



HAL
open science

Le problème identitaire dans les littératures de l'Afrique du Sud : de l'orgueil à la honte

Jean Sévry

► To cite this version:

Jean Sévry. Le problème identitaire dans les littératures de l'Afrique du Sud : de l'orgueil à la honte. Alizés : Revue angliciste de La Réunion, 1994, The Quest for Identity in a Multicultural Society : South Africa, International Seminar, 09, pp.167-179. hal-02350295

HAL Id: hal-02350295

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02350295v1>

Submitted on 6 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le problème identitaire dans les littératures de l'Afrique du Sud : de l'orgueil à la honte

Pr Jean Sévry

Université de Montpellier III¹

En guise de préliminaire : de quelques avatars du problème identitaire. A propos d'un changement d'identité

Depuis quelque temps, pour l'extérieur, l'Afrique du Sud a changé de carte d'identité. Sous le régime de l'*apartheid*, elle avait droit (ce qui était mérité) à une pluie d'images négatives, à l'opprobre, au point de devenir le bouc émissaire du monde "civilisé." Maintenant, il n'est pas rare que cette République soit citée comme un exemple à suivre, ainsi lorsqu'on débat du problème palestinien, ou de l'Irlande. Ce qui était un contre-modèle tend à devenir un modèle. Ceci est assez évident. Mais on pourra remarquer, ce qui est plus intéressant, que dans les deux cas, on a affaire à une société qui revendique un projet de société. En effet, dans l'Afrique du Sud de 1948, celle de l'*apartheid*, il existait nombre de textes (juridiques, ou théologiques) qui justifiaient ce type d'organisation sociale en tant que projet. Il s'agissait alors, pour le groupe dominant, d'assurer son pouvoir de façon définitive en assumant sa vocation historique. Le "*Guardian*" *afrikaner* devait donc arracher le Noir à la barbarie pour l'amener à la civilisation par le "développement séparé." Dans l'Afrique du Sud de 1994, on retrouve d'autres textes qui revendiquent le contraire de leurs prédécesseurs, et qui s'inspirent de la Charte des Libertés de l'ANC : une nation, une identité à partager en commun. Le fait est assez rare pour qu'on puisse le noter : après l'effondrement des rêves socialistes, il n'existe plus beaucoup de sociétés qui puissent actuellement proposer un projet. Et la Réunion ? Peut-on dire qu'elle a un projet de société ? Je ne sais qu'en dire... ni de ses conséquences.

¹ Université Paul Valéry, Centre d'Etudes et de Recherches sur les Pays d'Afrique Noire Anglophone, B.P. 5043 - Montpellier cedex 01 (France).

Or, dans une société du type de celle de l'*apartheid*, il est bien évident qu'on ne peut pas choisir librement son identité : elle vous est imposée par la loi, qui vous classe en conformité à la couleur de votre peau. Ici, l'identité est donnée, elle est forcée. Comme cette dictature des identités devient rapidement insupportable, il en résulte des tensions, et l'apparition d'un cycle de violences qui s'auto-alimentent : la répression exacerbant la résistance, la résistance appelant sur elle les foudres de la répression, le régime a fini par imploser du fait de son incapacité politique à régler le problème identitaire.

Un problème complexe

Voici encore un congrès sur le problème de l'identité : nous ne sommes pas les premiers à aborder ce type de complexités. La littérature qui traite du sujet est énorme, en particulier dans le domaine des sciences humaines. Nous ne pouvons pas nous comporter comme si elle n'existait pas. Mais il faut aussi nous méfier d'une tendance que nous avons, en tant que "littéraires" (qu'il s'agisse des critiques ou des écrivains), à privilégier les aspects psychologiques, à "psychologiser" à outrance, quitte à négliger les aspects socio-économiques du problème. Je songe, entre autres, à Octave Mannoni publiant sa *Psychologie de la colonisation*, qui était une étude fort intéressante, une interprétation psychanalytique de cette situation, reposant également sur les événements qui s'étaient déroulés à Madagascar en 1947. Frantz Fanon lut cet ouvrage, et notre psychanalyste eut droit à une véritable volée de bois vert.² Par la suite, avec une honnêteté rare en ce domaine, il fit amende honorable, reconnaissant qu'il avait trop négligé un aspect important de la question : le substrat socio-économique. Il est vrai que les statuts et les rôles distribués par le tissu économique sont autant de facteurs déterminants pour la définition d'une identité ; ils en sont des éléments constitutifs.

