit Wat ou de Rost, la littérature met en lumière les barrières multiples qui jalonnent le chemin de la mobilité et de l'intégration. Elle révèle que derrière le rêve migratoire se cachent les cicatrices d'un système mondial qui promet l'universalité tout en produisant l'exclusion.

Les récits de Petit Wat et de Rost, façonnés dès le départ par la destruction de l'écologie sociale dans les pays d'origine résonnent avec les analyses de Mbembe dans *La Démondialisation* qui s'étonne face à ces dispositifs contre la mobilité de ces migrants aventuriers :

Cette forme de la guerre d'abrutissement, calculée et programmée, menée avec des moyens nouveaux, est une guerre contre l'idée même de mobilité, de circulation, de vitesse, alors que l'âge est justement à la vélocité, à l'accélération et à toujours plus d'abstraction, toujours plus d'algorithmes⁴⁰².

Alors, la résolution de Petit Wat et de Rost à dire leur expérience, de raconter leur lutte contre les barrières de la mobilité et de l'intégration, constitue leur manière de résister au silence et à l'invisibilisation. En écrivant, ils accomplissent l'acte liminaire le plus fort en partageant leur expérience avec le monde et en inscrivant leurs voix dans le long combat littéraire et politique contre l'inhumanité de la modernité.

Comme l'écrit Fatou Diome : « Il ne s'agit pas de dégoûter les nôtres de l'Occident, mais de leur révéler le dessous des cartes⁴⁰³ ». Elle condense cette critique dans un poème où elle dénonce les nouvelles chaînes de l'asservissement moderne :

⁴⁰² Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.90.

⁴⁰³ *Le Ventre de l'Atlantique*, p. 247

Passeport, certificat d'hébergement, visa
Et le reste qu'ils ne nous disent pas
Sont les nouvelles formes de l'esclavage⁴⁰⁴

Elle poursuit :

Relevé d'identité bancaire
Adresse et origine
Critères de l'apartheid moderne ...
Génération africaine de la mondialisation
Attirée, puis filtrée, parquée, rejetée, désolée
Nous sommes les malgré-nous du voyage⁴⁰⁵.

Par cette envolée poétique, Diome, à travers des mots et des thèmes aisément reconnaissables dans les expériences de Petit Wat et de Rost, fait écho aux analyses d'Achille Mbembe. Dans *La Démonialisation*, celui-ci décrit l'image de la menace que l'on érige face aux migrants ainsi que les « routes migratoires les plus mortelles » qui en résultent :

Les routes migratoires les plus mortelles d'un monde par ailleurs de plus en plus balkanisé et enclavé ? L'Europe ! Les nombres de squelettes en mer et le plus vaste cimetière marin en ce début de siècle ? ! Le nombre de déserts, eaux territoriales et internationales, bras de mer, îles, détroits, enclaves, canaux, fleuves, ports et aéroports transformés en rideaux de fer technologiques ? L'Europe ! Et pour couronner le tout, en ces temps d'escalade permanente, les camps. Le retour des camps. L'Europe des camps. Samos, Chios, Lesbos, Idomeni, Lampedusa, Vintimille, Sicile, Subotica, le chapelet des camps. Camps de réfugiés ? Camps de déplacés ? Campements de migrants ? Zones d'attente pour personnes en instance ? Zones de transit ? Centres de rétention ? Lieux d'hébergement en urgence ? Jungle ? Paysage composite et hétérogène, à coup sûr. Résumons néanmoins tout cela d'un seul mot, le seul qui décrive à la vérité ce qui s'y passe : camps d'étrangers. En dernière instance, il ne s'agit en effet pas d'autre chose. Il s'agit de camps d'étrangers, aussi bien au cœur de l'Europe qu'à sa lisière. Et c'est le seul nom qui convienne à ces dispositifs et à la sorte de géographie carcérale qu'ils dessinent⁴⁰⁶.

Ces descriptions résonnent avec l'expérience du Conseil et du camp de Melilla racontée par Petit

Wat : « La police identifie tout le monde, nous fait asseoir par terre et nous compte. Les gardes

⁴⁰⁴ *Le Ventre de l'Atlantique*, P.216

⁴⁰⁵ Ibid, p.217

⁴⁰⁶ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.92.

nous accrochent un matricule au cou ⁴⁰⁷». Elles font écho aussi aux humiliations de Rost, devenu « officiellement un sans-papiers » après le rejet de sa demande de régularisation à 18 ans, malgré sa vie en France depuis ses onze ans :

Beaucoup de gens ignorent qu'il est difficile de devenir citoyen de plein droit. Étant de nationalité togolaise, dès mes seize ans, je fis une demande de papiers, pour que ma situation reste régulière. On me répondit qu'il était trop tôt et que cette démarche devait s'entreprendre à dix-huit ans.... À dix-huit ans, je fis une nouvelle demande qui fut refusée net⁴⁰⁸.

Alors, Rost conclut : « J'étais devenu officiellement un sans-papiers⁴⁰⁹ ». S'ensuivit « un arrêté d'expulsion⁴¹⁰ ». Ces expériences confirment ce que Mbembe souligne : ces dispositifs du système migratoire rendent les migrants « déportables, refoulables ou destructibles⁴¹¹ », à l'instar de ce qui se produisait dans certains pays anciennement colonisés notamment dans l'Algérie française.

Dans la même perspective, les recherches de Patrick Weil sur la situation de nationalité dans l'Algérie coloniale rappellent que cette logique d'exclusion plonge ses racines dans les pratiques coloniales. Ainsi, il écrit : « l'ordonnance Royale du 24 février 1834 fait des Algériens, musulmans ou juifs des français. Mais ils ne jouissent ni de droits civils, ni des droits politiques : ils ont une nationalité de sujet par défaut en quelque sorte... Selon Zouhir Boushaba, cette situation constitue une « dénaturation de la notion de nationalité »⁴¹². En effet, écrit Weil,

de jure, le musulman d'Algérie est français. La nationalité du musulman d'Algérie, vidée de ses principaux droits et de son sens, ne peut en effet devenir « pleine » que par une procédure réservée en droit français à l'étranger le moins « assimilé ». De facto, les

⁴⁰⁷ Boza !, p.101

⁴⁰⁸ *Enfant des lieux bannis*, pp. 195-196

⁴⁰⁹ Ibid, p.197

⁴¹⁰ Ibid

⁴¹¹ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.92.

⁴¹² Weil, P. (2003). Le statut des musulmans en Algérie coloniale: une nationalité française dénaturée, p.3

musulmans d'Algérie étaient des ressortissants d'une origine étrangère la plus indésirable, dont on ne laissait entrer les membres qu'au compte-goutte⁴¹³.

À cela s'ajoutait « le peu d'empressement de la part de l'administration à accueillir des cas de naturalisation comme le soulignent certains députés socialistes dont Doizy et le Gouverneur Maurice Viollette en 1931 ⁴¹⁴». Le résultat est parlant comme le conclut Weil : « en cinquante ans, (de 1865-1915), 2396 musulmans d'Algérie sont naturalisés français. La majorité sont des militaires, des fonctionnaires et des musulmans convertis au catholicisme⁴¹⁵». Ce paradoxe met en lumière la contradiction intrinsèque du projet colonial : une inclusion proclamée sur le plan juridique, mais une exclusion réelle sur le plan pratique et politique. Cette tension trouve une résonance littéraire saisissante chez Petit Wat lorsqu'il confie à Longueville que l'accompagnement des mineurs en détresse par le Conseil relève de la théorie, tandis que sa propre expérience en incarne la pratique.

