



HAL
open science

Vénération, scepticisme et rage

Mathieu Roy, Charles Mnyampala

► **To cite this version:**

Mathieu Roy, Charles Mnyampala. Vénération, scepticisme et rage : éclatement de la représentation de la nation dans la littérature swahilophone tanzanienne (1968 – 2008). 2010. halshs-00481083v1

HAL Id: halshs-00481083

<https://shs.hal.science/halshs-00481083v1>

Preprint submitted on 25 Oct 2010 (v1), last revised 30 Jun 2012 (v6)

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.

Vénération, scepticisme et rage : éclatement de la représentation de la nation dans la littérature swahilophone tanzanienne (1968 – 2008)

L’imaginaire national est mouvant, les contours et la définition de la nation varient, ainsi que l’attitude de l’écrivain à son égard. Mais ce sont aussi les rapports de l’écrivain au politique qui sont différents et les politiques qui varient au gré des époques et des circonstances, avec toutes les redéfinitions de la notion nationale que ces variations impliquent. Afin de bien comprendre les représentations de la nation chez les écrivains de la période 1985-2010, il convient de donner un aperçu de la période qui la précède. En effet, la propagande règne avant 1985 et ses échos pourront être encore perceptibles après l’abandon de l’idéologie socialiste qui la sous-tendait, tant sa voix a été puissante. Je m’appuierai sur des extraits¹ de l’œuvre de Mathias E. Mnyampala (1917-1969) tirés des *Ngonjera II*, recueil de poésies dialoguées publié à titre posthume en 1971, et d’un manuscrit inédit, *Azimio la Arusha na Maandiko Matakatifu (la déclaration d’Arusha et les écritures sacrées)* rédigé en 1968. Guidés par les textes², nous allons parcourir une trajectoire de pensée qui témoignera des discontinuités dans le rapport à la nation tanzanienne, ainsi que dans les modalités de sa définition et sa représentation. Le roman³ *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)* publié en 1992 par Gabriel Ruhumbika m’a semblé constitué une deuxième étape dans la trajectoire littéraire de l’imaginaire national tanzanien. C’est le moment des illusions perdues et de la difficulté de la critique naissante. Enfin, *Dhifa (le banquet)* paru en 2008, est un recueil de poèmes⁴ d’Euphrase Kezilahabi. Cet ouvrage marque la fin provisoire de notre parcours par une attitude politique dissociée, trouble, populiste ou mystique. L’horizon national s’est brouillé et le poète en appelle à l’action politique violente contre ceux qui affament la majorité africaine, majorité africaine de quel pays ? De Tanzanie ? Cette anthologie ne donne que peu d’indication géographique mais si la ville natale du poète est mentionnée, Namagondo, le modèle socio politique décrit par la mise en relation de chacun des poèmes pourrait très bien s’appliquer à la Tanzanie, au Kenya, où à l’Ouganda, en particulier celui du temps d’Idi Amin Dada et de l’expulsion des Indo-Ougandais. Dans la présente étude, nous ferons l’hypothèse topologique restreinte de la Tanzanie comme localisation de l’allégorie kezilahabienne. Si plusieurs raisons viennent à

¹ MNYAMPALA, M., E., 1971, *Ngonjera za Ukuta, Kitabu cha pili, Juu ya Azimio la Arusha (Ngonjera de l’UKUTA, livre deux, à propos de la déclaration d’Arusha)*, Oxford University Press, Dar es-Salaam, Tanzanie, 48 p. et MNYAMPALA, M., E., 1968, *Azimio la Arusha na Maandiko Matakatifu (La déclaration d’Arusha et les écritures sacrées)*, 40 pages dactylographiées, inédit.

² Les traductions des textes originaux en kiswahili sont de moi. La traduction du texte de Gabriel Ruhumbika a bénéficié des révisions et commentaires fertiles de Marie-Aude Fouéré, Odile Issa, Jean de Dieu Karangwa, et Aziza Muhammad Abubakar.

³ RUHUMBIKA, G., 1992, *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)*, Tanzania Publishing House, Dar es Salaam, 169p.

⁴ KEZILAHABI, E., 2008, *Dhifa (Le banquet)*, Vide~Muwa publishers, Nairobi, Kenya, 60p.

l'appui de notre choix : compatibilité de cette allégorie avec une certaine perception de la politique tanzanienne et de courants politiques existant depuis les années 1990, le courant indigéniste de *l'uzawa* par exemple, la référence à une ville tanzanienne dans le livre, son écriture en kiswahili pour lancer un appel (publique ou du moins publié) à l'action politique. Nous garderons à l'esprit qu'il ne s'agit que d'une hypothèse dont nous venons d'exposer les limites. Ce sont des visions du monde politique des auteurs que je voudrais restituer dans les œuvres afin de mieux répondre à la question de la nation : qu'est-ce que les textes nous disent du politique et comment ? Quel est le rapport de l'écrivain au politique, comment l'inscrit-il dans ses œuvres et que veut-il du lecteur ? L'engagement sans réserves de Mnyampala pour la cause du socialisme tanzanien et de la construction nationale se traduit par des œuvres de propagande. Pour être efficace cette propagande mobilise les ressources des textes sacrés de manière œcuménique. Elle joue aussi volontairement d'une langue élégante⁵ dont la beauté formelle rend aisée la mémorisation des divers volets de l'idéologie en vogue. Ruhumbika opère quant à lui un divorce d'avec l'idéologie et il en montre la dangerosité sociale dans une description oscillant entre réalisme et ironie. Sur le plan de l'imaginaire national, son roman reconnaît un échec dans le naufrage économique tanzanien mais surtout un gouffre qui se crée entre riches et pauvres. Le caractère proprement politique du roman réside dans la présentation d'un miroir de la société au lecteur swahilophone, miroir dont Ruhumbika sélectionne habilement les différents reflets et leur agencement souvent paradoxal en vue de provoquer une prise de conscience. Enfin, Kezilahabi proposera une vision du monde politique se voulant proche de l'expérience vécue des individus. Nous trouvons l'écho dans son dernier recueil de poésies des débats tanzaniens actuels autour de l'indigénisation de l'économie⁶ et donc des critères de définition de l'appartenance à la nation tanzanienne. Mais Kezilahabi met l'indigénisation (*uzawa*) au service de sa propre quête littéraire et spirituelle, celle du Dieu caché qui définit l'horizon réel de la vie, en ce sens il donnera une vision allégorique des échos de la vie politique d'un ou de plusieurs lieux à la topologie floue, même si des parties de son recueil de poème *Dhifa (Le banquet)* reproduise le ressentiment populaire croissant à l'égard de la corruption, du pillage du pays par des « étrangers », ainsi qu'une définition raciale du tanzanien légitime.

Pour la propagande : le socialisme sacré de Mathias E. Mnyampala

Mathias E. Mnyampala (1917-1969) est un essayiste et poète tanzanien reconnu de langue swahilie. Juriste de formation, il est appelé à jouer un rôle clé dans la politique culturelle du Tanganyika puis de la Tanzanie, notamment par sa défense du *kiswahili* comme langue officielle et son implication personnelle dans la transmission et le développement des plus hautes compétences en matière de poésie swahilie. Il fonde et préside l'association nationale des poètes connue sous l'acronyme UKUTA, *Usanifu wa Kiswahili na Ushairi Tanzania*, c'est-à-dire « Correction du Kiswahili et de la Poésie en Tanzanie ».

