La littérature orale comme production coloniale

Notes sur quelques enjeux postcoloniaux

Kasereka Kavwashirehi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4825>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.4825

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 décembre 2004

Pagination : 793-813

ISBN : 978-2-7132-2005-0

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Kasereka Kavwashirehi, « La littérature orale comme production coloniale », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 176 | 2004, mis en ligne le 17 avril 2008, consulté le 17 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4825> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.4825>

Kasereka Kavwahirehi

La littérature orale comme production coloniale

Notes sur quelques enjeux postcoloniaux

Le type de questionnement à l'œuvre dans le champ des études dites post-coloniales (Bardolph 2002), dont un des leitmotivs est le rétablissement des peuples colonisés dans leur statut de sujets de leur propre discours et de leur histoire (Slemon 1993 : 192), ce qui suppose la mise au jour des contours de la raison impériale/coloniale qui les a définis comme des objets, l'exposition de ses conditions de possibilité socio-historiques et épistémologiques pour mieux la démanteler (Spivak 1990 ; Said 1980, 1994 ; Mudimbe 1988), peut aider à jeter un regard neuf sur l'objet du discours africaniste qu'on appelle variablement « littérature orale », « littérature africaine non écrite » (Finne-gan 1970), « orature » (Ngugi Wa Thiong'o 1998) ou encore « oraliture » (Bernabé 1997). Autant de dénominations qui, si elles témoignent d'une vitalité des tentatives de prise en charge scientifique de l'art oral, ne signifient pas moins un malaise certain concernant son statut dans le concert des humanités.

Dans ce sens, la visée de cet article est de montrer les lignes de force et les enjeux de la production/invention de la « littérature orale » par la raison coloniale afin de suggérer une piste grâce à laquelle l'étude de cet objet du discours qui fait partie de l'écriture de l'Empire, peut être non seulement un lieu de reconfiguration d'un monde multi- et interculturel, mais aussi une manière de mettre fin à l'exclusion qui frappe les sociétés dont il est tiré pour être traité dans les laboratoires scientifiques enracinés dans la tradition occidentale. Récemment, Paulin Hountondji (2001 : 60) dénonçait la situation qui est au soubassement de ce travail en ces termes :

« L'étude des sociétés et des cultures non occidentales s'est toujours faite pour ainsi dire sans la participation des populations concernées elles-mêmes. Objet du discours savant de l'ethnologue, de l'historien [...] celles-ci [sont] exclues des discussions les concernant. Elles [sont] muettes sur les méthodes et les paradigmes, les hypothèses et les conclusions, les enjeux théoriques et pratiques de ce discours. »

Même si elle reste théorique, mon analyse part de l'Afrique centrale, et plus particulièrement du Congo-Zaïre qui est le lieu de ma première expérience.

L'aventure coloniale ou l'épopée de l'écriture

Un certain nombre de métaphores — qui ne sont pas de simples jeux de langage — peuvent servir de porte d'entrée non seulement dans l'imaginaire colonial mais aussi dans sa logique comme entreprise capitaliste à prétention civilisatrice. Nous partirons de deux d'entre elles pour introduire ce point consacré au pouvoir de l'écriture qui occupe une place importante dans le discours qu'on tient sur la littérature dite orale.

Il y a d'abord la métaphore de *l'empire du silence* qu'un Belge, O.-P. Gilbert (1947), utilisa comme titre de son ouvrage sur le Congo belge. Le silence dont il s'agit ici est, certes, celui de la *terra incognita*, vaste bassin forestier, pour ne pas dire sauvage, qui attend le civilisateur prométhéen¹ pour être domestiqué, structuré, et pour apprendre à parler. Mais, qu'est-ce que parler veut dire ?, pourrait-on se demander en pensant au livre de Pierre Bourdieu (1982) sur l'économie des échanges linguistiques et, surtout, à celui de Johannes Fabian (1986) sur les langues africaines et leur appropriation/ré-invention par le pouvoir colonial. Civiliser un empire du silence, c'est cultiver, coloniser au sens de quadriller un espace sauvage pour lui imposer un ordre (langagier, culturel) qui le dépouille de son altérité en lui assignant un rôle dans le système bourgeois en expansion. L'expression « empire du silence » peut aussi s'entendre comme assumant une longue tradition du discours sur l'autre — la science des barbares — qui descend d'Hérodote. Civiliser ou coloniser, c'est alors tirer des ténèbres de la barbarie et de l'ignorance — voilà un autre registre métaphorique rendu célèbre par Stanley et Conrad —, et apprendre à articuler, à parler une langue de civilisation. Une fois maîtrisée, celle-ci transformera certains barbares en « interlocuteurs valables » et en collaborateurs. Aussi les langues de civilisation étant liées à l'être des Nations/puissances coloniales (Mignolo 1999 : 287-295), l'Afrique qui parle sera-t-elle francophone, anglophone, lusophone. Elle produira, de préférence, des littératures francophone, anglophone et lusophone (Mudimbe 1994a : 177).

On pourrait entendre en ce sens les propos de l'écrivain et critique belge, Marc Quaghebeur (1992 : x), dans son introduction aux deux volumes au titre significatif, à savoir *Papier blanc encre noire. Cent ans de culture francophone en Afrique centrale*. En effet, après avoir épinglé les traits qui font la différence entre la colonisation belge et la colonisation française en ce qui concerne l'éducation et le rapport aux langues, plutôt aux « dialectes indigènes », il écrit :

« Ces diverses spécificités émergent d'une entreprise, aussi surprenante que tentaculaire, à l'égard de laquelle nombre de Belges demeurèrent sceptiques, comme à l'accoutumée. Elles ont fini par dessiner un espace francophone complexe que O.-P.

1. Comme le souligne Johannes FABIAN (2000), la métaphore « bassin du Congo » suggère une féminisation de l'espace congolais attendant les héroïques colonisateurs pour être mis en valeur.

Gilbert qualifia non sans raison, en 1946, d'« empire du silence ». *Cette immense masse de territoires et de populations parle pourtant et écrit. Qui plus est, depuis maintenant une centaine d'années, elle le fait notamment en français — et d'une façon souvent singulière [...]* ces voix, il s'agit cependant de les écouter et de les faire entendre, en essayant de comprendre quel terreau particulier les nourrit ; de quelle alchimie elles procèdent. Celle-ci s'est effectuée progressivement au(x) contact(s) d'Africains et d'Occidentaux. Les uns et les autres ont enregistré, chacun à sa façon, le choc colossal de deux civilisations. [...] Un nombre important de textes en sont issus. La plupart, aujourd'hui encore, sont méconnus. Même de certains spécialistes » (Mes italiques).