A vrai dire, on peut se demander si la "race" n'a pas bon dos : prétexte qui tente en vain de dissimuler le texte véritable, celui d'une exploitation économique, par un maintien d'inégalités sociales reposant sur la couleur de la peau. En ce moment, en Afrique du Sud, il me semble qu'on en prend de plus en plus conscience. Une identité ne se forge pas qu'au seul niveau d'une psychologie des profondeurs, elle se joue aussi sur un habitat, sur des conditions de travail, des revenus, sur les possibilités d'accès à l'éducation, à la formation et à l'instruction : les *Reserved Jobs Acts* étaient là pour le rappeler, tout au-

² Consulter, à ce propos : Octave Mannoni. *Prospero and Caliban* (New York : Praeger University Press, 1956). Edition française, *Psychologie de la colonisation* (Paris : Le Seuil, 1950). La critique de Fanon se trouve dans : Frantz Fanon. *Peau Noire, Masques Blancs* (Paris : Le Seuil, 1952), 95, 99, 106. Et Mannoni lui répond dans « The decolonisation of myself » in *Clefs pour l'Imaginaire* (Paris : Le Seuil, 1969), 291-92.

tant que l'énorme appareil législatif de l'*apartheid*. Comme le disait Pollitzer, marxiste bon teint, il existe aussi la liberté de voyager soit en première classe, soit en troisième, et cela fait aussi partie de notre identité sociale. Je me souviens encore de la stupéfaction, au *Market Theater* de Johannesburg, des spectateurs blancs à la fin d'une représentation du *Poppie* d'Elsa Joubert : ils venaient d'assister aux innombrables difficultés économiques et morales (elles sont indissociables) que "leur" bonne doit traverser au quotidien. Pour beaucoup, je crois que c'était une découverte.

Vous avez dit : identité ?

En termes de méthodologie, d'autres difficultés assaillent le chercheur : comment marquer une frontière entre les facteurs endogènes et ceux qui seraient exogènes, au sein du processus identitaire ? En termes plus simples, qui, ou qu'est-ce qui fait l'identité ? Pour ma part, je proposerais une réponse assez brutale : une identité se fait n'importe où, n'importe quand, n'importe comment, avec n'importe qui, avec n'importe quoi, au vent de l'histoire de chacun ou de son groupe d'appartenance, pourvu qu'on en ait une, pourvu que l'on prenne une place quelque part dans le tissu social, pourvu que l'on soit reconnu. On s'aperçoit ensuite qu'elle va chercher inlassablement un point d'ancrage, un point de fixation. Il peut se trouver sur la langue, porteuse de culture, sur la famille nucléaire ou sur des réseaux de parenté, sur le statut économique, sur l'identification à un groupe ou à un meneur de groupe, donné, choisi librement, ou imposé par les circonstances. Sur ces points d'ancrage (leur liste est certainement incomplète), des discours justificateurs viennent s'articuler : ils seront de l'ordre de l'institutionnel, du juridique, du religieux, du sacré, ou de l'idéologique.

Ce processus d'intégration dans un groupe qui permet de s'y reconnaître ne va pas sans exclusions. Des données de psychosociologie américaine, des recherches menées en dynamique des groupes, nous apprennent que le degré de cohésion identitaire d'un "En-groupe" (*In Group*) a tendance à être proportionnel à son degré de rejet de l'autre, de "l'Hors-groupe" (*Out Group*). En d'autres termes, dans cette quête identitaire, pour s'inclure, pour s'intégrer, il faut aussi souvent procéder à l'exclusion de l'autre. C'est une nécessité, mais aussi un besoin.³ On peut se voir attribuer une identité dès la naissance, avec les points d'ancrage et le discours justificateur qui l'accompagnent, mais on peut aussi se retrouver privé de sa véritable identité parce qu'on vous en impose une qui ne

³ Sur les théories de l'*In Group* : Robert K. Merton. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, traduit de l'Américain par Henri Mendras (Paris : Plon, 1965), ainsi que Kurt Lewin. *Psychologie dynamique* (Paris : Presses Universitaires de France, 1959), et Gordon W. Allport. *The Nature of Prejudice* (New York : Anchor Books, 1958).

vous convient pas. En ce cas, il faut partir à la conquête, à la recherche d'une autre identité. Souvent, l'identité est donc une construction, une fabrication, voire une invention : un groupe peut aussi se forger une identité quasi imaginaire, comme on a tenté de le prouver à propos de La Réunion.⁴

A propos de la fierté identitaire

Mais il faut aller plus loin : un train peut en cacher un autre. Il me semble que derrière ces phénomènes, il se joue quelque chose qui est aussi la même chose, et autrement : un élément vital, à savoir la dignité de la personne et du groupe. Dans un livre poignant et profond, *The Informed Heart*,⁵ journal d'un psychanalyste juif enfermé dans un camp de concentration nazi, Bruno Bettelheim nous a montré que pour détruire une personnalité et briser son identité, il suffit de la priver de sa dignité. Si vous voulez entraîner un sujet ou un groupe dans leur mort réelle ou symbolique, provoquer leur effondrement complet, il suffit de leur enlever ce qui constitue leur raison d'être. Un homme ne peut pas vivre dans l'humiliation. Or, on pourra constater que dans toute société, sans que l'on se retrouve nécessairement dans une situation aussi tragique que celle d'un camp de concentration ou de l'*apartheid*, un groupe, pour installer son identité, a tendance à s'asseoir sur celle d'un autre, sur celle de son voisin. "On a toujours besoin d'un plus petit que soi," ou comme le disait Sartre, "On est toujours le Nègre d'un autre." Pour accéder à ma dignité, quelque part, j'ai besoin que l'autre soit indigne, qu'il ne soit pas digne, pas digne de moi.

