



HAL
open science

Figures du politique en Afrique: vénération, scepticisme et rage au regard de la littérature d'expression swahilie

Mathieu Roy, Charles Mnyampala

► To cite this version:

Mathieu Roy, Charles Mnyampala. Figures du politique en Afrique: vénération, scepticisme et rage au regard de la littérature d'expression swahilie. 2010. halshs-00481083v4

HAL Id: halshs-00481083

<https://shs.hal.science/halshs-00481083v4>

Preprint submitted on 19 Dec 2010 (v4), 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.

Figures du politique en Afrique : vénération, scepticisme et rage au regard de la littérature d'expression swahilie

Textes de Mathias E. Mnyampala, Gabriel Ruhumbika, Euphrase Kezilahabi

La présente étude se veut analyser sous l'angle du politique trois ouvrages et leurs annexes écrits chacun en *kiswahili* par un auteur reconnu. Ces auteurs – tous Tanzaniens – écrivent à des périodes différentes de l'histoire de la Tanzanie et chacune de nos tentatives d'entrapercevoir le politique dans leur livre fera l'objet d'une partie séparée dans le présent article. Nous sommes convaincus que la littérature écrite en *kiswahili* – c'est-à-dire dans la langue africaine véhiculaire de l'Afrique centrale et orientale - participe d'une composante *essentielle* des analyses politiques pertinentes pour la Tanzanie où le *kiswahili* est en plus la langue officielle. Il était donc nécessaire d'assurer le passage de cette littérature en langue française afin d'en permettre l'analyse au lecteur non-swahilophone. L'entreprise de traduction sera rendue dans cet article par l'édition bilingue¹ des extraits choisis.

Le premier ouvrage abordé est un recueil de poésies dialoguées intitulé *Ngonjera II (Palabres II)*² ; il fut publié à titre posthume en 1971. Son auteur, Mathias E. Mnyampala (1917-1969), est un poète célèbre d'expression swahilie. Son œuvre est multiforme, traversée d'innovations esthétiques et métriques. Elle comprend en dehors des poèmes des essais théologiques et politiques³. Mathias E. Mnyampala a par ailleurs poursuivi une brillante carrière juridique en tant que magistrat et fut membre du *Chama Cha Mapinduzi* (CCM), le parti révolutionnaire unique au pouvoir après l'union de l'archipel de Zanzibar et du Tanganyika en 1964 dans la *Jamhuri ya Muungano wa Tanzania*, la République Unie de Tanzanie. Il engagera son art des lettres swahilies au service de la construction nationale et de l'*Ujamaa*, le socialisme tanzanien. Ceci se manifestera particulièrement par des œuvres de propagande dont font partie les *Ngonjera II*. L'autre ouvrage analysé sous l'angle du politique est le roman⁴ *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)* publié par

¹ 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.

² 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.

³ Nous considérerons le projet politique des *Ngonjera II* au regard d'un essai inédit de Mathias E. Mnyampala qui nous semble éclairant sur le rapport au politique de l'auteur : MNYAMPALA, M., E., 1968, *Azimio la Arusha na Maandiko Matakatiifu (La déclaration d'Arusha et les écritures sacrées)*, 40 pages dactylographiées. Ce caractère inédit, ajouté à un projet de publication de cette œuvre, a motivé notre décision de ne pas en livrer d'extraits mais nous présenterons ce livre à des fins bibliographiques et d'analyse.

⁴ RUHUMBIKA, G., 1992, *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)*, Tanzania Publishing House, Dar es Salaam, 169p.

