

**LA BOURGEOISIE NOIRE ET LACTIFICATION FANONIENNE DANS *COCONUT*
DE KOPANO MATLWA (2007)**

Souleymane TUO
Enseignant-Chercheur,
Spécialiste d'Etudes Africaines,
Département d'Anglais,
Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo (RCI)
soultuo@yahoo.fr

ABSTRACT

This study traces the cultural mobility of the black bourgeoisie, from its desire to whiten its race to the process of negrification to recover its identity. With postcolonial theory in the background, the article shows the deconstruction of colonial discourse and the preference for emancipatory epistemologies among the privileged classes. Second, lactification has shown its limits through the intra-community and interracial discontent it has aroused. Finally, in view of the failures of this identity policy, the assimilated bourgeoisie advocates a return to its roots in order to achieve cultural authenticity.

Keywords: bourgeoisie, lactification, malaises, negrification, postcolonial.

RESUME

Cette étude retrace la mobilité culturelle de la bourgeoisie noire, allant de son désir de blanchir sa race au processus de néggrification pour recouvrer son identité. Avec la théorie postcoloniale en filigrane, l'article montre la déconstruction du discours colonial et la préférence pour les épistémologies émancipatrices au sein des classes favorisées. La réflexion a initialement porté sur la lactification consistant à vouloir s'assimiler au blanc. Nous en avons par ailleurs analysé ses limites à travers les malaises intracommunautaires et interraciaux suscités. Au vu des échecs de cette politique identitaire, la bourgeoisie assimilée prône un retour aux sources en vue d'atteindre l'authenticité culturelle.

Mots-clés : bourgeoisie, lactification, malaises, néggrification, postcolonial

INTRODUCTION

À lire la plupart des textes de l'écrivain martiniquais Frantz Fanon, le fait qui paraît ostensible est bien le combat que l'auteur postcolonial mène contre les bourgeoisies nègres et leur politique d'assimilation des codes culturels occidentaux. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952), il dénonce l'aliénation culturelle d'une certaine Mayotte Capécia¹ dont le complexe à vouloir blanchir sa race, son identité, fait d'elle une partisane de la lactification. Ce terme créé par Frantz Fanon désigne toute personne dont l'ambition est d'épouser la couleur du lait ou à devenir blanc. La rémanence du discours fanonien contre cette propension du bourgeois africain à vouloir « blanchir la race » (F. Fanon, 1952, p. 38) a fait réagir H. D. Any (2016, p. 185) en ces termes : « *Les damnés de la terre* est une œuvre de combat politique contre [...] la culture d'aliénation ».

Heureusement, le combat contre la lactification fait des émules dans nombre de publications scientifiques. Dans son article « La bourgeoisie, symbole et reflet direct de l'occidentalisation de la société marocaine » (1964), A. Lahlou définit les caractéristiques de la bourgeoisie affairiste marocaine dont l'immense pouvoir d'achat les amène à intégrer les traits culturels français et à imiter le style de vie occidentale. Quant à F. I. Case, il est plus critique à l'égard des bourgeois africains « européennisés » qu'il estime englués dans le piège de l'aliénation culturelle dans sa réflexion portant sur « La bourgeoisie africaine dans la littérature de l'Afrique occidentale » (1973). À l'instar de Lahlou, Any H. D évoque le mimétisme des valeurs occidentales dans « Identités postcoloniales et racisme dérivatif selon Frantz Fanon » ; seulement, il abonde plutôt dans le sens de la réplication des schémas de développement.

Pareillement aux réflexions susmentionnées, cette étude s'inscrit dans le combat fanonien contre la lactification de la bourgeoisie noire dans les sociétés post-coloniales. Tout comme chez Case et Any, cet article est critique à l'encontre de la bourgeoisie locale sud-africaine. En filigrane, ce travail établit un lien de causalité entre lactification et aliénation culturelle dans le roman *Coconut* de la sud-africaine Kopano Matlwa. L'émancipation culturelle du colonisé dans un contexte post-colonial est au centre de l'étude. Les questions qui sous-tendent cette problématique sont les suivantes : quelles sont les articulations de la lactification ? Quelles en sont les conséquences pour le colonisé ? Comment le colonisé se libère-t-il de ce fardeau de la lactification ? Et pour mener à bien cette réflexion, le postcolonialisme est mobilisé comme outil théorique. C'est une pensée politique qui prend en compte les productions

¹ L'histoire de Mayotte Capécia est à retrouver dans son roman autobiographique *Je suis Martiniquaise*

des penseurs originaires de territoires anciennement colonisés dont la mission est la dénonciation des abus de l'ère coloniale. Elle vise la mise en œuvre de stratégies pour une rédemption culturelle des peuples africains à travers le retour à l'authenticité ontologique. En ce sens, la réflexion suivante de J. Bardolph (2002, p. 11) semble bien résumer les aspirations de la théorie postcoloniale :

Le terme "postcolonial" désigne tout un ensemble [...] qui s'interroge sur les discours, la réécriture de l'histoire, l'évolution des mentalités et des imaginaires et se sent concerné par une quantité croissante de données touchant à l'identité — diasporas, immigrés, appartenance plurielle, nativisme, nationalisme — ou encore au couple domination/résistance.