⁵ Le mot swahili *fasihî*, que l'on traduit par « littérature », a pour étymologie le mot arabe *fathakha* signifiant « élégance, beauté formelle » cf. GARNIER, X., 2006, *Le roman swahili*, KARTHALA, Paris, p.7

⁶ AMINZADE, R., 2003, "From Race to Citizenship : The Indigenization Debate in Post-Socialist Tanzania" in *Studies in Comparative International Development*, Spring 2003, vol.38, N°1, pp 43-63.

Le 6 juin 1968, Mathias Mnyampala et quelques autres poètes swahilophones sont convoqués à la présidence par Julius K. Nyerere. Ils reçoivent pour mission de mettre leur art au service de la diffusion de masse des idéaux de l'*ujamaa*⁷ ou socialisme tanzanien. Le poète s'en explique ainsi dans l'introduction⁸ du livre II des *Ngonjera* (« palabres ») paru à titre posthume en 1971 :

« J'ai composé ces *ngonjera* afin que la déclaration d'Arusha soit diffusée davantage par cette voie et, surtout, pour suivre les instructions que son excellence le Mwalimu⁹ Julius K. Nyerere nous a données lorsqu'il nous a appelés, tous les poètes de langue swahilie, pour que nous le rencontrions à la présidence le 6 juin 1968. Ce jour-là, le Mwalimu a dit : « Annoncez la déclaration d'Arusha et développez le prestige de la culture de notre nation ».

*Dar es Salaam, 18 septembre 1968*¹⁰. »

Suite à cette convocation, Mathias Mnyampala va rendre célèbre un genre de poésie swahilie destiné, de part sa forme dialoguée, à être appris et récité dans les écoles tanzaniennes. Ces poésies, qu'il appelle '*ngonjera*', un terme de sa langue maternelle le *cigogo*, ont été créées comme support de l'apprentissage par cœur et de la récitation à haute voix par la jeunesse du pays du programme *ujamaa* sous une forme versifiée. Les *ngonjera* ou « palabres » s'enracinent dans une réalité pastorale de l'Ugogo, la région d'origine de Mnyampala. Là, les palabres visent à rétablir une unité dans la société et à évaluer des compensations et des amendes après un trouble. Les palabres sont une négociation instituée dans la société *gogo* pour rendre justice et éviter la résolution violente des conflits dans des cas de meurtre, de vol de bétail, de naissance d'enfant naturel, etc. Mnyampala vise le public scolaire et ses deux livres de *ngonjera* ont été publiés à titre posthume. Ils ont donc reçu l'autorisation d'être imprimés et enseignés dans les écoles au début des années 1970. C'est ainsi que Mnyampala conjugue nation, socialisme, et culture nationale, c'est-à-dire swahilophone. De manière paradigmatique, Mnyampala fonde sa volonté littéraire de favorisation de l'unité nationale sur une institution de sa région d'origine. La langue swahilie est porteuse du sentiment national et elle décline en une traduction unifiée les différentes identités et réalités ethniques du pays. Le *kiswahili* appartient à tous les Tanzaniens. Il doit apparaître aussi intime que leur propre langue maternelle d'où l'éclosion dans la grande traduction en *kiswahili* de centaines d'histoires, de langues et de cultures tanzanienne de mots venant directement de ces langues.

⁷ *Ujamaa* est le titre de la version swahilie du livre écrit en anglais par le président J. K. Nyerere sous le titre *Ujamaa : essays on socialism* « *Ujamaa : essais sur le socialisme* » et publié simultanément. En comparant les deux livres, nous voyons que le mot *ujamaa* correspond en anglais aux mots « socialism » ou « familyhood », soit respectivement « socialisme » et « familialité ». Les relations de solidarité et d'entraide qui prévalent, selon Nyerere, au sein de la famille élargie dans les villages ruraux africains sont constitutive du socialisme africain cf. NYERERE, J., K., 1968, *Ujamaa et Ujamaa : essays on socialism*, Oxford University Press, Dar es Salaam.

⁸ Introduction, p.3, in MNYAMPALA, M., E., 1971, *Ngonjera za Ukuta, Kitabu cha pili, Juu ya Azimio la Arusha (Ngonjera de l'UKUTA, livre deux, à propos de la déclaration d'Arusha)*, Oxford University Press, Dar es-Salaam, Tanzanie, 48p.

⁹ *Mwalimu* signifie le « maître d'école » en *kiswahili*.

¹⁰ *Ngonjera hizi nimezitunga kwa ajili ya Azimio la Arusha ili lipate kutangazwa zaidi kwa njia hii na, hasa, kwa ajili ya kutekeleza maagizo ya Mtukufu Mwalimu Julius K. Nyerere aliyotuagiza wakati alipotwita washairi wote wa Kiswahili, tukaonane naye Ikulu tarehe 6 Juni, 1968. Siku hiyo Mwalimu alisema, 'Tangazeni Azimio la Arusha, na tukuzeni utamaduni wa taifa letu.'* Dar es Salaam, Septemba 18, 1968.

La nation tanzanienne s'unifie par la langue swahilie, Mnyampala va également tenter une unification religieuse en ramenant les valeurs des religions bouddhistes, hindouistes, chrétiennes et islamiques aux valeurs du socialisme tanzanien. Il écrit un essai, demeuré inédit, intitulé *Azimio la Arusha na Maandiko Matakatifu*¹¹, « *La déclaration d'Arusha et les écritures sacrées* » où il entreprend la démonstration en règle du caractère sacré de la déclaration d'Arusha¹² de 1967. Ici l'imaginaire national est celui d'une nation à construire en suivant le programme et les préceptes de la déclaration. Mnyampala veut montrer que faire de cette nation swahilophone en devenir une nation socialiste, c'est aussi suivre le plan voulu par dieu. Quelle que soit la religion. Pour cela, chaque ligne, chaque sous-section, de la déclaration d'Arusha est systématiquement mise en rapport d'adéquation avec un ou plusieurs versets de la Bible, un verset du Coran, et une présentation d'une notion générale tirée des Vedda et aussi de l'enseignement de Bouddha. Les extraits de la Bible et du Coran sont accompagnés d'explications. Quatre courants religieux des plus répandus au monde, mais aussi en Tanzanie, convergent alors vers la doctrine de l'*ujamaa* et lui donnent la légitimation du sacré. Au plan national, cet appel aux principales religions pratiquées dans le pays (le bouddhisme étant marginal) témoigne de la volonté d'inclusion de Mnyampala. C'est une nation pluraliste, multi-ethnique et multi-confessionnelle qui se dessine. En revanche, les religions traditionnelles africaines de Tanzanie sont « oubliées » dans cette démonstration très méthodique. Ne sont-elles pas pertinentes à l'échelon national pour notre auteur?

Au cours des années 1970, le pays passera par toute une série de catastrophes et de transformations brutales qui aboutissent à l'effondrement de son économie. A partir de 1981, la Tanzanie applique une première phase d'ajustement structurel selon les directives du Fonds Monétaire International (FMI)¹³ et reçoit de l'aide financière. A peine une génération après celle des indépendances africaines, celle de la foi en une transformation socialiste de la société, seul espoir permis et encouragé officiellement comme horizon idéologique, le pays passe d'un coup au multipartisme et à la préparation d'élections sous l'influence de l'aide. C'est cette transition brutale qui s'imprime dans les lignes du roman *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)* de Gabriel Ruhumbika publié en 1992, l'année d'introduction du multipartisme. Si peu de temps après l'effondrement de l'*ujamaa* en raison de la situation économique et de la décision politique d'entamer le premier ajustement structurel qu'en est-il de la perception de la nation ? Comment parler d'une telle radicalité, d'une telle vitesse de transformation ?

