

ÉCOLE DOCTORALE : Lettres, Idées, Savoirs (LIS) – E A 4395

THÈSE DE DOCTORAT

Spécialité : Littérature générale et comparée

Présentée et soutenue publiquement par :

WAMBA Jean - Stanislas

Titre :

L'ÉCRITURE DE LA RENCONTRE AFRIQUE – OCCIDENT.

LES ESPACES DE L'INTERSUBJECTIVITÉ ET LE PROBLÈME DE LA TRADUCTION DANS LE ROMAN.

Thèse dirigée par le Professeur **Papa Samba DIOP**

MEMBRES DU JURY :

- **Sylvie CHALAYE**, Professeur, Université Paris 3, Sorbonne Nouvelle.
- **Remi ASTRUC**, Professeur, Université de Cergy-Pontoise.
- **Papa Samba DIOP**, Professeur, Université de Paris – Est.

Paris, 07 Novembre 2012

*A mes proches, Sophie et Defissa; partis et
absents à jamais. La graine semée a germé
et produit !*

Remerciements

Avec ce travail, nous arrivons au terme d'une longue marche pavée de questionnements, de doutes, avec le risque de tout lâcher à mi-parcours. Parcours, dont l'issue est fonction des rencontres. Tout d'abord avec le professeur Papa Samba DIOP qui avait accepté de diriger cette étude. Nos remerciements à Mr. Diop pour la patience, les précieux conseils et les encouragements. Nous voudrions également remercier le professeur Jean-William WALLEY de l'université d'Amiens -Picardie pour sa serviabilité. Notre gratitude va aussi à Mr. François DICKOBOU-KOMBILA, l'un des premiers à nous donner goût à la littérature comparée à l'Université de Libreville. Mes remerciements vont tout autant au professeur Alfred MBUYI-MIZEKA pour ses inestimables conseils. Je ne saurais oublier l'apport incontesté des professeurs de lettres à l'UOB.

A mes Parents, Hélène Paga et Félix Ngadi pour la confiance. Mes frères et sœurs, Thérèse, Fernand Mif, Arlette, Faustin Bush, Blaise Hans, Vianney Ipaye, Bébé Mvoudi. Mes neveux et nièce, Stella, Christian-Morin, Clainxy, Cédric, Paterne, Crépin, Morille, Warice, Rock, Jean-Aimé... pour la force inspirée et pouvoir s'accrocher à la vie. A ces illustres partis, Marcel Wamba, Michel Boudoughou, Victor Makinda pour leur éducation des forêts vers Koumbi. A grand -mère Tchika Marie-Louise, je n'ai gardé de toi que de vagues souvenirs. A Mvoudi, l'homme fier de son petit-fils, j'espère avoir accompli tes vœux. A Eugène Cholot, parti. A Makita Tsogho, madame à la parole, partie. Maman Levovo partie tôt. A Joséphine Lédjadja qui sait compter. A ceux-là qui m'ont souvent tendu la main, Sylvain Lata, Jacques Tsanga, Éric Lapy. A Djores, Roger pour les fraternelles complicités. A mon amie Audrey pour la patience malgré l'épreuve de la distance.

Avant- propos

Le texte qu'on va lire marque un temps de répit dans mon parcours universitaire. La nature sobre de l'expression a été préférée pour permettre l'accès au texte. En 2004, j'avais décidé de m'investir dans l'enseignement après avoir obtenu une maîtrise de lettres. Ce projet professionnel ne fut cependant pas irréalisable, attendu que je fus reçu au concours d'entrée à l'Ecole Normale Supérieure (ENS- Libreville), où je devais préparer un CAPES de lettres. Cependant, quelques mois à peine passé, je décidai de tout abandonner. Une volte-face risquée, quand on sait que L'ENS fait partie des prestigieuses écoles du pays. Et les reproches de fuser partout.

Ceux de mes camarades de faculté d'abord. Etaient-ils surpris de mon passeport, un visa et un billet aux couleurs d'Air France ? J'étais un peu comme le Nègre Tanhoé chez Bernard Dadié, tout émerveillé pour avoir reçu d'un ami Blanc un billet pour Paris : *« J'ai un billet pour Paris, oui Paris ! Paris dont nous avons toujours tant parlé, tant rêvé ! »*. A la fac, nous projetons tous l'aventure parisienne. De quoi s'étonner avec Fatou Diome : *« Ah ! Sacrée France, c'est peut-être parce qu'elle porte un nom de femme qu'on la désire tant »*. Nous envisageons tous emprunter le *« Chemin d'Europe »* pour reprendre Ferdinand Oyono. Cette Europe qui s'esquisse dans l'imaginaire telle une créature charmeuse. Le passeport, le visa, un billet d'avion sont moins de simples documents, ils ouvrent la voie de l'ailleurs, la rencontre avec l'Autre, l'inconnu, la découverte. Pour mes amis, ma place était donc à l'ENS ! Mais tous n'étaient pas de cet avis. Certains pensaient qu'il était de mon devoir de faire le choix qui convenait, au risque de le regretter le restant de la vie. Mais qui de mes amis n'aspirait à l'aventure ? La question n'était donc pas à l'ordre du jour.

Les reproches de mes proches ensuite. Mon projet passait pour insolite. J'étais ce jeune homme qui ne savait saisir l'opportunité professionnelle qu'offrait l'ENS. Avaient-ils tort ? En réalité, l'objection n'émanait ni de mon père ni de ma mère qui, au contraire m'encourageaient. Après tout, quel parent ne souhaiterait que sa progéniture fasse mieux ?

Il y a en chacun un peu de ce que j'appelle dans cette thèse *la métaphore de la courge*, l'image à laquelle maître Thierno, dans *L'Aventure ambiguë*, se réfère pour évoquer la nature complexe de la plante, en référence à son disciple Samba Diallo qui s'apprête à vivre des nouvelles expériences : « *La courge est une nature drôle, dit enfin le maître. Jeune, elle n'a de vocation que celle de faire du poids. De désir que celui de se coller amoureuxment à la terre. Elle trouve sa parfaite réalisation dans le poids. Puis, un jour, tout change. La courge veut s'envoler. Elle se résorbe et s'évide tant qu'elle peut. Son bonheur est en fonction de sa vacuité. De la sonorité de sa réponse lorsqu'un souffle l'émeut. La courge a raison dans les deux cas* ». ¹

Qui de mes camarades ignorait justement, comme l'écrivait si poétiquement Julien GRACQ dans son roman, *Le Rivage des Syrtes*, que « Le monde fleurit à ceux qui cèdent à la tentation » ? Le monde s'ouvre à ceux qui sont tentés. Cette citation, je l'avais si bien intériorisée, que je finis par en faire un principe de vie. A la fac, tous avaient mûri le projet de partir. Puis, un jour, en fonction des circonstances, chacun est quelque peu forcé à emprunter la voie qui lui convient, à saisir l'opportunité qui lui est offerte. Qui de mes proches ignorait justement que le monde ne s'ouvre qu'à ceux-là qui savent parfois prendre le risque ?

Cependant, quand les contingences de l'existence nous tiraillent entre projet personnel et contraintes familiales, le choix peut sembler cornélien. Quand il faut traverser les épreuves – maladies, la perte des proches qui vous ont été d'un soutien précieux – et, en même temps s'investir dans un projet de haut niveau, une telle décision peut ne pas être facile à prendre. Je devais donc tenir le coup. Ainsi, l'adversité, et les déboires, et les soucis ruminés à longueur de journée se transforment en des forces, des séquences d'une vie remplie qui, à elles seules constitueraient la matière même de l'ouvrage à réaliser. On se paye alors le luxe d'une joie indescriptible, même quand les moyens matériels ont souvent fait défaut.

D'un point de vue financier, j'ai bénéficié d'une aide de l'État Gabonais à qui je rends hommage.

¹HAMIDOU KANE, Cheikh, *L'Aventure ambiguë*, Paris, U.G.E., 10/18, 1961, p. 302.

Pour revenir à l'essentiel, le projet émerge dès notre entrée en DEA de Littérature et Interculturalité, Sociétés et Multicultures, qui nous offrait l'opportunité d'étudier « *Les images et les symboles dans les productions littéraires* » dans trois romans : *Sur les falaises de marbre* d'Ernst JÜNGER, *Le Rivage des Syrtes* de Julien GRACQ et *Elonga* d'Angèle RAWIRI.

Que ne fut pas ma surprise de constater que *l'Image* faisait partie des axes de recherche retenus par l'université de Picardie, alors que dans le cadre des séminaires en année de maîtrise à Libreville, je m'étais déjà attelé à étudier « *L'image du serpent dans Sur les falaises de marbre* d'Ernst Jünger et dans *La guerre du juste* de Patrice Gahungu ». Deux auteurs de cultures différentes, mais proches par le traitement d'un même thème. Jünger, écrivain allemand avait publié son roman au moment où son pays est sous domination de l'idéologie nazie. Gahungu emboîtera le pas quand sa région natale, le Burundi –Rwanda, est meurtrie par le génocide. Qu'avais-je donc à démontrer de la créature déchue ?

Par le biais de l'approche comparative, l'image du serpent, au-delà de la diversité des traitements, était érigée dans l'une comme dans l'autre œuvre au rang de l'humain ; d'un côté bienfaiteur, protecteur, inspirateur de force et de justice ; de l'autre décrié, honni et repoussé. Double postulation, celle dans laquelle l'homme est englué : le bien et le mal, la vie et la mort. Deux pôles contradictoires et complémentaires à la fois pour répercuter la condition humaine, celle du Tout de la totalité.

L'étude de l'image n'était donc qu'une sorte d'approfondissement de la question en DEA. Sauf qu'en se penchant à nouveau sur la question, je partais cette fois d'une nouvelle hypothèse ; à savoir que le monde sensible ne saurait se limiter aux apparences physiques et matérielles, ni être réductible à la connaissance immédiate et rationnelle ; que l'exploitation littéraire des images et des symboles conférerait au texte des valeurs humaines et universelles. La tâche de l'écrivain étant d'évoquer des réalités supérieures, c'est-à-dire un idéal, d'inviter le lecteur à un véritable déchiffrement du monde au-delà des apparences immédiates. D'où était la portée universelle du langage symbolique et imagé. Encore que la spécificité de notre DEA offrait l'opportunité d'être confronté à

l'expérience de la diversité des cultures, dont nous étions tous à la fois acteurs et témoins.

C'est dans ce contexte que l'idée nous était venue de travailler sur « **L'écriture de la rencontre Afrique/Occident. Les espaces de l'intersubjectivité et le problème de la traduction dans le roman** ».

L'hypothèse à vérifier peut se résumer comme suit : le soulignement excessif de l'aspect conflictuel de la rencontre symbolique des univers a considérablement amputé le roman francophone africain des axes de réflexions qui pouvaient se rapporter à la conciliation des perceptions du monde. Deux raisons pour cela :

(i) Les idéologies des hiérarchies qui ont sous-tendu l'entreprise coloniale, dont l'esprit repose principalement sur la séparation, la distribution des rôles, la répartition systématique des espaces habités. Les travaux semblent le plus souvent se réduire à l'analyse des couples binaires : Afrique vs Occident ; Blanc vs Nègre ; Civilisé vs Sauvage ; etc. A l'arrière-plan de cette approche, la thèse du conflit des cultures diversement formulée, selon qu'on apprécie ce face-à-face sous l'angle identitaire ou sous celui des idéologies impériales. Jacques Chevrier dans son livre *La Littérature nègre*², a pu montrer comment le dernier angle d'approche fait du Nègre en situation d'exil, le personnage qui adhère aux valeurs occidentales non par conviction mais pour s'en servir contre. Autrement, l'idéologie impériale « n'a pas suffi à discréditer un modèle politico-culturel que les ex-colonisés ont adopté et retourné en faveur de leur émancipation ».³ L'éloignement de la terre natale pousserait l'Africain à se découvrir, désabusé, que tout le sépare de l'Occident, qu'il existe une distance entre ses propres référents et ceux du monde d'en face. La conclusion que l'on peut tirer est que le Nègre confronté à l'Autre, aurait une idée du monde occidental aux antipodes des réalités de sa culture d'origine. La conséquence de cette prise de conscience serait, soit le conflit du sujet avec lui-

²CHEVRIER, Jacques, *La Littérature nègre*, Paris, Éditions, Albin Colin, 1974, p. 148-149.