L'approche théorique qui s'impose ici est la forme dualiste du postcolonial studies. Elle prend en compte la tendance de l'ambivalence et de l'hybridation prônée par Homi Bhabha qui perçoit la culture comme l'entre-deux ou « appartenance plurielle ». Le postcolonialisme mobilise aussi l'approche radicale et essentialiste (Frantz Fanon, Ngugi Wa Thiong'o, Ali Mazrui...) qui tient en échec la culture étrangère, et pour qui « la revendication et la célébration de la mémoire ancestrale semblent être essentielles » (A. Roch, 2018, p. 107). Le décor planté, l'architecture du travail s'annonce triptyque. L'axe un étudiera la lactification hallucinatoire de la bourgeoisie sud-africaine alors que le second volet analysera les effets pervers. Enfin, le retour aux sources ou négrophication hallucinatoire sera souligné en dernier ressort.

1. LA LACTIFICATION HALLUCINATOIRE : LA BOURGEOISIE NOIRE ET LE BLANCHISSEMENT DE LA RACE

En emboîtant le pas à Frantz Fanon, « précurseur de la critique postcoloniale » (H. D. Any, 2016, p. 185), qui dénonce le lourd tribut colonial dans les post-colonies, les hérauts de la littérature revendicatrice africaine d'expression anglophone critiquent avec véhémence la lactification hallucinatoire qui est manifeste chez la bourgeoisie noire. Les productions littéraires des écrivains postcoloniaux s'insurgent contre la classe sociale noire « évoluée » qui tourne le dos à leur culture d'origine, succombant au désir ardent de devenir blanc. Cette obsession africaine à se lactifier absolument occupe une place de choix chez Matlwa à travers sa première œuvre de fiction *Coconut*. L'œuvre met sous les feux de la rampe la famille bourgeoise noire Tlou conquise par la culture occidentale. Sa lactification telle que décrite s'analyse selon une grille de lecture à double tableau.

Dans un premier temps, le fait que l'élite noire sud-africaine s'évertue à parler la langue anglaise avec la même dextérité que le colonisateur britannique est une manifestation patente

de la lactification. Pour cette haute classe noire, parler la langue du Blanc, comme le Blanc et avec les normes grammaticales et lexicales s'apparente à leur ambition de devenir comme le britannique. L'obsession de la jeune Ofilwe Tlou de parler l'anglais normatif est assez édifiant : « *I spoke the TV language ; the one Daddy spoke at work²* » (K. Matlwa, 2007, p. 54). En plus de se réjouir de parler l'anglais académique, elle se targue aussi de respecter les règles phonologiques : c'est-à-dire, parler avec l'accent britannique. Elle en jubile en clamant : « *I am no longer concerned with what I sound like because I have come to believe that I sound like any other English-speaking person* » (K. Matlwa, 2007, p.137). La collusion de la bourgeoisie locale avec la culture occidentale telle que suggérée par ces réflexions dénote de la « lactification », décrite par F. Fanon (1952, p. 8) : « pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc ». Justement, c'est parce que Ofilwe estime qu'elle n'a autre destin que d'être blanc qu'elle développe les signes extérieurs de la lactification : parler l'anglais (des médias) avec l'accent britannique typique.

En poussant un peu plus la réflexion, l'on peut arguer que la lactification d'Ofilwe repose sur deux raisons majeures. Le sentiment d'infériorité qu'elle développe à l'égard du colonisateur pourrait expliquer son désir de vouloir lui ressembler. C'est parce que la jeune bourgeoisie noire estime que sa langue maternelle le « Sepedi » (K. Matlwa, 2007, p. 54) est inférieure à l'anglais qu'elle aspire à se faire admettre dans cette communauté étrangère. Ce mécanisme par lequel elle atteint son objectif est ce que F. Fanon (1952, p. 48) appelle « éréthisme affectif ».

Aussi la lactification d'Ofilwe pourrait-elle aussi s'expliquer par le mépris qu'elle aurait pour sa langue maternelle. En fait, du fait de sa trop longue expérience avec l'anglais, le mépris de sa propre langue, le sepedi, en résulte. A. Memmi (1973, p. 136) se prononce sur cette dislocation culturelle en disant : « Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur ». Il apparaît l'idée que l'aversion du bourgeois pour sa propre culture est un acte délibéré, qui n'est motivé par aucune forme d'injonction exogène : « *C'est le colonisé qui, le premier, souhaite l'assimilation* » (1973, p. 153) avertit A. Memmi.