Ainsi, les obstacles actuels à la mobilité et à l'intégration prolongent directement ces héritages coloniaux. Les récits de Petit Wat et de Rost, confrontés aux analyses de Diome, Mbembe et Weil, révèlent la continuité des logiques d'exclusion qui traversent l'histoire. Leurs témoignages ne se limite pas à rappeler le passé : elle participe à une lutte active pour un monde contemporain plus juste.

En cela, Ulrich Cabrel et Rost s'inscrivent dans la lignée des écrivains évoqués par Jean-Paul Sartre, depuis *Orphée noir* (1948) jusqu'à la préface aux *Damnés de la terre* de Fanon (1961). Sartre y écrivait :

Une autre génération vint, qui déplaça la question. Ses écrivains, ses poètes, avec une incroyable patience, essayèrent de nous expliquer que nos valeurs collaient mal avec la vérité de leur vie, qu'ils ne pouvaient ni tout à fait les rejeter ni les assimiler. En gros, cela

⁴¹³ Ibid, p. 12

⁴¹⁴ Ibid, p. 11

⁴¹⁵ Ibid, pp. 11-12

voulait dire : vous faites de nous des monstres, votre humanisme nous prétend universels et vos pratiques racistes nous particularisent⁴¹⁶.

Les témoignages de Petit Wat et de Rost ne sont donc pas seulement des textes littéraires, ils dévoilent comment les politiques discriminatoires transforment les jeunes migrants en figures monstrueuses, que ce soit dans l'assaut contre la barrière où la foule prend l'allure d'une horde, ou dans les banlieues en flammes. Ce ne sont pas des images symboliques, mais la réalité des marges de la modernité. Petit Wat l'affirme lorsqu'il raconte sa première rencontre avec le Conseil :

Le Conseil, je ne sais pas ce que c'est, mais Papi Oura [mon ami] m'en avait parlé et j'avais trouvé ce nom mystérieux. J'ai l'impression d'entrer dans une société secrète. Sur le trajet, la femme de l'accueil de jour m'explique que les mineurs en détresse sont accompagnés par la France, et le Conseil est l'institution chargée de les aider. Ça, c'est la théorie. Laisse-moi t'expliquer la réalité.⁴¹⁷

Rappelons que Petit Wat est un adolescent plein d'énergie, né dans un bidonville de Douala, qui décide de quitter son pays pour poursuivre son rêve : atteindre l'Europe, le *boza*. Son périple semé d'embûches le conduit à travers le Niger, les ghettos et le désert, jusqu'au Maroc, où il rejoint d'autres jeunes migrants déterminés à franchir les barrières séparant l'Afrique de l'Europe. Mais une fois en France, son parcours est nié par l'institution censée protéger les mineurs. La directrice adjointe du Conseil contredit son récit devant la juge, dont dépend sa possibilité de rester en France. Une situation qui nous conduit à la réalité dont il parle.

La réalité, c'est qu'il sera rejeté, nié, et expulsé en même temps que son récit. Ce déni rejoint les mots de Sartre : « [...] les voix jaunes et noires parlaient encore de notre humanisme mais c'était pour nous reprocher notre inhumanité⁴¹⁸ ». Ulrich Cabrel via Petit Wat et Rost prolongent ce reproche en exposant l'inhumanité toujours à l'œuvre dans le monde contemporain. Leur écriture

⁴¹⁶ *Les Damnés de la terre*, p.18

⁴¹⁷ *Boza !*, p. 116

⁴¹⁸ *Les Damnés de la terre*, p.17

rejoint ainsi les voix de Maran, des écrivains de la Négritude et d'Oyono mettant en lumière des siècles d'exclusion et de damnation terrestre.

Petit Wat rappelle qu'« il existe d'autres réalités à part la réalité occidentale » : des vies vécues hors de la « zone de l'être » imposée par l'universalisme moderne. Ses échanges avec la directrice adjointe du Conseil devant la juge en témoignent :

Voyez, madame la juge, s'exclame la directrice adjointe, il fait des grimaces tandis que je parle du Niger. Tout cela est une farce. C'est la preuve qu'il ne les a pas vécus, ces prétendus ghettos, ces soi-disant violences. C'est juste un comédien raté. Enfin, ajoute-t-elle, s'il a des bons résultats à l'école, c'est bien normal, ça prouve juste qu'il est plus vieux que les autres⁴¹⁹

Ce refus de croire traduit une vision réductrice du monde moderne qui n'admet qu'une vérité unique, effaçant les autres expériences.

L'expérience de Petit Wat avec le Conseil s'inscrit dans ce que Mbembe décrit comme la mise en place d'une « société de sécurité » :

Elle [la société] a peur de la sorte d'interrogation qui ouvre sur l'inconnu et sur le risque qu'il faut, par contre, endiguer. Voilà pourquoi, dans une société de sécurité, la priorité est d'identifier à tout prix ce qui est tapi derrière chaque apparition – qui est qui, qui vit où, avec qui et depuis quand, qui fait quoi, qui vient d'où, qui va où, quand, par quelle voie, pourquoi, et ainsi de suite. Et, davantage encore, qui projette de commettre quels actes, consciemment ou inconsciemment. Le projet de la société de sécurité n'est pas d'affirmer la liberté, mais de contrôler et de gouverner les modes d'apparition⁴²⁰.

Ainsi, les récits de Petit Wat et de Rost opèrent une critique liminaire du regard colonial qui fige

l'« Autre » dans une altérité menaçante. Comme le conclut Mbembe :

Pour l'heure, ce sont les migrants et les réfugiés qui en supportent le fardeau. Rien ne garantit toutefois qu'ils demeureront, à terme, les seuls à le payer. Dès lors, comment faire face à la prétention d'une province du monde qui s'arroge le droit universel de prédation, sinon en osant penser l'impensable : l'abolition des frontières, et avec elle la

⁴¹⁹ Boza!, p. 131

⁴²⁰ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.94.

restitution à tous les habitants de la Terre – humains comme non-humains – du droit inaliénable de circuler librement sur cette planète ?⁴²¹.

Cette vision d'abolition des frontières, qui résonne avec les imaginaires de Diome, Rost et Petit Wat, invite à repenser notre avenir commun. Refuser cette perspective, c'est accepter la possibilité d'« un avenir nègre du monde », où les dispositifs de surveillance et de contrôle, initialement réservés aux migrants originaires d'Afrique, finiraient par s'appliquer à tous, au nom de la sécurité. Or, comme le souligne Paulin Hountondji à propos des frontières, il est essentiel de constater que des barrières continuent de se dresser et de se renforcer chaque jour, s'opposant à la libre circulation des personnes. Il rappelle à ce titre une exigence fondamentale formulée par Emmanuel Kant dans son « Projet de paix perpétuelle », exigence qui rejoint d'ailleurs les analyses d'Achille Mbembe. Hountondji écrit en effet que la « rotondité de la terre entraîne le droit à l'hospitalité universelle ⁴²² ». Ainsi, il dit que « les barrières contre la libre circulation des personnes sont moralement inacceptables, voire simplement immorales ⁴²³ ». Pour Kant, selon Hountondji, « d'un point de vue moral, seul est acceptable un monde sans frontières, et rien ne saurait justifier une vue contraire ⁴²⁴ ». Il s'agit donc d'affirmer « la vision d'un monde cosmopolite, où tous les hommes ont le droit de visiter librement tous les lieux de la terre, la condamnation sans équivoque de toute xénophobie, de toute visée impérialiste et colonialiste, le droit à l'hospitalité universelle... ⁴²⁵ ». En parallèle à ce projet kantien, Mbembe dirait que « nous sommes tous des ayants droit ⁴²⁶ » à la libre circulation sur toute la planète. Cette perspective illustre également ce qu'Enrique Dussel appelle la transmodernité : dépasser l'eurocentrisme non

⁴²¹ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.94.