Ces voix qu'il faut « écouter et faire entendre », ces textes en français, sont le signe de la victoire de la mission civilisatrice sur l'empire du silence ; une mission qu'on peut ainsi qualifier, en pensant non sans raison au *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe (1995), de roman ou aventure de l'écriture ; cette dernière étant l'indice du pouvoir que la bourgeoisie éclairée s'est donnée (de Certeau 1990 : 201-202). Et cela nous amène à parler de la deuxième métaphore, à savoir celle de la *page blanche* qui attend d'être écrite. Ces deux métaphores, comme en témoigne ce passage de R.-L. Stevenson cité par Mudimbe (1973 : 38) dans *L'Autre face du Royaume*, sont d'ailleurs très souvent liées :

« J'allais voir maintenant ce que pouvaient être des hommes dont les pères n'avaient jamais lu Virgile et n'avaient été ni conquis par César ni gouvernés par la sagesse de Caius ou de Papinien. J'avais du même coup franchi cette zone confortable des langues-sœurs où il est si aisé de remédier à la confusion de Babel. Et voici que mes nouveaux semblables demeuraient assis devant moi, muets comme des images. Je n'avais envisagé aucune relation humaine au cours de mes voyages... »

De fait, la possession ou non de l'écriture (entendue au sens occidental) a joué un rôle capital dans la manière dont l'Occident est entré en contact avec les autres peuples. Comme l'écrit Walter Mignolo (1999 : 3) :

« In the sixteenth century, Spanish missionaries judged and ranked human intelligence and civilization by whether the people were in possession of alphabetic writing. This was an initial moment in the configuration of the colonial difference and the building of Atlantic imaginary, which will become the imaginary of the modern/colonial world. Translation was the special tool to absorb the colonial difference previously established. »

Le pouvoir discriminant de l'écriture et du texte se voit aussi quand on pense, ainsi que le souligne Mudimbe (1994a : 179), qu'un ethnologue comme Frobenius, « at the beginning of this century, could wander throughout Black Africa reading Pigafetta and Portuguese travelers' reports instead of seriously listening Africans ». On est ici en présence d'un cas qui rappelle les propos de Edward Said (1980 : 113) lorsque, parlant des voyageurs, il disait que « les hommes, les lieux et les expériences peuvent toujours être décrits par un livre, tant et si bien que le livre acquiert plus d'autorité

et d'usage même que la réalité qu'il décrit ». Et il ajoute ceci, qui nous paraît important :

« Ce qui est plus grave, ce genre de texte peut *créer*, non seulement du savoir, mais aussi la réalité même qu'il paraît décrire. Avec le temps, ce savoir et cette réalité donnent une tradition, ou ce que Michel Foucault appelle un discours. »

Les propos de Mignolo sur la traduction comme moyen d'absorption de la différence et donc de l'expansion du même occidental, et d'Edward Said au sujet des textes créant la réalité qu'ils paraissent décrire nous permettent de préciser les enjeux de la métaphore de la *page blanche* dans ses relations avec l'écriture ; ce qui nous amènera à poser de façon adéquate la question de savoir en quoi cette littérature qu'on étudie à travers des transcriptions ou des traductions reste une littérature orale donnant légitimement lieu à des discours sur ce que l'on considère comme l'autre de l'écriture, et permettant le contact avec une autre tradition culturelle.

Comme le suggère Michel de Certeau (1990 : 199), la métaphore de la page blanche circonscrit un lieu de production. C'est un lieu désensorcelé des ambiguïtés du monde, un vide culturel. « Une surface autonome est placée sous l'œil du sujet qui se donne ainsi le champ d'un vouloir propre. Geste cartésien d'une découpe instaurant, avec un lieu d'écriture, la maîtrise (et l'isolement) d'un sujet [occidental] devant un objet. » Autrement dit, la métaphore de la page blanche appliquée à l'empire du silence situe le colonisateur dans la position de force de l'industriel ayant à gérer l'espace, propre et distinct, où mettre en œuvre, écrire et inscrire un vouloir propre pour lui donner sens et valeur.

La page blanche figure le lieu vide (Miller 1985) toujours déjà disposé à accueillir un texte, un ordre social, culturel, politique, économique. Autrement dit, sur la page blanche, qui est un non-lieu,

« [u]ne pratique itinérante, progressive et régulée — une marche — compose l'artefact d'un autre "monde", non plus reçu mais fabriqué. Ce modèle d'une raison productrice s'écrit sur le non-lieu du papier. Sous des formes multiples, ce texte bâti sur un espace propre est l'utopie fondamentale et généralisée de l'Occident moderne » (de Certeau 1990 : 200).

Par l'ouverture de la page blanche à la (re)production d'un texte, on voit se préciser le sens de l'écriture après celui de la langue de civilisation dans l'économie de la colonisation ou de la mission civilisatrice. Le jeu scripturaire, production d'un système, espace de formalisation, a pour sens de renvoyer à la réalité dont il a été distingué en vue de la changer. Il vise une efficacité sociale. Il joue sur son extériorité. En fait, dans la logique coloniale de conversion culturelle,

« le laboratoire de l'écriture a fonction stratégique : soit qu'une information reçue de la tradition [conte, légende, mythe] ou de l'extérieur s'y trouve collectée, classée, imbriquée dans un système et, par là, transformée, soit que les règles et les modèles

élaborés dans ce lieu permettent d'agir sur l'environnement et de le transformer. L'île de la page est le lieu de transit où s'opère une inversion industrielle : ce qui y entre est un "reçu", ce qui en sort est un "produit". [...] Les choses qui y entrent [mythe, épopée, chant rituel] sont les indices d'une "passivité" du sujet [occidental] par rapport à une tradition ; celles qui en sortent, les marques de son pouvoir de fabriquer des objets » (*ibid.*).

En ce sens, les innombrables écrits des administrateurs coloniaux, des missionnaires et des ethnologues qui dénombrent et démembrant, classent et synthétisent, transcrivent et traduisent les « dits de la nuit » pour en faire « des dits du jour », rédigent des dictionnaires et des grammaires des langues locales qu'ils s'approprient en les « politisant » et en les introduisant dans une échelle de valeur à la tête de laquelle se trouve la langue de la métropole (Mudimbe 1994b : 38), accomplissent les victoires des guerres d'occupation spatiale. À la conquête du territoire succède la conquête des lieux de l'imaginaire et de ressourcement de l'identité propre. Rien ne doit rester en dehors de la main-mise du pouvoir colonial qui produit/écrit l'histoire ; l'histoire de l'expansion et de la domination européenne ; l'histoire, en somme, de la domination de l'écriture sur l'oralité, de la civilisation sur la barbarie, de l'ordre sur le désordre. Écrire, c'est prendre possession, maîtriser l'ambivalent, « homogénéiser » pour introduire dans un ordre historique déterminé. Les dictionnaires, les transcriptions et traductions des mythes et épopées comme les tableaux des mœurs, coutumes et croyances servent à domestiquer, maîtriser et contenir l'Afrique (et ses traditions), « and thereby turn it into a province of European learning » (Said 1980 : 78).

