



ÉTHIQUE DE LA MÉMOIRE ET DIALECTIQUE
DU DEVENIR : UNE LECTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE
DE *HOW BEAUTIFUL WE WERE*ⁱ D'IMBOLO MBUE

Daniel Tia¹,

Helena Carmen Peggy Yapi²ⁱⁱ

¹Département d'anglais, Littérature Américaine,
Université Félix Houphouët-Boigny,
Abidjan, Côte d'Ivoire
orcid.org/0000-0002-2928-3257

²Département d'anglais, Littérature Américaine,
Université Félix Houphouët-Boigny,
Abidjan, Côte d'Ivoire

Résumé :

Dans l'univers littéraire contemporain, peu d'œuvres parviennent à incarner avec autant d'acuité les crises existentielles et écologiques actuelles que *Puissions-nous vivre longtemps* d'Imbolo Mbue. Ce roman, bien au-delà d'une simple allégorie de l'exploitation, s'érige en une profonde méditation sur les concepts d'éthique de la mémoire et de dialectique du devenir. La modernité, avec ses impératifs de profit et son amnésie historique, a longtemps relégué la mémoire collective à une simple archive du passé et le devenir à une progression linéaire. De vastes corpus théoriques, de la phénoménologie de Husserl à la critique du pouvoir de Foucault, ont sondé la conscience et l'historicité. Cependant, la manière dont le récit postcolonial, par sa nature même, engage un dialogue avec ces concepts pour en subvertir les prémisses reste un champ de recherche où la littérature offre un éclairage singulier. Si la modernité, par sa logique extractiviste, fragmente les identités et anéantit la mémoire collective, rendant la reconstruction de l'être impossible, comment, dès lors, une communauté parvient-elle à se constituer en tant que sujet éthique par un acte de mémoire pour s'inscrire dans un devenir qui transcende la perte ? La présente réflexion critique vise à décrypter cette interrogation à travers une lecture phénoménologique du roman de Mbue. Cette méthode, en se concentrant sur l'expérience vécue par les personnages, permettra d'explorer les fondements de la mémoire et du devenir tels qu'ils se manifestent dans la conscience de la communauté de Kosawa. La pertinence de cette approche réside dans sa capacité à révéler les couches de sens qui échappent à une simple analyse sociologique. Ses limites, cependant, résident dans le risque d'une interprétation qui pourrait privilégier le discours philosophique au

ⁱ PUISSIONS-NOUS VIVRE LONGTEMPS

ⁱⁱ Correspondence: email yapihelena31@gmail.com

détriment de la matérialité de l'existence. L'étude de cette œuvre s'articulera autour de deux axes : « Éthique de la mémoire comme fondement de l'action et de l'identité » et « Dialectique du devenir entre résilience et désespoir ». Le premier volet explorera la manière dont la mémoire, loin d'être un simple souvenir, devient un impératif moral qui guide la résistance. Le second axe examinera les processus de transformation de la communauté, montrant que le devenir est un mouvement continu entre la perte et la création de sens.

Mots-clés : mémoire ; devenir ; phénoménologie ; écocide ; postcolonialisme

Abstract :

In the contemporary literary universe, few works manage to embody the present existential and ecological crises with as much acuity as Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. This novel, far beyond a simple allegory of exploitation, stands as a profound meditation on the concepts of the ethics of memory and the dialectic of becoming. Modernity, with its profit imperatives and historical amnesia, has long relegated collective memory to a mere archive of the past and becoming to a linear progression. Vast theoretical frameworks, from Husserl's phenomenology to Foucault's critique of power, have probed consciousness and historicity. However, the way in which the postcolonial narrative, by its very nature, engages in a dialogue with these concepts to subvert their premises remains a field of research where literature offers unique insights. If modernity, through its extractivist logic, fragments identities and annihilates collective memory, making the reconstruction of being impossible, how, then, does a community manage to constitute itself as an ethical subject through an act of memory to inscribe itself in a becoming that transcends loss? The current critical reflection aims to decipher this question through a phenomenological reading of Mbue's novel. This method, by focusing on the lived experience of the characters, will help to explore the foundations of memory and becoming as they manifest in the consciousness of the Kosawa community. The relevance of this approach lies in its ability to reveal layers of meaning that escape a simple sociological analysis. Its limitations, however, reside in the risk of an interpretation that could favor philosophical discourse at the expense of the materiality of existence. The study of this work will be structured around two axes: "Ethics of memory as the foundation of action and Identity" and "Dialectic of becoming between resilience and despair". The former will show how memory, far from being a simple recollection, becomes a moral imperative that guides resistance. The latter will examine the processes of community transformation, showing that becoming is a continuous movement between loss and the creation of meaning.

Keywords: memory; becoming; phenomenology; ecocide; postcolonialism

1. Introduction

Dans le sillage des crises écologiques, sociales et culturelles de la modernité, la mémoire et le devenir de l'être émergent comme des concepts philosophiques d'une acuité renouvelée.

Cette étude s'inscrit au cœur de cette problématique, explorant la manière dont un récit littéraire peut éclairer les défis existentiels actuels. Le roman de Mbue n'est pas une simple fiction ; il est une méditation sur la résilience humaine face à la destruction, une interrogation sur le rapport de l'homme à son passé et à son avenir.

La réflexion philosophique sur la mémoire et le devenir est vaste et ancienne. Elle s'est développée de manière chronologique, enrichissant à chaque époque les concepts fondateurs. La pensée antique, avec Platon et son concept de la réminiscence, suivie d'Aristote dans son traité *De la mémoire et de la réminiscence* (IV^e siècle av. J.-C.), a posé les premières pierres d'une analyse de la mémoire comme une faculté de l'âme. Des siècles plus tard, dans *Matière et Mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Henri Bergson révolutionne cette perception en distinguant le souvenir pur du souvenir-image, faisant de la mémoire une force créatrice qui tisse le passé et le présent. Dans une perspective sociologique, Maurice Halbwachs démontre dans *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925) que la mémoire n'est jamais purement individuelle, mais toujours construite au sein d'un collectif. La critique sociale de la modernité faite par Richard Sennett dans *Les Tyrannies de l'intimité* (1977) soulève les enjeux de l'identité et du lien social à l'ère contemporaine.

La seconde moitié du XX^{ème} siècle a marqué un tournant. Dans *Condition de l'homme moderne* (1958), Hannah Arendt souligne l'importance du récit et de la mémoire pour préserver la vérité historique face aux totalitarismes. Similairement, dans *L'Anti-Cédipe* (1972), Gilles Deleuze et Félix Guattari explorent la philosophie du devenir en profondeur. Ces derniers font du devenir une force de transformation et de subversion, une ligne de fuite face aux systèmes de contrôle. Enfin, dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000), Paul Ricoeur analyse minutieusement la dialectique entre ces trois concepts, posant la question du devoir de mémoire et de la possibilité du pardon.