³SULTAN, Patrick, *La scène littéraire postcoloniale*, Paris, Éditions, Le Manuscrit, 2011, p. 20.

même, parce que ne pouvant concilier les deux visions du monde, donc l'échec à terme du projet de vie, soit la perte pure et simple du personnage.

(ii) La deuxième raison est la position inconfortable du Nègre dans l'histoire de la rencontre, qu'il vit comme une continuelle humiliation. En effet, ici se pose la question capitale du Nègre à pouvoir dépasser les formes de "déterminismes" historiques, sociaux et psychologiques ; alors même que Franz Fanon attirait déjà l'attention :

« Je suis nègre et des tonnes de chaînes, des orages des coups, des fleuves des crachats ruissellent sur mes épaules. Mais je n'ai pas le droit de me laisser engluer par les déterminations du passé ».⁴

Le propos de Franz Fanon ne vise pas l'exaltation communautaire ; la prise de position fait de l'auteur un homme de l'universel. Ne faudrait-il pas louer le courage de l'auteur qui prend le risque de voguer à contre-courant, de surcroît à une époque où les processus de décolonisation ne sont qu'à leur stade de balbutiement ? Sa critique du colonialisme ne fait du passé un handicap pour l'avenir. Autrement, c'est en dépassant ce passé imposé par la donnée idéologique que le Nègre non seulement parviendrait véritablement à conquérir son identité, mais également à s'émanciper et vivre en harmonie avec son temps. Cependant, le renouvellement des représentations semble improbable. Dans *Les Blancs vus par les par les Africains*, Jacques Chevrier, qui a su analyser les représentations du Blanc dans les textes écrits et oraux de la littérature africaine constate que celle-ci tend :

« [...] à se scléroser, à se figer en un stéréotype dont nous savons qu'il peut, à la limite, fonctionner en autarcie, indépendamment de tout contact avec la réalité, car elle relève d'un domaine particulièrement sensible à l'idéologie »⁵.

Dans le même ordre d'idées, Maryse Condé discerne l'hypothèse de conflits des cultures dans la notion sartrienne de l'engagement. Elle reproche aux critiques, interprètes et écrivains nègres la permanence de la revendication identitaire. Une attitude suicidaire, forme d'enfermement sans issue à l'en croire.

⁴FANON, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions, Seuil, coll. Points, 1971, p. 186.

⁵CHEVRIER, Jacques, *Les Blancs vus par les par les Africains*, textes recueillis et présentés par Jacques CHEVRIER, Paris, Favre, 1998, p. 204.

Ce qui, selon Condé constituerait une sorte d'auto-censure⁶, de ce que les Nègres semblent s'interdire d'explorer des nouveaux axes de réflexion, vivant le risque d'aller à contre-courant d'une catégorie de thématiques comme une disqualification sur la scène littéraire. Dès lors, ils préfèrent emprunter les chemins tracés par l'histoire. Alors même qu'ils peuvent envisager des démarches tout autrement, ce d'autant, quand il y a confrontation des subjectivités, l'idée que l'on se fait de l'Autre, les perceptions qu'on a du monde de l'Autre tendent du coup à se modifier, tout en permettant les avancées des consciences. Seront donc désaliénés, Blancs et Nègre qui sauront refuser de se laisser aveuglement enfermer dans le passé.

Notre problématique soulève des interrogations : comme étudier l'écriture de la rencontre Afrique/Occident, sans l'isoler dans une identité africaine réductrice, et sans faire abstraction à son héritage européen ? Comment écrire dans la langue héritée de la colonisation sans lui vouer ni amour ni haine, mais essayer d'être neutre ? Comment interroger le rapport à l'Autre en évitant l'ethnocentrisme ordinaire que l'idéologie impériale occidentale, pénétrée de la supériorité de sa culture d'une part, et les lectures partiales africaines nimbées de l'anti-colonialisme d'une part, ont pu imposer ? Ces interrogations concernent les littératures postcoloniales qui se proposent de jeter les ponts entre Centre/Périphérie, Dominant/Dominé, que la relation coloniale à la fois a séparés et rapprochés.

⁶CONDÉ, Maryse, il s'agit d'une communication citée par Arlette CHEMAIN-DEGRANGE et Roger CHEMAIN, *Panorama critique de la littérature congolaise contemporaine*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1979.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Formulation du sujet

L'Occident et l'Afrique sont deux ensembles géographiquement éloignés l'un de l'autre. Rien ne permet *a priori* de parler de rencontre. Cependant, de par les contingences de l'histoire, en l'occurrence, la traite des Noirs, l'entreprise coloniale, les mouvements migratoires, firent que les deux mondes viennent à se rencontrer.

En effet, le thème de la rencontre Afrique-Occident se situe non pas seulement à un carrefour, mais à plusieurs. Il intéresse pratiquement toutes les disciplines, et il intéresse les lettres de façon spéciale, puisque prise en charge par nombre de romanciers africains, au-delà de ses multiples modulations d'une œuvre à l'autre, des circonstances dans lesquelles elle s'engage et du cadre où elle s'accomplit, des protagonistes qu'elle met aux prises, du rapport qu'elle implique entre ce qui relève proprement de la fiction et la part de l'historique, la rencontre constitue le fondement du romanesque africain. C'est du moins l'avis que partagent de nombreux observateurs :

« [II] faut bien reconnaître que le roman est, dans une large mesure, un fait occidental qui s'est imposé à l'Afrique à la faveur de la rencontre brutale des deux cultures et il est aisé de reconnaître en Balzac et Zola les modèles dont s'inspirent le plus souvent les romanciers négro-africains d'expression française ».⁷

La mise en contact de l'Afrique avec l'Occident serait une obsession que les Africains exploiteraient, à en croire Charles Bonn et Xavier Garnier :

« [...] ne voir dans les romanciers les plus récents que l'avènement d'un authentique roman africain dégagé des influences coloniales est un effet d'optique dont il ne faut pas être dupe. La colonisation et son singulier prolongement en Afrique sont le ciment du roman francophone. D'une certaine façon, le roman né de la colonisation ne parle que de ça, n'existe que par ça et pour ça ».⁸

⁷CHEVRIER, Jacques, *Littératures Nègres*, Gallimard, 1974, p. p. 161-162.

⁸BONN, Charles, GARNIER, Xavier et LECARME, Jacques, *Littérature francophone : le roman*, Paris, Éditions, Hatier, 1997, p. 242.

La vérité est que, réduite à ses aspects subjectifs, cette rencontre paraît ne plus offrir d'intérêt. Mieux vaudrait regarder en face les conditions objectives qu'elle reflète. Dans la même perspective, parlant des écrivains Maryse Condé, Massa Makan Diabaté et Édouard Glissant, Deborah Hess cerne une forme d'esthétique complexe, au motif que :

« La littérature africaine et antillaise francophone s'est développée grâce à la naissance d'une forme de biculturalisme produisant des œuvres complexes. [...] Ces systèmes sont traditionnels et modernes, oraux et écrits, et puisent leurs sources en Afrique et en Occident. Du coup, le cadre bipolaire se modifie et se complexifie et les deux mondes finissent par s'enchâsser l'un dans l'autre ».⁹

Qu'elle soit implicite ou explicite, la visée du romancier africain consiste à représenter deux visions symboliques du monde ; sur la base d'un double cheminement, c'est-à-dire à la fois endogène à l'Afrique et exogène par rapport à l'Occident. Arlette et Roger Chemain parlent des « [...] techniques narratives [qui] s'inspirent des polémistes du XVIII^{ème} siècle, du roman engagé de type sartrien »¹⁰ sans pour autant selon nous se désolidariser des procédés performatifs du système de la langue maternelle et de l'héritage culturel du terroir. Hypothèse qu'Eva Kushner reprend à son compte dans un ouvrage collectif, à « l'Avant-lire » :

« [...] il apparaît qu'Arlette Chemain a fait œuvre de pionnier dans la mesure, par exemple, où elle a souvent perçu dans l'imaginaire et dans le mode d'expression française du roman congolais, des échos d'oralité, et la présence des mythes ancestraux. [...] Abel Kouvouama souligne lui aussi l'interaction de l'endogène et de l'exogène ».¹¹

En naissant donc au point d'intermédiation, cette écriture ne pouvait s'affirmer que dans la perspective d'un imaginaire pluriel, métissé, en situation de faire émerger au sein d'un même espace la diversité des identités, évoluant dans un mouvement entre intériorité africaine et extériorité occidentale ; entre retour sur Soi et ouverture vers l'Autre. C'est fort de cette ambivalence que Jean-Marc

⁹HESS, Deborah, *La poétique de renversement chez Maryse CONDÉ, Massa Makan Diabaté et Édouard, GLISSANT*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2006, p. 47.

¹⁰CHEMAIN, Arlette et Roger, « *Les identités culturelles et le renouvellement des formes d'expression littéraire en Afrique* », communication donnée à un Colloque organisé sous l'égide de l'UNESCO, (Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture).

¹¹KUSHNER, Eva, *Libres horizons : pour une approche comparatiste Lettres francophones Imaginaires, Hommage à Arlette et Roger CHEMAIN*. Textes réunis par Micéala SYMINGTON et Béatrice BONHOMME, Paris, Éd., L'Harmattan, 2008, p.13.

Moura invite le lecteur à reconnaître dans cette « *World Fiction* »¹² une valeur de témoignage sur la culture globale qui est en train de naître. Elle serait à ce sujet selon le même auteur,

« L'expression de la collision contemporaine et omnidirectionnelle des civilisations et des références dont chacun peut aujourd'hui faire l'expérience ».¹³

Cependant, la question que l'on se pose reste l'aptitude du romancier africain qui s'inspire des techniques importées de l'Occident, techniques somme toute différentes de celles mises en œuvre dans le récit oral, à faire de son texte l'expression authentique de sa pensée. La question sous-jacente est le problème de la traduction, indissociable à la pratique littéraire africaine. L'écriture de la rencontre essentiellement mouvante par ses multiples référents linguistiques est d'emblée d'un positionnement problématique, elle s'identifie au concept deleuzien de « littérature déterritorialisée »¹⁴ ; notion qui renvoie à une catégorie de productions littéraires naissant dans le contexte de domination. Autrement, l'écrivain africain crée par contrainte à la frontière des langues et des cultures ainsi que le précise Pius Ngandu Nkashama :

« L'écriture est d'abord une expérience de l'identité individuelle, et un pouvoir d'appropriation du monde extérieur. Elle devient dans les sociétés contemporaines une loi de la totalité, dans la mesure où elle permet non seulement de transmettre, mais surtout de transposer les messages par-delà les frontières naturelles de la parole, par-delà surtout le temps et l'espace ».¹⁵

¹² MOURA, Jean-Marc, *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Paris, Édition, Karthala, 2005, p. 172.

¹³ MOURA, Jean-Marc, « *Critique postcoloniale et échanges culturels* », in *Frontières et passages, Les échanges culturels et littéraires, Etudes de littérature générale et comparée*, Publications de l'Université de Rouen, 15-16-17 octobre 1998, p. 242.

