



**LE MAL-ÊTRE DE L'ÊTRE : DE LA DÉSESPERANCE  
MÉTAPHYSIQUE À L'ANGOISSE ONTOLOGIQUE DANS  
PUISSIONS-NOUS VIVRE LONGTEMPS D'IMBOLO MBUE**

**Daniel Tia<sup>1</sup>,**

**Akuelou Marie-Eunice N'Goh<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Département d'anglais, Études Américaines,  
Université Félix Houphouët-Boigny,  
Abidjan, Côte d'Ivoire

[orcid.org/0000-0002-2928-3257](https://orcid.org/0000-0002-2928-3257)

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

**Résumé :**

Le roman, *Puissions-nous vivre longtemps* (2021) d'Imbolo Mbue se dresse comme une pierre de touche dans la critique de la désespérance métaphysique, une angoisse existentielle qui transcende la simple détresse sociale pour interroger le fondement même de l'être-au-monde. Alors que la littérature critique a largement scruté les dimensions écocritiques et postcoloniales de l'œuvre, en élucidant les mécanismes de la violence lente et les dynamiques de l'extractivisme, elle a souvent éludé la profondeur de la crise ontologique vécue par les habitants de Kosawa. La présente exégèse s'attache à combler cette lacune en postulant que la dissolution du lien ontologique entre l'homme et son environnement, orchestrée par l'indifférence systémique du pétrocapitalisme, engendre une désespérance qui transcende la causalité matérielle pour se muer en un mal-être existentiel. Dès lors, la question de recherche à laquelle répondra la présente étude investigative est : En quoi la quête infructueuse d'un remède, symbolisant l'échec de la rationalité à restaurer un monde brisé, révèle-t-elle la désespérance métaphysique comme un mode d'être qui se dérobe à toute tentative de résolution empirique ? L'objectif d'une telle étude est d'élucider la transformation de la douleur en angoisse existentielle, en montrant que l'échec de la guérison physique est en fait une défaillance de la logique et du sens. À cet effet, l'emploi de l'approche phénoménologique sera avantageux. La pertinence de cette méthode réside dans sa capacité à décrire l'expérience vécue de la désespérance depuis le point de vue du sujet, c'est-à-dire comment les personnages de Kosawa perçoivent et réagissent à l'absurdité de leur monde. Son rôle est de mettre en lumière la manière dont la désespérance métaphysique se manifeste et se noue à la fois aux corps souffrants et aux esprits brisés, en faisant de la maladie une allégorie de l'aliénation existentielle. Toutefois, cette approche limite la présente analyse en risquant d'occulter les causes structurelles et systémiques

<sup>1</sup> Corresponding Author: [yawejanet@yahoo.com](mailto:yawejanet@yahoo.com), [ngohmarieeunice8@gmail.com](mailto:ngohmarieeunice8@gmail.com)

au profit de la seule description de l’expérience intérieure. En termes d’articulation, deux centres d’intérêt seront décryptés: « La désespérance ; rupture du lien ontologique » et « La désespérance et l’impuissance face à l’absurdité ».

**Mots-clés :** phénoménologie ; ontologie ; pétrocapitalisme ; désespérance ; angoisse

**Abstract :**

Imbolo Mbue’s novel, *How Beautiful We Were* (2021), stands as a touchstone for critiquing metaphysical despair, an existential angst that transcends simple social distress to question the very foundation of being-in-the-world. While critical literature has largely scrutinized the ecocritical and postcolonial dimensions of the work, elucidating the mechanisms of slow violence and the dynamics of extractivism, it has often overlooked the depth of the ontological crisis experienced by the people of Kosawa. This exegesis seeks to fill that gap by postulating that the dissolution of the ontological bond between humans and their environment, orchestrated by the systemic indifference of petrocapi-talism, engenders a despair that transcends material causality to become an existential malaise. Consequently, the research question that the current investigative study will answer is: To what extent does the unfruitful quest for a cure, symbolizing the failure of rationality to restore a broken world, reveal metaphysical despair as a mode of being that evades all attempts at empirical resolution? The objective of such a study is to clarify the transformation of pain into existential angst, by showing that the failure of physical healing is, in fact, a failure of logic and meaning. To that end, the use of a phenomenological approach will be advantageous. The relevance of this method lies in its ability to describe the lived experience of despair from the subject’s point of view, that is, how the characters of Kosawa perceive and react to the absurdity of their world. Its role is to shed light on how metaphysical despair manifests and intertwines with both suffering bodies and broken spirits, making illness an allegory for existential alienation. However, this approach limits the present analysis by risking the obfuscation of structural and systemic causes in favor of solely describing the inner experience. In terms of structure, two points of interest will be explored: Despair: Rupture of the ontological bond and Despair and helplessness in the face of absurdity.

**Keywords:** phenomenology; ontology; petrocapi-talism; despair; angst

## 1. Introduction

Le champ de la désespérance, souvent relégué au panthéon des affects psychologiques, s’avère être, à y regarder de près, une véritable aporie ontologique qui traverse les récits de la modernité et du pétrocapitalisme. Imbolo Mbue, dans son roman, *Puissions-nous vivre longtemps*<sup>ii</sup> (2021), élève cette condition humaine au rang de sujet de méditation philosophique. L’œuvre, loin de se contenter d’une simple fresque écologique et sociale, devient une parabole du temps actuel,

---

<sup>ii</sup> Ce roman a été publié sous le titre original : *How Beautiful We Were*. Nous interrogeons, dans le cadre de cette étude, sa version traduite en Français. Pour une question de fidélité et de conformité, nous utilisons les deux versions.

où l’humain, désolidarisé de son environnement et dépossédé de son histoire, est plongé dans un état de crise existentielle sans précédent. L’héritage colonial et l’indifférence des forces de l’économie mondiale ne se contentent pas d’éroder le paysage physique, ils corrodent la substance même de l’être, instaurant un mal-être qui défie toute explication causale.

Cette dynamique se comprend à l’aune de plusieurs concepts théoriques. L’angoisse des personnages de Kosawa peut être lue comme l’écho de la « *vie nue* » théorisée par Giorgio Agamben (1997), une existence réduite à sa simple survie, privée de toute protection et dignité. La destruction de leur habitat fait écho à la poétique de l’espace de Gaston Bachelard (1957), montrant que la pollution n’est pas seulement une catastrophe matérielle, mais une profanation du lieu même de la mémoire et de l’intimité. La désespérance, en ce sens, ne naît pas d’un événement unique, mais d’une violence lente, un concept théorisé par Rob Nixon (2011), qui décrit la dégradation progressive et insidieuse de l’environnement qui frappe de manière disproportionnée les populations marginalisées. La critique académique, bien que riche et abondante, a principalement abordé l’œuvre *mbuéenne* sous des angles écocritiques et postcoloniaux. Des travaux comme ceux de Teresia Muthoni Biama et bien d’autres chercheurs (2022) ont mis en lumière la voix de la résistance et de l’activisme, tandis que Benedicta Adeola Ehanire (2022) a scruté les mécanismes de soumission. De leur côté, Goutam Karmakar et Rajendra Chetty (2023) ont analysé le roman à la lumière de la violence lente et des pratiques (dé)coloniales.

Le roman, *Puissions-nous vivre longtemps* agit comme un miroir complexe, renvoyant au lecteur son propre reflet dans le labyrinthe des injustices systémiques. L’analyse d’Arielle Stambler (2023), avec son concept de « *sujet impliqué* », montre que Mbue dépasse le simple récit de victimes. Elle transforme le lecteur en un complice silencieux, le forçant à s’interroger sur sa part de responsabilité dans la machine néolibérale. Le récit ne se contente pas de dénoncer la pollution, mais réoriente le discours sur les droits de l’homme en y intégrant la question délicate de la complicité de soi. L’implication du lecteur trouve un écho dans les conséquences de la violence environnementale. En prolongeant cette idée, Petra Tournay-Theodotou (2024) montre comment le roman met en lumière la « *violence lente* » causée par l’exploitation pétrolière de la compagnie Pexton. Contrairement aux catastrophes spectaculaires, les dégâts s’installent insidieusement dans le temps, se manifestant par la contamination des terres et des eaux. C’est à travers une diversité de narrateurs que Mbue rend visible cet écocide, transformant la dégradation écologique en une tragédie intime et personnelle. Enfin, Queen Nneoma Kanu (2025) éclaire une autre facette de cette désintégration. Son article sur la « *subjectivité néolibérale* » révèle comment la corruption, loin d’être un simple délit, devient une « *maladie de l’âme* » qui gangrène le village de l’intérieur. Le choix de certains villageois de troquer leur « *sang pour l’argent du pétrole* » est un acte de trahison qui désintègre le tissu moral de la communauté, faisant de la désespérance un sentiment omniprésent. Kanu met en exergue le conflit tragique entre le bien-être collectif et le profit individuel, où les principes néolibéraux, comme l’individualisme et la cupidité, détruisent le sens même de la dignité.