À travers une étude récente, *Perdre le sud : Décoloniser la solidarité internationale* (2020), Maïka Sondarjee critique l'influence néfaste des pouvoirs occidentaux dans les sociétés du Sud. Ce livre apporte un éclairage crucial à l'étude de *Puissions-nous vivre longtemps* en offrant un cadre d'analyse postcolonial. L'œuvre de Sondarjee montre que la « solidarité » internationale est souvent une continuation des dynamiques de pouvoir coloniales, où les nations occidentales interviennent sous couvert d'aide, tout en maintenant des structures d'exploitation. Dans ce contexte, la lutte de Kosawa contre la compagnie pétrolière Pexton ne peut être réduite à une simple confrontation entre un village et une corporation ; elle est la manifestation d'une asymétrie de pouvoir profondément enracinée. Le roman de Mbue illustre parfaitement comment la « solidarité » des journalistes et des avocats occidentaux est parfois une simple façade pour une intervention néocoloniale, soulignant que la véritable émancipation ne peut

venir que d'une résistance interne et décolonisée. Cette étude permet ainsi de décrypter les relations de pouvoir et les pièges de l'aide internationale qui sont au cœur du drame de Kosawa, montrant que la survie du village dépend de sa capacité à se défaire de ces relations asymétriques.

Dans la même perspective que ces travaux théoriques, d'autres études critiques se sont intéressées à l'écriture d'Imbolo Mbue. L'article « This Story must be Told: Unveiling Environmental and Social Tapestry in Imbolo Mbue's *Puissions-nous vivre longtemps* (2024) de Velu et Rajasekaran explore la manière dont le roman de Mbue utilise la narration pour critiquer les injustices environnementales et sociales infligées au village fictif de Kosawa par une société pétrolière néocoloniale. Ces critiques soutiennent que le récit sert de forme d'activisme, en mettant en évidence les thèmes de la résistance collective, des dommages écologiques et de la lente violence de la cupidité des entreprises. Selon leur étude, le roman de Mbue appelle à de nouvelles formes de solidarité politique et à une compréhension plus profonde de l'interaction entre la dégradation de l'environnement et l'exploitation des entreprises dans les contextes postcoloniaux.

En outre, l'article « Slow Violence and the Echoes of Ecological Desecration in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were* » (2024) d'Ohagwam et Albert, analyse les formes insidieuses de destruction qui se déploient sur le long terme, comme la pollution et l'épuisement des sols. Il soutient que cette violence, moins spectaculaire mais tout aussi dévastatrice qu'une guerre, érode progressivement la santé et la résilience de la communauté de Kosawa. L'analyse révèle que le roman de Mbue donne une voix à ces souffrances invisibles, forçant le lecteur à reconnaître l'impact cumulatif de la dévastation écologique et à en comprendre les échos sociaux sur les générations futures.

Par ailleurs, dans « Racial-Economic Disparities and Environmental Suffering in Postcolonial Africa: A Reading of Mbue's *How Beautiful We Were* » (2025), Michael Olamide Okekunle et bien d'autres critiques abordent la corrélation entre les disparités racio-économiques et les souffrances environnementales en Afrique postcoloniale, à travers l'œuvre d'Imbolo Mbue, *Puissions-nous vivre longtemps*. Cet article met en lumière la manière dont les communautés noires sont disproportionnellement affectées par la dégradation écologique due aux actions de corporations étrangères, souvent dirigées par des Occidentaux. Il révèle également que ces injustices ne sont pas de simples coïncidences, mais le résultat d'un système qui maintient la marginalisation économique et l'exploitation des peuples africains, prolongeant ainsi les schémas de l'ère coloniale. Similairement, « Between Silence and Resistance: Environmental Risk Narratives in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were* » (2025) de Morayo Joy Akingbelue examine la manière dont le roman de Mbue dépeint le choc entre le silence imposé par les corporations et la résistance de la communauté de Kosawa face aux risques environnementaux. Il examine comment les habitants du village, privés d'accès à l'information scientifique, se transmettent des récits de souffrance et de danger pour comprendre la menace et mobiliser la résistance. L'étude montre ainsi que ces récits de

risque communautaires constituent une forme de contre-pouvoir, s'opposant à la désinformation et à la violence systémique de l'exploitation pétrolière.

Si ces travaux critiques permettent de comprendre les mécanismes profonds de la mémoire et du devenir, ils survolent l'expérience vécue, la phénoménologie de la perte et de la résistance telle qu'elle s'incarne dans le récit de Mbue. Le drame de la modernité postcoloniale, caractérisée par une spoliation des ressources et une érosion des identités des habitants de Kosawa, soulève la question de la mémoire comme ultime rempart contre l'anéantissement de leur être. Dès lors, comment ces habitants peuvent-ils, par un acte de mémoire, s'inscrire dans une dialectique du devenir qui transcende la perte pour créer de nouvelles significations ? L'objectif de cette étude est de scruter cette interrogation à travers une lecture phénoménologique de *Puissions-nous vivre longtemps*. La méthode d'analyse retenue dans le cadre de cette recherche se fonde sur un dialogue constant entre les concepts philosophiques et littéraires. Cette réflexion critique n'est pas une simple illustration d'une thèse, mais une exploration de la manière dont la littérature peut donner corps et sens à des idées abstraites. La pertinence de cette approche réside dans sa capacité à révéler les strates de sens qui échappent à une lecture purement sociologique ou historique. Cependant, elle a ses limites, car le risque d'une surinterprétation philosophique existe, potentiellement au détriment de la spécificité littéraire de l'œuvre.

L'étude du roman *mbuéen* s'articule autour de deux centres d'intérêt. Le premier, « Éthique de la mémoire comme fondement de l'action et de l'identité », se concentre sur la mémoire non pas comme un simple souvenir, mais comme un devoir moral qui guide la résistance. Il démontre comment la mémoire collective devient le socle sur lequel se construisent les actions des personnages face à la destruction. Le second axe, « Dialectique du devenir entre résilience et désespoir », examine les processus de transformation du village et de ses habitants. Il s'agit de montrer que le devenir de Kosawa est un mouvement continu entre la perte et la création, où la résilience est un acte de volonté et une force créatrice de sens. Cette exploration permet de comprendre que le combat de Mbue est à la fois pour un monde plus juste et pour la dignité d'un être qui refuse d'être réduit à l'oubli.

2. Éthique de la mémoire comme fondement de l'action et de l'identité

Cette étape se propose de décrypter la question de l'éthique de la mémoire. Elle la considère comme action et identité.

Sur cette préoccupation, remarquons qu'à travers le tissu narratif de *Puissions-nous vivre longtemps*, la mémoire transcende sa simple fonction de réceptacle du passé pour se muer en un impératif éthique cardinal, en un *nomos* invisible qui sculpte les contours de l'action et confère une intelligibilité à l'identité individuelle et collective. Définissant les différentes valeurs qu'un texte littéraire peut construire, Vincent Jouve définit écrit :

« L'éthique – autrement dit, la ligne de conduite, le rapport de l'individu aux principes et aux lois – est toujours sous-entendue par la référence à telle ou telle valeur. Le roman propose souvent une ligne de partage entre ceux qui respectent et ceux qui ne la respectent pas, entre ceux qui obéissent à leurs propres valeurs et ceux qui se soumettent à la doxa, entre ceux qui se réfèrent à une morale et ceux qui reconnaissent pour seule loi leurs propres désirs ». (Jouve 2001, 24)

