



HAL
open science

“ Ecritures afro-diasporiques et régénérescence : des récits d’esclaves à Nelson Mandela (Ubuntu et Reconnaissance) ”, in Les configurations de la désespérance. Sous la direction de Oded Balaban, Aline Alterman, Henri Cohen-Solal. Paris, Mimésis, 2023

Marc Mve Bekale

► **To cite this version:**

Marc Mve Bekale. “ Ecritures afro-diasporiques et régénérescence : des récits d’esclaves à Nelson Mandela (Ubuntu et Reconnaissance) ”, in Les configurations de la désespérance. Sous la direction de Oded Balaban, Aline Alterman, Henri Cohen-Solal. Paris, Mimésis, 2023. Les configurations de la désespérance, 2023, 9788869763564. hal-04126476

HAL Id: hal-04126476

<https://hal.univ-reims.fr/hal-04126476>

Submitted on 13 Jun 2023

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.

Marc MVE BEKALE. « Écritures afro-diasporiques et régénérescence : des récits d’esclaves à Nelson Mandela (*Ubuntu et Reconnaissance*) », in Oded Balaban, Aline Alterman, Henri Cohen-Solal (sous la direction). *Les configurations de la désespérance*. Paris, Editions Mimésis, 2023. pp. 1176-138.

Titre original de l’article et version intégrale

Écritures afro-diasporiques et ontologie de la régénération : des récits d’esclaves à l’épopée de Nelson Mandela

Pour le sujet afro-diasporique, le corps reste le premier lieu de médiation de la mémoire historique. En effet, c’est par le corps que le phénotype négroïde fut assigné à une condition infrahumaine avant de se voir banni du royaume de Dieu et de l’Être. S’établit alors au fil du temps une *weltanschauung* le faisant apparaître comme une impureté phénoménologique, « une tare qui interdit toute explication ontologique » (Fanon 1952, 88). La négation du Noir prend donc source dans ce qui forme le socle de l’édifice philosophique occidental : l’ontologie. C’est de là qu’il faut partir pour comprendre sa radiation (Zalloua 2021, 147) du champ de la Raison quand bien même Gilles Deleuze rappelle, en écho à d’Aristote, que « l’Être se dit en un seul et même sens » tout en se disant « de la différence elle-même » (1969, 210). Malgré la beauté anfractueuse d’un tel prédicat, la sous-catégorisation de l’être afro-diasporique a traversé le temps pour subsister en une matrice de légitimation des régimes de domination coloniaux et postcoloniaux. On comprend alors que la question de la Reconnaissance reste un enjeu majeur de l’*épistémè afro-diasporique* (Delany 1879, Du Bois 1903, 1935, Locke 1925, Senghor 1964, 1980, Gilroy 1993, Dyson 1993, Glissant 1996, Appiah 2007, Mbembe 2013) et ait donné lieu à une diversité de discours dont la généalogie est à rechercher dans deux événements historiques majeurs : la traite atlantique et l’esclavage des Noirs.

Issu du grec ancien, le terme *épistémè* est souvent associé à Michel Foucault qui en a fait un concept combinant à la fois discours, régime de pensée, d’articulation et de représentation du monde à une époque donnée (1966). Cette définition correspond parfaitement à l’idée d’une *épistémè afro-diasporique* dont on verra qu’elle se situe dans le paradigme qu’Edward Said désigne « counter-knowledge » (1985, 15) avec sa vocation à « penser en contrepoint », à « regarder les expériences différentes [...] en tant qu’elles composent [...] un ensemble d’histoires enchevêtrées et superposées » (2000, 19). Produit d’une « conscience décentrée » pensant parfois à partir du « centre » dont elle récuse les systèmes totalisants (14), ce paradigme allie à la fois connaissance et déconstruction militante des structures de pensée nées de l’oppression coloniale en vue de la reconversion du regard porté sur ce que Léopold Sédar Senghor appelle *Negersein* (Ziche 1968), en référence au *Dasein* heideggérien. Le *Negersein* se pose moins en termes philosophiques abstraits que dans le déploiement de ses affiliations complexes, multi-racinaires et des expériences existentielles qui en découlent.

Face à la violence coloniale, le Noir entreprit d’énoncer le devenir de l’humain à partir de son propre vécu. Il a recours à divers modes et formes de discours¹ — pamphlets anti-esclavagistes, sermons et chants religieux, romans, récits autobiographiques, essais théoriques, politiques et sociologiques, travaux historiques — afin de formuler en son langage propre les

questions lancinantes de la modernité, se rapportant surtout à l'égalité raciale, à la liberté humaine, à la justice ou à la relation à autrui. Ce discours connaîtra une expansion avec de nouveaux courants de pensée tels que la négritude, l'hybridité culturelle, l'intersectionnalité des expériences sociales, l'afropolitanisme, le cosmopolitanisme enraciné. Dans la continuité de ces débats académiques, le présent article entend développer la théorie d'une ontologie de la régénération à partir d'un corpus de textes allant des récits d'esclaves du 18^{ème} et du 19^{ème} siècles à la fiction historique contemporaine. D'une part, le concept de régénération sera examiné comme une modalité de dépassement des contingences de l'histoire avant d'aboutir à une ré-articulation des problématiques du rapport au temps, à la mémoire et aux politiques identitaires.

Notre investigation porte d'abord sur le monde atlantique noir. Elle sera ensuite orientée vers la lutte émancipatoire menée par les populations d'Afrique du Sud. La régénération de ce pays n'eût été possible sans l'élévation de Nelson Mandela vers ce que Rita Barnard nomme « the politics of the sublime ». Le sublime renvoie à l'idée d'une conscience morale qui est parvenue à « transcender les structures, les contraintes et l'ordinaire du présent ». Il donne sens et substance à la philosophie *ubuntu* des peuples bantouphones, fondée sur le principe d'une « humanité-en-réciprocité » (2014, 2-3). Ce principe sera examiné en lien avec la théorie de la « raison communicationnelle » de Jürgen Habermas et celle relative à la co-extension de l'altérité et de l'ipséité développée par Paul Ricoeur dans son effort de questionnement de *l'agir humain*.

L'écriture fictionnelle face aux chocs de l'histoire

La création littéraire ne se fait jamais *ex nihilo*. Elle prend toujours ancrage dans la réalité qu'elle cherche à ausculter. Lorsqu'elle s'accapare des événements historiques, c'est souvent pour en explorer la dimension occultée et proposer une autre perception du passé. A cet égard, la fiction historique, rappelle Paul Ricoeur citant Rudolf Otto, s'appuie généralement sur des événements dits « epoch-making, en cela qu'ils portent une double charge traumatique et sacrée, définie par les termes « tremendum fascinosum » et « tremendum horrendum » (1985, 340-341). Epicentre de tout grand événement, le « tremendum » comporte « une dimension inexpugnable du sens historique ». Il en est le « noyau émotionnel », cristallise les sentiments d'horreur, de terreur, d'irrationalité, dont l'inscription mnémo-historique participe de la lutte contre l'oubli. Toute mise en récit — épique, poétique, romanesque, plastique — de l'évènement opère selon un mécanisme dual. D'une part, elle est « *mnémè* », c'est-à-dire « affection » qui réactive un trauma enfoui. Elle relève aussi de l'*anamnésis* (anamnèse), l'exploration du passé par la remémoration ouvrant la voie vers la régénération du sujet.

Il en est ainsi de l'irruption et de la prégnance de certains événements majeurs dans la littérature afro-diasporique. Si, comme l'a montré William E. B. Du Bois, l'historiographie américaine (blanche) a souvent manqué de « crédibilité scientifique » (1935) et a parfois servi de relais à la propagande raciste, la fiction historique tend à en suppléer les insuffisances en proposant un autre médium d'écriture des tragédies que furent la traite négrière atlantique et l'esclavage, considérés comme des moments de basculement onto-historique de l'humanité (Huggins 1990, West 1994, Glissant 1996, Mvé 2006). Un basculement qui devait redéfinir la relation du Noir au monde. C'est qu'au-delà de la souffrance physique et psychologique, la perte la plus radicale pour le captif africain fut l'oblitération de sa langue, lieu d'articulation de l'essence même de l'Être (Heidegger 1992). En rupture avec son passé, le devenir du Noir s'apparenta à un saut vers l'indicible où la lutte s'imposera comme seule voie vers la régénération existentielle. Cette lutte constante contre l'anéantissement correspond à ce que Du Bois a désigné « spiritual strivings ». Il aurait pu aussi employer la notion de « ontological strivings » car l'archéologie de l'âme noire que mène Du Bois, opérant par le prisme de l'analyse sociologique, met au jour la

vérité de l'expérience afro-diasporique sous différents régimes d'oppression raciale. Du Bois découvre alors que « Après l'Égyptien et l'Indien, le Grec et le Romain, le Teuton et le Mongol, le Nègre est une sorte de septième fils né avec un voile, et doté d'une double vue » (1903, 1986, 364). Si la dualité interne de l'identité humaine procède de la coexistence entre singularité individuelle et prédicats socio-culturels, le Noir, tel que le présente Du Bois, ne bénéficie guère du privilège d'une subjectivité propre dans la mesure où il n'existe qu'au travers de sa condition de « problème » onto-historique. Il apparaît toujours à lui-même sous une image fragmentée, une conscience prisonnière de sa dualité conflictuelle — Richard Wright en fera le thème central de *Native Son* — en butte à la menace de désintégration (363-365).

