

# L'UTOPIE AFRICAINE À TRAVERS LA FICTION POSTCOLONIALE

By

Oyedeji Musiliyu

A Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies of the University of Manitoba in partial  
fulfilment of the requirements of the degree of

Master of Arts

Department of French, Spanish and Italian

University of Manitoba

Winnipeg

Copyright © 2021 by Oyedeji Musiliyu

## RÉSUMÉ

Les traditions orales africaines révèlent que, bien avant l'ère coloniale, les communautés africaines ont toujours cherché à construire une société idéale où elles pourraient vivre heureuses éternellement, en parfaite harmonie avec leur environnement. Ainsi, comme des générations de griots le soulignent dans leurs contes et leurs chants au clair de la lune dans les villages africains, dans cette quête utopique, il a toujours été essentiel de protéger la nature en ne l'exploitant qu'à des fins de subsistance. Dans cette optique, cette étude a pour intention de contribuer au débat sur la marche des sociétés africaines contemporaines. Pour réaliser cet objectif, notre analyse portera sur le dénouement de cette espérance écologique africaine dans un monde globalisé, en nous appuyant sur la littérature africaine francophone postcoloniale. Nous serons principalement guidés par le roman de Jean Roger Essomba, *Le dernier gardien de l'arbre*<sup>1</sup>, et le recueil de nouvelles de Scholastique Mukasonga, *Ce que murmurent les collines*<sup>2</sup>, deux œuvres littéraires postcoloniales démontrant une certaine sensibilité écologique. À la lumière de certaines circonstances et événements inhérents à l'histoire du continent africain, il est important d'évaluer le statut réel de cet habitat paradisiaque africain tant souhaité.

---

<sup>1</sup> Essomba, Jean Roger. *Le dernier gardien de l'arbre*. Paris : Présence Africaine, 1998.

<sup>2</sup> Mukasonga, Scholastique. *Ce que murmurent les collines : Nouvelles rwandaises*. Paris : Gallimard, 2014.

## ABSTRACT

African oral traditions reveal that, long before the colonial era, African communities have always sought to build an ideal society where they could live happily ever after, in perfect harmony with their environment. In that quest, as narrated or sung by generations of griots, it has always been essential to protect nature by only exploiting it for subsistence purposes. With that in mind, this study intends to contribute to the debate on the progress of contemporary African societies. To that end, our analysis will focus on the outcome of this African ecological hope in a globalized world, focusing on postcolonial French-speaking African literature. Mainly, we will be guided by the novel of Jean Roger Essomba (*Le dernier gardien de l'arbre*) and the short story collections of Scholastique Mukasonga (*Ce que murmurent les collines*), two postcolonial literary works that demonstrate a certain ecological awareness. Considering certain circumstances and events inherent to the history of Africa, it is important to investigate the actual status of that much-desired African heavenly natural habitat.

## REMERCIEMENTS

Je voudrais dans un premier temps exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de mémoire, le professeur Etienne-Marie Lassi, pour sa disponibilité, sa patience et surtout ses judicieux conseils qui m'ont aidé à clarifier mes réflexions. Je tiens également à le remercier pour les connaissances qu'il a su me transmettre tout au long de la réalisation de ce mémoire et de mes études de maîtrise.

Merci également aux professeures Lise Gaboury-Diallo et Isabelle Kirouac-Massicotte pour leur participation à mon comité de suivi de thèse, leur relecture méticuleuse et leurs suggestions enrichissantes. Elles m'ont permis d'approfondir mes réflexions et d'améliorer la qualité de mon travail de recherche.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude envers l'ensemble du corps professoral et administratif au Département de français, d'espagnol et d'italien pour la qualité de l'enseignement actualisé et l'appui fourni aux étudiants. La discipline de cette équipe engagée au travail a été d'un grand soutien pour moi. Je voudrais remercier spécialement les professeures Constance Cartmill et Armelle St Martin pour avoir contribué à ma formation.

En outre, je voudrais remercier l'Université de Manitoba de m'avoir octroyé l'*International Graduate Student Entrance Scholarship*, le *Marcel Richard Graduate Award*, l'*Art Graduate Award* et le *Heinz Frank Memorial Scholarship*. Ce soutien financier a énormément contribué à la réalisation de mes études de maîtrise.

Enfin, mes derniers remerciements vont aux membres de ma famille pour leur soutien constant et leurs encouragements.

## Table des Matières

RÉSUMÉ .....	2
REMERCIEMENTS .....	4
I.INTRODUCTION .....	7
I.1 La notion d'utopie.....	7
I.2 L'utopie africaine.....	9
I.3 Le corpus.....	11
I.3.1 la composition du corpus.....	11
I.3.2 Les recherches réalisées sur notre corpus .....	13
I.4 La problématique, les objectifs et le cadre théorique de notre recherche.....	14
I.5 Le développement de la recherche.....	16
CHAPITRE I.....	19
Les mythes écologiques des communautés africaines .....	19
L'intertextualité et l'intermédialité .....	20
La genèse d'une utopie africaine.....	23
L'environnement et le projet utopique africain.....	28
Conclusion.....	32
CHAPITRE II .....	34
La rencontre conflictuelle entre l'Afrique et l'Europe dans le contexte colonial .....	34
Les projets civilisateurs des Européens en Afrique .....	34
La colonisation et le <i>wilderness</i> .....	39
L'emprise de la culture des colonisateurs .....	43
Conclusion.....	46
CHAPITRE III.....	48

Les facteurs internes du déclin de l'utopie africaine.....	48
L'égocentrisme des Africains : une entrave dans la quête d'une utopie africaine.....	48
Le dénouement du projet utopique africain.....	52
Les effets sociaux et environnementaux dans le déclin de l'utopie africaine .....	53
Conclusion.....	57
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>58</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>62</b>
Bibliographie primaire .....	62
Corpus.....	62
Autres ouvrages littéraires .....	62
Sites internet .....	63
Bibliographie secondaire.....	64
Ouvrages littéraires portant sur le corpus .....	64
Autres ouvrages littéraires .....	64
Sites internet .....	67

## I. INTRODUCTION

Intitulé « L’utopie africaine à travers la fiction postcoloniale », ce travail a pour objectif d’étudier l’évolution de la notion d’utopie dans le contexte de la littérature africaine. Après avoir passé en revue les diverses acceptions de l’utopie, nous nous intéresserons à la manière dont cette notion se réactualise dans un contexte marqué par la prééminence des questions environnementales, en prenant appui sur trois textes littéraires caractérisés par une grande sensibilité écologique : *Le dernier gardien de l’arbre* de Jean Roger Essomba (1998) et « Le bois de la croix » ainsi que « La rivière Rukarara » de Scholastique Mukasonga (2014).

### I.1 La notion d’utopie

Dans le cadre de cette recherche nous nous limitons à quelques brèves définitions de l’utopie. Le terme « utopie » fut créé et utilisé pour la première fois par Thomas More<sup>3</sup> dans sa correspondance avec son ami Erasme (Lettres des 12 novembre et 4 décembre 1516). Dans son ouvrage intitulé « La meilleure forme de la communauté politique et la nouvelle île d’Utopie », écrit en latin et publié pour la première fois en décembre 1516, Thomas More développe le concept de l’utopie pour dénoncer l’ordre politique et social de l’époque. Il définit ce concept comme « pays de nulle part ». Avec la publication en 1518 d’une édition ultérieure de l’ouvrage, Thomas More décrit l’utopie comme un « pays de bonheur qui n’existe nulle part ». Cette seconde définition apparaît plus extensive que la première. Cela dit, Thomas More a introduit la notion de l’utopie à travers un texte littéraire à caractère politique. En outre, ce texte de l’auteur, inspiré de l’irréel, est alimenté par le rêve humaniste d’une structure politique parfaite, susceptible de produire une société idéale, libre et égalitaire. (Ibrahim 2016, p. 308)

Au fil du temps, la définition originelle de l’utopie va connaître une évolution. Le mot est défini pour la première fois dans un dictionnaire anglais en 1661 comme « un endroit, ou une région imaginaire » (*Randle Cotgrave’s 1611 French-English Dictionary*)<sup>4</sup>. Quelques siècles plus tard, le *Dictionnaire de l’Académie française* de 1933-1935 définit l’utopie comme une

---

<sup>3</sup> Thomas More (1478-1535) fut un juriste, historien, philosophe, humaniste et homme politique anglais. (*Thomas More : Biographie, Bibliographie | Fnac*. <https://www.fr.fnac.be/Thomas-More/ia33664/bio>).

<sup>4</sup> Le *Randle Cotgrave’s 1611 French-English Dictionary* a été compilé par, London, imprimé par Adam Islip en 1611, et assemblé à partir de deux numérisations à la Bibliothèque nationale de France par Greg Lindahl. <http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/search/969l.html>

« [c]onception imaginaire d'un gouvernement, d'une société idéale. Par extension, il se dit d'une Chimère, de la conception d'un idéal irréalisable. Beaucoup de gens estiment que l'organisation de la paix universelle n'est qu'une utopie » (*Dictionnaire de l'Académie Française | 8e Édition / Utopie*)<sup>5</sup>. Dans les références contemporaines, comme par exemple le *Larousse*, l'utopie est définie comme une « [c]onstruction imaginaire et rigoureuse d'une société, qui constitue, par rapport à celui qui la réalise, un idéal ou un contre-idéal. Projet dont la réalisation est impossible, conception imaginaire : Une utopie pédagogique » (*Définitions : Utopie - Dictionnaire de Français Larousse*)<sup>6</sup>.

Nous constatons que ces définitions poussent l'utopie, tout d'abord, vers une direction politique qui s'exprime dans le désir de construire une nouvelle société dans un environnement fictif gouverné par des principes politiques, économiques et moraux susceptibles d'assurer le bonheur individuel ou collectif. Ensuite nous soulignons la perspective littéraire de l'utopie qui se manifeste par le fait que l'auteur dispose d'une imagination inépuisable qu'il peut explorer pour créer une nouvelle société, cela à travers une construction narrative et une représentation qui constituent un genre littéraire propre. Ainsi, l'utopie est, d'une part, un mode de réflexion politique qui pousse le lecteur à critiquer son présent en lui présentant la possibilité d'une autre vision politique et d'un mode de vie meilleur (Ibrahim 2016, p. 310). Dans cette perspective le texte utopique est considéré comme « un moyen d'agir politiquement sur le réel en diffusant auprès du public en général ou plus spécifiquement des détenteurs du pouvoir le modèle d'organisation proposé » (Racault 2003, p. 8). D'autre part, l'utopie se conçoit comme une pensée littéraire spécifique qui s'exprime à travers divers genres littéraires (roman, théâtre, poésie, etc.) abordant une diversité de thèmes (éducation, écologie, famille, urbanisme, etc.). En effet, l'imagination qui est la base de l'utopie ne se matérialise que dans la littérature et dans les arts visuels. Sans eux, l'utopie reste au stade de simples idées ambigües sans contours ni fondement. La littérature est donc le domaine de prédilection de l'utopie où elle affiche son irréel pour reconstruire une vie réelle (Ibrahim 2016, p. 312).

Revenant à une conception plus ample dans un cadre philosophique, la représentation utopique est un projet dirigé vers le futur. Elle va vers la réflexion adulte tout en restant dans

---

<sup>5</sup> *Dictionnaire de l'Académie Française | 8e Édition / Utopie*. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8U0121>

<sup>6</sup> *Définitions : Utopie - Dictionnaire de Français Larousse*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/utopie/80825>

l'ambiguïté entre le rêve (fantaisie littéraire) et la réalité (projet de réforme sociale). L'utopie est comme le « passage à l'acte » d'une illusion infantile, celui du « moi grandiose ». C'est une construction merveilleuse qui donne à l'utopiste l'opportunité de jouer un rôle divin. Lorsqu'un monde ne dispose pas de moyens affectifs et cognitifs pour faire face aux défis auxquels il est confronté, la fiction utopiste apparaît comme un stratagème pour esquiver l'angoisse causée par ces difficultés. Ainsi, le jeu utopique chez l'adulte semble alimenté par le besoin irrésistible de sauver une société en péril. En d'autres termes, l'utopie apparaît comme l'effet d'une « pensée désirante », un modèle idéal qui émanerait logiquement d'une réalité sociale difficile (Braga 2010, p. 25). Enfin, dans la logique des objectifs de notre recherche, nous allons examiner l'évolution de la notion d'utopie dans le contexte d'une production littéraire qui évolue de façon marquée après les indépendances.

## **I.2 L'utopie africaine**

La veille des indépendances en Afrique est vraisemblablement le repère historique auquel nous pouvons associer l'une des plus pertinentes éclosions de réflexions utopistes africaines. Après avoir enduré pendant des siècles l'oppression esclavagiste et colonialiste des forces impérialistes, les Africains ont vu dans la vague des proclamations des indépendances dans les années 1960 une lueur d'espoir. Ces changements politiques vont alors susciter l'engouement des Africains qui étaient assoiffés de liberté. Dans la foulée, ces sentiments vont donner lieu à des réflexions utopistes. Principalement, à cette époque, l'utopie africaine se résume au rêve des peuples africains de retrouver l'autodétermination et le droit à la souveraineté sur leurs ressources naturelles ainsi que de surmonter la pluralité culturelle pour ainsi bâtir une Afrique unie et idéale comme le soutient le panafricanisme. Ce rêve est aussi porteur d'une croyance en la revalorisation de l'identité culturelle africaine et en un progrès économique et social infini en Afrique. Cependant, cette vision utopiste africaine va se révéler sous ses formes les plus variées à travers la littérature.

Pour démontrer que le thème de l'utopie africaine n'est pas abordé uniquement par des auteurs africains, nous présenterons d'abord deux œuvres produites par des auteurs d'origine étrangère à l'Afrique. Nous citons ainsi *Kirinyaga : une utopie africaine*, une œuvre tirée des nouvelles littéraires de Mike Resnick (1998). Ce texte raconte l'histoire de Koriba, un intellectuel d'origine kikuyu qui ne se reconnaît plus dans un Kenya entièrement occidentalisé. Alors, Koriba imagine des colonies utopiques sur de petites planètes terraformées où il veut faire revivre les

traditions ancestrales de son peuple. Ensuite, nous avons *The Rise and Fall of an African Utopia* de Stanley Barrett (1977), qui est une œuvre tirée d'un travail de recherche (sociologie, économie, etc.). Ce texte décrit et examine le progrès d'un village qu'il nomme dans sa fiction Olowo au Nigeria. Ce village fut établi en 1947 par des pêcheurs Yoruba appartenant à un sous-groupe d'une secte chrétienne appelée Aladuras. Olowo a connu un succès économique initial exceptionnel en comparaison aux villages voisins, cela sous un système de développement communautaire rigoureux pendant une vingtaine d'années. Après environ une génération, les valeurs et engagements collectifs sont abandonnés et l'utopie commence à s'effondrer.

Ensuite, nous verrons les idées relativement plus récentes sur l'utopie africaine du point de vue de trois écrivains africains. Nous verrons d'abord *Oblivion or Utopia: the Prospects for Africa* de Chiku Malunga (2010) et *Afrotopia* de Felwine Sarr (2016) qui sont des travaux de recherche (sociologie, économie, etc.). Le texte de Chiku Malunga explique que le sous-développement en Afrique est attribuable au fait que le continent est économiquement dépendant de l'extérieur. Les Africains n'arrivent pas à transformer leurs vastes ressources naturelles en richesse. On assiste dès lors au pillage des mines africaines. L'auteur propose donc dans ce livre des solutions. Malunga a la conviction que seul le développement des communautés changera les pays pour enfin sortir l'Afrique de cette impasse. Quant à Felwine Sarr, il propose dans son texte une réflexion sur la manière dont l'Afrique doit se repositionner dans le monde de sa propre initiative et sur la base d'une vision qui reflète ses propres spécificités. L'auteur définit le terme « Afrotopia » comme une utopie active qui vise à découvrir et à fertiliser l'éventail des potentialités en Afrique (Sarr 144). Dans sa critique de la tentative d'une implémentation universelle du concept de développement européen, Sarr souligne la nécessité d'une souveraineté intellectuelle absolue pour que l'Afrique puisse donner ses suggestions de modernité dans le cadre de modernités alternatives. Enfin, nous avons *Ben Okri: The Quest for an African Utopia* d'Abiodun Adeniji (2011), qui est une critique littéraire. Ce texte examine l'usage contraire à l'éthique du mythe et du réalisme dans la fiction en prose d'Okri. L'auteur observe que le milieu littéraire européen, surtout eurocentrique, a tendance à qualifier l'œuvre d'Okri de diverses étiquettes contradictoires telles que : « fantaisiste », « hallucinatoire », « postcoloniale », « irréaliste », pour n'en citer que quelques-unes. Cependant, en examinant le rapport entre les types de mythe qu'Okri utilise et la réalité politique et économique de la société représentée dans ces œuvres, Abiodun Adeniji démontre que le mariage inhabituel du

mythe et du réalisme dans les œuvres de Ben Okri reflète sa quête honnête d'une utopie africaine et non pas une tentative de satisfaire le goût occidental pour le macabre et l'exotisme.

Cela étant dit, la présente recherche s'intéresse précisément à l'aspect écologique de l'utopie africaine. Il convient de souligner le concept d'écologie comme le biologiste allemand Ernst Haeckel le définit en 1866. Selon l'auteur, l'écologie est « la science des relations des organismes avec le monde environnant, c'est-à-dire, dans un sens large, la science des conditions d'existence » (*“Generelle Morphologie Der Organismen”*, Ernst Haeckel - IS@DD Information Sur Le Développement Durable)<sup>7</sup>. Il sera donc question dans notre étude de la relation entre les Africains et leur environnement. La prochaine étape de notre analyse consiste à présenter notre corpus. Ensuite nous passerons en revue la littérature pour examiner si ce corpus a fait l'objet de recherches et si elles évoquent les aspects de l'utopie africaine.

### **I.3 Le corpus**

#### **I.3.1 la composition du corpus**

La première œuvre de notre corpus, *Le dernier gardien de l'arbre*, est de Jean Roger Essomba (1998), écrivain d'origine camerounaise. Ce roman présente l'histoire d'un village imaginaire situé dans la forêt équatoriale africaine. Après une séquence de rêves identiques, le personnage principal, un jeune homme, Mevoa, est désigné gardien de l'arbre sacré par les dieux, ce qui accomplit une promesse attendue depuis des siècles. Son rôle sera de veiller sur cet arbre et de souffler sur sa fleur au moment opportun pour redonner la prospérité à son peuple (les Tuzis) et au monde en général. Mais Mevoa n'arrivera pas jusqu'au bout de cette mission divine à cause des événements et des circonstances que vivront les Tuzis. Ce roman parle surtout de la rencontre de la culture africaine avec celle de l'Europe. Cette rencontre se déroule dans un contexte historique, l'époque coloniale, où chacune de ces cultures présente des intérêts écologiques différents. L'enjeu pour les Européens est d'envahir et exploiter les terres africaines pour étendre leur hégémonie, alors que pour les Africains, l'environnement représente un symbole spirituel et une identité

---

<sup>7</sup> *“Generelle Morphologie Der Organismen”*, Ernst Haeckel - IS@DD Information Sur Le Développement Durable. <https://ise.unige.ch/isdd/spip.php?article358>

culturelle que l'on se doit de protéger et conserver dans son état naturel. Il existe donc ici deux idées conflictuelles à l'égard de l'environnement qui nous permettront de soutenir notre analyse.