En clair, loin d'être une simple réminiscence, la mémoire s'érige en un principe organisateur de la résistance, un vecteur de cohésion face à la déshumanisation systémique opérée par la Modernité prédatrice. La phénoménologie de la mémoire, telle qu'elle se déploie dans l'univers romanesque de Mbue, n'est pas une simple rétrospection, mais une projection ontologique, une manière d'être-au-monde qui puise sa vitalité dans un dialogue incessant entre le jadis et le maintenant. Le premier volet de cet axe d'analyse, « mémoire comme devoir moral », s'attache à déchiffrer la manière dont les personnages de Kosawa, en particulier Thula, se trouvent investis d'une responsabilité qui excède la simple lutte pragmatique. La résistance face à la compagnie pétrolière américaine, Pexton, n'est pas exclusivement motivée par la préservation de l'environnement ou la quête de justice économique. Elle est, avant tout, une réponse à un appel ancestral, une fidélité ontologique à la terre et aux traditions comme le démontre le passage ci-dessous :

« Dans notre allocution de bienvenue, nous avons prévenu ceux qui étaient là que ce jour où ils allaient affirmer être prêts à reprendre possession de leur vie. Le rugissement de la foule aurait pu réveiller tous les morts. Pendant des semaines, nos enfants avaient répété un chant mais ils avaient décidé de ne plus le chanter, alors une de nos épouses a guidé la foule qui clamait en chœur la magie d'être vivant, tout le monde tapait dans ses mains et bougeait en rythme. Trois d'entre nous sont montés sur une table pour présenter Thula Nangui, notre sœur, de retour d'Amérique, distinguée par l'Esprit pour nous conduire vers la victoire sur nos adversaires. La foule a crié de joie lorsque nous l'avons soulevée pour la faire monter sur la table et que nous lui avons tendu un mégaphone. Le pouvoir au peuple ! a-t-elle crié, le poing levé. » (Mbue, 2021, 465)

Le récit de la première résistance, narré par les anciens, n'est pas une anecdote historique, mais une injonction morale. Thula, en initiant le combat, ne fait pas un choix personnel, mais répond à un impératif catégorique de la mémoire. Son action est une affirmation de l'identité de Kosawa face à une force exogène qui cherche à l'anéantir. Elle comprend intuitivement, avant même de l'articuler, que le silence face à la destruction de leur terre équivaut à un parricide symbolique, à un reniement de l'héritage qu'ils ont reçu. Le sol imbibé du pétrole n'est pas seulement une catastrophe écologique ; il est la souillure d'un sanctuaire mémoriel. Cette perspective s'inscrit en résonance avec la pensée de Paul Ricoeur (1990) sur l'éthique de la mémoire. Selon lui, la mémoire n'est pas seulement une fonction cognitive, mais un devoir de « reconnaissance », une obligation

de se souvenir pour ne pas sombrer dans l'injustice. La lutte de Thula est une incarnation littéraire de cette éthique : elle se souvient pour ne pas trahir. L'extrait qui suit, illustre la lutte acharnée de Thula :

« Elle n'a jamais desserré les poings. Sa détermination n'a jamais vacillé. Elle n'a jamais douté qu'un jour, Kosawa serait un et indivisible. Elle a entraîné ses militants aux Jardins, devant chez M. Fish. Ils ont exigé réparation. Ils ont exigé d'être traités avec respect. Voyant les gardes lever leurs armes, M. Fish leur a demandé de les baisser, scander des slogans n'avait jamais blessé quiconque. Ce pays était notre pays. » (Mbue, 2021, 468)

En outre, la revitalisation des récits anciens qui a cours dans le texte interrogé atteste que la mémoire est un processus de transmission intergénérationnelle. Mieux, le fait que le roman de Mbue soit narré par une voix collective « nous » et qu'il s'adresse à la jeunesse, les « enfants de la troisième génération », souligne cette dimension. L'histoire de Kosawa n'est pas un texte fermé, mais un récit à perpétuer. C'est en cela que le roman à l'étude s'apparente à une entreprise maïeutique, une tentative de faire accoucher de la conscience historique chez les jeunes. L'existence même du roman, sa forme narrative, est une mise en abîme de l'éthique de la mémoire. C'est par le récit que le village survit. La mémoire est donc une force d'anticipation, elle ne se contente pas de regarder en arrière, elle éclaire le chemin à suivre. Elle est le seul bastion contre l'amnésie que la modernité et le capitalisme cherchent à imposer pour mieux exploiter.

Le second volet de cette étape, « mémoire collective contre l'oubli individuel », expose la manière dont le roman de Mbue oppose la cohérence du groupe à la vulnérabilité de l'individu. Le village de Kosawa agit comme un corps de mémoire vivant. En effet, dans *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage* (1979), Jack Goody démontre que les traditions, les mythes, les chansons et les cérémonies ne sont pas de simples pratiques folkloriques, mais des techniques de mémoire, qui cimentent l'identité collective. À considérer l'étude de Goody, certaines figures narratives du roman de Mbue sont illustratives de la solidarité. Par exemple, la narration à la première personne du pluriel, « nous », est un artifice littéraire qui matérialise cette primauté du collectif sur l'individuel. Son usage confère une valeur esthétique forte qui crée un sentiment d'unité et d'identité collective chez les villageois de Kosawa, unissant les lecteurs à leur lutte contre la compagnie pétrolière américaine. Cette narration identitaire, centrée sur la communauté, met en lumière les expériences partagées de dégradation environnementale et de résistance, renforçant ainsi le thème de l'opposition entre les opprimés et la puissance destructrice du capitalisme occidental. En termes de portée métalinguistique, le « nous » est un instrument rhétorique puissant qui englobe la solidarité du peuple africain face à l'exploitation, donnant une voix à leur vécu commun et à leurs espoirs comme l'étaye l'extrait ci-dessous :

« Nous ne projetons pas de les tuer, a-t-on dit. Nous ne menacerons pas les ouvriers. Les armes serviront uniquement à nous protéger en cas de nouvelle attaque. Nous ne pouvons

pas continuer à parler de paix en restant sans défense - ce serait dangereux et absurde. Son Excellence et Pexton n'ont aucun scrupule à fait couler notre sang à leur profit, pourquoi ne devrait-on pas chercher à nous en prémunir? On espère bien que le jour où on leur rendra la monnaie de leur pièce n'adviendra jamais, mets on doit s'y préparer. Si elle nous fournissait les fonds pour acheter les armes, nous lui promettions de faire l'impossible pour que son projet de révolution aboutisse. À son signal, nous commençons à rencontrer les chefs de villages de notre sous-préfecture et des sous-préfectures avoisinantes afin de recueillir les récits des épreuves subies par leurs populations: coulées de boue en raison de la politique de déforestation massive du gouvernement ; terres saisies par décret ; enfants mourants ; soldats violeurs ; écoles aux toits effondrés. Nous demanderions aux chefs de village de nous rejoindre pour abattre notre ennemi commun. » (Mbue, 2021, 432)