¹⁴ Nous devons le concept de « déterritorialisée » à Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI qui, exploitant le couple des adjectifs « majeur » et « mineur » à partir de l'œuvre de l'écrivain Kafka, entendent établir une théorie de la norme dans leur livre, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Pour DELEUZE et GUATTARI, « la pensée ne pense que sous la violence d'une rencontre qui la force à penser, autrement dit, à travers des *singularités*, des cas qui en reconfigurent chaque fois l'horizon problématique et qui en ouvrent ainsi la temporalité événementielle. En l'occurrence, il s'agit de la singularité d'une écriture et d'une production littéraire, elle-même inscrite dans une situation linguistique singulière, et dans un contexte politique et social singulier » ; cf. Guillaume SIBERTIN-BLANC, « *Pour une littérature mineure : Un cas d'analyse pour une théorie des normes chez DELEUZE* ». Cet article fait partie des communications prononcées dans le cadre du groupe de travail animé par Pierre MECHEREY : « *La philosophie au sens large* », Université Lille 3/UMR « Savoirs Textes et Langues », le 12 mars 2003.

¹⁵ NGANDU -NKASHAMA, Pius, *Rupture et écritures de violence*, Paris, Éditions, L'harmattan, 1997, p. 235.

Si écrire pour le romancier africain revient à représenter la réalité du *Tout-monde*¹⁶ pour emprunter l'expression à Édouard Glissant, cette écriture de la totalité ne peut se travailler dans les clôtures, les tris, les répartitions, les séparations, les segmentations ; mais bien dans l'ouverture, le relationnel, le rapport à l'Autre, au-delà des marqueurs identitaires des auteurs.

Notre sujet de thèse porte sur **L'écriture de la rencontre Afrique-Occident. Les espaces de l'intersubjectivité et le problème de la traduction dans le roman francophone africain**. L'intitulé invite au préalable à démêler brièvement les termes d'*écriture*, *rencontre* et *intersubjectivité* afin de dissiper tout malentendu. Entendons par *écriture* la façon dont la langue en tant qu'outil de production littéraire est travaillée par l'écrivain, le style même de l'écrivain au-delà des nuances que l'on peut opérer.¹⁷

Dans *Rencontre(s) coloniale(s)*, Isabelle Merle qui en est la coordonnatrice de l'ouvrage définit la notion de rencontre en termes de :

« [...] palette d'expériences individuelles ou collectives à travers lesquelles se nouent des liens complexes, ambivalents ou contradictoires entre deux sociétés mises en contact quotidiennement [...] des rapports [...] tissés autant sur le mode de l'échange, de l'hybridation, de la ré-appropriation ou de la collaboration que sur celui de la violence ».¹⁸

¹⁶*Tout-monde* est le titre d'une des œuvres d'Édouard GLISSANT, Paris, Éditions Gallimard, 1980, et dans « Folio », n°2744. Prix Putterbaugh (Norman, Oklahoma).

¹⁷Soulignons que Roland BARTHES par exemple fait la distinction entre les notions de *style* et *écriture*. Dans son ouvrage, *Le degré zéro de l'écriture*, Œuvres complètes, livres, textes, entretiens, 1942-1961, Paris, Seuil, 1993 (Nouvelle édition revue et corrigée par Éric MARTY), BARTHES définit chacune des notions comme suit : « Le *style* est presque au-delà : des images, un débit, un lexique naissant du corps et du passé de l'écrivain et deviennent peu à peu les automatismes mêmes de son art. Ainsi sous le nom de *style*, se forme un langage autarcique qui ne plonge que dans la mythologie personnelle et secret de l'auteur, dans cette *hypophysique* de la parole, où se forme le premier couple des mots et des choses, où s'installent une fois pour toutes les grands thèmes verbaux de son existence. (...). Par son origine biologique, le *style* se situe hors de l'art, c'est-à-dire hors du pacte qui lie l'écrivain à la société ». Puis, plus loin, BARTHES peut préciser la fonction de *écriture* : « *l'écriture* est dans n'importe quelle forme littéraire le choix général qu'il y a, d'un ton, d'un éthos qui permet à l'écrivain de s'individualiser ; car c'est ici qu'il s'engage (...). C'est l'identité formelle de l'écrivain. (...) *l'écriture* est un acte de solidarité historique (p. 179). Langue et *style* sont des objets ; *l'écriture* est une fonction : elle est le rapport entre la création et la société, elle est la langue littéraire transformée par sa destination sociale, elle est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'Histoire », (p. 180).

¹⁸*Rencontre(s) coloniale(s)*, dossier publié par le laboratoire en Sciences sociales et histoire, GENESES, N°43, sous la coordination d'Isabelle MERLE, Juin 2001, p. 2.

Jean-Pierre Vernant qui s'est investi dans l'étude de la mythologie grecque appréhende décline le concept de rencontre en termes de mouvement qui consiste à passer un pont, traverser un fleuve, franchir une frontière, quitter l'espace intime et familier où l'on est à sa place pour pénétrer dans un horizon différent, étranger à soi et inconnu, où l'on risque, confronté à ce qui est autre, de se découvrir sans lieu propre, sans identité. Polarité de l'espace de la rencontre donc, fait d'un dedans et d'un dehors. Ce dedans rassurant, clôturé, stable ; ce dehors inquiétant, ouvert, mobile.¹⁹

Quant à l'*intersubjectivité*,²⁰ notion philosophique, retenons qu'elle pose la question de l'accès à l'Autre à partir de notre propre point de vue. L'*intersubjectivité* - chez Edmund Husserl, renvoie à l'évidence que la certitude de l'existence de l'Autre dépend entièrement de ma subjectivité. Chez Hegel, même dans une perspective *solipsiste*,²¹ l'Autre est nécessairement conduit à jouer un rôle fondamental dans la connaissance de soi, ne serait-ce que dans la mesure où lui aussi vit pour être reconnu. S'engage dès lors une lutte pour la reconnaissance : « Le comportement de deux subjectivités est déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes l'une de l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort ». ²² Ce ne serait qu'à cette condition qu'autrui et moi venons à se connaître. Ce processus s'opèrerait par le biais de la dialectique, dans un mouvement ternaire de la pensée qui consiste dans un premier temps en une affirmation (premier moment ou thèse) ; une négation de celle-ci (deuxième moment ou antithèse) ; et un dépassement de la contradiction par la négation de la négation (troisième moment ou synthèse). De ce que le sujet n'a conscience de lui-même que pour un autre ; il n'a conscience de soi-même que pour un autre que soi-même. Hegel réitère ceci : « La conscience de soi est un entrecroisement complexe et

¹⁹VERNANT, Jean-Pierre, *La traversée des frontières*, Paris, Éditions du Seuil, octobre 2004, p. 179-180.

²⁰HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, Collection Epiméthée. Traduction, introduction, postface et index par Nathalie DEPRAZ, Tome I et II, 2001.

²¹Selon le dictionnaire en ligne (<http://www.cnrtl.fr/definition/>) du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, il s'agit de la « *Démarche du philosophe qui pose la subjectivité comme fait essentiel [...], conscience refusant à admettre l'existence des autres consciences et des objets extérieurs. Attitude du sujet pensant pour qui sa conscience propre est l'unique réalité ; les autres consciences, le monde extérieur, n'étant que des représentations* ».

²²HEGEL, F, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Éditions, Aubier, 1941, p. 154.

plurivoque».²³ Autrement, dans la relation intersubjective, l'opposition ne se déconstruit que par le truchement d'une reconnaissance mutuelle des subjectivités, entre parties.²⁴ Ainsi, j'ai besoin de l'Autre pour devenir moi : l'Autre étant le médiateur entre moi et moi. Plus précisément, la démarche hégélienne postule que la conscience ne serait pas auto-suffisante. La conscience de soi n'advierait à elle-même que dans un réseau étroit de relations. Celles-ci prendraient forme dans un processus intersubjectif où autrui constituerait un environnement nécessaire à l'éclosion de ma subjectivité. Dans le même sillage, Martin Buber a analysé dans son ouvrage, *Je et Tu*,²⁵ les rapports que ces deux pronoms entretiennent. Pour Buber, « l'homme ne peut devenir un *Je* qu'au contact d'un *Tu* ». ²⁶ Celui qui dit *Tu* au dire de Buber n'aurait aucune chose, il n'aurait rien ; mais s'offrirait à une relation»²⁷, car « *Je* m'accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu*. En d'autres mots, toute vie véritable serait une rencontre». ²⁸ Gaston Bachelard, le préfacier du livre de Martin Buber énonce la même thèse différemment : « Recevoir, c'est s'apprêter à donner ». ²⁹ Le simple fait de rencontrer l'Autre et de s'en rendre compte de sa présence ou de son absence est déjà une façon de constater la présence de notre *Je* ; mais celle-ci n'est avérée que par l'existence d'un *Tu*. *L'intersubjectivité* est ce qui permet à l'homme d'exister par l'acte de reconnaissance réciproque, au sens où Annick Martinez l'entend :

« L'expérience de l'ailleurs incite l'individu à mettre sa parole en circulation, à créer et partager un monde en commun. Ce monde en commun naît lorsqu'il y a renoncement mutuel des instincts primitifs et création d'un espace favorisant l'*intersubjectivité* [...] Cet espace devient alors un lieu de rencontre prenant la forme d'une scène métaphorique ». ³⁰

²³HEGEL, F, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Éditions, Aubier, 1941, p. 154.

²⁴L'hypothèse hégélienne postule l'existence non pas de deux, mais de trois mondes : tout d'abord, un monde des apparences sensibles ; puis un monde « suprasensible », différent du premier monde ; en troisième lieu, le monde suprasensible conçu et considéré comme coïncidant avec le premier. C'est le « deuxième monde suprasensible », sorte de premier monde renversé qui annule la différence entre lui-même et le monde sensible. Ces trois mouvements reproduisent les étapes de la dialectique de HEGEL.

²⁵BUBER, Martin, *Je et Tu*, Paris, Éditions, Aubier, Coll. Bibliothèque philosophique, 2001.

²⁶*Ibid.*, p. 52.

²⁷*Ibid.*, p. 21

²⁸*Ibid.*, p. 30.

²⁹*Ibid.*, p. 8.

³⁰MARTINEZ, Annick, *Le phénomène de la rencontre : Un pont vers l'altérité et le changement*, Thèse de doctorat en psychologie, Université de Montréal, 2008.

2.État des lieux de la recherche

En ce qui concerne l'espace européen, une masse de travaux existe dans quasi toutes les disciplines sur la rencontre. Nous limitons ici au domaine de la littérature. Dans *Esthétique et théorie du roman*,³¹ Mikhaïl Bakhtine a pu aborder le thème de la rencontre à partir des parcours des héros du roman grec. Pour Bakhtine, l'intrigue du roman grec n'est pas élaborée sur la base d'un enchaînement logique de causes à effets, mais plutôt des interactions et rencontres des personnages. Dans ce roman, le *chronotope*³² offre aux protagonistes les possibilités de se retrouver face à face au hasard des parcours. La route est donc le lieu indiqué pour se rencontrer, c'est sur la route que se croisent les protagonistes au hasard des déplacements, quel que soit la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent. C'est sur la base des déplacements et des rencontres des personnages que la trame est construite et la fiction romanesque grecque prendrait forme.

Une autre étude, *La rencontre amoureuse*,³³ est une publication d'Hélène Sabbat à l'adresse des lycéens. L'auteur montre comment la rencontre amoureuse organise les espaces de vie publique et privée. Qu'il s'agisse de la ruelle, du jardin public ou privé favorable à la conversation, aux échanges; du salon de réception, du château, la demeure du bourgeois, ou même la chambre de la bonne, la maison familiale, Hélène Sabbat fait de chacun de ces espaces, un cadre approprié à la rencontre amoureuse. Cependant, cette étude destinée au public lycéen ne traite que du roman français des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles.

L'autre recherche de notoriété, *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, est une publication des presses universitaires Blaise Pascal³⁴ dans

³¹BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman* (traduit du russe par Daria Olivier), Paris, Gallimard, 1978, (pour la traduction française).

³²Le concept de « *Chronotope* », élaboré par Mikhail BAKHTINE dans *Esthétique et théorie du roman*, désigne la corrélation des occurrences « espace » et « temps » dans le roman grec, p. 235.