La lactification fanonienne chez Matlwa se définit aussi comme les efforts consentis par les membres de la bourgeoisie noire post-Apartheid à se faire accepter par la communauté

² Dans cette étude, toutes les citations en caractères italiques sont telles dans leurs ouvrages d'origine

blanche et intégrer leur milieu. Pour faciliter cette insertion, ils se conforment au style de vie occidental. Par ailleurs, ils mettent tout en œuvre pour adapter leur apparence physique et extérieure aux canons de beauté occidentaux. C'est à juste titre que pour se faire accepter dans la communauté juvénile blanche de son école, Ofilwe imite le style vestimentaire (accoutrements et coiffure) britannique. Et c'est au prix de cet effort qu'elle est invitée à une « sleep-over party » (K. Matlwa, 2007, p. 6) organisée par un célèbre évènementiel blanc. Elle justifie l'honneur qui lui est fait d'être toujours invitée aux nuits mondaines des étudiants blancs de Little Valley par sa collusion avec l'élégance occidentale : « *Tim Browning doesn't just invite anybody to his parties. He wants me there for a reason. He told me once that I was different. Tim said that I was not like the other black girls in our class. He said I was calmer, cuter and that I looked a little like Scary Spice* » (K. Matlwa, 2007, p.8). Pour Ofilwe, être invitée par Tim Browning est un privilège mérité. Cela est possible du moment où le célèbre organisateur Blanc de soirées lui a déjà confié que non seulement elle se démarque des autres filles noires pour avoir su adopter le style vestimentaire et l'attitude britannique mais aussi qu'elle ressemble à la célèbre star britannique Melanie Brown, plus connue sous le nom de Scary Spice, du mythique groupe de pop féminin Spice Girls des années 90.

En référence à la critique postcoloniale, Ofilwe est le prototype de la bourgeoise sud-africaine noire qui renie les codes de sa culture et de sa civilisation d'origine pour se conformer à ceux identitaires occidentaux. Elle représente la frange de la bourgeoisie noire qui a succombé à la séduction du mode de vie occidental et qui a décidé de s'y adonner corps et âme afin d'en devenir une digne représentante. Pour les théoriciens postcoloniaux, adopter le style vestimentaire britannique, c'est faire preuve de lactification fanonienne pour le colonisé. Il en est de même pour l'africain qui opte pour les coiffures de rock-stars anglaises au détriment des accoutrements africains et des styles capillaires-chignon bantou ou zoulou et les tresses edamburu du Congo. Selon les idéaux de la littérature postcoloniale, le bourgeois sud-africain noir qui manifeste un amour sans faille pour les légendes de l'industrie musicale occidentale, fait montre d'une haine pour l'identité du colonisé et fait la promotion de la culture du colonisateur. Quand le noir s'entiche des méga-stars européennes, il relègue irrémédiablement au second plan les stars féminines locales telles que Nomcebo Zikodi, Khayakazi Madlala ou Tyla. En abordant la question de la lactification, A. Memmi (1973, p. 149) écrit ceci : « Le refus de soi et l'amour de l'autre sont communs à tout candidat à l'assimilation ».

Spécifiquement à son roman *Coconut*, Matlwa semble dire que la jeune bourgeoise noire Ofilwe fait preuve du désir de blanchir sa race. De ce fait, elle est perçue comme une colonisée

qui a franchi le seuil de l'identité de la culture d'origine pour basculer dans la nébuleuse de l'assimilation. Cette ruée vers les repères culturels du colonisateur se perçoit dans son attitude à tourner le dos non seulement aux codes vestimentaires sud-africains mais aussi aux stars locales de la culture urbaine locale. Selon Matlwa, l'assimilation dont fait preuve Ofilwe procède de sa lactification. Pour tout dire, le refus de soi d'Ofilwe et de son amour du colonisateur, du mode de vie des stars de la culture étrangère et de ses codes vestimentaires suffisent à faire d'elle une bourgeoise lactifiée. Elle est très semblable à ce que A. Memmi (1973, p. 133) appelle « le colonisé [qui] imite le style européen ».