Le pronom personnel « nous » dans ce passage est bien plus qu'une simple marque de la première personne du pluriel. Il est au cœur de la dynamique du texte, créant une identité collective forte et une frontière idéologique entre les protagonistes et leurs ennemis. Ce « nous » symbolise un corps solidaire qui partage non seulement des souffrances communes ; la défense contre les attaques, le sang versé, mais aussi des aspirations et une détermination communes à agir. Il se distingue nettement du « ils » qui représente l'ennemi (Son Excellence et Pexton), créant une polarisation du récit qui renforce le sentiment d'appartenance. D'abord positionné comme un sujet subissant des menaces, le « nous » du texte évolue progressivement vers un sujet agissant et planifiant, comme le montre l'expression « nous promettions ». Cette transformation du pronom marque le passage d'un état de passivité et de vulnérabilité à une prise de pouvoir et de responsabilité sur son propre destin, faisant du « nous » un symbole de résistance et de la construction d'une nouvelle identité politique fondée sur la lutte collective. Face à la violence de la compagnie pétrolière, certains personnages, comme le chef du village et bien d'autres à un moment donné, sont tentés par des compromis ou le désespoir. Ils sont confrontés à une aporie morale. Ils sont des êtres de chair et de sang, sujets à la peur et à l'appât du gain, ce qui les rend vulnérables à l'oubli. En effet, le comportement trouble du chef, Woja Beki envers ses populations montre qu'il a fait table rase du passé, et qu'il œuvre désormais pour la cause des forces impérialistes. Le paragraphe suivant corrobore sa trahison à la tête de Kosawa :

« Pense à ceux en qui tu places ta confiance. Gono travaille chez Pexton. Ses deux frères travaillent pour le gouvernement. Ils ont tous des postes que des responsables de Pexton les ont tous aidés à obtenir. Comment peux-tu avoir confiance en eux ? Tu ne les as jamais aimés. Quant à leur père, même le plus petit enfant de Kosawa sait qu'aucune parole honnête ne sort de la bouche de Woja Beki ; s'il te dit bonjour, tu dois partir vérifier que le soleil est bien levé avant de lui répondre. Cet homme est un serpent et tu vas dormir sous le toit de son fils en espérant son aide alors qu'on sait tous de quel côté ils sont ? » (Mbue, 2021, 66)

En dépit du manque d'intégrisme de Woja Beki et bien d'autres, il faut noter que la communauté de Kosawa se montre résiliente ; sa capacité à « ramener » les âmes égarées à leur devoir mémoriel renforce cette résilience. La jeunesse de Kosawa réalise que la trahison de la mémoire est le plus grand crime qui ronge leur communauté. Ce crime est apparent à travers le personnage de Thula, qui, après avoir été exilée et confrontée à la modernité, revient au village pour y mourir. Son retour est un acte de réconciliation avec la mémoire collective, une reconnaissance que son destin individuel est indissociable de celui de son peuple. Mieux encore, la trahison de la mémoire se manifeste de manière plus insidieuse dans la figure de Bongo, l'oncle de Thula, qui accepte les pots-de-vin de la compagnie. Il incarne l'oubli volontaire, la négation de l'identité pour un bénéfice matériel. Il se rend coupable d'un crime contre l'être, non pas un crime contre les autres, mais un crime contre sa propre essence. L'oubli n'est pas une simple défaillance cognitive, mais un choix éthique de renoncement. Ce n'est pas tant le fait de ne pas se souvenir qui est condamnable, mais le fait de refuser de se souvenir pour des raisons mercantiles. Dans *Puissions-nous vivre longtemps* ce choix de renoncement imputé au chef de Kosawa suscite la haine :

« En regardant le visage de Woja Beki, je me demande pourquoi i est seulement né dans la mesure où une foule d'enfants à naître rêvent de naître, où la plupart des enfants à naître deviendront des gens bien si la chance leur sourit. Pourquoi l'Esprit persiste-t-il à persécuter le monde avec les semblables de Woja Beki ? Je le hais d'avoir menti à Papa, je le hais de ne ressentir aucune honte à mentir, je le hais d'être capable de nous regarder en proie au désespoir et de nous débiter des mensonges, de retourner le couteau dans les plaies qu'il nous a infligées. » (Mbue, 2021, 77)

Dans ce passage, Woja Beki est dépeint comme un traître absolu, dont l'existence est une insulte à l'espoir et à la dignité de son peuple. La narratrice se demande pourquoi l'Esprit a permis sa naissance, une interrogation qui souligne la profondeur de sa déception et la conviction que le chef est une force du mal. Woja Beki incarne le mensonge et la corruption, ayant vendu l'avenir de sa communauté pour son propre bénéfice. Cette trahison est d'autant plus grave qu'elle représente une violation de la mémoire collective de Kosawa. En mentant à son peuple et en s'enrichissant aux dépens de leur souffrance, il a effacé le souvenir de leurs traditions et de leur mode de vie originel, légitimant la destruction de leur terre et l'abandon des valeurs ancestrales. Woja Beki a ainsi choisi son intérêt personnel au détriment de l'héritage de sa communauté, devenant le symbole de la décadence morale qui a permis à la compagnie pétrolière de détruire non seulement leur environnement, mais aussi leur âme. Cette trahison est une illustration littéraire de ce que Hannah Arendt (1958) appelle le « mal radical », non pas le mal absolu, mais le mal qui réside dans l'absence de pensée, dans le refus de réfléchir aux conséquences de ses actes. Les traîtres ne sont pas des monstres, mais des êtres qui ont cessé de penser, qui ont abdiqué leur devoir de mémoire. C'est contre ce mal pernicieux que la jeunesse de Kosawa s'insurge comme un seul individu :

« Chaque fois que nos femmes nous montraient les maigres récoltes de nos terres, chaque fois que nous tournions les yeux verts les torchères et imaginions les toxines venant à la rencontre de nos enfants, nous passions de longues nuits à nous imaginer percer des trous dans la tête des ouvriers. Notre foi ne tenait plus qu'à un fil, menaçant de se rompre à tout moment, mais nous nous y accrochions aussi fort que possible. Nous avons prié l'Esprit de nous empêcher de tomber parce que nous ne pouvions pas nous le permettre. » (Mbue, 2021, 442)