La situation coloniale, qui est une des composantes essentielles des dynamiques de l'histoire ne fait après tout qu'accentuer, que grossir des processus de domination élaborés en métropole. Ils sont ensuite "exportés" vers les colonies, où les différences raciales facilitent ces enjeux socio-économiques. Et en dominant l'autre, on va saper sa dignité en le privant de son histoire. On le présente comme a-historique (le mythe sud-africain du "continent vide," avant l'arrivée du Blanc). Et s'il n'a pas été capable de fabriquer de l'histoire dans le passé, comment pourrait-il prétendre en avoir une dans le présent, et à plus forte raison pour l'avenir du pays ? Le colonisé sera donc pris à la remorque de l'histoire du Blanc. Privé d'histoire propre, il sera le grand muet d'un avenir qu'on va édifier pour lui, et à sa place.

⁴ Voir l'article de Jean-Claude Marimoutou, « Le Malbar dévisagé et l'Inde envisagée. La figure du Malbar dans la fiction coloniale réunionnaise de Marius Ary Leblond, » in *Grand Océan*, La Réunion, n°5 : « Nos Indes sont ce que nous avons fait des Indes et ce que cela a fait de nous, de nos îles, de nos corps, de nos cœurs, de nos esprits et de nos âmes. »

⁵ Bruno Bettelheim. *The Informed Heart, The Human Condition in Mass Society* (London: Thames and Hudson, 1961).

On pourrait penser que j'exagère : il n'en est rien. Si l'on se tourne vers l'histoire de l'Afrique du Sud, on s'aperçoit que toute une école d'historiens afrikaners, de Theal à Cory, de Van Jaarsveld à Munger,⁶ ont fait tout leur possible pour célébrer la gloire du Grand *Trek* blanc, histoire d'enterrer le *Mfecane*, le rassemblement des clans Nguni sous le règne de Chaka : ainsi l'histoire n'est pas faite pour les Africains, ils se la voient confisquée. En Afrique du Sud même, de bons historiographes comme Christopher Saunders nous l'ont bien montré.⁷

Ce qui est très difficile à analyser à propos de l'identité, c'est sa mobilité. Une identité peut être plurielle dans une même personne sans qu'on puisse s'amuser à la taxer de schizophrénie : l'Afrique en sait quelque chose, puisqu'elle a dû vivre plusieurs univers à la fois. Une identité, ça se prend, ça se perd, ça se retrouve, ça s'imite, ça se singe, ça se vole, ça s'échange, ça s'emprunte, ça se rêve : ma phrase n'est pas près de se terminer !

L'ondoyant et le divers

On peut changer d'identité plusieurs fois dans sa vie, mais à la longue, on arrive à savoir où elle se loge le mieux, et par connaître les espaces où elle se sent le plus à l'aise. Bref, je finis par savoir sur laquelle de mes étagères elle se trouve. Voilà pourquoi les approches théoriques sont souvent illusoire par leur désir de fixer, de classer, d'établir des typologies. On ne peut pas mettre, grâce à Dieu, de l'ordre dans ce qui est de l'ordre du désir. Car l'identité est un désir ontologique, un besoin d'exister, une soif d'être soi, et d'être reconnu comme tel. Mais je ne peux, finalement, être reconnu que par un passage par l'autre. Mon identité ne prend véritablement forme que dans le regard de l'autre, dans celui qu'il va porter sur moi, et moi sur lui.

Et la littérature, dans tout cela ? Apparemment, jusqu'ici, il n'en était guère question. A vrai dire, je n'ai fait que parler d'elle dans son contexte sud-africain. Mais il me semble que je ne peux pas interroger ces littératures sans me demander quelle sera, au juste, la nature de ma question. Et pour pouvoir effectuer une saisie sur ce corpus énorme, des couples comme orgueil-fierté et honte-culpabilité me permettront peut-être

⁶ F. A. Van Jaarsveld. *The Afrikaner's Interpretation of South African History* (Cape Town: Simondium Publishers, 1964) ; C. F. J. Muller. *Five Hundred Years, a History of South Africa* (Cape Town: Academia Press, 1977).