La deuxième œuvre de notre corpus est un recueil de nouvelles, *Ce que murmurent les collines*, de Scholastique Mukasonga (2014), écrivaine d'origine rwandaise. Dans ce recueil, deux nouvelles, « La rivière Rukarara » et « Le bois de la croix », font l'objet de notre étude. La première parle de la rivière Rukarara au bord de laquelle est née la narratrice, Mukasonga. Elle invite le lecteur à découvrir cette rivière, située au sud-ouest du Rwanda, à laquelle elle associe de tendres et heureux souvenirs d'enfance. Mukasonga se donne également du plaisir en exprimant son attachement aux valeurs spirituelles, culturelles et symboliques de cette « rivière enchantée » et en dévoilant que ce cours d'eau est l'une des sources les plus lointaines du Nil. Outre la rivière Rukarara, la narratrice parle de deux autres rivières : l'Akanyaru et la Nyabarongo. Ces dernières sont liées à certains événements sociopolitiques qui l'ont marquée, comme le massacre de son peuple (les Tutsi), la déportation et sa vie de réfugiée « de l'intérieur ». On s'aperçoit que la Rukarara est pour la narratrice un symbole d'identité, de liberté, d'abondance et de richesse, alors que les autres rivières représentent l'isolement, l'insécurité et un territoire hostile. Le constat est que l'auteure décrit son écosystème à travers le prisme de ses croyances et des événements vécus. Elle superpose alors à cet espace réel une représentation mentale, une image subjective, ce qui est un aspect important de l'idée de l'utopie.

Dans la seconde nouvelle « Le bois de la croix », Scholastique Mukasonga (2014) invite son lecteur à voyager dans la vie de la jeune Viviane, l'héroïne. L'écrivaine présente les espérances utopiques que Viviane et les siens associent à leurs croyances culturelles traditionnelles. Nous observons cependant que ces croyances sont dévalorisées avec l'arrivée des colonisateurs belges au Rwanda, principalement dans le village de Viviane, bouleversant ainsi les pensées utopiques de l'héroïne. Mukasonga montre l'ethnocentrisme des colonisateurs qui vont troubler l'ordre social et culturel du peuple rwandais en imposant leur religion (le catholicisme), leurs croyances et leur mode de vie. Cependant, la mère de Viviane tient à ce que sa fille n'oublie jamais ses origines africaines, bien qu'elle adhère à la religion catholique. Elle insiste que Viviane, pour sa protection, ait toujours autour de ses hanches un talisman fait d'un petit bout de bois. Ce morceau de bois a été taillé de la croix de l'église dressée sur la colline sacrée de Kiyumu à Gashora, le village de Viviane. Comme l'a révélé la mère de Viviane, cette croix était à l'origine l'arbre sacré enchanté de Ruganzu. Mais cet arbre géant qui était le « talisman qui sauverait le Rwanda » avait été abattu

par les catéchistes et transformé en croix. On comprend ici que les envahisseurs européens ont détruit l'arbre sacré aux pouvoirs miraculeux, qui est le symbole spirituel, religieux et culturel du peuple de Gashora, pour bâtir leur croix et imposer leur religion.

### **I.3.2 Les recherches réalisées sur notre corpus**

Notre revue de la littérature nous amène à trois recherches faites sur les œuvres de notre corpus. La première est *L'image du transfuge religieux dans le dernier gardien de l'arbre* de Jean-Roger Essomba de Heinz Klüppelholz (2001). Cette étude observe qu'Essomba décrit dans son roman une réconciliation possible entre Blancs et Noirs à travers Nicolas Gansen, l'un des protagonistes. Après des séances de consultation chez un médium dans son Allemagne natale, Nicolas est pleinement convaincu qu'il a en fait été marchand d'esclaves dans une vie antérieure. En pleine période de la Première Guerre mondiale, il décide alors de se faire missionnaire en Afrique pour expier des péchés qu'il croit avoir commis. Heinz Klüppelholz soutient que cette action de rédemption fait de Nicolas Gansen un transfuge religieux (169). Surtout qu'il va abandonner sa mission civilisatrice, son rôle de prêtre catholique pour se convertir aux croyances africaines, assimiler la culture des autochtones (les Tuzis) et influencer leur destinée.

Ensuite nous avons *Navigating Opaqueness: Scholastique Mukasonga's "Le bois de la croix"* d'Allison Connolly (2016). Cette étude examine l'interaction entre l'échange culturel et la théorie de l'opacité d'Édouard Glissant<sup>8</sup> dans « Le bois de la croix ». L'histoire évoque les subtilités souvent impliquées dans le partage des cultures. Dans le récit de son passé, la narratrice décrit l'interaction entre les villageois rwandais et les missionnaires européens qui cherchent à établir la foi catholique. Les deux groupes vénèrent une croix de bois sur une colline, et la narratrice se retrouve en équilibre entre les récits contradictoires de l'histoire de cette croix. Dans un état d'incertitude, son imagination l'aide à naviguer dans des situations opaques, ou incompréhensibles.

Enfin, nous avons *L'arbre dans la fiction postcoloniale : Enjeux socioculturels et esthétiques* d'Étienne-Marie Lassi (2020). Dans cette étude, l'auteur s'appuie entre autres sur « L'arbre de la

---

<sup>8</sup> Donc, plutôt que de « recréer » les autres selon nos expériences et attentes, Glissant propose que nous soutenions non seulement le droit à la différence, mais aussi le droit à l'opacité. Pour lui, la notion d'opacité fait référence aux traits uniques d'une personne, ceux qui la distinguent des autres et qui ne peuvent être entièrement compris par les autres. Glissant encourage alors une coexistence harmonieuse d'êtres opaques conscients de la différence mais qui ne font aucun effort pour altérer les caractéristiques uniques, parfois incompréhensibles des autres. (Glissant 1990, p. 204 cité par Connolly 2016, p. 625)

croix » de Scholastique Mukasonga (2014) et *Le dernier gardien de l'arbre* de Jean-Roger Essomba (1998) pour développer des réflexions sur la fonction de l'arbre dans les littératures francophones d'Afrique. La recherche examine essentiellement l'approche littéraire par laquelle l'arbre acquiert un rôle prépondérant dans la fiction. Dans ces textes de Mukasonga et d'Essomba, l'auteur observe surtout que l'arbre a un statut symbolique et qu'il est investi de valeurs historiques.

Au terme de cette revue de la littérature, nous constatons qu'il y a un nombre insignifiant de recherches faites sur notre corpus. Ce nombre lacunaire d'études est d'autant plus surprenant que ces œuvres évoquent des réflexions sur la colonisation, la rencontre des cultures africaines et européennes ainsi que l'écologie, qui restent des thèmes pertinents pour les enjeux économiques et sociaux en Afrique. L'importance de notre recherche réside alors dans le fait de combler cette lacune par des réflexions innovatrices sur la corrélation entre l'utopie et l'environnement dans *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba et dans « La rivière Rukarara » et « Le bois de la croix » de Mukasonga.

#### **I.4 La problématique, les objectifs et le cadre théorique de notre recherche**

Il est important de souligner que le roman et les deux nouvelles qui sont à la base de notre recherche sont écrits par des auteurs originaires de l'Afrique subsaharienne. Nous observons que ces écrivains s'attèlent à montrer de manière remarquable l'originalité des cultures africaines dans leurs narrations. Par ailleurs, à travers quelques allusions à l'histoire et à la vie des auteurs, ces récits développent des thèmes identitaires et sociohistoriques qui semblent indiquer que ces écrivains ont été inspirés par leur propre réalité vécue dans le contexte postcolonial. De ce fait, le choix de ces œuvres convient aux objectifs de la présente recherche, car elles arrivent à concilier la fiction et la réalité pour développer des réflexions sur les enjeux sociaux, politiques et écologiques de l'Afrique contemporaine. Dans cette optique, nous pourrions examiner l'utopie africaine à travers ces fictions littéraires postcoloniales. Notre intention principale est de contribuer au débat sur les enjeux de la préservation de l'écosystème africain.

Alors, afin de faire plus de lumière sur nos objectifs, nous avançons les interrogations suivantes : Comment se présente l'utopie africaine dans la fiction littéraire ? Cette utopie aboutira-t-elle au succès attendu par les communautés africaines ? Sinon, à quoi/qui attribuer un tel échec ? Partant du fait que, à cause de leurs origines coloniales, les rapports entre l'Afrique et le reste du

monde reposent sur une exploitation abusive et excessive de l'environnement des Africains, nous formulons l'hypothèse qu'il y existe un lien de dépendance entre le dénouement de l'utopie africaine et l'équilibre de l'écosystème en Afrique. En d'autres termes, l'utopie paraît plus un enjeu écologique chez nos auteurs africains. En vue d'appréhender les effets socioculturels des défis environnementaux en Afrique, il apparaît donc absolument important d'examiner la question de l'utopie dans une perspective écologique.

Dans cette dynamique, l'accent sera mis sur les enjeux locaux et globaux relatifs à la réalisation de cette utopie africaine. Principalement, nous réfléchirons aux facteurs internes (les actions égocentriques individuelles ou collectives des Africains) et externes (l'expansion de la présence coloniale en Afrique) qui pourraient affecter la construction de cet écosystème paradisiaque tant désiré par les communautés africaines. Aussi, évaluerons-nous l'ampleur de la dégradation de l'habitat des Africains telle qu'elle est décrite dans nos trois œuvres. En outre, nous examinerons les défis socioculturels associés à l'existence de ces facteurs internes et externes. Surtout, nous analyserons l'évolution des valeurs culturelles, symboliques et religieuses que la nature a toujours représentées pour les Africains. Pour atteindre les objectifs ainsi définis, cette étude adoptera une approche pluridisciplinaire en recourant aux théories postcoloniales et écocritiques, entre autres. Il faut noter que Graham Huggan et Helen Tiffin, dans leur publication *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, définissent le postcolonialisme comme un concept littéraire centré sur l'être humain et qui a toujours revendiqué la justice sociale tandis que l'écocritique est plus centrée sur la terre, et surtout sur le droit des animaux et la protection de l'environnement (Huggan et Tiffin 2009, cité par Nichols 2011, p. 100).

L'analyse synchronique des œuvres de notre corpus nous informe clairement sur les contextes géographiques, politiques et sociaux dans lesquels elles s'inscrivent. La fiction d'Essomba dans *Le dernier gardien de l'arbre* se déroule en pleine forêt équatoriale africaine. C'est un roman qui, tout en dénonçant une colonisation violente et sanglante de l'Afrique, sous-entend une possible réconciliation entre les colonisateurs et les colonisés pour ensemble bâtir une Afrique postcoloniale idéale. Tout comme dans l'ouvrage d'Essomba, les événements que Mukasonga conte dans « La rivière Rukarara » et « Le bois de la croix » se déroulent sur le territoire africain, au Rwanda précisément. L'auteure s'insère dans un contexte postcolonial pour aborder des réflexions sur la relation entre la colonisation et la situation politique, sociale et culturelle dans son pays. Dans cette optique, nous adoptons l'approche postcoloniale qui a une

« proposition centrale de déplacer l'analyse du monde vers des perspectives non eurocentrées » (Benessaïeh 2010, p. 365). Nous pourrions ainsi mieux orienter nos analyses pour ne pas nous éloigner des paramètres qui régissent le contexte historique des réflexions des auteurs de notre corpus. Les intrigues du roman d'Essomba et des nouvelles de Mukasonga étant soutenues par les perceptions divergentes des écosystèmes naturels ainsi que par les différents conflits culturels qui en découlent, nous convoquerons des concepts d'écocritique et d'interculturalité pour cerner le rôle central de l'environnement dans la structuration de ces textes. Nous nous appuierons également sur la notion de l'intertextualité pour illustrer le travail littéraire déployé par les auteurs pour incorporer l'utopie africaine à la fiction littéraire.

### **I.5 Le développement de la recherche**

Notre réflexion sur les enjeux écologiques dans l'utopie africaine à travers la fiction littéraire africaine postcoloniale se développera sur trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous chercherons d'abord à savoir comment le rêve des communautés africaines d'un habitat idéal que véhiculent les mythes transparaît dans les œuvres de la littérature contemporaine. Pour répondre à cette interrogation, nous allons recourir aux concepts de l'intertextualité et de l'intermédialité suivant respectivement les perspectives de Julia Kristeva (1969) et de Jürgen E Müller (2000). Ces concepts nous permettront de montrer comment le roman et les nouvelles reprennent des œuvres de la littérature orale ou des croyances et pratiques remontant à l'Afrique précoloniale pour s'approprier des réflexions qu'on croyait révolues.

Ensuite nous chercherons à déterminer pourquoi les communautés africaines désirent autant bâtir un habitat idéal imaginaire. Pour répondre à cette question, nous nous appuierons sur le concept de l'utopie qui nous permettra de montrer comment les réalités sociales, environnementales et économiques difficiles créent chez les Africains l'espérance et l'illusion d'un monde meilleur où les communautés africaines vivraient en parfaite harmonie. Nous nous inspirerons de notre lecture de Corin Braga (2010), un spécialiste de la littérature comparée européenne dont les travaux sur le thème de la quête du paradis, de l'utopie ou d'autres lieux sacrés sur Terre sont bien connus.

Enfin, nous formulerons la question concernant la place de l'environnement dans le projet utopique africain, à savoir : quelle importance les communautés africaines accordent-elles à leur écosystème ? Nous répondrons à cette interrogation en nous basant sur le concept de

l'enchantement de nature, tel que l'entendent Jane Bennett (2001), Hans von Rautenfeld (2002) et Ahmed Afzaal (2012) pour démontrer qu'au-delà de l'importance matérielle que l'arbre, la rivière et la forêt ont pour les Africains, ces éléments de l'écosystème ont également des valeurs symboliques, culturelles et religieuses.

Dans le deuxième chapitre, nous chercherons à montrer pourquoi la rencontre entre l'Europe et l'Afrique, dans le contexte colonial, est conflictuelle. Pour justifier la nature de ce conflit, nous avancerons l'hypothèse suivante : serait-ce du fait que l'Occident débarque sur le continent africain avec une utopie différente ? Pour faire la lumière sur cette hypothèse nous emploierons les concepts de la colonisation et du *wilderness* dans le contexte colonial pour montrer comment les colonisateurs justifient leur invasion du continent africain, sous le prétexte d'une mission humanitaire civilisationnelle de transformer un espace sauvage en un lieu habitable. Nous aborderons surtout la notion de *wilderness* selon les définitions d'Alain Grenier (2008), de Kylie Crane (2012) et de Martine Noël (2018). Ces auteurs conçoivent le *wilderness* comme un environnement éloigné de la civilisation occidentale. Un espace que les forces impérialistes jugent sauvage et qu'elles doivent occuper et rendre habitable. Enfin, nous utiliserons le concept de l'ethnocentrisme selon la perspective de William Graham Sumner (1907) pour expliquer comment les colonisateurs imposent aux Africains leur culture, leurs intérêts écologiques et une vision du monde particulière.

Notre troisième chapitre consistera à montrer pourquoi l'expansion de la présence coloniale en Afrique ne représente pas l'unique fait qui cause le déclassement de la pensée utopique africaine. À cet effet nous formulerons à travers une interrogation l'hypothèse suivante : existe-t-il des événements intrinsèques aux communautés africaines qui ont contribué à l'échec de l'utopie africaine ? Pour répondre à cette interrogation nous ferons appel aux concepts de l'égo-centrisme selon la perspective de Jean Piaget (1929). Ce concept nous aidera à montrer comment les actions individuelles ou collectives dans les communautés africaines sèment la discorde et amènent à des crises qui mettent en péril le rêve commun de vouloir construire un habitat idéal imaginaire. Nous allons retenir et appliquer à notre étude certaines idées de Davis Elkind (1967) qui est psychologue spécialisé en Psychologie du développement. Ses études sont dans les domaines de la perception, du développement cognitif et social. Nous nous inspirerons aussi de notre lecture de Thomas Kesselring et Müller Ulrich (2011) dont le travail de recherche examine l'origine et le développement du concept de l'égo-centrisme.

Notre deuxième objectif dans ce chapitre consistera d'abord à nous interroger sur la manière dont l'invasion coloniale et aussi certains événements inhérents aux communautés africaines affectent l'écosystème africain. Dans le but de répondre à cette question, nous nous réfèrerons au concept de la déterritorialisation selon Inan Canan Gülseren (2017). Ce concept nous permettra de démontrer comment les ambitions hégémoniques des colonisateurs, les projets capitalistes des Africains et les crises inter et intra-communautaires ont contribué aux transformations physique et symbolique/culturelle du territoire africain.

En second lieu, nous examinerons le dénouement du projet utopique africain dans la perspective de Mukasonga et d'Essomba. Dans cette optique, l'on pourrait se demander si les colonisateurs et les indigènes ont contribué à la déterritorialisation de l'écosystème africain. Pour faire la lumière sur cette interrogation nous nous réfèrerons aux œuvres de notre corpus pour montrer que, dans la narration des auteurs, les transformations physique et symbolique/culturelle du territoire africain sont les causes de l'échec de l'utopie africaine. Nous convoquerons le concept d'écocritique, tel que l'entendent Graham Hukan et Helen Tiffen (2009), pour définir le domaine littéraire dans lequel s'encadre la critique écologique de Mukasonga et d'Essomba.

Dans la dernière partie de ce chapitre trois, nous chercherons à démontrer qu'il existe une relation étroite entre l'invasion coloniale et le mode de vie des Africains. À cause de la dynamique conflictuelle qui en découle, nous nous inspirerons du concept de « violence symbolique » selon Pierre Bourdieu (1976). Ce concept nous permettra d'expliquer comment les Africains colonisés acceptent (pas toujours) docilement la dominance des colonisateurs.

## CHAPITRE I

### Les mythes écologiques des communautés africaines

À l'instar des peuples habitant diverses régions du monde, les Africains ont toujours soutenu des croyances et intérêts écologiques particuliers. Véhiculés par des mythes transmis d'une génération à l'autre, à travers les traditions orales africaines, ces intérêts et croyances nourrissent un désir de bâtir un habitat idéal imaginaire. Il s'agit d'un environnement paradisiaque qui assurerait une coexistence harmonieuse entre les communautés africaines. Ce projet mythique est aujourd'hui repris dans les fictions littéraires africaines postcoloniales.

Jean Roger Essomba s'inscrit donc dans ce courant avec *Le dernier gardien de l'arbre*, où il présente le projet mythique des Tuzis. Il est question de la réalisation d'un habitat idéal, mais imaginaire. Ce projet culturel traditionnel va connaître une lueur d'espoir lorsque Minoba, la grande prêtresse, désigne Mevoa gardien de l'arbre sacré. Elle s'adresse ainsi à son clan à ce sujet : « Mes frères et sœurs [...] le jeune homme que vous avez devant vous peut être le gardien qui verra fleurir l'arbre ; celui dont le souffle disséminera les pétales dans tous les coins du monde ; celui grâce à qui nos vœux régiront le monde pour ses derniers siècles » (Essomba 1998, p. 21). Cet évènement annonce la floraison imminente de l'arbre sacré des Tuzis. La tâche de Mevoa serait de se dévouer totalement à l'arbre et de souffler sur sa fleur pour apporter la prospérité, la splendeur et la paix aux Tuzis en particulier, et au monde en général (35). L'arbre, la fleur et Mevoa symbolisent donc l'espérance d'un monde meilleur.

D'autre part, dans la nouvelle « Le bois de la croix », Scholastique Mukasonga (2014) présente le mythe écologique de Gashora, le village de Viviane, l'héroïne. Selon la mère de Viviane, jusqu'à l'arrivée du colonisateur au Rwanda, il existait à Gashora un arbre géant. Cet arbre fut planté par le roi Ruganzu Ndori au sommet de la colline sacrée de Kivumu, et ce, en guise de remerciement à une famille hutu, celle de Ndagano, qui lui avait offert l'hospitalité. Avant son départ, le roi s'était adressé à son hôte : « la colline où j'ai planté ma flèche, que personne n'y bâtisse son enclos. Ma flèche y a pris racine, elle deviendra un grand arbre [...] ! Désormais je t'en fais le gardien. Quand le mwami du Rwanda te le demandera, alors tu couperas une petite branche de l'arbre géant, tu en feras un talisman qui sauvera le Rwanda » (59-60). Cette légende laisse à penser que l'arbre géant aurait pour mission de sauver la nation rwandaise d'une ruine éventuelle. En outre, Mukasonga, dans « La rivière Rukarara », fait une rétrospective dans laquelle elle

raconte les mythes écologiques de sa terre natale. L'écrivaine révèle les liens imaginaires avec la rivière Rukarara, au bord de laquelle elle est née. De manière subjective, Mukasonga va représenter son écosystème selon les événements qu'elle a vécus. Partant de son statut d'exilée comme point de repère, Mukasonga semble animée par une intense nostalgie. Ce sentiment pousse la narratrice à s'approprier la Rukarara, comme elle l'indique : « La Rukarara, c'est ma rivière » (Mukasonga 2014, p. 11). La narratrice va délimiter cette rivière en territoire hospitalier. La Rukarara était la rivière qui bordait l'enclos et les champs de la famille (21). La mère de la narratrice voulait même baptiser tous ses enfants dans l'eau de la Rukarara (14). Mukasonga affirme que dans ses désespérances, il suffit de fermer les yeux pour trouver refuge sur le rivage imaginé de la Rukarara (19). En d'autres termes, cette rivière permet à la narratrice de construire mentalement un territoire idéal imaginaire où elle peut s'abriter dans ces moments de tristesse.