¹¹ Ce texte est conservé dans les archives de la famille Mnyampala, auxquelles un accès généreux a été accordé à l'auteur du présent article.

¹² Déclaration d'Arusha, écrite pour la Tanganyika African National Union (TANU) par Julius K. Nyerere, et publiée en 1967 à Dar es Salaam par le ministère de l'information.

¹³ WAGAO, J., H., 1990, *Adjustment policies in Tanzania (1981-1986)*, UNICEF, Innocenti occasional papers, number 9.

Phénoménologie d'un naufrage sans responsable

L'universitaire et romancier Gabriel Ruhumbika fait un état des lieux de la situation économique et politique tanzanienne dans son roman intitulé *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)*.

C'est une situation de clivage complet qui est décrite entre l'épreuve quotidienne que subissent les survivants du naufrage économique tanzanien du début des années 1980, pour tenir un jour de plus, et des responsables politiques imprégnés de l'idéologie de la construction nationale et du socialisme tanzanien, indifférents à ou détachés de la réalité.

Entre ces deux pôles, le développement d'une critique explicite par Ruhumbika, voire l'identification des causes et des responsables de ce malheur, sont quasiment inexistantes. A peine est suggéré le fait qu'il y a des profiteurs de la crise et du marché noir pour subvenir quand même aux nécessités des populations. Mais sur tout le reste, le silence est complet, le lecteur devant établir lui-même ses propres interprétations des deux représentations de la vie politique et sociale tanzanienne de cette époque : celle des dupes, patriotes et décharnées et celle des idéologues sur le départ.

La Tanzanie entame sa transition économique et politique. Le passé proche socialiste et le présent difficile, encore très réminescent du passé, se ressentent dans l'écriture du roman de Ruhumbika. A la fois l'écrivain est autorisé à décrire les difficultés que la propagande caduque ne voulait pas voir, et à la fois les idéologues sont encore au pouvoir, de sorte qu'il ne faut pas trop se lancer dans une critique politique explicite. Décrire et présenter les choses avec ironie, dans leur dimension la plus grotesque est suffisamment nouveau, et courageux. Ruhumbika signe dans ce roman l'acte de décès de *l'ujamaa*, qu'il date de 1981. Il suggère que ce sont les plus faibles qui subissent les conséquences du naufrage économique tanzanien, après avoir cru en des lendemains qui chantent. Par ailleurs, il est suggéré ironiquement que certains ont néanmoins réussi à profiter de la situation et à vivre correctement, voire s'enrichir.

« *La Tanzanie en 1981 (...) était une Tanzanie bien différente de la Tanzanie qui avait connu l'effervescence de la déclaration d'Arusha de 1967. Surtout pour les citoyens ordinaires comme le Camarade Saidi*¹⁴. »

Le personnage du camarade Saidi, modeste travailleur d'un quartier populaire de Dar es Salaam, exemplifie les milliers de Tanzaniens pauvres qui ont adopté *l'ujamaa* et ont construit la nation indépendante dans ses premières années, mais se retrouvent à genoux, livrés à eux-mêmes et aux forces de mort de l'indigence et de l'absence de reconnaissance de la part des dirigeants de la nation. Non seulement, le discours d'égalité et de justice sociale *l'ujamaa* n'a pas trouvé de concrétisation autre que des réalisations verbales relayées en boucle par la propagande, telle la façon nouvelle d'appeler l'autre, devenu le « camarade »

¹⁴ « Tanzania hiyo ya mwaka 1981 (...) ilikuwa Tanzania tofauti sana na Tanzania iliyosherehekea Azimio la Arusha mwaka 1967. Hasa kwa wananchi wa kawaida kama Ndugu Saidi. » in RUHUMBIKA, G., 1992, *Miradi bubu ya wazalendo*, Tanzania Publishing House, Dar es Salaam, p.61

(« *ndugu* », littéralement « parent, membre de la famille »). Mais la réalité du déroulement historique de 1967 – année de la déclaration d’Arusha - à 1981, lorsque débute l’ajustement structurel sous l’égide du F.M.I, témoigne d’une trahison dans les faits de l’idéal d’égalité (*usawa*) qui était au cœur de *l’ujamaa*. Ce que dit Ruhumbika, c’est que l’inégalité est demeurée la norme pendant la période socialiste, inégalité de classe, inégalité entre générations, en dépit de tous les discours martelés dans les têtes par la propagande.

« Il est vrai que la déclaration d’Arusha, qui avait pour but d’instaurer l’ujamaa et l’égalité en Tanzanie, avait réussi à faire en sorte que tous les citoyens de ce pays, le puissant comme le faible, le vieux comme le jeune, le directeur comme le coursier, se considèrent égaux, que tous soient appelés « Camarade¹⁵ » et s’appellent « Camarade » entre eux. Dans le pays entier tous les gens s’appelaient « Camarade » entre eux. Le Ministre était le « Camarade Ministre ». Même le Président était devenu le « Camarade Président ». Et le Ministre appelait Saidi le coursier « Camarade Coursier Saidi ». Mais en réalité, l’égalité en question se réduisait totalement à ce terme de « Camarade »¹⁶. »

Mais si la situation en 1981 est catastrophique, si *l’ujamaa* n’a pas tenu toutes ses promesses, en revanche, on ne sait rien de ce qui s’est passé pour en arriver à un tel échec. Saidi, s’il a une claire conscience de sa détresse, et de la misère environnante, est étrangement amnésique quant au commencement même de ces épreuves.

« Quant au succès de l’ujamaa, Saidi et les gens ordinaires comme lui, partout dans le pays, ne savaient plus ce qu’ils devaient croire et ce qu’ils ne devaient pas croire ! La seule chose qu’ils savaient avec certitude, c’est que, brusquement, la situation s’était dégradée au point où des gens ordinaires comme le Camarade Saidi n’avaient plus les moyens de vivre.

Quand exactement les choses avaient-elles commencé à aller de travers à ce point, et pourquoi, à ce qu’il semblait il n’y avait personne qui le savait¹⁷. »

L’oubli est total, à la fois chez le personnage du camarade Saidi, mais aussi dans la façon de présenter les faits voulue par Gabriel Ruhumbika.

« Chaque fois que Saidi essayait de se souvenir du moment précis où les choses avaient commencé à se dégrader de la sorte dans le pays, il se rendait compte qu’il avait oublié aussi

¹⁵ En kiswahili, le mot *ndugu* signifie littéralement « parent, membre de la famille ». Je traduis le terme par ‘camarade’ mais il faut garder à l’esprit que tout le discours socialiste a été traduit en kiswahili à l’aide de notions ayant rapport au champ sémantique de la famille.

