

Les Lettres romanes

Tome 78 n° 1-2 (2024)

Bureau de direction:

Directeur : Michel Lisse (michel.lisse@uclouvain.be)

Vice-directrice : Tania Van Hemelryck

Secrétariat : Ghislaine Moucharte
(ghislaine.moucharte@uclouvain.be)

Finances : Sonia Henrot

Comité scientifique:

Emmanuel Bouju (Université de Rennes 2)

Bertrand Gervais (Université du Québec à Montréal)

David Martens (KULeuven)

Isabelle Ost (Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles)

Thomas Pavel (Université de Chicago)

Isabel Román (Université d'Extremadura)

Madeleine Tyssens (Université de Liège)

Lisbeth Verstraete-Hansen (Université de Copenhague)

Comité éditorial:

Véronique Bragard

Jacques Carion

Mattia Cavagna

Jean-Louis Dufays

Erica Durante

Vincent Engel

Geneviève Fabry

Gian Paolo Giudicetti

Agnès Guiderdoni

Georges Jacques

Costantino Maeder

Christophe Meurée

Pierre Piret

Jean-Claude Polet

Anne Reverseau

Marta Sábado Novau

Colette Storms

Jean-Louis Tilleuil

Stéphanie Vanasten

Myriam Watthee-Delmotte

Damien Zanone



© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

Les Lettres romanes
Tome 78 n° 1-2 (2024)



BREPOLS

Illustration de couverture : Image générée par AI (Dall.E) par Régis Burnet le 13 avril 2024

La revue *Les Lettres romanes* est publiée grâce au soutien logistique de l'Institut des Civilisations, Arts et Lettres (INCAL) de l'Université catholique de Louvain.

© 2024, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

D/2024/0095/235

ISBN 978-2-503-60869-3

ISSN 0024-1415

e-ISSN 2295-8991

DOI 10.1484/J.LLR.5.141687

Printed in the EU on acid-free paper



© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

Table des matières

Bible et littérature face à la décolonisation des imaginaires

Dossier édité par Régis BURNET et Geneviève FABRY

Régis BURNET et Geneviève FABRY

Introduction	3
--------------	---

Régis BURNET et Amata MBANI

La Bible est-elle un texte colonial ?	
Réponse ouverte à une question fermée	11

Luis MARTÍNEZ ANDRADE

Décolonisation et théologie en Amérique latine.	
Tournant décolonial et nouvelles perspectives de libération	37

Marc MAESSCHALCK

Édouard Glissant ou la « défiliation » de l'imaginaire poétique. Lecture décoloniale	53
--	----

Amaury DEHOUX

L'évangile métissé de Maryse Condé ou une critique décoloniale de l'universel et de la pensée du système	75
--	----

Geneviève FABRY

De quelques ressorts de la colonialité (religion, temporalité et langue) au prisme de la poésie chilienne	99
---	----

Marco FLORES ALEMÁN

Justice, oppression et libération : les visages de Jésus-Christ dans la poésie péruvienne et mexicaine du xxi ^e siècle	115
---	-----

Élisabeth BEAUVALLET

<i>Moeti Oa Bochabela</i> de Thomas Mofolo : intertextualité biblique et résistance en contexte missionnaire	129
--	-----

Gina CESTO

- Identité noire et judéo-chrétienne dans les romans
de Ngugi wa Thiong'o *A Grain of Wheat* (1967)
et Earl Lovelace *The Wine of Astonishment* (1982) 145

Varia

Francisca GÓMEZ GERMAIN

- La « vigilance rhétorique » de Rousseau :
la discussion de Paul de Man avec Alain Grosrichard
et Jacques Derrida 173

Geneviève FABRY

- Transition ou rupture ? L'imaginaire rural sous tension
dans les romans *Por si se va la luz* de Lara Moreno
et *La forastera* d'Olga Merino 191



Bible et littérature
face à la décolonisation des imaginaires

Dossier édité par
Régis BURNET et Geneviève FABRY

Marc MAESSCHALCK

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

Édouard Glissant ou la « défiliation » de l'imaginaire poétique

Lecture décoloniale

Résumé

Dans son poème « Infinitif du temps », le poète antillais, Édouard Glissant, appelle à « désengager la filiation », une filiation imaginaire qui s'empare de la raison et de l'histoire pour les figer en un « territoire absolu », celui de la légitimité. Cette interpellation tient une place centrale dans la quête de l'auteur pour ouvrir l'imaginaire à une philosophie de la relation libérée de l'emprise coloniale. Remettre le temps commun à l'infinitif, c'est se donner la chance de pouvoir le conjuguer à nouveau de différentes manières. Un tel geste comporte trois conditions du point de vue de l'opération épistémique qu'il sollicite : une optionalité, une contre-poétique et une « mémoire dangereuse » du passé confisqué. C'est en fonction de ces trois conditions que l'appel à la « défiliation » de l'imaginaire prend tout son sens : résister à la passivation du temps figé.

Abstract

In his poem "Infinitive of time", the West Indian poet Édouard Glissant calls for the "disengagement of filiation," an imaginary filiation that takes hold of reason and history to freeze them in an "absolute territory," that of legitimacy. This questioning is central to the author's quest to open up the imagination to a philosophy of relations freed from colonial control. Putting the common time back into the infinitive means giving ourselves the chance to conjugate it anew in different ways. Such a gesture entails three conditions in terms of the epistemic operation it requires: optionality, counter-poetics and a "dangerous memory" of the confiscated past. In terms of these three conditions, the call for the "defiliation" of the imaginary takes on its full meaning: to resist the passivation of frozen time.

Cette contribution à l'invitation de Régis Burnet et de Geneviève Fabry se situe dans le cadre d'une exploration interdisciplinaire de la décolonisation des imaginaires. Elle tente ainsi d'approcher cette frontière culturelle où les croyances se mêlent aux fictions qui structurent tant les affiliations identitaires que les rapports de domination.



Pour répondre à cette invitation, nous avons choisi de partager plus spécifiquement une perspective décoloniale, en mobilisant ce qu'on nomme aujourd'hui la théorie décoloniale ou les études décoloniales en philosophie, avec en outre un ancrage à la fois voulu et existentiel dans la pensée latino-américaine du mouvement colonialité/décolonialité ainsi que dans son versant caraïbéen, avec Nelson Maldonado-Torres, Michel-Rolph Trouillot et Jean Casimir, notamment¹.