Pour Du Bois, le Noir ne semble pas avoir de conscience autonome. L'inauthenticité existentielle du Noir s'explique par le déterminisme racial « qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi » de sorte qu'il « ne se laisse appréhender qu'à travers le regard de l'autre » (364). Cette aliénation fondamentale était supposée trouver un dénouement dans l'intégration politico-sociale de l'Afro-Américain, sa reconnaissance comme Noir et Américain et la libre expression de son « génie caché » (365).¹

Certes la vision, au demeurant problématique, d'une condition noire fragmentée procède incontestablement de l'idiosyncrasie de Du Bois, il reste que le terme « strivings » s'inscrit, ainsi qu'on le verra plus loin, dans la lutte de type hégélien pour parvenir à l'autonomie, à la certitude de soi, à la reconnaissance et à la régénération onto-historique. Plus qu'un mot, « strivings » est un concept. Il traduit « la volonté de fondre son moi [ou être] double en un seul moi meilleur et plus vrai [...] sans être maudit par ses semblables » (365). Cette aspiration constitue le thème majeur de la plupart des grandes œuvres de la littérature afro-diasporique. A commencer par les récits d'anciens esclaves, dont les autobiographies de Frederick Douglass restent un modèle du genre². Dans *My Bondage and My Freedom* (1855), Douglass note que son projet d'écriture recouvre d'abord une dimension phénoménologique car il se limite à la description de la réalité « pour aider le lecteur à mieux comprendre les faits relatés » (80). Esclave fugitif devenu un fervent abolitionniste et un orateur charismatique, Frederick Douglass consacra sa vie entière à mettre à nu les horreurs « des mondes intérieurs et extérieurs des esclaves et des esclavagistes » (Blight 2018, 24).

Il faut rappeler que la publication des récits d'anciens esclaves, tout au long du 18^{ème} et du 19^{ème} siècles, comportait des enjeux politiques, moraux et philosophiques. Elle s'inscrivait également dans une stratégie mémorielle réactivée au 20^{ème} siècle dans le cadre du *Federal Writer's Project*, instance rattachée au *Works Progress Administration* créée en 1935 et faisant partie du programme New Deal. Beaucoup d'écrivains contribueront à la collecte de vieilles histoires enfouies dans la mémoire collective de la communauté noire. Ils vont les décrypter afin d'en dégager les faisceaux de significations, qu'ils transforment en matériaux de reformulation du récit national américain. Le texte fictionnel devient alors un site archéologique. Un lieu d'extraction des informations nouvelles sur le passé. Dans *Beloved* et *Jubilee*, la fiction historique prend la forme d'une épopée ayant recours à la prosopopée. Elle entreprend de « déchirer le voile » dont avaient été recouvertes les horreurs de l'esclavage avec son lot de crimes tus et de vérités occultées. Dès lors, écrit Toni Morrison, « L'acte d'imagination apparaît indissociable de la remémoration, en ce qu'il aide à combler les vides, à laisser émerger les aspects tus [de l'histoire officielle] ». Il explore « la vie privée et intérieure des gens qui n'ont pas laissé de trace écrite » (Fabre, O'Meally, eds 1994, 5).

¹ Pour une mise en perspective critique du concept de « double conscience », voir Stanley Brodwin. "The Veil Transcended: Form and Meaning in W.E.B. Du Bois' *The Souls of Black Folk*." *The Journal of Black Studies*. Volume 2, No. 3, 1972, 303-321 ; Ernest Allen, Jr. "Du Boisian Double Consciousness: The Unsustainable Argument." *The Massachusetts Review*. Volume 43, No. 2, 2002, 217-253.

² Frederick Douglass. *Narrative of the Life of Fredrick Douglass, an American Slave*. Boston, Bedford, 1993. Première édition 1845. Frederick Douglass. *My Bondage and My Freedom*. New Haven, Yale University Press, 2014. Première édition 1855.

Du trope de la rupture onto-historique à la quête de régénération

Richard Wright fait partie des premiers écrivains noirs à avoir exploré le drame existentiel de ces gens, dont parle Toni Morrison, disparus dans l'anonymat. Dans *Twelve Million Black Voices* (1941, 3), Wright remonte à la rencontre fatale entre les Européens et les populations qu'ils allaient asservir pour montrer comment l'esclavage atlantique avait éjecté les populations africaines hors de « l'orbite de [leur] univers » (Huggins 1990, 26) et les plaça dans une situation anhistorique. Edouard Glissant parle, quant à lui, de la chape de « non-histoire » (1996, 223-224) dont les cales de navires européens et les plantations furent des symboles. Dès que les Africains pénétraient les entrepôts ou *nègreries* érigés le long des ports négriers, ils étaient immédiatement dépossédés de leur être. Les captifs devaient alors commencer un long processus de reconstruction à partir d'un assemblage fait de bribes de l'*autre* et de débris d'eux-mêmes. Ce rapiécage d'un nouvel *être-au-monde* sera négocié comme stratégie de résistance à un mécanisme d'oppression conçu pour transformer l'individu en une machine de production optimale. A cet égard, les récits des esclaves fugitifs restent de précieux documents historiques. Une fois passée l'épreuve d'authentification académique, nécessaire à la validation de leur historicité, ces témoignages se révèlent être de véritables archives portées par un double objectif : ils fournissent des informations de première main sur la douloureuse expérience de l'esclavage, constituent, dans le cas des Etats-Unis, de puissants manifestes abolitionnistes qui pointent les inconsistances morales des textes fondateurs de ce pays. Frederick Douglass le souligna dans un discours d'une logique imparable, où il se demandait ce que signifie le 4 juillet pour l'esclave (« What to the Slave is the Fourth of July? »).

Le second enjeu des récits d'esclaves se situe au niveau littéraire. La plupart de ces textes met le lecteur en face d'un narrateur autoréflexif, contredisant quelque peu l'idée duboisienne de conscience non autonome, grâce à la précision « écrit par lui-même ou elle-même ». Ce détail apparaît essentiel. Dans une société américaine née de l'idéal de liberté religieuse, l'écriture a d'abord une valeur sacrée. Dieu s'était révélé à l'homme par le Verbe. Celui-ci avait été consigné dans les Ecritures (la Bible), parce qu'il recèle des vérités absolues et transcendantales. Cette tradition sacrée de l'écriture existait déjà dans l'Egypte pharaonique à travers la figure de Thot, le scribe dépositaire des archives secrètes des dieux. Quel que soit le contexte, les Ecritures fournissent à l'homme des réponses aux questions métaphysiques qu'il se pose. Créé à son image, Dieu lui octroya le droit d'exercer une domination absolue sur tous les êtres vivants (Gen. 1: 26). L'Occident chrétien fera une lecture exclusive de ce décret en écartant le Noir de la descendance d'Adam. Pour l'esclave africain, l'acquisition de l'écriture recouvre d'abord un sens existentiel fondamental. Il représente un pas décisif vers l'émancipation ; constitue un moment de transition qui le sort de « l'obscurité », lui donne accès à la lumière divine, consacre sa place dans la grande famille adamique.

L'acte d'écriture sous-tend un changement de statut onto-historique : l'entrée de l'esclave dans la tradition américaine du « self-making » (Bruner 2003, 211). Il passe de la position de dominé à celle « d'auteur », de sujet autonome, maître des mots, comptable de sa parole. Le pronom réfléchi « lui-même ou elle-même » renforce l'idée d'accession à l'autonomie. Dans une étude consacrée à la nouvelle *The Heroic Slave* de Frederick Douglass, Karin Hoepker se réfère à ce nouveau statut par le terme de « *self-empowered, African-American agency* » (2015, 441). Son analyse fait écho à la réflexion du journal abolitionniste *The Emancipator* qui montre comment l'esclave fugitif, ayant été « initié aux secrets dangereux de la lecture et de l'écriture », passe du statut d'objet, de propriété au service du maître, à celui de *thinking agent* (Matthews 1838). L'écriture marque la transition vers la position d'autoréflexivité empêchée par la violence du

régime esclavagiste du Sud. Elle ouvre la voie à la pleine reconnaissance de soi et, par le jeu métonymique, fait entrer la communauté noire dans le roman national américain.