Dans la continuité de la pensée postcoloniale de Memmi, il apparaît qu'Ofilwe est perçue comme une adepte de la lactification du moment où elle souhaite faire partie de la communauté juvénile blanche tout en abandonnant totalement sa culture d'origine. En le faisant, la jeune fille semble soutenir le projet colonial occidental en Afrique. Elle donne l'impression de porter les idéaux de la colonisation au point d'en être un de ses défenseurs les plus attirés. Cela revient à dire qu'être lactifiée signifie pour Ofilwe, signifie s'approprier la culture coloniale. Vouloir ressembler à Scary Spice, pop-star britannique des années 90, est une façon pour la jeune bourgeoise noire d'exprimer son soutien à la culture urbaine européenne. A. Memmi (1973, p. 132) le dit si bien lorsqu'il écrit : « Tant qu'il supporte la colonisation, la seule alternative possible pour le colonisé est l'assimilation ou la pétrification ». Il ressort clairement des propos de Memmi que tant qu'Ofilwe supporte l'expérience coloniale, il n'est pas étonnant qu'elle tombe dans le piège de l'assimilation qui, in fine, occasionne ce qui est connu comme l'« écrasement du colonisé » (A. Memmi, 1973, p. 150) suite à l'adoption aveugle des valeurs colonisatrices.

Cette étude a convoqué la théorie postcoloniale pour analyser la lactification du bourgeois colonisé tout en insistant sur les outils théoriques qui vont avec. D'autre part, l'on peut affirmer que les penseurs postcoloniaux ne voient pas toujours d'un bon œil le fait que des peuples colonisés tournent le dos à leur culture d'origine pour une autre. Matlwa réitère cette prise de position quand elle aborde les effets pervers de la lactification dans son texte.

2. BOURGEOISIE NOIRE ET LES MALAISES DE LA LACTIFICATION

La critique postcoloniale, en tant que discours anti-impérialiste, est sceptique quant au supposé bien-fondé des politiques assimilatrices de la culture métropolitaine encouragées par les africains eux-mêmes. Ce scepticisme se justifie par le fait que s'assimiler aux habitudes culturelles du colonisateur, vouloir coûte que coûte blanchir sa race, c'est non seulement se

dissoudre dans le groupe de l'étranger mais c'est aussi, et surtout, s'exposer aux malaises subséquents à cette lactification. Dans le récit postcolonial de *Coconut*, Matlwa a parfaitement réussi à traduire les relents nauséeux du blanchiment racial de la bourgeoisie noire sud-africaine. Dans son roman, elle exhume les défis majeurs auxquels la petite communauté noire « évoluée » de l'Afrique du Sud post-Apartheid est désormais confrontée suite à son désir d'imiter les modes de vie et styles européens.

En tout état de cause, la lecture de *Coconut* instruit sur le fait que la division de la communauté noire dans sa globalité est un des traumatismes suscités par la volonté des noirs d'européenniser leurs traits raciaux. Il paraît évident qu'à force d'admirer le blanc et à vouloir lui ressembler, les membres de la petite bourgeoisie noire finissent par développer un complexe de supériorité à l'égard de leurs compatriotes africains. C'est dire que le bourgeois qui essaie de se rapprocher de la norme culturelle et civilisationnelle européenne n'a plus d'égard pour son frère de race. Pour ce partisan de la lactification, le fait de s'occidentaliser impose une rupture avec sa communauté d'origine. Dans sa quête de lactification, ce dernier rompt les amarres avec les autres membres de son groupe social. En conséquence, le frère noir est désormais perçu comme l'autre ; comme celui d'avec qui il faut se dissocier.

Le récit de *Coconut* révèle cette attitude altéritaire qui ronge l'unité sociale noire, et plus particulièrement chez les personnages jeunes. Quand le collégien dénommé Junior P. Mokoena éconduit le porteur de la lettre d'amour adressée à lui par Ofilwe (une élève noire) et insiste sur son intérêt manifeste pour les filles blanches est symptomatique de la lactification : « *Tell her that I only date white girls* » (K. Matlwa, 2007, p. 24). Il apparaît clairement que le jeune noir entretient une relation altéritaire avec sa 'sœur' de race noire. Sa lettre établit que lui, jeune homme appartenant à la bourgeoisie noire, n'ambitionne aucunement de s'engager dans des aventures amoureuses intracommunautaires. Pour le jeune Mokoena, sortir exclusivement avec les collégiennes blanches est la feuille de route qu'il s'est imposée en amour. L'adjectif « only » marque bien cette rupture avec la gente féminine noire et la préférence pour la race occidentale.

Tout comme Junior P. Mokoena, Fikile est un autre personnage juvénile qui revêt les attributs de la lactification fanonienne. Elle est tellement obsédée par le désir de ressembler au blanc qu'elle est habitée par les démons de l'altérité intra-raciale : elle perçoit désormais les autres personnes noires comme différentes d'elle. Pour avoir réussi à parler l'anglais avec le parfait accent britannique, Fikile pense que cela lui revaut de passer pour une britannique. S'estimant alors différente, elle décide de ne plus faire partie de la communauté noire. Elle le

dit: « I never could relate to other black South Africans » (K. Matlwa, 2007, p.146). Un peu plus loin dans le récit, elle renchérit en disant: « I have never been able to relate to other blacks, that is the honest to God truth » (K. Matlwa, 2007, p.146), selon les propos de la narratrice.