Indubitablement, il est à constater que dans nos œuvres, cet intérêt écologique mythique remonte à l'Afrique précoloniale. Il apparaît également que ce projet se manifeste essentiellement dans le domaine des traditions orales africaines et, qu'au lieu de l'écriture, c'est l'oralité qui se présente comme le principal médium de transmission de son message. Mais comment ce projet culturel traditionnel transparait-il dans les textes écrits de la littérature contemporaine ? Il convient, pour répondre à cette question, de s'intéresser à l'exercice littéraire par lequel des romanciers s'approprient des œuvres préexistantes et qui a pour fondements conceptuels l'intertextualité et l'intermédialité.

### **L'intertextualité et l'intermédialité**

Le terme « intertextualité » est évoqué pour la première fois par Julia Kristeva dans ses publications *Bakhtine, mot, dialogue et roman* (1967) et *Le texte clos* (1968) (Martínez Alfaro 1996, p. 268). Julia Kristeva approfondit sa réflexion sur ce terme et, à la suite du développement de la thèse de Mikhaïl Bakhtin sur le dialogisme, elle écrit que :

[...] le mot (texte) est un croisement de mots (textes) où on lit au moins un autre mot (texte). Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité*, et le langage poétique se lit, au moins, comme double. (Kristeva, 1969, p. 145-146)

Le texte est donc un tissu comme le soutient Roland Barthes (1972), une combinaison de plusieurs matériaux dont la texture aboutit à un produit littéraire (Camara 2019, p. 272). En outre, dans *La Révolution du langage poétique* (1967), Julia Kristeva conçoit l'intertextualité comme « le passage d'un système de signes à un autre » (Kristeva 1967, p. 59). Dans cette optique, nous entendons que la pratique de l'intertextualité a permis à Essomba et Mukasonga de raviver et surtout d'insérer au tissu textuel de leurs ouvrages des traditions orales africaines précoloniales.

Cependant, l'on pourrait également argumenter que l'intertextualité semble ne pas pleinement rendre compte de la reprise des traditions orales africaines dans les textes littéraires contemporains. En effet, il s'agit ici d'un phénomène impliquant deux médias ou genres narratifs distincts où l'oralité, qui a perpétué les croyances traditionnelles africaines, est reprise dans le procédé écrit. Dans la perspective de cet argument, Müller affirme que l'intertextualité sert « presque exclusivement à décrire des textes écrits. Le concept d'intermédialité est donc nécessaire et complémentaire dans la mesure où il prend en charge les processus de production du sens liés à des interactions médiatiques » (Müller 2000, p. 106). Jürgen Ernst Müller propose l'intermédialité et il entend par ce concept « le fait qu'un média recèle en soi des structures et des possibilités d'un ou de plusieurs autres médias » (Müller 2006, p. 100). Il s'agit donc d'une pratique conceptuelle basée sur l'interaction entre des médias distincts qui s'opère et se développe à l'intérieur d'une œuvre « dans des contextes sociaux et historiques spécifiques » (99).

Ainsi, la pratique intertextuelle montre principalement comment Essomba se sert de son roman comme un média (dans le sens de procédé textuel) récepteur pour reprendre les mythes africains qui jadis se disaient seulement dans la tradition orale africaine, par les oracles, les griots, à travers les contes, les rites culturels et religieux, etc. (*Keïta, l'héritage Du Griot. | Clio Ciné*)<sup>9</sup>. Les empreintes de l'oralité se distinguent déjà dans le premier chapitre du roman, lorsque l'auteur fait révéler par Olobo à son fils Mevoa le secret sur l'affliction que le gardien de l'arbre sacré devra endurer en accord avec les croyances mythiques traditionnelles des Tuzis en disant : « C'est un homme qui devra garder l'arbre. Mais un homme viril, c'est un peu comme un chien qui serait perpétuellement en rut, impossible de le tenir. Alors, il n'y a qu'une solution, l'homme qui gardera l'arbre devra [...] être castré ! » (Essomba 1998, p. 36). Cette révélation d'Olobo est surtout un secret culturel traditionnel des Tuzis qui, dans son contexte social, n'aurait pu être transmis qu'oralement. Il est important de noter qu'à la fin du roman, un instituteur et guide touristique

---

<sup>9</sup> *Keïta, l'héritage Du Griot. | Clio Ciné*. <https://cinehig.clionautes.org/keita-lheritage-du-griot.html/>

présente l'histoire de l'arbre comme une des nombreuses légendes que les communautés culturelles de la région se racontent au sujet d'un arbre mystérieux. Nous retrouvons aussi cette insertion de la tradition orale africaine dans la structure narrative de la nouvelle « Le bois de la croix » de Scholastique Mukasonga (2014). Cela s'opère lorsque la mère de Viviane, l'héroïne, prend soin de lui conter le mythe autour de l'arbre géant de Gashora : « Moi, je vais te raconter l'histoire de l'arbre géant et de sa forêt comme ma mère me l'a racontée » (57). L'auteure répète cette pratique littéraire, consistant en l'absorption dans le texte écrit d'une information qui relève purement de l'oralité, dans « La rivière Rukarara » (2014) lorsque la narratrice, en parlant du trajet parcouru par la Rukarara, dévoile le mythe traditionnel de la rivière Nyabarongo « que les rois portant le nom de Yuhi ne pouvaient franchir » (21). L'usage de l'intertextualité est en effet visible dans plusieurs autres fictions littéraires africaines contemporaines, comme dans *Mémoires de Porc-Épic*<sup>10</sup> d'Alain Mabanckou (2006) pour n'en citer qu'un exemple.

Revenant aux intérêts écologiques mythiques des communautés africaines qu'Essomba et Mukasonga exposent dans leurs fictions littéraires, nous soulignons qu'au Cameroun par exemple, l'histoire de l'arbre sacré qui se déplace fait réellement partie du patrimoine culturel. Le *Guibourtia* des denses forêts de l'Afrique centrale, communément dénommé Bubinga, est un arbre sacré chez les Pygmées (Tosso *et al.* 2015, p. 72). En outre, la croyance en l'agentivité des objets et des êtres non-humains est une réalité culturelle en Afrique attestée par les recherches anthropologiques, comme on peut le voir dans *Les yeux de ma chèvre*<sup>11</sup> d'Éric De Rosny (1981) et *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*<sup>12</sup> de Peter Geschière (1995) par exemple. Quant à Mukasonga, nous notons dans ses nouvelles des références biographiques et historiques authentiques<sup>13</sup>. Par conséquent, en incorporant ces éléments dans l'œuvre par

---

<sup>10</sup> Ce roman chargé du mystère africain est la parodie d'un mythe selon lequel chaque être humain possède son double animal dans la nature. L'histoire du texte est celle d'un porc-épic qui raconte toute sa vie, ses expériences et les atrocités qu'il a commises sous les ordres de son maître, et double humain nommé Kibandi. Dans cet ouvrage singulier, qui n'a que la virgule comme ponctuation, Alain Mabanckou intègre clairement à son texte écrit le conte africain qui reste un patrimoine oral dans la société traditionnelle africaine. Cela, par la pratique intertextuelle telle que nous l'avons définie dans la présente étude.

<sup>11</sup> Dans cet ouvrage, Éric de Rosny fait revivre son expérience personnelle de la pratique de la religion africaine traditionnelle au Cameroun.

<sup>12</sup> Cet essai de Peter Geschière développe des réflexions sur le concept de la sorcellerie en Afrique dans une perspective anthropologique.

<sup>13</sup> Nous citons par exemple l'exil des Tutsi, chassés de certaines parties du Rwanda ou réfugiés au Burundi. En outre, en ce qui concerne l'enseignement catholique dans « Le bois de la croix », Mukasonga est en réalité allée à l'école catholique en 1968 à Kigali, au Lycée Notre-Dame-de-Cîteaux (*Scholastique Mukasonga – Babelio*. <https://www.babelio.com/auteur/Scholastique-Mukasonga/30430>)

l'intertextualité, on y fait entrer dans une certaine mesure l'imaginaire de l'Afrique précoloniale, et c'est à partir de celui-ci que l'utopie africaine s'inscrit dans l'œuvre.

### **La genèse d'une utopie africaine**

Dans leurs œuvres, Jean Roger Essomba et Scholastique Mukasonga présentent explicitement au lecteur les circonstances qui entourent le désir effréné des communautés africaines de ré-imaginer un habitat idéal fondé sur les valeurs ancestrales. Dans le cas du roman *Le dernier gardien de l'arbre*, Olobo décide « avec un ton solennel » (Essomba 1998, p. 29) de raconter à son fils Mevoa l'histoire de la création de leur village. Selon les croyances tuzis, Olobo révèle qu'à l'aube des temps il n'y avait qu'une seule famille sur terre ; celle de Mada, son épouse Vévé et leur deux fils Labé et Nica. À la mort de Mada, Labé et Nica héritent respectivement de deux types de fleurs : les luxions et les miserons. Avant sa mort, Mada avait d'abord appris à ses fils la préservation de l'arbre et non sa destruction, car tout arbre fleurirait au moment opportun. Ensuite il avait exigé que celui « qui, le premier, verra fleurir son arbre, devra penser à son frère, et souffler sur sa fleur pour partager sa splendeur et sa prospérité » (30-31).

Nous observons que Mada sème la concorde et prône l'union entre ses fils. Visiblement, il juge ces valeurs fondamentales au projet de construction d'un habitat idéal paradisiaque. Il avait aussi demandé à Labé et ses serviteurs de se diriger vers le nord et à Nica et les siens vers le sud. Malheureusement, Mada ne prit pas le soin de tracer les frontières entre le nord et le sud. Quand vint le moment de semer les graines reçues en héritage, Labé et Nica « se lancèrent dans une bataille sans merci, car l'un désirait que le nord finît un peu plus au sud, et l'autre voulait que le sud commençât plus au nord ». Nous voyons que ce conflit s'impose au détriment du souhait de Mada d'assurer un futur idéal à sa descendance. Ces hostilités poussent les deux frères à séparer leurs territoires en creusant un grand canal. Visiblement, la quête d'un monde meilleur venait d'être mise en péril par leurs actions. Mada, depuis le monde des esprits, attristé par cette rancœur entre ses fils se mit à pleurer incessamment. Ses larmes remplirent le canal et c'est « ainsi que sont nés les océans et les fleuves » (Essomba 1998, p. 31).

Après quelques années, alors que Nica n'avait que de jeunes pousses, Labé avait déjà de grands arbres. Quand ce dernier vit les premières fleurs apparaître sur ses arbres, à cause de la rancœur ce « fut donc d'un souffle hésitant et vicié que Labé souffla sur les fleurs, en direction de la lointaine contrée de son frère Nica. Les pétales ne volèrent pas bien loin et finirent leur envol

dans les flots de l’océan » (Essomba 1998, p. 32-33). C’est ainsi que contrairement aux souhaits de Mada, « la splendeur et la prospérité restèrent circonscrites dans le nord, alors que dans le sud, Nica et les siens végétaient » (33). Cette situation se perpétue pendant des générations. À une certaine période, le nord était devenu si puissant que, Néola, le descendant de Labé qui régnait sur le nord, décida d’étendre son hégémonie sur le sud. Après l’invasion du sud, Néola ordonna à ses hommes d’abattre tous les arbres qui ne produisaient pas et de les remplacer par ceux du nord beaucoup plus productifs » (33). À cet effet, nous estimons que la notion de biodiversité est aussi une composante du projet utopique de Mada. Il faut noter que cette notion « désigne autant la variété au sein de chaque espèce (diversité génétique) que la variabilité en espèces d’une région (diversité spécifique) et la variabilité des écosystèmes (diversité écosystémique » (*Qu’est-ce que la biodiversité ? | Espace pour la vie*)<sup>14</sup>. Surtout, la biodiversité joue un rôle essentiel dans la fonction des écosystèmes dont l’humanité dépend pour sa survie. Alors, nous entendons que l’imposition des arbres du nord à la place de ceux du sud est une menace au concept écologique de la biodiversité. Ainsi, en détruisant ces arbres du sud, Néola ignorait les consignes de Mada et par conséquent condamnait le monde à la misère.

Toutefois, l’esprit de Nica ordonna à une de ses descendantes, Abéta, d’arracher un arbre, de rassembler sa famille et quelques amis et de s’enfuir au cœur de la forêt. Une fois à l’abri de Néola et de ses hommes, Abéta choisit un endroit bien protégé où elle planta l’arbre de Nica et bâtit un nouveau village. Pour ainsi conclure son histoire, Olobo indique à son fils Mevoa que leur village « est celui que fonda Abéta, et la forêt sacrée, où ne peuvent entrer que la grande prêtresse et le gardien de l’arbre est l’endroit où est planté l’arbre de Nica » (Essomba 1998, p. 35). Selon cette légende, nous entendons que les jugements et les actions des ancêtres condamnent Olobo, Mevoa et les siens à un monde tumultueux et à une existence misérable. Il est ainsi du devoir de tous les Tuzis d’œuvrer dans l’union pour répandre le bonheur sur leur monde. C’est ce devoir qui engendre donc la pensée utopique chez les Tuzis. Cette utopie se présente comme une réflexion, « une construction magique qui donne [aux Tuzis] l’occasion de jouer au démiurge » (Braga 2010, p. 5) pour imaginer une société tuzi idéale.

Ensuite, dans « Le bois de la croix » nous observons que l’héroïne Viviane s’engage dans un jeu utopique qui « paraît agencé par le besoin compulsif de prendre sous contrôle une réalité sociale menaçante » (Braga 2010, p. 24) pour le peuple de Gashora en particulier. Nous notons que la

---

<sup>14</sup> *Qu’est-ce que la biodiversité ? | Espace pour la vie*. <https://espacepourlavie.ca/quest-ce-que-la-biodiversite>

narration de Viviane recèle des réflexions utopiques qu'elle inscrit dans une lutte contre l'injustice culturelle infligée par l'Occident qui cherche à dénigrer les savoirs ancestraux rwandais. Le fait est que la substance culturelle traditionnelle grâce à laquelle le peuple rwandais comprend sa propre identité est graduellement diluée et même substituée.

Ainsi, au début du récit, le petit ami européen de Viviane, réagissant à l'amulette qu'elle portait aux hanches, lui dit : « Viviane, dis-moi, qu'est-ce que c'est que ce gri-gri ? Toi, l'étudiante, la sociologue, tu crois aux amulettes comme les vieilles sorcières de ton village en Afrique ! » (Mukasonga 2014, p. 41). Pour Viviane, cette réaction de son partenaire est un préjugé partagé par certains Européens qui, souvent, conçoivent avec une condescendance ironique les croyances africaines. Cette amulette est chère à Viviane. L'histoire mythique qui entoure la conception de ce gri-gri représente le cordon ombilical qui lie encore l'héroïne à ses origines rwandaises.

En outre, Viviane dénonce les méthodes de l'enseignement du catholicisme aux jeunes enfants de Gashora. Lorsqu'elle était plus jeune, Viviane rappelle qu'elle et les autres enfants sortaient « tout tremblants de la leçon de catéchisme » (48). Elle affirme aussi :

[...] je tremblais plus encore quand venait le jour de la confession. Toute la nuit qui la précédait, j'étais à la recherche de mes péchés. Je n'en trouvais jamais assez et, si j'en récoltais si peu, c'est sans doute que j'en oubliais et que le diable les effaçait de ma mémoire pour me précipiter en enfer. Je récapitulais les péchés [que la catéchiste] nous faisait réciter en chœur : la gourmandise, la paresse, l'envie, la colère, l'orgueil, l'avarice, l'impureté. C'étaient les plus gros, insistait-elle, les KAPITOS, comme elle l'écrivait au tableau, ceux qui nous menaient tout droit dans les flammes de l'enfer. (48)

Le catéchisme ici soumet ces enfants africains à un lavage cérébral spirituel qui fait d'eux des êtres confus et les laisse surtout plutôt dans un état de crainte permanent que dans un état de foi. Viviane ne sortait « jamais apaisée du confessionnal » (Mukasonga 2014, p. 51). Elle vivait perpétuellement dans un état de culpabilité. Elle replongeait constamment dans ses pensées à la recherche d'un péché qu'elle aurait commis. Aussi, Viviane critique la croisade catholique de dévalorisation et de diabolisation des croyances spirituelles du peuple de Gashora. Dans cette perspective, le père Damiano, un Blanc, s'était une fois adressé à Viviane et ses copines :

Écoutez bien, mes enfants, et retenez la leçon. Cette grande croix qui maintenant protège Gashora, les premiers Pères l'ont arrachée à l'arbre du diable. Sur cette colline, quand vos grands-parents étaient encore païens, il y avait une forêt épaisse. Elle appartenait à un sorcier qui se faisait passer pour un roi. Le sorcier était un fils du diable : il adorait un grand serpent. Ce serpent s'enroulait autour des branches d'un arbre géant qui dominait tous les autres arbres. Le sorcier terrorisait vos pauvres grands-parents et les obligeait à lui donner du lait, de l'hydromel, des haricots [...].  
(54)

Visiblement, cette version de l'histoire de la grande croix et de l'arbre géant de Gashora est intentionnellement déformée. Elle est celle du colonisateur. Sans doute, l'objectif est de détourner la nouvelle génération de son identité culturelle traditionnelle en instaurant la peur et le mépris de leur héritage ancestral. Ce processus de modelage de l'individu sur le plan psychologique faisait effet sur Viviane. Le jour de la procession catholique, pour que Viviane ait la protection de ses ancêtres, sa mère lui faisait subir un rite culturel. Elle mettait sous la robe de Viviane, au niveau du ventre « une cordelette de perles bleue et rouge, de brindilles de bois, de dents de [elle ne sait] quel animal ... » (Mukasonga 2014, p. 56). Viviane était honteuse, comme elle l'affirme, de porter sous son « uniforme d'écolière tout un attirail de sorcière » (56). Évidemment, la jeune Viviane se plaignait auprès de sa mère :

Si une de mes copines aperçoit ce que tu m'as mis sous ma robe, elle ira le dire aux autres et toutes se moqueront de moi en criant : « Hou ! la païenne ! la païenne ! » J'en connais plus d'une qui ne manqueront pas d'aller le dire au père Damiano. Le père Damiano me chassera du catéchisme et je serai renvoyée de l'école et j'irai brûler en enfer. (56)

Manifestement, la pauvre Viviane rejetait inconsciemment sa propre culture. La mère de Viviane va cependant tenter de la rassurer sur l'importance de ce rituel traditionnel. Dans la foulée elle raconte alors à sa fille la version autochtone de l'histoire de l'arbre géant de Gashora. Cette version révèle plutôt la divinité et la bienfaisance que cet arbre géant représente dans les traditions à Gashora.

Nous voyons donc que Mukasonga, de manière implicite, démasque l'aliénation des croyances culturelles traditionnelles rwandaises au profit de la culture du colonisateur.