Ces analyses socio-économiques et écologiques, si brillantes soient-elles, ne parviennent pas à saisir la nature la plus profonde de la désespérance qui hante le roman. Daniel Tia, en offrant une approche postcoloniale, souligne que le capitalisme est présenté comme une solution

de développement alors qu'il ne sert qu'à perpétuer les rapports de pouvoir néocoloniaux. Les promesses d'aide de Pexton sont une illusion qui masque une exploitation économique et la destruction des modes de vie. Si ces études ont brillamment exposé les ramifications socio-économiques et la complicité du lecteur, une lacune herméneutique persiste. Ces réflexions critiques, en se concentrant sur les forces extérieures qui déchirent Kosawa, n'explorent pas la nature même de la désespérance comme une angoisse existentielle pure. Elles n'abordent pas le vide qui suit l'effondrement de la croyance en un univers juste et intelligible. La désespérance, telle qu'elle émerge chez les villageois, n'est pas la simple peur d'une maladie, mais la confrontation au néant.

C'est sur cette faille que se construit le présent exercice analytique : la quête infructueuse d'un remède, qui symbolise l'échec de la rationalité à restaurer un monde brisé, révèle la désespérance métaphysique comme un mode d'être qui se dérobe à toute tentative de résolution empirique. De ce constat, naît la question de recherche suivante : « *En quoi l'angoisse existentielle de la population de Kosawa est-elle le symptôme d'une rupture ontologique, et comment cette désespérance, loin de la passivité, devient-elle un catalyseur de la révolte ?* » Pour élucider cette aporie, la présente exégèse se dote d'une méthode phénoménologique, dont le rôle n'est pas survoler l'expérience vécue par les personnages, mais d'en décrire l'essence même. La pertinence de cette approche réside dans sa capacité à faire de la souffrance et de la maladie non pas de simples événements, mais les lieux où se manifeste l'être dépossédé. Elle est l'instrument qui permet de relier la matérialité de la pollution à l'immatérialité de l'angoisse. Cette démarche s'ancre dans la pensée de Jean-Paul Sartre (1943) sur « *l'être et le néant* », et celle de Walter Benjamin (2000) sur la « *perte de l'aura* », soulignant la faillite d'un univers où le sens et le sacré ont été détruits. Cependant, cette méthode regorge des limites : une phénoménologie trop exclusive risquerait d'occulter les causes structurelles et systémiques au profit d'une focalisation sur le sujet, réduisant ainsi la portée de la critique sociale.

Cette étude se déploie donc autour de deux axes complémentaires. Le premier, « La désespérance : rupture du lien ontologique », étudie la désintégration de l'unité fondamentale entre les habitants de Kosawa et leur terre, montrant que la maladie est le symptôme d'une profanation sacrée. Le second, « La désespérance et l'impuissance face à l'absurdité », démontre comment, de cette angoisse du néant, surgit une action politique qui, sans promesse de victoire, devient une affirmation de la dignité humaine.

## **2. La désespérance : rupture du lien ontologique**

La désespérance métaphysique dans *Puissions-nous vivre longtemps* ne se manifeste pas comme une simple souffrance morale ou psychologique, mais comme une rupture ontologique, une fracture abyssale entre l'être du peuple de Kosawa et le monde qui l'environne. Cette désagrégation ne procède pas d'une simple misère matérielle ; elle est l'effet d'une déconstruction de la relation constitutive entre l'homme et la terre, relation qui, au début du roman, fonde l'identité, la cosmologie et la temporalité de la communauté. L'analyse de cette désespérance exige donc une herméneutique qui va au-delà des thématiques écocritiques pour embrasser une véritable phénoménologie de la relation.

La terre de Kosawa n’est pas un simple espace ou une ressource à exploiter. Elle est, selon la perception des habitants, le lieu d’un pacte sacré, le substrat de leur existence même. Le fleuve ne charrie pas seulement de l’eau, mais la mémoire des ancêtres et la promesse d’un avenir. La pollution engendrée par la compagnie pétrolière Pexton ne constitue pas un dommage environnemental au sens moderne du terme ; elle est une profanation, un sacrilège qui souille le réceptacle de l’être collectif comme cela transparait en toile de fond dans le passage ci-dessous :

« Les enfants ont commencé à oublier le goût du poisson. L’odeur de Kosawa est devenue celle du brut. Le bruit en provenance du champ pétrolifère a considérablement augmenté ; nous l’entendons jour et nuit dans nos chambres, notre salle de classe, au cœur de la forêt. L’air est devenu lourd. »  
(Mbue, 2021, 54)

Cette citation doit être lue comme une description puissante de la profanation et du sacrilège qui s’opèrent au sein d’une communauté, non pas par des rituels religieux, mais par l’intrusion violente et destructrice du capitalisme extractif. D’ici, l’auteur établit un contraste tragique entre le passé et le présent, où les sens autrefois connectés à la nature sont désormais pervertis par le pétrole. Ainsi, l’oubli du « goût du poisson » par les enfants est plus qu’une simple perte gastronomique ; c’est la perte de la mémoire collective et du lien vital avec un écosystème sain, symbolisant la mort d’une tradition et d’une source de vie respectée. De même, la transformation de l’odeur de « Kosawa » en celle du « brut » constitue un sacrilège sensoriel. L’odeur de « Kosawa », qui évoque probablement la terre, la végétation ou une essence locale, est remplacée par une odeur étrangère et toxique qui souille l’air et le quotidien. Par voie de conséquence, ce qui était autrefois un repère olfactif rassurant, devient un signe constant de contamination, une intrusion profane qui envahit l’espace intime de la communauté, de leurs « chambres » à leurs « salles de classe ». Ce n’est plus un environnement naturel qui est perçu, mais un environnement corrompu par la cupidité.

En outre, le bruit incessant du « champ pétrolifère » est la manifestation la plus frappante de ce sacrilège. Ce n’est pas un bruit ordinaire ; il est décrit comme une force omniprésente qui « a considérablement augmenté » et qui s’immisce dans tous les aspects de la vie. Le silence naturel de la forêt, des maisons et des écoles est détruit, ce qui brise l’harmonie et la tranquillité nécessaires à l’équilibre collectif. Ainsi, cette cacophonie industrielle profane les lieux qui étaient autrefois des sanctuaires de quiétude, de réflexion et d’apprentissage, éradiquant ainsi le « respectable de l’être collectif », c’est-à-dire le mode de vie, les rituels et les valeurs qui définissaient ce peuple. Mieux, l’écriture *mbuénne* transcende la simple dénonciation de la pollution pour exposer une violation spirituelle et culturelle profonde. La destruction de l’environnement n’est pas seulement une catastrophe écologique, mais un sacrilège contre l’identité et l’âme de la communauté. Le pétrole ne fait pas que souiller l’eau et l’air ; il détruit ce qui est sacré, comme le goût des aliments, les odeurs familières et le silence de la nature. Pis encore, il s’attaque au respect dû à la vie elle-même.

Cette vision sur la profanation et le sacrilège est partagée par Zareena Qasim et ses coauteurs, qui, dans leur article « Coloniality and Environmental Devastation in Imbolo Mbue’s *How Beautiful We Were* » (2024), affirment que le roman *mbuén* confère une agentivité à la terre.

Elle n'est pas un simple décor, mais un sujet agissant et souffrant. Décrite comme « *empoisonnée* », « *malade* » et « *meurtrière* », la terre exprime ses « *pleurs* » à travers la mort des poissons, la sécheresse des puits et l'apparition de maladies. Cette personnification de l'environnement reflète le lien intrinsèque entre le bien-être de la communauté de Kosawa et la santé de son écosystème. Ainsi, l'écocide décrit est une conséquence directe et tragique de la persistance des structures coloniales dans le monde contemporain. Le roman à l'étude révèle encore que la maladie qui en découle n'est pas une simple pathologie, mais un symptôme de cette rupture ontologique. C'est une expression de la terre qui agonise dans les corps de ses enfants. Cette désintégration est rendue encore plus perceptible à travers les mots de l'auteur. Dans l'extrait ci-dessus, cette rupture est plus apparente :

*« Papa annonce à Woja Beki qu'il veut aller à Bézam le plus vite possible pour obtenir une audience auprès de hauts fonctionnaires du gouvernement. Il veut avoir des conversations franches avec le plus grand nombre d'entre eux. Ils devront fixer sa bouche quand il leur expliquera ce que ça fait à un homme de regarder mourir son fils unique à cause de l'abomination qu'ils ont apporté sur notre terre. Peut-être connaissent-ils le nombre d'enfants que Kosawa a enterrés mais ont-ils déjà entendu l'histoire des parents de ces enfants morts? Savent-ils que les jours, les mois, les années de dur labeur et d'espoir de ces parents ont disparu en un souffle? » (Mbue, 2022, 61)*

En clair, ce passage révèle que la maladie qui ronge le village de Kosawa détruit l'essence même de la communauté et sa place dans le monde. La souffrance du père illustre la rupture du lien sacré entre les habitants et leur environnement. La pollution, qualifiée d'« *abomination qu'ils ont apporté sur notre terre* », est une agression directe contre l'écosystème dont dépend la survie du village. Pis encore, la mort des enfants n'est pas une simple tragédie individuelle, mais le résultat de la profanation de la terre nourricière. La maladie et la mort sont les manifestations visibles de la destruction d'un mode de vie ancestral, où l'être de la communauté était inextricablement lié à son environnement naturel. Cette maladie témoigne d'une rupture de la temporalité et de l'espoir. Le père exprime sa douleur en soulignant que « *les jours, les mois, les années de dur labeur et d'espoir de ces parents ont disparu en un souffle* ». Ce passage met en lumière l'effondrement du sens même de l'existence. La maladie et la mort des enfants, symboles de l'avenir, anéantissent le travail et l'espoir qui donnaient un sens à la vie des parents. En d'autres termes, la maladie ne se contente pas d'enlever des vies, elle efface le passé, rend le présent insupportable et prive les habitants de toute perspective d'avenir. C'est une annulation totale de la trajectoire temporelle de la communauté de Kosawa.