D'après une analyse postcoloniale du rejet des filles noires par Junior P. Mokoena et l'asociabilité de Fikile vis-à-vis des membres de sa communauté, il ressort que ces deux personnages abondent dans une démarche altéritaire basée sur des stéréotypes. Junior P. Mokoena et Fikile se voient différents des autres membres de leur communauté parce qu'ils font une représentation caricaturale des siens. Du moment où les deux jeunes gens noirs aspirent à la culture européenne, ils développent des idées préconçues à l'endroit d'autrui noir, tendant à le discréditer. Ils font circuler des opinions négatives et dégradantes de leurs semblables avec qui ils semblent avoir rompu. H. Bhabha (2007, p. 122) réitère cette thèse quand il écrit ceci : « Juger l'image stéréotypée sur la base d'une normativité politique revient à l'écarter, non à la déplacer ». Comme cela apparaît, Junior P. Mokoena et Fikile tiennent un discours axé sur la différence identitaire à l'égard des autres noirs, estimant que les siens sont très loin des standards européens auxquels ils aspirent. Pour ces adeptes de l'occidentalisation des traits raciaux, plus autrui s'écarte de la norme coloniale, moins ils s'y associent. La lactification se dissocie des dispositions culturelles authentiques.

En plus du malaise intracommunautaire qui est apparent dans le texte postcolonial de *Coconut*, Matlwa renchérit cette fois-ci avec un mécontentement qui met en confrontation la bourgeoisie noire et la communauté blanche coloniale d'Afrique du Sud. Ce malaise interracial intervient quand l'intégration des bourgeois noirs dans la communauté blanche devient incertaine. Après avoir renié leur race d'origine, voici que les bourgeois, comme les Tlou et les Mokoena, sont à leur tour ostracisés de l'affiliation à laquelle ils aspirent. Le projet de lactification ne suffit donc pas pour faire du bourgeois africain, un membre de fait de la société blanche. Il ressort que cette situation fâcheuse le met dans un malaise évident. Non seulement elle détruit la cohésion sociale entre noirs (malaise intra-racial), mais le désir de s'occidentaliser crée un choc culturel et racial entre colonisateur et colonisé à travers le malaise interracial.

Dans nombre d'œuvres de fiction de la littérature postcoloniale, certains personnages noirs sont très méfiants quant au rapport qu'ils entretiennent avec les membres de la communauté coloniale. Leur scepticisme vis-à-vis du Blanc s'explique par le fait qu'ils ne croient pas en la sincérité du colonisateur. Pour ceux-ci, le Noir qui rejette sa communauté avec le dessein de blanchir sa race, devrait s'attendre à être répudié à son tour par

le Blanc. Dans *Coconut*, le frère aîné d'Ofilwe l'a déjà prévenue sur les possibles risques d'effet boomerang du rejet de sa propre communauté: « *You will find, Ofilwe, that the people you strive so hard to be like will one day reject you because as much as you may pretend, you are not one of their own* » (K. Matlwa, 2007, p. 93). Malheureusement pour la jeune fille assimilée, la prémonition de Tshepo se confirme quelques temps après. Lors d'un jeu de coquetterie organisé entre membres de la communauté scolaire blanche, Ofilwe est invitée comme à ses habitudes. Après un tirage au sort, elle est désignée pour embrasser Clinton Mitchley. Au moment de poser ses lèvres sur celles de la jeune fille noire, le jeune blanc se rebiffe et remet en cause la noirceur labiale d'Ofilwe. Il s'indigne en ces termes: « *No ways ! Her lips are too dark !* » (K. Matlwa, 2007, p.45).

En refusant derechef d'embrasser Ofilwe au motif que ses lèvres sont très noires, Clinton Mitchley confirme le fossé culturel et racial qui prévaut entre le noir et le blanc dans le contexte du discours colonial. Pour le jeune homme de race blanc, la lactification dont le noir s'est fait sien ne n'est pas assez suffisant pour valider son entrée dans le cercle colonial. Cela veut dire que le désir de blanchir sa race ne fait pas du bourgeois un Blanc. Le colonisateur ne fait pas la part entre le noir « évolué » et le noir « non-évolué ». Qu'ils soient intellectuels ou illettrés, le colonisateur catégorise tous les noirs dans le même ensemble. Il les juge sur la base du même et unique dénominateur péjoratif. Pour tout dire, l'image du Noir ne change jamais aux yeux du Blanc. Pour le colonisateur, le colonisé reste toujours ce sujet qu'on appréhende avec des idées préconçues et dégradantes. Pour H. Bhabha (2007, p. 134), « sa race devient le signe non éradicable de la différence négative dans les discours coloniaux ».