L'expansion de cette culture étrangère établit visiblement une rupture entre les Rwandais et leur utopie, surtout que ce désir imaginaire est essentiellement ancré dans les traditions ancestrales. Alors, pour faire un rapport avec l'utopie en tant qu'habitat idéal, nous observons que le salut de l'Africain se trouve dans le respect de la nature telle que reçue en legs par les ancêtres, celui des chrétiens s'obtient par sa destruction et sa transformation.

Enfin dans « La rivière Rukarara », Mukasonga développe une fiction utopique autour de la Rukarara en tant que « stratagème pour esquiver l'angoisse provoquée par les défis » (Braga 2010, p. 24) du monde de son enfance. Cette rivière symbolise une terre natale idéale où sa tribu vivait libre et en paix. Dès le début de son récit, Mukasonga s'approprie la Rukarara. Elle signale que cette rivière est sa propriété « même si elle n'a jamais coulé que dans [son] imagination... » (Mukasonga 2014, p. 11). Certes, elle avait à peine « quelques mois quand [sa] famille a quitté ses rives » (11). Mais qu'est-ce qui pousse Mukasonga à une telle idée utopique animée par le désir imaginaire de posséder une rivière qu'elle n'a pratiquement pas connue ? Le meilleur moyen de répondre à cette interrogation est d'examiner la relation qu'elle entretient avec l'Akanyaru et la Nyabarongo, deux autres rivières dont elle partage l'histoire avec le lecteur. La narratrice est donc née au bord de la Rukarara quelques mois précédant la mutation de son père vers Magi, loin des rives de cette rivière. La localité de Magi, située au sommet d'une crête, domine l'Akanyaru près des frontières burundaises. Mukasonga révèle que sa mère avait interdit à tous ses enfants de descendre jusqu'à l'Akanyaru. Elle avait des craintes que la narratrice rapporte :

[Ma mère avait peur] de nous voir rouler jusqu'au bas de la pente où nous attendaient, tapis dans les papyrus, crocodiles et hippopotames, les uns pour nous dévorer, les autres pour nous écraser, sans compter, ajoutait-elle, les bandits venus du Burundi qui se cachaient dans les marais de la berge et guettaient les enfants imprudents pour les enlever dans leurs pirogues et les vendre, à Ngozi, à Bujumbura, aux Sénégalais qui faisaient commerce de sang humain. (11-12)

Mukasonga marque la frontière entre les espaces sécuritaires et les terres hostiles. À la suite des troubles sociaux qui ont suivi la prise du pouvoir par les Hutus dans les années 1960, la famille de Mukasonga, « comme tant d'autres Tutsi, fut déportée au Bugesera, à Nyamata, le convoi de camions qui transportaient les « réfugiés de l'intérieur » dut traverser le pont de fer qui franchissait la Nyabarongo » (Mukasonga 2014, p. 12). C'était donc dans ces circonstances que la narratrice a

connu pour la première fois la Nyabarongo. Selon Mukasonga, les déplacés de guerre ne parlaient de cette rivière qu'en la maudissant. À cela elle ajoute :

Avec ses eaux rougies de terre tel un mauvais présage, [la Nyabarongo] était comme le mur liquide de notre prison et le pont de fer, quand j'eus à le franchir pour aller au lycée de Kigali ou en revenir, le lieu de toutes les humiliations et de toutes les violences qu'exerçaient les militaires du poste de garde. Au lycée, j'ai appris que, pour les Grecs, il fallait pour aller en enfer traverser un fleuve noir et glacé qui s'appelait le Styx ; moi, j'en connaissais un autre qui y menait aussi : la Nyabarongo. (13)

La Nyabarongo est la rivière qui symbolisait cet enclos qui rappelait constamment à Mukasonga et les siens la condition de réfugié dans laquelle ils se trouvaient dans leur propre pays, le Rwanda. C'est donc dans ces moments difficiles d'une vie d'exilée que la narratrice trouvait refuge en imagination sur les rives de la Rukarara. Et c'est vers ce lieu imaginaire qu'elle se transposait pour s'échapper de sa pénible réalité de réfugiée. Il s'agissait d'un environnement non transformé, paisible, avec des pâturages abondants et une rivière dont l'eau détient des vertus thérapeutiques (Mukasonga 2014, p. 15). Dans une certaine mesure, cette analyse démontre que les idées utopiques que projettent ces fictions littéraires sont en effet motivées par des défis sociaux et environnementaux qui définissent la réalité des personnages dans ces récits. Nous estimons que ce fait suscite notre besoin de faire la lumière sur l'importance que les communautés africaines accordent à leur écosystème.

### **L'environnement et le projet utopique africain**

Quelle place l'environnement occupe-t-il dans les réflexions utopiques africaines ? Pour répondre à cette interrogation, nous noterons d'abord que les œuvres de Mukasonga et d'Essomba offrent plusieurs conceptions enchantées de la nature. Mais qu'entendons-nous donc par la notion d'enchantement ?

Selon Jane Bennett, l'enchantement se définit comme « une humeur de plénitude, de multitude ou de vivacité, un sentiment d'avoir ses nerfs ou ses pouvoirs de circulation ou de concentration mis au point ou rechargés » (Bennett 2001, p. 5). L'auteure développe sa pensée et perçoit aussi l'enchantement comme le sentiment d'« une humeur d'engagement vif et intense avec le monde. [Ce sentiment] consiste en un état corporel mixte de joie et de perturbation, une

condition sensorielle transitoire assez dense et intense pour vous bloquer et vous propulser sur un nouveau terrain et vous transposer de votre réalité vers ses possibilités virtuelles » (111). En d'autres mots, ce sentiment est un état d'ouverture aux éléments dérangeants-captivants de l'expérience quotidienne et qui se présente comme une fenêtre sur le virtuel sécrété dans le réel (135). En outre, le concept d'enchantement est « ce sentiment énergisant et troublant du grand et incroyable fait de l'existence, [qui] reflète un ferme attachement à la vie que la plupart des corps semblent posséder » (159). Nous pouvons aussi ajouter qu'il s'agit d'un sentiment à la fois agréable et étrange (Von Rautenfeld 2002, p. 1247) qui nous dynamise et nous anime en nous présentant un monde « vibrant, étrange et débordant » (Bennett 2001, p. 162) avec une abondance d'énergie à notre disposition (Von Rautenfeld 2002, p. 1246). Il est à souligner que la proportion d'enchantement dans notre expérience est relative à nos conditions sociales et culturelles (Afzaal 2012, p. 253). Dans cette perspective, Jane Bennett affirme que « les subtilités et les complexités de la nature et de la culture fonctionnent aujourd'hui comme un site d'enchantement » (Bennett 2001, p. 92).

Revenant à notre question initiale sur la place de l'environnement dans les réflexions utopiques que recèlent les fictions littéraires africaines contemporaines, nous observons dans les textes que les auteurs s'inspirent de l'enchantement pour donner des valeurs et un rôle de premier plan aux éléments non-humains de la nature. Ainsi, « les végétaux en général, mais particulièrement les arbres, ne sont pas [...] essentiellement différents des êtres humains » (Laigle 1994, p. 296). Dans *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba, comme dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, il n'est donc pas surprenant de voir que l'arbre acquiert des fonctions symboliques mythiques. Comme l'être humain, l'arbre a des sentiments et peut éprouver des émotions (Laigle 1994, p. 296). À ce propos, la mère de Viviane raconte que « lorsqu'il fallait couper un petit bout d'une branche de l'arbre géant pour faire le talisman, on le lui demandait avec beaucoup de cérémonies et, si l'arbre acceptait, il mugissait et, lorsqu'on coupait la petite branche, il en coulait du lait » (Mukasonga 2014, p. 57). Mukasonga démontre métaphoriquement l'existence d'un dialogue implicite à caractère mystérieux entre les Africains et leur écosystème, particulièrement l'arbre. L'auteure réenchante ainsi l'arbre en révélant le pouvoir qu'il possède. Elle confère d'abord à cette plante la compétence humaine de communiquer et ensuite des attributs de l'espèce animale, celle de la vache, de mugir et de produire du lait. Cette substance nutritive, le lait, que l'arbre sécrète semble souligner la source de subsistance qu'il symbolise.

En outre, les ouvrages qui orientent notre réflexion montrent l'importance de l'arbre dans le domaine spirituel, religieux et culturel. Pour la plupart des cultures et croyances, l'arbre est une plante sacrée, c'est un symbole de vie en incessante évolution, une expression de la vie éternelle et de notre réalité (*Le Symbolisme de l'arbre*)<sup>15</sup>. La longévité de l'arbre lui permet d'être l'un des principaux vecteurs de la transmission de l'histoire des peuples africains d'une génération à l'autre. C'est un élément de transition qui symbolise une vie antérieure (Lassi 2020, p. 52). C'est dans cette dynamique que Mevoa, dans *Le dernier gardien de l'arbre*, apprendra tout sur le mythe autour de sa mission de gardien de l'arbre sacré, après la révélation de son père Olobo : « Tu l'as déjà sans doute compris, Mevoa, notre village est celui que fonda Abéta, et la forêt sacrée, où ne peuvent entrer que la grande prêtresse et le gardien de l'arbre, est l'endroit où est planté l'arbre de Nica... » (Essomba 1998, p. 35). C'est par le même procédé que la mère de Viviane, dans « Le bois de la croix », lui racontera la vraie version de l'histoire de l'arbre géant de Gashora (Mukasonga 2014, p. 57). Essomba et Mukasonga démontrent comment l'histoire de l'arbre sacré sert de référence culturelle à leurs personnages en quête d'une société idéale. En enchantant la forêt et son arbre, Olobo et la mère de Viviane suscitent ce sentiment énergisant du fait extraordinaire de leur existence. Surtout, ce sentiment reflète leur attachement inébranlable à la survie de leurs origines tuzis et tutsis respectivement. C'est dans cette dynamique qu'Olobo et la mère de Viviane essayent d'éveiller ces mêmes sentiments chez leurs enfants en leur racontant une version de l'histoire de leurs origines imprégnée de la culture locale.

Par ailleurs ces personnages attribuent à l'arbre des pouvoirs miraculeux. Dans le roman d'Essomba, cette plante est enchantée et symbolise le bonheur. C'est pour cela qu'Olobo espère que son fils Mevoa ne décevra pas sa famille, car c'est avec un souffle honnête sur la fleur de l'arbre sacré qu'il répandra « amour, splendeur et prospérité dans le monde » (Essomba 1998, p. 5). Dans ce contexte utopique, on comprend que l'arbre est aussi chargé de forces sacrées. Pour illustrer le symbolisme spirituel et religieux attaché à l'arbre, Essomba note que les ancêtres du village de Mevoa « utilisaient ses feuilles pour entrer en contact avec les esprits » (164). Autrement dit, l'arbre permet d'établir un canal de communication entre les êtres vivants et les morts qui deviennent des esprits, des ancêtres qui sont encore spirituellement parmi les vivants. Ici,

---

<sup>15</sup> *Le Symbolisme de l'arbre*. <http://www.sagesse-marseille.com/lhomme-sage/symbolisme/le-symbolisme-de-larbre.html>

l'enchantement de l'arbre permet aux Tuzis d'accéder à un univers au-delà de leur réalité, un lieu irréel pour expérimenter l'après-vie.

En outre, le ré-enchantement de l'arbre le rehausse à un statut de symbole protecteur contre le mal. C'est en vertu de cette croyance que la mère de Viviane, dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, lui remet le talisman fait d'un bout de bois taillé dans la croix des Pères. L'intrigue est que le pouvoir protecteur de ce bout de bois n'émane pas des croyances spirituelles catholiques que la croix représente. Ce pouvoir est plutôt lié aux valeurs symboliques de l'arbre sacré à partir duquel la croix avait été confectionnée. La mère de Viviane avait donc jugé important de lui expliquer que dans « la croix des Pères, il y a toujours l'arbre de Ruganzu qui était le grand talisman du Rwanda. Il l'est toujours. Prends ce petit bout de bois, garde-le toujours sur toi, autour de tes hanches, il te protégera, te guidera » (Mukasonga 2014, p. 72). Il est à signaler que l'arbre, non seulement pourvoit de la nourriture avec ses fruits et feuilles, mais il satisfait les besoins médicaux et protège des intempéries climatiques (Gallimore 1999, p. 247). Mukasonga évoque aussi ce pouvoir de guérison de l'arbre. Selon la mère de Viviane dans « Le bois de la croix », il est inscrit dans leur histoire qu'il existait un puissant devin hutu et que « les simples gens venaient lui demander des médicaments qu'il confectionnait avec les feuilles des arbres de la forêt qui étaient comme les enfants de l'arbre géant... » (Mukasonga 2014, p. 57).

À part le ré-enchantement de l'arbre, une attention particulière est également portée sur les cours d'eau caractérisant l'écosystème du continent africain. Nous parlerons principalement de la Rukarara. Mukasonga exprime avec enthousiasme son attachement à la Rukarara, même si elle ne l'a pas si bien connue (Mukasonga 2014, p. 11). Le ré-enchantement permet à l'utopiste de se construire un refuge imaginaire virtuel. Ainsi, la Rukarara représente donc pour Mukasonga cet abri imaginaire. Par association à ses pensées désirantes, elle va réenchanter la Rukarara en réactivant les valeurs spirituelles, culturelles et symboliques déjà intrinsèques à cette rivière. La Rukarara était une rivière miraculeuse, protectrice aux pouvoirs de guérison. Quand une des deux dernières petites sœurs de la narratrice, celle qui n'était pas née sur les rives de la Rukarara, tombait malade, sa mère Stefania se lamentait : « Les pauvres petites, elles n'auront jamais de chance, je ne les ai pas lavées dans l'eau de la Rukarara » (13). Mukasonga et ses aînés qui étaient nés au bord de cette rivière étaient « prémunis contre bien des maladies, contre la plupart des mauvais sorts... » (13). En effet, la narratrice avait eu une blessure grave au crâne causée accidentellement par la houe de son grand frère Antoine. Sa mère avait pansé la plaie avec l'eau et la terre de la

Rukarara et la blessure s'était définitivement cicatrisée. Elle s'était réjouie et avait déclaré que l'eau et la terre de la Rukarara avaient sauvé la narratrice (20). En outre, sa mère Stefania croit que le bain de nouveau-nés avec l'eau de la Rukarara était un baptême plus efficace que celui reçu des Pères Blancs (14). Pour elle, cette rivière est miraculeuse et son eau a le pouvoir de guérison, et surtout de protection contre d'éventuelles maladies. La Rukarara était aussi pour la narratrice un symbole de prospérité. Comme Stefania affirmait : « la Rukarara prodiguait sur ses rives richesse et abondance. Son eau dont on remplissait les abreuvoirs avait toujours protégé les vaches des épidémies de peste qui décimaient régulièrement les troupeaux du Rwanda » (14). La Rukarara avait une valeur spirituelle si grande pour la famille qu'elle était enchantée et paradisiaque. Pour Scholastique Mukasonga, certainement, si sa mère « avait pu lire la Bible que possédait [son père, elle aurait ajouté] le nom de la Rukarara à celui des quatre fleuves issus, selon le Livre saint, du fleuve primordial qui prend sa source au jardin d'Éden » (14). Enfin, Scholastique Mukasonga associait la Rukarara à un sentiment d'appartenance, d'ancrage territorial. Comme elle le note : « ...Je suis née au bord de la Rukarara [...] Dans les mauvais jours de l'exil, il m'arrivait de me répéter cette phrase comme pour être sûre que j'étais bien née quelque part » (15). La Rukarara lui assurait une identité réelle et une appartenance à une terre natale idéale, des références que son statut de réfugiée ne représentait pas.

### **Conclusion**

Nous retenons que les communautés africaines nourrissent particulièrement le rêve d'un environnement paradisiaque où elles pourraient vivre éternellement heureuses et en parfaite harmonie. Nous avons pu aborder certains aspects de ce projet mythique à travers les fictions littéraires africaines postcoloniales. Ainsi, Essomba, dans *Le dernier gardien de l'arbre*, nous présente le rêve des Tuzis de construire un monde idéal. Dans la même foulée, Mukasonga dans « Le bois de la croix » nous révèle les espérances mythiques que l'arbre sacré de Gashora donne au peuple de ce village rwandais. En outre, Mukasonga dans « La rivière Rukarara » raconte ses expériences de réfugiée dans son propre pays le Rwanda. Pendant ces difficiles moments de sa vie, l'auteure se construit un monde irréel où elle associe à la Rukarara des sentiments merveilleux. Ces pensées imaginaires inscrites dans ces œuvres constituent donc une vision utopique de l'Afrique. Les idées de cette utopie sont une construction merveilleuse qui donne à nos utopistes africains un pouvoir divin dans une volonté de rétablir leur situation sociale et environnementale

en péril. Nous observons surtout que dans cette utopie africaine de fortes valeurs culturelles sont accordées aux éléments de l'écosystème. Principalement, l'arbre et la rivière sont sacrés et ont des fonctions spirituelles et curatives pour les communautés africaines. Ces deux éléments de la nature symbolisent surtout les aspirations des Africains, notamment la richesse, la fertilité, la fraternité et l'ancrage territorial. Toutefois, dans le contexte colonial caractérisé par l'invasion impérialiste du territoire africain, l'on pourrait s'interroger à savoir si les Européens partagent les mêmes intérêts écologiques que les communautés africaines.

## CHAPITRE II

### **La rencontre conflictuelle entre l’Afrique et l’Europe dans le contexte colonial**

La colonisation constitue un facteur déterminant dans le dénouement de la quête utopique soulevée dans les ouvrages que nous analysons dans cette étude. Les réflexions sur l’utopie africaine relevées dans ces œuvres apparaissent principalement suite à la rencontre des cultures africaines avec celles de l’Europe dans un contexte colonial. La grande interrogation est de savoir si ces deux ensembles de cultures présentaient des idées conflictuelles à l’égard de l’environnement. Comme nous l’avons souligné dans le chapitre précédent, le projet utopique africain accorde de fortes valeurs culturelles identitaires, symboliques, spirituelles et religieuses aux éléments de leur environnement, notamment à l’arbre et à la rivière. L’enjeu pour ces Africains est essentiellement de protéger et de conserver leur écosystème dans son état naturel pour garantir leur survie et leur épanouissement. Les Européens, dans leur projet de conquête du territoire africain, accordent-ils des valeurs différentes aux éléments de la nature ? Les réflexions à suivre tenteront de répondre à cette interrogation.