Le désir du père de faire « *fixer sa bouche* » aux fonctionnaires révèle une rupture de l'humanité et de la dignité. Le gouvernement, en réduisant la mort des enfants à de simples statistiques, nie l'humanité et la souffrance des parents. Le père cherche non seulement à raconter une histoire, mais à forcer une reconnaissance de son humanité et de sa douleur. En d'autres termes, la maladie qui frappe Kosawa est le symptôme d'un mal sociale plus profond : la déshumanisation. Le refus des hauts fonctionnaires d'entendre « *l'histoire des parents de ces enfants morts* » est un sacrilège contre la dignité humaine. C'est pourquoi la maladie est plus qu'un mal physique ; elle est le signe d'un vide ontologique, une absence de reconnaissance et

de justice qui détruit l’être collectif. Aussi l’échec des remèdes traditionnels et modernes révèle-t-il la nature irréversible de cette rupture. La quête de guérison, qu’elle soit menée par les herboristes du village ou les médecins occidentaux, n’est pas seulement une recherche de solution technique ; elle est une tentative désespérée de réparer l’ordre du monde, comme l’illustre le passage ci-dessous :

*« À moins que Kosawa n’est fâché l’Esprit? À moins que nos parents n’aient besoin d’expiation une faute ou une autre pour que les enfants soient épargnés ? Jakani, notre marabout, après s’être adressé aux ancêtres avaient assuré à nos parents qui n’avaient nul besoin d’expiation - les souffrances des enfants étaient issues de ce monde et non du monde spirituel ; elles étaient engendrées par un poison qui courait dans notre village et pénétrait dans leur ventre. Mais les enfants morts avaient mangé les plats différents, certains aliments avaient été achetés au grand marché de Kolunja maintenant que seule une poignée de familles pouvait compter sur leurs terres pour subvenir à leurs besoins. Les enfants morts avaient dormi dans des cases différentes – qu’avaient-ils tous touché en commun à part le sol le quel ils marchaient, les fruits qu’ils cueillaient aux mêmes arbres ou l’eau du puits qu’ils buvaient ? » (Mbue, 2021, 57)*

Ce paragraphe met en relief le désespoir des parents de Kosawa face à une maladie qu’ils ne comprennent pas. Leur quête de solutions, oscillant entre le spirituel et le matériel, révèle une profonde angoisse qui émerge et se répand dans tout le village. Les questions initiales des parents : « À moins que Kosawa n’est fâché l’Esprit ? » ou « nos parents n’aient besoin d’expiation une faute ou une autre ? », illustrent un réflexe de pensée ancré dans la spiritualité. Face à l’indicible souffrance et à la mort des enfants, leur premier réflexe est de chercher une cause métaphysique, un déséquilibre cosmique. Ils explorent l’idée d’une colère divine ou d’un péché ancestral. Ainsi, l’incertitude et la douleur les poussent à se tourner vers la religion et la tradition, tentant de donner un sens à leur tragédie en l’inscrivant dans un cadre connu, celui des ancêtres et des esprits.

Cependant, l’assurance du marabout Jakani, qui affirme que la maladie est « issue de ce monde et non du monde spirituel », opère une rupture brutale. Le désespoir des parents prend une nouvelle dimension : ils sont confrontés à une souffrance dont l’origine est concrète, un « poison qui courait dans notre village ». Face à cette nouvelle réalité, ils s’engagent dans une enquête presque scientifique, cherchant un point commun entre les enfants malades. Les questions qu’ils se posent « qu’avaient-ils tous touché en commun à part le sol sur lequel il marchait, les fruits qu’ils cueillaient aux mêmes arbres ou l’eau du puits qu’ils buvaient ? » montrent une tentative désespérée de rationaliser l’irrationnel et de trouver une explication tangible. Cette démarche révèle une angoisse d’autant plus grande que la cause, à la fois omniprésente et invisible, est impossible à éviter. Cet extrait démontre que le désespoir des parents de Kosawa est à la fois une quête de sens et une recherche de solutions. L’évolution de leurs questionnements, du spirituel au matériel, témoigne de leur impuissance et de leur angoisse profonde. L’épidémie a non seulement empoisonné le corps de leurs enfants, mais elle a aussi semé la confusion et la peur, forçant la communauté à remettre en question ses croyances et à chercher, en vain, une explication simple à un mal complexe. La maladie est un symptôme de cette angoisse

généralisée, une plaie qui ronge non seulement les corps, mais aussi l'esprit et la cohésion de tout le village.

L'incapacité à trouver un remède ne signifie pas un simple échec médical ; elle met à nu l'impuissance de toute rationalité, qu'elle soit spirituelle ou scientifique, à recoller les morceaux d'un univers disloqué. C'est ici que l'angoisse devient métaphysique, comme l'ont relevé Udo Ohagwam et Qudus Albert (2024), car elle ne porte plus sur la simple peur de la mort, mais sur le sentiment d'un monde qui ne répond plus aux lois du sens et de la justice. Cette désespérance se manifeste également dans la désagrégation des repères temporels. La communauté de Kosawa vivait initialement dans un temps cyclique, où le passé, le présent et le futur sont liés par la mémoire et la tradition. La pollution rompt ce cycle, créant une ligne de fracture entre le jadis idyllique ; celui où leur monde était beau et un maintenant désolé. L'illustration la plus parfaite de cette fracture réside transparaît à travers les indices textuels suivant :

*« À la fin de cette première saison sèche, un pipeline a éclaté et les terres agricoles de la mère d'une de mes amies ont été inondés de pétrole -cette année-là, sa famille n'a pratiquement pas eu de récolte point, c'est un jour, j'ai dû partager mon goûter avec elle à la récréation. Plusieurs semaines après, une autre fuite a pris feu et l'incendie a ravagé les champs de six familles. Ce qui a obligé les maires à se mettre en quête de nouvelles terres au fin fond de la forêt, un trajet qui laissait la plupart d'entre elles trop épuisé pour travailler comme si ça n'était pas suffisant, le problème des torchères a empiré, la fumée est devenue plus noire. Pour une raison incompréhensible, la fumée soufflait toujours dans notre direction, jamais dans celle des jardins de la belle maison du contremaître américain en haut de la colline. » (Mbue, 2021, 55)*

Ces énoncés décrivent la destruction du cycle de vie traditionnel du village de Kosawa et révèle une profonde rupture ontologique causée par la pollution. Le cycle naturel, gouverné par les saisons, le labeur et les récoltes, est un pilier de l'existence et de l'identité de cette communauté. De ce fait, l'éclatement du pipeline et l'inondation des terres par le pétrole ne sont pas de simples accidents écologiques ; ils symbolisent une rupture cyclique et la substitution du cycle naturel par un cycle de destruction. La terre fertile, autrefois source de vie et de subsistance, est transformée en un champ stérile. Cette stérilité est une violation fondamentale du lien entre l'homme et la nature, car elle empêche la reproduction du cycle vital qui fonde l'économie et la culture de la communauté. La perte de la récolte, qui oblige la narratrice à partager son goûter, ne représente pas seulement une privation matérielle, mais l'effondrement d'un ordre social basé sur la production collective et l'entraide.

En addition, l'incendie provoqué par une autre fuite et le ravage des champs de six familles illustrent une intensification de cette rupture. L'incendie n'est pas un événement aléatoire ; il est la manifestation d'une force étrangère qui consume non seulement les récoltes, mais aussi la structure sociale de la communauté. Par conséquent, la quête de nouvelles terres dans les profondeurs de la forêt est un exil symbolique et une dislocation. Ce déplacement est une source tangible d'angoisse ; il force les habitants à s'éloigner de leurs racines et à rompre le lien millénaire avec leur terre ancestrale. La fatigue qui en résulte n'est pas seulement physique, elle est aussi existentielle. Elle révèle l'épuisement d'un peuple contraint de courir après une



sécurité qu’il ne trouve pas, aggravant ainsi l’angoisse des habitants. Cette situation inquiétante est également abordée dans les travaux de Morayo Joy Akingbelue en ces termes : « *Puissions-nous vivre longtemps s’inscrit pleinement dans le discours toxique : il dépeint l’angoisse et l’indignation d’une communauté face à l’empoisonnement lent de son environnement par les activités des entreprises*<sup>iii</sup> » (Akingbelue, 2025, 154 ; c’est nous qui traduisons).