Certains textes de la littérature postcoloniale insistent sur la territorialisation de l'espace communément fréquenté par les Noirs et les Blancs. Squatter les espaces européens ne garantit en rien une relation fusionnelle avec les occidentaux. L'œuvre de Matlwa est très incisive sur la question lorsqu'elle caricature la présence des bourgeois noirs dans les restaurants blancs. L'auteur montre comment la présence des noirs aisés dans les restaurants blancs reste anodine. Une serveuse noire remarque comment la famille Tlou est ridicule : « *Them. The Tlous [...] I don't know why they come here. Every Sunday they come, nobody knows who they are, they do not fit in here, everybody can see it, everybody knows it, I am sure they know it too* » (K. Matlwa, 2007, p. 164-165). Selon les commentaires caricaturaux de la serveuse, la famille Tlou semble forcer une intégration dans une communauté qui l'ignore complètement. On a même l'impression que leur présence dans cet espace colonial irrite à la limite les blancs. La preuve en est que malgré leur présence hebdomadaire à Silver Spoon-le restaurant chic européen-

aucun Blanc ne s'intéresse à eux, et cela est visible de tous. Il est donné de penser que dans les restaurants occidentaux, les bourgeois noirs et la communauté coloniale sont dans deux mondes parallèles, qui ne se touchent pas. Bien que fréquentant le même lieu, les noirs et les blancs restent pourtant distants les uns des autres. En conséquence, la lactification de la famille Tlou semble être une symphonie inachevée, un agenda improductif qui n'est pas parvenu à briser le mur de méfiance entre différentes communautés raciales en Afrique du Sud. On le voit bien. Malgré la présence répétée des Tlous dans le restaurant, les blancs ne sont jamais parvenus à faire d'eux des amis ; bien au contraire les blancs restent toujours « negrophobes » (1952, p. 43) selon les termes de F. Fanon.

En définitive, il est loisible déduire que le blanchiment de la race est un projet qui s'avère infécond pour la bourgeoisie sud-africaine. Il a non seulement créé un malaise au sein de la communauté noire, mais et surtout, il a favorisé l'instauration d'une incommodité entre noirs et blancs. Cette situation de double crise met alors les bourgeois sous une pression indescriptible. Conscients de n'avoir pu réussir à avoir la sympathie du Blanc et susceptible d'avoir toute la communauté noire à dos, Ofilwe et les autres adeptes de la lactification décident de recoller les morceaux avec leur communauté d'origine.

3. LA NEGRIFICATION HALLUCINATOIRE : LA BOURGEOISIE NOIRE ET LE RETOUR AUX SOURCES

En parcourant les textes produits dans le cadre de la littérature des pays ex-colonisés, l'une des batailles inscrites sur la plateforme revendicative des auteurs postcoloniaux est la réconciliation des africains assimilés avec leur culture d'origine. Cet agenda postcolonial est d'autant plus cher aux écrivains africains qu'il sert de substrat dans la plupart de leurs récits fictifs. La sud-africaine Matlwa a fait sienne cette donne. Et cela se perçoit à travers sa posture postcoloniale avérée qui priorise le retour de la bourgeoisie noire à ses fondamentaux culturels. Pour Matlwa, le bourgeois noir doit pouvoir se dé-complexifier des pesanteurs occidentales et faire le deuil de la lactification. Pour ce faire, il doit se réconcilier avec la culture africaine à travers le processus de négrification hallucinatoire. Conscients de la lyse culturelle à laquelle ils sont confrontés suite à leur construction idéologique à blanchir leur race, les bourgeois noirs de Johannesburg sont maintenant ardemment engagés à faire corps avec leurs valeurs ancestrales.

Pour l'auteure, la nécessité de se revêtir de noir, le désir de négrification de la classe bourgeoise post-coloniale se situe à deux niveaux de compréhension. Selon Matlwa, le retour

aux sources des « évolués » passe, nécessairement par la promotion des valeurs culturelles africaines. Ce projet postcolonial tourne autour de la question de la langue. L'écrivaine postcoloniale admet que l'un des moyens pour les bourgeois de se reconnecter à leur culture d'origine c'est l'apprentissage de la langue maternelle. Pour cette bourgeoisie culturellement aliénée, un des moyens les plus surs pour échapper aux malaises (intracommunautaire et interracial) liés à la lactification c'est la reconnexion culturelle des noirs. C'est un élan qui consiste à rebrousser le chemin culturel menant à l'occident et de se réappropriier les langues ancestrales africaines.