Le mouvement des études décoloniales est indicatif d'un travail sur soi-même réalisé par le savoir subalterne pour ériger le lieu d'une histoire propre². Il prolonge les combats déjà menés pour la reconnaissance d'une pensée latino-américaine déterminée par ses propres ancrages socio-économiques, ses acteurs et ses mouvements politiques, sa « géoculture », aurait dit un Rodolfo Kusch³. En Amérique latine, la théorie de la libération, tant théologique que philosophique, et la pédagogie des opprimés ont constitué autant de jalons sur un chemin d'émancipation des savoirs dominés par les schémas des ordres périphériques et dépendants. Mais alors que la sociologie des rapports de pouvoir s'est concentrée, notamment avec Quijano⁴, sur l'idée d'une matrice de pouvoir contraignant les agents à reproduire les rapports de domination à la base de leur marginalisation, l'évidence du rôle des savoirs dans l'enfermement des dominés s'est imposée. Non seulement la hiérarchisation des valeurs et des significations confortait un suprématisme occidental, blanc et machiste, mais en plus ces biais cognitifs étaient soutenus par une organisation de la production et de la transmission des savoirs visant à effacer toute trace de soupçon à l'égard de ces biais. Sans désobéissance

¹ Les références majeures dont il s'agit sont Nelson MALDONA-TORRES, *Against War, Views from the Underside of Modernity*, Durham-London, Duke University Press, 2008 ; Michel-Rolph TROUILLOT, *Silencing the Past, Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995 ; Jean CASIMIR, *The Haitians: A Decolonial History*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2020 (1^{re} éd., Port-au-Prince, 2018).

² De manière générale, Walter D. MIGNOLO & Catherine E. WALSH, *On Decoloniality, Concepts, Analytics, Praxis*, Durham-London, Duke University Press, 2018.

³ Pour mémoire, Rodolfo KUSH, *Geocultura del Hombre Americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976 et, notamment, l'étude de Cristián VALDÉS NORAMBUENA, *La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Louvain-la-Neuve, Thèse UCLouvain, 2013.

⁴ L'article de référence, Aníbal QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans Edgardo LANDER (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLASCO, 2000, pp. 122-151.

épistémique⁵, impossible d'échapper à cette hégémonie culturelle enracinée dans le suprématisme racial et genre conçu pour renforcer la colonisation. Cependant, ces éléments capitaux de colonialité du pouvoir et du savoir étaient loin d'épuiser l'impact que la colonisation continuait d'exercer sur les rapports humains dans le présent. Plus radicalement encore, c'est la manière dont le monde, la nature, la vie sont disponibles et susceptibles d'apparaître comme manifestation d'un « commun » qui devait aussi être remis en question⁶. Alors que le progressisme occidental retrouvait les variations anciennes et médiévales sur les éthiques du « bien commun » et sur la gouvernance moderne des « communs », qu'une catégorie s'offrait pour repenser les impératifs de limitation de l'appétit et de l'appropriation des ressources naturelles, rien ne semblait indiquer l'intérêt que pouvait représenter l'hypothèse première d'une indisponibilité du monde pour une majorité d'humains rejetés dans l'impuissance et le non-être de leur existence quotidienne. Pourtant, c'est la leçon fondamentale de la colonialité de l'être. Sans une autre ontologie de soi, du monde et du bien-vivre, où le partage, la fragilité et l'imprévisibilité sont constitutives d'un ressentir du vivant qui relie les unes aux autres les existences disloquées, un autre design du présent vécu est impossible⁷. Une ontologie du plurivers ne prend sens qu'au départ d'autres modalités de mise en relation des vivants, transspécifique, transgénérationnelle, transgenre, etc. Dès le moment où la décolonialité de l'être devient la question centrale, le féminisme décolonial, l'esthétique décoloniale, l'écologie décoloniale deviennent des processus inédits de transformation des structures de domination au profit d'autres formes de vie⁸.

⁵ Walter MIGNOLO, *La Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2015.

⁶ Donc la forme dominante d'ontologie, Jhon Jairo LOSADA CUBILLOS, *Ontología y poder colonial: Claves analíticas a propósito de la Colonialidad del Ser*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2014, et la thèse récente du même auteur, *Desarrollo, despolitización y colonialidad en América Latina: estudio sobre la matriz ontológica colonial*, Louvain-la-Neuve, Thèse UCLouvain, 2023.

⁷ Arturo ESCOBAR, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, Durham-London, Duke University Press, 2018.

⁸ Notamment, le bel ouvrage de Lina Marcela ÁLVAREZ VILLARREAL, *Affamés au paradis. Une lecture décoloniale de la physiocratie*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2023 ; ainsi que le maître ouvrage de Raquel GUTIÉRRES AGUILAR, *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2020.



Le tournant fanonien

Dans ce mouvement latino-américain, la redécouverte de la pensée antillaise a joué un rôle important⁹, en particulier celle exprimée par le jeune Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*¹⁰, ainsi que dix ans plus tard, dans *Les Damnés de la terre*¹¹, son testament littéraire en quelque sorte, qui fait écho à son rôle dans la révolution algérienne.

Entre l'Afrique et l'Amérique latine, la pensée antillaise constitue un milieu culturel particulier qui hérite de la folie meurtrière de l'Ancien Monde, vient occuper l'espace vide laissé par l'ethnocide colonial et se trouve aux portes d'un Nouveau Monde, celui du pillage esclavagiste de tout un continent livré à la conquête et au démembrement des territoires. Les îles sont des lieux de transits et des bases arrière où se constituent des stocks de main-d'œuvre et des réseaux de trafiquants¹². Dans cet entre-deux, la pensée qui cherche à retrouver une identité propre et un sens pour son histoire particulière au-delà des traumas du passé est confrontée à l'éloignement des certitudes massifiées des grands ensembles politiques et à la mémoire indigène qui avait réussi à peupler ces archipels et ces forêts sans les détruire. Mais pour ce travail, la pensée dominante enseignée par les colonisateurs n'est d'aucune utilité. C'est à ce titre que le penseur antillais dans sa position d'entre-deux et de passage entre le monde ancien et le nouveau est un signe capital. Il est d'abord le relais de l'impuissance de ce savoir qui vient s'échouer sur ces rivages éloignés et le porteur du trouble qu'induit ce simulacre cognitif chez ceux qui le répètent. De ce point de vue, le combat de Fanon n'est pas uniquement dirigé contre la violence démesurée des dominants ; il s'attaque aussi à l'emprise que celle-ci produit sur les dominés et leurs imaginaires. La difficulté à comprendre la manière dont Fanon

⁹ On verra notamment, Nelson MALDONA-TORRES, *Against War*, op. cit., pp. 94-106 ; Walter MIGNOLO, *La Désobéissance épistémique*, op. cit., chapitre 4 ; ainsi que l'article de ce dernier dans l'ouvrage collectif consacré à la traduction espagnole de *Peau Noire, Masques blancs*, Walter MIGNOLO, « Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político », dans Frantz FANON, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 309-326.

¹⁰ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952. Et bien entendu, la réédition dans Frantz FANON, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.

¹¹ Frantz FANON, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1961.