Dans le même ordre d’idées, l’aggravation du problème des torchères et le fait que la fumée « *soufflait toujours dans notre direction, jamais dans celle des jardins de la belle maison du contremaître américain* » révèle une rupture du cycle cosmique et moral. La fumée noire, qui empoisonne l’air et obscurcit le ciel, est un agent de mort qui ne respecte pas l’ordre naturel. De surcroît, l’inégalité de la pollution, qui épargne la « *belle maison* » du contremaître, met en lumière une rupture cyclique de l’équité et de la justice. Elle démontre que la destruction du cycle naturel est intentionnelle et sélective. Les critiques Goutam Karmakar et Rajendra Chetty écrivent à ce propos : « *Les surveillants de Pexon qui vivent dans les manoirs au sommet de la colline ne sont jamais exposés aux fusées éclairantes ou à la fumée noire irritante : comme le soupire innocemment le jeune Thula*<sup>iv</sup> » (Karmakar & Rajendra, 2023, 130 ; c’est nous qui traduisons). Cette injustice est un sacrilège contre l’ordre moral de l’univers, car elle prouve que les souffrances infligées ne sont pas le fruit du hasard, mais la conséquence d’une injustice systémique qui détruit la vie des uns pour préserver le confort des autres. Ainsi, la pollution rompt le cycle naturel, social et moral sur lequel reposait l’existence de Kosawa, et cette rupture est le cœur de la tragédie ontologique du village.

Le roman, raconté par un narrateur collectif qui s’adresse aux enfants de la troisième génération, illustre cette rupture. Le passé n’est plus une source de vie, mais un fantôme qui hante le présent. Cette dimension temporelle de la désespérance est centrale, car elle considère la transmission du traumatisme intergénérationnel et de la mémoire écologique comme un fardeau. La désespérance se loge dans le corps de l’enfant malade, qui devient une allégorie de l’aliénation existentielle. Le corps de l’enfant, qui devrait être le lieu de l’innocence et de l’avenir, devient l’incarnation d’une mort lente et absurde. La souffrance physique est le miroir de l’agonie métaphysique de la communauté. L’analyse de Benedicta Adeola Ehanire (2022) sur les « *armes de soumission* » montre que la violence n’est pas exclusivement physique, mais qu’elle affecte l’être même des individus, les privant de leur agentivité et les réduisant à des corps souffrants. La perte du lien ontologique se propage également à la communauté elle-même, qui se fragmente. Les désaccords sur la stratégie à adopter, la corruption de certains membres et la division entre les générations traduisent la perte de la cohésion qui était auparavant garantie par leur lien à la terre. À parcourir le passage ci-dessous, l’on s’aperçoit de l’ampleur la fissure du tissu social :

« *Ils sont venus d’Amérique et nous ont détruits et maintenant vous voulez aller les trouver et les supplier de nous sauver ? Il ne s’agit pas de même, je réponds alors que je voudrais dire qu’il est*

---

<sup>iii</sup> « *How Beautiful We Were squarely into toxic discourse: it portrays a community’s anxiety and outrage at the slow poisoning of their environment by corporate activities* » (Akingbelue, 2025, 154).

<sup>iv</sup> « *The Pexon overseers living in the hilltop mansions never experience the screaming flares or the irritating black smoke: as a young Thula innocently muses* » (Karmakar & Rajendra, 2023, 130).

*temps de partir. Les propriétaires de Pexton et les gens qui seraient prêts à faire ce qu’il faut pour que Pexton cesse de nous détruire sont deux sortes d’Américains différentes. Mets ils ne sont pas différents, beau jeune homme, dit Konga on s’approche pour me regarder droit dans les yeux - pour la première fois de ma vie, j’ai le sentiment qu’il me voit, pas simplement d’être assimilé à un jeune de Kosawa parmi des dizaines d’autres. Tu as compris que les gens qui viennent de l’Occident sont tous pareils, non ? Les américains, les européens, les occidentaux qui ont posé le pied sur notre sol veulent tous la même chose, tu le sais ? (...). Tu es jeune, dit-il un jour, tu seras vieux, tu comprendras que ceux qui sont venus pour nous tuer et ceux qui se sont précipités pour nous sauver sur les mêmes. Quel que soit le prétexte, il débarque ici, persuadé d’avoir le pouvoir de nous prendre ou de nous donner, l’un ou l’autre du moment que leurs besoins sans fin sont satisfaits. »* (Mbue, 2021, 157-158)

Explicitement, cette citation de Mbue met en évidence l’angoisse et les inquiétudes de la population de Kosawa face à l’intervention occidentale, tout en exposant une fracture idéologique interne au village. La frustration et l’angoisse sont palpables dans les paroles de Konga, qui rejette la distinction faite par le jeune homme entre « bons » et « mauvais » Américains. Cette méfiance généralisée provient de l’expérience vécue par le village : l’intervention de l’Occident, sous prétexte de développement, a conduit à la destruction de leur environnement et de leur mode de vie. Selon Konga, l’idée que les mêmes personnes puissent se présenter en sauveurs après avoir été des destructeurs est une contradiction inacceptable. Par conséquent, la désillusion est si profonde qu’elle engendre un sentiment d’impuissance et de méfiance envers toute aide extérieure, ce qui est une source majeure d’angoisse pour les habitants.

De plus, ce passage met en exergue une fracture générationnelle et idéologique au sein de Kosawa. Le jeune homme, représentant l’espoir et peut-être une certaine naïveté, croit encore à la possibilité d’une aide authentique de la part de l’Occident. Il distingue les « propriétaires de Pexton » de ceux qui voudraient les aider. Cependant, Konga, le plus ancien, est porteur d’une sagesse tragique, forgée par l’histoire et l’expérience. Ses mots : « Tu es jeune, dit-il un jour, tu seras vieux, tu comprendras », soulignent le fossé qui sépare la jeunesse de l’âge mûr. Selon Konga, le problème n’est pas l’intention des individus, mais la mentalité de l’Occident en tant que bloc monolithique qui cherche à « prendre » ou à « donner » en fonction de ses propres besoins. Cet extrait ne se limite pas à exprimer un sentiment anti-occidental ; il dévoile la complexité des blessures psychologiques de Kosawa. Il montre que la pollution physique est doublée d’une contamination idéologique et morale. L’inquiétude des habitants est que même l’aide, si elle venait, pourrait être une autre forme de domination. La fracture au sein du village illustre la difficulté de s’accorder sur une solution, car la méfiance a brisé la cohésion. Disons-le avec insistance, la peur la plus profonde n’est pas seulement que le pétrole les tue, mais que le système qui les a détruits soit le même qui prétend les sauver, perpétuant ainsi un cycle d’exploitation et de dépossession.

La communauté devient une agrégation d’individus isolés, qui ne partagent plus la même vision du monde, comme l’expliquent Syahrani Junaid et bien d’autres critiques (2024), dans leur article sur l’écriture de Mbue. Selon eux, le « nous » narratif est complexe. En effet, le « nous » du roman *mbuéen*, loin d’être un bloc monolithique, est une entité fissurée, traversée par des

fractures et des trahisons. La désespérance est donc la conséquence d'un monde qui, non seulement est blessé, mais qui a perdu sa cohérence interne. Elle est la prise de conscience que les fondements sur lesquels la vie était bâtie ont été pulvérisés. Le retour de Thula au village pour y mourir n'est pas un simple échec, mais un acte de réconciliation avec ce vide. Elle incarne la tentative de se reconnecter, même dans la mort, à l'ontologie de Kosawa, de retrouver son lien à la terre qui l'a vue naître et qui l'accueille pour son dernier souffle.

Bref, l'analyse qui précède, révèle que le drame de Kosawa est avant tout lié à un drame de la perte de l'être. La désespérance métaphysique est la réponse à la question : « *Qui sommes-nous, si nous ne sommes plus un avec la terre ?* ». La maladie des enfants est l'expression d'une aliénation radicale. La désespérance devient un état d'être, une condition de vie. Cette condition, loin d'être une impasse, est en réalité un point de bascule. La désespérance, poussée à son paroxysme, devient une force. La prise de conscience de l'absurdité du monde libère les personnages de la recherche d'une rationalité perdue et les pousse vers une autre voie, celle de l'action. C'est de ce désespoir que naît la possibilité de la révolte. Le passage de la désespérance à l'action conduit à un second axe d'analyse, où la quête de guérison est supplantée par une affirmation de l'existence, une réappropriation de la dignité et une révolte qui, même si elle ne promet pas la victoire, donne un nouveau sens à l'être.

### 3. La désespérance et l'impuissance face à l'absurdité

Ce second axe s'attache à l'analyse de la désespérance et de l'impuissance face à l'absurdité. Cette dimension de l'angoisse ne découle pas uniquement de la destruction de l'environnement, mais de la faillite de tout système de pensée, qu'il soit traditionnel ou moderne, à donner un sens à la souffrance. Le village de Kosawa est confronté à un vide de signification qui le projette dans une crise existentielle d'une ampleur inédite.