Heureusement, l'œuvre de Matlwa fait écho à ce rebroussement. Le récit présente Ofilwe, une jeune bourgeoise. Désabusée par les effets pervers de sa lactification, elle décide alors de tourner le dos à l'anglais. Elle s'inscrit alors dans un processus de reprise en main de sa langue, le Sepedi. Pour devenir une vraie Sesotho sa Laboa³ au sens plein du terme, Ofilwe dresse un lexique dans lequel elle va y lister des mots usuels de sa langue. Elle planifie son projet en concevant des graphiques avec une méthodologie appropriée. Elle le clame fièrement: « I decided not so long ago to take it a word at a time. The plan was that in every sentence I would try to use a single word of Sepedi. Just like an athlete, I would gradually increase the work load until eventually I would be strong and fluent » (K. Matlwa, 2007, p. 59). A la suite de cela, s'ensuit une phase encore plus pratique avec la communication en langue Sepedi avec ses parents : « The plan was to try out new vocabulary on Daddy first » (Matlwa, 2007, p. 60). C'est en procédant de la sorte qu'elle espère combler ses lacunes linguistiques.

À travers cette négrofication d'Ofilwe, Matlwa confirme son appartenance à la littérature postcoloniale. Cette allégation se justifie par le fait qu'elle prône le retour aux sources de la bourgeoisie noire qui s'est éloignée de sa langue maternelle, et qui fait la promotion de celle du colonisateur. A l'aune de cette démarche anti-impérialiste, l'écrivaine sud-africaine s'accorde bien avec l'engagement du penseur postcolonial F. Fanon contre les pratiques assimilationnistes des intellectuels noirs pour le retour à la culture originelle. Pour cadrer avec cette posture, il (F. Fanon, 1952, p. 9) développe le concept de la « la désaliénation ». *Coconut* établit que les efforts d'Ofilwe à rassembler les informations relatives à sa culture, en un système organisé, pour s'exprimer effectivement et couramment en Sepedi participe de la désaliénation. C'est après que Ofilwe utilise à bon escient sa documentation sur cette langue bantoue et la parle avec aisance qu'elle peut recouvrer sa vraie identité africaine. L'auteur martiniquais (Fanon, 1952,

³ Autre nom de la langue Sepedi

p. 9) le dit bien : « Il n'y aura d'authentique *désaliénation* que dans la mesure où les choses, au sens le plus matérialiste, ont repris leur place ». C'est quand Ofilwe parviendra à échanger les salutations avec ses parents, à aborder tous les sujets de conversation avec eux et à opérer une ouverture linguistique sur sa communauté qu'elle se serait débarrassée du fardeau de la lactification. De ce pas, elle pourrait espérer atteindre 'l'authentique désaliénation' de Fanon.

Inscrit au projet promouvant le retour aux sources des bourgeois noirs chez Matlwa, la revivification de l'ethnographie africaine apparaît aussi comme un facteur qui réconcilie la haute classe africaine à leur terroir. Pour corroborer ce postulat, partons du fait que le désir de retour à un espace culturel local procède d'une toponymie culturelle. Lors d'un échange entre ami (e) s dans *Coconut*, le simple fait que Siphokazi mentionne un glossaire relatif à des clans sud-africains suffit à susciter chez ses interlocuteurs, le sentiment pressenti de se reconnecter à leur terre originelle, à leur nation même. Lisons ce propos :

IsiZulu, isiXhosa, sePedi, seTswana. Tongues flared, now dancing to a kind of music. She spoke of what she called home-home, not the urban house she lives in now, but the home-home they left behind in the rural Eastern Cape ...Everyone recognised the importance of the passing of these words, as each girl and boy shared their clan names and the histories behind them » (K. Matlwa, 2007, p.58)

Il ressort que cette gradation onomastique «*IsiZulu, isiXhosa, sePedi, seTswana* » reprise en chœur de façon mélodieuse transporte les jeunes gens à la maison : « home ». Ici, « home » ne désigne pas une maison dans un espace urbain. Le corpus parle plutôt de « home-home » ; c'est-à-dire la maison rurale, à l'est du Cap. Ce retour symbolique (psychologiquement) vers l'espace clanique tel que mentionné dans *Coconut* participe du projet de négrofication des bourgeois noirs. En convoquant les écrits postcoloniaux, il est fort possible d'établir le lien entre le désir de noircir la race et la question identitaire. Pour A. Maalouf (1998, p. 11), demander aux africains d' « affirmer leur identité » revient à puiser dans leurs tréfonds les forces pour retrouver ce qu'il appelle la « prétendue appartenance fondamentale » ethnique (pour ce cas d'espèce) et d'être fier de la brandir à tout venant. Par effet de causalité, Siphokazi et ses amis qui font un retour aux sources ancestrales en chantant en chœur les noms claniques affirment leur identité IsiZulu, IsiXhosa, sePedi et seTswana. Et en le faisant, cette jeunesse bourgeoise démontre qu'une fois qu'elle s'engage dans un processus de négrofication, elle est prête à tout donner pour assurer son retour au sein des siens et à confirmer son appartenance fondamentale à leurs clans ethniques, démarche qu'ils entreprennent avec beaucoup de lucidité et honneur.