⁷ Consulter : Christopher Saunders. *The Making of the South African Past, Major Historians on Race and Class* (Cape Town: David Philip, 1988) ; Jean Sévry. *Chaka, Empereur des Zoulous, Histoire, Mythes et Légendes* (Paris : L'Harmattan, 1991).

d'y voir plus clair. Il va sans dire que ce petit panoramique sera nécessairement succinct, et incomplet.

Avant l'arrivée du Blanc : les fiertés africaines

Avant l'arrivée du Blanc, il existait en Afrique australe une oralité d'une très grande richesse littéraire. Longtemps négligée, ou ignorée, elle est maintenant bien connue.⁸ L'un des genres dominants était le Chant de Louanges, ou *Izibongo*, proche de l'épopée, tout particulièrement sous le règne de Chaka durant lequel il est devenu très florissant. Or, l'une des fonctions essentielles de cette littérature orale, c'est de célébrer la grandeur identitaire du groupe et sa gloire, au travers de héros exemplaires qui viendront ainsi illustrer les vertus les plus prisées par le groupe. Ainsi la fierté africaine était-elle bien en place.

L'irruption du Blanc, l'effondrement de la puissance zoulou et des royaumes africains, l'introduction de l'écriture, vont créer autant de problèmes. Très rapidement, les artistes, et tout particulièrement les poètes, passent à l'écriture, avec des oeuvres majeures comme *Valley of a Thousand Hills* de H. I. E. Dhlomo (1941) et le *Zulu Horizons* de Vilakazi (1935). La première est composée en Anglais, la seconde en Zoulou. C'est que ces écrivains se posent nombre de questions : faut-il écrire en vernaculaire, ou dans la langue du colonisateur ? En termes d'esthétique, faut-il conserver les formes très élaborées de la tradition orale, ou composer selon des critères propres à la langue de l'envahisseur ? Que faire des orgueils d'antan ? Pourquoi ne pas les maintenir en adaptant l'oralité aux temps modernes, en la conjuguant au présent ?⁹ Et à qui doit-on s'adresser en priorité ? Ne conviendrait-il pas de se tourner maintenant vers une nouvelle identité africaine, celle du paysan prolétarisé et urbanisé, qui se multiplie dans les ghettos, et que Dhlomo appelle "*The New African*," le Nouvel Africain ?

Les discussions vont bon train, et elles ont, pour l'époque, un caractère prémonitoire : leurs thèmes essentiels seront repris, dans les années soixante, dans d'autres parties du continent africain par des écrivains comme Chinua Achebe, Wole Soyinka et Ngugi

⁸ Quelques études : Trevor Cope, edit., *Izibongo, Zulu Praise Poems* (London: Oxford University Press, 1968) ; Daniel Kunene. *The Heroic Poetry of the Basotho* (London: Oxford University Press, 1972) ; Jeff Opland. *Xhosa Oral Poetry, Aspects of a Black South African Tradition* (London: Cambridge University Press, 1983).

⁹ Tim Couzens. *The New African, a Study of the Life and Works of H. I. E. Dhlomo* (Johannesburg: Ravan Press, 1985) ; H. I. E. Dhlomo, *Collected Works*. edited by Tim Couzens and Nick Visser (Johannesburg: Ravan Press, 1985).

wa Thiong'o. C'est que cette littérature est apparue plus tôt que les autres, et qu'aussi, le pays a connu ces transformations sociales plus rapidement que le Nigéria ou le Kenya. Or, ce qui est très curieux, c'est que dès 1948, elles seront enterrées, et comme oubliées, ce qui est fort regrettable. Mais on peut comprendre pourquoi et comment cela a pu se produire : célébrer la grandeur clanique, à un moment où le nationalisme *afrikaner* prenait le pouvoir, c'était venir verser de l'eau au moulin de l'*apartheid* qui entendait célébrer le "tribalisme." Voilà pourquoi, jusqu'à une période récente — celle du *Black Consciousness* — un mouvement comme la Négritude n'aura pas de prise sur les écritures noires en Afrique du Sud.