Pour commencer, remarquons que la quête initiale de la communauté est une tentative désespérée de rétablir une causalité entre la maladie et son origine. Les habitants se tournent vers les remèdes traditionnels, les prières, et même les remèdes occidentaux, cherchant à inscrire leur malheur dans une logique compréhensible. Aucun habitant de Kosawa ne sait l'origine du mal dont souffrent les enfants de ce village. Aucun remède rationnel ne parvient à le guérir. Ceci suscite du doute chez les habitants. Le passage ci-dessous établit la tension qui prévaut au sein des différentes familles :

*« Tout le monde était du même avis, la maladie de Juba n'était pas une maladie ordinaire, il a commencé à se plaindre de douleur dans tout le corps avant d'être la proie d'une fièvre vertigineuse qui le faisait se tortiller comme un poisson sur la terre ferme. Sakani est passé dans la matinée pour lui administrer une potion mais, le soir venu, Juba était encore plus chaud malgré le linge frais passer inlassablement sur sa peau, sans le moindre effet. Alors qu'il était dans les bras de Papa, il a soudain été pris de convulsions, Maman et Yaya lui ont immobilisé les membres, je me suis détourné, je l'ai regardé à nouveau au moment où son corps devenait à mort et maman et Yaya se mettaient à hurler, à le supplier : réveille-toi, Juba, je t'en supplie, ouvre les yeux. Papa l'a giflé et lui*

*a ordonné d’ouvrir les yeux. Ouvre les yeux immédiatement ! A-t-il crié ouvre les yeux ! Je te l’ordonne.* » (Mbue, 2021, 58-58)

Ce passage transcende la simple description d’une maladie pour explorer l’indicible angoisse existentielle qui s’empare des habitants de Kosawa. La situation de Juba révèle que les maladies des enfants ne sont pas ordinaires, car elles échappent au cadre de compréhension et d’action du village, provoquant une rupture ontologique. La maladie de Juba est perçue comme non-ordinaire. Elle se manifeste par des symptômes qui rompent avec la normalité : des douleurs qui ravagent le corps, une fièvre « *vertigineuse* » et des convulsions qui transforment le corps de l’enfant en un « *poisson sur la terre ferme* ». Cette analogie n’est pas fortuite ; elle souligne une dépossession de l’être, un corps qui n’est plus en harmonie avec son environnement, une vie qui agonise en dehors de son élément naturel. Cette maladie défie la compréhension traditionnelle et les remèdes connus, comme la potion de Sakani, montrant que les maux des enfants sont d’une nature radicalement nouvelle.

Aussi la maladie de Juba suscite-t-elle une angoisse qui dépasse la peur de la mort. C’est l’angoisse de l’inconnu, du mal qui ne peut être nommé ni compris. L’impuissance des parents, qui s’exprime par des gestes désespérés et incohérents, en est la preuve la plus tragique. Le père, qui passe de l’ordre « *Ouvre les yeux immédiatement !* » à la supplication, montre un effondrement de toute logique et de tout pouvoir. Sa voix, qui ordonnait autrefois la vie, est désormais vide de sens face à la mort. Cette quête inlassable de solutions, qui montre l’impuissance des parents, est d’ailleurs au cœur du paragraphe ci-dessous :

*« Nos parents ont supplié les responsables de Pexton prélever un peu d’eau du puits, de la fait examiner et de nous dire si elle était responsable de nos morts. Avides de mots, les responsables ont emporté l’échantillon d’eau. Lorsqu’ils sont revenus des semaines plus tard – l’eau avait été envoyée à Bézam pour être analysée –, ils ont affirmé à nos parents que l’eau était propre à la consommation mais que, par la mesure de précaution, il était préférable de la faire bouillir une demi-heure avant de la proposer aux enfants. Tous les soirs, maman faisait bouillir l’eau deux heures afin que la maladie et la mort nous épargnent, Juba et moi. Ses précautions n’ont pas suffi. »* (Mbue, 2021, 58)

En clair, le désespoir des parents est le moteur de leurs actions. Face à la mort qui frappe leurs enfants, ils sont prêts à s’humilier et à s’accrocher à la moindre lueur d’espoir. La supplication auprès des responsables de Pexton n’est pas un acte de simple requête, mais une abdication de leur propre pouvoir, de leur autonomie culturelle et de leur identité. Ils confient la résolution de leur drame à ceux-là mêmes qui en sont, implicitement, la cause. Ce geste expose une profonde crise de confiance en leurs propres savoirs et traditions, ébranlée par l’arrivée d’une modernité occidentale et de ses promesses (et de ses maux). La maladie n’est pas uniquement un problème de santé, c’est un virus qui s’attaque à la culture même, brisant le lien entre les générations et rendant vaine la transmission du patrimoine. La réponse des responsables de Pexton est à la fois cynique et révélatrice. Leur avarice de mots, leur longue absence, et le verdict final que l’eau est propre mais doit être bouillie, constituent un acte de

manipulation et de déni. Ils ne reconnaissent pas leur responsabilité, mais jettent le doute sur les pratiques et les connaissances ancestrales. Faire bouillir l’eau n’est pas une « *précaution* » anodine, c’est une manière de transférer le fardeau sur les parents, tout en validant leur propre solution insuffisante. La mère, dans son désespoir, pousse cette précaution à l’extrême, faisant bouillir l’eau deux heures au lieu d’une demi-heure.

Cela montre la foi aveugle qu’elle a dans cette solution étrangère, car elle n’a plus confiance en ses propres remèdes. Sa précaution est un rite sacrificiel moderne, une tentative désespérée de racheter ses enfants en suivant scrupuleusement les ordres de ceux qui les ont empoisonnés. C’est le symbole d’une identité et d’une culture qui se perdent sous l’influence des puissances étrangères. En termes de portée littéraire, la puissance esthétique du texte de Mbue réside dans son minimalisme poignant. La narration est sobre, presque clinique, ce qui renforce l’horreur des événements. L’image de la mère faisant bouillir l’eau chaque soir pendant des heures est une figure de la résilience et de la tendresse face à une menace invisible et écrasante. Cette image devient une métaphore puissante pour la lutte de tout un peuple. L’absence d’une fin heureuse : « *Ses précautions n’ont pas suffi* », brise toute attente et laisse un goût amer et philosophique. Il n’y a pas de victoire, seulement une mort qui s’abat inéluctablement, témoignant de l’impuissance des traditions face à la destruction industrielle et du coût exorbitant de ce qu’on appelle, à tort, le progrès.

Mieux encore, l’absence de remède ne signifie pas seulement l’impossibilité de guérir. Elle révèle le caractère absurde de la souffrance. Les villageois réalisent que leurs enfants meurent sans raison, dans un univers qui ne leur offre aucune explication satisfaisante. Cette confrontation au néant est le véritable cœur de leur anxiété. En effet, cette angoisse existentielle n’est plus la peur d’un objet (la maladie) mais la peur du vide de sens, comme le souligne Morayo Joy Akingbelue (2025) dans son article sur les récits de risques environnementaux. Selon les travaux d’Akingbelue, la narration du roman mbuéen communique le risque environnemental à travers la tension entre le silence imposé et la résistance des habitants, un silence qui s’apparente à un univers indifférent à leur sort. De surcroît, cette impuissance est exacerbée par l’asymétrie radicale du pouvoir. La compagnie pétrolière et le gouvernement corrompu ne sont pas des adversaires que l’on peut vaincre par la force ou la logique. Ils sont les manifestations d’une force impersonnelle et démesurée, indifférente à la vie humaine. Cette situation crée une aliénation radicale. Les villageois ne peuvent ni négocier, ni se faire entendre. Ils sont invisibles, relégués à une existence marginale que le monde extérieur refuse de reconnaître. Ce sentiment d’impuissance face à une force aussi froide et implacable est au cœur de leur désespérance.

En outre, la désespérance se nourrit de la corruption qui gangrène le village. Le chef et d’autres figures d’autorité qui acceptent les pots-de-vin de Pexton ne trahissent pas seulement leur communauté ; ils démontrent qu’il n’existe plus de fondement moral sur lequel bâtir une résistance serait possible. Leur trahison est une désintégration interne, une preuve que le mal ne vient plus seulement de l’extérieur, mais qu’il a perverti le tissu même de la communauté. Par voie de conséquence, ces villageois ne font plus confiance en leurs leaders :

« Pexton était allée trouver le Mouvement pour la restauration et lui avait donné l’argent à charge pour lui de nous le remettre, accompagné de ses condoléances. Pexton affichait sa peine immense à l’endroit de nos souffrances, son engagement à vouloir travailler main dans la main avec le Mouvement pour la restauration et l’amélioration de nos vies mais, de l’avis de tous, la compagnie nous avait donné cet argent seulement pour que cessent les insultes des deux côtés de l’océan et que les gens qui avaient renoncé à acheter son pétrole reprennent leurs bonnes habitudes. Pexton avait alors été en mesure de calmer: regardez, nous agissons, nous soutenons les habitants de Kosawa et il faudra croire qu’ils ne tirent pas profit de notre présence ? » (Mbue, 2021, 208)

« La rumeur a couru de case en case, sous-entendant que le Mouvement pour la restauration de nous donner que ce qu’il pensait suffit à notre bonheur point, peut-être fallait-il dépêcher quelqu’un aux Jardins pour demander aux contremaîtres de nous dire exactement combien leurs collègues en Amérique nous avaient envoyé. C’est Tunis qui m’a mise au courant de la rumeur. Il m’a dit que Sonni, le cousin de Malabo - devenu le nouveau chef de Kosawa après le massacre-, l’avait chargé de l’aider à mettre fin à ces histoires. » (Mbue, 2021, 213)

À l’évidence, l’arrivée des fonds de Pexton, loin de sceller une réconciliation, fonctionne comme l’antidote à l’unité de la souffrance, précipitant la communauté de Kosawa dans un schisme éthique et une crise de la représentation. La méfiance initiale envers l’intention de la compagnie pétrolière, perçue comme un geste de relations publiques plutôt qu’une reconnaissance de faute, mute en un soupçon généralisé qui mine l’autorité interne. En canalisant l’argent par le Mouvement pour la restauration, un organe censé incarner la volonté collective et la résistance, Pexton inocule involontairement le principe de division au cœur même du corps politique. La rumeur selon laquelle les leaders s’octroieraient une part de la compensation révèle une délégitimation radicale du Mandat : le peuple, jadis uni contre l’opresseur externe, ne reconnaît plus l’intégrité de ceux qui parlent en son nom. La monnaie se mue en signe de trahison et en révélateur de l’absence de transcendance morale au sein du pouvoir local.