Ce passage illustre la lutte de la communauté de Kosawa pour éviter de tomber dans le piège du « mal radical » en se concentrant sur leur résistance à la tentation de la violence et à la préservation de leur humanité. Le mal radical, tel que le définit Arendt, ne se limite pas à des actes malveillants isolés, mais à une destruction systémique de l'ordre moral et de l'humanité même. La colère et le désespoir des habitants de Kosawa sont palpables. La destruction de leurs terres fertiles et la pollution de l'air par les torchères les poussent à des pensées de vengeance violente (imaginer « percer des trous dans la tête des ouvriers »). Cette tentation est une manifestation de leur souffrance extrême, qui les mène au bord du gouffre moral. Cependant, les jeunes résistent à ces pulsions. Leur foi est la seule chose qui les retient. Ils s'y « accrochent aussi fort que possible ». Cette foi représente leur boussole morale, un lien avec un ordre supérieur qui les empêche de basculer dans la barbarie. La prière n'est pas une simple demande de secours, mais un acte conscient de volonté de ne pas succomber à la haine qui les déshumaniserait et les placerait au même niveau que leurs oppresseurs. Leur lutte pour « ne pas tomber » est une lutte pour ne pas se laisser définir par la violence et le mal qu'ils subissent. Ils ne veulent pas devenir les bourreaux qu'ils détestent, car cela transformerait leur indignation légitime en une force destructrice qui corromprait leur propre identité. En ne cédant pas à la violence, ils maintiennent leur intégrité morale et leur humanité face à une situation qui cherche à les anéantir. Cette citation atteste que la communauté de Kosawa n'est pas seulement victime de la destruction écologique, mais aussi d'un conflit intérieur pour préserver son âme. Ils choisissent de rester attachés à leurs valeurs, refusant de laisser le mal qui leur est infligé les transformer en agents du mal eux-mêmes. D'après Éric Chevrette et Pascal Riendeau, « une mémoire qui aspire à la vérité se pose comme garante d'une certaine expérience de la réalité » (Chevrette & Riendeau, 2021, 8). Dans le roman à l'étude, la jeunesse de Kosawa, en particulier à travers le personnage de Thula, incarne cette idée en transformant son attachement à l'héritage de la communauté en une puissante force de résistance. Loin d'être une simple nostalgie, la mémoire de Thula et de sa génération est une arme essentielle dans leur lutte. Ils se rappellent du passé florissant de Kosawa, de ses rivières pures et de ses terres fertiles, pour prouver que leur souffrance actuelle n'est pas un fait inévitable, mais bien le résultat d'une injustice et d'une violence délibérée. Cette mémoire devient le fondement de la vérité de leur expérience, leur permettant de s'opposer aux discours mensongers de la compagnie pétrolière. Leur attachement à cet héritage les pousse à transcender les limites de leur propre village. Thula, en particulier, utilise son éducation pour donner une voix à cette

mémoire collective et la traduire en un plaidoyer pour la justice. Elle devient la gardienne d'une histoire qui, en étant racontée, s'oppose à la fois au silence imposé par le pouvoir et à la violence lente de la dégradation écologique. La jeunesse de Kosawa démontre ainsi que la préservation de leur mémoire est le premier pas vers la préservation de leur identité et de leur droit à un avenir non corrompu.

L'analyse qui précède permet d'inférer que dans *Puissions-nous vivre longtemps*, l'éthique de la mémoire n'est pas une simple thématique, elle est l'épine dorsale du roman. Elle informe l'identité, justifie l'action et constitue le seul rempart face à l'aliénation et à l'oubli. Toutefois, cette mémoire n'est pas statique. Elle est en constante transformation, en perpétuelle dialectique avec les forces qui cherchent à la détruire. L'étude du devenir de cette mémoire, de sa capacité à se réinventer après la perte conduit à l'exploration de la « Dialectique du devenir entre résilience et désespoir ».

3. Dialectique du devenir entre résilience et désespoir

Ce point aborde la question de la dialectique du devenir du désespoir chez Mbue, il orchestre un mouvement narratif oscillant entre la résilience et le désespoir. Ici, il s'agit d'explorer comment les personnages, confrontés à la destruction de leur monde, s'engagent dans un processus de transformation qui n'est ni linéaire ni univoque, mais un combat incessant pour la signification.

À ce titre, le devenir n'est pas une simple évolution, mais une dynamique complexe où la perte et la création cohabitent, où la résistance s'articule comme une réponse à l'anéantissement. Le premier volet de cet axe, « devenir comme processus de perte », se concentre sur la phénoménologie de la désintégration vécue par la communauté de Kosawa. Le roman de Mbue n'est donc pas une simple allégorie de l'injustice ; il est une méditation sur la décomposition ontologique d'un monde. La pollution du fleuve, la contamination des terres, la dégradation de la santé des habitants ne sont pas de simples événements factuels, mais les symptômes d'une dissolution de l'être. Comme en témoigne le passage ci-dessous :

« Comment ces gens peuvent-ils être insensibles au sort des enfants ? Ne voient-ils pas que ce qu'ils font subir aux nôtres pourrait un jour être infligé aux leurs ? Il retourne souvent ces questions, ajoute-t-il ; il n'a pas trouvé de réponses. Il y a quelques jours, il s'est rendu à la sous-préfecture de Lokunja et on lui a dit que Pexton envisageait de forer un nouveau puits. Encore un ? Ces puits qui soufflent leur poison sur nous tous les jours ne sont-ils pas assez nombreux ? Après le dernier enterrement, il n'a pu plus trouver le sommeil. »
(Mbue, 2021, 62)

Ce passage illustre comment la perte subie par les habitants de Kosawa transcende la simple spoliation de leurs ressources pour devenir une privation existentielle du sens et de l'identité. La question de la narratrice, « Comment ces gens peuvent-ils être insensibles au sort des enfants ? », n'est pas une simple interrogation morale, mais une

quête philosophique sur la nature de l'humanité des oppresseurs. Le fait qu'elle n'y trouve pas de réponse révèle un vide métaphysique : elle est confrontée à une réalité où l'empathie, fondement de la reconnaissance de l'autre, est totalement absente. Le forage de nouveaux puits, après la mort d'un enfant, n'est pas seulement un acte économique; c'est une réitération violente d'un système qui nie l'humanité du peuple de Kosawa. Cette indifférence totale détruit le lien entre la communauté et son environnement, ainsi que la foi en une justice universelle. En privant les *Kosawais* de leurs terres et de la santé de leurs enfants, leurs bourreaux les dépouillent également de leur histoire, de leurs traditions et de la possibilité de se projeter dans l'avenir.

La perte de sommeil du narrateur après le dernier enterrement n'est pas seulement un signe de deuil, mais une manifestation de son désarroi face à cette perte de sens, face à un monde où la logique du profit a anéanti toute forme de sympathie et de finalité humaine. En clair, la perte est une privation du sens et de l'identité. Les personnages ne sont pas seulement affamés et malades, ils sont dépossédés de leur essence même. Le fleuve n'est pas qu'une source d'eau, il est le lieu du sacré, de la mémoire et de la vie. Sa destruction est une mutilation de l'âme collective. La lecture de cette perte résonne avec la pensée de Martin Heidegger (1927) sur le *Dasein* et l'importance de son rapport au monde. En effet, selon Heidegger, l'être-au-monde est une relation essentielle, un « souci » qui lie l'existence à son environnement. Le devenir de Kosawa est une illustration tragique de ce que peut être la décomposition de ce rapport. Par métaphore, la communauté devient un *Dasein* désorienté, incapable de retrouver son chemin dans un monde qui n'a plus de repères familiers. La perte se manifeste également dans la désagrégation des liens sociaux et familiaux. La corruption, la peur et la violence sapent les fondations de la communauté. Les divisions internes, les trahisons, et l'exil de certains personnages comme Thula, fracturent le corps social. La mort n'est pas seulement physique, elle est aussi symbolique : c'est la mort d'une certaine idée de la communauté. Pour étayer cette idée, les indices textuels suivants renseignent,

« Face aux soldats, nous l'avons vu venir cet autre massacre. À la différence près que, cette fois, nous étions prévenus. Sonni, presque aveugle, canne en main, s'est approché du camion et a demandé aux hommes : 'Pouvez-vous nous dire ce qui se passe ? Qui recherchez-vous ?' Le soldat au mégaphone a pris la parole : 'Je vous le dis une dernière fois. Vous prenez tout ce dont vous avez besoin et vous quittez ce village immédiatement !' Nous nous sommes précipités dans nos huttes pour emporter tout ce que nous pouvions. Nous avons hurlé à nos femmes de cesser de pleurer, à nos enfants de mettre leurs chaussures. Les malades et les anciens ont oublié d'être lents. Sur le dos de leur mère, des bébés fatigués geignaient et bâillaient ; leur faim devrait patienter. » (Mbue, 2021, 521)