L'arrogance du conquérant

Une question s'impose à propos des littératures blanches, qu'elles soient de langue *afrikaans* ou de langue anglaise : ont-elles participé, à partir de 1948 ou avant, au discours dominant, en exaltant l'identité des maîtres ? Ont-elles contribué à la fabrication de stéréotypes à l'égard des "Non-Blancs" ? Dans l'ensemble, certainement pas. Elles ont, au contraire, commencé à élaborer un contre discours, celui de la dénonciation et de la protestation. Je ne vois que deux exceptions à cette règle : les récits d'aventures de Stuart Cloete, et les romans de S. G. Millin. Sinon, on critique fortement l'outrecuidance des Blancs, leur orgueil de conquérants, dans le roman de langue *afrikaans*. C'est le cas de Van Wyk Louw dans son *Die Hond van God* (1954) où des dominicains du XII^{ème} siècle lui servent de métaphore pour interroger ces "Chiens de Dieu" : de quel droit se croient-ils autorisés à prononcer leur justice d'inquisition ? On retrouve une interrogation angoissée du même genre dans son *Raka* (1957) ou dans *Ons, die Afgod de Jan Rabie* (1958) : qui sommes-nous donc ? Certainement pas ceux que l'on voudrait nous faire croire que nous sommes, à savoir des "demi-dieux." Ainsi l'intelligentsia remet-elle en cause les credos du pouvoir en place. Ceci nous amène à reconsidérer un stéréotype fréquent à l'égard de l'Afrikaner, perçu comme un être obtus et fanatique, un paysan mal dégrossi, un incorrigible puritain. Comme l'a bien montré Jack Cope dans *The Adversary Within: Dissident Writers in Afrikaans* (L'ennemi de l'intérieur : les écrivains dissidents en *afrikaans*, 1982), nombre d'intellectuels se sont complètement démarqués par rapport à leurs frères au pouvoir, ce qui n'est pas allé sans déchirements.

Il faut ajouter que cette littérature blanche a su très tôt affirmer son identité, son autonomie par rapport à ses consœurs européennes. Il en va de même dans le monde anglophone, où l'on n'hésite pas à entrer ouvertement en lutte contre l'*apartheid* (Alan

Paton), à dénoncer l'impérialisme sud-africain lors de la conquête de la Rhodésie, du *Trooper Peter Halket of Mashonaland* (1896) d'Olive Schreiner au *Cecil Rhodes* de William Plomer (1933).

La grande honte du Blanc

Mais cet orgueil des Maîtres (*Baaskap*) est pour l'intellectuel blanc la source de hontes infinies. En humiliant les gens de couleur, le Blanc ouvre aussi une plaie dans le cœur de l'écrivain, car il sent que cette honte met en cause son image spéculaire. Il se retrouve pris captif dans un camp qu'il exécère. Il finit aussi par comprendre que son intégrité identitaire est indissociablement liée — ainsi chez Breyten Breytenbach — à celle du Noir : c'est lui, finalement, qui viendra lui rendre sa liberté. Cette littérature se centre sur un certain nombre de points d'ancrage, sur des thèmes qui sont vite devenus obsessionnels. L'enfance en fait partie, temps où toutes les amitiés interculturelles sont permises, ainsi dans une nouvelle comme "*The Antheap*" ou dans *Five* (1953) de Doris Lessing.

Mais le monde de l'adulte aura tôt fait de mettre un terme à ces rêves dérisoires. Le roman de la *miscegenation*, du mélange des races, est un autre genre favori. Il va répandre l'image fort discutable d'une Afrique du Sud qui serait la terre du "Sea, Sex and Sun." Ce thème, si tentant pour trop d'écrivains, est fort dangereux, littérairement parlant, parce qu'il va donner naissance à une série écrasante de clichés et de stéréotypes, ainsi chez Sarah Gertrude Millin. Mais on les retrouvera aussi chez un écrivain noir comme Lewis Nkosi (*Mating Birds*, 1986).

Comme ce genre de littérature commerciale se vend très bien, il sera immédiatement traduit en Français ! Doris Lessing, avec beaucoup d'humour, voyait en ce type de récits un "*Colour Bore*," jeu de mots avec "*Colour Bar*," que je ne prendrai pas le risque inutile de traduire. Le *Plaas Roman*, le roman à la ferme, permet de mettre en scène tout ce qui se déroule dans cet espace clos entre Maîtres et Serviteurs, constituant ainsi un véritable microcosme, un révélateur de la société globale. On le retrouve dans *The Grass is Singing* (1950) de Doris Lessing, chez Coetzee (*In the Heart of the Country*, 1978), Brink (*Looking in Darkness*, 1974), mais aussi chez un écrivain de langue *afrikaans* dès 1935 (*Tooiings*, de Mikro). Peu à peu, ce qui s'installe au cœur de ces romans comme un ver qui ronge son fruit, c'est une culpabilité écrasante, qui entraîne un désir de se flageller, de se punir, de se mutiler, si forte est la pression exercée par un Surmoi omniprésent. Ainsi

dans l'oeuvre de Coetzee : *Waiting for the Barbarians*, (1981), ou *Life and Times of Michael K* (1983).