L'apparition des récits d'esclaves remonte au milieu du 18^{ème} siècle avec la publication en 1760 d'un court récit de Briton Hammon, *A Narrative of the Uncommon Sufferings and Surprising Deliverance of Briton Hammon, a Negro Man*. Ce livre se révèle néanmoins paradoxal car il ne permet pas de découvrir, comme chez Douglass, la condition d'esclave de l'auteur. Il relate plutôt ses treize années d'aventure et de malheurs en mer. Dès l'introduction, Hammon prévient le lecteur sur les faiblesses littéraires de son texte, dues à une « condition de vie précaire ». Il raconte ensuite comment il a obtenu l'autorisation de son maître, General John Winslow, de quitter la ville de Mansfield (Massachusetts) pour embarquer, un jour de Noël 1747 à Plymouth, à bord d'un navire commercial en route pour la Jamaïque. Sur le chemin du retour, son bateau est attaqué à l'entrée des côtes de la Floride par une tribu indienne. Tous ses camarades sont tués. Hammon survit miraculeusement après s'être jeté à l'eau. Les Indiens réussissent cependant à le capturer, menacent d'abord de le « rôtir vivant », puis finiront par bien le traiter en le nourrissant de bouillie de maïs. Plus tard, un capitaine de bateau espagnol, rencontré auparavant en Jamaïque, obtient sa libération et l'emmène à la Havane où les Indiens le poursuivront pour le réclamer auprès du gouverneur. Econduits, les Indiens reçoivent dix dollars en guise de compensation. Un jour, alors qu'il se promène dans la rue, il est arrêté par une bande de marins espagnols qui veulent l'obliger à servir dans leur bateau. Face à son refus, il est condamné à quatre années et sept mois de prison. Après plusieurs tentatives d'évasion, Hammon finira par rallier l'Angleterre. Blessé lors d'une bataille navale au cours de laquelle son équipage perd soixante-dix hommes, il est admis dans un hôpital londonien, après avoir perçu son salaire. Une fois rétabli, Hammon prend la direction du Golfe de Guinée avant son retour en Nouvelle Angleterre à bord d'un navire où il retrouve par hasard son maître. Briton Hammon décrit cette rencontre comme un moment de joie, qui apparaît assez éloigné des représentations que l'on aurait pu avoir d'un système esclavagiste avilissant et oppressif. La fin du récit semble plutôt consolider le mythe romantique du bon maître popularisé par l'historiographie paternaliste :

La Vérité se vérifia avec joie à l'heureuse apparition de sa Personne, ce qui me bouleversa à tel point que je ne pus lui parler pendant un Moment – Mon bon Maître était très heureux de me voir, me dit que j'étais comme un revenant, car il pensait que j'étais mort depuis longtemps, n'ayant pas eu de nouvelle de moi pendant presque Treize ans (Hammon 1760, 13).

L'histoire de Briton Hammon a fait l'objet de vifs débats académiques. Dans leurs travaux respectifs, John Sekora, Robert Deroschers, Jr et Keith Michael Green se sont efforcés de vérifier l'authenticité du récit de Hammon pour aboutir quelque peu à ce que Henry Louis Gates, Jr et Jennifer Glaser nomment le « ventriloquisme racial » (Gates 2012, Glaser 2016) concernant certaines autobiographies d'esclaves. En effet, les nombreuses anomalies relevées dans cette histoire ont amené Keith Michael Green à y voir la main du maître, lequel aurait voulu que le récit soit conforme aux valeurs morales du lectorat blanc de la Nouvelle Angleterre (Green 2015, 2-3). Green pense que *A Narrative of the Uncommon Sufferings* doit être examiné sous l'angle d'un parcours singulier donnant à voir les régimes multiformes de l'esclavage américain. Hammon proposerait alors une définition flexible de l'histoire de la servitude des Noirs. Green étaye son analyse en s'appuyant sur la notion « d'hétérogénéité de captivité » (7) empruntée à Robert Desrochers, Jr qui, lui, parle de « hiérarchies de captivité » (2001, 159). Autrement dit, chaque régime de captivité vécu par les Noirs sous-tend une théorie du pouvoir, un mode de perception de la réalité historique, une définition de l'identité ainsi qu'une stratégie de résistance à la suprématie blanche. De ce point de vue, le récit de Hammon déconstruirait la vision univoque d'un système esclavagiste vil et inhumain tel qu'il apparaît dans le « récit de la plantation ».

Que ce récit relève du « ventriloquisme » ou soit porté par un enjeu déconstructiviste du système esclavagiste, la vraie question ici porte sur le sens que Briton Hammon cherche à donner à ses souffrances et à sa délivrance.

En premier lieu, Briton Hammon, contrairement à la plupart des auteurs de récits d'esclaves, ne fournit pas beaucoup d'informations sur sa condition de servitude. Le titre de l'ouvrage le présente comme un « homme noir ». Il semble donc problématique de classer cette histoire dans la catégorie de récit d'esclave au regard de la vie de l'auteur. Les souffrances auxquelles il a été confronté — sa captivité chez les Indiens, ses années de prison à la Havane — ne découlent ni de sa couleur de peau ni de son statut social. Dans le monde de Hammon, il règne presque une égalité raciale, hormis l'apparition d'une tribu indienne belliqueuse, présentée sous des traits d'une humanité dépravée.

Lors de ses voyages à travers les trois continents, Briton Hammon semble avoir mené une vie d'homme libre. Il a pu travailler à son propre compte. Blessé lors d'une bataille navale, il sera soigné dans un hôpital anglais. En Amérique centrale, il se sent si libre qu'il décrit son « Passage » vers la Jamaïque comme plaisant et agréable, en contraste ironique avec l'enfer du « Middle Passage ». Cette liberté de mouvement est loin de la condition d'esclave. Hammon dispose de lui-même. Il est un être autonome dont les actes définissent son *agency*. De ce constat découle une question : si l'on admet la thèse d'un récit relevant du « ventriloquisme », quel message John Winslow a-t-il voulu faire passer en se cachant derrière son « esclave » ? De toute évidence, la publication d'une histoire hagiographique présentant le maître comme un homme bienveillant tend à soutenir l'idée d'un modèle de servitude sain (t), assimilable à un service contractuel. Il se situe à rebours des pamphlets virulents de la littérature abolitionniste qui paraîtront plus tard.

Si l'on admet le principe d'une « hétérogénéité » des modèles de servitude, l'histoire de cet « esclave nordiste » libre de ses mouvements, courageux, combattif, fidèle, présentant toutes les qualités d'une humanité vertueuse apparaît emblématique de la supériorité morale de la Nouvelle Angleterre sur le Vieux Sud où prédomine un système esclavagiste brutal, déshumanisant qui réduit les Noirs à la condition de bête de somme. Se pourrait-il alors que l'histoire de Hammon en soit une sorte d'allégorie nourrie du débat moral et théologique qui avait opposé au 18^{ème} et 19^{ème} siècle les partisans de la théorie monogéniste de l'unicité du genre humain à partir d'un ancêtre commun (Adam), alors que le polygénisme voyait les différences ethno-raciales comme une loi naturelle par laquelle Dieu avait légiféré en faveur de la suprématie blanche ? Cette question à la fois métaphysique et sociétale était prédominante dans le Nord plus ou moins anti-esclavagiste. Le récit de Hammon semble ainsi s'inscrire dans un tel débat et proposerait une vision transcendante de la notion de race.

Par sa thématique, *A Narrative of the Uncommon Sufferings* inaugure une tradition littéraire spécifique. Même si son authenticité reste sujette à caution, elle a néanmoins créé « les conditions de possibilité du récit d'esclave » (Sekora 1993, 103), préfigurant un genre littéraire qui apparaîtra sous une forme plus élaborée avec *The Interesting Narrative of The Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African* (1789). Cet ouvrage retrace le parcours tragique d'un garçon de onze ans, enlevé, en compagnie de sa jeune sœur, par des chasseurs d'esclaves dans la région sud de l'actuel Nigeria. L'histoire d'Olaudah Equiano fait partie des rares témoignages africains disponibles sur le commerce triangulaire. Récit sobre, porté par un souci de clarté et de concision, *The Interesting Narrative* montre, grâce à une description détaillée des horreurs de la traite, comment l'homme peut atteindre le « raffinement dans la cruauté » (43) et la manière dont l'auteur a réussi à surmonter l'épreuve du déracinement pour développer une vision élargie de la vie.

Nous avons déjà souligné la dimension historique des récits d'esclaves. Leur description minutieuse d'un régime de servitude codifié par la loi met à nu les paradoxes éthiques et politiques d'un pays fondé sur la liberté individuelle et le droit de tout être humain à disposer de lui-même.

Face à ces paradoxes, Martin Robinson Delany posait, bien avant Richard Wright, la violence comme moyen de lutte contre l'oppression raciale et de refondation de la société américaine. Tel est l'enjeu de son roman *Blake ; or, The Huts of America*. Publié entre 1859 et 1862 dans *Anglo-African Magazine* et *Weekly Anglo-African*, *Blake* est une épopée transatlantique axée sur le parcours d'un ancien esclave rebelle, engagé dans le combat de libération de son peuple. Pour cela, il crée une « Armée d'Émancipation ». Par sa nature même, ce projet symbolise la montée du « radicalisme atlantiste » (Gilroy 1993, 27) et pose les prémisses de ce que Lewis R. Gordon définit comme la « pensée existentielle révolutionnaire noire » (2000, 9). Cette pensée postule que le Noir américain ne peut recouvrer son *être-au-monde* que par la confrontation avec les fissures onto-historiques dues à la négation de son humanité.