¹² En particulier, Yves CHARBIT, « Les colonies françaises au XVIII^e siècle : mercantilisme et enjeux impérialistes européens », dans *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 1, 2006, pp. 183-199.

aborde la violence¹³ comme mode d'expression légitime des luttes politiques est significative à cet égard. La contre-violence à laquelle se réfère Fanon fait partie d'un processus d'émancipation dont le point de départ est le détachement par rapport à l'emprise du dominant jusqu'à l'intérieur de soi, jusque dans la manière de percevoir son identité propre, ses affects, ses droits fondamentaux. La néantisation de l'être-noir par un ordre dominant qui refuse tout idéal de soi autre que celui qui passe par le devenir-blanc est une forme d'aliénation qui paralyse toute capacité de transformation positive de soi par soi. Au mieux, il est possible de devenir-quasiment-comme blanc... C'est le piège qu'explore *Peau Noire, masques blancs* dans un combat avec tous ceux et celles qu'il emprisonne dans une voie sans issue. La révolte, le long chemin de la résistance à cette emprise, la capacité d'échapper au simulacre et l'impulsion inédite qui peut en ressortir ne sont au bout du compte qu'une explosion magmatique semblable à celle que ne cesse de décrire l'autre grand auteur antillais, Césaire¹⁴. L'être dénié et refoulé se prend à vouloir et à agir dans un univers qui lui a été constamment refusé et où un mur de violence lui a été opposé pour le confiner dans un rôle subalterne. La décolonisation est nécessairement une fracture dans un espace d'évidence qui renverse la violence établie et incorporée par l'effet d'une contre-violence corrélative à cet état de domination. Y renoncer c'est se soumettre et donc répéter le fantasme d'un idéal de soi formulé par une vérité posée hors de soi.

Quand Sartre écrit que Fanon, « un ex-indigène de "langue française" plie cette langue à des exigences nouvelles, en use et s'adresse aux seuls colonisés [...] »¹⁵, il comprend très bien que quelque chose lui échappe dans cette perspective et ne peut qu'échapper à tous les lecteurs des métropoles coloniales. Les termes de colonialité et de décolonialité n'ont pas encore été forgés à son époque et, pourtant, dans l'entre-deux antillais, Fanon procède à une première approche avant-gardiste de cette perspective. Il cerne l'emprise de l'hégémonie coloniale sur le plan des représentations et du vécu psychique de soi et tente de comprendre comment la lutte du dominé contre sa propre filiation culturelle est capitale dans le processus d'incorpora-

¹³ Cf. Frantz FANON, « Pourquoi nous employons la violence » (1960), dans Frantz FANON, *Œuvres, op. cit.*, pp. 413-418 (*L'An V de la révolution algérienne*).

¹⁴ Aimé CÉSAIRE, « Calendrier lagunaire », dans Aimé CÉSAIRE, *Moi laminaire*, Paris, Seuil, 1982, pp. 11-12.

¹⁵ Jean-Paul SARTRE, « Les Damnés de la terre », dans Jean-Paul SARTRE, *Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 167-193, princ. p. 170.



tion et de reproduction de la domination. Ensuite, il anticipe aussi la manière dont les luttes sociales restent susceptibles d'échapper à un processus spécifique de décolonialité et peuvent à leur tour reconduire les imaginaires de domination en enfermant les populations dans un rôle subalterne vis-à-vis des jeux politiques d'alliances et de recompositions d'un ordre postcolonial supposément « national ». Le point d'articulation entre la prise de conscience des effets de colonialité du savoir, de l'être et du pouvoir, d'un côté, et la lutte pour une décolonialité effective de cette emprise réside dans un processus de *sociogenèse*¹⁶. Et c'est sur ce point que réside l'élément clé de la position théorique de Fanon, à savoir comprendre les conditions psychiques et sociales du processus collectif d'émancipation des damnés de la terre.

Une poétique de résistance pour désapprendre

Lorsqu'on analyse, à cette lumière, les rapports qu'entretient Fanon avec la littérature et, en particulier, la poésie, force est de reconnaître *plusieurs fractures* qui intéressent au plus haut point les enjeux des études décoloniales. Le quatrième chapitre des *Damnés de la terre* les met en évidence dans sa critique de la « culture nationale »¹⁷.

La première fracture est celle qui sépare d'un côté le « maître blanc », l'idéal de soi intellectuel, le leader exemplaire qui guide la révolte morale et intellectuelle et, de l'autre côté, le grand frère noir, l'ainé, le précurseur de tous les combats, celui qui compatit et annonce de nouveaux possibles. Bref, d'un côté Sartre et, de l'autre, Césaire ; d'un côté, celui qu'on imite (pensons à la pièce de théâtre intitulée *Les Mains parallèles* en hommage aux *Mains sales*¹⁸) et, de l'autre côté, celui à qui on emboîte le pas, pour « couler, comme lui, s'il le fallait, sous la lave ahurissante des mots couleur de chair trépidante¹⁹ ». « Morsure », « brûlure », puissance tellurique des mots qui paraphrasent et rendent hommage au magnifique poème de Césaire du *Calendrier lagunaire* : « j'habite du basalte non une coulée, | mais

¹⁶ Walter MIGNOLO, *La Désobéissance épistémique*, op. cit., pp. 121-132.

¹⁷ Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, op. cit., pp. 197-223.

¹⁸ Frantz FANON, *Les Mains parallèles* (1949), dans Frantz FANON, *Écrits sur la libération et l'aliénation*, *Œuvres II*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 110-160. L'année précédente paraissait Jean-Paul SARTRE, *Les Mains sales*, Paris, Les Temps modernes, 1948.

¹⁹ Allusion à une lettre de Fanon, chez Francis JEANSON, « Préface », dans Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., pp. 7-24, princ. p. 13.

de la lave le mascaret | qui remonte la valleuse à toute allure »²⁰... D'un côté, la première fracture sépare ce qu'Édouard Glissant appellera, dans son *Discours antillais*²¹, la *poétique de l'instant*, l'évidence déclarative du soi émancipé et, de l'autre côté, la *poétique forcée*, l'intrusion de l'autre (comme sujet barré) dans la langue dominante de l'administration coloniale, la ruse subversive.

Mais cette première fracture majeure, qui parcourt autant l'œuvre que la biographie (de la marque de Césaire, depuis la jeunesse au lycée de Fort-de-France, à l'ultime rencontre de Sartre à Rome, en 1961 quelque mois avant de mourir), — cette première fracture conduit à une deuxième, présente cette fois au sein même de la communauté résistante livrée à la poétique forcée. Cette deuxième fracture parcourt le dernier ouvrage-testament, intitulé *Les Damnés de la terre*. Elle sépare les *poétiques identitaires* qui « se préoccupent de faire œuvre nationale, qui s'obstinent à décrire le peuple »²² en lutte, à saisir à vif le « sujet-peuple de leur création »²³. Ces poésies, autant elles essaient « de se déprendre en accumulant les proclamations et les dénégations »²⁴, autant elles ratent leur but. Certes, elles n'ont de cesse de restaurer le passé glorieux pour anticiper les nouvelles indépendances, pour construire des nations noires ou marron, sorties de l'oppression, mais il leur manque une *concession*, « une concession de chair et de sang, une concession de soi-même aux autres »²⁵. Cette concession est celle des poétiques désublimées, qui s'écrivent d'abord dans « un engagement rationnel et irréversible aux côtés du peuple en lutte »²⁶. Ces poétiques de démythification ne sont que des odes tournées vers ce qui les dépasse encore : un vide pour autre chose, entre le trauma de la domination et son incorporation, une poétique inquiète de la violence assimilée, du silence de l'âme populaire exclue d'elle-même, une poétique soucieuse de trouver la cadence et non

²⁰ Dans Aimé CÉSAIRE, *Moi laminaire*, *op. cit.*, p. 11.

²¹ Suivant la terminologie mise en place par Édouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 401-404.

²² Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 156.

²³ *Ibid.*, p. 157.

²⁴ *Id.*

²⁵ Fanon (*ibid.*, p. 156) cite dans cette version le poème de René DEPESTRE, « Face à la nuit », dans *Présence africaine*, n° 12, 1951, pp. 153-158, princ. p. 155 (repris avec de légères modifications dans René DEPESTRE, *Rage de vivre, Œuvres poétiques complètes*, Paris, Seghers, 2006, pp. 34-38).

²⁶ *Ibid.*, p. 156.



de figer une mémoire « sédimentée de gestes purs < et pourtant > de moins en moins rattachables à la réalité »²⁷.

Reste une troisième fracture, plus secrète encore parce qu'elle parcourt l'unité apparente de la poésie désublimée, à l'ombre des grands hommes que sont les Senghor ou les Sékou Touré, les Cabral et les Nyerere. Dans cette poétique, inquiète et post-traumatique, qui n'existe que parce qu'elle s'efforce de rejoindre l'âme refoulée des populations, l'image violée du soi forclore dans son complexe de damné, il y a ceux et celles qui voudraient partager *l'intériorité* des corps démembrés et violentés, trouver le noyau profond de l'unité de toutes les cultures décoloniales comme, si par devers soi ou à leur insu, les ordres et les massacres coloniaux avaient produit l'humanité nouvelle qui devait se relever de la mise en esclavage et de la domination. Mais Fanon rompt une troisième fois encore avec cette poétique forcée de l'un-décolonial et avec l'expressivité compulsive qui la caractérise comme exposition pure et simple de soi dans soi dans *l'intériorité* d'une communauté de souffrance déniée. Face au risque d'une ultime intériorisation de la souffrance, il opte pour une contre-poétique tournée vers *l'extériorité* d'une unité perdue, tant celle de la domination du dominant (emprise) que celle de la soustraction du dominé (déprise), de sa fuite vers un ailleurs imaginaire. De cette manière, Fanon tente de s'établir dans le reflux du choc de l'autre et de laisser la contre-violence prendre part au choc.

La contre-poétique est ainsi plus qu'une poétique forcée : la langue du dominant peut certes devenir, à son insu, une langue subversive, distendue par la parole étouffée des damnés à qui elle a été imposée (poétique forcée), mais cette pratique subversive doit encore quitter l'intériorité d'une communauté unifiée en même temps par et contre la dépendance, pour devenir un passage vers une réalité définitivement désunie, plurielle, voire « pluriverselle » et « transmoderne », qui ne s'apprend qu'à travers le jeu de sa multi-fracturation (contre-poétique).

Cette clé de lecture qui conduit à restreindre le sens de la contre-poétique en la démarquant tant de la poétique forcée que de la poétique désublimée et de la poétique unifiée des damnés permet de mieux comprendre les enjeux du tournant fanonien par rapport à la filiation que pourrait appeler un imaginaire décolonial. Pour produire sa propre vérité parmi les damnés, une rupture avec les

²⁷ *Ibid.*, p. 163.

poétiques aliénées du colonisé est nécessaire, un « désengagement de la filiation », comme le suggère Glissant.

Contre l'habitus de la filiation

Chez Fanon, on l'aura compris avec notre cascade de fractures, les contre-exemples sont décisifs parce qu'ils ouvrent directement le pouvoir de sa contre-poétique, au-delà de l'intériorité complice et entendue d'une poétique forcée supposément partagée avec les opprimés. Fanon se met en dehors, en dehors de la dénonciation jouissive du masque blanc, et donc en dehors de cette poétique inversée qui traverse encore les poétiques forcées, sans doute même celles de Césaire ou de Senghor, notamment. Il faut de fait autre chose que cette dénonciation compulsive, intérieurement partagée avec l'un-décolonial, pour trouver les mots qui projettent hors de la domination. Il faut revenir à la honte de l'acceptation, à la perpétuation de l'asservissement à travers le désir d'avilir et d'annihiler, bref il faut désapprendre l'habitus colonial de la répétition et de l'assujettissement qui conduit l'obéissant à reproduire la volonté du maître dans ses propres comportements post-traumatiques.

Le poème de Depestre qui parle de « concession de chair et de sang »²⁸ raconte en fait l'histoire d'une jeune paysanne que son maître de la ville viole et que sa femme vexée bat, puis force à se prostituer dans les bas quartiers parce qu'elle avait eu l'impudence de séduire, par son innocence, « Un mari très comme il faut

Qui citait Racine et Corneille
Et Voltaire et Rousseau
Et le Père Hugo et le jeune Musset
Et Gide et Valéry
Et tant d'autres encore »²⁹
Un homme « civilisé comme le fut le colon »³⁰ de la plantation...

Depestre met ainsi en scène les idéaux trahis de Toussaint, de Pétillon, de Christophe. Le mythe de l'Orphée noir, ce n'est pas seulement « cette inlassable descente du nègre en soi-même »³¹, c'est surtout, pour le Fanon de *La Révolution algérienne*, la triste tragédie promise

²⁸ René DEPESTRE, « Face à la nuit », *op. cit.*, p. 155.

²⁹ *Ibid.*, pp. 154-155.

³⁰ *Ibid.*, p. 155.

³¹ La fameuse préface de Jean-Paul SARTRE, « Orphée noir », dans Léopold Sédar SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 1948, pp. IX-XLIV. On verra la belle relecture de Kathleen GYSSELS, « Sartre postcolonial ?



à l'indépendance qui finit par se complaire dans le miroir inversé de la violence coloniale.

Certes, l'ombre de la violence coloniale continue d'assombrir l'avenir et Fanon rappelle notamment le poème de Fodeba³² qui raconte l'histoire de Kadia, témoin impuissante de la mobilisation de son fiancé Naman pour le corps des tirailleurs, puis de son assassinat, puisqu'il meurt le 1^{er} décembre 1944, à l'aube, lorsqu'un contingent de tirailleurs, en attente de démobilisation et regroupés au camp militaire de Thiaroye, en banlieue de Dakar, est massacré par les autorités militaires françaises³³. Mais aux yeux de Fanon, dans l'ordre postcolonial, ce massacre n'est pas plus problématique et virulent que l'embourgeoisement postcolonial que met en scène Depestre et, notamment, la négation sexuelle des jeunes paysannes, ainsi que l'exclusion des campagnes dans le hors norme, puis leur abandon à la misère. C'est l'habitus de la filiation qui conduit à cette répétition où l'on sacrifie au fantasme de possession du maître.

Désengager la filiation s'avère donc comme une opération décisive pour une sortie de la colonialité de l'être, mais cette opération va à contre-courant des idéaux de soi qui dirigent encore l'esprit révolutionnaire et son désir de dominer le trauma colonial. Toute la problématique de Fanon se définit à partir de ce point d'achoppement qui constitue l'enjeu du processus subalterne de la décolonialité. Muni d'un héritage dominé, assujetti par l'administration et la langue, obéissant par éducation et sens de la loi du plus fort, le damné-colonisé est confronté à l'expérience post-traumatique et au blocage d'une remise en marche de la subjectivation à partir d'affects et de relations qui force le passage d'une poétique ancrée dans sa résistance. Face à ce trouble, aucune contre-représentation n'est immédiatement disponible. Et, il n'y a de fait aucune restauration possible face à l'anéantissement, car le non-lieu de l'émancipation

Relire Orphée noir plus d'un demi-siècle après », dans *Cahiers d'études africaines*, n° 179-180, 2005, pp. 631-650. Doi : <https://doi.org/10.4000/etudesafriques.14952>

³² Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, op. cit., pp. 157-161.