¹⁶ « Ni kweli kwamba Azimio la Arusha la kujenga ujamaa na usawa Tanzania lilikuwa limefanikiwa kuwafanya wananchi wote wa Tanzania, mkubwa kwa mdogo, mzee kwa kijana, meneja kwa mesenja, wajisikie ni binadamu sawa, wote waitwe na waitane Ndugu. Nchi nzima watu wote walikuwa wakiitana Ndugu. Waziri alikuwa ni Ndugu Waziri. Hata Rais sasa alikuwa ni Ndugu Rais. Na Waziri alimwita mesenja Saidi Ndugu Mesenja Saidi. Lakini ukweli wa maisha ulikuwa ni kwamba huo usawa uliishia kwenye hilo jina la Ndugu tu. » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.61

¹⁷ « Na kuhusu hiyo fanaka ya ujamaa, Saidi pamoja na wananchi wenzake wa kawaida kote nchini walikuwa hawajui tena waamini nini na wasiamini nini! Walichojua tu kwa uhakika ni kwamba ghafla mambo yalikuwa yameharibika kiasi cha watu wa kawaida kama Ndugu Saidi kutoweza kumudu maisha tena. Ni lini hasa mambo yalianza kuharibika hivyo, na ni kwa nini, ilivyoelekea hapakuwa na mtu anayejua. » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.61

bien ce qui avait commencé à aller de travers que ce qui avait suivi. Il était seulement confronté au fait que partout tout allait mal¹⁸. »

Pourquoi ce silence ? Est-il encore risqué de sortir de la ligne politique du parti en 1992 ? Ou alors s'agit-il d'un effet voulu par Ruhumbika pour que le lecteur swahilophone reconnaisse de lui-même la douloureuse évidence, à savoir que le rêve est fini et la situation désastreuse. En tout état de choses, la propagande étant encore fraîche dans certains esprits en 1992, peut-être la voie de la maïeutique est-elle la plus indiquée pour les rendre lucides et indépendants à nouveau. La juxtaposition sans aucune explication entre le rappel des idéaux de justice et d'égalité de *l'ujamaa* et la description d'une condition de famine et de survie que Ruhumbika qualifie explicitement d'*inhumaine* témoigne *a minima* du caractère scandaleux et paradoxal de la situation, du décalage absolu entre l'idéologie et la vie quotidienne en Tanzanie.

« Mais d'un coup, Saidi fut surpris de ce que sa principale joie de pouvoir subvenir aux besoins de sa famille s'était transformée en un simple rêve. Il n'était même plus en mesure de leur procurer la nourriture qu'un homme mange habituellement pour vivre !¹⁹. »

Que s'est-il passé jusqu'en 1981 ? Sur le plan politique et économique, avons-nous affaire à une injustice sans responsables ? Après le premier choc pétrolier²⁰ de 1973, le produit des marchandises importées s'élève drastiquement et sur le plan de la production locale, la Tanzanie socialiste, dont le fondement économique reposait sur le développement de l'agriculture dans des communautés regroupées en village, a subi en effet en 1974 et 1976 deux importants épisodes de sécheresse. Les responsables politiques d'alors ne peuvent pas être accusés de ne pas faire tomber la pluie ou de créer *ex nihilo* du pétrole, mais ils vont devoir s'adapter et diversifier leur économie. Il y a aussi, en 1977, l'effondrement de la communauté d'Afrique de l'est puis la guerre avec l'Ouganda dont les conséquences économiques sont fâcheuses. Mais sur le plan intérieur, Ruhumbika suggère aussi que la situation pourrait être plus vivable s'il n'y avait pas des comportements néfastes : la corruption, déjà, et le marché noir, rajoutent à cet enfer ; la vie la plus élémentaire n'est pas possible.

« Et, comme pour ajouter à cette grande rareté d'aliments et de produits de base il ne manquait pas de gens avides parmi ceux qui étaient chargés de faire parvenir à ces citoyens les choses dont ils avaient besoin, de sorte qu'une grande partie de cette marchandise [...] terminait dans les étals des produits du marché noir et du trafic²¹ »

¹⁸ « Saidi kila alipojaribu kukumbuka lini hasa mambo yalianza kuharibika hivyo nchini, alijikuta wala hajui tena ni nini kilianza kwenda ovyo na ni nini kilifuatia! Alikabiliwa na ukweli tu wa vurugu kila mahali! » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.61

¹⁹ « Lakini ghafla Saidi alishtukia hiyo furaha yake kuu ya kuweza kutimizia familia yake mahitaji yao imegeuka ndoto tu. Hawezi hata kuwapatia chakula cha kawaida cha binadamu kula ili aishi! » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.63

²⁰ L'analyse des causes de la situation économique catastrophique de la Tanzanie en 1981 est tirée de WAGAO, J., H., 1990, *Adjustment policies in Tanzania (1981-1986)*, UNICEF, Innocenti occasional papers, number 9.

²¹ « Na, isitoshe, kwenye uhaba mkubwa hivyo wa vyakula na vitu vya matumizi hapakosi wenye tamaa miongoni mwa wanaohusika na kuwawasilishia wananchi hayo mahitaji yao, hivyo sehemu kubwa ya hiyo bidhaa[...] kuishia kwenye masoko ya vitu vya ulanguzi na magendo » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.65

La situation économique ayant été décrite, qu'en est-il de la réponse politique du moment ? La nation est coupée en deux, entre un peuple qui se meurt dans la misère, et des dirigeants dépassés, sourds, incapables d'évoluer dans leur conception du monde et de sa transformation. Le lien entre les deux parties de la nation se fait encore par la propagande, le martèlement auto-réalisateur de l'unité nationale qui fait tenir le tout ensemble. Ruhumbika conserve son procédé de mise en relation, sans explication ou commentaire, de la description ironique de la misère et de l'idéologie, en intensifiant le contraste. Il décrit la vie exemplaire de Saidi qui s'est sacrifié pour la Tanzanie, *l'ujamaa*, et sa famille, qui a travaillé toute sa vie pour l'Etat sans pouvoir accumuler la moindre richesse ni même terminer de construire sa maison. Ironiquement ce patriote va devoir être licencié sans préavis ni indemnité (il faut réduire la dette publique dans les programmes d'ajustement structurel), ni même recevoir une pension de retraite, ce pour réduire le nombre de fonctionnaires et économiser de l'argent public. En guise de reconnaissance, la nation lui fait pour seul don trois petits objets : une radio, une canne en ébène, et une horloge de table. Saidi n'a pas d'autre alternative pour survivre que d'entrer en contact avec le président Julius Nyerere, qu'il connaît. L'occasion se présente lorsque le *Mwalimu* vient faire un discours pour son propre départ à la retraite dans le quartier de Dar es Salaam où habite Saidi. Le fait que les deux hommes soient tous deux prêts sur le départ permet au lecteur de faire plus aisément la comparaison entre les deux niveaux de vie, les deux extrêmes que sont d'un côté la vie du peuple, de l'autre la vie des élites politiques, ceci toujours de manière implicite. C'est à la tribune et à l'improviste que Saidi, sous les yeux de la nation et en direct à la télévision et à la radio, vient avec ses cadeaux faire part de sa misère à son ami Nyerere et lui demander de l'aide. Mais le *Mwalimu* et ses assistants ne peuvent percevoir et répondre à cette demande que dans le registre de l'idéologie *ujamaa*. Dans une indifférence presque cruelle, Nyerere reprend les cadeaux donnés à Saidi, croyant que ce dernier était venu lui en faire présent en dernier signe de dévouement absolu à la patrie. En parallèle, le texte mime le discours officiel qui se focalise sur Julius K. Nyerere comme père de la nation, et propage des idéaux patriotiques totalement détachés par le procédé contrastif de Ruhumbika de la réalité sociale. La propagande déchaînée est totalement indépendante du naufrage économique tanzanien. Absurde, elle rayonne dans les media, est répétée le lendemain à la radio et diffuse même dans les media internationaux.

Les cadeaux de Saidi vont rejoindre le musée de Butiama, grand monument de l'identité nationale comme symbole du patriotisme le plus strict.