La violence chez Delany se comprend mieux si on l'interprète à la lumière de la théorie de l'évolution de la conscience telle qu'elle a été développée par Georg Wilhelm F. Hegel à travers les figures de domination et de servitude. Sans entrer dans la complexité de la *Phénoménologie de l'Esprit*, notons que l'un des thèmes majeurs de cette œuvre gigantesque se rapporte à la question de la *conscience de soi* par laquelle l'individu, dans sa quête de reconnaissance, s'arrache à la servitude pour accéder à l'autonomie, à « La vérité de la certitude de soi » (voir chapitre IV). Hegel examine le problème de « [l'] autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude ». Il écrit d'entrée de jeu : « La conscience de soi est en soi et pour soi en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu » (195). Certes cette idée, précise l'auteur, se présente sous « un entrecroisement complexe et multivoque » (195), elle trouve cependant son unité conceptuelle dans le mouvement vers la *reconnaissance*. Lequel ne peut advenir que par une double opération où la conscience de soi, afin de se poser comme « présence à soi-même », sous-tend l'*abolition* de l'autre auquel je dois en même temps ma reconnaissance. De cette logique, découle un mécanisme en forme de jeu de miroirs avec la phase inévitable de la mise en danger de sa vie dans un « combat à mort » :

Elles [les consciences de soi] doivent aller à ce combat, parce qu'elles doivent fournir l'épreuve et la vérité, en l'autre et elles-mêmes, de la certitude qu'elles ont d'elles-mêmes, d'*être pour soi*. Et c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon immédiate dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie [...]. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme personne ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance comme étant celle d'une conscience de soi autonome (199).

Hegel poursuit son raisonnement en mettant face à face le maître et l'esclave. Ce binôme inégal voit le jour au terme d'un affrontement où l'un triomphe devenant maître, alors que l'autre abdique, renonce et accepte son asservissement, son statut de « dominé ». Ici la reconnaissance ne saurait être réciproque comme le veut le jeu des consciences de soi. L'esclave reconnaît le maître sans être reconnu en retour. Telle est la condition de la conscience servile. Mais il ne s'agit là que d'une première étape car l'on voit se dérouler un retournement spectaculaire chez l'individu asservi. Celui-ci travaille tandis que le maître vit dans l'oisiveté et la jouissance. L'esclave découvre peu à peu une autre vérité secrète, liée à son statut, à laquelle ne peut accéder le maître. Ce dernier ne peut atteindre « la certitude de l'*être pour soi*, en tant que vérité », parce que la vérité du maître, « au contraire, est la conscience inessentielle et l'activité inessentielle » (202) de l'esclave qu'il ne reconnaît pas. C'est là que se passe le renversement vers l'autonomie de l'asservi. Pour le démontrer, Hegel prend soin d'indiquer que, jusque-là, on s'est contenté d'examiner « la servitude dans la domination », alors qu'elle se pose aussi comme conscience de soi en soi pour soi-même. Il y a ici deux phases menant à la vérité sur soi. Dans un premier temps, l'asservi a fait l'expérience menant à la soumission. Il est une conscience qui « a eu peur [...] pour son essence tout entière ; car elle a ressenti la crainte de la mort, de ce maître absolu » (203). Or tout ce qu'il

a traversé lors de cette terrible épreuve constitue « l'essence simple de la conscience de soi, la négativité absolue, le *pur être pour soi* » qui se révélera dans le travail. C'est par celui-ci que la conscience de soi « parvient à elle-même » (203). En effet, même si le travail reste un élément de médiation négatif, il apporte néanmoins « la *singularité* ou le pur être pour soi de la conscience qui accède désormais, dans le travail [...] à l'élément de la permanence, la conscience travaillante parvient donc ainsi à la contemplation de l'être autonome » (204). Le couronnement arrive « Par cette retrouvaille de soi par soi-même, elle devient donc sens propre, précisément dans le travail, où elle semblait n'être que sens étranger » (204). Nous voyons ainsi se dessiner le mouvement par lequel l'individu asservi sort de la *choséité*, acquiert la conscience de sujet autonome, retrouve la certitude de soi et de son devenir historique.

Alexandre Kojève a souligné l'universalité de l'histoire de l'interaction entre maîtrise et servitude. Ce postulat apparaît assez juste à la lecture de la littérature afro-diasporique tant on y trouve un corpus de textes qui montre comment l'appareil oppressif colonial découlait d'une philosophie de négation du Noir, construite en un système de lois œuvrant à l'abolition de la *conscience de son humanité*. Frantz Fanon assimilait cette forme d'aliénation à « l'inessentialité de la servitude » (178) en référence à la « conscience inessentielle » chez Hegel. Frederick Douglass, quant à lui, y voyait alors un mécanisme d'annihilation de l'âme noire — « the soul-killing effects of slavery » (58).

L'enjeu de *Blake* consiste précisément en une double lutte de désaliénation du Noir, le sortir à la fois de la servitude physique et mentale, et de reconnaissance de son humanité. Cette lutte est incarnée par le héros. Esclave fugitif, Henry Blake vit dans la clandestinité. Il aurait pu aller s'installer dans le Nord ou au Canada, mais choisit de rester dans le Sud afin de mettre en place un vaste mouvement de révolte des esclaves. Au cours de ses pérégrinations, il organise l'évasion de plusieurs esclaves. Une fois devenu un homme libre, Henry Blake se rend à Cuba où il crée un corps insurrectionnel appelé « l'Armée d'Emancipation ». Ici on voit se mettre en place un parcours qui passe par une phase nécessaire de négation menant à l'étape ultime de la réalisation de tout un peuple.

Dans nombre de récits d'anciens esclaves, la conflictualité opère d'abord selon le mécanisme de suppression dialectique de l'autre. Frederick Douglass en offre un témoignage éclairant. L'auteur décrit le moment de basculement de sa vie d'esclave lors d'un affrontement avec son ancien maître Edward Covey (113). Douglass parvient ici à ce que Hegel voyait comme « point-pivot » ou *wendungspunkt* (195), en ce qu'il y a mutation de sa conscience désormais animée par la certitude de soi³. A partir d'une action instinctive, Douglass accepte désormais la violence ou la « lutte à mort » comme une modalité de régénération de son être. La particularité ici est que la reconnaissance apparaît réciproque. Si elle se pose comme affirmation de son essence humaine, Douglass découvre en même temps que son acte de résistance produit un double résultat : elle modifie l'image que Mr Edward Covey a de lui-même et la perception qu'il a de son esclave. La violence se révèle être un acte de création, ainsi que le pensait Richard Wright. Elle laisse advenir la conscience révolutionnaire. Le refus de toute forme de compromis avec le système esclavagiste.

Vers une phénoménologie du « rapiécage » de l'identité

³ On retrouvera l'écho d'une telle mutation de la conscience de soi un siècle plus tard chez Nelson Mandela. Au lendemain de sa participation à une campagne de défiance contre le régime de l'apartheid, Mandela écrit : « La campagne me libéra du sentiment persistant de doute ou d'infériorité que j'aurais pu encore ressentir ; elle me libéra du sentiment d'être écrasé par le pouvoir et l'invincibilité apparente de l'homme blanc et de ses institutions. Mais à présent, l'homme blanc avait ressenti la puissance de mes coups et je pouvais marcher la tête haute comme un homme, et regarder n'importe qui dans les yeux, mû par le sentiment de dignité né de ce que je n'avais pas cédé à l'oppression et à la peur » (1994, 122).

L'expérience de la traite atlantique fut assimilée à un saut ontologique. Elle changea la face de l'humanité, donna naissance à un « nouvel homo sapiens » (Senghor 1980) dont l'identité se réalisera dans un remodelage ethno-racial. C'est cette histoire que Charles Johnson nous raconte dans *Middle Passage* (1991), un roman composé comme une épopée maritime. Ici le drame du narrateur afro-américain mène à sa renaissance avec, au final, la découverte d'une humanité en *patchwork*. Une humanité, déclare-t-il, faite « de pièces et morceaux de tous ceux qui m'avaient touché, de tous les lieux que j'avais vus, de toutes les maisons que j'avais cambriolées. Le « moi » que j'étais n'était qu'une mosaïque de nombreux pays, une marqueterie de personnes et d'objets qui remontait peut-être au commencement des temps » (162-163). La remontée du temps, nous la réalisons à bord du *Republic*, un bateau négrier où sont tenus en captivité un mystérieux peuple africain, nommé Allmuseri. La disparition tragique de cette ancienne tribu lors de sa déportation vers les Amériques est, pour Johnson, l'occasion d'une réflexion philosophique sur des questions se rapportant au temps, à l'histoire et à l'émergence de l'identité afro-diasporique.