Ce n’est plus l’oppression qui menace l’existence de Kosawa, mais l’implosion de la foi mutuelle, car le nouveau chef, Sonni, doit désormais consacrer son énergie à juguler la paranoïa fratricide. L’argent, dans ce contexte, n’est pas un simple objet de transaction économique ; il est la force dissolvante qui prouve que toute structure sociale, même née de la résistance, reste vulnérable à la corruption du désir et à la fragilité de la confiance intersubjective. Cela intensifie le sentiment d’absurdité et de désespoir, car il n’y a plus de repères fiables. En dépit de la seule réponse à cette absurdité devient l’action politique. Les leaders du Mouvement doivent faire preuve de courage en vue de surmonter les critiques néfastes. Si la recherche d’un remède physique est un échec, la résistance devient un remède existentiel. Thula et les jeunes du village ne se battent plus pour guérir les malades, mais pour donner un sens à leur souffrance. Leur lutte n’est pas pragmatique ; elle est une affirmation de leur dignité face au néant. L’analyse de Benedicta Adeola Ehanire (2023) sur les « armes d’assujettissement » est pertinente ici, car elle montre que l’arme de Kosawa est sa capacité à transformer l’impuissance en force subversive.

Cette désespérance, loin d’être une force passive, pousse la communauté à agir. C’est ce que souligne le passage ci-dessous :

« *Les enfants continuent de mourir, les torchères de cracher, les pipelines de fuir, on est en danger d’extinction et on serait pourtant pleinement capable de se libérer. C’est exact, Konga Wanjika, répond Lusaka. Nos ancêtres nous ont transmis des pouvoirs extraordinaires et nous pouvons effectivement pourvoir à nombre de choses, mais il se trouve que nous n’avons pas réussi à résoudre notre problème avec Pexton. Si nous avons la possibilité de raconter notre histoire aux gens d’Amérique.* » (Mbue, 2021, 157)

Dans cet extrait, le désespoir est palpable et se manifeste comme une paralysie face à l’impuissance malgré l’existence d’un potentiel de libération. La communauté, confrontée à la mort de ses enfants et à la destruction de son environnement par les activités de Pexton, est consciente de ses pouvoirs ancestraux extraordinaires ; une allusion à la richesse de sa culture, de ses traditions et de sa résilience. Cependant, cette connaissance et cette force ne suffisent pas à résoudre le problème posé par une entité extérieure et puissante. Le désespoir qui s’exprime ici est un paradoxe : il naît de la conscience de sa propre force et de son incapacité à l’utiliser pour vaincre l’opresseur. La solution envisagée, celle de « *raconter notre histoire aux gens d’Amérique* », est représentative d’un abandon de la lutte locale au profit d’un appel à l’aide extérieur. C’est l’aveu que leurs propres moyens ne sont plus suffisants face à la violence du monde moderne, et que leur survie dépend désormais du regard et de la compassion d’autrui. Cela démontre une crise identitaire profonde, où la tradition et les savoirs ancestraux se heurtent à la brutalité du capitalisme et de cette exploitation. Ce passage est une réflexion sur la déchirure entre la culture autochtone et la mondialisation, où l’héritage d’un peuple est dévalorisé au point de le rendre impuissant face à des forces qui menacent son existence. Le désespoir n’est pas seulement le résultat de la souffrance physique, mais aussi de l’aliénation culturelle et de la perte d’autonomie, comme en témoignent les indices textuels suivants :

« *Nous étions tétanisés, plus finement broyés que des grains de poussière. Lorsque le car est revenu de Bézam pour nous apprendre que nous n’avions plus vraiment d’armes avec lesquelles nous battre - les plus courageux d’entre nous ayant été jetés au fond d’une seule et même fosse, nous sommes tombés à genoux et nous avons martelé le sol. Nous avons supplié l’Esprit de nous pardonner le doute croissant qui nous rongait quant à son existence ; certes nous avons été témoins de sa suprématie mais nous avons aussi reçu la preuve de sa faiblesse et nous ne pouvions faire nôtre l’idée qu’il ne fasse rien si ce n’est regarder nos ennemis nous détruire. Nous avons plus de Sakani pour nous guider, personne pour nous aider à comprendre les épreuves que nous traversons, nous nous traînions d’une journée à l’autre, trop diminuer pour nous lever. Comment pouvions-nous être si imprudents pour rêver ? Pourquoi avons-nous si longtemps refusé de nous coucher à plat ventre devant l’inéluctable ?* » (Mbue, 2021, 289)

Ce paragraphe, d’une grande puissance évocatrice, décrit un désespoir profond et multiforme qui dépasse la simple douleur physique. Il met en lumière une crise existentielle qui

se nourrit de l’anéantissement de l’identité et de l’autonomie, écho de la destruction d’un peuple. L’image initiale des personnages « *plus finement broyés que des grains de poussière* » n’est pas qu’une métaphore de la souffrance physique. Elle symbolise une pulvérisation de l’identité collective et individuelle. La perte des armes, bien plus que l’absence de moyens de combat, est la perte de la capacité d’action, de résistance, de l’affirmation de soi face à l’oppression. Cette impuissance radicale est la source d’une humiliation qui ne laisse d’autre choix que le « *martelage du sol* » et la supplication, gestes de soumission ultime face à une force jugée inéluctable. Ce désespoir se manifeste également par la déconstruction des fondements de la croyance. La foi en l’Esprit, qui représentait la source de leur force et de leur identité, se fissure. L’affirmation « *nous avons aussi reçu la preuve de sa faiblesse* » exprime un paradoxe insoutenable : comment une puissance suprême peut-elle tolérer la destruction de ceux qu’elle est censée protéger ? Ce doute n’est pas une simple remise en question théologique, c’est bien plutôt une perte de sens, une aliénation spirituelle où le sacré, jadis protecteur, devient indifférent ou complice du mal. C’est la mort de l’espoir divin qui s’ajoute à la mort de l’espoir humain. La phrase « *nous n’avons plus de Sakani pour nous guider, personne pour nous aider à comprendre les épreuves que nous traversons* » est au cœur de l’explication. Sakani, figure de guide et de mentor, représente l’incarnation de la sagesse, de la tradition et de la continuité culturelle. Sa disparition est une rupture de la transmission. Il n’y a plus de fil conducteur pour donner sens à l’histoire et aux souffrances.

Cette perte de repères est une aliénation culturelle profonde : le passé est inaccessible, le présent incompréhensible et l’avenir impensable. Les individus sont abandonnés à leur propre détresse, sans le soutien d’un récit commun qui pourrait les aider à surmonter l’épreuve. Le passage de la lutte à la « *traîne d’une journée à l’autre* » et à l’incapacité de se « *lever* » illustre la perte totale d’autonomie. L’agir est remplacé par la simple survie, la dignité par le « *je me traîne* », la volonté par l’inertie. Le corps lui-même devient un fardeau, « *trop diminué* » pour se redresser. L’imprudence de « *rêver* » et le refus de se « *coucher à plat ventre* » sont des reproches que les protagonistes se font à eux-mêmes. Cela montre à quel point leur perception de la réalité a été déformée par l’oppression. Ils en viennent à considérer le désir d’émancipation et d’autodétermination non pas comme un droit, mais comme une fatale erreur. En fin de compte, le désespoir décrit n’est pas le simple résultat d’une adversité, mais un état d’être où le sujet se sent non seulement vaincu mais aussi vidé de toute substance. C’est l’expérience philosophique de l’anéantissement de soi par la destruction simultanée du corps, de la foi, et du socle culturel qui donnait sens à son existence. Les indices textuels ci-dessous qui suit, montre que la souffrance la plus profonde n’est pas celle qui est infligée, mais celle qui résulte de la désintégration de l’identité elle-même :

« *Notre village a pris l’argent que Pexton a donné en gage de solidarité tout en maudissant dans le même temps ceux qui travaillaient pour l’accompagner. Hélas, nos malédictions ne nuisaient qu’à ceux dont nous partageons le sang, si bien que nos ennemis n’ont jamais souffert des paroles qui sautaient de nos bouches.* » (Mbue, 2021, 292)

Ce passage met en exergue un paradoxe existentiel : le village accepte une aide matérielle tout en reniant symboliquement ceux qui en sont les intermédiaires. Cette dualité n’est pas



simplement une hypocrisie; elle révèle une crise d'identité profonde. La souffrance du village ne vient pas de l'oppression extérieure (celle infligée par l'ennemi Pexton), mais de la corrosion interne de leur propre conscience collective. Le village accepte l'argent de Pexton, symbolisant un accord tacite et une dépendance matérielle. Cependant, il maudit simultanément ses propres membres qui servent d'intermédiaires, traçant une ligne entre la survie économique et l'intégrité morale. Les malédictions, destinées à l'ennemi, se retournent contre le village lui-même, atteignant « *ceux dont nous partageons le sang* ». Ce retournement est une métaphore de l'autodestruction. Le village s'engage dans un acte de cannibalisation symbolique, dévorant sa propre chair et son propre sang. De ce point de vue, la souffrance n'est plus une douleur causée par une force extérieure, mais une blessure auto-infligée, le résultat d'une dissonance cognitive où la survie matérielle est perçue comme un abandon de soi.