« Dans ce Musée [de Butiama], une grande place avait été réservée spécialement pour montrer les différents cadeaux que le Mwalimu avait eu l'occasion de recevoir de la part des citoyens de Tanzanie : les habits traditionnels des différentes tribus de notre pays, arcs et lances et flèches de notre bravoure originelle, tuniques et peaux de panthères et de lions et couronnes de toutes sortes de nos chefs traditionnels, une multitude de choses des différentes

régions de notre pays que les citoyens lui avaient offertes de l'Indépendance jusqu'en 1985²². »

L'unité nationale est construite à coups de marteau ; la propagande est tellement forte qu'elle est capable de récupérer à son avantage les signes de la misère et de l'échec le plus évident de son discours. Ruhumbika se joint ironiquement aux zéloteurs de l'époque et fait rayonner leur parole magnifique où ne manquent ni les patriotes, ni leur chef suprême, ni la gloire nationale. Mais incidemment, si le camarade Saidi est ridiculisé par sa naïveté et son attitude de docilité aveugle, ses cadeaux n'ont-ils pas la même « valeur » que ceux des chefs et des rois des principales ethnies du pays au *Mwalimu* ? La nation tout entière, du fait de la faillite de *l'ujamaa*, n'est-elle pas entièrement construite sur un marché de dupes, et ce même au niveau des différents chefs régionaux ? L'idéal national ne tourne-t-il pas à la farce ? Peu importe, la propagande médiatique, que Ruhumbika imite à merveille, donnera sa version des faits.

Le procédé de mise en relation est extrêmement efficace : une lecture simple de ce récit fait penser que le *Mwalimu*, ici représentant de l'élite politique, dépouille le pauvre Saidi du peu qui lui a été donné, sous couvert du discours bien rôdé de la propagande nationale. Sans émettre une critique politique explicite à l'égard des éventuels responsables du naufrage économique tanzanien, ou au moins des personnes qui étaient alors aux commandes et dont il pourrait être permis d'interroger la responsabilité, Gabriel Ruhumbika clôt son propos en mettant en relief les deux pôles qu'il a décrit avec force détails, toujours sans évaluer leur mise en relation, sans juger plus avant de la situation qu'en disant, et dire est peut être déjà beaucoup à l'époque : « C'est ainsi ».

« Telles furent les informations supplémentaires que les Tanzaniens se virent expliquer au sujet des adieux de ce citoyen particulièrement patriote et de son éminent chef, lumière de sa vie, père de sa Nation. C'est ainsi que la détresse du Camarade Saidi fils de Jabiri fut accueillie par les dirigeants de sa société socialiste²³. »

Les voleurs de vaches

Dans son dernier recueil²⁴ de poésies intitulé *Dhifa (le banquet)* et paru au Kenya en 2008, Euphrase Kezilahabi, écrivain tanzanien, dramaturge, poète et universitaire de renom de langue swahilie, se révolte contre l'injustice d'une situation socio politique qui s'est aggravée depuis la fin des années 1980 et nourrit le ressentiment populaire. Les problèmes sont identiques à ceux évoqués par Ruhumbika : d'un côté un peuple décharné, de l'autre des élites

²² « Kwenye hilo Jumba la Makumbusho sehemu kubwa ilikuwa imetengwa maalum kwa kuwekea zawadi mbalimbali Mwalimu alizowahi kupewa na wananchi wa Tanzania: mavazi ya jadi ya makabila yetu mbalimbali nchini; pinde na mikuki na mishale ya ujasiri wetu wa asili; migolole na ngozi za chui na za simba na mataji ya kila aina ya watawala wetu wa jadi: vitu chungu nzima wananchi wa sehemu mbalimbali za nchi yetu walivyomzawadia Mwalimu tangu Uhuru hadi mwaka huo wa 1985. » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.165sq

²³ « Hizo ndizo habari za nyongeza Watanzania walizoeleza juu ya kuagana kwa huyo mwananchi mzalendo hasa na kiongozi wake mkuu, mwanga wa maisha yake, baba wa Taifa lake. Hivyo ndivyo shida za Ndugu Saidi bin Jabiri zilivyopokelewa na viongozi wa jamii yake ya kijamaa. » in RUHUMBIKA, G., 1992, *op.cit.*, p.166

²⁴ KEZILAHABI, E., 2008, *Dhifa*, Vide~Muwa publishers, Nairobi, Kenya, 60p.

politiques ou économiques qui tirent leur épingle du jeu. Mais chez Kezilahabi, il n’y a plus de lien entre ces deux pôles, plus d’obstacle à un éclatement de la nation. La propagande n’est plus et seuls demeurent les rapports de domination. L’idée de nation même est absente et si de nombreux indices nous dirigent vers l’Afrique de l’est, le Kenya, l’Ouganda et la Tanzanie en particulier, les poèmes décrivent une topologie floue. Il serait donc faux de dire que ces poèmes ont pour objet la Tanzanie. Ces poèmes n’ont pas d’objet topographique précis mais ils peuvent correspondre, plus ou moins, et dans le cadre de la Tanzanie nous sommes du côté du plus, à plusieurs objets. Une seule fois, le nom d’une ville tanzanienne est citée, c’est Namagondo dans les îles Ukerewe du lac Victoria où le poète est né. Il lui consacre le poème intitulée Namagondo III. C’est le seul référent topographique du recueil. Pour parler précisément, le recueil de poème *Dhifa* décrit une allégorie qui pourrait correspondre en grande partie, voire exclusivement, à des perceptions de la réalité est-africaine du Kenya, de l’Ouganda, et de la Tanzanie principalement. Si ces poèmes n’étaient pas destinés à un public swahilophone, nous pourrions même élargir la topographie possible en utilisant les groupes ethniques en présence, à l’Afrique du Sud et même quitter le continent africain, suivant une liste non-exhaustive, pour voyager du côté des sociétés multiculturelles du Moyen-Orient, je pense aux Emirats Arabes Unis et à Doubaï en particulier. Nous appliquerons le modèle kezilahabien de *Dhifa* à la Tanzanie dans la présente étude.

C’est encore le registre de la faim qui est utilisé, et amplifié : le pauvre ne mange pas mais c’est la faim qui le *dévore*.

MASKINI 3²⁵

Mimi ni maskini wa kutupa
Nanyonywa na njaa yamalizia
Wakati nimekondeana kama siafu
Nitaingia ndani ya sikio la tajiri
Ukali mumumo nitang’ata

PAUVRE 3

Je suis le dernier des pauvres
Je suis exploité et la faim me dévore
Au point où je suis décharné comme une fourmi
J’entrerais dans l’oreille du riche
La cruauté qui est à l’intérieur je la mordrai

La misère a perduré, jusqu’à faire déborder le vase du ressentiment et appeler à une nécessaire réaction d’autodéfense de la part du pauvre. Dans ce poème, si le pauvre est dévoré par la faim, c’est aussi le riche qui fait le pauvre, et le pauvre s’apprête à le mordre, à lui rendre le mal qui lui est fait sous la même forme, suivant la loi du Talion où justice est faite quand le dévoré dévore à son tour. C’en est fini de *l’omerta* : il en va ici de la survie même du peuple. Kezilahabi désigne des causes et des coupables, ce sont les étrangers et leurs complices locaux qui se livrent au pillage et à la corruption. Car dans cette famine, et c’est là la nouveauté, il y a bien des responsables, d’odieux coupables attablés au banquet des riches gras et corrompus, banquet qui donne son titre au livre, *dhifa*. L’auteur présente sa dénonciation comme un acte de courage dont il est prêt à assumer les ultimes conséquences.