Le peuple Allmuseri nous est présenté comme dépositaire de la mémoire du monde. Son parcours se pose en contraste avec l'histoire de l'Adam américain, un type d'homme en quête de virginité morale et spirituelle, qui a définitivement tourné le dos à son passé pour se lancer à la conquête de nouveaux territoires. Les Allmuseri incarnent précisément tout ce dont l'Amérique, terre du « nouvel Adam », tente de se défaire. Porteurs d'un riche héritage, les Allmuseri sont le symbole d'une identité achevée, formée d'éléments mosaïques issus d'agrégats universels. Ils ont été « distillés à partir de l'essence de tout ce qui les avait précédés. » On trouve « en eux la présence d'une infinité d'autres, foule tissée avec tout ce que ce vaste continent avait jamais créé » (61). Leur anéantissement devient alors un trope par lequel Johnson pose le problème de l'irréversibilité du temps et de l'histoire. Ici l'on voit bien que le romancier est dépositaire d'une solide formation philosophique tant il parvient à insérer dans son récit le débat qui avait opposé Héraclite à Parménide sur la question du temps. Le narrateur remarque à ce sujet : « Stupidement, j'avais vu leurs vies et leur culture comme un produit éternel, comme une chose achevée, essence pure ou signification parménidienne que j'enviais et voulais, alors qu'en vérité ils étaient soumis au changement héraclitéen » (124). Ces allusions philosophiques visent à éclairer l'histoire atlantique. Elles donnent un sens nouveau à la tragédie qui se joue entre l'ancien monde (l'Afrique) et le nouveau monde (les Amériques).

Si la traite atlantique marque la fin d'un monde, c'est précisément pour laisser advenir un autre. Fini alors le rêve du retour en Afrique comme horizon de régénération de l'être afro-diasporique. Ici l'immensité de l'espace maritime est une métaphore hyperbolique de mise à distance de l'idée des origines. La distanciation est décrite dans un lyrisme oxymorique où l'océan atlantique recouvre les attributs d'une « néantité ». Il faut comprendre le terme « néantité » moins comme un concept métaphysique qu'une représentation fantasmatique de l'Atlantique qui renvoie simultanément au « néant » et à une « entité réelle ». En écho au mythe platonicien de l'Atlantide, le naufrage du *Republic* peut être perçu comme une figuration métaphorique de l'engloutissement de l'ancien monde, alors que l'Atlantique devient le lieu de surgissement d'une nouvelle histoire et de créolisation des identités. Baleka, l'unique survivante africaine, en est un l'incarnation. La tragédie de la traite l'éjecte hors de son passé, un peu comme un cosmonaute sort du champ gravitationnel de sa planète d'origine ; la fait entrer dans une autre temporalité ou un nouveau régime historique. Finie l'illusion de permanence. Baleka sera désormais soumise à la loi du changement indissociable de l'invention continue de soi. Déconstruisant l'idée d'essence pure, Charles Johnson montre combien tous les éléments constitutifs de la réalité humaine (l'individualité, l'identité, la temporalité) apparaissent mouvants, instables tant ils se nouent et se dénouent par le jeu de rencontres aléatoires. « Le temps est un enfant qui joue en déplaçant ses pions », déclarait Héraclite. Nous nous y mouvons sans la moindre certitude, portés par le hasard qui joue avec nous tout en se jouant de nous.

Le même type de réflexion historico-philosophique informe *Feeding the Ghosts* de Fred D'Aguiar à travers l'exploration de la conscience d'une héroïne africaine. Écrivain britannique né

à Trinidad et Tobago, Fred D'Aguiar refuse de s'appesantir sur les souffrances physiques des captifs africains. Il choisit comme point focal l'univers mental et émotionnel d'une femme noire. Nous découvrons alors combien la survie aux tourments de la captivité lors du « Middle Passage » reposait tant sur les ressources physiques que psychologiques des captifs. Il leur fallait développer une subjectivité à même de résister au vide existentiel de la « Traversée » où « le temps fait du surplace, sans avancer ni reculer » (1998, 199). Plongé dans la « zone de non-être » (Fanon 1952, 6), l'Africain restructure sa conscience du temps et de l'espace par la mobilisation de ce qu'il est convenu de désigner une « phénoménologie de la possibilité » (Serban 2016), laquelle pose le sujet non pas comme une donnée figée, mais comme une « potentialité », c'est-à-dire quelque chose en devenir. Cette idée est développée en une double perspective opposée du rapport au temps. En premier lieu, la conscience est obnubilée par le passé, posé comme « horizon » d'arrachement au processus d'annihilation existentielle. Le captif continue de vivre dans l'espoir d'une libération miraculeuse jusqu'à ce que s'inverse progressivement « l'horizon » de l'espérance, projeté non plus en arrière mais au-devant de soi, vers un lieu imaginaire, lequel laisse entrevoir une régénération potentielle : « Il doit y avoir de l'eau », pense Mintah, « Mais l'eau d'un ruisseau ou d'une rivière. De l'eau où elle pourrait voir son visage, et qu'elle pourrait boire. » Il y a ici retournement du sentiment d'annihilation. Celui-ci se trouve peu à peu substitué par la conscience de renaissance qui s'ouvre sur la possibilité d'un nouveau foyer (« home ») : « Et la fin de la mer était le début d'un pays » (119). Nous voyons ainsi la manière dont la conscience parvient à suspendre le présent, le met en *epochè*, afin de laisser advenir un être nouveau. La conscience élabore des ruses et des stratagèmes en court-circuitant ce qui lui est imposé de l'extérieur. « L'audace de l'espérance » conduit au dépassement de soi (Mvé 2020). Le saut hors de la réalité (le présent) rend ainsi compte des intentionnalités d'une conscience engagée dans la lutte contre sa néantisation. Il indique comment le sujet, confronté à la fissuration de son *être*, s'élève au-dessus de ce que Frantz Fanon désignait « l'inessentialité de la servitude » (178) pour s'ouvrir vers l'avenir dans un mouvement de chevauchement de la ligne conventionnelle du temps, devenant, grâce à sa survie au tumulte des événements, le héraut d'une humanité nouvelle. Sorti de la cale du navire négrier dépossédé de *soi*, le captif africain achève son odyssee en étant un *autre*. Nous avons défini ce mouvement comme un rapiéçage de l'identité à travers un assemblage des débris de *soi* et des bribes de l'*autre*.

L'écrivain guyanais Wilson Harris pensait qu'il y a bien une « philosophie dans les arts de l'imaginaire » (Ashcroft 2001, 104). Plus qu'un système théorique, nous sommes davantage face à une réflexion nourrie, enrichie et médiée par les ressources de l'imagination, laquelle apporte bel et bien un supplément de connaissance sur les récits occultés de notre modernité.

Nelson Mandela et « l'agir altéritaire »

Si, comme indiqué plus haut, reconnaissance et régénération adviennent au terme d'un parcours marqué par la conflictualité, il reste qu'une telle dialectique n'épuise guère la relation de soi à autrui car il arrive que l'homme s'arrache à cette dualité qui le place, ainsi que l'écrivait Pope, « sur l'isthme d'un état médian », pour s'élever à la sphère du sublime. Rita Barnard nous l'indique dans son introduction à l'ouvrage *The Cambridge Companion to Nelson Mandela* (2014). Elle parle plus précisément de « politics of the sublime » pour évoquer l'évolution politique de Nelson Mandela. Celui-ci, pense-t-elle, incarne une conscience morale qui a su transcender « les structures, les contraintes et l'ordinaire du présent » (2-3). Dans le prolongement de cette réflexion, nous allons aborder la question de l'élévation éthique chez Nelson Mandela sous deux angles. En premier lieu, nous montrerons qu'elle est indissociable de l'idéal *ubuntu* fondé sur la quête d'une « humanité-en-réciprocité » (3). Ensuite, on y verra l'achèvement de la longue marche des peuples noirs, de l'Afrique du Sud aux Amériques, vers la reconnaissance ;

sujet auquel Nelson Mandela a accordé une longue réflexion dans *Long Walk To Freedom* (1994). Revenant à sa propre investiture, il livre, le ton chargé d'émotions, un témoignage qui semble faire écho au récit historique de Richard Wright, *Twelve Million Black Voices* (1941). Mandela écrit :

Le jour de mon investiture, j'étais submergé par le sens de l'histoire. Pendant la première décennie du vingtième siècle, quelques années après l'âpre Guerre anglo-boer et avant ma propre naissance, les populations à la peau blanche d'Afrique du Sud ont gommé leurs différences et érigèrent un système de domination contre les populations à la peau noire vivant sur leur propre terre. La structure qu'ils ont créée constitue la base d'une des sociétés les plus dures et les plus inhumaines que le monde ait jamais connue. Maintenant, dans la dernière décennie du vingtième siècle, et de ma huitième décennie en tant qu'homme, ce système a été démantelé pour toujours et remplacé par un autre qui reconnaît les droits et les libertés de tous les peuples indépendamment de la couleur de peau.

Ce jour résulta des sacrifices inimaginables de milliers de gens dont les souffrances et le courage ne peuvent ni être comptabilisés ni compensés. Ce jour-là, j'ai ressenti, comme pendant beaucoup d'autres jours, que j'étais tout simplement la somme de tous ces patriotes africains qui avaient disparu avant moi. Cette longue lignée noble s'était achevée et se poursuivait avec moi (1994, 541-542).