Le masochisme et la morbidité fleurissent dans cette prose dense et haletante (Breyten Breytenbach, *Mouroir*, 1983). Souvent, les personnages disent un désir de disparaître sous terre, de ne plus avoir à parler, à communiquer avec les autres, à la façon de Kafka qui demeure une référence très prégnante. Il y a lieu de se demander si, en fait, cette culpabilité écrasante ne servirait pas d'alibi à une conscience torturée. En effet, en se complaisant et en se morfondant dans ce sentiment, on se démarque d'une société ségrégationniste tout en continuant à profiter de ses privilèges. La mauvaise conscience ne permet-elle pas, à l'occasion, de se forger une bonne conscience ? Et pourtant, certains de ces écrivains témoignent d'une lucidité qui ne fait qu'ajouter à leur désarroi. Ainsi Coetzee qui voit en l'écrivain blanc d'Afrique du Sud un voyeur qui tente d'apercevoir à travers le trou de la serrure ce qui se passe dans cette chambre noire où l'on est en train de pratiquer la torture sur l'autre.¹⁰ La littérature serait donc condamnée, en ce pays de L'*apartheid*, à une obscénité profonde. Souvent, la mort semble la seule issue possible, et le Blanc vit dans la terreur de sa chute dont il risque fort d'être le témoin (Nadine Gordimer, *July's People*, 1981).

Le retour des fiertés africaines

La littérature noire a également connu ses moments de culpabilité, tout particulièrement en ses débuts. Mais il me semble que cette culpabilité était en grande partie imputable à l'influence des missionnaires (Thomas Mofolo, *The Traveller to the East*, 1925). Très rapidement, les écrivains africains vont se détourner de ce genre de littérature pour se consacrer à une description de la vie dans les ghettos urbains. Ils ne cessent de dénoncer les atteintes continues à la dignité, une identité impossible devant tant d'humiliations infligées par la police (Can Themba, *The Will to Die*, 1972, Bloke Modisane, *Blame me on History*, 1963). Mais à cette époque, qui est celle du célèbre magazine *Drum*, on croyait encore à la possibilité d'un dialogue avec la communauté blanche ; c'était aussi l'époque d'Alan Paton. La police et le pouvoir verront d'un très mauvais oeil ces contestataires du système. La répression ne va pas tarder à s'abattre sur toute une

¹⁰ J. M. Coetzee, « Into the Dark Chamber: the Novelist and South Africa, » in *The New York Times Book Review*, Jan. 12, 1986.

génération d'écrivains très talentueux (Alex La Guma, Lewis Nkosi, Ezekiel Mphahlele, Dennis Brutus, etc.), de sorte que les générations suivantes vont se retrouver frappées d'amnésie littéraire, privées de leur mémoire, de leurs références, de leurs modèles, puisque tous ces hommes seront contraints à l'exil. Leurs oeuvres seront interdites par la censure (les fameux *Bannings* de sinistre mémoire).

Avec des événements comme Sharpeville (1960) et Soweto (1976), l'histoire se déplace très vite. Au travers d'un autre périodique, *Staffrider*, on s'aperçoit que le temps n'est plus au dialogue. L'homme noir ne veut plus de cette main compatissante que le Blanc lui tend à l'occasion. C'est le temps du *Black Consciousness*, mouvement qui revendique une priorité : la récupération et la restauration d'une identité mise à mal par tant d'années d'*apartheid*. Il s'agit maintenant de retrouver l'orgueil des ancêtres, la fierté de la vieille Afrique. On ne rejette plus les trésors de l'oralité, on revient vers elle, ainsi chez Oswald Mtshali (*Sounds of a Cowhide Drum*, 1971), ou chez Mongane Wally Serote (*Tsetlo*, 1974). La poésie devient de plus en plus le genre dominant : par sa brièveté, elle est plus apte à dire les souffrances de la communauté. On écrit la rage au coeur : James Matthews, *Cry Rage*, 1972. Et de plus en plus, on ne fait pas mystère de ses intentions : il s'agit non seulement de mobiliser les masses en les "conscientisant" par ce que l'on va publier, non seulement de s'associer directement aux luttes en cours, mais aussi de tenter de préserver quelques lambeaux de dignité, pour pouvoir survivre.

Mais ces nouvelles écritures soulèvent beaucoup de problèmes. La littérature doit-elle se fixer pour seule tâche de couvrir le champ de l'actualité ? En ce cas, n'aurait-elle pas tendance à se confondre avec le journalisme, fût-il de qualité ? Dans *Home and Exile*, dès 1965, Lewis Nkosi signalait ce danger. Un fin critique comme Njabulo Ndebele renouvelle ce genre de reproches dans un article paru en 1984 ; mais deux ans plus tard, quitte à se contredire, il n'hésite pas à prodiguer ses conseils à des écrivains qui, à mon sens, n'en ont que faire : cet espace de liberté qu'est la littérature leur appartient, et je ne vois pas de quel droit on peut dire à un romancier ou à un poète quels seraient les thèmes qu'il devrait traiter.¹¹ Le "réalisme socialiste," et dans certains cas la politique culturelle de l'ANC, nous ont suffisamment démontré le danger d'une pareille démarche.