⁴²² Hountondji, P. (2009). L'ancien et le nouveau, p. xviii

⁴²³ Ibid

⁴²⁴ ibid

⁴²⁵ Hountondji, P. (2009). L'ancien et le nouveau, p. xviii

⁴²⁶ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.93.

pour l'effacer, mais pour le placer sur un plan d'égalité avec les autres systèmes de pensée. Comme l'expliquent Colin et Quiroz, « Il s'agit alors de dessiner les contours d'un horizon de libération [...] capable de faire cohabiter, sur un plan d'égalité et de contemporanéité, la modernité et son altérité niée ⁴²⁷».

Cette réflexion trouve un écho dans les paroles de Petit Wat, qui rappelle à Longueville la nécessité de reconnaître cette diversité partagée :

La seule chose que je demande, c'est qu'on me donne la chance de faire mes preuves. Personne ne sera déçu de m'avoir dans son équipe. Faire pont entre l'Afrique et la France, voilà mon nouveau rêve. Mais si tu crois que c'est facile, que l'on récompense tes efforts et qu'on te déroule le tapis rouge, tu te trompes. As-tu déjà dormi dans une rue glaciale quand il pleut ? Non ? Eh bien, mon pote, c'est de cette manière que commence mon histoire avec la Bretagne⁴²⁸.

De la même manière, Rost exprime la douleur de cette non-reconnaissance de l'humanité derrière la différence : « On aurait pu aimer mes qualités, mes valeurs, mon caractère. Mais non, le fait que je cognais dur. J'avais toujours été sage, jamais violent, jamais mauvais. La violence psychologique de ces moqueries m'avait changé⁴²⁹». Ces mots soulignent que les protagonistes sont conscients, comme le souligne Mignolo, « du contexte moderne colonial dans lequel ils [ces imaginaires] se déploient⁴³⁰».

6. Lutte et thérapie de l'écriture liminaire dans *Une vie de boy*, *Boza !* et *Enfant des lieux bannis*

Dans cette partie, il importe de souligner la valeur vitale que les protagonistes attribuent à l'acte d'écrire. À l'instar de Maran donnant voix au chef Batouala, d'Oyono faisant vivre Toundi à

⁴²⁷ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.188. Dussel a utilisé le terme pour la première fois dans son œuvre, *1492, l'occultation de l'autre* : Dussel, E. D. (1992). *1492, l'occultation de l'autre*. Éditions de l'Atelier.

⁴²⁸ *Boza !*, p.115

⁴²⁹ *Enfant des lieux bannis*, p

⁴³⁰ Colin, P., & Quiroz, L. (2023). Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine. *Zones*, p.187

travers ses carnets, Petit Wat et Rost recourent à l'écriture comme espace de survie, comme lieu de dignité reconquise pour le sujet marginalisé ou « damné », selon le terme que nous retenons.

Rejeté par le Conseil et brutalement renvoyé à son inexistence institutionnelle, Petit Wat exprime à Longueville, son hôte et confident, la douleur d'être nié jusque dans ses blessures :

[...] Une seule idée me taraude : comment cette femme a-t-elle osé dire que je n'ai pas vécu mes souffrances ? Quand bien même elle ne veut pas de moi en France, pourquoi a-t-elle besoin de nier ce que j'ai enduré ? Je passe mon après-midi à revoir des images dans ma tête, des images qui me hantent⁴³¹.

Ces souvenirs refoulés affluent avec violence :

Ça me rend fou. Je vois toutes les images du désert qui défilent sous mes yeux. Les cadavres qui s'empilent. Les voitures mitraillées. Cette femme, et ce bébé. Ce passage dans le désert, je l'avais enfoui sans jamais en reparler... Ce soir-là, ... Je te raconte comment cette femme a nié mes blessures alors que je n'avais même pas raconté le pire. Alors je crache cette angoisse accumulée et te raconte tous les détails du désert pendant deux heures⁴³².

Le silence imposé par l'institution produit paradoxalement une révolte, une nécessité urgente de dire. Face au déni, l'écriture s'impose comme thérapie et comme acte politique. Car, derrière les images insoutenables, ce sont les routes migratoires elles-mêmes qui se dévoilent dans leur brutalité contemporaine : « Tu sais, c'étaient des jeunes comme moi. Des jeunes. Des hommes. Des Noirs. Des migrants. Je me suis tellement vu à travers eux. Le monde ne veut pas de nous. Ces jeunes, ils pourrissent et tout le monde s'en fout. Je crois que c'est ce soir-là que tu m'as proposé pour la première fois d'écrire un livre, pour raconter⁴³³ ». Dès lors, écrire devient exigence vitale, un exutoire : « Ce livre, j'en ai besoin pour extérioriser ce que j'ai vécu⁴³⁴ ».

⁴³¹ *Boza!*, pp.131-132

⁴³² *Ibid*, p.132

⁴³³ *Ibid*

⁴³⁴ *Ibid*

Ces mots rappellent la force des journaux intimes de Toundi dans *Une vie de boy*, qui transportent sa mémoire et sa vérité au-delà de l'exil. Comme Toundi, Petit Wat cherche à préserver la trace de son passage dans un monde où les mécanismes modernes-coloniaux l'ont refoulé à la marge, rendu « refoulable, déportable puis destructible⁴³⁵ », selon l'expression d'Achille Mbembe.

Mais ici, l'écriture est une œuvre à deux voix. Longueville, son interlocuteur, devient le scribe attentif d'un récit qui n'est pas le sien. Dans cette posture, il abandonne la position de surplomb eurocentrée pour se mettre à l'écoute d'une expérience vécue qui le dépasse. Ainsi se tisse une véritable co-crédation, une écriture liminaire née de l'oralité et transformée en texte :

L'écriture démarre. Ça se passe souvent le soir après le repas, comme une veillée. Tu t'installes sur la table en bois de ton salon avec ton ordinateur, et moi je suis vautré sur le canapé, téléphone en main... Je te décris mes actions et tu me demandes ce que je ressens. Est-ce que je ris ? Est-ce que j'ai peur ? Alors je me replonge dans mes émotions et essaye de restituer ce que j'ai éprouvé. Tu me questionnes sur les autres. Qui sont-ils ? Suis-je en danger ou en sécurité ?⁴³⁶.

Dans cette dynamique dialogique, les expériences et le souvenir de Petit Wat échappent au silence mortifère pour devenir récit partagé. L'écriture, transfigurée en résistance, devient l'espace où le damné reprend place dans l'Histoire. « Si je fais ce livre, c'est pour écrire mon propre rôle ! ⁴³⁷ », affirme-t-il avec lucidité. L'écriture apparaît ainsi à la fois comme un acte de lutte et comme une forme de thérapie. Elle apaise les blessures de l'exil tout en préservant une mémoire collective faite d'obstacles, de dépossession et de survie.

De son côté, Rost dédie son texte à tous les marginalisés de la terre, en se posant comme leur représentant : « Aux peuples opprimés/ à tous les déracinés – Aux sans-papiers – à tous les

⁴³⁵ Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86-94, p.93.