Nelson Mandela naquit dans un pays où des migrants venus des Pays-Bas, d'Allemagne, de Scandinavie et de France s'étaient installés depuis le 17^{ème} siècle pour former ce qui allait devenir le peuple afrikaner. La colonisation européenne en Afrique du Sud, comme partout ailleurs dans le monde, se fit par l'oppression des populations autochtones. Elle fut émaillée de guerres entre colons boers et populations locales, entre colons boers et colons anglais, entre l'armée britannique et les peuples autochtones, sans oublier l'effet domino ayant mené aux conflits interethniques, aux déplacements et croisements de populations donnant naissance à une société foncièrement métissée. Au regard de trois siècles d'histoire tumultueuse marquée, en 1948, par l'instauration du régime ségrégationniste de l'apartheid, l'avènement d'une démocratie multiraciale en Afrique du Sud relève d'un véritable exploit qui fera de Nelson Mandela une figure mythique, « l'allégorie nationale de la sanctification » (Barnard, 9), et lui vaudra le surnom de « Madiba Magic ».

La « magie » de Nelson Mandela opère d'abord par une maîtrise quasi-instinctive de la stratégie et de la tactique politiques, puis dans son extraordinaire capacité d'adaptation aux événements dont il influença parfois le cours. Grâce à ses ressources méditatives, il sait mener une réflexion critique sur son temps (Brookfield 2014), ce qui lui permet chaque fois d'ajuster sa position en fonction des circonstances. Jacques Derrida a alors parlé d'un « calculateur génial » (Monferran 2000). Là où Stephen Brookfield voit un constant repositionnement dû à une analyse critique et pragmatique de la réalité historique, Claire E. Oppenheim interprète, quant à elle, le parcours de Mandela — qui l'a mené du projet de « révolution armée » vers une « révolution négociée » — à l'aune de la philosophie *ubuntu* propre au peuple Nguni, groupe bantouphone auquel se rattachent les Xhosa, ethnie de Nelson Mandela. L'*ubuntu* définit un idéal de vie orienté vers les obligations réciproques. Le terme dérive de la phrase « *Umntu ngumuntu ngabantu* » et signifie « Une personne est une personne à travers d'autres personnes » ou « Je suis parce que nous sommes ». Ce concept recouvre une dimension spirituelle que l'on retrouve sous des formes diverses dans de nombreuses sociétés d'Afrique subsaharienne (Oppenheim 2012, 1).

Il convient de souligner que l'*ubuntu*, en tant qu'éthique de dépassement de la conflictualité, se trouve en résonance avec certaines idées de Jürgen Habermas et de Paul Ricoeur, deux penseurs qui ont réinvesti le champ philosophique en y introduisant, l'un, la notion de « raison communicationnelle », tandis que l'autre a élaboré une herméneutique de l'identité humaine à partir des concepts d'ipséité et d'altérité — voir *Soi-même comme un autre* (1990). Dans la préface de cet ouvrage, Paul Ricoeur commence par clarifier ses « trois intentions philosophiques ». La première établit la distinction entre « soi » et « je », alors que la seconde cherche à dissocier une double modalité de l'identité construite avec les termes *idem* (identité-

idem ou mêmeté) et *ipse* (identité-ipse ou ipséité). Le cheminement se clôt par une thèse qui postule que l'ipséité — contrairement à la mêmeté quelque peu figée parce qu'identique à elle-même — est, elle, variable, mouvante, rétive au principe d'un « prétendu noyau non changeant de la personnalité ». Elle « met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la mêmeté, à savoir la dialectique de soi et de l'autre que soi. Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original. » (13) Mais en couplant l'altérité et l'ipséité, l'on aboutit à une logique où l'altérité devient « constitutive de l'ipséité elle-même » (14). L'auteur précise : « *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. » (13-14) Ricœur conclut alors que « l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle apparten[t] à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité. » (367) En conséquence, si l'altérité se pose moins par comparaison, distinction, séparation ou différenciation et davantage par la reconnaissance d'une unité fondamentale à soi-même, alors s'ouvre la possibilité d'un espace de communication favorable à l'émergence d'une morale de l'altruisme. Un espace où *l'agir humain* sera fondé non plus sur la conflictualité mais la coopération.

Un tel espace moral semble ouvrir la voie vers ce que Jürgen Habermas désigne « raison communicationnelle », surtout dans son versant argumentatif au travers duquel l'articulation du *consensus* ou du *dissensus* procède d'une modalité de la discussion dont la validité repose sur des règles précises, incluant l'intelligibilité, la logique d'énonciation, la justesse du discours et la sincérité de l'expérience vécue (Bouchinhomme 2015). L'enjeu ici vise au recadrage des prédicats dominants et déformants du discours. Il s'agit de franchir une nouvelle frontière où le débat argumentatif est posé comme lieu de construction de la rationalité et d'émancipation des individus et de la société.

Avec ces nouvelles logiques communicationnelles et discursives, nous nous trouvons précisément sur le territoire philosophico-moral de Nelson Mandela. Nous verrons comment Mandela, dans sa magie unificatrice d'un pays déchiré par des siècles de conflits, parviendra, au travers de la dialectique de reconnaissance de soi en l'autre, à abattre le mur érigé par ses oppresseurs blancs, enfermés dans une altérité hostile dont la radicalité donnera lieu au régime politique de l'apartheid. A cet égard, il convient de repartir aux sources de son combat contre l'instauration du racisme d'Etat en Afrique du Sud. Lorsque, sous l'impulsion de Walter Sisulu, Nelson Mandela intègre l'African National Congress en 1943, l'activiste en herbe suit la ligne idéologique de la non-violence établie depuis la création de ce parti en 1912. De formation juridique, Mandela cherche d'abord à porter le débat sur le terrain du droit et de la dignité du peuple noir, s'efforçant à montrer combien l'apartheid était un véritable « génocide moral » pour l'Afrique du Sud (Carlin, 2). Après avoir vu s'épuiser toutes les possibilités de dialogue entre l'ANC et le pouvoir blanc, Nelson Mandela acquit la conviction que le seul moyen de panser la blessure infligée aux populations noires passait par la résistance armée. Pour convaincre les membres de l'ANC, encore nombreux, opposés au recours à la violence, Nelson Mandela se servira parfois de la sagesse xhosa exprimée dans ce proverbe : « L'attaque d'une bête sauvage ne peut être parée les mains nues » (Smith 2010, 207).

Le revirement fut d'abord instinctif. Il correspondait à son tempérament rebelle avant de se muer en une stratégie politique par la création de *Umkhonto weSizwe* ou *MK*, la branche militaire de l'ANC en 1961. Des années auparavant, Mandela avait déjà en perspective la lutte armée contre le régime nihiliste de l'apartheid, ainsi qu'il le qualifia lors d'un meeting à Sophiatown en 1953. Sans une discussion préalable avec les dirigeants de l'ANC, il déclara que « le temps de la résistance passive est passé, que la non-violence était une stratégie inutile et ne pouvait jamais renverser le régime de la minorité blanche résolu à préserver son pouvoir à tout prix. En fin de compte, dis-je, la violence était la seule arme qui détruirait l'apartheid et nous devons nous préparer, dans un futur proche, à utiliser cette arme » (Mandela 1994, 136). Ce discours ne fut

pas tout à fait improvisé. Il résultait d'une réflexion critique sur un gouvernement qui se montrait de plus en plus répressif et transformait le pays en état policier (137). Mandela analyse l'usage de la non-violence en Inde, arrive à la conclusion que la résistance passive y est efficace parce que Ghandi fait face à une puissance étrangère aux idéaux ouverts. Ce qui n'était pas le cas avec le pouvoir afrikaner. « La résistance non-violente est efficace tant que l'adversaire adhère aux mêmes règles que vous. Mais quand la violence est la réponse à la protestation pacifique, son efficacité s'annule. Pour moi, la non-violence n'était pas un principe moral mais une stratégie ; il n'y a aucune vertu à utiliser une arme inefficace » (137). Le projet d'une révolution armée allait prendre un nouveau revirement au cours de ses années de prison à Robben Island. Mandela le repensa en profondeur avant de le substituer progressivement à la stratégie d'auto-annihilation de l'apartheid devant aboutir à une révolution pacifique. Au regard du déséquilibre des forces militaires, il comprit que le seul moyen de vaincre l'apartheid revenait à « convaincre les Blancs de le tuer eux-mêmes, de rejoindre son camp, et de se soumettre à son leadership » (Carlin, 17).