Produire un texte sur la page blanche, *terra nullius*, sur cet espace qui est un vide culturel à inscrire, par l'entreprise coloniale, sur la carte du monde civilisé (Fabian 2000), c'est chasser son étrangeté désarçonnante et lui imposer un ordre dont on a la maîtrise. C'est en fin de compte se poser en maître du lieu, comme dans *Robinson Crusoé*, ce livre qui est un de ceux que les missionnaires recommandèrent à leurs pupilles au Congo belge. En effet, en 1928, les Presses de la Mission suédoise de Matadi, Nasmu wa Nsau Kaluso, produisirent une traduction-adaptation de *Robinson Crusoé* due à Timoteo Vingadio et Catherine Nabie (Gérard 1984 : 112). Il s'agit là d'un fait d'une grande valeur symbolique. Ce roman, en effet, contient en lui-même les éléments que nous essayons d'explicitier ici, à savoir l'île qui découpe un lieu propre, la production d'un système d'objets par un sujet maître, et la transformation d'un monde dit silencieux en un lieu du sens. *Robinson Crusoé*, comme le suggère de Certeau, c'est le roman de l'écriture. De l'écriture comme instrument cadastral moderne de domination et de « disciplinisation ». Fait important, « l'éveil de Robinson au travail capitaliste et conquérant d'écrire son île s'inaugure avec la décision d'écrire son journal, de s'assurer par-là un espace de maîtrise sur le temps et sur les choses, et de se constituer ainsi, avec la page blanche, une première île où produire son vouloir » (de Certeau 1990 : 202).

Transcrire, traduire, classer et canoniser :
l'invention de la littérature orale

La figure de Robinson Crusoé écrivant son île, s'assurant par-là un espace de maîtrise sur le temps et les choses, espace où produire son vouloir, dit beaucoup sur le travail du colonisateur, maître d'écriture, qui transcrit et transmue les balbutiements des indigènes, leurs paroles qui ne connaissent pas ce qu'elles disent d'essentiel et qui, pour cela-même, attendent le travail du maître d'écriture pour que soit explicité ce qu'elles disent inconsciemment. On ne peut s'empêcher de penser à quelques propos tenus par Placide Tempels (1965 : 24) dans *La Philosophie bantoue*. On peut en effet lire dans l'introduction :

« Nous ne prétendons certes pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé en un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrions leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : "Tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu 'sais' à la manière dont nous 'savons'". »

Comme le faisait remarquer Mudimbe (1994a : xviii), niant son fondement subjectif, le travail de Tempels revendique d'être « a perfect "scientific" translation of a "philosophical" implicit system which is out there in the quotidian experience, and it qualified itself as an objectivist discourse, proposing thus that the primary *chose du texte* animating the practice of everyday life can be trapped faithfully within a discourse and forever ». Cette même prétention semble se retrouver dans les travaux d'autres africanistes plus au fait de la frontière qui toujours déjà sépare l'ordre de l'expérience quotidienne concrète et l'ordre du discours scientifique qui ordonne, découpe, ré-ordonne un lieu à partir du point de vue d'un contexte théorique et de ses procédures propres. C'est ainsi qu'à l'anthropologue américain Peter Rigby (1985) qui, dans son livre *Persistent Pastoralists : Nomadic Societies in Transition* portant sur les Iparakuyo Maasai de la Tanzanie, écrit : « This translation must be meaningful to all parties concerned, not only to some esoteric coterie of inspired individuals », Mudimbe (1991 : 171) peut répliquer :

« I am not convinced at all that Rigby's book is meaningful to his Iparakuyo friends and parents in the manner it might be to his American and English Marxist colleagues. [. . .] My skepticism has nothing to do with the fact that Rigby's African friends may not speak English or might be incapable of making sense of Rigby's technical jargon. [. . .] My concern has nothing to do with that, but with what Rigby seems to resist : the best translation is always a reflection, or, more specifically, a metaphoric construct. It can identify with what is prior only figuratively and, in any case, witnesses to a dubious power. Let me specify what I mean. The everyday experience of Iparakuyo (or Ndebele, Luba, Mande, or whatever) locus articulates itself as being, as text (in the full sense of the word). What a competent translation such

as Rigby's does is not to apprehend the being-there, not even to unveil it, but organize a reflection and specify a specification. »

Mais la prétention naïvement ou généreusement exprimée par Tempels (1965 : 27) est presque paradoxale parce que ce dernier écrit :

« Comme les peuples bantous ont une pensée étrangère à la nôtre, nous l'appellerons provisoirement "philosophie" magique, nos mots ne couvriront peut-être pas complètement leur pensée. Nos vocables européens ne fourniront qu'une approximation de concepts et principes qui nous sont étrangers. »

En fait, en deçà ou au-delà du paradoxe qu'elles peuvent contenir, les déclarations du missionnaire franciscain mettent en lumière deux faits importants. D'abord, l'autre, l'indigène, celui qui est sans langue de savoir ou scientifique (« sans vocabulaire adéquat ») ne peut se dire, être révélé que par le discours du civilisateur/missionnaire, c'est-à-dire, logé dans la place (et le langage) que lui assigne le colonisateur. Comme le dit de Certeau (1990 : 226), « la différence n'a pour langage que le délire interprétatif — rêves et "bizarreries" — de Robinson lui-même ». Ensuite, dans ce processus de maîtrise, d'absorption de la différence,

« la distance d'où vient la voix étrangère est transformée en l'écart qui sépare la vérité cachée (inconsciente) de la voix et le leurre de sa manifestation. La domination du travail scripturaire se trouve [...] fondée en droit par cette structure de "fable" (au sens de parole qui ne sait pas ce qu'elle dit) qui est son produit historique » (*ibid.* : 233).

Autrement dit, les récits et performances des indigènes que la raison coloniale s'approprie en les faisant entrer dans les catégories classiques telles que légendes, épopées, mythes, etc. attendent toujours déjà la domination de l'écriture pour devenir savoir, mieux objet de savoir (Mudimbe 1997 : 179). Plus précisément, ils attendent d'être transcrits et davantage traduits en français, en portugais ou en anglais pour passer du statut de « fable » (au sens défini ci-dessus) à celui de discours à travers lequel on peut avoir accès au savoir local (indigène) ou à ce qu'on a appelé l'« âme africaine ». Mais, que signifie traduire dans ce contexte ?

En contexte colonial, la traduction n'est pas seulement une machinerie permettant de faire passer d'une langue à une autre, avec toutes les difficultés que cela comporte (Mounin 1963) ; elle n'est pas vraiment « une manière pour ainsi dire provisoire de se mesurer à ce qui rend les langues étrangères l'une à l'autre » (Benjamin 2000 : 252) puisque cela suppose la reconnaissance du fait qu'il y a des langues. De manière fondamentale,

« [t]ranslation [...] produces strategies of containment. By employing certain modes of representing the other — which it thereby also brings into being — translation reinforces hegemonic versions of the colonized, helping them acquire the status of what Edward Said calls representations, or objects without history. In creating coherent

and transparent texts and subjects, translation participates — across a range of discourses — in the fixing of colonized cultures » (Niranjana 1992 : 3).

La traduction est un rouage de la machinerie permettant de coloniser un lieu et une tradition étrangère, d'éliminer l'extériorité (une transcendance) en la transférant à l'intériorité (l'immanence), de transformer en message (scripturaire, produit et compris) les bruits insolites ou insensés venus des voix sauvages. C'est un travail usinier, comme l'appelle de Certeau, qui, entre autres opérations, comprend la transcription qui transforme l'oral en écrit, la construction d'un modèle qui saisit la fable comme système linguistique, la production d'un sens, qui résulte du fonctionnement de ce modèle sur ce qui a été changé en texte, transforme ainsi en produits culturels écrits et lisibles le matériau qui lui a été fourni comme « fable » (de Certeau 1990 : 234). En somme, la transcription et la traduction en contexte colonial et impérial sont des opérations de pouvoir instaurant des ruptures dans le « corps social » étranger qu'on arrime à l'Occident. En instaurant un cadre nouveau d'énonciation ou, selon le mot de Jean-Marc Moura (1999 : 120), une nouvelle scénographie, elles rendent autrement significatives les questions : qui parle ? À qui ? Pour témoigner de quoi ? À ces questions on peut ajouter celle de Walter Benjamin (2000 : 244) : « Une traduction est-elle faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original ? Cela suffit, semble-t-il, pour expliquer la différence de niveau artistique entre une traduction et l'original »².