⁴³⁶ *Boza!*, p. 133

⁴³⁷ Ibid

centres de rétention – À ceux qui œuvrent pour que triomphent les valeurs de l’humanité/ à ceux qui luttent pour que les valeurs de liberté, égalité, fraternité soient une réalité⁴³⁸ ». Cette dédicace exprime un engagement qui dépasse les mots pour inclure des pratiques concrètes, des actions derrière l’écriture. Comme il l’avoue lui-même, le tag, cette autre forme d’écriture lui permettait d’exister :

Le tag consiste à laisser une empreinte de soi partout. Chaque trace est un témoignage de soi. Elle témoigne qu’on existe, ce dont on finit par douter quand on habite ces quartiers populaires. Cela tient du jeu, de la guerre, de la résistance urbaine, de l’autodéfense contre la ville, de la cure psychanalytique⁴³⁹.

Pour lui, le tag avait une fonction thérapeutique, il le guérissait des blessures liées à sa condition de banlieusard, tout comme l’écriture du roman guérit Petit Wat des images qui hantent sa mémoire. Rost l’articule clairement : « Pour beaucoup, le tag ne sert à rien, mais pour ces jeunes issus des banlieues, c’est une action qui leur donne le sentiment d’exister. S’il existe, c’est parce qu’il a une fonction. Pour la personne qui le fait, non pour celle qui la voit. Je taguais pour m’évader, pour être reconnu au sein de la société, être quelqu’un pour exister⁴⁴⁰ ». Le tag devient ainsi une forme de lutte urbaine, une action de résistance et une cure psychanalytique. Il ajoute : « Personnellement, je ne pouvais pas avoir une vie normale. Il m’était impossible d’inviter des camarades chez moi. Notre immeuble était tellement lamentable que j’en avais honte⁴⁴¹ ». Alors, « le tag me faisait exister, il m’apportait une valorisation sociale ⁴⁴² ».

Fidèle à sa promesse de « faire la une des journaux », Rost franchit un cap en taguant la station Louvres : « À la radio, les tagueurs ont massacré la station Louvres. Tag la civilisation

⁴³⁸ *Enfant des lieux bannis*, p. 7

⁴³⁹ *Ibid*, p. 65

⁴⁴⁰ *Ibid*, p.90

⁴⁴¹ *Ibid*

⁴⁴² *Ibid*, p.91

civilisée⁴⁴³ ». Ce moment marque, selon ses propres mots, « l'entrée du tag dans les journaux français comme pratique urbaine, art ou phénomène social⁴⁴⁴ ». Pour lui et ses camarades, la station Louvres représentait un symbole de prétention culturelle :

La station Louvres avait fière allure. Trop fière même. Hautaine, méprisante. Le sang brouillait dans nos veines. Bien sûr, on nous a reproché d'attaquer un monument, un centre de culture. Ils ne reconnaissaient pas le graff comme art. Nous ne reconnaissons pas leurs monuments, leur art encensé, figé, poussiéreux, aussi mort que des papillons épinglés dans des boîtes de verre. Cela ne nous parlait pas⁴⁴⁵.

Pour Rost, cette destruction « créatrice » n'est pas un simple vandalisme mais une question de perspective : « Tout est question de point de vue⁴⁴⁶ », faisant de cet art de graff, le tag, comme le disait Mignolo à propos de la pensée liminaire, une façon de valoriser la perspective du colonisé, représenté ici par Rost.

Du tag, Rost est passé au rap, prolongeant son combat en musique. Ses albums évoquent les problèmes des quartiers populaires, au prix parfois de la censure. Il raconte :

Le morceau *RêveSolution* entré en programmation fut retiré au bout de deux jours ! Ils n'ont rien compris. Lorsque la censure frappe, cela excite encore plus les auditeurs. Dans ce titre, je disais simplement à nos dirigeants : "Faites attention, les quartiers sont plus que jamais sous tension. Cela risque d'exploser avant peu." Les journaux répétèrent peu après. Pour moi, un rappeur est un journaliste urbain. Nous ne sommes que des révélateurs, des haut-parleurs, amplifiant l'écho du silence des masses silencieuses. Nous ne sommes pas des maux, ni des pousse-au-crime⁴⁴⁷.

Dans la lignée de Zola, il voulait, dit-il, « faire émerger la vérité sur nos quartiers, dénoncer les dérives politiques qui légitiment les extrémismes et le racisme⁴⁴⁸. Par ce geste, il rejoint ce qu'Enrique Dussel désigne comme la « transmodernité » : une posture qui dépasse la modernité coloniale en ouvrant la voie à un univers transmoderne fondé sur la pluralité des modernités.

⁴⁴³ Ibid, p.123

⁴⁴⁴ Ibid, p.124

⁴⁴⁵ Ibid, p. 125

⁴⁴⁶ Ibid, p. 126

⁴⁴⁷ *Enfant des lieux bannis*, p. 192

⁴⁴⁸ Ibid, p. 193

Cette perspective entre en résonance avec les analyses de Colin et Quiroz, pour qui la transmodernité rend possible la coexistence entre la modernité et les altérités qu'elle tend habituellement à effacer. Les actions de Rost, de la rue à la musique, ont contribué à inscrire des milliers de banlieusards sur les listes électorales, obligeant les politiciens à prendre en compte ces espaces longtemps marginalisés.

Lors des émeutes de 2005⁴⁴⁹, Rost avoue dans le texte qu'il n'a pas été surpris. Il en parlait déjà dans son album *La Voix du peuple* (2004) :

Émeutes qui me brûlent les veines au point que j'eus besoin d'aller plus loin dans mon engagement, de parler au nom de ces gens que je comprenais si bien... simplement parce que j'étais eux. Je suis révolté de voir tous ces journalistes venus faire leur reportage genre « jeunes barbares de banlieues détruisant tout par plaisir »⁴⁵⁰.

Ce constat prouve, selon lui, que les émeutes étaient prévisibles ; son œuvre en avait anticipé les causes, mais son message avait été réduit au silence par la censure. Par ailleurs, Rost inscrit ses combats dans une mémoire critique vis-à-vis du discours politique français. Pour lui, le discours de Dakar prononcé par le Président de la République Nicolas Sarkozy reste emblématique. Rost écrit : « Sarko montre avec son discours de Dakar qu'ils ne peuvent pas changer⁴⁵¹ ». Le président y affirmait que « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'Histoire », perpétuant une logique paternaliste, qui relevait de l'« ignorance ⁴⁵² » selon Mbembe. Le rapprochement avec le discours de Dakar devient évident lorsque l'auteur met en scène la voix du président à travers son conseiller, lequel profère la menace d'« envoyer l'armée en cas de nécessité ⁴⁵³ ». En opposant à cette vision officielle les voix issues des marges, notamment celles des enfants

⁴⁴⁹ Les émeutes de 2005 à Clichy-sous-Bois ont éclaté après la mort de deux jeunes fuyant un contrôle de police et réfugiés dans un central électrique. ROST dénonce dans son récit ces abus policiers qui attisent la colère des quartiers. Leur durée, leur ampleur et leur médiatisation en font un événement sans précédent

⁴⁵⁰ *Enfant des lieux bannis*, p. 203

⁴⁵¹ Ibid, p. 247

⁴⁵² Mbembe, A. (2007). L'Afrique de Nicolas Sarkozy. *Mouvements*, (4), 65-73, p. 68

⁴⁵³ Ibid, p. 246

d'immigrés et des colonisés, des auteurs comme Rost offrent une lecture critique et alternative. Son roman *Enfant des lieux bannis* incarne cette pensée liminaire, pour reprendre le terme de Mignolo, soit cette position de sujet à la frontière, ni totalement dedans, ni complètement dehors, depuis laquelle s'exprime une critique radicale du système colonial et de ses héritages.