Gabriel Ruhumbika en 1992. Gabriel Ruhumbika a obtenu son diplôme de doctorat en 1969 à l'université de la Sorbonne à Paris. Il est actuellement en poste aux États-Unis à l'université de Georgie en qualité de co-directeur du département de littérature comparée⁵. Gabriel Ruhumbika est l'auteur de travaux remarquables d'érudition : il a traduit en anglais – avec de nombreuses remarques sur la société *kerewe* et la langue *kikerewe* (sa langue maternelle) – l'un des premiers romans⁶ écrit d'abord en *kikerewe* puis en *kiswahili* par Aniceti Kitereza. Il traduira également en *kiswahili* des œuvres politiques comme *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon, publié sous le titre *Viumbe waliolaaniwa*. Gabriel Ruhumbika est aussi l'auteur de romans en *kiswahili* inspirés de la réalité sociale tanzanienne. Dans le cas de *Miradi bubu ya wazalendo*, la réalité décrite – nous verrons comment – est contemporaine du moment d'écriture du livre, c'est-à-dire celui du naufrage économique tanzanien de la fin des années 1980 et le commencement d'une transformation graduelle de *l'Ujamaa*, l'intrigue du livre se situant cependant plus en amont de ce processus. Le texte analysé est écrit à une période différente sur le plan idéologique de celle qui prévalait à l'heure de l'indépendance et du texte de Mathias E. Mnyampala. C'est le moment des illusions perdues et de la difficulté de la critique naissante car *l'Ujamaa* n'est plus la seule idéologie dominante dans le champ politique mais il est encore présent. Les premiers ajustements structurels réalisés sous l'égide du Fonds Monétaire International (FMI) et de la Banque mondiale accompagnent – avec des conséquences sociales graves – l'entrée de la Tanzanie dans la mondialisation économique et le début d'une longue transition. Chacune des facettes du politique émergeant au cours de l'analyse des textes ressort de la multiplicité des expressions littéraires du politique dans une œuvre donnée ou un champ littéraire donné. Nos trois figures du politique constituent donc des fragments isolés et il faudrait ajouter de nombreuses autres données d'analyse littéraire, d'autres textes des mêmes auteurs, d'autres textes d'expression swahilie leur étant contemporains afin de réaliser une synthèse – entreprise colossale au demeurant mais entreprise passionnante et dont les fruits nous apparaissent manquer au champ universitaire francophone⁷. En guise d'exemple concernant la question de la diversité des points de vue et des figures du politique dans les textes, considérons qu'en 1996, le texte de Gabriel Ruhumbika qui est celui d'une dénonciation douce-amère de *l'Ujamaa* est sélectionné par le Ministère de l'Éducation de Tanzanie pour faire partie du programme des études littéraires des établissements d'enseignement secondaire. Si la position de dénonciation *sans explicitation* - qui est compatible avec une évolution réelle de *l'Ujamaa* - du texte de Gabriel Ruhumbika est donc officiellement agréée, il serait fort intéressant d'établir comment des textes contemporains de *Miradi bubu ya wazalendo* se démarquent de cette ligne politique et proposent des alternatives politiques et économiques. Le dernier texte étudié a été choisi car il se démarque justement de la ligne politique consensuelle, mais il est publié seize ans après le texte de Gabriel Ruhumbika et par un auteur à la personnalité différente. Si l'intérêt de

⁵ Le curriculum vitae de Gabriel Ruhumbika est disponible à cette adresse :

<http://www.cmlt.uga.edu/PDFs/RUHUMBIKA%20-%20CV%202006.pdf> (consultée le 6 décembre 2010)

⁶ Aniceti KITEREZA, 1945, *Myombekere na Bugonoka na Ntulanalwo na Bulihwali*, édition en *kikerewe*.

⁷ Si ce n'est des œuvres pionnières cf RICARD, A., 1998 ; *Ebrahim Hussein – théâtre swahili et nationalisme tanzanien*, Karthala, Paris.

prendre en compte les éléments discursifs et textuels d'expression swahilie dans l'analyse du politique en Afrique nous semble évidente, il faut souligner que les études de cas devraient se multiplier afin d'aboutir à des analyses plus représentatives.

*Dhifa (Le banquet)*⁸ est notre dernier objet d'analyse, paru en 2008. C'est un recueil de poèmes d'Euphrase Kezilahabi, universitaire, romancier et poète de renom. Le texte est écrit au moment d'une phase encore postérieure de la transition économique et démocratique tanzanienne. Les manuels destinés aux militants du CCM démontrent à présent les similitudes entre la Chine de 1979 de Deng Xiao Ping – celle de l'ouverture au marché et des réformes économiques – et la Tanzanie contemporaine. Si le décollage économique se fait attendre dans la Tanzanie partie sur une base de gouvernement par un parti unique et un système socialiste spécifique, c'est que justement les méthodes importées du monde occidental n'ont pas suffisamment pris en compte ces données historiques et la particularité tanzanienne. L'importation du modèle de développement économique chinois est donc jugée préférable. Mais nous ne sommes pas en 1979 et la Tanzanie suit également une voie d'ouverture de son système politique en parallèle de la libéralisation économique. L'ouvrage de Kezilahabi est intéressant car il nous semble dissocié de ces évolutions politiques même s'il relève d'une attitude politique difficilement isolable de part la construction-même de ses éléments constitutifs, à savoir des poèmes en vers libres qui comportent une absence quasi-générale de mise en situation. Des poèmes en appellent à l'action politique violente contre ceux qui affament la majorité africaine, mais leur localisation spatiale et temporelle est impossible à réaliser. S'agit-il même d'un ou de plusieurs espaces ? D'une séquence historique précise ou d'éléments éclatés, isolés dans le temps, et souvent d'éléments non-situés et composites ? Cette anthologie ne donne que peu d'indications géographiques. La ville natale du poète, Namagondo, située dans l'archipel Ukerewe de la partie tanzanienne du lac Victoria, est mentionnée dans le titre de l'un des poèmes, *Namagondo III*. L'autre référence à connotation spatiale est un titre de poème également : '*Tufe*' ou « le globe ». En dehors de cela, *Dhifa* ne présente pas la possibilité de déterminer avec précision si le ou les espaces décrits dans le livre peuvent être articulés d'une manière objective afin d'être mis en relation avec des référents géographiques réels et homogènes. De même sur le plan temporel, nous retrouvons des échos de séquences historiques connues à l'échelle est-africaine mais cela n'est pas explicite et ces échos ne sont peut être que l'expression des propres connaissances du lecteur. En tout cas de cause, les interprétations de *Dhifa* sous l'angle du politique ne peuvent être que multiples et il nous faudra toujours rappeler leur caractère hypothétique – il s'agit aussi d'une limite infranchissable en raison de la façon-même dont a été écrite cette œuvre - même si ces poèmes sont écrits en *kiswahili* par un auteur tanzanien. Mais une œuvre existe de part les perceptions de ses lecteurs et la lecture tanzanienne est à l'évidence pertinente. Nous analyserons *Dhifa* dans ce cadre précis où l'œuvre pourrait relever d'une pensée dangereuse, nourrie d'un substrat émotionnel de violence et de souffrance sociale et appelant à l'action politique violente contre les élites politiques et économiques, sans autre but affiché que celui