Qui parle, en effet, à travers la parole transcrite, traduite ? Est-ce le peuple ? S'il est vrai que c'est la voix du peuple à civiliser qui fait écrire le colonial comme, *mutatis mutandis*, elle avait fait écrire Michelet, le colonial ne pourrait-il pas avouer, comme le fit Michelet, qu'il n'a jamais pu la faire parler ? On pourrait ici aussi penser au rapport de l'écriture psychanalytique de Freud avec la jouissance de Dora, sa cliente, qui lui a échappé tout au long de l'échange oral de la cure. Qu'est-ce à dire, sinon que le discours historiographique de Michelet et l'écriture de Freud ont pour condition et même pour effet la perte. Comme l'a fait observer Michel de Certeau, ils veulent se substituer à une voix absente sans jamais parvenir à la capter, à l'amener totalement dans la place du texte. Autrement dit, il y a du reste, de la résistance, de l'intraduisible³. Si l'on peut prétendre écouter la voix

2. En contexte colonial, cette question est quelque peu problématique car la traduction est destinée aussi aux indigènes qui comprennent « l'original » et tend même à supplanter « l'original ». On y reviendra.

3. Ce qui est dénoncé ici c'est le mythe de la transparence qui va de pair avec la conception d'une traductibilité sans dommage essentiel. Comme le souligne Jacques DERRIDA (1982 : 159-160) dans « Table ronde sur la traduction », il y a « un certain nombre de mots, comme *pharmakon*, dont le corps est en lui-même constamment un défi à la philosophie » (en tant qu'elle repose sur la thèse de la traductibilité sans dommage essentiel) car elle ne peut les maîtriser : « Un mot qui signifie deux choses à la fois et que l'on ne peut pas traduire dans une autre langue sans perte essentielle ; que l'on traduise *pharmakon* par poison ou par remède, du côté de la maladie ou de la santé, de la mort ou de la vie, il y a une perte, l'indécidabilité se perd et le *pharmakon* est une des limites, une des

du peuple dans le discours de l'historien du peuple ou dans celui du folkloriste qui recueille, traduit les « fables » du peuple, — mais pour qui les recueille-t-il ? — il faut d'abord reconnaître qu'on l'entend autrement qu'elle ne parle (Fabian 2000 : 160). Autrement dit, ce dont témoignent réellement les corps de paroles transcrites, traduites, constituées en volumes (livres) qui enrichissent les bibliothèques des académies — enrichissent-ils le peuple aussi ? — un peu comme les objets qu'on qualifia d'abord de fétiches à brûler avant d'être « hissés » au rang d'œuvres d'art enrichissent les musées métropolitains, ce dont témoignent donc ces corps glorieux (au sens religieux, c'est-à-dire transfigurés), c'est moins de la performance orale vécue dans le quotidien — elle est toujours unique et donc non répétable — que de la relation dominatrice à l'autre. Ils « symbolisent les altérations provoquées dans une culture par sa rencontre avec une autre » (de Certeau 1990 : 217) qui a ses propres lois de codification, sa manière d'inscrire (dans) le temps et l'espace. Pour utiliser une image, le processus d'invention de la littérature orale fait bien penser au personnage de Vendredi dans *Foe*, du Sud-africain J.-M. Coetzee (1988). Je veux dire par-là que celui qui parle à travers les épopées ou mythes africains transcrits et traduits, c'est comme Vendredi à la langue coupée par Robinson Crusoé. Pour parler, il utilise une prothèse fabriquée sur mesure par son maître qui a horreur de la différence et de ce qui échappe à sa main-mise (Brantlinger 1990 : 2).

Le travail de transcription et de traduction va de pair avec une dépossession et un isolement du peuple (la masse de ceux qui ne savent pas... écrire) par rapport à la nouvelle élite. Il culmine dans l'institutionnalisation d'un nouveau lieu d'acquisition du pouvoir, de l'autorité et du savoir ; lieu où l'on apprend à maîtriser le langage du savoir⁴ et l'écriture qui produit l'histoire ; enfin, lieu où l'on est classé, sélectionné, désarticulé, bref transformé et perfectionné pour être « des corps dociles... soumis » (Foucault 1975 : 160) et utilisables à souhait selon les exigences du nouvel ordre politique et culturel.

Ainsi que le montre Mudimbe (1997 : 50-61) décrivant sa propre expérience au séminaire, l'école, comme l'opération de traduction, fait entrer à une autre expérience du temps et de l'espace, laquelle fait partie de la machinerie utilisée pour la production d'une nouvelle conscience ou personnalité adaptée à la conscience occidentale. D'où ce sont les « mythes » de cette dernière qui seront enseignés aux « évoluant » (Ndaywel è Nziem 1999 : 40).

formes verbales, un des mots mais il y aurait beaucoup d'autres formes, qui marquent la limite du philosophique comme traduction. »

4. Ici il importe peu que l'éducation se fasse en langues africaines, comme cela fut le cas au Congo belge, dans la mesure où ces langues sont ré-inventées par la raison coloniale qui en fait un instrument de sa politique. C'est le cas du « Kikongo ya leta » ou kikongo normalisé par les grammaires des missionnaires et des agents coloniaux pour servir à consolider l'État colonial. Pour le Swahili, voir FABIAN (1986).

Et l'on ne s'étonnera pas non plus que *Robinson Crusoe* soit un des premiers livres à avoir été traduits et adaptés au Congo belge.

Si les « contes », « légendes », « mythes » africains entrent dans le programme d'éducation, c'est après avoir été transcrits et traduits. C'est-à-dire après qu'ils sont passés par une opération de nettoyage, de transformation et de « domestication » (Goody 1977). L'anthropologue M. Janzen (1985 : 232) nous en donne un bel exemple :

« A favorite device of early Kongo catechists, no doubt encouraged by their mentors, was the moralizing folktale, which would take a classical story and tell it unchanged but attach at the end a "moral" with explicitly Christian didactic intent. At other times the folktale or fable was revised so as to make it Christian in form and outcome. Numerous anthologies of folktales, fables and proverbs were published by the mission, some achieving widespread fame. [...] The incorporation of oral genres into early mission-sponsored writing in Kongo culture may be generally characterized by its desarticulation. That is, oral appear in print as pieces had been cut out of fabric, severing them from their related ritual and social meanings, and inserted somewhat arbitrarily into a new fabric, that of the Christian way of life. [...] A few of the Kongo herocycles, such as that of the trickster, have been reintroduced, via literacy, to popular consciousness but without the close links with the rituals they appear to have had earlier. »