³³SABBAH, Hélène, *La rencontre dans l'univers romanesque*, Paris, Éditions, Hatier, 1987.

³⁴*Topographie de la rencontre dans le roman européen*. Il s'agit des communications réunies à l'issue d'un colloque international tenu à Clermont- Ferrand en septembre 2005. L'ouvrage est édité sous la coordination de Jean-Pierre DUBOST et publié par les Presses Universitaires Blaise Pascal, Coll. "Littératures," 2008, 432 p.

laquelle les auteurs examinent les distributions topographiques entre « bonnes rencontres » et les espaces de « mauvaises rencontres » constitutifs pour l'enchaînement de l'intrigue romanesque. Les réflexions, centrées sur « la topique romanesque de la rencontre proprement dite et des situations de rencontre qui relèvent de l'agencement du fictif et de ses contextes historiques, sociaux et culturels », s'appuient sur le roman picaresque, burlesque, des textes d'aventure, de libertinage ; du Moyen- Âge au XVI^{ème} siècle, en passant par le XVII^{ème} jusqu'au XVIII^{ème} siècle littéraire européen. Ici encore, tel que le titre de l'ouvrage le circonscrit, l'espace concerné par l'étude ne s'étend guère au-delà des frontières européennes.

Quant à *Rencontre(s) coloniale(s)*³⁵, il s'agit d'un dossier broché de teneur plutôt sociologique, dans lequel les auteurs apportent leur part de vérité sur la rencontre deux formes de sociétés en contexte colonial, en analysent les rapports complexes que l'Occident a pu tisser avec d'autres peuples, autant en Afrique, en Asie qu'en Australie. Tout en insistant sur les conséquences de ces rencontres fortuites pour les uns, minutieusement préparées par les autres, les auteurs exposent les scènes de violence, de ruse et rarement l'amitié désintéressée. Qu'il s'agisse des sociétés africaines, asiatiques ou même des peuples aborigènes des îles d'Australie, la rencontre se révèle une expérience aux répercussions socio-politiques, culturelles, religieuses et économiques immenses.

Une autre analyse de renom est l'ouvrage de Tzevetan Todorov : *Nous et Les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*.³⁶ Il s'agit d'un Essai moral et politique. Cette étude assez érudite couvre la période allant du XVII^{ème} début XX^{ème} siècle, et porte sur l'histoire de la pensée politique et éthique française. L'auteur qui exploite abondamment les travaux de quelques penseurs français des siècles derniers - Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Chateaubriand, Renan, etc. - part d'un constat, à savoir que tout au long de son histoire, la réflexion française sur la diversité des peuples qui forment l'espèce humaine a été plus influencée par ce qu'il appelle des « idéologies détournées ». Sous ce

³⁵*Rencontre(s) coloniale(s)*, Dossier publié par le laboratoire de Sciences sociales et histoire, GENESES, N°43, juin 2001, sous la direction d'Isabelle MERLE.

³⁶TODOROV, Tzevetan, *Nous et Les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éd. Seuil, 1989, 544 p.

concept, Todorov entend regrouper un vaste échantillon de notions qui auraient permis à la France de justifier des conquêtes au-delà de ses frontières : « civilisation », « christianisme », « colonisation », « universalisme », « raison », « humanisme », « lumières », etc. Pour Todorov, le projet universaliste français se serait révélé au fil du temps un masque. De ce que « l'universalisme c'est l'impérialisme »,³⁷ tranche Todorov.

Autrement, le fait de détourner les idéologies n'aurait pas suffi pour que l'on ne puisse pas s'interroger sur « la légitimité de nos jugements et comment trancher dans le conflit de l'universel et du particulier ». ³⁸ Todorov peut conclure à cet effet que la réflexion française sur le rapport à l'Autre aux temps des auteurs qu'il étudie est réduite à des questions identitaires : la « nation française », « l'identité nationale », « peuple civilisé » à l'opposé des « peuples barbares et sauvages ». Dans le même ordre d'idées, Bernard Mouralis parle d'une « vision du monde fortement marquée par une idéologie de la race ». ³⁹ Le fait de se focaliser sur les notions de « communautés » ou « d'identité » et les connotations qui vont avec suffit pour que Todorov fasse de la pensée politique, philosophique et littéraire française, un discours partial. Cependant, le critique a un argument : la pensée française s'affirme au moment où l'Europe est engluée dans des luttes intestines pour les conquêtes des territoires au-delà de ses frontières. ⁴⁰ Par le concept « d'idéologies détournées » qui connote dans le jargon comptable « malversation », « forfaiture », « attitude déviante », Todorov souligne donc les imperfections de l'humanisme de la renaissance au XVI^{ème} siècle qui a voulu mettre l'homme au centre de ses préoccupations ; les travers de la prééminence de la raison que René Descartes au XVII^{ème} siècle considère comme « la chose la mieux partagée au monde ». Défectuosité également constatée chez les

³⁷ *Nous et Les autres*, p. 510.

³⁸ *Nous et Les autres*, p. 510.

³⁹ MOURALIS, Bernard, *République et Colonies. Entre histoire et mémoire*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1999, p. 36.

⁴⁰ En 1870, la guerre qui oppose l'Allemagne à la France voit la perte de cette dernière de ses deux localités, l'Alsace et la Lorraine au profit de l'Allemagne. Selon *Encyclopaedia UNIVERSALIS*, dans l'article « Franco-Allemande guerre (1870-1871) », Napoléon III qui jouit d'une très grande popularité aux yeux des Français, engage la France dans la guerre contre l'Allemagne. Le 04 août 1870, l'armée allemande pénètre en Alsace. Les troupes françaises, mal préparées tombent rapidement sous les coups de l'ennemi. Napoléon III capitule. Voir aussi le site : <http://www.universalis.fr/encyclopédie/guerre-franco-allemande/>

philosophes des lumières qui s'étaient résolus à propager au XVIII^{ème} siècle, au nom de l'œuvre civilisationnelle et des lumières de la connaissance. La charge virulente et sans concession pointe les non-dits des discours officiels.⁴¹ En exemple, Todorov se réfère aux élites politiques françaises de gauche. Cette catégorie d'acteurs sociaux qui professent les valeurs humanistes pour en fin de compte s'attacher à leurs privilèges de « petits bourgeois ». A travers l'exemple des élites politiques, Todorov souligne le divorce entre l'éthique et la politique pour peu que l'on se réfère à l'idée qu'Alexis de Tocqueville fait du colonialisme et de l'esclavagisme, alors qu'il reste un penseur séduit et attaché au modèle de démocratie américaine, mais qui, pour plaider la cause française n'hésite pas à encenser l'idéologie coloniale et justifier l'esclavagisme. Et Todorov de conclure que « *La réflexion française sur la diversité humaine* » serait le prototype de discours qui posent un problème d'éthique, tout comme ce fut le cas dans les pays du bloc soviétique,⁴² pour peu que l'on se réfère aux discours enflammés de Lénine. Du coup, l'idée de morale universelle prônée est de fait contestable. Ce qui amène Todorov à faire de Tocqueville l'archétype de penseur « [...] qui prône la morale dans ses ouvrages philosophiques et savants, et préconise l'extermination des indigènes dans ses discours politiques ».⁴³ Les équivoques générées au dire de Todorov seraient de nature à entretenir les malentendus et les tensions quand on est confronté à l'altérité de l'Autre. Ce qui serait responsables « d'événements qui

⁴¹TODOROV Tzevetan, né à Sofia, quitte la Bulgarie, son pays d'origine, fuyant les dérives du pouvoir dictatorial de Staline pour s'installer en France. C'est en France qu'il commence la deuxième partie de sa vie et découvre par le biais des lectures et des rencontres la réalité du génocide perpétré par le pouvoir nazi et le fascisme, les destructions des deux bombes atomiques au Japon ainsi que les horreurs des guerres coloniales et des régimes dictatoriaux en Afrique, en Asie dans les Iles du Pacifique. Bien que n'ayant pas fait personnellement l'expérience de ces différents fléaux, il parvient néanmoins à établir des rapprochements avec ce qu'il a connu ou entendu parler dans son pays d'origine à l'époque du bloc soviétique.

⁴²En France, la loi dite « Loi TAUBIRA » du 21 mai 2001, du nom de Christiane TAUBIRA-DELANNON, députée au parlement français, 1^{ère} circonscription de Guyane française reconnaît la traite et l'esclavage comme des crimes contre l'humanité. Elle dispose dans son article 1^{er} : « La République française reconnaît que la traite négrière transatlantique ainsi que la traite dans l'océan indien d'une part, et l'esclavage d'autre part, perpétrés à partir du XV^{ème} siècle, aux Amériques et aux Caraïbes, dans l'Océan indien et en Europe contre les populations africaines, amérindiennes, malgaches et indiennes constituent un crime contre l'humanité ».

⁴³*Ibid.*, p. 507.

comptent parmi les plus noirs dans l'histoire européenne récente, à savoir les conquêtes coloniales perpétrées sous prétexte de répandre 'la' civilisation ». ⁴⁴

En effet, si l'érudition qui caractérise l'essai est sans commune mesure, l'approche de la diversité des peuples ou du moins des rapports entre les peuples - problématique sous-jacente à notre sujet de thèse, puisque le critique semble interroger à sa façon la rencontre des altérités – chez Todorov n'échappe pas aux binarismes oppositionnels habituels. En opposant la pensée politique, littéraire aux peuples qui ne sont pas français, Todorov semble privilégier la dimension conflictuelle de la rencontre des altérités.

Toutefois, le détour dans *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, nous sera d'un grand apport, de ce que certains concepts développés dans l'œuvre devraient nous aider pour comprendre les sources des malentendus et des tensions quand deux univers culturels et/ou linguistiques symboliques viennent à se rencontrer dans l'œuvre littéraire.

Un autre ouvrage que l'on peut retenir est *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, de François Hartog. Dans ce livre l'auteur étudie en s'appuyant sur l'œuvre d'Hérodote, l'image que les Grecs avaient des peuples non-Grecs, qu'ils qualifiaient de « barbares ». Pour Hartog,

« Dire l'autre dans l'entendement grec à l'époque d'Hérodote, c'est le poser comme différent, poser qu'il y a deux termes *a* et *b* et que *a* ne soit pas *b*. » ⁴⁵

De cette première observation, Hartog formule une première hypothèse :

« Pour Hérodote, il est clair qu'il existe des Grecs et des non-Grecs ». ⁴⁶

Cependant, le problème auquel serait confronté Hérodote aurait été de faire percevoir cette différence à des lecteurs grecs qui ne pouvaient guère s'imaginer ce qu'ils n'ont jamais vu. L'idée d'altérité était telle qu'elle pouvait être assimilée à une non-coïncidence. De là, Hartog émet une deuxième hypothèse :

« Le travail d'écriture d'Hérodote consiste donc à faire rentrer *a* et *b*, le monde non-grec et le monde grec, en interaction. C'est-à-dire à faire en sorte qu'*a* et *b* entrent dans un même système afin que les différences puissent être

⁴⁴*Ibid.*, p. 510.

⁴⁵HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Éditions, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1980, p. 55.