⁸ KEZILAHABI, E., 2008, *Dhifa (Le banquet)*, Vide~Muwa publishers, Nairobi, Kenya, 60p.

d'inverser la direction du flux de violence. L'analyse de la complexité de l'œuvre sera mise au service de son analyse politique à l'échelle tanzanienne afin de poser en termes clairs la question de la responsabilité de l'intellectuel vis-à-vis des lectures qui peuvent être faites de ses textes.

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 présidera 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 ».

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*⁹ ou socialisme tanzanien. Le poète s'en explique ainsi dans l'introduction¹⁰ 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 Mwalimu¹¹ 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 1968¹². »

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

⁹ *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.

¹⁰ 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.

¹¹ *Mwalimu* signifie le « maître d'école » en kiswahili.

¹² *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.

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 d'engagement au service de la construction nationale sur la réinvention littéraire et en *kiswahili* d'une institution de l'Ugogo, 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.

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*¹³, « *La déclaration d'Arusha et les écritures sacrées* » où il entreprend la démonstration en règle du caractère sacré de la déclaration d'Arusha¹⁴ 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? Mathias E. Mnyampala enverra son manuscrit à son ami Julius K. Nyerere en vue de l'effort de

¹³ Ce texte est conservé dans les archives de la famille Mnyampala, auxquelles un accès généreux a été accordé à l'auteur du présent article.

¹⁴ 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.

propagande et de recevoir son avis. Dans une lettre dactylographiée¹⁵, le *Mwalimu*, tout en félicitant Mnyampala de son travail et en exprimant son étonnement devant une telle somme d'érudition lui fera la remarque que les mêmes écritures sacrées pourraient être utilisées *contre* la déclaration d'Arusha et qu'il était plus sage de ne pas dépendre du religieux pour garantir le succès de *l'Ujamaa*. Le livre ne paraîtra pas.

Au cours des années 1970, le pays passera par toute une série de catastrophes et de transformations brutales qui aboutiront 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)¹⁶ 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 ?

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.

¹⁵ Lettre datée du 29 août 1968 dactylographiée sur papier à en tête de la présidence et signée de Julius K. Nyerere. Cette lettre fait partie des archives Mnyampala conservée sous forme papier en Tanzanie par Charles M. Mnyampala et en France sous forme numérique par l'auteur de cet article.

¹⁶ WAGAO, J., H., 1990, *Adjustment policies in Tanzania (1981-1986)*, UNICEF, Innocenti occasional papers, number 9.

La Tanzanie entame sa transition économique et politique. Le présent est difficile et traversé de réminiscences du passé proche socialiste qui 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 Saidi¹⁷. »

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 » (« *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 FMI, 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 « Camarade¹⁸ » 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

¹⁷ « 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

¹⁸ 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.

Saidi le coursier « Camarade Coursier Saidi ». Mais en réalité, l'égalité en question se réduisait totalement à ce terme de « Camarade »¹⁹. »

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 savait²⁰. »

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 bien ce qui avait commencé à aller de travers que ce qui avait suivi. Il était seulement confronté au fait que partout tout allait mal²¹. »

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.

¹⁹ « 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

²⁰ « 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

²¹ « 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

« 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 !²². »

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 pétrolier²³ 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 avait besoin, de sorte qu'une grande partie de cette marchandise [...] terminait dans les étals des produits du marché noir et du trafic²⁴ »

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

²² « 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

²³ 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.