²⁵ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.55

MADOMO MAPANA²⁶

Nitafukuzwa mbinguni
Kwa ushairi wangu mbaya
Lakini hata motoni nitaimba :
Wanasema
Wanasiasa ni kama jizi
Lililosukuma mtoto pembeni
Na kunyonya ziwa la mama
Wakati amelala usingizi usiku.

GRANDE GUEULE²⁷

Je serai chassé au ciel
Pour ma poésie mauvaise
Mais même en enfer je chanterai :
Ils disent
Les politiciens sont comme un monstrueux voleur
Qui repousse l'enfant de côté
Et tête le sein de la mère
Lorsqu'elle dort la nuit.

La poésie swahilie islamique classique commence par une dédicace à Dieu où le poète demande pardon aux personnes qu'il pourrait offenser par ses propos, notamment dans le cas de compositions à contenu politique. Kezilahabi inverse le code classique issu de la côte swahilie, ce qui témoigne de la violence de la dénonciation ici faite : non seulement le poète ne craint pas le jugement de dieu, encore moins celui des hommes, mais il est prêt à persister dans son acte.

Les hommes politiques, en général, sont présentés comme des criminels, tel un « monstrueux voleur », amoral et capable - si nous poussons à son terme la logique du raisonnement - de faire mourir de faim un enfant en buvant le lait de sa mère. En notant la rage qui s'exprime dans cette accusation, et le potentiel émotionnel de mobilisation que cette poésie pourrait avoir sur le lecteur swahilophone, la généralisation pose problème. Sommes nous en face d'une position antiparlementariste ? Quelle est la limite de cette rage, si le politique est disqualifié par essence ? On sent la vague de violence incontrôlée, la révolte de la plus grande majorité de pauvres livrés sans défense aux forces de mort de la misère, de la maladie, et de la faim. Il y a aussi une identification raciale de ceux qui se régalaient au banquet infâme et au pillage de la nourriture des plus faibles. Kezilahabi veut-il dénoncer au risque de faire voler en éclats la mosaïque culturelle ? Ou bien le mal est-il déjà fait, par des décennies de misère, et l'explosion imminente n'en sera qu'une conséquence ?

MADOMO MAPANA²⁸

Ng'ombe amekamuliwa na Wazungu
Waarabu, Wahindi na Wao
Sasa anatoa damu.
Vilivyobaki ni chai ya rangi
Na madomo mapana zaidi
Yaliyo bado hai.

GRANDE GUEULE

La vache a été attrapée par les Occidentaux,
Les Arabes, les Indiens et par eux²⁹,
Elle saigne maintenant.
Il ne reste que³⁰ du thé
Et une encore plus grande gueule
Celle qui est encore en vie.

²⁶ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.7

²⁷ *Madomo mapana* signifie littéralement les « grosses lèvres » avec une notion de difformité, d'anomalie, liée à l'utilisation d'un préfixe augmentatif ma-.

²⁸ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.7

²⁹ *Wao*, « eux », c'est-à-dire les hommes politiques.

³⁰ Je rends le fait que le thé est une boisson pauvre en ajoutant une négation dans mon adaptation en français.

Il faut dire la vérité, les gens qui vont mourir n'ont plus rien à perdre et l'ampleur de la dénonciation augmente au fur et à mesure de l'imminence du péril. Qui sont les convives qui saignent la vache et privent, par association d'idée, le peuple de son lait, comme le monstrueux voleur pouvait affamer sans ciller la vie la plus neuve, en volant le lait du nourrisson ? Le poète ne s'embarrasse pas de précautions oratoires pour citer les Occidentaux³¹, les Arabes, les Indiens, et les politiciens corrompus.

Comment interpréter, sur le plan politique tanzanien, cette grille de lecture poétique ? Courons-nous le risque d'assister chez Kezilahabi à une régression de l'imaginaire national assimilé à la seule composante « africaine » perçue comme une essence aisément isolable ? Une conception essentialiste de l'appartenance à la nation consisterait à rejeter, en fonction du seul *jus sanguinis*, les citoyens d'origine extra-africaine. Pour mieux comprendre, il nous faut rappeler d'une part l'attitude que Kezilahabi entretient vis-à-vis du politique, d'autre part resituer ses textes actuels dans le contexte du débat sur l'indigénisation de l'économie qui a cours depuis le début des années 1990 en Tanzanie. Pour Kezilahabi, « le rôle des écrivains africains écrivant en langue africaine est [...] de tenter de capter les mouvements internes des discours intimes de la vie quotidienne, de leur donner forme par une articulation sur le collectif³² ». Ce sont les discours intimes de la vie quotidienne qui s'inscrivent dans ce recueil de poèmes. On y parle de la faim, de la pauvreté, de la corruption. C'est à ce point qu'une mise en perspective³³ de ce discours avec des éléments du débat politique contemporain de Tanzanie nous fait aller plus loin dans l'application à la Tanzanie de l'allégorie kezilahabienne. Depuis le début des années 1990, la double contrainte de la libéralisation de la vie économique et politique a produit des effets contradictoires. Economiquement, les conditions de l'aide du FMI poussent à la privatisation des sociétés à capitaux ou à gestion publique et ces sociétés sont souvent rachetées par des investisseurs étrangers. L'homme du commun dont Kezilahabi veut restituer la parole peut donc avoir l'impression légitime de devenir un étranger sur sa propre terre. Mais pire que cela, les conditions de l'aide aboutissent aussi à la suppression de la gratuité dans les services publics. De nombreux Tanzaniens vont donc se retrouver dans l'incapacité d'accéder aux écoles, aux hôpitaux. Des aliments de base ne seront plus subventionnés par l'Etat au nom du principe du libre jeu de la concurrence internationale. C'est bien ce dont témoigne encore Kezilahabi dans le poème *Maskini III* où le pauvre est littéralement dévoré par sa faim. La majorité vit donc dans une infinie nécessité. Ici, les communautés structurées qui disposent de leurs propres écoles, de leurs propres hôpitaux et dispensaires, et aussi d'un système d'entraide communautaire se repèrent aisément et peuvent générer de ce fait un ressentiment contre elle. Là encore, Euphrase Kezilahabi témoigne du ressentiment général à l'égard des « Indiens³⁴ ». Ce ressentiment anti-

³¹ Le terme 'Wazungu' désignait à l'origine tous les Européens. Mais il serait impropre de traduire par 'Blancs', le kiswahili disposant d'une autre expression pour traduire cette notion.

³² KEZILAHABI, E., 1988, « Ideological and material problems in the production of Swahili literary works », *Kiswahili* 55 : p.133 cité par GARNIER, X., 2003, *op.cit.*, p.20

³³ Je suis les analyses de AMINZADE, R., 2003, *op.cit.* et FOUERE, M.-A., 2009, «La préférence nationale en Tanzanie post-socialiste : entre citoyenneté, autochtonie et race», *Politique africaine* , n°115, octobre, pp.137-154.