Cet extrait de révèle la fracture du « nous » initial, qui, sous la pression de la violence imminente, se déconstruit en une somme d'individualités luttant pour leur survie. Bien que la communauté soit initialement unie face aux soldats (« nous l'avons vu venir »), la menace directe et l'ordre d'évacuation immédiate forcent chacun à se replier

sur sa propre sphère. Le « nous » se transforme en une série d'impératifs internes et de micro-drames individuels : on crie aux femmes d'arrêter de pleurer, aux enfants de se chauffer, les personnes âgées, d'habitude dépendantes, se surpassent, et les mères s'occupent de leurs bébés affamés. Ce n'est plus une résistance collective, mais une fuite fragmentée où l'unité n'est plus que le souvenir d'une solidarité passée. L'action n'est plus coordonnée, mais devient une réponse chaotique à un danger qui, en dissolvant le groupe en ses composantes les plus élémentaires, expose la fragilité de leur lien face à une menace existentielle. Le devenir, ici, est un mouvement vers la solitude métaphysique, un processus d'isolement où chaque individu est renvoyé à son propre désespoir. Les enfants qui grandissent dans l'ombre de la catastrophe sont des êtres de la « troisième génération » qui, tout en héritant de la mémoire, sont également porteurs du fardeau d'un monde en ruines. Ils doivent devenir sans avoir de base solide, ce qui soulève la question de la transmission et de la survie de la signification.

Le second volet, « devenir comme acte de résilience et de création », invite le lecteur à considérer l'autre face de cette dialectique. Malgré la perte, une force de vie s'obstine à se manifester, incarnée par la résilience et la capacité de la communauté à créer du sens. Le devenir n'est pas un simple déclin, mais aussi une possibilité de renouvellement comme cela transparaît en toile de fond dans le paragraphe ci-dessous :

« Des générations avant notre époque, ils avaient vécu dans une autre contrée mais, à présent, ils étaient parmi nous, probablement parce qu'une femme dans le ventre de laquelle ils avaient choisi d'être portés lors d'un de leurs retours avait épousé un homme de Kosawa. Et maintenant, ils étaient chez nous, à nous et, nous l'espérons, pour toujours. La nuit, sur la place du village, on songeait à ce prodige et on secouait la tête devant tant d'émerveillement. Même des balles n'avaient pas eu raison de leur vie. Nous évoquions le moment, dans un avenir pas si lointain, où des gens originaires d'autres villages commenceraient à arriver par car, en quête de sagesse et de guérison de la part du meilleur marabout et du meilleur guérisseur de la région. Conscients que Kosawa pourrait un jour devenir la lumière qui éclairerait les ténèbres de notre nation, nous réaffirmons notre détermination à rester dans ce village même si tout le monde le fuyait. » (Mbue, 2021, 399)

Cet extrait ci-dessus montre que l'espoir et la résilience de la communauté de Kosawa reposent sur une capacité à considérer l'avenir non pas comme une fatalité, mais comme un acte de création. La présence de « ceux qui étaient revenus » est perçue comme un prodige, un signe que même face à la mort (symbolisée par les balles), la vie et la communauté peuvent persister. Cette croyance en la continuité et la régénération : « chez nous, à nous et, nous l'espérons, pour toujours », est un acte de résilience fondamentale qui dépasse la simple survie physique. Le « devenir » n'est plus une projection linéaire, mais un engagement à transformer leur village en un lieu de « sagesse et de guérison » pour d'autres. En choisissant de rester, ils ne réagissent pas à leur situation, ils la transcendent, réaffirmant leur détermination à faire de Kosawa un phare, un symbole de

lumière capable d'éclairer « les ténèbres » de leur nation. C'est en cela que leur résilience est un acte de création, car ils façonnent un nouveau sens et une nouvelle identité pour leur village, ancrés dans un passé de survie et un futur de leadership. La résilience des habitants de Kosawa n'est pas un retour à un état antérieur, mais un devenir-autre qui intègre le traumatisme. Le personnage de Thula, en particulier, est le parfait exemple de cette résilience. Son exil et son expérience de la modernité ne la transforment pas en une étrangère. Au contraire, ils aiguissent sa conscience et renforcent sa détermination. Elle revient au village avec une connaissance qui lui permet de s'engager dans une lutte plus sophistiquée, une lutte qui ne se contente plus de la force brute, mais qui utilise le savoir et la stratégie. Cette idée est parfaitement décrite dans les indices textuels ci-dessous :

« Son projet de révolution était censé commencer un jour que nous appellerions Jour de Libération. Ce jour-là, hommes et femmes des villes et villages de notre sous-préfecture et des sous-préfectures avoisinantes se rassembleraient à Lokunja. Elle inviterait un journaliste, l'homme qui avait succédé à Austin. Le journaliste prendrait des photos et rapporterait en détail la renaissance de notre pays. Si le jour de Libération se passait bien, d'autres rassemblements seraient organisés dans d'autres villes et dans autant de sous-préfectures que possible, jusqu'à ce que les hommes et les femmes soient prêts à participer à une marche de protestation le même jour, dans chaque ville, chaque village, dans toute la nation le poing levé, à scander des slogans jusqu'à ce que les murs du régime s'écroulent. »
(Mbue, 2021, 440-441)

Ce passage met en exergue la résilience de la communauté de Kosawa à travers sa capacité à transformer la protestation en un acte de création philosophique. Face à l'impuissance de leurs méthodes traditionnelles, la jeunesse de Kosawa, sous la direction de Thula, ne se contente pas de subir la violence, elle crée de nouvelles formes d'expression et d'action. Le « Jour de Libération » n'est pas un simple événement, c'est une utopie performative, une construction narrative destinée à réunir une multitude de voix et de corps dans une action collective. Cette planification méticuleuse (invitation de journalistes, rassemblements coordonnés, marche de protestation simultanée) témoigne d'une conscience de l'efficacité symbolique de leurs actions. En élevant la résistance au rang d'un mouvement organisé et médiatisé, la communauté ne se contente pas de réagir à la spoliation de ses ressources, elle affirme son existence dans un espace politique où elle a longtemps été invisible. C'est une réappropriation de leur propre récit, un acte de résilience qui passe par la création de nouveaux rituels de protestation et la réaffirmation de leur dignité face à l'oppression. De même, les chansons et les récits qui continuent d'être partagés, même dans la souffrance, sont des actes de création qui maintiennent vivante la flamme de la communauté. Ils sont la preuve que même dans les conditions les plus extrêmes, l'esprit humain est capable de produire de la beauté et de la signification comme suit :

« Nos familles se sont mises à diffuser spontanément la nouvelle dans tes autres villages. Les vieux comme les jeunes parlaient du Jour de Libération, comptaient les jours jusqu'à celui où la lumière dont nous avions rêvé si longtemps commencerait à briller. La rumeur s'est répandue dans les villes et villages des sous-préfectures avoisinantes. Nous avons réfléchi aux paroles que chacun prononcerait, nous avons réuni nos enfants en une chorale pour divertir les participants, nous avons persuadé nos amis d'apporter leurs tambours : une fois que Thula aurait déclaré l'avènement d'un nouveau jour, nous danserions jusqu'à ce que les étoiles brillent dans le ciel, que les grillons se joignent à la musique et que nous ayons épuisé toute raison de nous réjouir. » (Mbue, 2021, 460-461)