²⁴ « 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

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'improvisiste 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 1985²⁵. »

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

²⁵ « 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

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 socialiste*²⁶. »

Les voleurs de vaches

Dans son dernier recueil²⁷ 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 explosive et d'inégalités économiques qui nourrissent le ressentiment populaire. Les problèmes sont semblables à ceux évoqués par Ruhumbika : d'un côté un peuple décharné, de l'autre des élites politiques ou économiques qui tirent leur épingle du jeu mais Kezilahabi s'en prend de manière explicite aux politiciens en dénonçant les fléaux de la corruption (*rushwa*) des élites locales et du pillage par des étrangers des ressources de ce lieu à la spatialité brouillée. Kezilahabi décrit aussi de manière plus radicale que Ruhumbika – sans ironie, sans humour – la situation de survie inadmissible dans laquelle est maintenu le plus grand nombre. L'illustration de couverture montre par ailleurs de gras personnages²⁸ se gaver de victuailles et être entourés par une foule hostile qu'ils ignorent et dont l'accoutrement pourrait très bien correspondre à l'habillement ordinaire en Afrique de l'est. Chez Kezilahabi, il n'y a plus de lien possible entre ces deux pôles si ce n'est la violence brutale. Mais où est situé cet odieux banquet ? Et quand ? En toute rigueur, il nous faut constater que le poète ne parle que de deux lieux : de sa ville natale Namagondo (Tanzanie) ou de la planète dans son ensemble et ce uniquement dans deux poèmes isolés dans l'économie de l'ouvrage. Pour le reste, il nous apparaît réducteur d'identifier exclusivement l'espace de *Dhifa* à l'espace swahilophone sur la

²⁶ « 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

²⁷ KEZILAHABI, E., 2008, *Dhifa*, Vide~Muwa publishers, Nairobi, Kenya, 60p.

²⁸ Le dessin est une caricature où il semble permis de discerner une intention de représenter de riches et obèses personnages originaires d'Afrique ou/et du sous-continent indien.

base de sa langue d'écriture ou à la Tanzanie sur la base de la nationalité de l'auteur. Les réalités déterritorialisées et détemporalisées de *Dhifa* participeraient du projet allégorique d'Euphrase Kezilahabi – volet politique – et nous parlent. Elles évoquent en nous des échos de nos connaissances de la réalité historique et politique d'Afrique de l'est mais ne se limitent pas à ce phénomène. L'univers de *Dhifa* – clivé, sous tension, est traversé par l'expression d'émotions brutes ou d'affects purs de souffrance et de violence qui forment comme un substrat du politique dans cette œuvre. Mais une œuvre existe surtout pas les perceptions de ses lecteurs, ce qui nous renvoie à ce quelquechose qui existe en dehors d'elle et nous conduira à souligner le danger de la lecture populiste qu'elle recèle en puissance, notamment en Tanzanie. Nous considérerons *Dhifa* sous l'angle logique comme un modèle abstrait²⁹. Ce modèle, décrit dans une langue africaine, le *kiswahili*, présente des variables non-saturées sur le plan des paramètres spatiaux et temporels. Cette approche, en rendant plus explicite la virtualité de mondes possibles recelée par cette œuvre, devrait nous permettre de dépasser cette versatilité intrinsèque, car il nous semble central d'insister sur le fait qu'il y a bien quelquechose qui « fonctionne » en Tanzanie à la lecture de cet ouvrage. Ce « quelquechose » nous apparaît proprement comme ce que ce recueil de poème comprend de politique et correspond au but que nous nous sommes fixés au départ : à savoir entrapercevoir le politique en Afrique au travers de textes littéraires d'expression swahilie.

Dans le livre d'Euphrase Kezilahabi, l'homme le plus pauvre est conscient de l'injustice qui lui est faite et est prêt à se faire justice lui-même contre le riche en lui rendant la pareille. C'est encore le registre de la faim qui est utilisé comme chez Gabriel Ruhumbika, mais il est amplifié : le pauvre ne mange pas et c'est la faim qui *a fortiori* le dévore.

MASKINI 3³⁰

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'entrerai 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 des 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

²⁹ Cette approche vise une description des mondes possibles que l'oeuvre recèle et à la confronter aux perceptions que pourraient en avoir divers lecteurs, ainsi qu'aux conséquences politiques de ces perceptions.

³⁰ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.55

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.

MADOMO MAPANA³¹

GRANDE GUEULE³²

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.

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. Mais il y a aussi une identification ethnique de ceux qui se régaler 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 MAPANA³³

GRANDE GUEULE

Ng'ombe amekamuliwa na Wazungu
Waarabu, Wahindi na Wao
Sasa anatoa damu.

La vache a été attrapée par les Occidentaux,
Les Arabes, les Indiens et par eux³⁴,
Elle saigne maintenant.

³¹ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.7

³² *Madomo mapana* signifie littéralement les « grosses lèvres » avec une notion de difformité, d'anomalie, liée à l'utilisation d'un préfixe augmentatif ma-.

³³ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.7

³⁴ *Wao*, « eux », c'est-à-dire les hommes politiques.

Vilivyobaki ni chai ya rangi
Na madomo mapana zaidi
Yaliyo bado hai.