On le voit, l'opération de transcription entre dans la machinerie de légitimation du nouvel ordre culturel et social qui se fonde sur la désarticulation de l'ordre ancien. Comme le suggère aussi J. Goody (2000 : 54, 55-56), la mise en écriture de contes, épopées, chants rituels culmine dans la constitution d'un modèle fixe, qui se donne comme référence en jetant dans l'ombre versions et variations, circonstances de temps et de lieux inséparables pour tant de l'oralité vivante :

« [T]he process of writing down inevitably tends to eliminate variation. [...] I have spoken of the formal/informal mix as well as the problem of recording variation. In the first instance my written text, like any verbal account, has eliminated the element of informality and concentrated on the formal ; in the second it has eliminated variation and established a single fixed text. But the utterance has undergone further change as the result of being written down, establishing itself in the case of Bagre as one authoritative version (although accidentally chosen for me by circumstance) among many oral ones, and in the case of funerals as one enduring models derived from one point in time and space. [...] Yet one can see how a new orthodoxy can arise in precisely this way and come to dominate the alternative versions, just as the adoption of Midlands speech for written English created an orthodox English (the king's English) plus an indeterminate number of dialectics. [...] Thus writing helps to change not only orthodoxy but the notion of orthodoxy [...]. »

Ces propos de J. Goody nous amènent à souligner un autre aspect concernant « la littérature dite orale » perçue comme production coloniale. Il s'agit de la canonisation des « textes » considérés comme représentatifs de l'art oral. L'importance de cette question tient au fait que celui qui a le pouvoir

de canoniser a aussi le pouvoir sur le plan de l'initiative culturelle. Bernard Mouralis (1975 : 10) a des mots significatifs à ce propos :

« Il y a un statut du texte "littéraire" et un statut du texte non littéraire. Le statut d'un texte n'est réductible ni à la permanence ou à la pesanteur d'une tradition, ni à des caractères objectifs propres à celui-ci. Il renvoie aux lignes de force qui parcourent la société globale, c'est-à-dire, en définitive, aux efforts déployés par les uns pour maintenir et renforcer le pouvoir qu'ils détiennent sur le plan de l'initiative culturelle, et aux réactions que les autres expriment face à cette prérogative. »

Cela étant, quelles sont les lignes de force à prendre en compte quant à ce qui est de l'institutionnalisation de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler littérature orale ? Ressortissent-elles de l'Afrique ou plutôt des métropoles ?

Nous l'avons déjà suggéré, la « fable » populaire ne devient intéressante que lorsqu'elle est passée par les opérations scripturaires de la discipline moderne qui isolent la voix par rapport à l'écrit et le peuple par rapport à la bourgeoisie ou à la nouvelle élite. Cela signifie qu'elle ne devient digne d'intérêt qu'une fois arrachée à ce qu'on appelle anonymat de la mémoire collective grâce à sa prise en charge par un individu qu'on appelle transcrip-teur ou traducteur. Dans l'ordre du discours moderne, ce dernier semble jouer le rôle d'auteur qui, ainsi que l'a montré Michel Foucault (1971 : 29-30), entre dans le processus de contrôle et de limitation des discours :

« Dans l'ordre du discours littéraire, et à partir de la même époque (xvii^e siècle), la fonction de l'auteur n'a pas cessé de se renforcer : tous ces récits, tous ces poèmes, tous ces drames ou comédies qu'on laissait circuler au Moyen-Âge dans un anonymat au moins relatif, voilà que, maintenant, on leur demande (et on exige d'eux qu'ils disent) d'où ils viennent, qui les a écrits ; on demande que l'auteur rende compte de l'unité du texte qu'on met sous son nom ; on lui demande de révéler, ou du moins de porter par-devers lui, le sens caché qui les traverse [...]. L'auteur est ce qui donne à l'inquiétant langage de la fiction, ses unités, ses nœuds de cohérence, son insertion dans le réel. »

En ce qui nous concerne ici, on sait que les transcrip-teurs/traducteurs des mythes reçoivent leur compétence de l'institution coloniale dont ils sont bien souvent des collaborateurs. Ils sont donc un témoignage vivant du progrès de la mission de conversion culturelle. Plus précisément, ils témoignent de l'extension « to Africa of Western fellowships of discourse » (Mudimbe 1994a : 179). Comme l'a relevé Lisa McNee (1998), la question des droits d'auteur qui est une reconnaissance de la propriété intellectuelle est assez éloquente à ce sujet. Les contes traduits et édités que les critiques analysent sont la propriété intellectuelle du traducteur-auteur. Il en va ainsi des *Contes d'Amadou Koumba*.

Certes, en intitulant son livre *Les contes d'Amadou Koumba*, Birago Diop (1961) semble minimiser son rôle de transcrip-teur-traducteur pour mettre l'accent sur celui du griot. En fait, Birago Diop ne serait qu'un pas-seur. On peut voir dans la revendication de son rôle ancillaire, une stratégie

pour clamer l'authenticité des contes publiés. Cependant, le problème n'est pas aussi simple. Comme l'a relevé Abiola Irele (2001 : 39-40),

« As we read these tales, we become aware of the complexity of the situation that has called them into existence in the particular form in which Diop has offered them to us ; if he did, indeed, take them over from Amadou Koumba, he did not simply write them out, but he *rewrote* them. In other words, he sought to achieve much more than a simple act of carrying into the sphere of experience designated by his acquired French/Western culture the material he had received from the expressive universe of his Wolof/African environment. »

S'il est vrai que Birago Diop se conforme aux conventions qui gouvernent la transmission des contes dans le milieu Wolof, il est aussi vrai que leur traduction en français est un véritable exercice de récréation selon les modalités expressives de cette langue et les conventions littéraires qui lui sont associées. Ainsi, par exemple, l'influence de La Fontaine est-elle perceptible « in Diop's adoption of neoclassical style and urbane manner ». En somme, dans *Les contes d'Amadou Koumba*,

« the oral form has been reinscribed by Diop into a new mode of existence so that his signature registers, in effect, a valid claim to an individual act of authorship in the full sense of the term ; he can be regarded as a responsible and autonomous creator of his own discourse. Furthermore [...] Diop was not simply moving from one modality and one paradigm of language — from one system of *langue* — to another but also from one plane to another. [...] Presenting the tales in French rather than in Wolof thus involved both displacing them from their original settings as well as reactualizing and revaluing their significance within “logosphere”, the total universe of discourse represented by the colonial situation » (Irele 2001 : 41).

Par ailleurs, le travail fait par Birago Diop, qui était agent colonial, pourrait être assimilé à celui fait par Perrault dans la France qui s'est illustrée dans la normalisation de la culture populaire pour arrimer le peuple au pouvoir central et à son idéologie du progrès (des Lumières) (de Certeau 1975).