³⁴ Dire 'Indiens', 'Wahindi', comme Kezilahabi, c'est déjà user d'une catégorie généralisante basée sur la couleur de la peau. Les Tanzaniens d'origine d'Asie du Sud sont extrêmement divers suivant leur religions,

indien est amplifié du fait de l'histoire du pays : Le système colonial a inscrit dans l'économie une organisation en trois strates raciales hiérarchisées et complémentaires. Les « Asiatiques », venus massivement du sous-continent Indien, occupaient une position intermédiaire entre les cadres européens et la main d'œuvre africaine. A l'indépendance, la période socialiste impose un mutisme complet sur cette organisation racio-pyramidale de la société. L'idéologie du moment veut une nation unifiée par le socialisme, c'est-à-dire la disparition des inégalités sociales de tous genres, et l'utilisation du *kiswahili*, elle est *anti-divisionniste*. Les textes de Mnyampala que nous avons étudiés auparavant montrent bien l'attitude d'inclusion qui se veut la norme à l'époque. Nous avons aussi vu que les « Asiatiques » étaient pourtant déjà traités à part et que Mnyampala faisait la remarque de l'exploitation capitaliste qui règne en Asie. Lors de la libéralisation politique, après donc le silence de l'*ujamaa* sur la diversité au sein de la nation tanzanienne, et l'augmentation des inégalités liées à la libéralisation économique, le discours populiste et raciste explose. Il y a aussi une classe d'entrepreneurs « noirs » frustrée des opportunités économiques qui lui échappent parfois. Une nouvelle idéologie va être en vogue au début des années 1990, celle de la préférence nationale en économie. La définition de l'appartenance nationale dépendra de la race et des programmes économiques de favoritisme des « noirs » - comme ceux qui prévalent actuellement en Afrique du Sud – se font jour dans les partis d'oppositions, qu'ils soient légalement enregistrés ou non. En *kiswahili*, le terme *uzawa* désigne cette préférence et signifie littéralement la « familialité³⁵ » comme *ujamaa*. Mais la *jamaa* est une « famille » de beaucoup plus grande taille que la famille constituée des proches parents. Le mot *jamaa* désigne les membres de la famille, ainsi que la famille elle-même, mais aussi le proche, le compatriote et le concitoyen. Nous constatons le passage de l'*ujamaa* ou « familialisme étendu », à l'*uzawa* ou « familialisme restreint ». Mais la position raciale dans la définition nationale est intenable sur le plan de la cohésion nationale, même si c'est une notion intuitive que l'on retrouve chez beaucoup d'individus auxquels Kezilahabi donne une voix politique dans son recueil de poème. L'adhésion du peuple et de certaines élites économiques « noires » au message de redistribution à préférence raciale de l'*uzawa* vont devoir trouver une réponse de la part du parti au pouvoir, le Chama Cha Mapinduzi (CCM). Il opère un glissement réussi du sens de l'*uzawa* – qui porte sur l'extension de la famille prise en compte – qui canalise le ressentiment général, non plus contre les Tanzaniens non-africains, mais contre les étrangers – ceux à l'attitude néo-coloniale ou prédatrice des ressources économiques - par opposition aux citoyens du pays, sans distinction de race ni de religion. Il faut impérativement préserver l'unité nationale. A titre d'exemple pris parmi d'autres, nous pourrions douter de la permanence du lien entre Zanzibar et le continent dans un contexte de nationalisme racial allant au bout de sa logique. Le révérend Christopher Mtikila, qui a forgé le terme *uzawa*, ne se prononce d'ailleurs pas contre l'indépendance de cet archipel. L'*uzawa* est une idéologie dissolvante de la nation, ultra-divisive.

castes, sectes, langues cf. NAGAR, R., 2000, « Saboteurs ? Or Saviours ? The position of Tanzanian Asians », *Samar* 13 : Winter/Spring.

³⁵ Familialité réduite à la famille proche constituée par les *wazawa*, les « proches parents ».

Un autre volet de l'allégorie kezilahabienne est l'expression d'une attitude de rejet de l'autoritarisme et l'appel à une réaction d'auto-défense homicide, présentée comme naturelle, sans que la topologie décrite par *Dhifa* ne vienne se préciser ici, ni les modalités d'une action politique déterminée. Cette dimension semble à l'auteur en tout cas éloignée de la Tanzanie, l'allégorie pourrait-elle convenir ici à l'Ouganda d'Amin Dada ou à des figures politiques locales ? En tout état de chose, le poète va exprimer sa haine de la figure du dictateur et du monstrueux chien.

DIKTETA³⁶

Madaraka ni ndoto isiyotegemewa.
Ni kuvaa kofia juu ya gari wazi
Lendalo mbio kuvuka mto wa haki
Ambao daraja lake limechukuliwa
Na mafuriko ya sheria ulizovunja,
Ambalo breki zake ni roho za watu
Na matairi yake ni mafuvu manne
Ya wale uliowaita vichwangumu

DICTATEUR

Le pouvoir est un rêve inespéré.
C'est couvrir d'un chapeau une voiture vide
Qui file pour franchir le fleuve de la justice
Dont le pont a été emporté
Par les flots des lois que tu as brisées
Dont les freins sont les vie des gens
Et les pneus quatre crânes
De ceux que tu as appelé des têtes dures

Il faut signaler l'omniprésence de la mort dans ce recueil de poème : réflexions sur la mort d'un homme qui sent l'approche du dénouement inéluctable et l'accepte, mais aussi sur les forces de mort qui menacent la vie la plus neuve, comme celle du nourrisson, et deviennent de ce fait intolérables, et sur la violence du politique sur le peuple. Cette violence est telle qu'elle ne peut se maîtriser et finit par s'exercer en retour sur son auteur-même, l'homme politique.

C'est la catastrophe annoncée de la voiture folle du dictateur, sorte de corbillard national dont le conducteur atroce file lui-même vers la mort. Mais c'est aussi une violence que l'on combat par la violence, tant sa difformité justifie une action brutale :

JIBWA³⁷

Dawa ya jibwa shoka.
Subiri litapolala,
Na ndoto za kwiba likiota
Piga kichwa piga.
Life,
Life bila ukemi
Majirani wasichungulie.

CHIEN MONSTRUEUX

Le remède du chien monstrueux est la hache
Attends lorsqu'il dormira,
Et lorsqu'il fera des rêves de vol³⁸
Frappe la tête frappe.
Qu'il meure,
Qu'il meure sans faire un bruit
Que les voisins ne viennent s'en soucier.

Il faut remarquer qu'Euphrase Kezilahabi est un des premiers auteurs swahilophones à appeler avec tant de véhémence à l'assassinat politique. Nous sommes loin de l'attitude de vénération et de soumission aux directives du pouvoir politique d'un Mnyampala ou de la

³⁶ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.31

³⁷ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.5

³⁸ Il s'agit ici du délit et non du mode de déplacement.

minutieuse description sans conclusions de Ruhumbika : Ici, il faut prendre la hache et s'en servir. Mais nous ne sommes par contre pas explicitement situés en territoire tanzanien. *Le banquet* de Kezilahabi est d'autant plus dénoncé qu'il n'est pas localisé, il génère autant de violence par lui-même et contre lui-même qu'il est déterritorialisé. Mais il se dit bien « *Dhifa* » et est écrit en *kiswahili*. Le message politique passe sous la forme de l'allégorie en Afrique centrale et orientale et dans les universités du monde entier.

La pensée politique du *Banquet* de Kezilahabi s'oppose frontalement à l'élite politique et économique au pouvoir conçue comme prédatrice et antisociale. Elle rejette aussi la ligne officielle de politique étrangère tanzanienne qui a choisi la voie de la diplomatie économique pour attirer des investisseurs étrangers. Cette pensée est également complexe et vient rencontrée une philosophie du politique fondée sur le conflit. Mais à la différence de la pensée politique de Hobbes dans *Le Leviathan*³⁹ le conflit, ou « état naturel de guerre civile », n'impose pas la nécessité d'un pouvoir fort et hiérarchisé. Il ne s'agit pas non plus, comme chez Carl Schmitt⁴⁰, de fonder l'essence du politique dans la distinction de « l'ennemi » et de « l'ami ». Chez Kezilahabi, le conflit débouche sur un état d'équilibre qu'il nomme, de façon tout à fait propre à sa pensée politique, « amour ». Lisons ce dernier extrait qui décrit le secret du globe terrestre.