Cet extrait souligne que la résilience de la communauté de Kosawa n'est pas seulement un acte de survie, mais une véritable poésie de l'existence. Face à la destruction et à la douleur, le groupe se tourne vers l'art et le langage pour redonner un sens à sa vie. Le « Jour de Libération » est transformé en une œuvre d'art collective où la parole (« nous avons réfléchi aux paroles »), la musique (« les tambours ») et la danse deviennent les instruments d'une renaissance. La préparation de l'événement n'est pas une simple organisation logistique, mais une performance où la vie est réinventée. Le fait de « danser jusqu'à ce que les étoiles brillent » et que « les grillons se joignent à la musique » montre comment la communauté fusionne son propre destin avec les cycles de la nature, retrouvant ainsi son harmonie perdue.

Cette union de l'art et de l'existence leur permet de transcender la souffrance et de trouver une raison de se réjouir, prouvant que même dans les ténèbres, la vie peut être recréée et célébrée à travers la puissance symbolique du langage et de l'art. Ce processus de création trouve un écho dans la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1972) sur le « devenir-mineur ». Ils affirment que la véritable force subversive ne réside pas dans la confrontation frontale avec le pouvoir, mais dans la capacité des groupes dominés à créer de nouvelles lignes de fuite, à réinventer leurs propres codes et à produire des agencements qui échappent au contrôle du capitalisme. La résistance des habitants de Kosawa est un tel « devenir-mineur » : ils ne cherchent pas à devenir comme leurs oppresseurs, mais à devenir plus eux-mêmes, plus authentiques, en dépit de l'oppression. Ils transforment leur faiblesse en force, leur marginalité en source de créativité et de solidarité.

Dans le troisième volet, « ambiguïté du devenir », il importe de mettre en évidence l'ambiguïté fondamentale du devenir qui traverse *Puissions-nous vivre longtemps*. Ce roman, loin d'offrir une conclusion simpliste, force le lecteur à confronter une dialectique de la perte et de la résilience sans résolution claire. La mort de Thula, figure de la résistance, ne conduit pas à une victoire totale, mais renforce la nature tragique de la lutte. Sa disparition laisse un vide, mais son héritage persiste, prouvant que la résistance morale a des répercussions bien au-delà de la vie d'un individu. Cette fin poignante et ouverte pousse le critique à s'interroger sur la véritable nature du progrès et de la victoire. Le devenir de Kosawa est une victoire morale, car les habitants ont refusé de laisser leur âme être consumée par la corruption et le désespoir. Ils ont maintenu leur dignité et leur

connexion à leur héritage, faisant de leur combat un témoignage de résilience et de courage. Cependant, cette victoire est inséparable d'une défaite existentielle immense. La « troisième génération » hérite d'un monde anéanti, d'un village déserté. Leurs terres sont empoisonnées et leur mode de vie a été irrévocablement perdu. L'ambiguïté du devenir réside dans cette coexistence de la victoire et de la défaite, montrant que même en gagnant la guerre de l'âme, le prix à payer peut être la destruction du monde physique. Le roman de Mbue oblige le lecteur à accepter cette complexité, soulignant qu'il n'y a pas de fin simple à une lutte aussi profonde :

« À mon merveilleux mari, à mes enfants exceptionnels, je dis : Merci, merci, merci pour votre amour et pour ce foyer qui déborde de joie ; pour les danses endiablées et les innombrables prétextes pour souffler un peu ; merci de m'avoir accompagnée pendant ce voyage et encouragée à garder le cap afin que, à la fin de chaque journée, au moment de me coucher, je puisse m'endormir sur ces paroles : 'Bravo, bon et fidèle serviteur' » (Mbue, 2021, 539)

Explicitement, ce passage offre une perspective philosophique sur la notion de victoire sans triomphe qui imprègne le roman. Il montre que la véritable réussite ne réside pas dans la défaite de l'ennemi ou l'atteinte d'un objectif spectaculaire, mais dans la persévérance et la fidélité à soi-même et à ses valeurs. La phrase nominale, « Bravo, bon et fidèle serviteur », n'est pas une exclamation de triomphe, mais une affirmation humble et intime de la dignité. Elle révèle que, pour Mbue, le combat ne se termine pas par une parade de la victoire, mais par un sentiment de paix intérieure. En dépit des pertes tragiques et des sacrifices, le roman de Mbue confronte le lecteur à l'idée que la victoire réside dans la capacité à rester fidèle à ses convictions, même quand le monde semble s'écrouler autour de soi. Est-il possible de vaincre en perdant ? Le devenir, dans ce sens, n'est pas une progression vers un idéal, mais une navigation constante entre les extrêmes, une acceptation que la vie est faite de pertes et de renaissances. C'est en cela que le roman de Mbue se révèle être une œuvre profondément philosophique : il ne propose pas de réponses définitives, mais soulève des questions fondamentales sur la nature de la résilience, la signification de la victoire et le sens de l'existence.

4. Conclusion

Au terme de cette lecture phénoménologique, rappelons que l'objectif initial d'examiner l'éthique de la mémoire et la dialectique du devenir dans *Puissions-nous vivre longtemps* a été atteint.

L'analyse des deux axes révèle que le roman d'Imbolo Mbue n'est pas seulement un récit de l'injustice, mais une profonde méditation philosophique sur la condition humaine face à la destruction. Cette étude a mis en lumière que la mémoire, loin d'être un simple souvenir, est le fondement éthique sur lequel se construit la résistance, et que le devenir de la communauté de Kosawa est un mouvement continu entre la perte

inéluçtable et la création de nouvelles significations. Cette exégèse a abouti à des résultats significatifs sur les plans philosophique, social et littéraire. Sur le plan philosophique, la mémoire est apparue comme un impératif moral qui engage les personnages à une fidélité à leur passé. La résistance de Thula n'est pas un choix stratégique, mais une réponse à un appel ontologique. La dialectique du devenir, quant à elle, a mis en évidence la capacité de la communauté de Kosawa à se réinventer, à faire de la perte une source de résilience. Sur le plan social, le roman illustre la manière dont les crises écologiques et économiques ne sont pas seulement des faits matériels, mais des crises de l'être qui érodent l'identité et le lien social. Enfin, sur le plan littéraire, cette étude a établi que le roman de Mbue utilise la narration pour explorer des concepts abstraits, montrant que la littérature peut donner corps et âme à des idées philosophiques complexes. Le récit collectif à la première personne du pluriel « nous » est une innovation qui matérialise la primauté de la mémoire communautaire sur l'individualisme.

La méthode phénoménologique s'est avérée être un instrument d'une pertinence capitale. En considérant l'expérience vécue par les personnages, elle a permis de saisir le sens profond de la perte et de la résistance, de dépasser une simple analyse thématique pour atteindre une compréhension de la conscience collective de Kosawa. Elle a permis de mettre en exergue comment la mémoire est vécue comme un fardeau et une bénédiction et comment le devenir se manifeste dans les choix quotidiens. Cependant, cette méthode n'est pas exempte d'insuffisances. Le risque d'une interprétation trop idéaliste des actions des personnages existe, potentiellement au détriment de l'analyse des contraintes matérielles qui pèsent sur eux.