⁴⁶*Ibid.*, p. 55.

intelligibles. Ces différences vont se traduire en écart, donc par des différences significatives, entre les deux mondes».⁴⁷

Autrement dit, pour Hartog, chez Hérodote, dès que la différence est dite et transcrite, elle devient significative, puisqu'elle est prise dans les systèmes de la langue et de l'écriture :

« Que fait concrètement Hérodote ? Il fait d'abord référence au monde grec, prenant tel ou tel autre rite funéraire en précisant que chez les non-Grecs, c'est la même chose à cela près que c'est l'inverse ou presque».⁴⁸

Dans le même ordre d'idées, *Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques Chevrier*⁴⁹ examine la relation entre Blancs et Noirs à partir des œuvres littéraires africaines orales et écrites. Divisé en trois parties, il s'agit d'un recueil des textes écrits et oraux. La première partie de l'œuvre, « l'image du Blanc dans la tradition orale africaine », concerne la littérature orale ; elle évoque la présence des Blancs sous forme de mythes, de prophétie, justifiant la supériorité de ces derniers par leurs origines inconnues et la couleur de la peau entre autres. La tradition orale témoigne ainsi le pouvoir quasi divin du Blanc, tel que le rapporte un récit recueilli par Trilles :

« Le Blanc sera toujours Blanc, le Noir sera toujours Noir, le Blanc toujours riche, le Noir toujours pauvre ».⁵⁰

Cependant, au-delà du mythe, il s'agit des observations qui remontent des premiers contacts entre Occidentaux et Africains. Les premiers étant puissants et conquérants, la littérature d'Afrique noire rend compte de cette évidence. Dans le compte-rendu du livre de Chevrier que nous propose Diaz Narbona, on peut lire :

« [...] si le mythe consolide la réalité en la fixant symboliquement, le roman entreprend la démystification des Blancs, de leur puissance et de leur

⁴⁷*Ibid.*, p. 55.

⁴⁸*Ibid.*, p. 55.

⁴⁹CHEVRIER, Jacques, *Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques CHEVRIER*, Paris, Éditions, Favre, 1998, 213 p. Cependant, CHEVRIER s'est appuyé sur les travaux de Veronika GÖRÖG- KARADY, entre autres : *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie*, Éditions, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1976. Une autre édition est publiée avec le concours du CNRS et du Conseil international de la langue française, Paris, SELAF, 1976, 427 p. L'autre publication de Veronika GÖRÖG- KARADY : « *Stéréotypes ethniques et domination coloniale : l'image du Blanc dans la littérature orale africaine* », in *Cahiers d'études africaines*, Vol. 15, n° 60, 1975, p. 635- 647. Ces études abordent la problématique de la relation coloniale entre l'Afrique et l'Occident à partir des textes de la littérature orale africaine.

⁵⁰CHEVRIER, Jacques, *Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques CHEVRIER*, Paris, Éditions, Favre, 1998, p. 37.

notable différence. Ainsi la littérature écrite montrera une image plus ou moins sclérosée mais adaptée à la réalité, de la situation vécue dans le continent noir lors de la colonisation ».⁵¹

Vient ensuite « l'Image de la société coloniale » dans la seconde partie de l'œuvre. L'auteur insiste sur le conditionnement politico-mental d'Africains, à tel point que la présence du Blanc en Afrique noire devienne une « représentation mentale, voire un fantasme ».⁵² Aussi, souligne Chevrier, la prégnance d'une catégorie de thèmes dans la littérature, celui par exemple concernant l'espace de l'administrateur colonial et les attributs de son pouvoir : aussi bien la ville que l'église ou l'école, ne seraient que des symboles du pouvoir étranger, expression d'une société hiérarchisée, où les Africains sont réduits au statut de « 'sujets' » qu'ils ont dû accepter et subir.⁵³ Contrairement à ce que le titre de l'œuvre pourrait laisser entendre, Chevrier ne parle pas des Blancs en général, mais des Français, tels qu'ils sont esquissés dans les romans d'auteurs africains des années 50 à 60.

Dans la troisième partie, « Image de la société post- coloniale », l'image du Blanc est tantôt en évolution, tantôt broyée dans sa fixité. Pour Chevrier, il n'y a pas à proprement parler de rupture des représentations littéraires de l'image du Blanc entre la période coloniale et la postcoloniale. Toutefois, plus globalement, à l'ère postcoloniale, l'image du Blanc devient « viscéralement attachée à l'Afrique »⁵⁴ pour diverses raisons : affective, économique, ou inavouée. Puis, telle « une ethnologie à rebours », ainsi que l'auteur le souligne lui-même, le Blanc devient la source des maux dans l'imaginaire de l'émigré africain en France, confiné aux marges des « exclus » de la société.⁵⁵ En effet, par son titre, *Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques Chevrier*, l'ouvrage de Jacques Chevrier semble dégager l'impression de vouloir embrasser large, alors même que dans cette étude qui concerne dix auteurs d'Afrique noire,

⁵¹ NARBONA, Diaz « Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques CHEVRIER, Paris, Éditions, Favre, 1998, 213 p », in *Francofonia* n°7, 1998, 323-328. Il s'agit du compte-rendu de l'œuvre de Jacques CHEVRIER, publié par Inmaculada, Universidad de Cadiz, Departamento de Filología Francesa e Inglesia, 1998, dans la revue *Francofonia* n° 7, 1998.

⁵² NARBONA, Diaz, *Francofonia* n°7, p. 325.

⁵³ *Ibid.*, p. 326.

⁵⁴ CHEVRIER, Jacques, *Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques CHEVRIER*, Paris, Éditions, Favre, 1998, p. 172.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 194.

seule Calixte Beyala, née en 1961, n'a pas connu la période coloniale. Chevrier aurait dû à cet effet élargir, de manière significative, son étude aux représentations actuelles ; de ce que les représentations de l'époque coloniale ne sont plus forcément celles de la période postcoloniale. L'étude gagnerait donc à être étendue.

Cependant, bien avant Chevrier, Veronika Görög-Karady a publié en 1975, « Stéréotypes ethniques et domination coloniale : l'image du Blanc dans la littérature orale africaine ». ⁵⁶ Cette étude montre les stéréotypes et leur saisie dans la relation coloniale Afrique/Occident, à partir de la littérature orale africaine. On retrouve, les répartitions des attributs du Blanc, tels qu'ils seraient représentés dans l'imaginaire littéraire oral africain. L'auteur en distingue deux axes : les qualités du Blanc d'une part, et ses défauts d'autre part. Les représentations positives insisteraient sur la supériorité de la technologie blanche : « voiture, canon, etc. » ⁵⁷, de la saisie de ses vertus « esthétiques et éthiques » ⁵⁸, etc. Alors que les négatives concerneraient principalement les comportements : le Blanc serait « agressif », « égoïste » et « exploiteur des Noirs ». ⁵⁹ Pour Veronika Görög-Karady, la domination de l'image du Blanc dans la littérature orale africaine reflèterait des qualités et des défauts très proches des stéréotypes ethniques que les Européens coloniaux associaient aux Africains.

En 1976, Veronika Görög-Karady publie cette fois, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Études. Anthologie*. ⁶⁰ L'auteur qui puise toujours dans les mythes et les contes recueillis en différentes régions d'Afrique, met de l'avant de façon appuyée la supériorité du Blanc, ses qualités, sa force, face à l'infériorité de l'homme noir et ses traditions, confronté à la civilisation industrielle blanche. Le texte montre donc l'image défavorable du colonisé sous

⁵⁶GÖRÖG- KARADY, Veronika, « Stéréotypes ethniques et domination coloniale : l'image du Blanc dans la littérature orale africaine », in *Cahiers d'études africaines*, Vol. 15, n° 60, 1975, p. 635- 647.

⁵⁷*Ibid.*, p. 637.

⁵⁸*Ibid.*, p.642.

⁵⁹*Ibid.*, p. 640.

⁶⁰GÖRÖG- KARADY, Veronika, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie*, Éditions, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1976.

les traits d'un être victime de son destin, à l'image d'un damné face au colonisateur.

Toutefois, nombreux des textes que Veronika Görög-Karady exploite ont été pour l'essentiel collectés principalement autour des années 1920, par des ethnologues qui étaient généralement aussi des administrateurs des colonies, c'est-à-dire à une période où l'idéologie impérialiste est à son apogée. On peut donc légitimement se demander pourquoi dans cette littérature orale africaine, on y voit davantage qu'une sorte de justification de la condition d'infériorité du Noir, l'aveu de sa damnation ? Suzanne Lallemand, dans son compte rendu de « *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Études. Anthologie* »⁶¹ se demande « pourquoi cette valorisation de l'adversaire »⁶² par le colonisé, si l'on tient par exemple compte des scènes des résistances africaines face à la pénétration coloniale, que la littérature orale a tendance à magnifier les exploits des héros ; avec le cas des personnages de Chaka chez les Zulu d'Afrique du Sud ou les résistances du roi d'Abomey contre la pénétration coloniale en Afrique de l'ouest⁶³ ? Dès lors, oserait-on pointer l'absence d'impartialité de l'étude ? Quoi qu'il en soit, tout le mérite de cette analyse, est de confronter le lecteur au poids des préjugés ethniques. Cependant, quoiqu'il en soit, il s'agit dans l'étude de GÖRÖG- KARADY beaucoup plus de montrer comment fonctionnent les rapports de force dans la relation coloniale qui unit le Blanc au Noir.

En ce qui concerne la critique africaine, c'est *Essais sur les cultures en contact, Afrique, Amérique, Europe*⁶⁴ qui retient notre attention. Il s'agit d'une publication de l'universitaire Élisabeth Mudimbe-Boyi. L'auteur traite pourtant des questions proches des nôtres, mais non sans revenir sur les clivages et les oppositions de toutes sortes. L'hypothèse que Mudimbe-Boyi formule est que les

⁶¹LALLEMAND, Suzanne, il s'agit d'un compte- rendu intitulé : « V. GÖRÖG-KARADY, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie* », publié dans la revue, L'homme, 1978, Volume 18, n° 3- 4, p. 224-225.

⁶²*Ibid.*, p. 224.

⁶³Dans un article, « Le roman en Afrique noire francophone : tendances et structures », publié dans la revue *Études française*, vol. 3, n°2, 1967, p. 169-195, parmi les tendances que Jean Meyer retient, on note entre autres, « la tendance épique » que l'auteur remarque qu'épique concerne tous les genres littéraires africaines.

⁶⁴MUDIMBE- BOYI, Élisabeth, *Essais sur les cultures en contact, Afrique, Amérique, Europe*, Paris, Éditions, Karthala, 2006.

peuples noirs, au-delà de leur éparpillement géographique, consécutif notamment au fait de la traite des Nègres, l'esclavagisme, outre les méfaits que ces déportations ont causés sur le plan psychologique et humains ; au-delà de la désintégration des sociétés africaines post- coloniales, à la christianisation des populations locales, dans l'ensemble les peuples ont tous souffert de la déshumanisation et de l'exclusivité du regard occidental et de l'hégémonie de son discours.⁶⁵ Une fois les hypothèses vérifiées, Mudimbe-Boyi vient à la conclusion qu'il était justice d'accorder à ceux dont l'humanité avait été niée des siècles durant l'exclusivité du regard et de la parole. Se référant au roman de Ferdinand Oyono, Mudimbe-Boyi considère *Une vie de boy* entre autres, qui serait l'un des romans africains dans lequel, pour la première fois, la fiction romanesque va oser donner de façon quasi exclusive la primauté du regard et de la parole à des protagonistes issus des milieux indigènes. Ceux-ci au dire de Mudimbe- Boyi sauront les confisquer à leur tour. En exploitant *les bulles missionnaires*, tout en se référant à des œuvres littéraires d'auteurs divers, aussi bien Américains, Européens, Africains, qu'Antillais, Mudimbe- Boyi peut de ce fait dénoncer les causes qui ont hâté la désintégration des sociétés africaines au contact de l'Occident, tout en remettant an question les ambiguïtés du discours missionnaire, les artifices y afférents, ainsi que l'implantation des nouvelles formes de religions importées souvent au détriment des cultes locaux ; incriminant négriers et esclavagistes. Par cette lecture partielle et engagée des *Cultures en contacts Afrique, Amérique, Europe*, Mudimbe-Boyi revisite le thème des cultures en conflit qu'elle réhabilite donc à son tour. Ici aussi la rencontre avec l'Autre laisse peu de place au dialogue, à l'altérité. Le lecteur ne peut de ce fait engager une réflexion qui permettrait de prendre en compte la nécessité de penser les nouveaux rapports entre les communautés, condition *sine qua non* pourtant, car l'homme ne peut se complaire dans des conduites extrémistes au risque de précipiter sa propre perte. Bien que pertinente donc et d'une érudition sans conteste, l'analyse de Mudimbe- Boyi reste tributaire de l'idéologie de la déconstruction qui privilégie

⁶⁵Dans préface à Léopold Sédar SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, IX- X, Jean -Paul SARTRE écrit : « Car, l'homme blanc a joué trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie [...]. L'homme blanc, parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent.

le conflit et l'hypothèse de l'altérité radicale. Au regard de ce qui précède, il semble que la rencontre des subjectivités africaine et occidentale n'est étudiée que pour mettre en lumière les antagonismes. Les protagonistes mis en scène parviennent rarement à établir le dialogue entre eux, ou du moins à se faire une place dans l'espace de l'Autre. Ils ne connaissent ni apaisement ni lueur d'espoir leur permettant de partager des expériences, parce qu'ils sont porteurs des *idéologies des hiérarchies*.⁶⁶ Considérant la rencontre des subjectivités africaine et occidentale comme expérience qui occasionne la combinaison de circonstances, l'enchaînement d'événements formant le nœud de l'action romanesque, quelle écriture peut-elle engendrer ?