### **Les projets civilisateurs des Européens en Afrique**

Dans *Le dernier gardien de l’arbre*, Essomba présente un récit de l’invasion impérialiste des territoires africains. À l’arrivée des colons allemands dans le village des Tuzis, le chef de l’expédition, le colonel Wolf avait ordonné à Atila, qui comprenait l’allemand, de transmettre son message aux Tuzis : « Dites donc à votre peuple que pour des raisons que nous ne jugeons pas utile de lui communiquer, nous allons nous installer dans ce village » (Essomba 1998, p. 66). Wolf s’adresse ici aux Tuzis avec autorité. Nous observons dès les premiers instants que les colonisateurs allemands tentent d’établir une relation de pouvoir entre eux et les autochtones tuzis. C’est sous un ton menaçant que les Tuzis sont invités à se soumettre à cette force étrangère allemande qui venait d’occuper leur village. Cette scène dénonce les méthodes oppressives adoptées par les forces impérialistes pendant l’occupation des territoires africains. Pour consolider cette relation de force, la stratégie des colonisateurs consistait premièrement à dévaloriser les croyances des autochtones. C’est dans ce sens que le colonel Wolf jugea essentiel de faire une démonstration de force en étalant la supériorité scientifique et technologique européenne, pendant qu’Atila traduisait son message aux Tuzis :

Wolf leva les yeux au ciel et se mit à suivre du regard l'épervier qui planait au-dessus du village. Il tendit le bras et aussitôt, un soldat s'avança et lui donna son fusil. Le colonel leva l'arme, visa et tira. L'assourdissante déflagration provoqua une telle panique chez les indigènes que seuls ceux à qui la peur avait ôté tout pouvoir de réaction étaient restés abasourdis au milieu de la cour. Tous les autres s'étaient enfuis. (66)

Le geste de Wolf avait fait ses effets. « Dès cet instant-là, [les Tuzis] comprirent que même avec la complicité de tous leurs dieux et de tous les esprits, ils auraient du mal à rivaliser avec une telle puissance » (Essomba 1998, p. 66) étrangère. Cette démonstration de force qui ne s'observe pas dans « La rivière Rukarara » est cependant présente dans « Le bois de la croix » de Mukasonga. Selon la mère de Viviane, lorsque les catéchistes, des jeunes noirs qui n'étaient pas de Gashora, avaient décidé d'abattre l'arbre géant de Gashora, leurs haches se sont brisées contre son tronc (Mukasonga 2014, p. 67). Les Pères, qui étaient des Blancs, ont réfléchi et la scène suivante s'est produite :

L'un d'eux a dit qu'il avait avec lui une poudre si puissante qu'elle était capable de faire voler les roches en éclats. Ils en ont mis toute une boîte au pied de l'arbre géant. Quand la poudre a explosé, [...] cela a fait un bruit si épouvantable qu'il a jeté à terre tous les pauvres habitants de Gashora et les a rendus sourds pendant plusieurs jours. On a raconté que l'arbre s'était fendu en deux et que le lait dont il était rempli s'était changé en sang. (67)

L'arbre géant sacré de Gashora avait été détruit par l'explosion d'une bombe. C'est de ses débris que les Pères ont confectionné la croix de l'église. Les Pères ont dressé cette croix au sommet de la colline sacrée de Kivumu « pour montrer à tout Gashora que c'étaient eux et leur dieu qui étaient les plus forts » (Mukasonga 2014, p. 67).

Nous constatons qu'après l'invasion du territoire africain, les colonisateurs avaient visiblement réussi à dominer et à assujettir les Africains avec leur supériorité scientifique. Ces Européens vont par la suite chercher à étendre progressivement leur présence et leur domination par la réalisation de leur propre projet utopique, l'utopie étant entendue comme l'habitat idéal dont la concrétisation impose une conception particulière de la nature et détermine le rapport de

l'humain avec son environnement. On remarque d'emblée que contrairement aux Africains, ces forces étrangères accordent essentiellement des valeurs matérielles à l'environnement. Leur projet utopique consiste à le transformer et à y édifier des structures parce que pour eux, la perfection réside dans le construit qui reflète la puissance de l'humain et sa supériorité sur les éléments de la nature. Ici, l'une des conséquences de cette vision du monde des Occidentaux revient à envahir et à exploiter les terres africaines pour étendre leur hégémonie. Dans cette perspective, le colonel Wolf s'était installé dans le village des Tuzis dans le cadre d'une mission spéciale. La métropole l'avait chargé de trouver un endroit idéal pour construire la capitale de ce territoire africain qui était à l'époque une colonie allemande. Nous estimons que ce projet est une utopie car cette capitale, un espace bâti pour donner corps à un imaginaire du lieu idéal et qui entre en concurrence avec l'espace naturellement préservé du jardin d'Abéta, une fois construite, serait la base à partir d'où la puissance coloniale administrera définitivement le territoire occupé. Après s'être suffisamment reposé depuis son arrivée au village des Tuzi, Wolf avait un soir ordonné à l'un de ses soldats de faire appel à Atila. À l'arrivée de ce dernier, Wolf lui dit : « dès demain, nous repartons en exploration. Cette fois tu nous guideras dans cette direction ... » (Essomba 1998, p. 124). Au grand désarroi d'Atila, « [dans] cette nuit noire trouée par les flammes d'un immense feu de bois qui brûlait au milieu de la cour du village, le doigt du colonel [Wolf] indiquait l'est » (124). Le corps d'Atila « fut pris d'un léger tremblement. Il avait les lèvres et les mains frémissantes. Son regard était capté par le doigt qui, sans que son propriétaire ne le sût, était pointé vers ce que les Tuzis avaient de plus sacré : l'arbre de Nica » (124). Wolf avait de l'espoir en cette exploration vers l'est car il avait déjà exploré les autres points cardinaux de cette région du sud. Il était surtout « [rassuré] par la docilité des Tuzis, il avait un peu peur de quitter le Sud pour aller chercher le site de sa capitale dans les régions situées plus au nord du pays. [II] était certain de ne pas retrouver là-bas, cette passivité qui lui avait fait l'économie d'une guerre sanglante » (125). Nous notons donc que la rencontre entre les colonisateurs et les Africains n'a pas toujours été pacifique. Certains peuples indigènes ont opposé une résistance farouche contre l'occupation de leur territoire. Comme le colonel Wolf le souligne, ces conflits étaient meurtriers. La décision du colonel de marcher en direction de la forêt sacrée est une « situation tragique » (127) pour les Tuzis. Atila s'était donc précipité chez la prêtresse Minoba qui avait aussitôt rassemblé et informé tous les notables. L'on propose comme solution qu'Atila, qui aurait une habileté de loin supérieure dans la

forêt, égare les colonisateurs et contourne la forêt sacrée. Pour Atila cela serait peine perdue et il s'explique :

Vous connaissez décidément bien mal le pouvoir de ces hommes. Ils ont décidé d'aller à l'est, ils iront à l'est. Le colonel possède une petite boîte magique qui lui indique la direction sans faillir. Au cours des expéditions passées, j'ai volontairement changé de direction plusieurs fois, mais le colonel m'a toujours ramené vers le droit chemin.  
(127)

Apparemment, le colonel Wolf avait une boussole. Alors toutes les connaissances qu'Atila a des forêts tuzis ne pourraient en aucun cas détourner Wolf de sa trajectoire. Anakan, le chef de file du camp de la vengeance, propose alors de ne pas empêcher Wolf et ses hommes d'aller vers l'est. « Ils s'engouffreront dans la forêt sacrée qui se refermera sur eux comme elle s'est refermée sur tous ceux qui l'ont profanée. C'est l'occasion rêvée de nous débarrasser une fois pour toutes de ces envahisseurs » (Essomba 1998, p. 128). Mais cette solution n'est certainement pas envisageable. Elle est jugée préjudiciable par un membre du camp du pardon qui souligne que la faction des colonisateurs qui reste au village pour veiller sur le clan tuzi vengera sûrement ceux qui seront morts dans la forêt sacrée.

L'expédition de Wolf se dirige finalement vers l'est. Comme Atila avait prévu, la boussole de Wolf les mena à la frontière qui sépare la brousse de la forêt sacrée. Cela malgré tous ses efforts de contourner cette forêt. Toute l'expédition, y compris Atila, fut éblouie et enchantée par cette forêt sacrée qui paraissait « un véritable jardin dessiné par les dieux » (Essomba 1998, p. 175). Pour Wolf, il n'y avait aucun doute. La forêt sacrée des Tuzis était ce site parfait qu'il cherchait. Il s'était adressé alors aux scientifiques qui l'accompagnaient :

Messieurs, je pense que nous avons trouvé ce que nous cherchons. C'est ici que sera construite la capitale de ce pays. Mais pour donner un rapport complet au gouverneur, prenez le temps qu'il faudra pour étudier tous les aspects scientifiques de ce merveilleux site. J'espère qu'un mauvais chiffre ou un mauvais résultat d'analyse ne viendra pas compromettre ce que je souhaite de tout mon cœur, et vous aussi, j'espère.  
(177)

De retour au village, Atila raconte l'expédition en détails à son clan. Les Tuzis viennent ainsi de se rendre compte que Wolf et ses hommes sont venus dans leur région « chercher un endroit pour construire ce qu'ils appellent Capitale. Et cet endroit, ils l'ont trouvé dans la forêt sacrée » (Essomba 1998, p. 177). La forêt sacrée des Tuzis n'avait qu'une valeur matérielle pour ces colonisateurs allemands. L'objectif est de transformer ce jardin naturel paradisiaque en la capitale d'un territoire conquis. Nous entendons que les colons n'étaient pas conscients des fortes valeurs culturelles et spirituelles que les Tuzis accordaient à cette forêt sacrée. Mais même s'ils en étaient conscients, cela n'aurait sans doute pas empêché Wolf et ses hommes de profaner ce lieu saint des Tuzis. Cette découverte de Wolf est une tragédie car cette forêt abrite l'arbre sacré de Nica qui, au moment opportun, apporterait splendeur et prospérité au monde selon les croyances Tuzis. Mais, il est important de souligner que bien avant qu'elle ait commencé, la construction de cette capitale est brusquement interrompue pour des raisons qui sont hors du contrôle de Wolf. En effet, l'Allemagne perd la guerre et en guise de réparations elle doit céder toutes ses colonies. Alors, « [o]rdre est donné à tous par le gouverneur de se replier vers le port Bikri » (207) pour un embarquement immédiat des colonisateurs allemands vers l'Europe.

Dans une certaine mesure, la vision conflictuelle entre les colonisateurs et les Africains à l'égard des valeurs accordées aux éléments de la nature se révèle également dans « Le bois de la croix » de Mukasonga. Cependant, il faut signaler que cette divergence n'est pas mise à l'œuvre dans « La rivière Rukarara ». Donc, contrairement aux Pères Blancs qui n'associent que des valeurs matérielles aux arbres de Gashora, nous observons que les autochtones accordent aussi de fortes valeurs culturelles et spirituelles à ces plantes. Nous soulignons que pour ces Pères, l'arbre fournit essentiellement du bois pour la charpente de l'église de Gashora, alors que les autochtones ont plus de foi dans les vertus médicinales des plantes. Même si ces missionnaires européens offraient régulièrement des soins médicaux aux villageois, nous voyons que « la plupart des habitants de Gashora restaient fidèles à Ngoga : pour les maladies des Rwandais, ils préféraient les feuilles et les herbes de Kivumu » (Mukasonga 2014, p. 62) conformément aux croyances ancestrales.

Les points qui viennent d'être relevés dans nos œuvres, notamment *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba et « Le bois de la croix » de Mukasonga, démontrent clairement que la rencontre entre l'Europe et l'Afrique, dans le contexte colonial, est en effet conflictuelle. Nous avons observé particulièrement que les colons projetaient de détruire la forêt sacrée aux Tuzis pour

bâtir une grande ville. Un projet qui ne s'est pas concrétisé finalement. Il s'agit également, comme c'est le cas avec les Pères Blancs à Gashora, de changer l'arbre géant en une grande croix et de modifier certaines habitudes des Africains avec l'introduction des pratiques médicales européennes. Mais quels sont les désirs et les besoins qui poussent les Européens à envahir le continent africain ? Il serait utile, pour faire la lumière sur cette interrogation, d'examiner les événements et les pensées hégémoniques à l'origine de l'occupation de l'Afrique par les puissances européennes et qui ont pour base conceptuelle la colonisation et le désir de dompter la nature sauvage, le '*wilderness*'.

### **La colonisation et le *wilderness***

Nous nous intéresserons ici au concept de la colonisation dans le contexte africain. La colonisation de l'Afrique, comme un processus de conquête territoriale, consistait donc en l'occupation du territoire africain par les puissances européennes. Cette invasion était surtout motivée par la recherche de matières premières nécessaires à la révolution industrielle européenne. Le but était aussi de trouver des territoires qui serviraient de débouchés pour les biens de consommation produits par l'industrie européenne en constante évolution. Dès lors, le sort de l'Afrique fut officiellement scellé pendant la conférence de Berlin qui s'est tenue du 15 novembre 1884 au 26 février 1885, à l'initiative du chancelier allemand Otto von Bismarck. Cette conférence avait pour but le partage et la division de l'Afrique de manière organisée et consensuelle entre les puissances européennes. Cette rencontre a dans une certaine mesure officialisé la ruée vers l'Afrique. C'est ainsi que les « Britanniques, Français, Allemands, Belges, Portugais, Italiens se lancèrent dans l'intérieur de l'Afrique, qui fut partagé par les Européens en moins de quinze ans, au prix de quelques guerres contre les royaumes africains et d'incidents diplomatiques entre les États européens » (Venayre)<sup>16</sup>. C'est ainsi que dans une réécriture littéraire de ce contexte, dans *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba, l'expédition allemande menée par le colonel Wolf débarque dans le village des Tuzis un matin. À la tête de ces envahisseurs, « il y avait un guide noir et une dizaine d'hommes blancs. Ils portaient tous des casques noircis par le temps et les épreuves » (Essomba 1998, p. 64). Nous rappelons que dès leur arrivée au village des Tuzis, les colonisateurs avaient été accueillis par des indigènes terrifiés par cette présence étrangère. Par la suite, c'est sur

---

<sup>16</sup> Venayre, Sylvain. "BERLIN CONFÉRENCE DE (1884-1885)." *Encyclopædia Universalis*, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/berlin-conference-de-1884-1885/>

un ton menaçant que le colonel Wolf avait fait savoir clairement aux Tuzis qu'il s'agissait d'une invasion et d'une occupation de leur territoire par une force impérialiste (66). Mukasonga, dans « Le bois de la croix » dénonce aussi la présence impérialiste européenne en Afrique. Lorsque la mère de Viviane lui raconte l'histoire de l'arbre géant de Gashora dans laquelle des missionnaires catholiques sont impliqués, elle nous signale une forte présence et une occupation du territoire rwandais par des Européens. Dans sa narration, la mère de Viviane souligne que « les Pères savaient aussi que le Blanc kinyoge, qui avait construit à Nyarugenge une ville de Blancs qu'on appelle à présent Kigali [...] était toujours au côté du roi » (Mukasonga 2014, p. 66). En accord avec l'objectif central de l'expédition du colonel Wolf, dans le roman d'Essomba, c'est-à-dire de trouver un endroit parfait pour installer une capitale dans la région des Tuzis, ce passage du récit de la mère de Viviane révèle que les colonisateurs ont réussi à construire une telle ville sur le territoire rwandais colonisé. Cela fait partie du mode opératoire des puissances coloniales de bâtir une capitale à l'image d'une cité européenne. Celle-ci était généralement gouvernée par un Blanc et abritait l'administration coloniale qui avait pour rôle « d'étendre et de renforcer le contrôle militaire des colonies, de protéger les ressortissants de la métropole » (Lerouiel)<sup>17</sup>. Nous notons que le père Simmons réitère au frère Nicolas l'importance de cette capitale en lui expliquant le but de leur mission :

Nos premiers compatriotes qui ont colonisé ce pays se sont naturellement installés sur le littoral à Bikri, petit port que vous connaissez déjà. À cette époque-là, ce choix était certainement judicieux. Mais aujourd'hui, les choses ont changé et il nous est de plus en plus difficile de contrôler cet immense pays d'un point aussi excentré que Bikri. De plus, la topographie de cette localité rend difficile l'agrandissement de cette petite ville portuaire. Or, notre gouverneur rêve d'une belle et grande capitale. Cette équipe de scientifiques et géographes qu'accompagne l'armée, est chargée de trouver le site idéal pour la construction de cette ville rêve. Nous nous sommes associés à cette expédition pour ne pas être aux dernières loges. (Essomba 1998, p. 73)

À partir de ce point, comme à Gashora, nous notons la présence de missionnaires blancs dans l'expédition conduite par le colonel Wolf. Nous entendons que l'instruction de la religion

---

<sup>17</sup> Lerouiel, Emmanuel. "Histoire de La Colonisation de l'Afrique (1) : Le Contexte." *L'Afrique Des Idées*, 2012, <https://www.lafriquedesidees.org/histoire-de-la-colonisation-de-lafrique-1-le-contexte/>

catholique en Afrique est également une trace tangible de l'occupation coloniale. L'on observe ainsi que cette colonisation s'est faite avec l'arrivée des missionnaires catholiques et des expéditions armées sur le territoire africain.

Par ailleurs, il est important de relever certains facteurs liés aux avancées techniques qui ont facilité la colonisation de l'Afrique. Le colonel Wolf et ses hommes avaient débarqué dans le village des Tuzis avec leurs poitrines « bardées de cartouchières et de longs fusils [qui] prolongeaient leur bras droit » (Essomba 1998, p. 64). Quelques jours après leur arrivée au village des Tuzis, le colonel Wolf avait essayé « d'entrer en contact avec Bikri pour faire son rapport, il avait constaté que la radio ne marchait plus » (123). Nous rappelons aussi qu'Atila avait attiré l'attention des notables tuzis sur la boussole du colonel Wolf qu'il qualifiait de « petite boîte magique » (127). D'autre part, dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, la mère de Viviane avait affirmé que les Pères Blancs avaient détruit l'arbre géant avec de l'explosif qui « a fait un bruit si épouvantable qu'il a jeté à terre tous les pauvres habitants de Gashora » (Mukasonga 2014, p. 67). Nous observons que les colonisateurs avaient innové en matière d'armement, d'instruments de communication et de navigation, notamment avec la fabrication de boussoles, de radio et d'armes légères et mobiles (fusils). Ces inventions donnent visiblement aux colonisateurs européens un avantage militaire décisif dans l'invasion du territoire africain. La radio, par exemple, permet « de mieux connecter les postes avancés de leurs bases arrières sur les côtes océaniques ou en métropole » (Lerouiel).

En outre, la colonisation de l'Afrique était perçue par certains Européens comme une mission humanitaire civilisatrice. Les adeptes de cette pensée hégémonique suivaient une logique collective qui présentait le continent africain comme un espace sauvage, un espace relevant donc du *wilderness*, pour reprendre ce concept des spécialistes nord-américains de l'écocritique. Il convient, pour mieux cerner cette vision impérialiste de l'écologie, de faire la lumière sur la notion de *wilderness*.

La conception du *wilderness* que nous survolerons est donc celle qui reflète l'imaginaire des explorateurs et des missionnaires européens qui se sont rués vers l'Afrique. Dans cette optique, et suivant la définition d'Alain Grenier, le *wilderness* constitue un espace opposé à celui que les colonisateurs se sont construits, qui est différent de leur habitat d'origine et, de cette manière, ne peut exister qu'en opposition à la civilisation occidentale (Grenier 2008, p. 172). La réflexion de l'auteur s'élabore autour de la notion du *wilderness* qui « reflète toujours, en grande partie, les

influences de la tradition judéo-chrétienne qui s'inscrit pour la domestication de tout ce qui est "sauvage" » (171-172). Les espaces du *wilderness* sont conçus de telle sorte qu'ils s'opposent à la civilisation ; ce sont des espaces de la nature, voire de la nature vierge. Ainsi, le *wilderness* implique domestiquer la nature sauvage, plaçant l'existence autochtone sous menace (Crane 2012, p. 2). Les idées que cette notion véhicule légitiment donc la colonisation, l'un des objectifs principaux de la conquête coloniale étant de transformer cette nature sauvage en un lieu habitable et de civiliser les autochtones qui y résident.

C'est dans la perspective de l'idée européenne du *wilderness* que, dans *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba, le colonel Wolf et son expédition ont envahi le village des Tuzis et que, dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, nous notons la présence marquée des Pères Blancs à Gashora. Il faut noter que dans « La rivière Rukarara » nous ne faisons pas d'analyse sur cette idée de *wilderness*. Le colonel Wolf a donc pour mission de transformer le *wilderness* tuzi en un lieu habitable en y construisant une capitale, à la hauteur de la civilisation européenne. D'autre part, c'est toujours d'après cette notion de *wilderness* que les deux missionnaires blancs (le frère Nicolas et le père Simmons) de l'expédition du colonel Wolf et les Pères Blancs de Gashora se croient dans une logique de domestication qui a pour objectif de christianiser, respectivement, les Tuzis et la population de Gashora.