Il ne reste que³⁵ du thé
Et une encore plus grande gueule
Celle qui est encore en vie.

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 Occidentaux³⁶, 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 collectif³⁷ ». 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 perspective³⁸ 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. Économiquement, 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'État 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.

³⁵ Je rends le fait que le thé est une boisson pauvre en ajoutant une négation dans mon adaptation en français.

³⁶ 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.

³⁷ 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

³⁸ 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.

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 répandu à l'égard des « Indiens³⁹ ». Ce ressentiment anti-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*. 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, xénophobe, voire 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 favoritisation 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 « familialité⁴⁰ » comme *Ujamaa*. Mais la *jamaa* est une « famille » de beaucoup plus grande taille que la famille constituée des proches parents ou *Wazawa*. 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 l'ouvrage de Kezilahabi pourrait donner – dans une des interprétations du modèle abstrait présent dans *Dhifa* - une voix politique mais peut-être aussi une légitimation dans le passage à l'action violente. Cette interprétation nous semble illustrer l'une des perceptions possibles de *Dhifa* comme un reflet d'une réalité dérangeante du champ politique tanzanien. 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

³⁹ Le terme '*Wahindi*' qui signifie « les Indiens » est une catégorie généralisante qui désigne les Tanzaniens ou les étrangers d'origine d'Asie du Sud qui sont par ailleurs extrêmement divers suivant leur religions, castes, sectes, langues cf. NAGAR, R., 2000, « Saboteurs ? Or Saviours ? The position of Tanzanian Asians », *Samar* 13 : Winter/Spring.

⁴⁰ Familialité réduite à la famille proche constituée par les *wazawa*, les « proches parents ».

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.

C'est à ce point qu'il convient de se rappeler que l'ouvrage d'Euphrase Kezilahabi contient potentiellement de nombreux mondes possibles en son adroit modèle. La plongée dans les Enfers des idéologies nationalistes tanzaniennes nous montre, en considérant le champ politique tanzanien, une possibilité d'existence de l'œuvre dans son adéquation avec le discours xénophobe de *l'uzawa*. C'est un danger que recèle le modèle abstrait de cet ouvrage qui pourrait encourager une expression politique du ressentiment de certaines élites et du peuple dans ce qu'il a de plus vil : la violence dirigée contre des communautés qui fait la fortune facile des populistes.

D'autres lectures sont possibles même si elles ne nous font pas oublier le danger que nous venons d'apercevoir. Revenons sur le poème intitulé « Grande gueule » et changeons d'échelle géographique en quittant l'échelon national de la Tanzanie pour aller au niveau mondial pris dans sa situation contemporaine. Les termes « *Wazungu, Waarabu, Wahindi* » tout en signifiant littéralement « les Occidentaux, les Arabes, les Indiens » désignent alors plus des puissances géopolitiques : l'Occident comme concept flou réunissant Europe et États-Unis d'Amérique, le monde arabe ou de manière plus restrictive les monarchies et émirats du Golfe et l'Inde. Que la Tanzanie, l'Afrique en général même, accueille – par exemple – les investissements de particuliers et groupes multinationaux originaires de ces trois entités géopolitiques relève du domaine public. La société panafricaine de télécommunication à capitaux néerlandais, Celtel, rebaptisée Zain, qui veut dire « beau » en arabe, après son rachat en 2005 par des entrepreneurs soudanais basés au Koweït, ne vient-elle pas d'être cédée à nouveau – dans ses activités africaines – au puissant groupe indien Bharti ? Mais ici la réalité du consommateur tanzanien – quelle que soit son origine ou sa religion – qui achète des unités de téléphone pour passer une communication sur le réseau Zain ne correspond pas vraiment à la dure exploitation dénoncée dans *Dhifa*. Une fois de plus, le modèle ne présente pas de variables saturées dans son interprétation. Nous pourrions tout aussi bien nous situer à la période de la colonisation omanaise de Zanzibar, des colonisations européennes en Afrique orientale qui toutes ont présenté des caractères d'exploitation compatibles avec le modèle. Autre réalité de Tanzanie en adéquation avec le modèle, le pays en 2009 était classé au 203^{ème} rang pour son produit intérieur brut *per capita* mais 18^{ème} au rang mondial pour la croissance réelle de cet indicateur économique. Le pays présente donc le paradoxe d'un développement rapide dont la population n'a pas encore reçu les fruits. En 2002, le pourcentage de la population vivant en dessous du seuil de pauvreté était estimé à 36%. Faut-il rappeler que les 41 millions de Tanzaniens sont constitués à 99% par des Africains qui seront donc statistiquement plus touchés par la grande pauvreté que les

personnes comprises dans les 1% restants (elles sont originaires, pour le continent, d'Europe, du Moyen-Orient, et du sous-continent indien) ?