3. Hypothèses de recherche

Les hypothèses que nous formulons sont les suivantes :

- 1- L'hypothèse du conflit des cultures, prépondérante⁶⁷ dans les travaux répercute la force des *idéologies des hiérarchies*. En effet, en émergeant à la frontière de deux

⁶⁶Nous reviendrons sur la notion des *idéologies des hiérarchies* dans la partie « Essai de définition ».

⁶⁷Sur le thème de la surdétermination du conflit des cultures, lire par exemple l'article : « *Le développement de la littérature moderne* » in *Histoire Générale de l'Afrique*, Collection UNESCO, 1953. Le Professeur Ali Al'amin Mazrui en collaboration avec M. De Andrade, M. A. Abdaloui, D.P. Kunene et J. Vansina. Les auteurs soutiennent la thèse selon laquelle il existe en littérature africaine moderne, sept axes de lecture en rapport au thème de conflit : « Le premier de ces thèmes porte sur l'opposition entre le passé et le présent de l'Afrique. Très souvent, le traitement de ce sujet révèle une profonde nostalgie, une idéalisation de ce qui existait autrefois ou aurait pu exister. [...] le deuxième thème traite du conflit entre tradition et modernité. Il diffère du premier en ceci que cette dialectique peut être à l'œuvre dans une même période historique. Cette question est toujours d'actualité dans l'Afrique d'aujourd'hui. Le troisième thème, intimement lié aux précédents sans du tout s'identifier à eux, aborde l'opposition entre le monde autochtone et le monde étranger. Il peut s'agir d'une lutte pour la suprématie entre les traditions autochtones et les traditions importées. Un débat eut également lieu quant à l'existence d'une approche spécifiquement africaine de la modernisation qui n'impliquerait pas en même temps une occidentalisation. Le quatrième thème est le conflit manifeste entre l'individu et la société, entre les droits privés et le devoir public. Le cinquième thème, qui n'a vraiment été d'actualité en Afrique qu'à partir des années soixante, est le grand dilemme entre le socialisme et le capitalisme, entre la recherche de l'équité et la quête de l'abondance. Le sixième thème porte sur le dilemme, étroitement lié au précédent, entre développement et autosuffisance, entre une évolution économique rapide soutenue par une aide étrangère, d'une part, et un progrès plus lent mais autonome, d'autre part. Le septième thème, le plus fondamental, concerne le rapport entre l'Africanité et l'Humanité, entre les droits des Africains en tant que membres d'une race particulière ou habitants d'un continent particulier et les devoirs des Africains en tant que membres de l'espèce humaine ».

Nous constatons ici que les auteurs de l'article sont tous dotés d'une envergure intellectuelle incontestable à une époque où le continent africain se cherche encore

altérités - africaine et occidentale – cette écriture ne peut se réduire à un travail de rupture, de répartition, de partage, de tri, de séparation et des hiérarchies.⁶⁸

2- La prédominance des discours sur les frontières et les conflits des cultures s'explique par la position inconfortable du colonisé et par l'idéologie impérialiste occidentale. Si, jusqu'ici la rencontre de l'ex-colonisateur et de l'ex-colonisé est plus étudiée du point de vue des oppositions binaires, il n'est pas inopportun de rappeler que cette écriture émerge dans l'entre-deux identités. L'hybridité ou du moins le métissage qui en résulte et semble caractériser les protagonistes peut permettre de comprendre comment le trope de l'*altérité radicale*, conçu comme l'élément déterminant du rapport à l'Autre détourne l'attention des liens interdépendants qui placent les sujets dans l'ambivalence, la contradiction, parce qu'évoluant dans des liens interstitiels et les fractures des frontières. Dès lors, se pose la question de la quête d'un compromis, permettant de préciser l'unicité du genre humain dans sa diversité, d'une part.

3- D'autre part, pour écrire, l'écrivain africain doit se mettre à la quête d'une sorte de compromis entre les codes normatifs du français et les exigences de l'univers de la langue maternelle, peu importe les procédés auxquels il peut recourir ; quitte à pervertir l'orthodoxie de la langue de travail ; en ce qu'il doit opérer une sorte de troisième *voie-voix*, celle du centre, le « tires- espace » lui permettant de négocier les différences culturelles. Dès lors, il nous est donc apparu que pour poser le thème de la rencontre sur un terrain plus solide, il convenait d'adopter la théorie postcoloniale. En effet, les tentatives de fusion des identités, des cultures et des langues constituent l'axe majeur de la théorie littéraire postcoloniale.

des hérauts. Comment pouvait-on dans ces conditions s'hasarder une opinion contraire à un moment où le nationalisme africain fait des émules ? Ceci dit, les auteurs n'ont donc pu échapper à l'aura scientifique de leurs aînés – CÉSAIRE, SENGHOR et le mouvement de la Négritude - malgré l'épreuve du temps, au point d'être obligés à emprunter les voies tracées par la donnée historique et les thèses officielles, avec le sentiment aujourd'hui d'essoufflement ou du piétinement des thèmes.

⁶⁸Pour la critique africaine, le binarisme Afrique vs monde occidental est l'approche à privilégier pour contrer le discours hégémonique en cours en Occident. Aujourd'hui, il semble que la revendication identitaire à l'époque de la Négritude semble un anachronisme, dès lors que, le monde, en dépit des rapports de force qui existent toujours entre pays du nord et ceux du sud, s'offre dorénavant comme un village planétaire. Cela suppose l'attente, un véritable équilibre qui ne peut passer que par le décroisement des frontières de toute sorte.

4. Cadre théorique

La théorie postcoloniale⁶⁹ dont l'objet central est les textes issus de la colonisation est intéressante pour notre étude, en ce qu'elle s'ancre dans une réalité historique, s'efforçant de rendre compte des conditions de production et socio-culturelles dans lesquelles les littératures postcoloniales émergent.⁷⁰

Développé d'abord aux États-Unis, puis dans les milieux universitaires britanniques, par le biais des *postcolonial studies*⁷¹, notamment au sein des départements de littérature, le postcolonialisme se révèle un courant de pensée à l'initiative des intellectuels marqués par l'héritage culturel, politique et économique de l'idéologie impériale et se propose de réévaluer l'histoire du passé colonial.

Dans *Orientalism. L'Orient créé par l'Occident*, considéré comme l'ouvrage pionnier du postcolonialisme, le projet consiste à réexaminer le processus de construction et d'affermissement de l'identité occidentale par la représentation et le discours européen sur l'Orient. L'hypothèse du livre peut se résumer en ceci que « l'Orient a presque été une invention de l'Europe depuis l'Antiquité, lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques ».⁷² Cette invention de l'Autre aurait été salutaire, voire vitale pour l'Occident, de ce que sa culture « s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle

⁶⁹En effet, le postcolonialisme offre des outils et des méthodes qui servent à mieux déconstruire les formes contemporaines de l'impérialisme qui sont encore en pleine mutation de par le monde. Cf. « Le postcolonialisme, la francophonie et le fait littéraire », in *Francophone Postcolonial Studies*, 4. 2, 2003, p. 66.

⁷⁰MOURA, Jean -Marc, « Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone », in *Littératures postcoloniales et francophonie. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*. Textes réunis par Jean BESSIERE et Jean-Marc MOURA, Paris, Éditions, Honoré Champion, 2001, p. 149.

⁷¹Les *Postcolonial studies* sont l'ensemble des études d'intellectuels originaires d'anciennes colonies africaine et asiatique, souvent en fonction dans les universités américaines et britanniques. Ces études sont menées au sein des départements de littérature. L'image de l'ex-colonisé étant l'objet principal des recherches, les *Postcolonial studies* procèdent à la relecture de l'histoire du passé colonial, la critique du néo-colonialisme, la réévaluation de la colonisation par rapport au contexte actuel. Le Palestinien Edward W. SAÏD, naturalisé Américain, est considéré comme la figure pionnière des *Postcolonial studies* dans le monde anglo-saxon ; dans l'espace francophone, on peut citer les Africains, tels Mamadou DIOUF, Achille MBEMBE, Franz FANON, Albert Memmi entre autres.

⁷²*Ibid.*, p. 1.

prenait comme une forme d'elle-même, inférieure et refoulée ». ⁷³ S'appuyant sur des œuvres littéraires, des récits de voyage et des textes politiques d'auteurs occidentaux des dix-neuvième et vingtième siècles, Edward Saïd démontre comment l'Occident pense et conçoit l'Orient qui ne serait rien d'autre qu'une « partie intégrale de la civilisation et de la culture matérielle de l'Europe ». ⁷⁴ Edward Saïd pense l'*Orientalisme* comme « une manière de s'arranger avec l'Occident ». ⁷⁵ Par sa relecture des représentations de l'Orient dans l'imaginaire occidental, l'auteur parvient à déplacer les conceptions traditionnelles de la relation coloniale : colonisateur/colonisé, dominant/dominé, centre/périphérie, en montrant que ces couples binaires n'auraient de valeur que du moment où ils fonctionnent en interaction, dans l'interdépendance. Remettant en question les stéréotypes sommaires sur l'Orient, la thèse d'Edward W. Saïd marque une rupture épistémologique quant à la critique classique du colonialisme ⁷⁶ et inaugure la théorie postcoloniale. Jean-Marc Moura parle

« [...] d'un ensemble de tentatives pour résister au point de vue impérial, une somme de texte cherchant à "déconstruire" formes et thèmes caractéristiques de l'idéologie impérialiste ». ⁷⁷

En effet, l'*Orientalism* fait figure d'innovation épistémologique dans le discours savant sur l'Orient et sur le rapport entre l'Occident et les « Autres », en interrogeant « [...] la nature, les significations et les morphologies des productions littéraires et culturelles dans leurs relations avec les formes de dominations et de structuration du pouvoir que l'Europe a forgé au cours de son expansion coloniale ». ⁷⁸

Aussi, si Edward Saïd est considéré comme la référence pionnière et incontestée de la théorie postcoloniale, Homi K. Bhabha en revanche fait partie de

⁷³*Ibid.*, p. 2.

⁷⁴SAÏD W., Edward, *Orientalism, Western Conception of the Orient*. London, Penguin Books, 1995, p. 1-2.

⁷⁵*Ibid.*, p. 1.

⁷⁶La critique classique du colonialisme est un contre-discours fondé sur l'anticolonialisme, la dénonciation de l'idéologie impérialiste.

⁷⁷Jean- Marc MOURA, « Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone », in *Littératures postcoloniales et francophone, conférences*, Sorbonne nouvelle, 2001, p. 150.