TUFE⁴¹

Dunia ingekuwa bapa kama sahani
Mzungu angesukuma mtu mweusi
Ukingoni atokomee
[...]
Siri ya tufe mvutano :
[...]
Twadharauliana, sote tupo.
Siri ya tufe upendo.

GLOBE⁴²

Le monde serait plat comme une assiette
L'Occidental aurait poussé l'homme noir
Au bord qu'il soit réduit à néant
[...]
Le secret du globe est la tension :
[...]
Nous nous méprisons, tous nous sommes là.
Le secret du globe est l'amour.

Dans une sorte de vision essentialiste du monde, ce poème décrit des entités ethno-politiques en conflit, mais ce combat manichéen n'a pas de fin car les essences, mêmes opposées, sont éternelles, et l'affrontement fonde *a contrario* la cohésion de l'ensemble global, le secret du globe réside précisément dans cette tension essentielle. L'unité est fondée sur le conflit des essences. Pour Kezilahabi, la tension, extrême dans son recueil de poèmes, a aussi, et cela ne va pas de soi, pour autre nom « amour ». Nous retrouvons un autre objectif que se fixe le poète : écrire une littérature à l'image de « la vie ». Où « ce qui est brouillé est ce qui donne un sens à la vie⁴³ - « Le Dieu caché ». ». Sur le plan politique, le lecteur perçoit des bribes de l'imaginaire national. Fragments articulant des voix plurielles, intimes, dans un long chant de

³⁹ HOBBS, T., 1651, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civil*.

⁴⁰ SCHMITT, C., 1992 (tr. fr.), *La notion du politique - Théorie du partisan*, Flammarion, Paris et

⁴¹ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.22

⁴² Le mot 'tufe' est employé comme un nominal dans le texte et signifie donc bien 'globe, sphère' mais il faut remarquer, en une lecture lacanienne, que la forme verbale 'tufe' signifie 'que nous mourions'.

⁴³ KEZILAHABI, E., 1988, *op.cit.*, p.135 cité par GARNIER, X., 2003, *op.cit.*, p.21

révolte de la vie contre la mort. Le dernier poème réalise précisément le brouillage de la perception du réel, la confusion originelle qui rapproche le poète du « Dieu caché ». Il y a un discours xénophobe mais associé à une construction plus vaste dans l'ensemble du recueil qui vient le modifier, sans l'atténuer. Fondamentalement, la ligne de démarcation entre ce monde et l'au-delà n'est pas claire. Mourir et renaître, les deux sont liés de manière cyclique dans cette pensée : la mort qui dévore le peuple, la mort que le peuple va donner, déboucherons sur la vie, et la vie, tout aussi naturellement, sur la mort. Les essences, elles, demeurent éternelles dans un autre monde, réputé parfait. Cette vision du monde est-elle valable à l'échelle nationale ? Quel étrange amour donnera naissance à une nation plus prospère, à une nation encore unie ? Je ne peux répondre avec certitude, la Tanzanie est-elle ronde ou plate ? Cette incertitude est peut être le signe du danger (danger ou tension ?) que recèle cette pensée.

Enfin, le poète au crépuscule de sa vie écrit un poème dont le titre est le nom de sa ville natale, Namagondo, dans les îles Ukerewe du lac Victoria, où il voudrait revenir pour mourir. Nous sommes au cœur de *l'uzawa* : Kezilahabi veut réintégrer le *cercle* de ses proches parents.

NAMAGONDO III⁴⁴

Najua hapa nilivuta pumzi ya kwanza
 Na labda ya mwisho nitaitoa hapa
 Roho yangu itakuwa imechakaza viatu
 [...]
 Hadi siku nitapomkuta mgeni mwizi avisubiri
 Chai yangu nitakwisha kunywa
 [...]
 Nipeni nafasi yangu kwenye duara
 [...]
 Hadi nipate ile tabasamu ya milele.

NAMAGONDO III

Je sais que c'est ici que j'ai pris mon
 premier souffle
 Et le dernier peut-être je le rendrai ici
 Ma vie aura usé les chaussures
 [...]
 Jusqu'au jour où je rencontrerai un
 étranger voleur qui les attend
 J'aurai fini de boire mon thé
 [...]
 Donnez-moi ma place dans le cercle
 [...]
 Jusqu'à ce que j'ai ce sourire éternel.

Quel est le rôle de cet « étranger voleur » ? N'est-ce pas lui qui aide au basculement de la vie vers la mort au sein du cercle et par-là permet l'éternel retour de la vie ? C'est-à-dire un nouveau cycle.

Conclusion

Nous avons assisté, de 1968 à 2008, au passage d'un rapport de sacralisation de la nation et de sa construction en tant *qu'unité*, fondée dans le cas de la politique culturelle sur le choix du *kiswahili* comme langue nationale et officielle, chez Mathias E. Mnyampala, à une première division de l'imaginaire national, conçu sous la forme de deux entités hétérogènes, peuple et dirigeants, avec Gabriel Ruhumbika, entités reliées à la fois par des rapports de domination et par la propagande, sans que ne soit émise la moindre critique politique explicite. Chez Euphrase Kezilahabi, la domination tourne à la prédation et au meurtre et si c'est toujours le

⁴⁴ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.34

peuple qui est posé en victime, l'identité des prédateurs est décrite avec plus de détails. Mais jamais le mot « *Tanzania* » n'apparaît dans ses lignes l'idée de nation n'est pas explicite. Reste un peuple à genoux dans un lieu à la topologie floue ou codée, peuple dépouillé par des élites corrompues et des puissances (ou groupes ?) venus d'ailleurs : Occidentaux, Arabes, et Indiens. Tout en validant la nature essentiellement conflictuelle du monde, et en dépeignant une situation de tension dont la résolution passe par la hache et l'assassinat, Euphrase Kezilahabi nous rappelle que ce lieu ou ces lieux déterritorialisés du politique, sont prêts, parceque leurs habitants n'ont plus rien à perdre, à être l'endroit de la révolte contre les puissants du moment, et qu'ils pourraient être à la fin du cycle normal de la vie qui veut que les choses meurent pour renaître. On dit *kupindua* en swahili, « changer du tout au tout, faire chavirer » lorsqu'il s'agit de passer d'un cycle à un autre suivant la tension qui maintient le monde en révolution (*mapinduzi* sur la même racine *-pind-* « tourner ») et régénère la vie. Considérations philosophiques sur ce qui s'annonce être les prémices d'un épisode politique particulièrement violent ou confiance en la nature du monde où tension, vie, amour, et mort, ne font qu'un, forment une trajectoire circulaire ? La caractère insoutenable de la vie des populations les plus démunies, témoins par ailleurs de l'enrichissement rapide et ostentatoire de certains des leurs et de la connexion du pays aux grands flux mondialisés de marchandises et leurs agents me semble bien éloigné de cette métaphysique s'inscrivant dans le projet littéraire d'Euphrase Kezilahabi. En tout état de choses, l'allégorie politique kezilahabienne décrit un monde divisé et mis en tension, menacé de l'extérieur, donc prêt à mourir et débiter un nouveau cycle.

Mathieu Roy, CERLOM, INALCO, PARIS, et Charles M. Mnyampala (documents de travail originaux en *kiswahili* pour la partie sur Mathias E. Mnyampala).