Un autre volet de l'allégorie kezilahabienne est l'expression d'une attitude de rejet de la dictature 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, encore moins un projet politique autre que la seule inversion de la direction des flux de violence. Cette dimension semble à l'auteur en tout cas éloignée de la Tanzanie, l'allégorie pourrait correspondre ici à des autoritarismes actuels ou passés de la zone swahilophone d'Afrique ou à l'autoritarisme en général. En tout état de cause, le poète va exprimer sa haine de la figure du dictateur et du monstrueux chien.

DIKTETA⁴¹

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 vies 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 réaction brutale :

JIBWA⁴²

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 larçin
Frappe la tête frappe.
Qu'il meure,
Qu'il meure sans faire un bruit
Que les voisins ne viennent s'en soucier.

⁴¹ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.31

⁴² KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.5

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 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*. L’éloge de l’action violente, homicide, comme horizon du politique, accompagné de la disqualification de la classe politique et d’une identification – parfois ethnique, parfois géopolitique selon les lectures – des racines du mal est un discours pour le moins dangereux et contenu en puissance dans *Dhifa*. 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 de ce recueil de poésie est complexe et vient rencontrer une philosophie du politique fondée sur le conflit. Mais à la différence de Hobbes dans *Le Leviathan*⁴³ le conflit, ou « état naturel de guerre civile », n’impose pas la nécessité d’un pouvoir absolu et hiérarchisé. Il ne s’agit pas non plus, comme chez Carl Schmitt⁴⁴, de fonder l’essence du politique dans la distinction de « l’ennemi » et de « l’ami ». Chez Kezilahabi, le conflit débouche de lui-même 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.

TUFE⁴⁵

Dunia ingekuwa bapa kama sahani
Mzungu angesukuma mtu mweusi
Ukingoni atokomee
[...]
Siri ya tufe mvutano⁴⁷ :
[...]
Twadharauliana, sote tupo.
Siri ya tufe upendo.

GLOBE⁴⁶

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.

Poursuivant notre analyse en terme de modèle, nous observons ce poème qui décrit des entités géo/ethno-politiques inscrites dans un rapport de domination. 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. Pour Kezilahabi, la tension, extrême dans son recueil de poèmes, a aussi, et cela ne va pas de soi, pour autre nom « amour ». Nous

⁴³ HOBBS, T., 1651, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civil*.

⁴⁴ SCHMITT, C., 1992 (tr. fr.), *La notion du politique - Théorie du partisan*, Flammarion, Paris.

⁴⁵ KEZILAHABI, E., 2008, *op.cit.*, p.22

⁴⁶ 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?’.

⁴⁷ Le mot *mvutano* désigne littéralement l’action de tirer sur quelque chose de manière réciproque, comme la tension d’une corde lorsque deux personnes tirent à chacun de ses deux bouts.

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 vie⁴⁸ - « Le Dieu caché ». ». Sur le plan politique, le lecteur perçoit des fragments – peut-être composites - articulant des voix plurielles, intimes, dans un long chant de 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 ». En considérant *Dhifa* dans son ensemble, et selon les perceptions que peuvent en avoir ses lecteurs, la question de la responsabilité du poète se pose avec acuité lorsqu'il associe appel à la violence et confusion du réel. L'état d'équilibre de la tension, qu'Euphrase Kezilahabi présente comme l'amour autorégulateur qui structure le globe sur le plan métaphysique, n'est-il pas, dans la réalité, un état toujours provisoire et temporaire pouvant être déstructuré par l'augmentation d'intensité d'une des forces générant la tension ? Une corde peut se rompre sous l'effet d'un excès de tension et il nous semble que c'est bien le cas aussi pour une société. Ce genre d'épisode, même s'il est suivi d'un nouvel état d'équilibre, nous semble devoir être évité dans toute la mesure du possible sur le plan politique. Si les problèmes à régler sont réels en Tanzanie nous ne croyons pas que l'homme du commun tanzanien tirerait bénéfice à vivre dans un champ de violence chaotique⁴⁹.

Conclusion

L'analyse sous l'angle politique des *Ngonjera II (Palabres II)* de Mathias E. Mnyampala, publié à titre posthume en 1971, de *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)* publié en 1992 par Gabriel Ruhumbika et de *Dhifa (Le banquet)* publié en 2008 par Euphrase Kezilahabi nous a fourni une présentation contrastée des expressions du politique dans des œuvres littéraires d'expression swahilie écrites par des auteurs tanzaniens. Nous avons décrit les œuvres elles-mêmes et les buts qu'elles pouvaient poursuivre à l'origine, mais partant du constat qu'une œuvre existe de part les perceptions de ses lecteurs, nous avons aussi présenté ces lectures possibles.