Achille Mbembe, dans *L'Afrique de Sarkozy*, dénonce la rhétorique de ce discours en écrivant, « Que cache cette politique de l'ignorance volontaire et assumée ? [...] Comment peut-on se présenter à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar [...] et parler à l'élite intellectuelle africaine comme si l'Afrique n'avait pas de tradition intellectuelle et critique propre... ? ⁴⁵⁴ ». Face à cette négation, Rost oppose des résistances quotidiennes et des micro-politiques de dignité, comme lorsqu'il qualifie son mariage d'« action humaniste de combat », soulignant la portée symbolique de son union et l'espérance qui l'accompagne : « sa famille est juive et la mienne africaine, ce qui n'a aucune importance. Si, en fait : ça me laisse croire qu'un de mes rêves les plus chers est réalisable : voir les gosses israéliens embrasser ceux de la Palestine ⁴⁵⁵ ». Dans cette affirmation, Rost confère à son mariage une dimension politique et utopique, transformant l'acte d'aimer en geste de résistance. Ce geste devient alors une arme liminaire qui rejoint la perspective de Mignolo selon laquelle la pensée liminaire n'est pas seulement une contestation, elle est aussi la capacité de rêver des mondes possibles, en équilibre et en dialogue avec le monde moderne. C'est dans ce sens que Rost conclut, avec une foi inébranlable : « L'harmonie est possible entre les hommes, les peuples, les couleurs⁴⁵⁶ ».

Ainsi, *Enfant des lieux bannis* ne se réduit pas à un simple récit autobiographique, mais s'affirme comme une prise de parole située, une revendication de subjectivité dans un espace qui

⁴⁵⁴ Mbembe*, A. (2007). L'Afrique de Nicolas Sarkozy. *Mouvements*, (4), 65-73, p. 70.

⁴⁵⁵ *Enfant des lieux bannis*, p.253.

⁴⁵⁶ *ibid*

s'emploie à la nier. C'est également un engagement politique et une entreprise littéraire liminaire qui, en s'opposant aux cadres imposés par la modernité coloniale, ouvre la perspective d'une société transmoderne, affranchie du labyrinthe contemporain qu'elle a engendré.

L'autobiographie de Rost s'inscrit pleinement dans cette dynamique de pensée liminaire. Il met en lumière l'expérience des enfants issus de l'immigration dans les banlieues françaises, constamment renvoyés à une altérité stigmatisée et perçus comme des étrangers, voire comme une menace. Par une écriture engagée, l'auteur déconstruit les discours dominants qui enferment et essentialisent les populations immigrées. Ces voix reléguées en marge revendiquent au contraire leur humanité, leur faculté de penser, d'agir, de créer, mais surtout de se souvenir. Cette posture inscrite dans l'intrigue du roman se dresse face à celle des dominants dans une confrontation directe mais subtile.

En réinscrivant la mémoire des injustices passées dans les luttes présentes, Rost affirme avec force l'autonomie des imaginaires jusqu'alors marginalisés. Le fameux discours de Dakar, symbole d'une vision figée et essentialiste de l'histoire, trouve ici sa véritable réponse dans une contre-mémoire qui, portée par la pensée liminaire, refuse l'effacement et ouvre des horizons nouveaux où peuvent se dessiner la justice et l'égalité.

Conclusion

À travers *Une vie de boy*, *Boza !* et *Enfant des lieux bannis*, une continuité s'esquisse entre les figures du damné colonial et celles du damné moderne. Toundi, par son journal intime, incarne la le souvenir d'une existence écrasée par l'ordre colonial, tandis que Petit Wat et Rost, dans leurs récits respectifs, prolongent cette expérience en donnant voix aux migrants et aux jeunes des banlieues, héritiers des mêmes logiques d'exclusion et de déshumanisation. Dans chacun de ces

textes, l'acte d'écrire se révèle une arme de survie, un espace de dignité et de résistance face au silence imposé.

Ces œuvres s'inscrivent dans une trajectoire plus vaste. Elles prolongent une démarche inaugurée par René Maran avec *Batouala*, poursuivie par les écrivains de la Négritude comme Césaire et Senghor, et reprise par Ferdinand Oyono, avant d'être renouvelée aujourd'hui par des auteurs contemporains du Sud global tels qu'Ulrich Cabrel (Petit Wat), et Rost. Tous participent d'un même combat littéraire et intellectuel : donner la parole aux marges, restituer une dignité confisquée et inscrire dans l'histoire les voix condamnées à l'invisibilité.

Il convient aussi de rappeler que ce cheminement ne s'est jamais fait en vase clos. De la même manière que Senghor, Memmi ou Fanon ont trouvé en Sartre un allié prêt à se départir de sa position de surplomb, des solidarités actuelles existent encore entre écrivains du Sud et du Nord. L'expérience partagée par Longueville aux côtés d'Ulrich Cabrel dans *Boza !* illustre cette possibilité : un espace d'écoute, d'accompagnement et de co-écriture, qui transcende les frontières géographiques et épistémiques pour bâtir une mémoire commune.

Ces récits ne sont donc pas de simples témoignages : ils sont des actes politiques et épistémiques. Ils lèguent une mémoire vive, capable de relier les blessures du passé colonial aux injustices présentes, et proposent une reconfiguration du monde à partir des marges. Comme le soulignait Sartre à propos des voix noires, « voici l'homme noir qui nous regarde », rappelant que leurs écrits ne se contentent pas de dénoncer, Oyono, Rost et Ulrich Cabrel inversent le regard, décentrent l'universel et ouvrent l'horizon d'un avenir cosmopolite, fondé sur l'hospitalité universelle et la reconnaissance partagée de notre humanité commune.

Conclusion générale

Au terme de cette recherche intitulée *Des ombres coloniales aux inégalités modernes : Analyse décoloniale des discriminations et de la résilience dans la littérature francophone d'Afrique et de sa diaspora*, il convient de revenir sur les principaux enseignements, mais aussi sur la portée épistémologique et politique de la démarche entreprise. En explorant un siècle de production littéraire francophone à l'aide de quelques productions plus ou moins représentatives, de *Batouala* (1921) à *Boza !* (2020), cette étude a cherché à comprendre comment les œuvres littéraires issues de l'espace francophone interrogent la persistance des structures de domination héritées du colonialisme et comment elles ouvrent, depuis les marges, des voies de résistance, de mémoire et de réhumanisation.

1. De la continuité coloniale à la modernité inachevée

La première grande conclusion de cette recherche tient à la démonstration que la modernité, loin d'avoir rompu avec l'ordre colonial, en prolonge les structures sous des formes transformées. Comme l'ont affirmé Quijano⁴⁵⁷ et Mignolo⁴⁵⁸, la modernité n'existe pas sans son envers : la colonialité. Les textes littéraires du corpus, en particulier *Batouala* de René Maran et *La Grève des Bàttu* d'Aminata Sow Fall, dévoilent cette continuité à travers la persistance des inégalités raciales, économiques et symboliques.

Chez Maran, la misère des indigènes sous l'administration coloniale dénonce une humanité réduite à l'état d'instrument. Chez Sow Fall, cette déshumanisation se rejoue dans le contexte

⁴⁵⁷ Quijano, A. (2000). Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine. La colonialité du savoir: eurocentrisme et sciences sociales, Perspectives latino-américaines, Buenos Aires, CLACSO, 120-151.

⁴⁵⁸ Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

post-colonial à travers la décontextualisation de la mendicité, la dépendance économique et la trahison des élites nationales. Ces deux œuvres se répondent à un siècle de distance pour signifier que l'indépendance politique n'a pas suffi à décoloniser les structures mentales, sociales et économiques.