La « *souffrance la plus profonde* » est celle qui résulte de la désintégration de l'identité. Le village perd son intégrité en adoptant la monnaie de l'ennemi, une trahison de ses valeurs, tout en rejetant symboliquement ses propres membres qui l'ont permise. L'identité collective, jadis forgée par l'unité face à l'adversité, se fragmente. Les malédictions, censées consolider leur identité contre un ennemi commun, finissent par la disloquer. Elles sont des mots sans effet qui, une fois prononcés, se retournent et infectent le village de l'intérieur. La douleur n'est pas physique ou matérielle, mais existentielle, résultant de la dissolution des liens sociaux et de la perte de la cohésion morale. Le village ne souffre pas de ce que Pexton lui a fait, mais de ce qu'il est devenu en acceptant l'aide de Pexton. Il est confronté à l'abîme de son propre vide. Sa peine est de ne plus se reconnaître. Cependant, cette résistance n'est pas sans ambiguïté. Elle n'offre aucune promesse de victoire. L'emprisonnement et la mort de certains activistes rappellent que l'action est un pari risqué. Le fait que le roman se termine sans résolution concrète force le lecteur à accepter que l'absurdité est une condition permanente, et que la victoire n'est peut-être qu'une illusion. Le devenir du village est un mouvement entre la résilience et le désespoir, une danse complexe où l'action et le néant coexistent. C'est précisément cette double réalité, alliant résilience et désespoir, qui est dépeinte avec force dans cet extrait qui suit :

*« Depuis nos dix-sept ans, nous en parlions sans relâche, du jour où nous rendrions la monnaie de sa pièce à Pexton. Sous l'auvent des cases, sur la place du village, en chemin vers la forêt, nous discussions des sévices que nous infligerions aux gens de Pexton. À Son Excellence. Nous nous imaginions mettre le feu aux bâtiments des Jardins, tuer des ouvriers, nous procurer des armes et aller à Bézam abattre des hauts fonctionnaires. Remuer ce genre de pensées nous soulager, la simple idée de les amener à avoir peur de nous. Nous tenions ces rêves secrets car, même si notre chagrin n'était pas supérieur à celui de n'importe qui d'autre, nous savions que, contrairement à nous, nos familles et nos amis s'accrochaient à l'idée qu'il ne servait à rien de s'en prendre à nos ennemis. Le village était ressorti brisé du massacre, Sonni et les anciens avaient donc décidé qu'un seul recours s'offrait à nous, s'en remettre entièrement aux gens du Mouvement pour la restauration, les croire quand ils affirmaient qu'ils ne cesseraient jamais de se battre pour nous. » (Mbue, 2021, 301-302)*

Ce paragraphe expose dans les moindres détails une tension philosophique profonde entre résilience et désespoir. Il ne décrit pas simplement une volonté de vengeance, mais une

double réalité où l'angoisse devient le point de jonction entre ces deux états. Le village ne se contente pas de vivre son traumatisme, il l'intègre dans sa conscience collective, créant un espace psychologique où la souffrance trouve un exutoire dans l'imaginaire de la vengeance, un processus qui est à la fois un signe de force et de faiblesse. Le village a survécu à un massacre, une tragédie qui a détruit non seulement des vies, mais aussi l'intégrité de son âme collective. La résilience se manifeste ici non par une action concrète, mais par la création d'un monde intérieur, un espace mental où la vengeance est fantasmée. Pendant dix-sept ans, les villageois ne se contentent pas d'oublier ou de pardonner ; ils maintiennent la mémoire de leur douleur vivante en discutant « *sans relâche* » des « *sévices* » qu'ils « *infligeraient* ». Ces conversations ne sont pas seulement un défouloir ; elles sont un acte de survie psychologique. En imaginant leur revanche, ils reprennent symboliquement le contrôle d'une situation où ils ont été impuissants. La vengeance fantasmée devient une forme de courage, un moyen de se sentir exister, de ne pas être réduits à un simple amas de victimes. Cette capacité à se projeter dans une réalité parallèle, où la justice est possible, est la manifestation de leur force intérieure.

Cependant, cette même résilience imaginaire est le symptôme d'un désespoir abyssal. Le fait qu'ils aient besoin de se réfugier dans des fantasmes de vengeance pendant dix-sept ans montre leur incapacité à agir réellement. Les « *rêves secrets* » ne sont pas partagés avec tous, car « *nos familles et nos amis s'accrochaient à l'idée qu'il ne servait à rien de s'en prendre à nos ennemis* ». Cela révèle une fracture au sein de la communauté. D'un côté, il y a ceux qui se noient dans un désespoir actif, cultivant une haine qui n'a pas d'issue réelle. De l'autre, il y a ceux qui se résignent à l'impuissance, cherchant une solution extérieure en s'en remettant à des figures de pouvoir comme le « *Mouvement pour la restauration* ». Le désespoir se manifeste dans l'acceptation que leur seule option est de déléguer leur destin à d'autres, trahissant par là-même l'autonomie et la dignité qu'ils chérissaient. La vengeance n'est plus un acte de libération, mais un fantasme qui, en fin de compte, corrobore leur propre impuissance.

En d'autres expressions, l'angoisse est le fil conducteur de ce passage. Elle ne provient pas de la peur d'un ennemi extérieur, mais du conflit intérieur. L'angoisse est une incertitude existentielle : celle de ne plus savoir qui l'on est. Pour certains, l'identité est forgée dans la haine et le désir de vengeance. Pour d'autres, elle est définie par la résignation et le recours à une autorité extérieure. Cette division crée un vide, une fissure dans l'âme du village. Les villageois sont « *brisé[s]* » non seulement par le massacre, mais par la perte de leur cohésion. L'angoisse n'est pas le résultat d'un événement passé, mais de l'impossibilité de se réconcilier avec soi-même dans le présent. Elle naît de la prise de conscience que les rêves de vengeance ne sont que des illusions, et que la seule alternative est d'abandonner son propre pouvoir. Le village de Kosawa est pris en étau entre un passé hanté par la violence et un futur incertain où sa survie dépend d'autres. L'angoisse est ce point où la résilience imaginaire se heurte à la réalité du désespoir, laissant le village suspendu dans un état de non-être, à la fois vivant et mort, fort et impuissant. Cette dialectique de la désespérance, loin de mener à la paralysie, émerge comme une source de liberté existentielle. C'est en réalisant que la vie n'a pas de sens prédéfini que les personnages de Kosawa sont libérés de la tyrannie des attentes. Ils créent ainsi leur propre sens, inventent leur propre histoire et se réapproprient leur destin. La désespérance, en ce sens, est un catalyseur de l'action. Ceci est plus expressif à travers le paragraphe suivant :

« Au cours d’une des réunions de village, le Gentil et le Charmant ont supplié les jeunes hommes de trouver d’autres moyens d’exprimer leur colère ; ils les ont encouragés à écrire une lettre au gouvernement pour lui fait savoir qu’ils avaient peur pour leur avenir. Les jeunes hommes leur ont ri au nez - ils n’ont rien à faire a des conseils de gens qui ne partagent pas leur rage. D’après eux, Sonni est un vieil homme et ni le Gentil ni le Charmant ne sont des nôtres. Ils pensent que Kosawa leur appartient, que c’est leur héritage. Il est de leur devoir de se battre pour sa restauration par les moyens de leur choix. Mais où les incendies et les dégradations les ont-ils menés? Est-ce que Pexton a compris et quitté les lieux? Partira-t-elle un jour ? » (Mbue, 2021, 358-359)

Dans ce passage, la profonde désespérance des jeunes hommes de Kosawa devient le catalyseur implacable de leur action radicale. Confrontés à un avenir menaçant et à l’héritage spolié de leur village, ils rejettent le conseil modéré du Gentil et du Charmant, perçus comme des étrangers à leur rage existentielle. Cette fureur n’est pas un simple accès de colère, mais une affirmation nihiliste face à l’échec perçu des méthodes conventionnelles (telles que l’écriture d’une lettre au gouvernement). Ils incarnent une version du désespoir actif, où la conviction qu’il n’y a plus rien à perdre confère un droit d’agir illimité pour la restauration de ce qu’ils considèrent comme leur dû sacré : Kosawa. Le feu et la dégradation deviennent ainsi les symboles brutaux de cette ultime réappropriation, non pas guidée par la raison ou la prudence, mais propulsée par la certitude que seul le combat, même autodestructeur, peut donner un sens à leur angoisse collective. Leur action est un cri de guerre qui transcende la peur, illustrant qu’au bord du précipice, le désespoir se mue en volonté de puissance par défaut, remplaçant l’espoir de changement par l’urgence de la destruction créatrice.