⁷⁸DIOUF, Mamadou, « Les études postcoloniales à l'épreuve des traditions intellectuelles et des banlieues françaises », in *ContreTemps*, n° 16, janvier, 2006, p. 25.

ceux qui ont le mieux élaboré les concepts et les principes méthodologiques du courant. S'inspirant des travaux de Franz Fanon entre autres⁷⁹, pour Homi Bhabha, l'idéologie impérialiste, en construisant l'opposition binaire centre/périphérie, a pu conquérir et dominer les « Autres », en imposant une sorte de lecture univoque du monde. Pour Béatrice Collignon,

« Le binôme centre périphérie comme clé de lecture du monde, et donc d'action sur ce monde, apparaît ainsi comme un outil conceptuel majeur du paradigme colonial. Sortir de ce dernier implique de renoncer à ce cadre interprétatif ».⁸⁰

De ce fait, selon Jean- Marc Moura, c'est à l'opposé du discours binaire que la littérature postcoloniale « construit de manière insistante son propre espace d'énonciation ».⁸¹ Dans cette perspective, Jacques Chevrier constate que le roman africain a « le souci de rendre sa dignité à l'Africain exploité et humilié »⁸², les auteurs « plus acerbe(s) dans la dénonciation des maux liés à la colonisation [...] s'attache(nt) à peindre de façon assez pessimiste la dégradation de la société africaine traditionnelle au contact de la civilisation européenne »⁸³ ; comme quoi, pour paraphraser Homi Bhabha, « [...] l'indigène peut s'approprier les termes de l'idéologie dominante pour résister au pouvoir colonial ».⁸⁴ De-là, selon le même auteur, le discours idéologique colonial porterait les germes de sa propre destruction du fait de son *ambivalence*⁸⁵ radicale. En effet Bhabha a démontré que

⁷⁹FANON, Franz, (1925-1967), par exemple, est lui aussi considéré comme l'un des pionniers de la *postcolonialité*, notamment avec *Peau noire, masques blancs* (1952). Se référant au contexte Antillais, FANON parle de stéréotypes des Noirs comme des constructions faites par les Blancs : « la civilisation blanche, la culture européenne ont imposé au Noir une déviation existentielle », *Peau noire masques blancs*, Paris, Éditions, Seuil, 1952, p. 11. Lire aussi l'article de Maria- Benedita BASTO, « Le FANON de Homi BHABHA ». Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale », in *Tumultes*, 2008/2 n°31, p. 47-66 : Pour Maria-Benedita BASTO, « Dans sa lecture, [de FANON] BHABHA se réfère essentiellement à *Peau noire, masques blancs*, livre pour lequel il écrit, en 1986, une préface [Remembering FANON...] qui fournira la base pour un texte plus long publié dans *The Location of Culture*. BHABHA (2004) a également récemment préfacé *Les Damnés de la terre* (1961) mais du point de vue de son travail conceptuel, sa lecture de *Peau noire, masques blancs* reste décisive ».

⁸⁰COLLIGNON, Béatrice, « Notes sur les fondements des *Postcolonial studies* », in *EchoGéo*, n° 1, juin/août, 2007, p. 4.

⁸¹MOURA, Jean- Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, p. 129.

⁸²CHEVRIER, Jacques, « Le français en Afrique », in *Guide culturel. Civilisations et littératures d'expression française*. Sous la direction de André Reboullet et Michel Tétu ; Référence, Hachette, 1977, p. 276.

⁸³*Ibid.*, p. 276.

⁸⁴BHABHA K. Homi, *The Location of Culture*, 1994, p. 107.

⁸⁵BHABHA, Homi, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discours", in Essed P. & Goldberg D.T. (eds). *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002, p. 113- 122. Le concept d'*ambivalence* en

l'attitude du sujet colonisé et du colonisateur est toujours ambivalente en ce que les deux protagonistes seraient confrontés à des tendances contradictoires de haine et d'amour, de crainte et de désir, de fuite et recherche de l'Autre :

« The colonial presence is always ambivalent, split between its presence as original and authoritative and its articulation as repetition and difference ». ⁸⁶

L'ambivalence s'expliquerait par un manque radical dans l'identité du colonisateur d'abord ; ce manque le contraindrait à s'identifier à une image extérieure, celle du colonisé, pour pouvoir préciser et affirmer son identité. En même temps, il doit refuser cette image extérieure qu'il finirait par reléguer dans les marginalités des territoires périphériques. Deux volontés s'opposent donc dans l'être ambivalent, notamment dans le fait d'être attiré par l'Autre et le rejeter par la suite dans le même temps. Cette coexistence des tendances contradictoires de haine et d'amour, de crainte et de désir, de fuite et de recherche à l'égard de l'Autre, est caractéristique de la présence des pulsions antagonistes. Cette polarité se manifesterait à travers des préjugés qui nécessiteraient une constante réactualisation pour prouver leur rationalité ou leur scientificité.

Ensuite, le colonisé qui tente de créer les mécanismes de résistance reproduirait la même ambivalence, de ce que son discours serait d'abord le produit d'un processus d'assimilation, d'*imitation*, la *mimique* du colonisateur. Devenant presque colonisateur- vu qu'il cherche à inverser les rôles, à prendre la place du colonisateur – le colonisé puiserait dans les ressources que lui fournirait son mimétisme pour se retourner contre le colonisateur. De-là, le colonisé parviendrait à déconstruire les oppositions binaires pour proposer des nouvelles configurations hybrides. Dans cet ordre d'idées, Achille Mbembe note :

« Ce qui fait la force politique de la pensée postcoloniale est son inscription dans les luttes sociales historiques des sociétés colonisées, et notamment sa relecture de la praxis théorique des mouvements dits de libération ». ⁸⁷

psychanalyse chez Bleuler (1911), renvoie à l'attitude affective, caractéristique de la schizophrénie comportant simultanément, à l'égard d'un même objet, l'émergence de tendances contradictoires de haine et d'amour, de crainte et de désir, de fuite et de recherche. Chez Freud (1915), il traduit la coexistence, aux stades sadique oral et sadique anal, de pulsion d'amour et de destruction à l'égard d'un même objet. A ce titre, l'*ambivalence* s'observerait dans la jalousie par exemple.

⁸⁶ BHABHA, Homi, *The Location of Culture*, 1994, p. 107.

⁸⁷ MBEMBE, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (Entretien), in *Esprit*, décembre, 2006.

Par son ambivalence, le protagoniste colonial ou postcolonial, nous renvoie au mythe de l'androgyné, de l'être total ; ainsi l'univers colonial est traversé par le principe de la *coincidentia oppositorum*⁸⁸, qui traduit le désir d'annulation des oppositions binaires en faveur d'un monde harmonique.

Dès lors, Homi Bhabha considère le colonisateur et le colonisé comme des sujets *interdépendants*, en ce que leurs identités sont mutuellement constituées. En portant un intérêt sur les enjeux identitaires, les questions des cultures hybrides et leur circulation dans les intersites et les fractures des frontières, les théories postcoloniales, selon Mamadou Diouf,

« [...] insistent plus lourdement sur la transgression des frontières établies par l'État-nation, des structures économiques et sociales dominantes, tout en se lançant à l'assaut de la conception euro-centrique du temps et de la logique interne de la philosophie des Lumières [...]. Comme mode d'analyse, elle rejette toute la pédagogie nationaliste ou nativiste qui constitue les relations entre le premier monde et le tiers-monde dans des termes d'opposition structurelles binaires, en reconnaissant que les frontières sociales entre les deux mondes sont beaucoup plus complexes ou poreuses ».⁸⁹

L'expérience de décentrement idéologique, où l'Occident n'est plus à lui seul le point focal propulseur des savoirs suggère la nécessité d'adopter une position de retour critique sur la textualité du colonialisme, mais à rebours de l'anticolonialisme classique ou primaire, se focalisant généralement sur la critique politique, sociale et économique, pour passer à une approche plus épistémique, avec pour fondement la textualité du colonialisme. Bill Ashcroft reconnaît que l'approche postcoloniale cherche à « déconstruire le discours binaire et logocentrique de la culture européenne ».⁹⁰

Dans cette perspective et, suivant la voie tracée par Edward Saïd, la théorie postcoloniale s'est d'abord intéressée à la littérature même si elle a largement emprunté aux disciplines de sciences sociales et humaines. Nous serons donc amenés à voir comment la représentation littéraire de la rencontre Afrique/Occident autorise la création des identités entrecroisées. Aussi, il

⁸⁸ Notre traduction : « coïncidence des opposés ».

⁸⁹ DIOUF, Mamadou, « Les études postcoloniales à l'épreuve des traditions intellectuelles et des banlieues françaises », in *ContreTemps*, n° 16, janvier, 2006, p. 27.

⁹⁰ ASHCROFT, Bill, "Language, Issues Facing Commonwealth Writers", in *Journal of Commonwealth literature*, 12, 1987, p. 99- 118.

conviendra d'exposer brièvement quelques concepts essentiels utilisés par Homi Bhabha auxquels nous ferions références dans l'étude.

Vu que les études postcoloniales s'intéressent également aux questions des frontières culturelles, linguistiques et géographiques, dans son texte the « Commitment to theory »⁹¹, Bhabha joue sur le champ lexical de « *frontière* », ou « *limit* », qui n'est pas synonyme de découpage, rupture ou séparation. Le concept est utilisé au sens où la « *frontière* » qui sépare le centre de la périphérie dans la relation coloniale est beaucoup plus complexe, poreuse, voire virtuelle, du fait de la circulation des protagonistes à travers les interstices et les ruptures des limites. Raison pour laquelle chez Homi Bhabha, la relation colonisateur/colonisé est centrée sur la notion « d'*hybridité* » qui joue un rôle charnière dans ses ouvrages. Selon Bill Ashcroft, la littérature postcoloniale se caractériserait par sa matière hybridité :

« Hybridity [...] is the primary characteristic of all post-colonial texts whatever their source ».⁹²

Dans notre étude la notion « d'*hybridité* » renvoie aux dynamiques des identités à travers lesquelles la différence vécue dans la relation « *intersubjective* » est en même temps un « moment historiquement transformatif »⁹³, au sens où le rapport à l'Autre est toujours déjà synonyme de contamination réciproque d'autres influences identitaires. « L'*hybridité* » place le sujet postcolonial à cet effet dans l'entre-deux espaces. Autrement, le concept « d'*hybridité* » pourra désigner le caractère mixte d'une réalité qu'elle soit l'identité d'un personnage, une culture, une langue, un texte. L'identité « *hybride* » n'est donc pas à concevoir en termes d'image arrêtée, statique, mais mouvante entre ce qui est à l'intérieur et ce qui est à l'extérieur des frontières. A ce titre, l'identité du sujet postcolonial nécessiterait une nouvelle définition dans la mesure où elle se situe dans le « *tiers-espace* ». Jean –Marc Moura parle, pour

⁹¹BHABHA K., Homi, « Commitment to theory », in *The Location of Culture*, London and New- York, Routledge, 1994.

⁹²ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H., *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London, Routledge, 2^e Edition, 2002, p. 182. Notre traduction : « Hybridité [...] est la principale caractéristique de tous les textes postcoloniaux quelle que soit leur source ».

⁹³BHABHA, Homi, « "Race", temps et révision de la modernité », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, (traduction française), Paris, Éditions, Payot, 2007, p. 357-385.

sa part d'esthétique partagée par toutes ou la plupart des littératures, et les types de 'métissage' que le fait des cultures en contact a produit.