L'auto-annihilation de l'apartheid posait un préalable : pénétrer l'essence de l'identité et de la culture afrikaner. Ce à quoi s'attela Nelson Mandela deux années durant à Robben Island. Il apprit la langue des Afrikaners, lut de nombreux ouvrages sur leur histoire. Il explore ainsi ce qu'il est convenu d'appeler « l'identité narrative » ou historique de ses adversaires afin d'en saisir « l'ipséité », c'est-à-dire leur vision intime d'eux-mêmes et leur auto-projection dans le monde. Fikile Bam, un ancien co-détenu de Mandela, témoigne : « Dans sa tête, et il nous le prêchait vraiment, l'Afrikaner était un Africain. Il appartient à cette terre, et quelle que soit la solution qu'il y aurait sur les questions politiques, le peuple afrikaner ne saurait être mis de côté » (Carlin, 27). Plus loin, Bam poursuit : « Il manifestait un très grand intérêt pour les figures historiques afrikaners, surtout les chefs militaires de la Guerre anglo-boer. Il connaissait les noms de différents généraux boers » (28). Ici se dessine une double attitude correspondant à la dialectique de l'ipséité et de l'altérité dont parle Paul Ricoeur. Mandela s'intéresse aux chefs boers parce que, d'une part, il se reconnaît dans leur esprit nationaliste, une force motrice leur ayant permis de résister à l'hégémonie britannique. Cette nouvelle vision mène à l'élaboration d'un narratif inclusif : dépasser la relation antagoniste avec le peuple afrikaner. Pour l'auto-annihilation de l'apartheid, l'Afrikaner doit cesser d'être perçu comme un Autre venu d'ailleurs. Il faut lui appliquer le principe fondateur de « l'ubuntuïsme » (le néologisme est de nous) ou du « soi-même comme un autre ». Par cette reconnaissance, Nelson Mandela résout simultanément le problème historique que posaient souvent les populations blanches de la région du Cap en réponse aux nationalistes africains, à savoir qu'elles s'étaient installées dans une région quasiment vierge. L'affirmation de l'africanité du peuple anglo-afrikaner a également pour but de désamorcer la crainte que lui inspirait l'idée d'une démocratie multiraciale qui aboutirait à la vengeance des Noirs si ceux-ci venaient à accéder au pouvoir.

Le « pardon éclairé », enraciné dans le principe de « l'humanité-en-réciprocité », chez Nelson Mandela naîtra, en partie, de la pénétration de « l'identité narrative » de l'Autre. Nourri au cours des années de prison, il résulte de l'accroissement de son « capital moral » (Barnard, 11). Mû par un humanisme à la fois subversif et inclusif, Nelson Mandela semble s'être ouvert à l'idée rousseauiste d'aliénation réciproque de l'opprimé et de l'opprimeur. En écho au *Contrat social*, Mandela livre cette méditation rétrospective : « l'homme qui prive un autre homme de sa liberté est prisonnier de la haine, il est enfermé derrière les barreaux du préjugé et l'étroitesse d'esprit ». Ainsi « l'opprimé tout comme l'opprimeur se trouvent-ils dépossédés de leur humanité » (544).

Dans la pièce de théâtre *C. 3. 3.* d'une trilogie parue en 2021, Robert Badinter achève sa méditation sur l'expérience carcérale en faisant dire à l'un de ses personnages : « Le plus terrible, dans la prison, ce n'est pas qu'elle vous brise le cœur. C'est qu'elle le change en pierre » (278). Une telle logique s'inverse chez Nelson Mandela : « Quand je suis sorti de prison », déclare-t-il, « je m'assignai comme mission de libérer à la fois l'opprimeur et l'opprimé » (544). Dépassant la violence de son vécu personnel et la perception de l'Afrikaner par le seul prisme de la

domination raciale, Nelson Mandela se plaça à un haut niveau éthique afin de réveiller des sentiments vertueux chez ses adversaires, neutraliser leur bellicosité, puis revivifier leur conscience du Bien. *La longue marche vers la liberté* passait nécessairement par la reconnaissance de l'Autre, fondement de l'idéal *ubuntu* : « La bonté de l'homme est une flamme qui peut être cachée mais jamais éteinte » (542).

C'est fort d'une foi inébranlable en l'homme que Nelson Mandela écrivit le grand récit de la rédemption de l'Afrique du Sud. Ce génie rédempteur se déploya à nouveau lorsque Mandela se servit du rugby dans ses efforts de consolidation de l'intercompréhension naissante entre Noirs et Blancs. A cet égard, il convient de revenir à l'idée d'espace public sud-africain. Celui-ci a été marqué, pendant des siècles, par les symboles de l'apartheid dont le rugby fait partie. Un des marqueurs de l'identité afrikaner, le rugby constitue une ligne de fracture raciale au même titre que la couleur de peau. A l'occasion de la Coupe du monde de rugby de 1995, Mandela y verra un moyen de réalisation de son « grand dessein stratégique ». John Carlin écrit à ce sujet :

Il [Nelson Mandela] m'expliqua comment lui est venue initialement l'idée du pouvoir politique du sport, comment il s'était servi de la Coupe du monde de rugby en 1995 pour réaliser le grand dessein stratégique qu'il s'était assigné pendant ses cinq ans comme premier président d'Afrique du Sud démocratiquement élu : réconcilier les Noirs et les Blancs en vue de maintenir une paix durable dans un pays qui, à peine cinq ans plutôt, quand il est sorti de prison, rassemblait toutes les conditions menant à une guerre civile (4).

Pour arriver à ses fins, Nelson Mandela compte tant sur son aura personnelle que sa maîtrise de la stratégie politique qu'on peut définir par deux mots : la séduction et la persuasion. Nombre de personnes qui l'ont côtoyé souligne son charisme envoûtant. Tous les grands hommes d'Etats en temps de crises, note John Carlin, ont recours à la séduction. Abraham Lincoln, Franklin D. Roosevelt, Winston Churchill, John F. Kennedy, Martin Luther King Jr, le général de Gaulle et même Adolf Hitler en usèrent. Nelson Mandela se place quelque peu au-dessus de la mêlée car son défi était à la fois politique, anthropologique et moral. Il est parvenu à unifier autour de sa personne des populations autochtones hétéroclites avant de les réconcilier avec leurs anciens bourreaux — ceux-là même qui l'avaient condamné à mort, puis à la prison à perpétuité — et conduire cet attelage humain complexe vers une nation multiraciale.

Avec Nelson Mandela, la philosophie de la reconnaissance sort de l'impasse de la conflictualité hégélienne pour se déployer en un rapport d'intercompréhension fondée sur l'idéal *ubuntu*. L'affirmation de la dignité humaine devient alors un miroir partagé. L'Autre n'est plus renvoyé à une différence dysharmonique, mais il se présente comme une part de soi. Cette identification christique de « soi-même comme un autre » fit le génie rédempteur de Nelson Mandela. Elle l'aïda à voir par-delà le peuple noir afin de s'adresser à l'humanité tout entière. Il devint ainsi la figure emblématique d'une éthique supérieure par laquelle l'homme se donne soi-même dans l'intérêt de l'Autre pour la construction d'un monde nouveau. C'est en ce sens que l'ancien président américain Bill Clinton déclara un jour : « chaque fois que Nelson Mandela entre dans une pièce, nous nous sentons un peu plus grand » (Barnard, 2). Il y avait chez lui un charisme humaniste qui sublimait le temps. N'est-ce pas Jacques Derrida ?

Admiration de Nelson Mandela, comme on dirait la passion de Nelson Mandela. Admiration de Mandela, double génitif : celle qu'il inspire et celle qu'il ressent. Elles ont le même foyer, elles s'y réfléchissent. J'ai déjà dit mon hypothèse : il devient admirable pour avoir, de toute sa force, admiré, et pour avoir fait de son admiration une force, une puissance de combat, intraitable et irréductible. La loi même, la loi au-dessus des lois. Car enfin qu'a-t-il admiré ? En un mot : la Loi. Et ce qui l'inscrit dans le discours, l'histoire, l'institution, à savoir le Droit. (Derrida & al., 1986).

La volonté de puissance humaniste face à la volonté de puissance nihiliste, Nelson Mandela n'a pas seulement libéré ses compatriotes blancs de leur suprématisme nocif et aveuglant (Mvé,

2019), il a surtout porté le sens de l'humain à une dimension ontologique supérieure par la restauration du lien profond qui le distingue du reste des vivants : la Reconnaissance réciproque.