L'analyse a ainsi confirmé la thèse de la *colonialité du pouvoir* où la domination s'est déplacée des empires coloniaux vers les institutions mondialisées de la finance, de la culture et du savoir. Dans cette perspective, la modernité reste une promesse inachevée, une universalité faussée par l'exclusion de ceux que l'histoire a rejetés dans les marges.

2. La déshumanisation et la colonialité de l'être

Une deuxième conclusion majeure réside dans la mise en évidence des formes contemporaines de déshumanisation décrites dans les récits migratoires comme *Boza !* d'Ulrich Cabrel et *Vivre à l'arrache* d'El Driss. Ces textes actualisent la figure fanonienne du « damné », ce sujet qui, bien qu'inscrit dans le monde moderne, reste relégué à la frontière de l'humanité reconnue. Une frontière identifiée comme la « ligne de l'humain » par Fanon et partagée par Grosfoguel⁴⁵⁹, ou encore comme la « ligne abyssale » selon Boaventura de Sousa Santos.

Dans les textes que nous avons analysés, les frontières européennes, les centres urbains des métropoles, les cités de banlieue deviennent des « zones de non-être », selon la terminologie de Maldonado-Torres. Le migrant ou le jeune racialisé y est soumis à une violence structurelle qui reproduit les hiérarchies coloniales du passé. Les récits étudiés montrent que cette violence n'est plus seulement physique, mais qu'elle est aussi symbolique, administrative, économique et médiatique. L'humiliation, la surveillance, le rejet et la mort, qu'elle soit lente, sociale ou

⁴⁵⁹ Grosfoguel*, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53

immédiate, forment le quotidien des personnages. Or, les textes étudiés montrent que ces frontières et barrières à la mobilité et à l'intégration dans les « zones de l'être », qui ne seraient pas nécessaires, sont en réalité les conséquences d'une organisation économique mondiale inéquitable héritée du colonialisme. Cette structure, toujours active dans les relations économiques contemporaines entre les nations, dépouille les damnés de leurs richesses et transforme leur environnement en un « non-être » économique. Les exemples du Niger, du Nigéria et du Cameroun évoqués dans *Boza!* en offrent une illustration concrète.

Cependant, ces textes ne s'enferment pas dans le désespoir. À travers la narration de Petit Wat dans *Boza !* ou celle de Lamine dans *Vivre à l'arrache*, s'exprime une volonté de reconquête de soi. L'écriture devient un acte de réhumanisation, un espace de mémoire où le sujet marginalisé reprend possession de son histoire. L'écriture apparaît alors comme une thérapie de l'être, un acte de résistance ontologique face à la mort symbolique imposée par la modernité. Le même constat se dégage à travers l'ensemble du corpus où le désir d'extérioriser la souffrance vécue anime les protagonistes tels que Toundi dans *Une vie de boy*, Yallan dans *Les Boucs* de Driss Chraïbi, ROST dans *Enfant des lieux bannis* ou encore Petit Wat dans *Boza !*. Tous deviennent, dans ces circonstances, de véritables intellectuels organiques, assumant la parole des groupes opprimés auxquels ils appartiennent.

3. La colonialité du savoir et la résistance épistémique

Les analyses menées dans *Batouala*, *Les Boucs* et *La Grève des Bàttu* ont mis en lumière la manière dont les textes étudiés dénoncent la hiérarchisation des savoirs. Les savoirs des colonisés, des femmes, des pauvres ou des marginaux y sont systématiquement dévalorisés par un discours eurocentrique qui se prétend universel. La « colonialité du savoir », selon Mignolo et Grosfoguel, ne consiste pas seulement en une domination intellectuelle, mais elle fabrique

également l'invisibilité de tout ce qui n'entre pas dans le cadre de la rationalité occidentale. Or, les textes étudiés fonctionnent comme des contre-archives. En donnant voix à ceux que l'histoire a réduits au silence, ils réintroduisent dans la pensée mondiale les expériences subalternes. Elles mettent ainsi en lumière ce que Grosfoguel désigne comme « l'expérience des damnés⁴⁶⁰ », vécue le plus souvent dans la « Zone du non-être⁴⁶¹ ». Maran en offre une illustration littéraire éloquente à travers la voix du chef coutumier Batouala, qui revendique une reconnaissance égale pour le sorcier face au docteur. C'est par cette prise de parole que les protagonistes brisent le silence épistémique que leur impose la colonialité du savoir.

Ainsi, *Les Boucs* de Driss Chraïbi fait de l'écriture un geste de rupture et de lucidité. Le protagoniste, Yallan Waldick, à travers le manuscrit qu'il souhaite publier sur les conditions de vie des trois cent mille Maghrébins en France, incarne la pensée liminaire chère à Mignolo, ce savoir produit depuis les marges, en opposition à la prétention hégémonique du centre. Cette position liminaire traverse également les textes d'Oyono, de Sow Fall, de Diome, de ROST et d'Ulrich Cabrel et Longueville où les figures marginales, féminines ou migrantes, deviennent porteuses de nouveaux récits du monde. Ces résistances épistémiques démontrent que la littérature francophone n'est pas un simple lieu de représentation du réel, mais aussi un véritable laboratoire de pensée décoloniale, capable d'inventer des épistémologies alternatives et de proposer la coexistence des « mondes possibles ».

⁴⁶⁰ Grosfoguel, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42-53, p.45.

⁴⁶¹ Ibid.

4. La résilience comme praxis décoloniale

Au-delà de la dénonciation, ces œuvres mettent en scène des stratégies de résilience. La mendicité détournée en arme politique dans *La Grève des Bâttu*, la foi et la solidarité communautaire dans *Boza !*, ou encore la musique et la parole poétique dans *Enfant des lieux bannis* révèlent que les subalternes ne sont pas de simples victimes. Ils inventent, depuis les marges, des modes d'existence et de résistance qui renversent le stigmat. L'exemple le plus marquant de notre analyse est celui de ROST dans *Enfant des lieux bannis*, qui, par ses actions dans les banlieues, est parvenu à mobiliser massivement les habitants des quartiers pour leur inscription sur les listes électorales. Cette initiative a contribué à transformer les politiques menées à l'égard de ces espaces, désormais dotés d'une voix réelle dans le choix des dirigeants. La même logique s'observe chez les mendiants de Sow Fall, qui refusent d'accepter l'offrande de leur leader local cherchant à les instrumentaliser.

Cette résilience n'est pas qu'un mécanisme psychologique ; elle est un acte politique et ontologique. En refusant la logique de la mort, ce que Mbembe appelle la « nécropolitique », les sujets de ces récits affirment la valeur absolue de leur humanité. L'écriture devient ainsi un espace de pratique décoloniale. Elle réinvente la dignité par le langage, la mémoire et la solidarité.

5. Les apports de la pensée décoloniale à la lecture littéraire

L'intégration du cadre décolonial dans l'analyse littéraire a permis de renouveler la lecture du corpus francophone. Elle a montré que la littérature n'est pas seulement le miroir d'un passé colonial, mais le révélateur des continuités systémiques dans la mondialisation contemporaine. La combinaison des notions de colonialité du pouvoir, de l'être et du savoir a offert un prisme d'interprétation transversal. Chaque texte, qu'il s'agisse de *Batouala*, d'*Une vie de boy*, des

Boucs, du *Ventre de l'Atlantique*, de *La Grève de Battù*, d'*Enfant des lieux bannis* ou de *Boza* !, participe à une même interrogation sur la valeur de l'humain dans un monde encore hiérarchisé.

La pensée décoloniale permet aussi de sortir du cadre binaire « colonisateur/colonisé » pour explorer les zones de tension, d'hybridité et de créativité qui émergent des périphéries. En ce sens, la littérature francophone contemporaine, tout en dénonçant les violences du passé, invente une modernité plurielle, consciente de sa fracture originelle et ouverte à la différence.