En définitive, la manière dont la littérature dite orale a été produite sous la colonisation et dont elle continue à s'inventer aujourd'hui sous nos yeux, comme le dit l'historien sénégalais Mamadou Diouf (1991 : 37), « dans le travail théorique des critiques littéraires » qui somment les récits africains « de s'identifier à un modèle dont la codification s'enracine dans une tradition scolastique, institutionnelle et culturelle autre » signifie bien ce processus par lequel « African discourses have been [...] converted by conquering Western discourses. The popular local knowledges have been subsumed critically by “scientific” disciplines » (Mudimbe 1994a : xiv). Les productions culturelles des peuples colonisés, leur patrimoine, sont assimilés par un système sur lequel ces derniers n'ont pas de pouvoir et qui rejette leur altérité dans ses marges. La transcription/traduction des « contes », « épopées » ou « mythes » africains en contexte colonial participent de cette dynamique de l'écriture coloniale circonscrite par Michel de Certeau (1993 : 226) :

« L'écriture désigne une opération conforme à un centre : les départs et les envois restent sous la dépendance du vouloir impersonnel qui s'y développe et auquel ils reviennent. La multiplicité des procédures où s'inscrivent les "déclarations" de ce vouloir construit l'espace d'une occupation par le *même*, qui s'étend sans s'altérer. Organisations scripturaires : commerciale, scientifique, colonisatrice. Les "chemins de l'écriture" combinent le pluriel des itinéraires et le singulier d'un lieu de production. »

Interrogations postcoloniales

Cette situation de dépossession se trouve souvent dénoncée par des intellectuels africains postcoloniaux. Ainsi, outre Hountondji (1997) qui a fait de l'extraversion de la production culturelle et intellectuelle en Afrique et de la répartition inégale du travail scientifique un de ses champs de bataille, l'écrivain et essayiste kenyan Ngugi Wa Thiong'o (1998 : 127), s'adressant aux intellectuels et artistes africains, écrit :

« What we are doing is preying on our own languages to enhance the possibilities of European languages, and we never give anything back to our languages. We only know how to take to Europe and to the European languages speakers in our countries, never saying to ourselves : "What can I give back to my language ?" We take from our languages, and the material is processed in European language and resold in Africa as African literature. [...] So that even when this literature is at its most denunciatory, it is also an unwitting accomplice to the repressive post-colonial state. Its ideological attitude towards the peasant and what they produce at the level of language and orature is not that different from the attitude of the state and the national merchant and bureaucratic bourgeoisie towards the same peasant and worker. We take their power to enhance literary grace for europhone glory. Orature becomes a stolen legacy alongside other legacies, economic, political, and cultural. Ironically even when this great tradition of orature is researched, conferred upon, and recorded, it is often done in European languages. Once again Africa produces, the West disposes. »

La même situation a été dénoncée, sur un ton différent, par l'historien congolais Isidore Ndaywel è Nziem qui, dans un commentaire de *Living with Africa* de Jan Vansina (1994) et *Les Corps glorieux des mots et des êtres* de V. Y. Mudimbe (1994b), en a appelé aux États généraux des Études africaines pour réfléchir sur une nouvelle manière de vivre (avec) l'Afrique.

« À présent que les Dogon, les Gouro, les Hemba, et autres Kuba [Mande, Bambara, Peuls, Dogon] ont acquis un renom "anthropologique" [et littéraire ?], peuvent-ils prétendre enfin vivre mieux, comme des humains, comme des contemporains des chercheurs qui les visitent, et connaître les retombées significatives de la "mondialisation" de leur héritage ? Il est temps que les savants africanistes puissent s'engager résolument, tous ensemble, à la cause du développement de l'Afrique et préfigurer par là, ici et maintenant, une nouvelle manière de "vivre avec l'Afrique" et de "vivre l'Afrique" » (Ndaywel è Nziem 1996 : 279).

Pour sortir de cette situation d'extraversion et de dépossession, Ngugi Wa Thiong'o (1998 : 128) invite les artistes et intellectuels africains à un retour aux langues africaines. Seul le retour aux langues des masses, pense-t-il, peut être source d'une nouvelle révolution culturelle et politique pour une Afrique autonome. On peut noter que, naguère, V. Y. Mudimbe (1982 : 47) avait aussi conclu le chapitre « Quel ordre du discours africain ? » de *L'odeur du Père* en suggérant que la possibilité d'une rupture épistémologique et d'une aventure nouvelle pour l'Afrique postcoloniale pouvait reposer sur une révolution linguistique :

« Il est certain que de même que les promoteurs de la pensée grecque, transplantant dans leur langue, techniques, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte ancienne, déclenchèrent une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre est toujours actuel et encore en cours ; un ordre qui, par le canal de l'Occident, marque à présent l'Afrique ; de même, un changement de l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique provoquerait assurément une rupture épistémologique et ouvrirait la voie à une aventure nouvelle pour l'Afrique »⁵.

On le voit, il y a une différence entre la proposition de Ngugi wa Thiong'o et celle de V. Y. Mudimbe. Pendant que pour ce dernier la réhabilitation des langues africaines comme langues scientifiques semble liée à l'appropriation créatrice de « tout l'héritage scientifique disponible dans le monde » et son développement « de manière sélective et indépendante, en fonction de nos besoins réels et de nos projets » (Hountondji 1997 : 248) — ce qui ne manquera pas d'enrichir les langues africaines —, Ngugi Wa Thiong'o semble davantage viser l'exploitation du savoir et de l'art africain endogène. En ce qui concerne l'étude des volumes de la littérature dite orale⁶,

5. Cette pensée court à travers les essais ultérieurs de Mudimbe où il ne cesse de se demander s'il faut une langue étrangère pour rendre scientifiquement compte des dynamiques de l'expérience africaine (MUDIMBE 1988 : 186).

6. Jean-Marc MOURA (1999 : 97) distingue une « pseudo-littérature orale relevant d'un usage "ethnoludique" du conte » d'« une littérature orale authentique mais profondément atteinte par l'occidentalisation ». Si cette distinction n'est pas sans pertinence, il reste que la notion de « littérature orale authentique » suscite quelques réserves dans la mesure où Jean-Marc Moura semble classer *Les Contes d'Amadou Koumba* de Birago DIOP (1961) et *Soundjata ou l'épopée mandingue* de D. T. NIANE (1960) dans la pseudo-littérature orale alors que ce qu'il appelle « discours littéraire oral » (MOURA 1999 : 95) reste basé sur des traductions. On est même amené à penser qu'il ne voit pas d'autre possibilité d'approcher cette littérature autrement que par des traductions en langue française lorsque faisant siens les propos de J. Derive, il écrit que face au risque de l'extinction à cause des brutales mutations sociales, « transcrire et traduire ces chefs-d'œuvre [...], c'est donc non seulement leur offrir une seconde vie d'expatrié, par une inscription au patrimoine poétique universel, mais c'est leur offrir la vie tout court puisqu'en bien des cas il s'agit de les sauver de la mort » (*ibid.* : 96). Je me demande s'il ne serait pas plus juste de parler de survie que de « vie tout court ». Ne peut-on pas envisager de conserver ces chefs-d'œuvre dans les langues des indigènes qui font partie du patrimoine universel de l'humanité ? À qui offre-t-on la « vie » : au corpus ou aux langues ? Jacques DERRIDA (1982 : 162) commentant Benjamin dit ceci qui pourrait faire réfléchir dans le contexte qui nous concerne : « Le contrat [de traduction entre le texte original et le texte traduisant] qui n'est

c'est-à-dire celle transcrite et traduite en langues étrangères, qui est celle qu'on connaît dans les académies, je crois voir une solution qui pourrait se situer entre ces deux positions, ou plutôt à leur champ de confluence.