Le projet que poursuit Mathias E. Mnyampala dans les *Ngonjera II* est de diffuser dans les écoles de Tanzanie les valeurs et les objectifs de l'*Ujamaa* ou socialisme tanzanien. Ce projet est décrit de manière explicite par cet auteur qui pense que le moyen le plus efficace vis-à-vis d'une population d'élèves est de composer des dialogues en vers rimés, propices à l'apprentissage et à la récitation. L'objectif est double : l'élève apprend par cœur le programme de l'*Ujamaa* et il développe son aisance dans la maîtrise du *kiswahili*, support de l'unification nationale mais pas forcément langue maternelle ou première des élèves. La structure des dialogues suit une rhétorique simple : comme au théâtre les dialogues sont attribués à des personnages, ceci sont de nature variée dans les *Ngonjera II* mais il y a toujours à la base un militant socialiste et un personnage réfractaire à cette idéologie. A la fin du dialogue, ou du jeu par les élèves, le personnage réticent au départ a été convaincu par le

⁴⁸ KEZILAHABI, E., 1988, *op.cit.*, p.135 cité par GARNIER, X., 2003, *op.cit.*, p.21

⁴⁹ Cf KEZILAHABI, 2007, *Dunia uwanja wa fujo (Le monde est un champ chaotique)*, Vide-Muwa publishers, Nairobi, Kenya, 132 p.

militant. Le livre a été publié à titre posthume en 1971 et inscrit au programme officiel du Ministère en charge de l'enseignement et de la jeunesse. Les textes ont été effectivement étudiés et appris par des élèves. La question de la distance critique se pose pour des jeunes mineurs, de surcroît les enseignements étaient encadrés par des professeurs dans les écoles. Les textes ont donc fait l'objet d'une lecture et d'un apprentissage scolaire. La transmission des valeurs de *l'Ujamaa* a-t-elle été efficace ? Nous avons constaté sur le terrain que c'est plutôt la forme dialoguée de ces compositions qui est restée dans les mémoires et est même toujours d'actualité. Les médias radio- ou télé-diffusés proposent fréquemment des compositions de type *Ngonjera* qui traitent des questions de la vie quotidienne. Ce genre a atteint l'échelle est-africaine dans les médias, en perdant au passage ses contenus politiques d'origine et même le nom de son créateur, Mathias E. Mnyampala.

Le roman *Miradi bubu ya wazalendo (Les entreprises invisibles des patriotes)* témoigne d'un rapport différent au politique et à *l'Ujamaa* de la part de son auteur. Gabriel Ruhumbika publie son ouvrage en 1992, c'est-à-dire de manière contemporaine de l'abandon de l'idéologie *Ujamaa na kujitegemea* ou « Socialisme et autosuffisance » lors de la conférence de Zanzibar⁵⁰ de cette même année. Le récit, qui relate de façon quasi-humoristique la détresse de Saidi, un modeste retraité de Dar es Salaam, expose ironiquement les conditions réelles de vie du plus grand nombre pris en la personne de Saidi, véritable dupe de *l'Ujamaa*. Il ne s'agit donc pas d'un engagement total au service de *l'Ujamaa* et de la nation comme chez Mnyampala mais bien d'une critique des conséquences de cette attitude. Mais la critique n'est jamais explicite. Le moment d'écriture du roman est antérieur à la conférence de Zanzibar, donc, tout en percevant les signes précurseurs d'un glissement idéologique tendant à l'abandon de *l'Ujamaa* tel que proclamé dans la déclaration d'Arusha de 1967 et tout en connaissant les conséquences sociales du naufrage économique tanzanien des années 1980, il était peut être délicat pour l'auteur de se livrer à une dénonciation publique de ce qui était encore l'idéologie officielle du pays. Ruhumbika va donc utiliser le procédé de mise en relation du rappel des valeurs de *l'Ujamaa* et de la description douce-amère des conditions de vie de Saidi et des membres des échelons plus élevés de la hiérarchie du parti ou des administrations. Les fléaux de la famine et de la corruption sont évoqués de la sorte et exposés en vis-à-vis de l'idéal de justice et d'égalité sociale de *l'Ujamaa*. Par ce procédé qui est appliqué dans tout le roman, Gabriel Ruhumbika laisse le lecteur – en premier lieu swahilophone et tanzanien – libre de tirer des conclusions tout en le mettant quelque peu sur le chemin d'une interprétation défavorable vis-à-vis de l'idéologie socialiste, mais aussi, et ce dès 1992, de formes variées de mauvaise gouvernance et de pratiques de corruption au sein des élites politiques et de l'administration.