Par ailleurs, le *wilderness* est également appréhendé dans une perspective culturelle (Noël 2018, p. 27). À ce propos, Rinda West pense que les idées préconçues sur ce à quoi les colonisateurs européens s'attendent lorsque qu'ils s'aventurent dans le *wilderness* africain façonnent la façon dont ils cohabitent dans ce territoire (West 2007, p. 24). Ceci permet de comprendre le « profond mépris » (Essomba 1998, p. 114) que le père Simmons ressent en voyant les Tuzis multiplier les offrandes et sacrifices à leurs dieux depuis l'invasion de leur village. Visiblement le père Simmons a des préjugés à l'égard de ces autochtones africains. Il a alors du mal à cohabiter avec ces agitations mystiques, culturelles et traditionnelles. Le père Simmons juge les Tuzis selon son expérience et ses attentes culturelles. De ce fait, il nie à ces indigènes le droit à la différence et à l'expression des traits culturels uniques qui font d'eux des Tuzis. C'est cette attitude qu'Édouard Glissant<sup>18</sup> dénonce dans sa théorie d'opacité qui propose le respect des différences culturelles pour une coexistence harmonieuse (Glissant 1990, p. 204 cité par Connolly

---

<sup>18</sup> La théorie de l'opacité d'Édouard Glissant a antérieurement été développée dans la sous-section 'Les recherches réalisées sur notre corpus' de l'introduction de la présente étude.

2016, p. 625). Cela explique également la totale insensibilité de l'armée de Wolf à l'égard des coutumes des Tuzis. Les hommes de Wolf profanent la tombe ancestrale d'un des Tuzis, Anakan, en creusant un nouveau puits juste à côté. « Ce dernier, malgré toutes ses doléances, s'était vu refuser le droit d'aller au tombeau de ses parents pour honorer l'esprit de ceux qui étaient partis » (Essomba 1998, p. 172). Ce constat nous conduit vers une conception du *wilderness* à laquelle s'associe la notion de violence. Sur ce point, Laura Wright indique qu'en réalité, pour que la notion du *wilderness* existe, les autochtones qui encombraient ce paysage sauvage devaient d'abord être éradiqués (Wright 2010, p. 11). Cette violence coloniale contre les peuples indigènes est dénoncée dans une certaine mesure lorsque le père Simmons fait savoir à Nicolas que lorsqu'ils trouveront le site pour la capitale, ils ne demanderont « qu'une chose : l'assentiment du gouverneur. L'avis des indigènes ne compte pas ! » (Essomba 1998, p. 73). Ici, l'auteur critique surtout de manière implicite le non-respect des savoirs et coutumes autochtones. Nous observons donc que le prêtre Simmons continue son allocution et affirme que Wolf et son armée avaient bien fait de menacer les Tuzis dès leur arrivée et qu'avec le temps le frère Nicolas comprendrait « que ce peuple [africain colonisé] est un peu comme un enfant têtu qui ne comprendrait que le langage du bâton » (74). Nous constatons donc l'oppression et la déshumanisation que les colonisateurs européens imposent aux peuples indigènes dans le contexte de la conquête européenne de l'Afrique. Il convient d'examiner les effets socioculturels qui découlent de l'occupation des territoires africains.

### **L'emprise de la culture des colonisateurs**

Comment les colonisateurs sont-ils arrivés à imposer aux Africains leur culture et une vision du monde contraire à celle qui prévalait avant leur arrivée ? Pour répondre à cette interrogation, nous soulignons que les œuvres de Mukasonga et d'Essomba démasquent l'ethnocentrisme européen. Mais qu'entendons-nous donc par la notion d'ethnocentrisme ?

Le concept d'ethnocentrisme fut introduit pour la première fois par William Graham Sumner dans sa publication *Folkways, a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals* (1907). Selon l'auteur, l'ethnocentrisme définit cette pensée de se croire, en tant que groupe ethnique, au centre de toute chose. C'est une pensée qui pousse instinctivement l'individu à concevoir ses valeurs et ses croyances culturelles ethniques comme la référence (Sumner 1907, p. 13). En d'autres termes, l'ethnocentrisme est une attitude de nature inconsciente qui amène à considérer sa propre société comme un modèle idéal au détriment de

tous les autres modèles différents qui sont par conséquent jugés inférieurs (Lévi-Strauss)<sup>19</sup>. Selon la définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), l'ethnocentrisme est « un comportement social et une attitude inconsciemment motivée qui conduisent à privilégier et à surestimer le groupe racial, géographique ou national auquel on appartient, aboutissant parfois à des préjugés en ce qui concerne les autres peuples » (*ETHNOCENTRISME : Définition*)<sup>20</sup>. La notion de l'ethnocentrisme s'inscrit dans un imaginaire qui conduit à traiter certaines sociétés de primitives (Lévi-Strauss). En principe, l'ethnocentrisme qui consiste en le dénigrement des cultures « autres » se manifeste de trois manières différentes : « répudiation pure et simple des autres cultures ; négation par assimilation à soi ; réduction de tout autre donné culturel par une explication qui soumet celui-ci aux formes d'intellection produites dans la culture du locuteur » (*ETHNOCENTRISME - Encyclopædia Universalis*)<sup>21</sup>.

Jean Roger Essomba et Scholastique Mukasonga dénoncent visiblement dans leurs œuvres l'ethnocentrisme des colonisateurs européens. Il faut toutefois indiquer que nous n'abordons pas cette question dans « La rivière Rukarara ». Ces colonisateurs européens, comme ces auteurs le démontrent clairement dans leurs récits, vont s'imposer comme des êtres supérieurs face aux autochtones. Dans cette logique de supériorité, ces colonisateurs rejettent toutes les formes culturelles et les comportements différents de ceux auxquels ils s'identifient. La manifestation de ces sentiments hégémoniques résulte en une tentative spontanée de chercher à démoniser, démystifier et détruire tous les symboles spirituels et culturels africains. On rappelle que c'est l'arrivée du colonel Wolf et son expédition qui pousse les Tuzis à augmenter les offrandes et les sacrifices à leurs dieux pour les protéger contre ces colonisateurs. Le père Simmons, qui est de l'expédition du colonel Wolf, manifeste clairement son ethnocentrisme à l'égard des Tuzis. Il répudie les pratiques spirituelles traditionnelles de ce peuple. « Un jour en passant devant une grossière statue de bois que vénéraient les indigènes, il dit à son compagnon : - Voilà ce que nous sommes venus combattre, cette croyance en ce qui n'est pas » (Essomba 1998, p. 114). Cette démonisation de la spiritualité des Africains est également démasquée dans « Le bois de la croix » de Mukasonga. Bien avant la version de l'histoire de l'arbre géant de Gashora racontée par la mère de Viviane, rappelons que le père Damiano, un Blanc, avait présenté une tout autre version de cette

---

<sup>19</sup> Lévi-Strauss. <http://sos.philosophie.free.fr/levistra.php>

<sup>20</sup> ETHNOCENTRISME : Définition de ETHNOCENTRISME." *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, <https://www.cnrtl.fr/definition/ethnocentrisme/>.

<sup>21</sup> *ETHNOCENTRISME - Encyclopædia Universalis*. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnocentrisme/>.

même histoire dans laquelle il avait appelé cet arbre sacré « l'arbre du diable » (Mukasonga 2014, p. 54). Il dénigre ainsi les croyances culturelles du peuple de Gashora. Pour le père Damiano, au temps de l'arbre géant, les habitants de Gashora n'avaient aucune croyance religieuse. Ils étaient des « païens » (54) et la forêt sacrée où était l'arbre géant appartenait à « un sorcier qui était le fils du diable : il adorait un grand serpent » (54). Le père Damiano fait croire à Viviane et ses amis que ce gardien de l'arbre géant était un esprit maléfique qui terrorisait leurs ancêtres. Damiano valorise la culture européenne par le biais de la religion catholique, et son intention est d'instaurer la peur dans l'esprit de ces enfants de Gashora et de les aliéner de leurs croyances culturelles.

Par ailleurs, la manifestation de l'ethnocentrisme qui consiste en la négation de l'autre par l'assimilation à soi est démontrée dans les résultats de la mission du père Damiano. En effet, ses sermons font leurs effets. Comme nous avons souligné antérieurement dans « Le bois de la croix », Viviane, à l'instar de la majorité des habitants de Gashora, éprouve des ressentiments à l'égard des croyances culturelles traditionnelles (Mukasonga 2014, p. 56). Nous observons que les colonisateurs, grâce aux travaux des missionnaires, ont réussi à assimiler Viviane à la culture européenne. L'héroïne du récit est convertie malgré elle à la foi catholique. Elle a perdu toute référence culturelle traditionnelle. En outre, Mukasonga montre que Viviane est victime de l'attitude ethnocentrique de son copain européen. Après avoir vu le talisman qui entoure les hanches de Viviane, nous rappelons qu'il s'était implicitement moqué d'elle. Il avait posé de nombreuses questions à Viviane, entre autres si elle croyait que ce talisman remplaçait la pilule pour empêcher une grossesse (41). Cette réaction du copain de Viviane est synonyme de l'expression de sa croyance en la supériorité de ses origines européennes face aux origines africaines de Viviane. Son arrogance égale son ignorance de la culture africaine. Pour le copain de Viviane, la culture européenne ne peut cohabiter avec la culture africaine. Viviane est étudiante en sociologie et doit donc rejeter ses croyances traditionnelles africaines. Il y a manifestement un faisceau d'évènements qui montre que, dans la nouvelle, les Européens n'ont aucun respect à l'égard des croyances africaines. L'ethnocentrisme nie donc la culture de l'individu « autre ». Alors, ceux qui dénigrent les croyances ancestrales de Viviane veulent lui refuser le plein droit d'exprimer son identité culturelle traditionnelle.

Ce rejet catégorique de toutes formes de culture « autres » que celles auxquelles l'ethnocentriste s'identifie se manifeste, notamment, avec une violence verbale. Cette violence, de nature psychologique, se déploie souvent en tandem avec une violence physique envers la partie

opprimée. Nous avons observé que depuis leur arrivée au village des Tuzis, le colonel Wolf et ses hommes faisaient des cauchemars, « même en plein jour. [Il suffisait à certains] de fermer les yeux quelques minutes pour être happés dans des tourbillons sans fin et dans des abîmes sans fond » (Essomba 1998, p. 125). Les scientifiques de l'expédition concluent que ce problème est attribuable « aux fumées hallucinogènes que crachaient les feux rituels des indigènes » (126). En conséquence, « le colonel Wolf avait tout de suite interdit tous les rites traditionnels. Tous les totems et les autels rituels avaient été détruits. La seule manifestation mystique tolérée et même encouragée, était la croyance au Dieu de Moïse » (126), soit le christianisme. Cependant, ces mesures draconiennes n'ont pas arrêté l'empoisonnement du psychisme des hommes de Wolf. « Affolé par la fatigue et la nervosité que le manque de sommeil causait à son armée, le colonel avait pris la décision de parquer les autochtones dans un enclos et de les surveiller jour et nuit » (126). Cette décision de Wolf s'inscrit comme une violence physique à caractère ethnocentrique que ce dernier veut infliger aux Tuzis. Essomba critique durement cet acte de déshumanisation des indigènes lorsque le frère Nicolas, sidéré par cette décision, juge qu'il vaudrait mieux mourir que de voir ces Tuzis « parqués dans un enclos comme des bêtes » (170). Surtout que le mépris pour les croyances culturelles tuzis induit même en erreur les scientifiques de l'expédition dans leur investigation sur la cause des hallucinations. Le frère Nicolas qui, lui, n'est pas aveuglé par cette haine ethnocentrique, découvre que « les [Tuzis] n'ont rien à voir avec ce qui [arrive aux membres de l'expédition. Ce sont eux qui ont mal choisi le lieu d'implantation de leur] puits. C'est certainement le sol qui a empoisonné l'eau » (165). Ce puits était en effet au pied d'« un arbre sacré » (164) qui, apparemment, sécrétait une substance à effets psychoactifs qui causait ces hallucinations. Comme Wolf et ses hommes interdisent l'accès de ce puits aux Tuzis, ils sont évidemment les seuls à être rongés par ce malaise.

### **Conclusion**

Jean Roger Essomba et Scholastique Mukasonga démontrent dans leurs œuvres que la rencontre entre les Européens et les Africains, dans le contexte de la colonisation, est de nature conflictuelle. Nous avons pu observer que la présence de colons a pour unique objectif d'occuper et d'exploiter les terres africaines pour étendre leur hégémonie économique, culturelle et religieuse. La réalisation de ce projet imaginaire européen passe par la destruction des symboles culturels traditionnels des Africains. Comme nous l'avons relevé dans *Le dernier gardien de l'arbre*

d'Essomba et dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, les colonisateurs profanent des forêts sacrées et s'attaquent physiquement à des arbres auxquels les indigènes accordent de fortes valeurs culturelles et spirituelles. L'invasion de l'Afrique s'est en effet produite dans le cadre d'un mouvement colonial consensuel organisé entre les puissances européennes. Certains concepts idéologiques, notamment celui du *wilderness* avaient justifié l'occupation du territoire africain. À cet égard, les colonisateurs avaient des idées préconçues selon lesquelles l'Afrique était un territoire vierge et sauvage. Les Européens s'attribuent alors un devoir civilisationnel de rendre habitable l'Afrique et d'émanciper son peuple. C'est dans cette perspective qu'Essomba et Mukasonga critiquent l'ethnocentrisme des colonisateurs qui imposent, souvent par la force, la culture européenne aux autochtones. Nous notons que cette intrusion européenne animée par les idées de *wilderness* et d'ethnocentrisme a des conséquences sur la poursuite de l'utopie africaine. Les Européens font perdre aux autochtones toute relation productive avec leur territoire en disqualifiant leurs discours d'appropriation de l'espace. Ils sont poussés à devenir des étrangers sur leur propre terre. Pour clore nos réflexions, il convient de savoir si, à part la colonisation, d'autres facteurs ont contribué à la déchéance de la volonté des Africains de construire un habitat paradisiaque, conforme à leur imaginaire, qui serait le lieu idéal.

## CHAPITRE III

### **Les facteurs internes du déclin de l'utopie africaine**

Nous rappelons à ce stade de notre réflexion, comme Scholastique Mukasonga et Jean Roger Essomba le dévoilent dans leurs ouvrages, que la rencontre entre les Européens et les Africains dans le contexte colonial ne s'est pas déroulée de manière pacifique. Ces deux peuples nourrissaient des projets de société divergents, sous-tendus par des visions d'un habitat idéal différentes, voire opposées. Nous considérons surtout que cette présence hégémonique des puissances européennes en Afrique constitue un facteur externe de la ruine des espoirs utopiques des Africains. En effet, le rêve européen qui consiste à envahir l'Afrique, à exploiter ses ressources (humaines et naturelles) et à dominer sa population s'oppose à l'utopie africaine, ce rêve des Africains de transformer leur environnement en un habitat paradisiaque. Les composantes de l'écosystème tels que les arbres, les forêts sacrées et les cours d'eau, auxquelles les Africains accordent des valeurs symboliques, sont pour les Européens des ressources à exploiter dans leur projet de domination. Cependant, l'expansion coloniale en Afrique représente-t-elle l'unique cause du déclassement de la pensée utopique africaine ? N'existe-t-il pas des événements intrinsèques aux communautés africaines qui auraient également contribué à la déchéance de cet idéal ? Il convient, pour répondre à ces questions, d'examiner comment les actions égocentriques, qu'elles soient individuelles ou collectives, dans les communautés africaines sèment la discorde et amènent à des crises qui mettent en péril le rêve commun d'un habitat idéal.

### **L'égocentrisme des Africains : une entrave dans la quête d'une utopie africaine**

Nous observons que les œuvres de Mukasonga et d'Essomba dénoncent l'égocentrisme de certains Africains comme l'un des facteurs majeurs du déclin de visions utopiques en Afrique. Pour faire la lumière sur cette critique que nos auteurs abordent de manière implicite, il convient de savoir ce que nous entendons par égocentrisme. Cette notion a été introduite par Piaget au cours des années 1920 dans ses toutes premières publications pour décrire les caractéristiques générales de l'enfant d'âge préscolaire (Kesselring et Müller 2011, p. 327). La notion de l'égocentrisme que Piaget propose se réfère à l'enfant qui ne voit tout que de son unique point de vue, parce qu'il croit que le monde doit penser comme lui. Il n'a pas encore découvert la multiplicité de perspectives possibles et il est aveugle à toute autre opinion que la sienne (Piaget 1929, p. 167). De 1940 à

1950, Piaget élargit le concept d'égoïsme et le définit comme une attitude qui est biaisée par l'idéologie d'un groupe et la surestimation d'une perception, d'une action, et / ou d'une attention sur un aspect ou un point d'une tâche (Kesselring & Müller 2011, p. 335). Une décennie plus tard, Elkind accorde une attention particulière à l'égoïsme chez l'adolescent et il définit cette notion comme l'incapacité de différencier entre ses propres préoccupations cognitives et celles des autres (Elkind 1967, p. 1025). Ainsi, l'égoïsme est lié au manque de distinctions et de relations constructives (Kesselring & Müller 2011, p. 343). En d'autres termes, cette notion pourrait, dans une certaine mesure, représenter l'incapacité d'une personne à concevoir que l'opinion d'une autre personne peut être différente de la sienne. À la suite de ces descriptions de la notion d'égoïsme, nous pouvons ajouter que l'égoïste est une personne antipathique, indifférente aux besoins des autres et qui est capable de se servir injustement d'eux pour arriver à ses fins. Il s'agit d'une personne qui démontre des comportements autocentrés, qui est souvent isolée et qui a des difficultés à construire des relations affectives durables (*Égoïsme : Définition, Particularités et Solutions - Ooreka*)<sup>22</sup>.

Nous avons en effet retrouvé cette attitude égoïste chez quelques personnages clés dans la narration de Mukasonga et d'Essomba. Au-delà donc des maux causés par les colonisateurs dans la décadence d'une éventuelle utopie africaine, les comportements égoïstes de certains autochtones ont également contribué à entraver une coexistence harmonieuse au sein des communautés africaines. Cette harmonie était pourtant essentielle au triomphe de la volonté de traduire un rêve en réalité sociale. En effet, il existe des conflits intercommunautaires incessants qui empêchaient l'union pour un but commun, à savoir mener à terme le projet utopique africain. Dans l'œuvre d'Essomba par exemple, on voit certains Africains qui, sans hésiter, trahissent leur peuple pour des intérêts égoïstes. C'est le cas d'Anakan à qui le colonel Wolf promet un pouvoir absolu dans la nouvelle capitale que la métropole allemande envisage de construire : « Tu seras le chef suprême de tous les hommes noirs qui habiteront cette ville et crois-moi, avec le temps, ils viendront de tous les horizons et seront très nombreux. Tu seras le tampon entre eux et nous » (Essomba 1998, p. 188). La mission que le colonel Wolf assigne à Anakan, en échange de cette position de pouvoir, est de « réquisitionner tous les hommes et femmes valides de son clan et les conduire vers [la forêt sacrée de l'arbre enchanté,] le site où ils allaient poser les bases de ce

---

<sup>22</sup> *Égoïsme : Définition, Particularités et Solutions - Ooreka*.  
<https://psychotherapie.ooreka.fr/astuce/voir/573677/egoisme>

qui était appelé à devenir la capitale du pays » (190). Pour être plus convaincant, Wolf informe Anakan qu'il pourrait « toujours compter sur son armée » (190) pour imposer son autorité. En outre, Wolf le menace en affirmant qu'il pourrait proposer l'offre à Olobo, chef de file du pardon, qu'Anakan considère comme un adversaire juré. Cette éventualité est inconcevable pour Anakan qui analyse la question en se disant :

Et puis, à bien y réfléchir, que perdait-il au change ? Que lui promettait l'arbre ? Le pouvoir ! Et qu'est-ce que le colonel lui tendait sur un plateau d'argent ? Le pouvoir ! Comme tout homme de haine qui se respecte, sa véritable et secrète ambition n'était-elle pas de dominer, de disposer de l'autre ? Certes les promesses du colonel étaient beaucoup plus modestes que celles de l'arbre [...]. (189)

Nous voyons qu'Anakan a une attitude autocentrée. C'est un homme avide de pouvoir. Le bien-être commun des Tuzis lui importe peu. Aveuglé donc par ses ambitions personnelles, il accepte de s'allier au colonel Wolf pour assujettir son propre clan. Anakan ne voit aucun mal à profaner et à détruire la forêt sacrée, la référence spirituelle et culturelle des Tuzis.