³³ Ces hommes réclamaient simplement leur solde de guerre. « Cet événement va marquer une profonde rupture entre les soldats des troupes coloniales, les autorités de l'Empire français, mais aussi les populations africaines au sortir de la Seconde Guerre mondiale, en particulier les populations urbaines ». Martin MOURRE, « "Le martyr, le mercenaire et le héros" : aborder l'histoire politique du Sénégal depuis la Seconde Guerre mondiale à travers les différentes figures de l'ancien combattant », [En ligne], mis en ligne le 11 janvier 2016, consulté le 29 octobre 2023. URL : <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/wp-content/uploads/sites/7/2016/01/MourreMartinTirailleur1.pdf>.

échappe autant à l'illusion restauratrice qu'à la communauté factice de l'universalisme.

Pour Fanon, dès lors, ni négritude ni humanisme post-colonial béat. Il s'agit de réécrire un rapport au devenir soi des réalités vécues, en utilisant les entre-deux, les interstices, les temps de suspension, les non-dits. C'est à ce niveau que le rapport à l'Algérie, et en particulier à la femme algérienne, est décisif chez Fanon. Le régime mis en avant constamment par Fanon est celui de l'absence de légitimité dans un processus historique qui ne lui appartient pas et qu'il observe comme un hôte extérieur, bien que solidaire. Donc pas de place pour la revendication d'une filiation !

Désengager la filiation

Ce n'est donc pas anodin si, à propos de Fanon, son compatriote Édouard Glissant écrivait qu'« il était difficile pour un Antillais d'être le frère, l'ami, ou tout simplement le compagnon ou le "compatriote" de Fanon »³⁴. Cette filiation difficile n'a pas grand-chose à voir avec l'effet de l'aura de celui qui a su aller jusqu'au bout, dans ses engagements et dans ses luttes, pour trouver une issue à l'emprise de la colonialité. Pour Glissant, cette impossible filiation est plutôt la trace la plus indélébile d'une illusion primaire : l'illusion que produit la légitimité tirée, une fois encore, de la prétention à la filiation.

Quelle contradiction, pour des auteurs en conflit avec les métropoles colonialistes et avec la domination des imaginaires imposées par les cultures hégémoniques, que de revendiquer une légitimité par filiation ! N'est-ce pas précisément par les processus de filiation que les ordres coloniaux ont instauré leur domination sur les imaginaires, en capturant les espaces grâce à l'uchronie intellectuelle d'une universalité du Vrai, du Beau et du Bien ? Un auteur antillais devrait-il dès lors revendiquer la légitimité de sa filiation décoloniale pour situer son propos et le rendre en quelque sorte fictivement traçable par son ancrage mimétique ? Je suis « fanonien »...

Mais, plus fondamentalement encore, ce qui est en jeu, c'est surtout l'impensable filiation avec une poétique de combat qui cherche d'abord à créer une cassure avec l'ordre imaginaire qu'imposent les filiations coloniales et leur reproduction. Comment pourrait-on dès lors écrire, penser, exister en s'inscrivant simplement dans une lignée

³⁴ Édouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, op. cit., p. 56.



savante et littéraire comme on hériterait d'un pouvoir de régimenter les esprits pour leur indiquer le droit chemin ?

La décolonialité comme travail de pensée pose inévitablement un problème de détachement à l'égard de la transmission comme régime épistémique, avec sa prétendue linéarité temporelle. Cette linéarité « chronopète » a pour propriété d'absoudre des discordances spatiales et, au bout du compte, d'écarter les effets du chaos-temps car ceux-ci finissent toujours par restaurer la pluralité des espaces corpo-géo-localisés. La transmission linéaire, rappelait en son temps le linguiste et philosophe Vološinov³⁵, c'est la reprise obéissante/silencante du « thème du thème d'autrui »³⁶, à l'endroit même où devraient pouvoir surgir la contestation, le débat, voire la rupture pour qu'une coupure et un dé-tour deviennent possibles. C'est ce que retient Glissant quand il considère l'impossible filiation à l'égard d'un Fanon³⁷ : ce que la biographie de Fanon magnifie à sa manière, c'est un trajet qui rappelle le « circuit triangulaire » du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire³⁸, Antilles-France-Afrique, le détour inversé par excellence de la traite négrière, pour trouver peut-être le départ d'une décolonialité... Les espaces reprennent le dessus : Fort-de-France, Paris, Lyon, Alger, Blida et Tunis.

Sans le moindre doute, il y a moyen de se perdre lorsque c'est l'espace qui l'emporte sur ce temps condensé de l'existence foudroyante d'un Fanon. Des « régimes d'historicité »³⁹ s'entrecroisent et se superposent, des langues, des combats, des pratiques... Le dé-tour devient la norme parce qu'il permet de choisir constamment des « entours nouveaux » et de brouiller la transmission des anciennes certitudes.

L'exil n'est qu'un dé-part, il ne se réinscrit pas dans d'autres transmissions, il organise la résistance, celle-là même qui rend toujours si difficiles à saisir les diasporas auxquelles « on » reproche souvent des luttes « anachroniques » liées à un pays rêvé et désormais devenu autre... Comme si ce n'était pas l'essence de l'exil d'être ail-

³⁵ Valentin Nikolaevic VOLOŠINOV, « La parole d'autrui », dans Valentin Nikolaevic VOLOŠINOV, *Marxisme et philosophie du langage*, Limoges, Lambert-Lucas, 2010, pp. 362-382, princ. pp. 373 et 375.

³⁶ *Ibid.*, pp. 363 et 365.

³⁷ Édouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, op. cit., pp. 55-57.

³⁸ Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, p. 64.

³⁹ Selon le concept construit « dans un moment de crise du temps » par François HARTOG, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 41.

leurs ! Ce qui n'implique pas pour autant d'être le répétiteur passif d'une u-chronie, tels ces récits par exemple dont on voudrait que les migrants abreuvant leur pays d'origine, pour exorciser le désir que ne cesse d'alimenter la surpuissance d'un ordre en fait « déterritorialisé », puisqu'il est évident qu'on peut être riche partout⁴⁰.

Le face-à-face, sans transmission linéaire, de Fanon et de Glissant pose donc la question cruciale d'une posture de la pensée décoloniale à l'égard de la *défiliation de l'imaginaire*. L'enjeu c'est de rouvrir l'imaginaire au chaos des détours qu'alimente le trou vers d'autres sensorialités et d'autres corporalités. Ce trou, c'est la possibilité d'un passage du temps figé du trauma au temps de la mobilisation psychique qui relance l'ordre de la subjectivation⁴¹.