Loin de s'opposer à l'approche postcoloniale, la théorie décoloniale la rejoint dans une même volonté de défaire les héritages de la domination coloniale et d'en penser les persistances dans le présent. Si leurs vocabulaires diffèrent et si le terme « décolonial » s'inscrit dans une généalogie plus récente, cette distinction relève davantage d'un déplacement terminologique que d'une rupture épistémologique. De Fanon à Saïd, de Memmi à Mbembe, la critique du colonialisme s'est toujours attachée à analyser les effets durables de la violence impériale sur les subjectivités, les savoirs et les imaginaires.

Ainsi, qu'on les qualifie de postcoloniales ou de décoloniales, ces lectures critiques convergent dans leur ambition fondamentale : rendre visibles les lignes de fracture de la modernité occidentale et restituer aux périphéries leur puissance de pensée, de création et de réinvention du monde. Cette convergence, plus féconde que toute opposition nominale, trouve dans la littérature son terrain d'expression privilégié.

6. Vers une modernité pluriverselle

Une autre leçon issue de cette recherche réside dans la nécessité de repenser la modernité. Les récits francophones étudiés appellent à un monde « pluriversel », selon le terme de Mignolo, un monde où plusieurs visions du réel peuvent coexister sans hiérarchie. Comparé à la « civilisation de l'universel » de Léopold Sédar Senghor, née de la Négritude et fondée sur la rencontre

harmonieuse des cultures, le monde pluriversel de Dussel et des penseurs décoloniaux refuse l'horizon d'un universel unificateur. Là où Senghor envisage une convergence des différences vers une totalité commune, la pensée décoloniale affirme la coexistence de multiples mondes, de rationalités et de cosmologies irréductibles les unes aux autres. Le pluriversel ne cherche donc pas l'unité par le métissage, mais la reconnaissance politique et épistémique de la pluralité, sans centre, sans hiérarchie et sans finalité unique.

La littérature, par son pouvoir d'imaginer l'altérité, devient le lieu où se négocie cette pluralité. Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, la dualité entre Niodor et Paris traduit le rêve d'un espace commun entre l'Afrique et l'Europe, libéré de la domination. *Enfant des lieux bannis*, *Vivre à l'arrache* et *Boza !* prolongent cette quête d'un « monde habitable » pour tous, malgré les fractures identitaires et raciales. Ces récits dessinent une éthique de la cohabitation fondée sur la reconnaissance et la mémoire partagée. Ainsi, les œuvres que nous étudions ne se limitent pas à une critique du système moderne ; elles proposent une utopie décoloniale, celle d'un monde où la différence n'est plus subordonnée, mais constitutive du commun.

7. Contributions, limites et perspectives de la recherche : vers une éthique de la mémoire et de la dignité

Cette thèse apporte plusieurs contributions majeures à la compréhension de la littérature francophone et de son rôle dans la pensée décoloniale. Elle propose d'abord une relecture décoloniale des œuvres du corpus, en montrant que ces textes, longtemps considérés comme périphériques, constituent en réalité des espaces centraux de production de savoirs critiques sur la modernité et ses contradictions. À travers cette approche, la recherche révèle que la littérature francophone n'est pas seulement un reflet des inégalités héritées du colonialisme, mais un lieu d'élaboration de pensées alternatives et de récits du monde pluriel.

Elle met ensuite en lumière l'articulation étroite entre les trois dimensions de la colonialité, du pouvoir, de l'être et du savoir, dans la narration et la construction des personnages. Ces œuvres ne se contentent pas de décrire la domination, mais elles en dévoilent les mécanismes, les détournent et en font le point de départ d'une réflexion critique sur la modernité elle-même. Enfin, cette recherche affirme que la littérature est un espace de résistance épistémique et ontologique, où la mémoire, la parole et la fiction deviennent des instruments de réhumanisation collective. En donnant voix aux sujets subalternes, elle transforme la blessure en pensée, la marginalité en puissance créatrice et ouvre la voie à une réinvention du monde à partir des marges.

Toutefois, comme toute recherche, ce travail laisse aussi entrevoir des prolongements possibles. L'approche adoptée ici, centrée sur la littérature francophone d'Afrique et de la diaspora, pourrait être élargie à d'autres espaces francophones, tels que les Caraïbes, l'Océan Indien ou le Canada francophone, afin d'examiner les variantes régionales de la colonialité et les spécificités de leurs résistances.

Il serait également fécond d'approfondir la question du genre à travers la colonialité du genre formulée par María Lugones, en étudiant comment les femmes, dans ces récits, subissent une double domination, coloniale et patriarcale tout en inventant leurs propres modes d'affirmation et de liberté. De plus, un axe de recherche prometteur consisterait à relier la pensée décoloniale aux enjeux écologiques contemporains : les savoirs subalternes, souvent ancrés dans une relation non extractiviste à la nature, offrent des perspectives inédites face à la crise environnementale, elle-même héritée du modèle colonial de domination.

En définitive, cette thèse plaide pour une éthique de la mémoire et de la dignité, où l'écriture devient un lieu de réconciliation entre le passé et le présent. Les voix de Batouala, Toundi,

Yallan, Salie, Petit Wat, Lamine ou Rost ne s'expriment pas seulement depuis la marge : elles redéfinissent le centre et rappellent que l'humain ne se comprend que dans sa relation à l'autre. Toute prétention à l'universalité doit désormais s'ouvrir à la pluralité des expériences et à la reconnaissance des subjectivités multiples.

Ainsi, de la mémoire coloniale aux migrations contemporaines, des blessures de l'histoire à la résilience des corps et des esprits, cette recherche montre que la littérature francophone est bien plus qu'un miroir : elle en est la conscience critique de toute image laissée par l'histoire. En transformant la douleur en parole et l'exclusion en savoir, elle nous enseigne que décoloniser le monde, c'est d'abord décoloniser le regard. En rendant visibles les absents et audibles les voix étouffées, elle ouvre la voie à une modernité nouvelle, plurielle, équitable et profondément humaine.

Références

I. Corpus primaire (œuvres littéraires étudiées)

- Cabrel, U., & Longueville, E. (2020). *Boza!*. Philippe Rey.
- Chraïbi, D. (1955). *Les Boucs*. Denoël.
- Diome, F. (2003). *Le Ventre de l'Atlantique*. Éditions Anne Carrière.
- Driss, E. (2006). *Vivre à l'arrache*. Non Lieu.
- Gide, A. (1927). *Voyage au Congo: Carnets de route*. Gallimard.
- Londres, A. (1992) [1929]. *Terre d'ébène*. Arléa.
- Maran, R. (2021) [1921]. *Batouala*. Albin Michel.
- Oyono, F. (1956). *Une vie de boy*. Julliard.
- ROST. (2008). *Enfant des lieux bannis*. Robert Laffont.
- Sow Fall, A. (2011). *La Grève des battus*. Éditions des Groupes DDB.

II. Corpus secondaire

A. Textes/Études critiques et analyses littéraires

- Ali-Khodja, M. (2013). Des apories de l'universalisme aux promesses de l'universel. Presses de l'Université Laval.
- Barnoussi, H. M. (2023). Exploration des dimensions géopolitiques dans *Les Boucs* de Driss Chraïbi. *Geopolitics and Geostrategic Intelligence*, 4(3).
- Cello, S. (2015). *Pour une narration des banlieues contemporaines*.
- Collier, A. C. (2019). L'universalisme dans la controverse postcoloniale. *Lumières*, (2), 9–23.