Il y a aussi Mevoa qui a démontré un comportement autocentré. Lorsque l'arbre sacré des Tuzis fleurit finalement et que c'est le moment opportun de souffler sur sa fleur pour recréer un monde parfait, Mevoa ne réussit pas à accomplir cette mission de gardien de l'arbre. Les Tuzis avaient déraisonnablement divinisé Mevoa. « Le chemin qui conduisait à [sa] demeure était jonché de pétales de fleurs et des hommes placés des deux côtés formaient une haie d'honneur [...] Dans l'habitation où l'on avait amassé tous les trésors du clan [au] milieu d'un nombre impressionnant de plats de nourritures [...] » (Essomba 1998, p. 214), Mevoa se distinguait à peine par « la tête qui se perdait dans des replis de graisse » (214). Il était devenu obèse et avait perdu toutes ses vertus, ainsi que toutes ses habiletés physiques. Ses proches, y compris son père et sa mère, avaient même besoin de son autorisation pour s'approcher de lui et, avec son statut, il était difficile voire suicidaire, d'aller contre sa volonté (214). Mevoa démontre donc un comportement égocentrique qui l'a complètement isolé du reste du clan. Il s'est conféré un statut de divinité et se croit au-dessus des autres Tuzis. Quand il fut porté au pied de l'arbre par quatre hommes de son clan, Mevoa « ... sembla sortir de cette nuit noire dans laquelle l'avait confiné la folie des grandeurs. Il comprit la démesure de sa prétention. Il n'était pas capable de souffler jusque-là haut » (218). Essomba critique ici le culte de la personnalité. Mevoa avait été tant idolâtré qu'il s'était

transformé en dictateur. Il est victime de l'arrogance, de la gourmandise et il finit par prendre énormément de poids. Par conséquent, Mevoa n'arrive pas à atteindre le sommet de l'arbre pour souffler sur la fleur.

La complicité des Africains dans la décadence de leur rêve collectif est aussi illustrée dans « Le bois de la croix » de Mukasonga. La mère de Viviane avait souligné à sa fille que « les catéchistes ont chassé les Hutu du mwami de Kivumu, ils ont brûlé leurs enclos, ils ont tué plusieurs. Le mwami de Kivumu a pris la fuite. Alors les catéchistes ont commencé à abattre les arbres de la forêt de Kivumu » (Mukasonga 2014, p. 66). Ces catéchistes étaient « des Noirs. [Ils venaient de la] Tanzanie » (60). Nous considérons que ces catéchistes noirs, « [les] boys des Pères » (61), avaient des intérêts égocentriques. Leurs actions sont visiblement motivées par l'intention de démontrer leur dévouement absolu aux Pères Blancs. L'objectif est apparemment de jouir, en retour, de quelques privilèges que les colonisateurs accordaient aux Noirs subordonnés. Ces derniers ont aveuglement assimilé la culture des colonisateurs au détriment de la leur. Ils se croient supérieurs aux autres indigènes qu'ils voient comme des dissidents. De ce fait, ces Noirs ressentent une haine envers leur propre culture d'origine. Ils sont facilement manipulés et ils servent d'outils au colonisateur dans la déterritorialisation de leur territoire.

Gilles Deleuze et Félix Guattari ont pour la première fois introduit le terme « déterritorialisation » dans leur ouvrage *L'Anti-Œdipe* (1972). Le terme était à l'origine envisagé dans une perspective psychologique / philosophique. Dans sa conception liée à la notion de géographie culturelle, avancée par d'autres auteurs, le terme « déterritorialisé » est utilisé pour désigner l'affaiblissement des liens entre la culture et le lieu. Cela signifie le retrait de sujets et d'objets culturels d'un certain endroit dans l'espace et le temps. Cela implique que certains aspects culturels ont tendance à transcender les frontières territoriales spécifiques dans un monde constitué de choses fondamentalement en mouvement (Inan 2017, p. 359). Ainsi, nous entendons qu'un espace investi par une culture devient un territoire, de sorte que nier cette culture revient à rendre cet espace naturel, comme s'il n'avait jamais été occupé : c'est la déterritorialisation. Ce processus est à la fois une transformation physique et une transformation symbolique/culturelle d'un espace.

C'est dans cette dynamique de la transformation d'un territoire en un espace sans liens culturels que Mukasonga, dans « La rivière Rukarara », dénonce le phénomène de l'urbanisation comme un facteur de déterritorialisation. La narratrice constate « avec [...] une pointe de déception que la Rukarara est aujourd'hui rentrée dans le rang des rivières ordinaires. On y construit une

centrale hydroélectrique ... » (Mukasonga 2014, p. 35). Mukasonga semble démasquer les intérêts égocentriques des autorités de la région qui ont décidé d'exploiter la Rukarara pour des objectifs économiques. En observant les retombées de ce projet capitaliste, elle assiste impuissante à la démystification et à la désacralisation de sa rivière enchantée. Cette centrale hydroélectrique affaiblit les liens culturels que la Rukarara inspire à la narratrice. Pour cette dernière, la Rukarara, qui représentait son territoire, son repère identitaire, a été dénaturée. Alors la narratrice sent une certaine déterritorialisation vis-à-vis de cette rivière. Certes, nous pouvons à ce stade établir une relation entre l'invasion coloniale, certains événements inhérents aux communautés africaines et le dénouement de la quête de l'utopie africaine dans les œuvres de Mukasonga et d'Essomba. Cette réflexion nous permet d'évaluer l'ampleur de la déterritorialisation du territoire africain dans le contexte colonial.

### **Le dénouement du projet utopique africain**

Certes, Mukasonga et Essomba dénoncent, dans leurs ouvrages, la colonisation et l'égocentrisme africain comme des facteurs externes et internes qui ont progressivement affaibli et détruit les piliers qui soutenaient l'utopie africaine. Ces piliers sont en effet constitués de composantes clés de l'environnement des Africains. Nous avons constaté qu'il s'agit principalement ici des forêts, des arbres et des cours d'eau. C'est alors dans cette perspective qu'il ressort des œuvres de Mukasonga et d'Essomba que certains éléments clés de la nature en Afrique, notamment les forêts sacrées, les arbres géants et les cours d'eau enchantés sont au centre de la vie des populations. Ces Africains s'identifient fortement à ces éléments parce que ce sont leurs références territoriales, spirituelles, religieuses et culturelles. Si nous nous permettons de faire une synthèse partielle de l'analyse des œuvres à l'étude, nous pouvons voir que ces composantes importantes de l'écosystème africain ont été déterritorialisées, démystifiées ou détruites par ces causes internes et externes antérieurement citées, en emportant avec elles tous les espoirs qu'elles leur inspiraient. Nous avons donc pu observer, dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, que ce sont les Pères Blancs qui ont abattu l'arbre sacré enchanté de Ruganzu. L'évènement se répète dans *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba. Nous voyons que les colons allemands, sans qu'il y ait de conséquences néfastes pour leur expédition, ont profané la forêt sacrée des Tuzis, qui jusque-là s'était toujours refermée sur celui qui osait franchir ses frontières et le punissait de la peine de mort selon la légende tuzi. Dans la narration d'Essomba comme dans celle de Mukasonga, nous

assistons au déclin de l'utopie africaine dans l'effondrement de la sacralité de la forêt mystique des Tuzis et de celle de l'arbre géant de Gashora. D'autre part, les auteurs attribuent cette décadence de la volonté africaine de traduire un rêve en réalité à l'attitude égocentrique de Mevoa qui a failli à sa mission de gardien de l'arbre sacrée dans *Le dernier gardien de l'arbre*. En outre, la narration des auteurs semble indiquer que cette décadence est causée par le comportement autocentré des catéchistes noirs qui ont contribué à la destruction des symboles culturels traditionnels de Gashora dans « Le bois de la croix », et enfin par les intérêts économiques égocentriques des dirigeants rwandais qui, selon Mukasonga dans « La rivière Rukarara », ont dénaturisé la Rukarara et ont retiré le rêve que cette rivière inspirait à la narratrice en y construisant une centrale hydroélectrique. De ce fait, nous convenons que dans les textes de Mukasonga et d'Essomba les Africains ne sont arrivés à protéger et à préserver le statut territorial de leur écosystème ni contre l'invasion étrangère ni contre les crises internes. La déterritorialisation des forêts, des arbres sacrés et des rivières enchantées a rendu dépassés les mythes et les légendes africaines, menant de ce fait à l'échec du projet de réalisation d'une utopie en Afrique.

Ainsi, les œuvres de Mukasonga et d'Essomba sont des textes cruciaux qui abordent des préoccupations thématiques postcoloniales et environnementales. Elles opèrent une jonction entre les domaines de l'écocritique et de la critique postcoloniale qui se complètent, ainsi que le notent Graham Huggan et Helen Tiffin. À cet égard, comme nous l'avons souligné antérieurement, Graham et Tiffin entendent que le postcolonialisme en tant que concept littéraire défend la justice sociale alors que l'écocritique est plus centrée sur la conservation de la nature (Huggan et Tiffin 2009, cité par Nichols 2011, p. 100). Les deux auteurs à l'étude démontrent que la bataille de la justice sociale peut se déporter sur le terrain de la protection de l'environnement. Alors, il convient d'établir une relation entre les causes externes et internes du déclin de ce rêve des Africains. Nous examinerons comment la présence des colonisateurs sur le territoire africain a affecté le quotidien des Africains.

### **Les effets sociaux et environnementaux dans le déclin de l'utopie africaine**

Après cette quête ratée de l'utopie africaine que nous avons exposée à travers l'analyse des œuvres à l'étude, il serait pertinent de savoir comment les changements d'habitudes des Africains se sont opérés dans le contexte de la présence hégémonique européenne. Pour élucider cette question, il

convient d'établir une relation entre la violence coloniale européenne et le mode de vie des Africains colonisés dans les œuvres de Mukasonga et d'Essomba. Avant de poursuivre cette réflexion, nous jugeons important de définir la notion de violence symbolique.

D'emblée, nous notons que la déterritorialisation abordée antérieurement, entendue comme l'effacement ou l'altération des cultures africaines géolocalisées, résulte aussi de la notion de violence symbolique. Ainsi, nous pouvons voir que Pierre Bourdieu, sociologue français qui a introduit cette notion pour la première fois dès les années 1970, la qualifie comme étant une « violence douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie, celle de la confiance, de l'obligation, de la fidélité personnelle, de l'hospitalité, du don, de la dette, de la reconnaissance, de la piété, de toutes les vertus en un mot qu'honore la morale de l'honneur ... » (Bourdieu 1976, p. 219). En d'autres termes, la violence symbolique désigne « un processus de soumission par lequel les dominés perçoivent la hiérarchie sociale comme légitime et naturelle. Les dominés intègrent la vision que les dominants ont du monde. Ce qui les conduit à se faire d'eux-mêmes une représentation négative. La violence symbolique est source chez les dominés d'un sentiment d'infériorité ou d'insignifiance » (Kibler)<sup>23</sup>.

Dans cette perspective, *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba montre qu'à l'arrivée du colonel Wolf, les Tuzis avaient choisi, face à la puissance des armes des envahisseurs, de se soumettre. Ils vont se rendre à l'évidence qu'il y a un tel rapport de force entre eux et les colons et qu'ils doivent se résigner. La violence symbolique va s'exercer et les Tuzis vont se soumettre progressivement à la culture des colonisateurs. Les effets de cette soumission à la culture de l'autre sont notables avec les changements qui vont s'opérer dans le village des Tuzis. Le colonel Wolf avait ordonné la reconstruction de la case des Tuzis avec des briques selon le modèle occidental (Essomba 1998, p. 158). Certains Tuzis « trouvaient tout cela très bien et louaient la solidité de ces nouvelles cases qu'on n'aurait plus à refaire chaque année et qui mettaient hermétiquement à l'abri des insectes piqueurs et de la pluie » (159). Ces Tuzis intégraient déjà le mode de vie des colons. Ils acceptent désormais l'architecture occidentale qu'ils jugent meilleure que la leur. Aussi, nous pouvons relever un effet politique avec l'attitude que Mevoa adopte après le départ du colonel Wolf. Il s'était « installé dans le palais jadis construit à l'intention de Wolf » (214). Mevoa était devenu aussi tyrannique que Wolf et il traitait les autres Tuzis avec condescendance comme le

---

<sup>23</sup> Kibler, Bénédicte. *La violence symbolique, qu'est-ce que c'est ?*  
<https://benedickibler.wordpress.com/2010/08/17/la-violence-symbolique-qu'est-ce-que-c'est/>

faisait le colonel. Il était, par exemple, interdit de s'approcher de Mevoa sans son autorisation (215).

Par ailleurs, dans *Ce que murmurent les collines* de Scholastique Mukasonga (2014), la soumission à la culture européenne produit des changements culturels chez les Africains. Dans « Le bois de la croix », nous assistons à la conversion religieuse systématique des autochtones de Gashora. Comme Essomba le présente dans *Le dernier gardien de l'arbre*, la chaîne de la conquête coloniale européenne comprenait deux principaux maillons : une force armée et un groupe de missionnaires religieux. La supériorité technique et militaire était certes un atout essentiel dans la conquête du territoire africain, mais les colons avaient surtout compris, pour le triomphe de la traduction de leur rêve en réalité, qu'il fallait simultanément mener une bataille psychologique. C'est dans cette perspective que s'impose le rôle des missionnaires. L'entrée en jeu de la religion semble s'inscrire principalement dans la supposée nécessité d'une mission humanitaire civilisationnelle dans le *wilderness* africain. Comme nous l'avons suggéré antérieurement dans la critique d'Essomba et de Mukasonga, ces religieux qui accompagnaient les expéditions coloniales armées avaient pour mission de retirer aux Africains toutes leurs références identitaires culturelles traditionnelles. Ainsi, les colonisateurs vont systématiquement dévaloriser et démoniser les croyances culturelles traditionnelles des Africains et imposer la religion catholique comme l'expression spirituelle de référence. Mukasonga semble s'indigner dans son récit contre les effets néfastes de ce qui paraît un lavage de cerveau attribuable à des siècles d'esclavage et à la colonisation. Comme Viviane l'affirme, « le catéchisme, on pouvait dire que ça commençait dès que [les enfants entraient] en classe » (Mukasonga 2014, p. 43). Nous voyons que les colonisateurs ont imposé le catholicisme comme l'un des principaux fondements du curriculum scolaire élémentaire des Africains. Ici, l'on pourrait sous-entendre l'endoctrinement des Africains dès le bas âge. La création des écoles à Gashora s'inscrit aussi dans le registre des effets culturels de la violence symbolique. Ces institutions éducatives introduites par les colonisateurs ont été acceptées par la grande majorité des Africains.

Revenant à la religion, les personnages bibliques les plus emblématiques, tels que Noé et Moïse, qu'on valorisait auprès de Viviane et les siens « étaient barbus comme les missionnaires » (Mukasonga 2014, p. 43-44). Nous notons que le colonisateur, tel que présenté, était à l'image des hommes de la bible qui avaient la faveur de Dieu. Quant à l'image des personnages diaboliques, elle s'affichait avec la couleur de la peau des indigènes de Gashora. Comme Viviane l'affirme :

« [les diables étaient] très noirs, plus noirs que nous, avec des queues de singe, des ailes épineuses comme celles des chauves-souris, des yeux ardents comme, la nuit, les yeux du léopard » (47). Cette semence du complexe d'infériorité inoculée au Noir avait si bien été arrosée par ce système colonial qu'elle avait porté ses fruits. Par exemple, Viviane semblait vivre avec un sentiment de mépris pour son propre teint noir. À ce propos, elle avait déclaré : « [pour] en revenir à l'envie, bien sûr, j'admiraais comme tous les autres filles la jupe plissée d'Esteria et le beau pagne que portait Mathilda à la grand-messe du dimanche, mais c'était surtout le visage de Consolata que je jalousais et sa peau si claire que j'aurais voulu échanger contre la mienne » (50). D'autre part, Viviane et les autres enfants de Gashora participaient régulièrement au jour de la confession. Pour pénitence, le père Damiano disait parfois à Viviane :

Toi et tes petites amies, vous irez faire votre pénitence toutes ensemble, à Kivumu, au pied de la grande croix. Cette prière, ce sera pour remercier ceux qui sont venus de très loin, qui ont quitté leur famille, leur patrie, pour arracher le Rwanda aux griffes du diable. Ils sont maintenant au ciel, ces premiers Pères qui ont dressé la croix, mais de là-haut, ils veillent sur les enfants et les petits-enfants de ceux qu'ils ont baptisés. (53)

Mukasonga semble critiquer le fait qu'on oblige des enfants Noirs à perpétuellement prier pour des colons qui ont envahi leur territoire et réduit leurs ancêtres à l'esclavage. Ce qui pourrait paraître dévalorisant pour la culture traditionnelle de Gashora, c'est le fait que cet acte de pénitence catholique se tenait au pied de la grande croix de l'église. Cela, sur les ruines de l'arbre géant sacré de Gashora qui avait été abattu par ces mêmes Pères Blancs. Enfin dans « La rivière Rukarara », nous pouvons relever dans une certaine mesure des effets économiques de la soumission à la culture des puissances impérialistes. Nous notons que les Africains embrassent le capitalisme avec la construction d'une centrale hydroélectrique sur la Rukarara pour améliorer les conditions de vie des Rwandais. Mukasonga croit qu'un jour les riverains jouiront certainement des bienfaits de l'électricité : « l'écolier apprendre ses leçons à la clarté d'un tube de néon, le jeune intellectuel recharger son portable et le riche et ses amis passer leurs soirées en dégustant des brochettes et de la bière servies par une jeune et charmante Rwandaise, devant un poste de télévision » (Mukasonga 2014, p. 35).

## Conclusion

Pour la synthèse de notre réflexion, nous notons que les œuvres de Scholastique Mukasonga et de Jean Roger Essomba présentent des communautés africaines qui ne sont pas arrivées à réaliser leur projet utopique de construire une société idéale. Nous avons d'abord démontré que cet échec est d'une part attribuable à un facteur externe qui est la colonisation. Dans cette perspective, nous avons relevé que les colonisateurs ont occupé de force les territoires africains dans le cadre de leur projet hégémonique. Ensuite, au-delà de ce facteur externe, nous avons observé dans les récits de nos auteurs que les Africains semblent eux-mêmes en partie responsables de la décadence du projet de société conforme à leur rêve d'un habitat idéal. En effet, les attitudes égocentriques de certains indigènes créent des conflits d'intérêt entre les membres d'une même communauté. Ces facteurs internes brisent l'harmonie entre les Africains et cette atmosphère conflictuelle a constitué une entrave à l'effort collectif pour un objectif commun. Ainsi, dans *Le dernier gardien de l'arbre*, Anakan, pour ses intérêts égocentriques et au détriment de la réalisation de l'utopie tuzi, s'est allié aux colonisateurs dans leur projet d'établir une capitale dans la forêt sacrée. Dans la même foulée, Mevoa sur qui repose le triomphe de l'utopie tuzi, dans sa folie des grandeurs, échoue dans son rôle de gardien de l'arbre sacré. La culpabilité des indigènes dans le déclin du projet de mise en œuvre du rêve africain est aussi apparente dans « Le bois de la croix » de Mukasonga. C'est avec l'aide de catéchistes noirs que les Pères Blancs ont profané la colline de Kivumu et ont détruit l'arbre géant miraculeux de Gashora. Nous avons également démontré que l'invasion coloniale a profondément perturbé l'ordre social des autochtones. Ces derniers ont souffert d'une violence symbolique tellement profonde qu'ils trouvent souvent légitime la domination coloniale. Cela se voit par exemple dans l'acceptation des pratiques spirituelles des colons au détriment des croyances traditionnelles africaines. La violence symbolique apparaît ainsi comme une des causes majeures de la déterritorialisation de l'environnement africain.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

La présente étude avait pour objectif d'examiner l'évolution de l'utopie africaine à travers la fiction postcoloniale dans les perspectives de Jean Roger Essomba (1998) dans *Le dernier gardien de l'arbre* et de Scholastique Mukasonga (2014) dans « Le bois de la croix » ainsi que « La rivière Rukarara ». Le développement de cette étude s'interroge sur les facteurs externes et internes dans la quête de l'utopie africaine, telle que nos auteurs la présentent. Pour faire la lumière sur cette question, nous avons structuré cette étude en trois chapitres. Dans le premier chapitre il a été question de décrire le projet utopique africain. Le deuxième chapitre a permis de faire une évaluation diachronique de cette utopie africaine dans le contexte colonial, considérant la rencontre entre les Européens et les Africains. Le dernier chapitre s'est enfin consacré à présenter le dénouement de ce projet imaginaire africain.