La mise à l'infinif du temps

Trois aspects de cette posture épistémique de défiliation nous semblent essentiels à relever dans la poésie de Glissant. À titre d'exemple⁴², nous allons nous fixer sur le poème intitulé « L'infinif du temps »⁴³. Dans ce poème, le poète antillais appelle à « désengager la filiation », une filiation imaginaire qui s'empare de la raison et de l'histoire pour les figer en un « territoire absolu », celui de la légitimité. Remettre le temps commun à l'infinif, c'est se donner la chance de pouvoir le conjuguer à nouveau de différentes manières. Un tel geste comporte trois conditions du point de vue de l'opération épistémique qu'il sollicite : une optionalité, une contre-poétique et une « mémoire désalignée » du passé confisqué. C'est en fonction de ces trois conditions que l'appel à la « défiliation » de l'imaginaire prend tout son sens, celui de résister à la passivation du temps figé.

⁴⁰ Pourquoi dire le réel de la déchéance migratoire à partir de l'exil devrait-il permettre de traverser le fantasme colonial qu'entretient la migration, alors que la richesse qui s'expose ne cesse de confirmer partout l'exclusion territoriale des masses à l'égard du bien-vivre ?

⁴¹ Nous mobilisons ici le schéma thérapeutique esquissé par Sylvie TORDJMAN, « Du temps figé du trauma au temps de la mobilisation psychique », dans *Perspectives Psy*, vol. 58, n° 4, 2019, pp. 287-292. Doi : <https://doi.org/10.1051/psy/201954287>

⁴² C'est un thème sur lequel Glissant revient à de nombreuses reprises, en particulier dans Édouard GLISSANT, « L'étendue et la filiation », dans Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation, Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 59-75.

⁴³ Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 222-223.



La première condition, nous la décrivons en fonction d'une terminologie empruntée à Walter Mignolo⁴⁴. Il s'agit de l'optionnalité. La légitimité est préétablie par les lignages du temps. Quelles sont les conditions de production d'un savoir décolonial ? Il dépend fondamentalement d'un acte de détachement à l'égard d'un ordre hégémonique de légitimation de la pensée dont le sens a été posé comme prévalant à ses conditions d'effectuation. Contre l'idée d'une connaissance objective échappant à l'emprise de ses conditions sociogénétiques, c'est au contraire la nature optionnelle des ancrages épistémiques qui est décisive pour une démarche décoloniale, l'appui sur « ce qui n'est pas soi chez l'autre-réel »⁴⁵. Optionnel cela signifie à la fois, pour Mignolo et Walsh⁴⁶, que différentes fissures se maintiennent dans la matrice imaginaire de la légitimation, mais aussi qu'il existe plusieurs manières de procéder à un détachement épistémique susceptible de remettre en cause l'imaginaire forclos par la matrice coloniale du pouvoir, de l'être et du savoir.

L'idée dominante de légitimité épistémique est à rebours de cette conception de l'optionnalité de la connaissance et de ses fissures. Elle conditionne la garantie d'une effectuation valide à l'inscription et à l'endossement d'une certaine tradition ou culture épistémique de référence. Dans les faits, comme le signale Glissant, la légitimité est alors préétablie par les lignages du temps. Elle est en quelque sorte prête à l'emploi. Elle est produite à la manière d'un gage de continuité qui échange son faire-valoir contre une obéissance, qui va de la citation attendue à l'interprétation pointue, mais toujours se maintient dans l'ordre de l'*auctoritas* (le pouvoir de confirmer la règle du vrai ou du juste). La légitimité de la filiation repose sur le choix de soumettre sa volonté pour jouir d'un accord avec le supérieur à soi.

Cependant, pour Glissant, il y a plus encore dans ce que permet de remettre en cause l'optionnalité dans la matrice de l'imaginaire. C'est l'emprise du temps-Un sur la pluralité des espaces. La légitimité repose sur une transaction où le temps est échangé contre une *durée imaginaire*, laquelle abroge en fait la durée réelle au profit du rattachement à un « donneur d'accès », déterminant la linéarité

⁴⁴ Walter MIGNOLO, « L'option décoloniale », dans Marc MAESSCHALCK & Alain LOUTE (dirs), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Monza, Polimetrica, 2011, pp. 233-256. On verra aussi Walter MIGNOLO, *La Désobéissance épistémique*, op. cit., pp. 143-147.

⁴⁵ Par exemple, pour Fanon, le mouvement révolutionnaire algérien, le rôle des *femmes algériennes* dans ce processus, la perception des *paysans kabyles*, etc.

⁴⁶ Walter MIGNOLO & Catherine WALSH, *On Decoloniality*, op. cit., p. 224.

d'un bien-penser qui s'autorise de lui-même comme principe (par nature et de droit). C'est cette colonisation de l'imaginaire qui est le centre du problème de l'optionalité de la légitimité pour Glissant : elle devient la « pourvoyeuse » qui donne au temps sa juste mesure et dès lors le garantit comme un ordre « durable ». Reprenons ces quelques strophes de Glissant⁴⁷ :

Le temps ratifie-t-il la légitimité ? N'est-ce pas
La Filiation, désireuse et mesureuse de temps
Pourvoyeuse en durée quand la durée défaut
Qui en soutenait plutôt, par nature et droit
Le principe ?

Il faut, au contraire, si l'on parcourt le poème en diagonale, « désengager la filiation », « cet absolu des légitimités », « débouter la filiation » et ainsi « dérouter le prétendu temps-monde sur sa ligne... ». Pour le philosophe notamment, cette interpellation est lourde de conséquences, car la philosophie s'écrit d'abord en histoire de filiation. Désireuse et mesureuse de temps, elle contrôle la légitimité. *Et si le temps était remis à l'infinif ?* Si déboulée la filiation s'évanouissait la légitimité ? Plus d'indication ! Plus de flèche du temps consumant l'espace par sa linéarité et rattachant à la racine-temps le « temps-monde » rapace, mangeant tous les territoires comme un territoire absolu, une « concrétion universelle ». Finie l'entité de la raison qui s'auto-élabore en vérité universelle et absorbe tous les corps... Glissant poursuit⁴⁸ :

Déboulée la horde des filiations
S'évanouit la légitimité. Alors
Plus d'indication – cette flèche-de temps
Qui fuse
Projetée, ravage
Au feu consumant de la linéarité
L'espace du monde.

La deuxième condition découle d'elle-même. Une fois prise en compte cette optionalité qui permet de transgresser la loi de légitimité, c'est la capacité de se prononcer, voire d'énoncer une proposition qui est remise en question. C'est ce point qui apparaissait déjà dans la petite citation du *Discours antillais* sur la défilation à l'égard de Fanon⁴⁹ : elle est de fait impossible à énoncer, parce qu'elle

⁴⁷ Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, op. cit., p. 222.

⁴⁸ Id.

⁴⁹ Édouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, op. cit., p. 56.



contient une contradiction performative : « je ne serai jamais le frère de Fanon » (comme je ne dis jamais la vérité). Mais ce qui pose un problème, c'est en fait la poétique de la filiation et sa prétention à répéter l'évidence d'une continuité purement imaginaire comme celle qui colonise les territoires dominés. Le rapport au langage doit donc fondamentalement se modifier pour engager un imaginaire décolonial.