Bibliographie

- Appiah, K. Anthony. 2007. *The Ethics of Identity*. Princeton, Princeton University Press.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Ashcroft, Bill. 2001. *Postcolonial Transformation*. London & New York, Routledge.
- Badinter, Robert. 2021. *Théâtre I. Cellule 7. Les briques rouges de Varsovie. C. 3. 3*. Paris, Fayard.
- Baker, Houston, ed. 1982. *The Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself*. New York, Penguin Books. 1st Edn 1845.
- Berlin, Ira. *Generations of Captivity: A Study of African American Slaves*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London, Routledge.
- Blight, David W. 2018. *Frederick Douglass. Prophet of Freedom*. New York, Simon & Schuster.
- Bouchindhomme, Christian. 2015. *Le vocabulaire de Habermas*. Paris. Ellipses.
- Brookfield, Stephen. 2008. "Radical Questioning on the *Long Walk to Freedom*: Nelson Mandela and the Practice of Critical Reflection". *Adult Education Quarterly*. Vol. 58, No. 2, February 2008.
- Bruner, Jerome. 2003. « Self-Making Narratives », in Robyn Fvush and Catherine A. Haden, eds. *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self: Developmental and Cultural Perspectives*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 2003.
- Certeau, Michel de. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- Césaire, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris, Editions Présence Africaine.
- Cojan, Olivier. *Le grand voyage de la Marie-Amélie*. Paris, Ella Editions, 2019.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 1989. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics ». *University of Chicago Legal Forum*. Vol. 1989, Issue 1, Article 8.
- D'Aguiar, Fred. 1998. *Feeding the Ghosts*. London, Vintage.
- Delany, Martin Robinson. 1970. *Blake; or, The Huts of America*. Boston, Beacon Press. Première parution feuilletonnée entre 1859-1862.
- . 1879. *Principia of Ethnology: The Races and Color, with an Archeological Compendium of Ethiopian and Egyptian Civilisation from Years of Careful Examination and Enquiry*. Philadelphia, Harper and Brother.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique de sens*. Paris, Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques & al. 1986. *Pour Nelson Mandela*. Paris, Gallimard.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2008. *Another Knowledge Is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London & New York, Verso.
- . 2014. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London & New York, Routledge.
- Desrochers, Robert, Jr. 2001. « 'Surprising Deliverance'? Slavery and Freedom, Language and Identity in the Narrative of Briton Hammon, 'A Negro Man' ». Vincent Caretta and Philip Gould, eds. *Genius in Bondage: Literature of the Early Black Atlantic*. Lexington, UP of Kentucky, 2001.
- Douglass, Frederick. 1982. *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave*. New York, Penguin Books. First edn 1845.
- . 2014. *My Bondage and My Freedom*. New Haven, Yale University Press. First edn 1855.
- Dyson, Michael Eric. 1993. *Reflecting Black. African-American Cultural Criticism*. Minneapolis and London. University of Minneapolis Press.
- Du Bois, W.E.B. 1935. *Black Reconstruction in America: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. New York, Harcourt, Brace and Co.

- Equiano, Olaudah. 2001. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa The African, Written by Himself*. Ed. by Werner Sollors. New York and London, W. W. Norton & Company. First edn 1789.
- Fabre, Geneviève and Robert O'Meally, eds. 1994. *History and Memory in African-American Culture*. New York.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire masques blancs*. Paris, Editions du Seuil.
- Foner, Eric. *The Second Founding. How Civil War and Reconstruction Remade the Constitution*. New York, W.W. Norton, 2019.
- Foucault, Michel. 1966. *Les Mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- Gates Jr, Henry Louis, ed. 1984. *Black Literature & Literary Theory*. New York/London, Methuen.
- ed. 1990. *Three Classic African-American Novels*. New York/Toronto. Vintage Classics.
- 2012. *Henry Louis Gates Reader*. New York. Basic Civitas Books.
- Genovese, Eugene D. 1972. *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York, Pantheon Books.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press.
- Glaser, Jennifer. 2016. *Borrowed Voices: Writing and Racial Ventriloquism in the Jewish American Imagination*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Glissant, Edouard. 1996. *Le discours antillais*. Paris, Gallimard.
- Gordon, Lewis R, ed. 1997. *Existence in Black. An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York and London, Routledge.
- . 2000. *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. New York/London, Routledge.
- . 2011. « L'existence noire dans la philosophie de la culture ». *Diogène*, 2011/3 (n° 235-236).
- Gordon-Reed, Annette, 2008. *The Hemingses of Monticello. An American Family*. New York/London, W. W. Norton & Company.
- Green, Keith Michael. 2015. *Bound to Respect: Antebellum Narratives of Black Imprisonment, Servitude and Bondage, 1816-1861*. Tuscaloosa, The University of Alabama Press.
- Hammon, Briton. 1760. *A Narrative of the Uncommon Sufferings and Surprising Deliverance of Briton Hammon, a Negro Man*. Boston.
<<https://www.loc.gov/books/?q=Briton+Hammon>>.
- Hansen, Thorkild. 1996. *Les bateaux négriers*. Trad. du danois par Jacqueline Le Bras. Paris, Actes Sud.
- Harris, Wilson. 2001. « History, Fable and Myth in the Caribbean and the Guianas », in Bill Ashcroft. *Postcolonial Transformation*. London & New York, Routledge.
- Headley, Clevis. 2011. « Une ontologie existentielle de l'africanité : le rhum comme métaphore de l'existence ». *Diogène*, N° 235-236, 2011.
- Hegel, Georg W. F. 1991. *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. par Jean-Pierre Lefebvre. Paris, Aubier. 1^{ère} éd. 1807
- Hoepker, Karin. 2015. "Frederick Douglass's "The Heroic Slave" - Risk, Fiction, and Insurance in Antebellum America. *Amerikastudien / American Studies*. Vol. 60, No. 4, 2015.
- Huggins, Nathan Irving. 1990. *Black Odyssey: The African American Ordeal in Slavery*. New York, Vintage Books.
- Hurston, Zora Neal, ed. 2018. *Barracoon. The Story of the Last Slave*. London, HQ.
- Johnson, Charles. 1991. *Faith and the Good Thing*. New York, Plume Book, 1991. Edn orig. Viking, 1974.

- . 1991. *Middle passage*. New York, Penguin. First edn 1990.
- Matthews, James. 1838. *Recollections of Slavery by a Runaway Slave*. *The Emancipator*, August 23, September 13, September 20, October 11, October 18, 1838.
- Mangeon Anthony. 2010. *La pensée noire et l'Occident : de la bibliothèque coloniale à Barack Obama*. Cabris, Sulliver.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris, La Découverte.
- Moore, Samuel D. 1854. *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*. London.
- Monferran, Jean-Paul. 2000. « Derrida, Mandela, la politique et l'Algérie ». *L'Humanité* (Rubrique « la vie des idées »), 17 novembre.
- Morris, Thomas D. 1996. *Southern Slavery and the Law*. Chapel Hill and London. The University of North Carolina Press.
- Mvé, Bekale Marc. 2006. *Traite négrière et expérience du temps dans la littérature afro-américaine*. Paris, L'Harmattan.
- . 2015. *Méditations senghoriennes : vers une ontologie des régimes esthétiques afro-diasporiques*. Paris, L'Harmattan.
- . 2019. *Gabon : éthique de la résistance face au nihilisme d'Etat*. Paris, L'Harmattan.
- . 2020. "Memories and mechanisms of resistance to the Atlantic slave trade: the Ekang Saga in West Central Africa's Epic Tale the Mvet". *Journal of African Cultural Studies*. Vol. 32, 2020, Issue I. Mise en ligne 15 novembre 2018.
- Naylor, Gloria and Toni Morrison. « A Conversation ». *Southern Review*. Vol. 21, 1985.
- N'Sondé, Wilfried. 2018. *Un Océan, deux mers, trois continents*. Paris, Acte Sud.
- Painter, Nell Irvin. 2011. *The History of White People*. New York. W. W. Norton & Company.
- Oppenheim, Claire E. 2012. "Nelson Mandela and the Power of Ubuntu". *Religions*. 2012, 3(2). 369-388.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge. Harvard University Press.
- Phillips, Ulrich Bonnell. 1918. *American Negro Slavery. A Survey of the Supply, Employment, and Control of Negro Labor as Determined by the Plantation Régime*. New York/London. D. Appleton and Company.
- Ricœur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil.
- . 1985. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris, Seuil.
- . 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Editions du Seuil.
- Said, Edward W. 1985. « Orientalism Reconsidered ». *Race & Class*. XXVII, 2.
- . 2000. *Culture et impérialisme*, Paris, Editions Fayard.
- Sekora, John. 1993. « Red, White, and Black: Indian Captivities, Colonial Printers, and the Early AfricanAmerican Narrative." *A Mixed Race: Ethnicity in Early America*. Ed. Frank Shuffleton. New York, Oxford University Press, 1993.
- Senghor, Léopold Sédar. 1980. *Poésie de l'action: conversation avec Mohamed Aziza*. Paris, Stock.
- 1964. *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris, Seuil, 1964.
- Serban, Claudia. 2016. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. Paris, PUF, coll. « Epiméthée ».
- Sharfstein, Daniel. 2007. "Crossing the Color Line: Racial Migration and the OneDrop Rule, 1600-1860." 91 *Minnesota Law Review*.
- Smith, David James. 2010. *Young Mandela*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- Thiong'o, Ngũgĩ wa. 1986. *Decolonizing the Mind. The politics of Language in African Literature*. London/Nairobi/Harare: James Currey/Heinemann.
- Touré. 2011. *Who Is Afraid of Post-Blackness? What It Means to Be Black Now*. New York, Free Press.

Vosloo, Robert Stellenbosch, 2015. "The Bible and the Justification of Apartheid in Reformed Circles in the 1940's in South Africa: Some Historical, Hermeneutical and Theological Remarks". *Stellenbosch Theological Journal*. 2015, Vol 1, No 2.

Wright, Richard (text), Edwin Rosskam (photos). 1941. *12 Million Black Voices*. New York, Thunder's Mouth Press.

-----, 1957. *White Man Listen*. New York, Doubleday.

Yates, Francis A. 1966. *The Art of Memory*. London, Ark Edition.

Zalloua, Zahi. 2021. *Being Posthuman: Ontologies of the Future*. New York/London, Bloomsbury Academic.

Ziche, Peter. 1968. *Die Welt* (21 septembre 1968). Cité par Maguèye Kasse, « De la constance de Senghor envers l'Allemagne », *Ethiopiennes*, No 69, 2002.