Il faudrait tout d'abord exacerber le caractère hétérologique des textes qui constituent ce qu'on appelle la littérature orale pour en exploiter toutes les conséquences méthodologiques. Comme l'indique l'oxymoron, la littérature orale est hétérologique en ce sens qu'elle « raconte à la fois ce qu'elle fait de l'oralité (elle l'altère) et comment elle est altérée de et par la voix. [...] On a donc une [...] figure de la voix simultanément "citée" (en jugement) et altérée — voix perdue, effacée dans l'objet même (la "fable") dont elle permet la fabrication scripturaire » (de Certeau 1990 : 235). Son caractère hybride, métissé, signifie aussi qu'une « épopée » africaine transcrite et traduite en français ne peut se lire, s'interpréter adéquatement aujourd'hui qu'avec ce que Edward Said (1994 : 51) appelle « a simultaneous awareness both of the metropolitan history that is narrated and of those other histories against which (and together with which) the dominating discourse acts ». Ce qui entraîne une remise en question de la méthode de classification utilisée par ce que Mamadou Diouf (1991 : 31) appelle « l'école de Dakar » qui, partant du modèle écrit (formes écrites), prend le paradigme grec comme « axe d'ordonnancement de toute pensée sur le mythe, ou l'épopée » et en ce sens aménage « une place au jeeli ("dyali") griot manding dans la chaîne des acteurs reconnus comme producteurs des récits épiques » (*ibid.* : 33)⁷. L'analyse des « épopées » africaines écrites — véritables lieux de conflits ou négociations entre au moins deux traditions — en appelle à une méthode d'interprétation qui intègre ou, tout au moins, fait dialoguer les deux traditions⁸ qui, toutes deux sont à mesure de proposer des catégories. Quelle perspective nouvelle s'ouvrirait, par exemple, si, en étudiant la littérature gikuyu, on exploitait aussi les potentialités critiques de la catégorie de *Kirira* qui, selon Ngugi wa Thiong'o, ignore l'opposition entre l'écriture et l'oral ? Mais, comme le dit Ngugi wa Thiong'o (1998 : 19),

ni de représentation, ni de reproduction, ni de communication, il est destiné à assurer une survie qui soit, non pas celle simplement d'un corpus ou d'un texte ou d'un auteur, mais qui soit celle des langues. »

7. Ce qui rend pertinente la question posée par l'africaniste américain Christopher MILLER (1993 : 217) : « What does the study of African literature bring to the field of literary studies ? Does it provide anything more than a vast new supply of raw materials (texts) to which Western methodologies can now be applied ? Or does African literature pose more challenges ? »
8. On ne doit pas non plus oublier la présence d'une tradition arabe écrite dans certaines parties de l'Afrique. Comme l'a écrit Abiola IRELE (2001 : 43), « an antecedent literate tradition associate with the Arabic languages and with Islam has been available to vast areas of the African continent south of Sahara for centuries, long before the incursion of Europeans. That tradition, which established a literary connection, among others, between black and white Africa, continues to this days in its various transformations and might even be said to constitute a classical tradition of African writing ». Ce qui montre une fois de plus la caducité de toute approche essentialiste.

« Perhaps we are prisoners of English languages. In the Gikuyu language, the nearest equivalent of the English world literature, Kirira, does not carry the notion of the written or of the oral. If I wanted to make the distinction based on the form of composition, written or oral or performed, I would have to add qualifiers to the word Kirira. Kirira is everything that enhances human spiritual, moral, and aesthetic strivings. »

Ne s'en tenir qu'aux seules catégories offertes par la tradition occidentale du discours sur les « mythes » et les « épopées », c'est projeter une compréhension monotopique sur un objet hétérologique, hybride ; et donc condamner une part de sa « vérité » au silence. Pour finir, on pourrait, *mutatis mutandis*, appliquer à la littérature orale en tant que production coloniale les propos du théoricien américain Walter D. Mignolo (1995 : 15, 19) sur les conditions de compréhension de la situation coloniale en Amérique latine :

« [African oral literature as colonial production] invite[s] one to rethink the hermeneutical legacy. If hermeneutics is defined not only as a reflection on human understanding, but also as human understanding itself, then the tradition in which hermeneutics has been founded and developed has to be recast in terms of the plurality of cultural traditions and across cultural boundaries. [...] Colonial situations imply a plurality of traditions (instead of an “ongoing natural one”⁹ [...]) and invite a pluritopic, instead of a monotopic, hermeneutics. »

C'est là une des conditions pour dépasser la politique colonisante qui condamne l'autre et sa tradition au silence : apprendre à sortir de la peur bleue de l'autre, — celle de Crusoé — en instituant un véritable dialogue avec lui ; un dialogue dont personne ne sort indemne. « What Crusoé cannot master — or get to call him “master” —, écrit Brantlinger (1990 : 2), he sees only as savagery and desert island. Friday, [...], is no more than a dark copy of Crusoe, a shadow-self, prepared always to do his bidding. » Le texte écrit de « l'épopée » ou du « mythe » qui, comme nous l'avons vu, ressortit à une structure de pouvoir colonial, peut alors devenir un espace d'échange et de partage, un lieu d'une nouvelle expérience où les lecteurs ont la possibilité de s'interroger sur les enjeux de l'impérialisme culturel, les conditions d'un véritable monde multi- et interculturel. En somme, un espace où repenser les dynamiques d'hospitalité et d'inhospitalité entre les cultures.

La véritable approche de ces textes produits par des administrateurs coloniaux, les missionnaires, bref par tous les agents de l'« entreprise coloniale de conversion culturelle » pourrait consister à les ré-écrire, à les retraduire en contexte postcolonial. Comme le suggérait Tajaswini Niranjana (1992 : 186) dans *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, il s'agirait ultimement de transformer la traduction « from being a “containing” force [...] into a disruptive, disseminating one. The

9. Walter MIGNOLO fait ici référence à l'article de H.-G. GADAMER (1984) intitulé « The Hermeneutics of Suspicion ».

deconstruction initiated by re-translation opens up a post-colonial space as it brings “history” to legibility ». Ce qui implique une inscription consciente de l’hétérogénéité, de l’hybridité de nos cultures. C’est enfin de compte en cet espace ouvert à la multiplicité, à l’hétérogénéité, qu’on pourrait faire l’expérience de ce que selon Derrida, citant Benjamin, réalise toute bonne traduction, à savoir voir « s’annoncer une réconciliation possible entre les langues ». Et il ajoute : « Voilà ce que nous apprend une traduction, non pas le sens contenu dans un texte traduit, non pas ceci ou cela, mais qu’il y a la langue, que la langue est de la langue et qu’il y a une pluralité de langues qui ont entre elles cette parenté d’être des langues » (Derrida 1982 : 164).

Université d’Ottawa, Ontario, Canada.

BIBLIOGRAPHIE

BARDOLPH, J.

2002 *Études postcoloniales et littérature*, Paris, H. Champion.

BENJAMIN, W.

2000 « La tâche du traducteur », *Œuvres I*, Paris, Gallimard : 244-245.

BERNABÉ, J.