Glissant parle à ce propos de « contre-poétique » ou de « poétique forcée »⁵⁰. Il s'agit, en fonction de ses propres ancrages, de créoliser l'imaginaire, c'est-à-dire d'habiter une parole, un acte de langage, qui se défile de la grammaire dominante, en y introduisant ce qu'elle ne peut supporter ou justifier comme « bien-parler-dominant », mais en même temps qui reste néanmoins partiellement (voire erronément) audible, par devers elle, à la manière d'un marronnage linguistique. Une langue dominante est détournée pour devenir l'écho d'une langue déterminante, à la fois ancestrale, spirituelle et restaurative, parce qu'en elle s'impose un autre récit post-traumatique... Cette langue contre-poétique, c'est le « rivet » auquel s'accrocher pour « remettre en mouvement la temporalité du sujet »⁵¹ ! Son effet premier n'est pas d'ordre métalangagier, mais d'ordre pragmatique : elle troue le discours dominant...

Relisons la dernière strophe⁵² :

Désengager la filiation
Cet absolu des légitimités, dérouter
Le prétendu temps-monde sur sa ligne
C'est jaillir à chaos enfin
Dans les multiplicités du temps
Qui toutes font qu'un chacun l'envisage
Ou le fixe
Sans vaciller.

Avec la contre-poétique, le rivet qui accroche devient la rive dont on décroche, la rive d'où partir, par négation, par extase, pour une autre forme de conquête, celle qui ne mange pas les espaces différents, mais déroute le prétendu temps-monde pour jaillir à chaos, vers le multi-temps... L'extase des multiplicités insérée dans le forçage des

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 417-419. C'est la base d'une *poétique de la Relation* « donnée dans un labour d'évidences dont la conjonction fait la force, et dans un champ d'inaperçus dont nous sommes le fond chahuté » (*ibid.*, p. 431).

⁵¹ Suivant toujours le schéma proposé par Sylvie TORDJMAN, *op. cit.*, p. 288.

⁵² Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, *op. cit.*, p. 223.

représentations imaginaires opère la décloison de l'ordre chronophage de la filiation et « infinisse »⁵³ l'espace-monde.

Se dénoue de la sorte, une dernière et troisième condition du départ décolonial des imaginaires, après l'optionnalité et la contre-poétique : la « mémoire dangereuse »⁵⁴. Ce qui advient à travers le trou de la contre-poétique, c'est un autre rapport possible à la mémoire d'un énoncé manqué, détruit ou silencé, hors des cadres admis de la répétition légitimante. Le souvenir du sujet disloqué comme celui de l'acte de dislocation lui-même ne se réduit pas à une réplique traumatique dans le milieu de la bien-pensance, lorsque la première secousse a déjà donné toute sa puissance destructrice. Il n'est ni question de voyeurisme ou de masochisme, pas même d'impuissance dans l'après coup, une fois le cri tari.

Revenons encore une fois au texte de Glissant⁵⁵ :

La filiation s'efforçait à garder la file
Des générations, elle dénombrait
L'almanach du temps. Mais elle est
À douleur et lèpre, la force sèche
Qui en rivait le nécessaire
En chevillait la jointure, au plein...

Avec douleur et lèpre, cette filiation qu'on désengage rappelle la force sèche du rivet qui cheville le corps à la jointure du tout, au plein du territoire absolu de l'unique génération, qui réprime les multiplicités et leur interdit le chaos, le bonheur du multi-temps. Ce qui est en jeu, c'est l'accompagnement de la *mémoire traumatique* en quête d'une nouvelle narrativité de soi⁵⁶ (et donc d'un nouvel imaginaire décolonial). Le rapport à cette mémoire figée est l'essentiel parce qu'elle est le seul point de départ possible pour la remise en mouvement d'un autre rapport à la temporalité. Il s'agit d'accepter la scène que permet de construire la contre-poétique : un lieu tiers où l'on peut voir de l'extérieur ce qui ne parvient plus à se dire et que la légitimité a dénié, en le refoulant à l'écart de ses filiations « dealeuses » de durée, telles ces questions sans réponse à l'égard du « mal absolu ». Ce lieu-tiers

⁵³ L'expression vient de Glissant dans l'avant-dernière strophe du poème (*ibid.*, p. 223).

⁵⁴ Pour reprendre un terme de l'auteur canado-burundais Melchior Mbonimpa, en quête d'une anamnèse au service d'une culture intertribale. Melchior MBONIMPA, *Ethnicité et démocratie en Afrique. L'homme tribal contre l'homme citoyen ?*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 55.

⁵⁵ La troisième strophe (Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, *op. cit.*, p. 222).

⁵⁶ Sylvie TORDJMAN, *op. cit.*, p. 290.



ouvre une scène où peut se désengager la « pédagogie de la cruauté », cette construction de l'imaginaire qui désensibilise et banalise les récits de violence, comme le montre Rita Segato⁵⁷.

La transformation qui se joue ici chez Glissant, c'est que le non-vu, l'oublié, le dénié, le raturé, n'éliminent pas la possibilité du dé-tour consistant à se voir « être vu ne voyant pas ». C'est ici que l'histoire des autres, la contre-poétique décoloniale, l'imaginaire décolonial, deviennent cruciaux pour la pensée : s'y joue l'accès possible à une nouvelle narrativité de soi, corrélée par la multiplicité des narrativités silencées. La mémoire dangereuse ne détruit pas, elle ouvre la possibilité d'un autre rapport à l'imaginaire qui se co-constitue dans le jaillissement des résistances. Il y a alors une mobilisation psychique possible vers un métarécit, qui restaure le pouvoir de subjectivation.

Vers un imaginaire post-traumatique

Si ces trois opérations d'un détour décolonial (optionalité, contre-poétique et mémoire dangereuse) nous semblent essentielles, c'est parce qu'elles permettent de prendre en compte la dyschronie qui caractérise nos imaginaires hégémoniques : distorsion du rapport au temps, perceptible en particulier dans le lien entre le « territoire absolu » couvert par le régime de la filiation (l'almanach du temps) et l'absence des mémoires subalternes au « finistère » du temps-monde. À l'envers de ce trouble de l'imaginaire dominé par la filiation, il y a la question récurrente d'un détour par l'infinif du temps. La mobilisation épistémique qui permet de remettre en mouvement le temps figé par les traumatismes dépend de l'accès à un lieu-tiers par un travail de « défiliation de l'imaginaire » : quelle légitimité — en fonction de quel discours — pour quel détour mémoriel ?

Mais la mobilisation épistémique produite par la défiliation de l'imaginaire n'est encore que le bord d'un nouveau dé-part, une page vide, plutôt qu'une page bien remplie, comme dans la pédagogie des opprimés de Freire ou dans l'appel aux damnés de Fanon. Ce qui désormais dé-borde ce mouvement c'est l'ouverture vers un contre-récit partant de l'effet de défiliation, à savoir la mise à l'infinif du temps. La question n'est pas d'être ou de ne pas être « le frère, l'ami, ou tout simplement le compagnon ou le "compatriote" de Fanon »⁵⁸ !