- Diagne, S. B., & Amselle, J.-L. (2018). *En quête d'Afrique(s)*. Albin Michel.
- Diouf, M. (2010). Écriture de l'immigration et traversée des discours dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome. *Francofonia*, 55–66.
- Egonu, I. (1980). Le prix Goncourt de 1921 et la « Querelle de *Batouala* ». *Research in African Literatures*, 11(4), 529–545.
- Essomba, J.-R. (2000). *Le Paradis du Nord*. Présence africaine.
- Haskell, R. (2017). Senegal in France, France in Senegal: Successful and failed transnational identities in Fatou Diome's novels. *South Atlantic Review*, 82(4), 53–74.
- Kablan, E. A. (2021). Immigration et émigration dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome: *les dessous pathétiques d'une odyssée à travers l'Afrique au Sud du Sahara*. University of Tennessee, Knoxville.
- Kanazoe, S. (2021). L'écriture de la dérision dans la trilogie romanesque de Ferdinand Oyono. *Revue malienne de Langues et de Littératures*, (009), 125–144.
- Khabarovskiy, G. (2015). Le cosmopolitisme à l'épreuve de la mondialisation dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome. *Nouvelles Études Francophones*, 159–170.
- Kourouma, A. (1970). *Les Soleils des indépendances*. Éditions du Seuil.
- Lassi, É. M. (2013). Banlieues, perspective spatiale : déterritorialisation et subjectivité radicale. *Présence Francophone*, 80(1), 6.
- M'Boukou, S. (2008). La mort du vieillard... Errances, impasses et détours du discours négro-africain contemporain. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, (21),
- Moustapha, D., & Hadji, E. (2019). Qui est donc « l'homme de Barbès » ? *Présence Francophone*, (92).

- Ndiaye, S. (2021). Décolonialité des savoirs endogènes africains et pluriversalisme. *Les Cahiers de l'Acaref*, 1, 295-308
- Nwoko, T. C., & Ali, O. (2022). Exclusion sociale dans La Grève des Bàttu d'Aminata Sow Fall. *International Journal of Arts, Languages, Linguistics and Literary Studies*, 11(1).
- Onyemelukwe, I. M. (1999). Drame conjugal et voix féministes dans *La Grève des Bàttu*. *Neohelicon*, 26(1), 111–124.
- Oyono, F. (1956). *Le vieux nègre et la médaille*. Paris, Julliard.
- Pregnotato, A. (2017). L'espace des mobilisations contre les violences policières en France. *Mouvements*, (4), 38–47.
- Riomar, S. (2015). « Moi d'ici, moi de là-bas » : la géographie imaginaire du roman *Le Ventre de l'Atlantique*.
- Solle, Y. (2013). René Maran (1887–1960) : *Batouala*, Prix Goncourt 1921. *Zone Critique*.
<https://zone-critique.com/critiques/batouala-rene-maran/>

B. Théories et concepts

- Ameth, B. A., & Khalifa, M. (2021). *De l'épistémologie à l'épistémicide : De l'épistémologie à le sociologue face au déni de scientificité des savoirs endogènes*. Laboratoire URIC, Université GastonBerger de Saint-Louis.
- Blitstein, P., & Lemieux, C. (2018). Comment rouvrir la question de la modernité ? *Politix*, (3), 7–33.
- Castro-Gómez, S. (2021). *Zero-point hubris. Science, race, and enlightenment in eighteenth-century Latin America*. Rowman & Littlefield.
- Colin, P., & Quiroz, L. (2023). *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques*

*d'Amérique latine.*Zones.

Dussel, E. (1992). *1492, l'occultation de l'Autre*. Éditions de l'Atelier.

Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the myth of modernity*. Continuum.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.

Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. Préface de Jean-Paul Sartre (1961). Préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002). Paris: La Découverte & Syros.

Fanon, F. (2008) [1961]. *Les damnés de la terre*. La Découverte & Syros / Maspero / ANEP.

Gramsci, A. (2022). *Cahiers de prison. Anthologie*. Paris: Gallimard.

Grosfoguel, R. (2007). The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, 21(2–3), 211–223.

Grosfoguel, R. (2010). Vers une décolonisation des « uni-versalismes » occidentaux: le « pluriversalisme décolonial ». In *Ruptures postcoloniales* (pp. 119–138). La Découverte.

Grosfoguel, R., & Cohen, J. (2012). Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos. *Mouvements*, (4), 42–53.

Haslam, N., Loughnan, S., Kashima, Y., & Bain, P. (2008). Attributing and denying humanness to others. *European Review of Social Psychology*, 19(1), 55–85.

Hountondji, P. (Ed.). (2007). *La rationalité, une ou plurielle ?* African Books Collective, Dakar.

Hountondji, P. J. [2009] (2013). *La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui: l'ancien et*

le nouveau. Langa RPCIG, Bamenda.

Hurtado López, F. (2017). Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine. *Tumultes*, (1), 39–50.

Inkeles, A., & Smith, D. H. (1974). *Becoming modern*. Harvard University Press.

Lander, E. (2000). Eurocentrism and colonialism in Latin American social thought. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 519–532.

Maldonado-Torres, N. (2007). On the colonality of being. *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270.

Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, (1), 29–60.

Mbembe, A. (2007). L’Afrique de Nicolas Sarkozy. *Mouvements*, (4),

Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.

Mbembe, A. (2018). La démondialisation. *Esprit*, (12), 86–94.

Mbembe, A. (2018). *Politiques de l’inimitié*. La Découverte.

Memmi, A., & Sartre, J. P. (1957). *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur*. Paris: Buchet/Chastel.

Mignolo, W. D. (2000). *Local histories/global designs*. Princeton University Press.

Mignolo, W. D. (2000). The many faces of cosmo-polis: Border thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture*, 12(3), 721–748.

Mignolo, W. D. (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1).

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity*. Duke University Press.

Mignolo, W. D. (2013). Géopolitique de la sensibilité et du savoir.(Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements*, 73(1), 181-190, p. 186

Ndiaye, S. (2021). Décolonialité et pluriversalisme.

Quijano, A. (2000). Colonialité du pouvoir, eurocentrisme et Amérique latine. In *La colonialité du savoir* (pp. 120–151). CLACSO

Quijano, A. (2007). Race et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 51(3), 111–118.

Quiroz, L. (2019). Hybris, colonialité et modernité: les Lumières au prisme de la théorie décoloniale. *Lumières*, (2),

Quiroz, L. (2019). Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir. In *La production du savoir: formes, légitimations, enjeux et rapport au monde*.

Santos, B. de S. (2011). Épistémologies du Sud. *Études rurales*, (187), 21-50.

Santos, B. de S. (2015). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.

Sartre, J. P. (2002). Préface à l'édition de 1961. Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, prefacio de Alice Cherki y epílogo de Mohammed Harbi, 17-36,

Senghor, L. S., & Sartre, J. P. (1948). Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. (*No Title*).

Senghor, L. S. (1963). Négritude et Civilisation de l'Universel. *Présence africaine*, (46), 8-13.

Tsehay, R. S., & Vieille-Grosjean, H. (2018). Colonialité et occidentalocentrisme: quels enjeux pour la production des savoirs?. *Recherches en éducation*, (32),

Vinolo, S. (2011). Différer le mal: La logique du bouc émissaire. *Sens-Dessous*, 9(2), 56–66.

Wallerstein, I. (1990). L'Occident, le capitalisme et le système-monde moderne. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 15–52.

Weil, P. (2003). *Le statut des musulmans en Algérie coloniale: une nationalité française dénaturée*. European University Institute, Florence.