Mais à vrai dire, ce n'est pas tellement ou seulement la littérature qui change aux vents de l'histoire, c'est aussi et surtout la lecture que nous en faisons, parce que nous avons une vie sociale, parce que nous sommes des êtres et des acteurs d'histoire. On ne

¹¹ Njabulo Ndebele, « Turkish Tales and Some Thoughts on South African Fiction, » in *Staffrider*, 6, 1, 1984 ; « The Rediscovery of the Ordinary, » in *Journal of Southern African Studies*, 12, 2, April 1986.

peut pas séparer la création littéraire de son public, de son lectorat. Or les demandes de ce public sont mouvantes, non seulement à Johannesburg, mais aussi à Londres, à Washington ou à Paris. En face du régime de l'*apartheid*, tous ces lecteurs ont exprimé leurs attentes, et on est en droit de se demander si dans bien des cas, les écrivains sud-africains, toutes races confondues, n'ont pas écrit pour l'extérieur, beaucoup plus que pour leurs frères d'Afrique du Sud, lesquels ne pouvaient guère avoir accès à ces oeuvres, soit parce qu'elles étaient interdites, soit parce qu'ils étaient illettrés (plus de la moitié de la population). Ces demandes, avec la fin de l'*apartheid*, vont encore changer.

Quoi qu'il en soit, les écritures se font de plus en plus réalistes, jusqu'à sombrer à l'occasion dans des platitudes (Sipho Sepamla, *The Root is One*, 1979 ; Miriam Tlali, *Mitholi*, 1984). Et pourtant, au même moment, un vent de créativité souffle sur le pays. On expérimente dans beaucoup de domaines, ainsi dans celui du théâtre (F. Fugard, J. Kani, W. Ntshona, *Statements*, 1974; Zakes Mda, *The Plays of Zakes Mda*, 1990) en sculpture (P. Seoka), en graphisme (J. Muafangejo), en peinture (C. Skotnes), dans les graffiti et peintures murales élaborées collectivement dans les ghettos, par la photographie, les marionnettes, le jazz ou le Marabi. En littérature, on assiste à un retour d'une oralité conjuguée au présent. Ainsi Serote et Mtshali ont-ils souvent recours au Chant de Louanges. Alfred Qabula ne l'adresse plus au chef ou au monarque zoulou, mais à sa centrale syndicale (il est ouvrier chez Dunlop à Durban), la COSATU (*Black Mamba Rising*, 1986). Quant à Mazisi Kunene, il poursuit la publication d'une oeuvre immense, riche en lyrisme épique qui célèbre la grandeur du passé africain à la façon de l'*Izibongo* (Chant de Louanges) de la tradition orale (*Emperor Shaka the Great, a Zulu Epic*, 1979 ; *Anthem of the Decades, A Zulu Epic Dedicated to the Women of Africa*, 1981). A l'occasion, ces épopées exaltant la gloire du groupe et ses luttes sont données en public (I. Mandingoane, *Africa, My Beginning*, 1979), écriture que l'on peut opposer à celle de Mda qui nous dit dans son théâtre une peur de se retrouver mutilé, privé de tout honneur, en loques, en train de perdre ce qui lui reste d'humanité.

Quant à la poésie, elle descend dans la rue, dans les meetings de l'UDF, dans les stades et dans les foyers de quartier pour être lue et déclamée en public (Sandile Dikeni, *Guava Juice*, 1992). Par des romans et des nouvelles, la littérature indienne dit toute la difficulté identitaire de ce groupe ; ainsi dans *The Emperor* (1984), Ahmed Essop met-il en place un principal de collège qui prétend exalter l'identité indienne, et se rapprocher des Blancs par imitation servile. Mais il se heurte à l'hostilité de sa communauté et mettra fin à ses jours en se pendant au fanion qu'il avait hissé en haut de son collège.

Quel avenir pour le traitement des identités dans ces littératures ? Peut-on dire de ces littératures qu'elles ont milité ensemble contre l'*apartheid* ? Je ne le pense pas. Car si l'on assiste à des collaborations épisodiques (Athol Fugard travaillant avec ses acteurs noirs, Peter Horn lisant sa poésie en public à côté d'auteurs noirs), dans l'ensemble, chacun dénonce l'*apartheid* à sa façon, en puisant dans toutes les ressources de sa culture. Il est donc impossible pour le critique de les traiter ensemble, puisqu'elles demeurent séparées. Et si elles restent chacune à l'écart de l'autre, c'est parce que les conditions de vie des uns et des autres n'ont presque rien de commun. Même si quelques Blancs connaissent la censure (Gordimer, Brink), ou la prison (Breytenbach), quoi de commun entre ces souffrances et un Can Themba qui se suicide de désespoir, un Alex La Guma qui compose en cachette dans sa prison en transmettant des lambeaux de texte à sa femme lorsqu'elle lui apporte des provisions, ou un Steve Biko qui meurt sous la torture ? Ce gouffre qui les sépare, c'est celui que leur société ségrégationniste a creusé entre eux.