En résumé, la désespérance métaphysique dans le roman de Mbue est une expérience de la perte de sens et de la confrontation à l’absurdité, une angoisse qui trouve sa source dans la faillite de toute rationalité et de toute justice. Cependant, c’est de cette même angoisse que jaillit la force de la résistance, une résistance qui est moins un moyen d’obtenir une victoire qu’une fin en soi, une manière de dire « *Nous existons* » malgré l’évidence de leur anéantissement. Il convient dès lors de voir comment cette désespérance se transforme en une forme de poésie de l’existence. La capacité des habitants à créer de nouvelles chansons, de nouvelles formes de protestation et de nouvelles manières de raconter leur histoire est un acte de création de sens malgré la destruction. La résistance est une forme d’art, où la vie est réinventée à travers le langage et l’action. Cette dimension est essentielle pour comprendre la résilience de la communauté de Kosawa. Ainsi, cette désespérance n’est pas un état figé, mais un mouvement, une dialectique entre la destruction et la création. Elle est la condition de l’être dans un monde post-pétrolier et postcolonial, où les vieilles certitudes se sont effondrées et où il faut inventer de nouvelles façons de vivre et de mourir. C’est dans ce mouvement que se trouve la véritable signification du roman ; les sujets doivent être les cartographes de leur propre existence.

#### 4. Conclusion

Au crépuscule de cette investigation phénoménologique, la trajectoire de Kosawa se dessine non plus comme un simple récit de destruction, mais comme une cartographie de l’aporie existentielle dans le sillage de l’anthropocène. Cette démonstration a méthodiquement étayé l’hypothèse initiale : la désespérance métaphysique, loin d’être un épiphénomène de la misère, constitue un mode d’être qui se révèle par la dissolution du lien ontologique et le triomphe de l’absurdité. Par l’entremise d’une méthode phénoménologique, cette exégèse a pu sonder la conscience collective pour en extraire la quintessence de la souffrance : une angoisse sans objet, qui n’est pas la peur d’un événement, mais le vertige face au vide de sens. Le roman d’Imbolo Mbue, loin d’être une simple allégorie, se révèle être un véritable lieu de réflexion onto-herméneutique, où le récit de la pollution est un prétexte à la méditation sur la condition humaine.

Sur le plan de la pensée critique, les résultats de cette investigation critique sont patents, confirmant que la méthode phénoménologique détient une puissance heuristique singulière pour l’analyse littéraire. En se concentrant sur le vécu des personnages, elle a permis de dépasser les cadres d’analyse écocritiques et postcoloniaux pour mettre en lumière la dimension intime et existentielle de la crise. Elle démontre que la littérature peut servir de laboratoire philosophique pour élucider des concepts aussi insaisissables que l’impuissance ou la désespérance. Sur les plans sociaux et politiques, cette analyse a conduit à reconsidérer la révolte des habitants de Kosawa non pas comme une simple réponse pragmatique, mais comme un acte d’affirmation ontologique, une manière pour un peuple de se réinventer un destin face au néant. Bien entendu, la rigueur de cette approche ne saurait abolir ses propres limites. La focalisation sur le vécu intérieur, si elle éclaire l’angoisse existentielle, a délibérément laissé de côté l’analyse fine des dynamiques psychologiques individuelles et des configurations familiales qui structurent également la désespérance. De même, les ramifications économiques et les mécanismes concrets de la corruption, bien qu’évoqués, n’ont pas fait l’objet d’une analyse exhaustive, le choix méthodologique ayant privilégié l’essence de l’expérience sur la matérialité de ses causes.

Ces limitations ouvrent, par conséquent, de nouvelles avenues de recherche. Une future étude pourrait s’attacher à une critique de la violence lente en s’appuyant sur les théories de Rob Nixon, mais en y intégrant un volet phénoménologique qui mettrait en relation la temporalité subjective des personnages avec la progression insidieuse de la dégradation. Une autre perspective pourrait interroger le roman sous le prisme de la souveraineté et du devenir-mineur tel que conceptualisé par Deleuze et Guattari, afin d’examiner comment Kosawa, en se soustrayant aux logiques du pouvoir hégémonique, parvient à créer un espace de liberté et de dignité, même au sein de l’anéantissement.

#### 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).

**Akuelou Marie-Eunice N’Goh**, une étudiante ivoirienne manifestement armée d’une curiosité intellectuelle insatiable, prépare un Master en civilisation américaine qui promet de secouer les fondations mêmes de la perception identitaire. Son sujet, « A Cultural Critique to *Passing* by Nella Larsen », n’est pas une simple étude littéraire, mais une plongée audacieuse et nécessaire dans l’abîme des constructions sociales; elle y explore, avec un sens aigu de la provocation philosophique, la manière dont le « passage » (ou *passing*) expose la nature artificiellement poreuse de l’identité raciale et sociale. Akuelou s’engage dans un dialogue piquant avec l’œuvre de Larsen, non pour en faire l’exégèse polie, mais pour démanteler les mécanismes culturels qui transforment l’appartenance en performance, et le soi en un théâtre d’illusions, révélant ainsi l’absurdité existentielle de se définir par des catégories héritées. Elle manie la critique culturelle comme une arme, visant à décrypter l’hypocrisie de la société américaine face à l’autodétermination de l’individu.

## Références

- Agamben, G. (1997). *Homo Sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue*. Traduit par Pierre Alféri, Seuil. <https://www.seuil.com/ouvrage/homo-sacer-le-pouvoir-souverain-et-la-vie-nue-giorgio-agamben/9782020256452>
- 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 (SIJLL)*, 8(06), 152-162. <https://doi.org/10.36348/sijll.2025.v08i06.003>
- Bachelard, G. (1957). *La Poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France. <https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/BACHELARD-Gaston-La-poetique-de-l-espace.pdf>
- Benjamin, W. (2000). *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. Traduit par Maurice de Gandillac, Gallimard. <https://ia902905.us.archive.org/14/items/BENJAMINWalterLoeuvreDartALeppoqueDeSaReproductiniliteTechnique/BENJAMIN%20Walter-L%27%C5%93uvre%20d%27art%20a%CC%80%20l%27e%CC%81poque%20de%20sa%20reproductinilite%CC%81%20technique.pdf>
- Biana, T. M., et al. (2022). A Voice of Resistance and Activism: A Critique of Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *African Educational Research Journal*, 10(3), 312-320. <https://doi.org/10.30918/AERJ.103.22.044>
- Ehanire, B. A. (2023). The Weapons of Subjugation in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. in E. Emenyonu (ed.) *ALT 40: African Literature Comes of Age*. Boydell and Brewer. <https://doi.org/10.1515/9781800105676-010>
- Gasztold, B. (2022). Environmental Neocolonialism and the Quest for Social Justice in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *Text Matters: A Journal of Literature, Theory and Culture*, 12(12), 195-210. <https://doi.org/10.18778/2083-2931.12.12>
- Junaid, S. et al. (2024). The Portrayal of African Woman's Struggle Reflected in the Novel *How Beautiful We Were* by Imbolo Mbue (2021). *ELS Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 7(2), 275-284. <https://doi.org/10.34050/elsjsh.v7i2.34882>
- Kanu, Q N. (2025). "'Swapping Our Blood for Oil Money': Neo-Liberal Subjectivity and Uneven Development in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*." *Journal of Postcolonial Writing*, 61(1), 38-52. <https://doi.org/10.1080/17449855.2025.2474444>
- Karmakar, G. & Chetty, R. (2023). Extraction and Environmental Injustices: (De)colonial Practices in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *eTropic: Electronic Journal of Studies in the Tropics*, 22(2) 125-147. <http://dx.doi.org/10.25120/etropic.22.2.2023.3974>
- Mbue, I. (2021). *How Beautiful We Were*. Pinguin Random House LLC. [https://books.google.ro/books/about/How\\_Beautiful\\_We\\_Were.html?id=aa3bxwEACA-AJ&redir\\_esc=y](https://books.google.ro/books/about/How_Beautiful_We_Were.html?id=aa3bxwEACA-AJ&redir_esc=y)
- Mbue, I. (2021). *Puissions-nous vivre*. Befond. <https://www.babelio.com/livres/Mbue-Puissions-nous-vivre-longtemps/1283914>

- Misra, A. (2024). Environmental Degradation: A Case Study Of Imbolo Mbue’s *How Beautiful We Were*. *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)*, 12(8), b498-b502. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4920453>
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press. Retrieved from <https://www.hup.harvard.edu/books/9780674072343>
- Ohagwam, U. & Albert, Q. (2025). 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. <https://www.gnosijournal.com/index.php/gnosi/article/view/265>
- Qasim, Z. et al. (2024). Coloniality and Environmental Devastation in Imbolo Mbue’s *How Beautiful We Were*. *International Journal of Contemporary Issues in Social Sciences (IJCISS)*, 3(3), 1934-1945. <https://ijciss.org/index.php/ijciss/article/view/1365>
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*. Seuil. <https://archive.org/details/lamemoirelhistoi0000ricu>
- Sartre, J.-P. (1943). *L’Être et le Néant : Essai d’ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Stambler, A. (2023). Feeling Implicated by Fiction: Imbolo Mbue’s *How Beautiful We Were* and the Remaking of Human Rights Narrative.” *Parallax*, 29(4), 455-75. <https://doi.org/10.1080/13534645.2024.2329409>
- Tia, D. (2025). Capitalism Delusion in Ex-colonies: A Postcolonial Analysis of *How Beautiful We Were* by Imbolo Mbue. *Papers in Arts and Humanities*, 5(1), 2025, 63-84. <https://doi.org/10.52885/70xbx438>
- Tournay-Theodotou, P. (2024). Narrating Ecopolitics and the Poetics of Slow Violence in Imbolo Mbue’s *How Beautiful We Were*. *Matatu*, 55(3), 1-26. <https://doi.org/10.1163/18757421-bja00013>