Il en ressort qu'Essomba et Mukasonga s'approprient des mythes et des croyances préexistants dans les traditions orales pour exposer une conception africaine de l'habitat idéal. Incorporée au texte littéraire par des processus d'intertextualité ou d'intermédialité, cette tradition orale, combinée à des références historiques et biographiques, montre que les idées utopiques des Africains sont motivées par les défis sociaux et environnementaux qui définissent et exposent la réalité des personnages dans notre corpus. On en déduit la place que l'environnement occupe dans l'utopie africaine, étant donné l'importance matérielle, mais surtout symbolique et spirituelle de l'arbre, de la forêt et de la rivière dans les cultures africaines.

Les œuvres de Mukasonga et d'Essomba décrivent des événements remontant à la colonisation de l'Afrique et nous nous sommes posé la question de savoir si les Européens accordaient les mêmes valeurs à l'environnement dans leur projet utopique de conquérir le territoire africain. L'analyse de notre corpus a clairement démontré que la rencontre entre ces deux cultures est de nature conflictuelle. Les colonisateurs ont envahi l'Afrique dans le but d'exploiter son territoire pour étendre leur hégémonie. Nous avons observé que, contrairement aux Africains colonisés, les colonisateurs n'accordaient qu'une valeur matérielle aux éléments de l'écosystème africain. Les colonisateurs pensaient, dans une logique collective, que l'Afrique était un *wilderness*, en d'autres termes un espace sauvage. Ils jugeaient alors légitime et nécessaire de l'occuper afin de le rendre habitable. Cette opération a eu pour effet d'imposer aux Africains la culture européenne comme la culture de référence, en disqualifiant et en dénigrant les croyances et traditions africaines.

Nous avons introduit notre dernier chapitre en nous penchant sur le déclin de l'utopie africaine et ses causes internes. Pour faire la lumière sur cette réflexion, nous avons cherché à savoir s'il existe des événements intrinsèques aux communautés africaines qui auraient conduit à la déchéance de l'utopie africaine, en dehors de la colonisation. Nous sommes arrivés à expliquer comment les attitudes autocentrées et antipathiques de certains personnages africains dans les fictions littéraires de notre corpus ont troublé la paix au sein des communautés indigènes et ont entravé la volonté africaine de réaliser le rêve d'un habitat idéal. Nous avons surtout souligné que ces Africains égocentriques ont aussi servi d'outils aux colons dans la transformation physique et symbolique/culturelle de l'Afrique. Après avoir passé en revue les récits de nos auteurs, nous avons pu conclure que les Tuzis ne sont finalement pas arrivés à construire cet habitat idéal dans *Le dernier gardien de l'arbre* d'Essomba. De même, dans « Le bois de la croix » de Mukasonga, nous avons constaté la déterritorialisation du village de Gashora. Les colonisateurs sont arrivés dans une certaine mesure à nier à Viviane et les siens leurs croyances ancestrales. La légende de l'arbre géant au pouvoir mystique de Gashora a été dénigrée par les catéchistes. Il en est de même pour la Rukarara qui, avec la centrale hydroélectrique qu'on y a construite, a perdu sa sacralité et n'inspire plus de valeurs symboliques à la narratrice dans « La rivière Rukarara » de Mukasonga.

Notre analyse des œuvres d'Essomba et de Mukasonga ont clairement démontré que la colonisation, qui procède par la déterritorialisation et la violence symbolique, a largement troublé le tissu social des Africains. En effet, l'époque coloniale s'est surtout caractérisée par l'oppression prolongée des Africains. Cela a causé des séquelles psychologiques si graves chez la majorité des Africains colonisés qu'ils semblent résignés à leur statut de colonisés. Cette majorité significative a, sous l'effet de ce processus de violence symbolique, assimilé la culture européenne au détriment des croyances et cultures traditionnelles africaines.

En mettant ainsi en scène les effets néfastes de l'occupation et de la déterritorialisation de l'environnement des populations africaines sur leur vie culturelle, économique et sociopolitique, les œuvres de Mukasonga et d'Essomba posent, de manière implicite, la question de l'éco-justice. D'une part, il est important de souligner que l'éco-justice ne désigne pas uniquement la justice écologique, c'est-à-dire le traitement juste et attentionné des systèmes naturels et des créatures non-humaines. Ce terme désigne plus précisément l'intégrité écologique et la justice économique et sociale (Gibson 2004, p. 21). D'autre part, l'éco-justice est plus qu'un rappel prudent aux humains qu'ils doivent mieux protéger l'environnement pour se protéger. Cette notion voit les

humains comme étant liés et intégrés à ce tissu vivant que certains appellent simplement la nature et d'autres la bonne création de Dieu. L'éco-justice trouve sa valeur dans le bien-être et l'intégrité de tout l'ordre naturel. Le souci de la solidité et de la durabilité écologique inclut mais aussi transcende le souci des humains pour eux-mêmes (Gibson 2004, p. 24). En outre, nous tenons à soutenir que c'est aussi l'éco-justice ou la justice environnementale qui garantit à chaque peuple le droit d'avoir librement accès à son environnement pour subvenir à ses besoins alimentaires, spirituels ou sanitaires. Dans cette perspective, comme Essomba et Mukasonga le font valoir dans leurs ouvrages, faire échec à la concrétisation de visions utopiques pour l'avenir de l'Afrique relèverait ainsi de l'injustice écologique.

C'est surtout dans cette dynamique que nous empruntons la réflexion de Michel Maxime Egger (2018) qui établit un lien entre l'écologie, le christianisme et la science. Il affirme que la protection de la nature est un enjeu pressant, il faut donc une révolution culturelle et spirituelle audacieuse. Pour cela l'écologie extérieure, qui reste évidemment nécessaire (faite de lois, de normes internationales, de technologie verte, d'écogestes au quotidien) ne suffit pas, elle doit être articulée et complétée avec une écologie intérieure ou spirituelle que l'auteur appelle une écospiritualité. Ces deux mesures sont indissociables dans la quête intérieure vers une unité essentielle entre le divin, l'humain et le cosmique. Le premier acte est le changement du regard sur la nature. Son exploitation abusive aujourd'hui repose sur une vision réductrice de la nature héritée de la modernité occidentale du 15<sup>e</sup> siècle. La nature a perdu sa sacralité et a été réduite à sa dimension matérielle. Selon Egger, les traditions spirituelles et mystiques, en particulier le christianisme dans lequel l'auteur s'inscrit, ont des pistes fécondes qui redonnent à la nature son âme, sa plénitude d'être. Et l'une des premières pistes qu'on retrouve dans toutes les traditions spirituelles est l'image de la nature comme une manifestation de Dieu, le lieu de sa présence, un reflet de sa beauté, de sa richesse et de sa générosité. Cette vision crée de grandes vertus écologiques. La nature devient un mystère sacré habité d'une présence sacrée. Sa beauté nous mène ainsi à l'émerveillement. La nature doit être respectée, protégée et cultivée comme notre jardin. C'est un don de Dieu qui inspire la gratitude et que personne n'a le droit de s'approprier. Cette conception de l'environnement s'apparente à ce que nous relevons dans le roman d'Essomba et dans les nouvelles de Mukasonga. Conformément donc aux croyances culturelles traditionnelles des Tuzis et du peuple de Gashora, la nature, perçue comme don des dieux ou des ancêtres, est entretenue comme un jardin. Nous devons en faire bon usage, en diminuant notre emprise, en

laissant l'espace pour que les autres créatures puissent évoluer, se développer et que leurs droits soient respectés. Cependant, nous notons aujourd'hui des défis tels que la croissance démographique et le changement climatique qui suscitent l'occupation grandissante et excessive de l'environnement menaçant ainsi la préservation des espèces animale et végétale. À cet effet, partant du point de vue que les règles de cohabitation des espèces sont définies par l'humain, nous croyons qu'il devient pertinent dans des futures études de réfléchir à certaines questions relevant principalement de la coexistence sociale entre l'humain et l'animal dans un espace de plus en plus restreint.

## BIBLIOGRAPHIE

### Bibliographie primaire

#### Corpus

Essomba, Jean Roger. *Le dernier gardien de l'arbre*. Paris : Présence Africaine, 1998.

Mukasonga, Scholastique. *Ce que murmurent les collines : Nouvelles Rwandaises*. Paris : Gallimard, 2014.

Mukasonga, Scholastique. « La rivière Rukarara. » *Ce que murmurent les collines*. Paris : Gallimard, 2014, pp. 11-37.

Mukasonga, Scholastique. « Le bois de la croix. » *Ce que murmurent les collines*. Paris : Gallimard, 2014, pp. 41-74.

#### Autres ouvrages littéraires

Benessaïeh, Afef. « La perspective postcoloniale : voir le monde différemment », dans Dan O'Meara et Alex McLeod (dir.) *Théories des relations internationales : contestations et résistances*, Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES), Montréal, 2010, Chapitre 17, pp. 365-377.

Bennett, Jane. *The Enchantment of Modern Life : Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton University Press, 2001.

Bourdieu, Pierre. « Le sens pratique ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, no. 1, Paris : Maison des sciences de l'homme, 1976, pp. 43-86. Braga, Corin. « Du Paradis à l'Utopie ». *Du Paradis Perdu à l'antiutopie Aux XVI<sup>e</sup> -XVII<sup>e</sup> Siècles*. Paris : Classique Garnier, 2010, pp. 21-55.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *L'anti-Oedipe*. Paris : Éditions de minuit, 1972.

Grenier, Alain A. « Tourisme polaire : La nature sauvage aux confins de l'imaginaire ». Daniel Chartier [dir.], *Le(s) Nord(s) Imaginaire(S)*, Montréal, Imaginaire | Nord, coll. « Droit au pôle », 2008, pp. 165-182.

Kristeva, Julia. « Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman ». *Critique*, XXIII, 239, avril 1967, pp. 438-465.

Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. Paris : Seuil, 1967.

Kristeva, Julia. *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris : Seuil, 1969.

Laigle, Geneviève. « La Symbolique de l'arbre Dans l'œuvre Romanesque de Patrick White ». *Études Anglaises*, vol. 47(3), 1994, pp. 295–306.

Mabanckou, Alain. *Mémoires de porc-épic*. Paris : Seuil, 2006.

Müller, Jürgen E. « L'intermédialité, une nouvelle approche interdisciplinaire : Perspectives Théoriques et Pratiques à l'exemple de La Vision de La Télévision ». *Cinemas*, vol. 10, no. 2–3, october 2000, pp. 105–134.

Müller, Jürgen E. « Vers l'intermédialité : histoires, positions et options d'un axe de pertinence ». *Médiamorphoses*, vol. 16, 2006, pp. 99–110.

Racault, Jean-Michel. *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique 1657-1802*. Paris : Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. « Imago mundi », 2003.

### Sites internet

*Définitions : Utopie - Dictionnaire de Français Larousse.*  
<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/utopie/80825>. Consulté le 18 janvier, 2021.

*Dictionnaire de l'Académie Française | 8e Édition | Utopie.* <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8U0121>. Consulté le 8 mai, 2021.

*ETHNOCENTRISME - Encyclopædia Universalis.*  
<https://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnocentrisme/>. Consulté le 6 mai, 2021.

Kibler, Bénédicte. *La violence symbolique, qu'est-ce que c'est ?*  
<https://benedickibler.wordpress.com/2010/08/17/la-violence-symbolique-qu'est-ce-que-c'est/>. Consulté le 9 janvier, 2021.

“*Générale Morphologie Der Organismen*”, Ernst Haeckel - IS@DD Information Sur Le Développement Durable. <https://ise.unige.ch/isdd/spip.php?article358>. Consulté le 28 juin, 2021.

*Qu'est-Ce Que La Biodiversité ? | Espace Pour La Vie*. <https://espacepourlavie.ca/quest-ce-que-la-biodiversite>. Consulté le 6 mai, 2021.

Lerouiel, Emmanuel. Histoire de la colonisation de l’Afrique (1) : Le contexte. *L’Afrique des idées*, 2012, <https://www.lafriquedesidees.org/histoire-de-la-colonisation-de-la-afrique-1-le-contexte/>. Consulté le 20 novembre, 2020.

Venayre, Sylvain. BERLIN CONFÉRENCE DE (1884-1885). *Encyclopædia Universalis*, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/berlin-conference-de-1884-1885/>. Consulté le 14 novembre, 2020.

## **Bibliographie secondaire**

### **Ouvrages littéraires portant sur le corpus**

Connolly, Allison. « Navigating Opaqueness : Scholastique Mukasonga’s ‘Le bois de la croix’ ». *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 20, no. 4-5, Routledge, 2016, pp. 624–631.

Klüppelholz, Heinz. « L’image du transfuge religieux dans *le dernier gardien de l’arbre* de Jean-Roger Essomba ». *Présence Africaine*, vol. 163/164, no. 1, Éditions Présence Africaine, 2001, p. 168-181.

Lassi, Étienne-Marie. « L’arbre dans la fiction postcoloniale : Enjeux socioculturels et esthétiques ». *L’Esprit Créateur*, vol. 60, no. 4, Johns Hopkins University Press, 2020, pp. 39–53.

### **Autres ouvrages littéraires**

Adeniji, Abiodun. *Ben Okri : The Quest for an African Utopia*. Saarbrücken : VDM Verlag Dr Müller, Publishing, 2011.

Afzaal, Ahmed. « Disenchantment and the Environmental Crisis : Lynn White Jr., Max Weber,

- and Muhammad Iqbal ». *Worldviews : Environment, Culture, Religion*, vol. 16, no. 3, 2012, pp. 239–262.
- Barthes, Roland. *Le degré zéro de l'écriture ; suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris : Éditions du Seuil, 1972.
- Barrett, Stanley R. *The Rise and Fall of an African Utopia : A Wealthy Theocracy in Comparative Perspective*. Waterloo, Ontario : Wilfrid Laurier University Press, 1977.
- Camara, Moussa. « L'intermédialité dans *La Femme-Parfum* d'Abdoulaye Elimane Kane : Scénarisations Littéraires Des Altérités Africaines. » *L'Afrique En Discours : Littératures, Médias et Arts Contemporains Tome1*. Paris : Connaissances et Savoirs, 2019, pp. 272-290.
- Crane, Kylie. *Myths of Wilderness in Contemporary Narratives. Environmental Postcolonialism in Australia and Canada*. New York : Palgrave Macmillan, 2012.
- De Rosny, Éric. *Les yeux de ma chèvre*. Paris : Plon, 1981.
- Egger, Michel Maxime. *Ecospiritualité : Réenchanter Notre Relation à La Nature*. Edited by JOUVENCE. Genève : Concept Jouvence, 2018.
- Elkind, David. « Egocentrism in Adolescence ». *Child Development*, vol. 38, no. 4, University of Chicago Press, 1967, pp. 1025–1034.
- Gallimore, Rangira Béatrice. « Pour une lecture mythique du *Baobab fou* de Ken Bugul ». *Présence africaine*, vol. 161, no. 161/162, Présence Africaine Editions, 2000, pp. 240–252.
- Gibson, William E. *Eco-Justice - The Unfinished Journey*. State University of New York Press, 2004.
- Glissant, Édouard. *Poétique de La Relation*. Paris : Gallimard, 1990.
- Huggan, Graham, and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. Abingdon : Routledge, 2009.
- Ibrahim, Laïth Khaled. « Qu'est-Ce Que L'utopie ? = ما هي اليوتوبيا ؟ ». *Dirasat Human and Social Sciences*, vol. 43, no. 1, 2016, pp. 307–316.

- Inan, Canan Gülseren. « Urban problematic of cultural management in historical fragments in Istanbul : a case study in Fener-Balat and Süleymaniye ». *WIT Transactions on Ecology and the Environment*, vol. 223, 2017, pp. 357–366.
- Kesselring, Thomas, and Ulrich Müller. « The concept of egocentrism in the context of Piaget's theory ». *New Ideas in Psychology*, vol. 29, no. 3, 2011, pp. 327–345.
- Kristeva, Julia. « Le texte clos ». *Langages*, vol. 3, no. 12, 1968, pp. 103–125.
- Malunga, Chiku. *Oblivion or Utopia the Prospects for Africa*. University Press of America, 2010.
- Martínez Alfaro, María. « Intertextuality : Origins and Development of the Concept ». *Atlantis : Revista de La Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, vol. 18, no. 1, 1996, pp. 268–285.
- Nichols, Molly. « Postcolonial Ecocriticism : Literature, Animals, Environment by Graham Huggan and Helen Tiffin : Reviews : English and Film ». *The Critical Quarterly*, vol. 53, no. 1, 2011, pp. 100–105.
- Noël, Martine. *Écocritique Comparée de Jean Marc Dalpé et de Joseph Boyden*. Université d'Ottawa, 2018.
- Peter Geschière. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris : Karthala, 1995.
- Piaget, Jean. *Child's Conception of the World*. London : Kegan Paul Trench Trubner. (Original work published in 1926), 1929.
- Resnick, Mike. *Kirinyaga : Une Utopie Africaine*. Traduit par Olivier Deparis, Denoël Paris, Collection Présences, 1998.
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Paris : Philippe Rey, 2016.
- Sumner, William Graham. *Folkways, a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Boston : Ginn and Company, 1907.
- Tosso, Félicien. Le genre Guibourtia Benn., un taxon à haute valeur commerciale et sociétale (synthèse bibliographique). *Biotechnologie, Agronomie, Société et Environnement*, vol. 19, 2015, pp. 71–88.
- Von Rautenfeld, Hans. « The Enchantment of Modern Life : Attachments, Crossings, and Ethics.

Jane Bennett ». *The Journal of Politics*, vol. 64, no. 4, 2002, pp. 1246–1248.

West, Rinda. *Out of the Shadow : Ecopsychology, Story, and Encounters with the Land*. University of Virginia Press, 2007.

Wright, Laura. *Wilderness into Civilized Shapes: Reading the Postcolonial Environment*. Athens: University of Georgia Press, 2010.

### **Sites internet**

*Égocentrisme : Définition, Particularités et Solutions - Ooreka*.  
<https://psychotherapie.ooreka.fr/astuce/voir/573677/egocentrisme>. Consulté le 8 mai, 2021

*Keïta, l'héritage Du Griot. | Clio Ciné*. <https://cinehig.clionautes.org/keita-lheritage-du-griot.html>.  
Consulté le 30 avril, 2021.

*Le Symbolisme de l'arbre*. <http://www.sagesse-marseille.com/lhomme-sage/symbolisme/le-symbolisme-de-larbre.html>. Consulté le 7 mai, 2021.

Lévi-Strauss. <http://sos.philosophie.free.fr/levistra.php>. Consulté le 16 novembre, 2020.

*Randle Cotgrave's 1611 French-English Dictionary*.  
<http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/search/9691.html>. Consulté le 20 octobre 2020.

*Scholastique Mukasonga – Babelio*. <https://www.babelio.com/auteur/Scholastique-Mukasonga/30430>. Consulté le 29 avril, 2021.

*Thomas More : Biographie, Bibliographie | Fnac*. <https://www.fr.fnac.be/Thomas-More/ia33664/bio>. Consulté le 5 mai, 2021.