⁵⁷ Rita Laura SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.

⁵⁸ Édouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, op. cit., p. 56.

Elle n'est pas de s'affilier à la cause généalogique d'une poésie nationaliste ou postcoloniale, de prendre la parole pour occuper le trou que la décolonialité a circonscrit par ses multiples forçages. Qu'il s'agisse de Senghor, de Césaire, de Fodeba ou de tant d'autres, y compris Fanon et Freire, les voix s'éteignent et passent, comme ces cris qui continuent de raisonner dans les marais de l'esclavage mis en scène par Césaire. Mais le contre-récit décolonial ne dépend pas de la fidélité à ces voix. À chaque moment de sa reconstruction, il doit désapprendre ses filiations pour briser l'illusion de la légitimité et bloquer sa récupération sur la ligne du « prétendu temps-monde »⁵⁹. L'enjeu du contre-récit, c'est de « jaillir à chaos enfin dans les multiplicités du temps »⁶⁰, contre les ordres que restaurent les panthéons linguistiques ou les anthologies des « Orphée noirs ».

L'enjeu de la défilation pour une philosophie décoloniale c'est la manière dont Glissant parvient à mettre en évidence une opération capable de prendre en compte la distorsion du rapport au temps qui caractérise les régimes d'historicité hégémoniques. D'un côté, elle pose un diagnostic de *dyschronie* qui circonscrit le malaise engendré par l'emprise des généalogies épistémiques sur la diversité des lieux, des expériences, des violences et la banalisation des souffrances qui en résulte, lorsque tous les temps sont déjà unifiés par un principe de conjugaison. Leur mode, leur personne et leur moment sont déjà définis dans un régime de signification. D'un autre côté, cette opération contient également un processus thérapeutique pour traverser ce trouble. Il s'agit de ce mouvement qui consiste à revenir à l'infinitif du temps pour débloquer le contre-récit. Chez Glissant, ce processus se concentre sur la mobilisation progressive d'un « jaillissement à chaos » qui suppose la convocation imaginaire des hordes de filiation qui ont structuré l'incorporation d'un territoire absolu, pour ensuite « dé-river » de ce temps-monde anthropophage pour fixer le « multi-temps ». Il y a ainsi récit et métarécit pour accéder au contre-récit. La mise à l'infinitif du temps hégémonique toujours déjà conjugué n'est pas immédiate. Le dé-blocage du trouble dyschronique n'est pas affaire de remise en ordre et de simple réorganisation imaginaire de la capacité narrative de soi. Il est question de parvenir à remobiliser celui-celle qui a été disloqué-e et brisé-e par la négation violente de sa temporalité intime. Il faut s'extirper d'une histoire de passivation,

⁵⁹ De la dernière strophe du poème (Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, op. cit., p. 223).

⁶⁰ Id.



donc la rendre présente dans sa surpuissance, la redécrire comme désordre et annulation de soi, plutôt que comme idéal libidinal, l'annuler en quelque sorte par la convocation d'autres ressentis refoulés, pour qu'elle puisse faire écho autrement avec d'autres sensibilités et d'autres corporéités, et restaurer ainsi, au-delà de cette « mémoire dangereuse », la possibilité d'histoires multiples qui s'égalisent sans s'annuler ou se détruire.

On trouve dans les recherches décoloniales un exemple assez impressionnant de ce travail de défiliation réalisé justement par une intellectuelle qui a consacré sa vie à explorer la contre-pédagogie décoloniale. Il s'agit d'un article de Catherine Walsh écrit en hommage à Paulo Freire⁶¹. Comme pour Fanon avec Glissant, l'enjeu ce n'est pas d'être ou de ne pas être frère/sœur, héritière, continuatrice légitime de Freire. C'est au contraire de parvenir à un point de départ qui autorise la rupture pour réécrire une nouvelle page, entreprendre une forme d'action pédagogique qui s'adresse aux défis actuels de la décolonialité. Mais ce qui importe, au-delà de représentations de bons sens liées à l'idée de nouveaux défis générationnels, ce sont les conditions à mettre en œuvre concrètement pour s'extirper de la répétition préfigurée par l'idéalisation du passé et l'incapacité à mettre en scène son pouvoir de réduction de l'imaginaire⁶².

Ainsi, la *défiliation* ne se joue pas dans les vis-à-vis attendus dominant-dominé, bourreau-victime, négateur-nié, agent-passif, si facilement réversibles (dans les représentations) et qui ne sont jamais qu'un jeu de transferts et de répétitions. Avec Fanon d'abord, puis Glissant, nous avons essayé de mettre en évidence le processus de tercéisation que contient la défiliation comme opération épistémique. La *remise à l'infinitif du temps* passe par trois étapes : d'abord celle qui consiste à prendre conscience de l'optionnalité du récit mémoriel toujours déjà conjugué ; ensuite celle qui tente de défaire ce temps conjugué par la contre-poétique des métarécits ; enfin celle qui tire parti de cette mobilisation psychique pour envisager d'autres temps, d'autres modes et d'autres personnes pour élaborer un contre-récit. Ce processus de tercéisation conduit à envisager, avec Glissant,

⁶¹ Catherine WALSH, « Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala », dans *Revista Entramados - Educación Y Sociedad*, vol. 1, n° 1, 2014, pp. 17-31.

⁶² Ce qui a été parfaitement compris dans la réception de l'article, côté sud-africain, par Michalinos ZEMBYLAS, « Decolonial Possibilities in South African Higher Education: Reconfiguring Humanizing Pedagogies as/with Decolonising Pedagogies », dans *South African Journal of Education*, vol. 38, n° 4, 2018, pp. 1-11.

et certainement Césaire et Fanon, la défilation comme une opération épistémique nécessaire à une contre-poétique décoloniale-posttraumatique. Retrouver « l'infinif du temps » c'est, d'abord, chercher un passage qui produit un écart par rapport au récit d'une colonialité assimilée et toujours opérante dans un univers pourtant culturellement différent. C'est, ensuite, combattre l'emprise de ce récit sur l'imaginaire, en essayant d'instituer en parallèle un méta-récit grâce auquel il devient possible de voir autrement l'emprise coloniale et d'en atteindre une expérience différente, forclose par la position intellectuelle dominante. Enfin, c'est se détacher, grâce à ce trou, de sa particularité assignée de colonisé, désapprendre sa propre opposition et sa situation de vis-à-vis (dominant/dominé, métropole-centre/colonie-périphérie), en s'essayant à une autre modalité narrative, celle qui mobilise le multi-temps, comme condition socio-génétique d'autres conjugaisons des destins. Le trou de la défilation permet de renvoyer à d'autres sensibilités et à d'autres corporités et donne accès à une nouvelle narrativité de soi, étayée par des généalogies multiples et des temporalités à reconstituer. Elle donne accès à une forme de transmodernité des subjectivités par la décolonisation de l'imaginaire,

« Cet inextricable qui fait le texte du poème et ordonne le désordre du monde, l'entassant à merveille » !⁶³

⁶³ Édouard GLISSANT, *Faulkner, Mississippi*, Paris, Gallimard, 1996, p. 113.