Cette réflexion critique, par ses conclusions et ses limites, ouvre de nouvelles perspectives de recherche. Il serait pertinent d'analyser la dimension religieuse et spirituelle du rapport à la terre dans d'autres œuvres littéraires postcoloniales, afin de comprendre si le lien entre mémoire, devenir et sacré est un trait récurrent de ces narrations. Une autre piste serait d'étudier le rôle des médias et de la désinformation dans la destruction de la mémoire, un aspect que le roman de Mbue effleure mais qui mériterait une analyse approfondie. Ces nouvelles perspectives témoignent de la richesse d'un sujet qui, loin d'être épuisé, invite le critique à poursuivre la réflexion sur la manière dont l'homme s'inscrit dans le temps et l'espace pour créer du sens.

Remerciements

Nos sincères remerciements au Professeur Kouadio Germain N'Guessan (Département d'anglais) pour son soutien académique inconditionnel.

Déclaration de Financement

Cette recherche n'a bénéficié d'aucun financement externe.

Creative Commons License Statement

This research work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. To view a copy of this license, visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>. To view the complete legal code, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.en>. Under the terms of this license, members of the community may copy, distribute, and transmit the article, provided that proper, prominent, and unambiguous attribution is given to the authors, and the material is not used for commercial purposes or modified in any way. Reuse is only allowed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Déclaration de Conflits d'Intérêts

Les auteurs du présent article ne déclarent aucun conflit d'intérêt.

À propos des Auteurs

Daniel Tia est diplômé de l'Université Félix Houphouët-Boigny ; il a mené une Thèse de Doctorat sur les œuvres fictionnelles de Paule Marshall. Ses recherches portent sur les questions postmodernes/postcoloniales, la construction identitaire, le genre, l'immigration, l'espace subjectif et la transgression. Il enseigne la Littérature Américaine dans l'institution sus-indiquée. Il est membre du Laboratoire de Littératures et Écritures des Civilisations (LLITEC). Il est examinateur pour les revues suivantes, *International Journal of Culture and History* (IJCH), *International Journal of Social Science Studies* (IJSSS) et *International Journal of European Studies* (IJES).

Helena Carmen Peggy Yapi incarne la figure d'une intellectuelle qui explore les méandres de l'identité et les ruines du monde contemporain. Son mémoire de Master, « Identity in Contemporary America through the Prism of *I am Not Sidney Poitier* by Perceval Everett », a jeté les bases d'une réflexion philosophique et littéraire sur la construction de soi face aux stéréotypes culturels. Aujourd'hui, en tant que doctorante, elle élargit cette quête dans sa thèse, « Cartographie des ruines : effondrement du monde et émergence d'une nouvelle géographie de l'âme chez Jesmyn Ward, Laurent Gaudé et Imbolo Mbue ». Ce travail ne se limite pas à l'analyse de textes, mais se pose en véritable exploration de la résilience humaine, invitant à considérer l'effondrement non comme une fin, mais comme une transformation, une cartographie de l'invisible où l'âme se redéfinit au milieu des décombres.

Références

- Akingbelue, M. J. (2025). Between Silence and Resistance: Environmental Risk Narratives in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*, *Scholars International Journal of Linguistics and Literature* 8(6), 152-162. <https://doi.org/10.36348/sijll.2025.v08i06.003>
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Calmann-Lévy. https://books.google.ro/books/about/Condition_de_l_homme_moderne.html?id=JnNMIAAACA&redir_esc=y

- Aristote (384-322 av. J.-C.). *De la mémoire et de la réminiscence* (J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Trad.). (1846). Firmin-Didot.
https://books.google.ro/books/about/De_la_M%C3%A9moire_et_de_la_R%C3%A9miniscence.html?id=zwLCsgEACAAJ&redir_esc=y
- Bergson, H. (1896). *Matière et Mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Presses universitaires de France (2012). [https://philolabo.fr/fichiers/Bergson%20\(Henri\)%20-%20Mati%C3%A8re%20et%20m%C3%A9moire.pdf](https://philolabo.fr/fichiers/Bergson%20(Henri)%20-%20Mati%C3%A8re%20et%20m%C3%A9moire.pdf)
- Chevrette, E. & Riendeau, P. (2021). Mémoires, histoires et vérités dans la littérature française contemporaine. *Études Françaises*, 57(2), 5-14.
<https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2021-v57-n2-etudfr06110/>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit. https://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-Capitalisme_et_schizophr%C3%A9nie_1___L%E2%80%99Anti_oedipe-2013-1-1-0-1.html
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard.
https://monoskop.org/images/2/22/Foucault_Michel_Surveiller_et_Punir_Naissance_de_la_Prison_2004.pdf
- Halbwachs, M. (1925). *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel (1994).
https://classiques.uqam.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html
- Husserl, E. (1993). *La phénoménologie et les fondements des sciences*. Presses Universitaires de France.
- Kierkegaard, S. (1943). *Ou bien... ou bien...* Gallimard.
<https://www.gallimard.fr/catalogue/ou-bien-ou-bien/9782070236015>
- Mbue, Imbolo. *How Beautiful We Were*. Penguin Random House LLC, 2021
https://books.google.ro/books/about/How_Beautiful_We_Were.html?id=aa3bxwEACAAJ&redir_esc=y
- Mbue, Imbolo. *Puissions-nous vivre*. Befond, 2021.
<https://www.fnac.com/a16372464/Mbue-Imbolo-Puissions-nous-vivre-longtemps>
- Platon. (1985). *Phèdre* (C. Prato, Trad.). Belles Lettres. <https://www.abebooks.com/first-edition/banquet-Ph%C3%A8dre-Platon-Garnier-Flammarion/31706092854/bd>
- Ohagwam, U., & Albert, Q. (2024). Slow Violence and the Echoes of Ecological Desecration in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *GNOSI: An Interdisciplinary Journal of Human Theory and Praxis*, 7(1), 196-204.
<http://www.gnosijournal.com/index.php/gnosi/article/view/265>
- Okekunle, M. O. (2025). Racial-Economic Disparities and Environmental Suffering in Postcolonial Africa: A Reading of Mbue's *How Beautiful We Were*. *Awka Journal of English Language and Literary Studies*, 12(2), 68-89.
<https://journals.unizik.edu.ng/ajells/article/view/6416>
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
http://palimpsestes.fr/textes_philo/ricoeur/ricoeur-soi-meme.pdf

- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Seuil.
- Sennett, R. (1977). *Les Tyrannies de l'intimité*. Éditions du Seuil (2003).
https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1980_num_21_2_5014
- Sondarjee, M. (2020). *Perdre le sud : Décoloniser la solidarité internationale*. Écosociété.
- Velu, R. & Rajasekaran, V. (2024). "This Story must be Told:" Unveiling Environmental and Social Tapestry in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *Humanities and Social Sciences Communications*, 11(436), 1-11. <https://doi.org/10.1057/s41599-024-03944-z>