En sera-t-il de même à l'avenir ? Tout permet de penser le contraire, mais je ne prétends pas avoir le don de pouvoir lire dans le marc de café. On peut tout de même admettre quelques hypothèses, avec tous les risques que cela implique. Dès l'annonce de la fin de l'*apartheid*, Albie Sachs a lancé, avec un art consommé de la provocation, une petite bombe qui a provoqué la colère d'un nombre impressionnant d'écrivains (*Exchanges, South African Writing in Transition*, 1991). Que proposait-il donc qui puisse les heurter tant ? Que pendant un certain temps, on cesse de parler de l'*apartheid*, que la littérature s'occupe enfin d'autre chose. Mazisi Kunene me disait un jour qu'avec la fin de ce régime, toute une littérature se retrouverait condamnée à la trappe, puisque privée de ce qui jusque-là l'avait portée. Cette remarque me semble juste, mais elle gagnerait à être nuancée. Ce n'est pas, en effet, parce que l'on a supprimé la législation de l'*apartheid* que les mentalités issues de ce régime (et ceci quel que soit le groupe auquel on appartient, que l'on soit métis, Indien, Africain, *Afrikaner* ou anglophone), vont pour autant changer du jour au lendemain. Il faut s'attendre à ce qu'elles perdurent, et pour qu'elles s'estompent, des générations entières seront nécessaires. La littérature aura encore certainement quelque chose à nous dire là-dessus.

Autre remarque : va-t-on assister à un renforcement des identités, des nationalismes régionaux ou ethniques, bref, à une sorte de "balkanisation" culturelle ? Ou au contraire, faut-il redouter une sorte de nivellement culturel ? On en discute beaucoup en ce moment, en Afrique du Sud même, et l'on parle d'un "*transitional space*" (une ère de transition). C'est qu'il s'agit de se forger de toutes pièces une identité nouvelle, qui permettrait de regrouper tous les sud-africains au sein d'une même République, ce que l'on retrouve

dans le projet constitutionnel. La littérature, qui a toujours été un acteur important sur la scène politique de ce pays, a certainement encore un rôle à jouer. C'est peut-être Nadine Gordimer qui a eu la vision la plus juste de l'avenir lorsqu'elle évoquait pour son pays la possibilité de l'émergence d'une "troisième culture" qui procéderait par mélanges et alliances, par syncrétismes et acculturations. On serait, en ce cas, fort loin des risques de balkanisation ou de nivellement. Ainsi chacun pourrait-il préserver son identité tout en dialoguant avec l'autre. Pourquoi pas ? Mais il ne faut pas non plus se faire trop d'illusions, ou accorder aux écritures une importance qu'elles n'ont pas. Il ne faut pas oublier qu'une partie importante de la population noire est analphabète : les estimations varient, allant de 73 % en 1990 (R. E. D.) à 50 % (HSRC).¹² Elle n'a donc pas souvent accès (sauf dans le cas de retours à l'oralité, ce que ces écrivains militants avaient fort bien compris) à la culture de l'écrit.

A n'en point douter, c'est au niveau de l'éducation que l'avenir de ce pays va se jouer. C'est elle qui va faire les choix linguistiques indispensables ; que retenir, pour l'enseignement, de l'*afrikaans*, de l'anglais et des onze langues vernaculaires ? Ce qui s'est passé sur le reste du continent africain est lourd de leçons. Actuellement, au Burkina Faso, moins de 10 % de la population maîtrise le français qui est pourtant la langue officielle, et partant, celle de la littérature. Une littérature n'a aucune chance d'affirmer son identité tant que la langue qui la porte n'est pas enseignée à l'école élémentaire. Il me semble que La Réunion connaît aussi ce genre de problèmes. Enfin, tout pourra changer le jour où les enfants, quelle que soit la couleur de leur peau, finiront par s'asseoir sur les mêmes bancs d'une même école : mais est-ce possible si chacun entend conserver son identité en préservant sa langue, berceau et porteur de la culture de son groupe ?

En guise de conclusion très provisoire, je préfère laisser la parole à Serote, dans ce passage très simple de Yakhali Inkomo (1972) : " Whites are Whites They must learn to listen / Blacks are Blacks They must learn to speak. " (Les Blancs sont les Blancs/ Ils doivent apprendre à écouter / Les Noirs sont les Noirs / Ils doivent apprendre à parler) Mais pour ma part, je souhaiterais que ces vers puissent se lire dans les deux sens.



¹² Chiffres cités in 1993, *Official South African Yearbook* (Cape Town: CTP Printers), 226.