Euphrase Kezilahabi va aller plus (trop) loin dans son recueil de poésie publié en 2008 et intitulé *Dhifa (Le banquet)*. La famine est telle dans ce livre que le pauvre est littéralement dévoré par la faim. Plusieurs poèmes identifient les responsables de cette souffrance inadmissible et extrême endurée par le peuple. Nous ne sommes donc plus dans la posture de

⁵⁰ MARTIN, D.-C., 1998, *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Karthala, Paris, p.146

Gabriel Ruhumbika qui se contentait de suggérer des pistes. Ces responsables sont les hommes politiques locaux, corrompus, amoraux, criminels et inféodés aux intérêts des étrangers, Arabes, Indiens et Occidentaux en tête, qui viennent se livrer au pillage du pays. Plusieurs poèmes en appellent à la violence politique ou à sa légitimation comme réaction d'auto-défense du peuple placé dans une situation de survie au sens propre du terme. Ces compositions forment un substrat du politique constitué d'affects ou d'émotions purs de souffrance et de violence. Il s'agit d'inverser la direction du flux de violence en l'établissant du pauvre ou du dominé vers le riche ou le dominant. Il est question de mordre l'oreille du riche et de dévorer en retour la cruauté qui se trouve à l'intérieur. Le pillage des biens publics est évoqué par l'allégorie du chien monstrueux (la classe politique a par ailleurs été décrite comme essentiellement criminelle) qui vole le lait maternel et condamne le nourrisson à mourir de faim. Le poète donne le « remède » à cet état de chose : il s'agit de fendre le crâne de ce chien à l'aide d'une hache lorsqu'il sera endormi. Nous avons insisté sur le fait que ces poèmes se singularisaient dans leur majorité par une absence de mise en situation. Euphrase Kezilahabi n'appelle donc pas explicitement à la violence politique en Tanzanie ou à la violence xénophobe qui n'auraient que pour seul finalité qu'elles-mêmes. Force est cependant de constater qu'une œuvre, même si elle ne dit ni le lieu ni le temps qu'elle décrit, pas même si elle se situe dans un ou plusieurs cadres homogènes, existe de par les perceptions de ses lecteurs. *Dhifa* est écrit en *kiswahili*, sa couverture montre des personnages est-africains comme illustration des convives de l'odieux banquet et il y a bien quelque chose qui « fonctionne » si on le place dans le cadre tanzanien. L'œuvre recèle le danger d'une légitimation de la violence politique sur la base des conditions de vie des plus pauvres. Le risque est d'autant plus important que la rage exprimée dans certaines pages de l'œuvre ne propose pas d'autre but que la violence. La classe politique est disqualifiée dans son ensemble car elle est participe de manière fondamentale au ressentiment de l'homme du commun. Le politique est la cause de la pauvreté, de la corruption et du libre pillage des ressources du pays par des étrangers. *Dhifa* est un éloge de l'homme détruit par le politique qui décide de le détruire à son tour, de la façon la plus brutale. Kezilahabi dit de ses poésies qu'elles sont « mauvaises » et le conduiront en enfer car elles sont l'expression de la « vérité » de celui qui n'a plus rien à perdre, du dernier des pauvres. Le combat de l'opprimé ne se situe pas dans le champ de la justice ou de la rationalité politique, il s'agit d'abord de refuser son oppression violente en retournant la violence contre ses auteurs. Cette réaction est néfaste car elle irrationnelle, aveugle en ce que le politique a été disqualifié par essence par le poète. Il ne reste qu'un affect brut, primaire qui doit déclencher des réponses relevant de l'inné : l'instinct de conservation et l'attaque. Cette réaction est nécessaire et naturelle dans *Dhifa* où les flux de forces sont auto-régulés par l'amour qui structure le monde dans une tension essentielle. La question de la responsabilité de l'écrivain quant aux lectures possibles de son œuvre se pose ici, en particulier lorsqu'il y va de la cohésion d'une société ou d'une nation. Le monde de *Dhifa*, tout en étant abstrait et non-situé, présente un danger pour la société tanzanienne. Une lecture populiste de *Dhifa* y trouverait la légitimation et l'appel à un basculement dans le chaos. Le poète a-t-il voulu provoquer pour dénoncer une situation inadmissible ? Mais la provocation est elle-même un danger dans ce cas précis : elle peut être la volonté de marquer

les esprits swahilophones quant à l'imminence d'une catastrophe, mais elle peut aussi en faciliter le déclenchement.

L'Ujamaa ou socialisme africain, d'abord vénéré chez Mathias E. Mnyampala, puis objet du scepticisme de Gabriel Ruhumbika, est absent chez Euphrase Kezilahabi où le substrat du politique n'est plus fait que d'une trame émotionnelle. La vision radicale de *Dhifa* nous pousse à appeler à la réalisation d'autres études sur le champ littéraire tanzanien actuel considéré sous l'angle du politique. Nous aurions là un indice de la pénétration diffuse du ressentiment dans ce champ littéraire, ainsi qu'une cartographie des autres courants de pensée nous fournissant quelques indices quant à l'analyse du politique en Tanzanie et en Afrique.

Mathieu Roy (INALCO/CERLOM, PARIS)

Charles M. Mnyampala⁵¹

⁵¹ Charles M. Mnyampala est le fils de Mathias E. Mnyampala et co-auteur de la partie de cet article consacrée à son père.