À ce propos, il existe un lien entre l'appartenance fondamentale dont parle Maalouf et la question d'émancipation. Quand Ofilwe cherche à savoir davantage sur l'histoire de l'Afrique en disant « *Does my royal family still exist some place out there in barren, rural South Africa ? Please do tell me about their dynasty* » (K. Matlwa, 2007, p. 18), la jeune bourgeoise entend que le discours postcolonial serve non seulement au décentrement de l'idéologie coloniale mais aussi qu'il contribue effectivement à l'émancipation de la bourgeoisie noire. En s'abreuvant à la source historique des dynasties africaines, en se reconnectant à l'histoire glorieuse des anciens empires ancestraux, Ofilwe comprend bien que la classe bourgeoise noire d'Afrique du Sud parviendra à assurer son indépendance vis-à-vis du Blanc lorsqu'elle aura réussi son immersion dans son propre passé. F. Fanon (2001, p. 54) corrobore ce principe décolonial quand il écrit que « la plongée dans le gouffre du passé est condition et source de liberté ». Pour déconstruire la lactification, les bourgeois déconnectés de leur histoire doivent nécessairement passer par un processus de négrofication.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il ressort que la bourgeoisie noire post-Apartheid qui a expérimenté les écueils de la lactification s'engage désormais dans un processus de négrofication pour recouvrer son identité culturelle. Le cheminement de notre argumentation a consisté à relever le désir ardent de cette classe sociale à vouloir blanchir sa race, connu sous le vocable de lactification fanonienne. Il s'agit de parler l'anglais avec tous les procédés normatifs, comme le colonisateur, et aussi d'imiter le mode de vie occidentale pour intégrer la société blanche.

L'étude a aussi porté sur les malaises suscités par la lactification, entre autres, la division intercommunautaire qui met à mal les rapports que les membres de la communauté noire entretiennent entre eux. Le projet de blanchiment de la race occasionne des traumatismes interraciaux. Après avoir renoncé à sa communauté, les rapports entre le Blanc et le bourgeois noir se trouvent tendus du fait du rejet de ce dernier par la communauté occidentale.

Au vu de l'échec de la lactification, l'étude montre comment le bourgeois assimilé se réconcilie avec sa culture à travers le processus de négrofication. Si déjà le retour aux sources

est actif au niveau des couches sociales favorisées, il faudrait espérer que ce processus s'étende à toutes les classes des sociétés africaines. Cependant, pour une réussite totale, un lobbying des bourgeois n'est-il pas envisageable auprès des masses ?

BIBLIOGRAPHIE

ANY Hobido Désiré, 2016, « Identités postcoloniales et racisme dérivatif selon Frantz Fanon », *European Scientific Journal*, 12 26, p.184-198.

BARDOLPH Jacqueline, 2002, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Honoré Champion.

BHABHA Homi, 2007, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale* (Trad. Françoise Bouillot), Paris, Editions Payot.

CASE Frederick Ivor, 1973, « La bourgeoisie africaine dans la littérature de l'Afrique occidentale » in *Canadian Journal of African Studies/ Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 2, p. 257-266.

FANON Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil.

FANON Frantz, 1968, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero.

FANON Frantz, 2001, *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*, Paris, Editions la Découverte.

LAHLOU Abbes, 1964, « La bourgeoisie, symbole et reflet direct de l'occidentalisation de la société marocaine / THE BOURGEOISIE AS SYMBOL AND MIRROR OF THE WESTERNISATION OF MOROCCAN SOCIETY » in *Civilisations*, 14 1/2, p. 62-84.

LUKI Boris, 2022, « L'assimilation, l'aliénation et le racisme dans la pensée postcoloniale de Frantz Fanon » in *Commandement colonial, résistances et décolonisation : Une histoire de l'Afrique contemporaine* (dir. Patrick Dramé et Boris Lukic), Sherbrooke, Les Editions de l'Université de Sherbrooke, pp.93-111.

MAALOUF Amin, 1998, *Les identités meurtrières*, Mesnil-sur-l'Estrée, Editions Grasset et Fasquelle.

MATLWA Kopano, 2007, *Coconut*, Sunnyside, Jacana.

MEMMI Albert, 1973, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Paris, Payot.

ROCH Alexandra, 2018, « Marronnage et postcolonialité ou le réontologisme des « Spiritual Baptists » dans *The Wine of Astonishment* d'Earl Lovelace », *Penser et repenser le postcolonial dans le monde atlantique* (dir. Rodolphe Solbiac), Paris, L'Harmattan, p. 99-111.