1997 « De l’oralité à la littérature antillaise : Figures de l’Un et de l’Autre », in F. TÊTU DE LABSADE (dir.), *Littérature et dialogue interculturel. Culture française d’Amérique*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l’Université Laval : 49-67.

BOURDIEU, P.

1982 *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

BRANTLINGER, P.

1990 *Crusoe’s Footprints. Cultural Studies in Britain and America*, New York-London, Routledge.

DE CERTEAU, M.

1975 *Une politique de la langue : la Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard.

1990 [1980] *L’Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

1993 [1975] *L’Écriture de l’histoire*, Paris, Éditions du Seuil.

COETZEE, J.-M.

1988 *Foe*, Paris, Éditions du Seuil.

DEFOE, D.

1995 *Robinson Crusoé*, Traduit par Petrus Borel, Paris, Acte Sud.

DERRIDA, J. *et al.*

1982 *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. Textes et débat avec Jacques Derrida, Montréal, Vlb Éditeur.

DIOP, B.

1961 *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine.

DIOUF, M.

1991 « L'invention de la littérature orale. Les épopées de l'espace soudano-sahélien », *Études littéraires*, 24 (2) : 29-39.

FABIAN, J.

1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

1986 *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian-Congo 1880-1938*, London, Cambridge University Press.

2000 *Out of Our Minds : Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press.

2001 *Anthropology with an Attitude*, Stanford, Stanford University Press.

FINNEGAN, R.

1970 *Oral Literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press.

FOUCAULT, M.

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

1975 *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

GADAMER, H. G.

1984 « The Hermeneutics of Suspicion », in Gary SHAPIRO *et al.*, *Hermeneutics : Questions and Prospects*, Amherst, University of Massachussets Press, 54-65.

GÉRARD, A.

1984 *Essais d'histoire littéraire africaine*, Sherbrooke-Paris, Naaman/ACCT.

GILBERT, O.-P.

1947 *L'empire du silence. Congo 1946*, Bruxelles, Éditions du Peuple.

GOODY, J.

1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

- 2000 *The Power of the Written Tradition*, Washington-London, Smithsonian Institution Press.

HOUNTONDJI, P.

- 1997 *Combats pour le sens. Un itinéraire*, Cotonou (Bénin), Éd. du Flamboyant.
 2001 « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », *Notre Librairie*, 144 (avril-juin) : 58-65.

IRELE, A.

- 2001 « African Letters : The Making of a Tradition », *The African Imagination. Literature in Africa and the Black Diaspora*, Oxford-New York, Oxford University Press.

JANZEN, J. M.

- 1985 « The Consequences of Literacy in African Religion : The Kongo Case », in Wim VAN BINSBERGEN (ed.), *Theoretical Explorations in African Religion*, London-Boston, KPI : 225-247.

KESTELOOT, L.

- 1984 « La problématique des épopées africaines », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines*, Université de Dakar, 14 : 173-190.

McNEE, L.

- 1998 « Le cadastre de la tradition : Propriété intellectuelle et tradition orale au Sénégal et en Afrique de l'Ouest », *Mots Pluriels*, 8, <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP898index.html>

MIGNOLO, W. D.

- 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
 1999 *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

MILLER, C. L.

- 1985 *Blank Darkness : Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press.
 1993 « Literary Studies and African Literature », in H. BATE *et al.* (dir.), *Africa and the Disciplines. The Contributions of Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago-London, University of Chicago Press, 213-231.

MOUNIN, G.

- 1963 *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Éditions de Minuit.

MOURA, J.-M.

- 1999 *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF.

MOURALIS, B.

1975 *Les contre-littératures*, Paris, PUF.

MUDIMBE, V. Y.

1973 *L'Autre face du Royaume*, Lausanne, L'Âge d'homme.

1982 *L'odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.

1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.

1991 *Parables and Fables*, Madison, University of Wisconsin Press.

1994a *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

1994b *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Montréal, Humanitas ; Paris, Présence Africaine.

1997 *Tales of Faith*, London, Athlone Press.

NDAYWEL È NZIEM, I.

1996 « Quand Mudimbe et Vansina se répondent en écho pour célébrer l'Afrique. De l'africanisme à la mondialisation », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne d'études africaines*, 30 (2) : 272-279.

1999 « De l'histoire africaniste à un essai d'histoire africaine du Congo », *Congo-Meuse*, 2 & 3 : 33-50.

NGUGI WA THIONG'O

1998 *Penpoints, Gunpoints and Dreams : Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*, Oxford, Clarendon Press.

NIANE, D. T.

1960 *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.

NIRANJANA, T.

1992 *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley, University of California Press.

QUAGHEBEUR, M. (dir.)

1992 *Papier blanc, Encre noire. Cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaire, Rwanda et Burundi)*, Bruxelles, Labor.

RIGBY, P.

1985 *Persistent Pastoralists : Nomadic Societies in Transition*, London : Zed Books.

SAID, E.

1980 [1978] *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil.

1994 *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books.

SLEMON, S.

1993 « Postcolonial Critical Theories », in B. KING (ed.), *New National and Post-colonial Literatures. An Introduction*, Oxford, Clarendon : 178-197.

SPIVAK, G. C.

1990 *The Postcolonial Critic*, Edited by S. HARASYM, New York, Routledge.

TEMPELS, Pl.

1965 *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine.

VANSINA, J.

1994 *Living with Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press.

RÉSUMÉ

Cet article part du contexte colonial d'invention ou production de la littérature orale grâce à des transcriptions en langues africaines « normalisées » par les agents de l'entreprise de conversion culturelle, ou des traductions en langues européennes, pour savoir comment approcher ces corps de textes transcrits ou traduits en contexte postcolonial. L'on envisage la nécessité d'une approche dé-constructrice : il s'agit précisément d'une ré-écriture ou re-traduction de ces textes pour y inscrire l'hétérogénéité combattue par l'essentialisme du discours colonial. Ainsi d'une herméneutique monotopique enracinée dans la seule tradition occidentale du discours sur les mythes ou les épopées, on passerait à une herméneutique pluritopique adaptée à un objet qui est lui-même hétérologique, lieu de négociation ou de conflit entre plusieurs traditions.

ABSTRACT

Oral Literature as a Colonial Production: Notes about a Few Postcolonial Issues.

— On the basis of transcriptions in African languages “standardized” by the agents of the “enterprise of cultural conversion” or of translations in European languages, the colonial context of the invention or production of “oral literature” is taken as the starting point for asking how we should approach these transcribed or translated texts in a postcolonial context. The need for a deconstructionist approach is felt, an approach that entails rewriting or retranslating these texts so as to imbue them with the heterogeneity against which the essentialism of colonial discourse fought. We can thus switch from a “monotopic” hermeneutics rooted exclusively in the Western tradition of discourse about myths or epics to a “pluritopic” one adapted to a “heterological” subject, a place of negotiation or conflict between several traditions.

Mots-clés/Keywords : Congo-Zaïre, écriture, épopée herméneutique pluritopique, littérature orale, missionnaires, mythe, oralité, production, transcription, traduction/ Congo (Zaire), writing, epics, pluritopic hermeneutics, missionaries, myths, oral literature, production, transcription, translation.