Homi Bhabha utilise également l'expression « *tiers- espace* », en anglais, « *Third Space* »⁹⁴, l'espace qui résisterait aux lectures linéaires de la rencontre. On retrouve l'expression dans « *Commitment to theory* »⁹⁵ en 1988, où il explique le mécanisme des cultures émergentes dans les pays anciennement colonisés. L'expression suppose la déconstruction des systèmes de pensées ou cultures considérées comme immuables, fixes, pour qu'émergent un « *tiers- espace* » qui n'est ni en Moi ni en l'Autre, mais entre Nous : « *in-between space* »⁹⁶, c'est-à-dire, l'espace qui ne possède ni un centre ni une périphérie. Bhabha décrit le « *Third Space* »⁹⁷ en termes de cadre dispersé, refusant d'être réduit à une identité particulière, à l'homogénéité

Bhabha recourt aussi au concept de « *negotiation* » dans le même texte « *Commitment to theory* », donnant à cette autre notion tout son contenu politique. En effet, la « négociation » de par son sens signifie concilier les éléments antagoniques, contraires ; rapprocher les oppositions binaires, plutôt que les nier ou les occulter. Par la négociation, les sujets postcoloniaux parviendraient à déterminer ce qui les oppose. A ce titre, ils chercheraient mieux à instaurer le dialogue, de façon à ce que les frustrations liées à l'histoire coloniale ne soient pas admises dans le « *tiers -espace* », le cadre des accommodements :

« [...] by negotiation I attempt to draw attention to the structure or iteration which informs political movements »⁹⁸

Par la « négociation », le sujet postcolonial parviendrait à moduler les différences et trouver un compromis, le terrain d'entente et parvenir ainsi à un accord. La négociation serait le moyen par lequel on arriverait à décrypter et

⁹⁴BHABHA K. Homi, *The Location of Culture*, London / New-York : Routledge, 1994, p. 37.

⁹⁵BHABHA K. Homi, « *Commitment to theory* », *New Formation*, Vol. 5, n°5, 1988, p. 18- 44.

⁹⁶BHABHA, K., Homi, « *Cultures in Between* », in *Questions of Cultural identity*, S. Hall and P. Du Gay. London, Sage Publications, 1996, p. 4.

⁹⁷HALL, Stuart, « *The Third Space: Interview with Homi BHABHA* », in RUTHERFORD, Jonathan, dir. *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, p.207.

⁹⁸BHABHA K., Homi, *op., cit.*, p. 26. Notre traduction : « Par voie de négociation, j'essaie d'attirer l'attention sur la structure ou l'itération qui informe les mouvements du débat politique »

cerner le débat politique. Ce qui serait selon Bhabha la modalité même de l'action et de l'imagination dans des conditions de colonisation.⁹⁹

Dans le même esprit, Jean –Marc Moura parle pour sa part de « site de négociation politique », le lieu où il est possible « d'interroger, plus largement, le cosmopolitisme », proche de « la créolisation de Édouard Glissant »¹⁰⁰ :

« Un site de négociation politique, un site de la construction du symbolique, la construction du sens – qui non seulement déplace les termes de la négociation, mais permet d'inaugurer une interaction ou un dialogue dominant/dominé ». ¹⁰¹

Sur le site de négociation, les sujets postcoloniaux en situation d'interaction ne sont plus des blocs monolithiques, l'interaction disséminant les éléments de leur identité par de-là les frontières, permet d'élaborer des stratégies de discours et trouver un compromis.

Par ailleurs, plutôt que de considérer le concept d'*intersubjectivité* comme une notion essentiellement philosophique¹⁰², nous l'utilisons pour appuyer celle de « l'*ambivalence* » dont nous faisons mention chez Bhabha.¹⁰³ Dans le contexte de la relation coloniale - nous le signalions plus haut - autant le colonisateur a besoin du colonisé pour affirmer son identité, autant le colonisé doit imiter le colonisateur pour se réaliser à son tour ; en même temps les deux doivent rejeter cette image extérieur qui n'est pas la leur et les menace mais permet de se construire une identité hybride.¹⁰⁴ Autrement, si l'hybride pour Homi Bhabha est

⁹⁹ BHABHA K., Homi, *The Location of Culture*, p. 359.

¹⁰⁰ MOURA, Jean- Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, p. 49.

¹⁰¹ BHABHA K., Homi, *The Location of Culture*, p. 251.

¹⁰² HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, puf, collection Épiméthée, 3 tomes, 2001. Traduction française par Natalie Depraz.

¹⁰³ BHABHA K., Homi, *The Location of Culture*, London / New-York: Routledge, 1994, p. 100-115.

¹⁰⁴ L'idéologie de la négritude de CÉSAIRE et SENGHOR s'est affirmée à l'opposé de la civilisation blanche occidentale. De même, le Mythe du Nègre émerge de la rencontre de l'Afrique avec l'Occident. Cheikh Anta DIOP, par exemple, a pris conscience de la problématique dans *Nations nègres et culture*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1954 : « [...] dès le XVI^e siècle, les Portugais abordaient l'Afrique par l'Océan Atlantique ; ils établirent les premiers contacts modernes désormais ininterrompus avec l'Occident. Qu'ont-ils alors trouvé à cette autre extrémité de l'Afrique ? Quelles étaient les populations rencontrées... Quel était leur niveau culturel, le degré de leur organisation sociale et politique, en un mot leur état de civilisation ? Quelle impression pouvaient-ils garder de ces populations ? Quelles idées pouvaient-ils se faire de leurs capacités intellectuelles et de leurs aptitudes techniques ?... La réponse à ces différentes questions donnera l'explication totale de la légende actuelle du Nègre primitif ».

synonyme de « *Third Space* » dans lequel se créent des nouvelles identités transculturelles, ce cadre semble aussi être le lieu où par la dynamique de l'*ambivalence*, les identités différentes ne sont plus des constantes, en situation d'opposition permanente.

En effet, chez Bhabha, l'*ambivalence* du sujet déstabilise l'ordre colonial, dominant/dominé, centre/périphérie ; elle déconstruit la relation oppositionnelle de Soi à l'Autre. Du coup, il y a comme une absence des hiérarchies des traits culturels. Les personnages vivent cette expérience dans le roman africain, vu qu'ils se trouvent le plus souvent dans une relation d'interaction, entre fascination et répulsion de l'Autre ; entre rejet et appropriation des traits culturels de l'Autre, au point de se retrouver avec des traits identitaires hétéroclites.

Autrement, l'idée qui prédomine dans la notion de l'*ambivalence* dans nos travaux sera la construction d'une identité à partir de la relation intersubjective Afrique/Occident. Cette hypothèse est en écho aux travaux d'Édouard Glissant, chez qui le concept de « Mise-en-relation » des sujets, image inspirée par la philosophie de Deleuze et Guattari, est fondamental.¹⁰⁵ En effet, dans *Poétique de la relation* (1990), Glissant fait référence à la métaphore florale du « *rhizome* » pour montrer comment les protagonistes en situation d'interaction dépendent les uns et des autres ; une alternative à « l'*identité-racine* » que Glissant pense que celle-ci est meurtrière. Dès lors, et suivant Jean-Marc Moura, « [...] l'œuvre [postcolonial] vise à se situer dans le monde en se branchant sur un ensemble socioculturel enraciné en un territoire, ce branchement étant fréquemment rendu difficile en raison d'une (tenace) hiérarchisation européenne ».¹⁰⁶

¹⁰⁵DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, la théorie du rhizome est un modèle à partir duquel l'organisation des éléments ne suit pas une ligne de subordination hiérarchique, mais où tout élément peut influencer sur d'autres éléments dans une logique de dépendance réciproque. C'est dans un chapitre de *Mille Plateaux* (1980), mais aussi dans *Rhizome* (1976), que Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI établissent

¹⁰⁶MOURA, Jean- Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, proposent la pensée de la racine et du rhizome : la racine unique étant l'image qui asphyxie tout autour, alors que la nature du rhizome est d'aller à la rencontre des autres racines. GLISSANT a appliqué ces deux images à l'identité multiple des personnes. (cf. 1996, p. 59).

Nous recourrons également au concept d'*analogie*. Jean –Marc Moura retient plutôt les « *modèles comparatifs* »¹⁰⁷ parmi les procédures d'analyse du discours postcolonial. Par « *modèles comparatifs* », il entend dégager les « *analogies thématiques* » entre espaces littéraires. L'analogie, en travaillant l'ouverture dans l'espace de l'Autre, pose la question du rapport à l'Autre et du travail littéraire comme vecteur interculturel. En d'autres termes, la perspective postcoloniale est fondamentalement concernée par l'analyse de l'énonciation, comme le résumait Martine Delvaux et Pascal Caron :

« La lecture des littératures postcoloniales depuis la perspective "tiers espace" a pour objet de déceler une hybridité textuelle, une ambivalence idéologique, une ironie tissée de tactiques de résistance au moyen desquelles le sujet de l'énonciation, qu'il soit colonisateur ou colonisé, tient un discours qui se révèle un carrefour de significations paradoxales, mais participant toutes de la "texture" discursive ». ¹⁰⁸

Pour Delvaux et Caron, la littérature postcoloniale chercherait à provoquer un décentrement de l'eurocentrisme en reprenant la marginalisation du colonisé et en lui rendant la part du pouvoir qui lui revient. Ainsi, dans le roman francophone africain, l'esthétique de la rencontre se manifeste sans doute aussi du côté de la textualité, notamment à travers le rapprochement de différents univers linguistiques symboliques. Dès lors, comment le texte participe-t-il à bâtir un « *Third Space* » hybride au plan linguistique ?

Jean- Marc Moura évoque « des vertus de subversion »¹⁰⁹, c'est-à-dire la contestation de l'univocité du récit européen, l'ébranlement de la frontière entre les usages linguistiques du centre et ceux de la périphérie ; la remise en cause d'un canon littéraire établi par la norme. Pour Moura, la subversion ne se résume pas à un simple remplacement d'un texte par un autre. La subversion d'un canon appelle la proposition de pratiques de lectures et de créations alternatives.¹¹⁰ Dans cet ordre d'idées, à propos des romanciers francophones algériens¹¹¹, Dominique

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁸ DELVAUX, Martine et CARON, Pascal, « Postcolonialisme », in Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala, (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, p. 481.

¹⁰⁹ MOURA, Jean- Marc, « Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone », in *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Éditions, Honoré Champion, 2001, p. 158.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹¹ La colonisation de l'Algérie par la France est toujours un motif de crispations. A son accession à la souveraineté internationale, l'Algérie a dû accélérer les politiques d'arabisation de son système scolaire au détriment de la langue du colonisateur

Combe, dans *Poétiques francophones* émet l'hypothèse de « haine de style et l'anti-lyrisme » :

« Nombreux sont les écrivains algériens qui, par haine du français, s'efforcent de le vaincre, de le réduire pour le défigurer symboliquement et en ruiner la beauté. A défaut de pouvoir se passer du français – parce que, pour la première génération, ils sont incapables d'écrire en arabe, ou, aujourd'hui, parce que le public est encore largement illettré-, ils s'acharnent à le miner de l'intérieur». ¹¹²

S'efforcer de vaincre le français pour le défigurer symboliquement, en ruinant sa beauté correspond à ce que Jean- Marc Moura appelle des « rites d'écriture » ¹¹³, c'est-à-dire l'ancrage non occidental, produit par une complexité énonciative due à l'inter-langue qu'il définit ainsi :

« L'inter-langue n'est pas seulement composée de formes correctes et de règles propres au système et à la norme de la langue-cible, mais aussi de formes grammaticalement incorrectes et de règles non conformes à la langue cible ». ¹¹⁴

Dans le même ordre d'idées, Chantal Zabus, sollicitant les critiques, a pu élaborer le concept de « *relexification* » pour montrer les hésitations du texte postcolonial, de ce que ce texte se situerait entre la langue normée et l'usage périphérique, notamment chez les écrivains africains anglophones :

« La tâche du critique est de situer cette béance entre les langues, [...] de lire entre les couches du palimpseste qui sont elles-mêmes des métonymies du mélange des discours et des différences du texte post- colonial ». ¹¹⁵

Chez Chantal Zabus, la théorie de « *relexification* » paraît novatrice, en ce qu'elle opère un revirement épistémologique où le code linguistique du sujet colonisé n'est plus relégué à la périphérie du territoire, dans les marginalités par rapport au centre ; ni enfermé dans une identité linguistique préconçue, atavique et associée à un espace, mais bien dans un processus relationnel qui met en valeur la langue des minoritaires dans sa différence. Élevant la langue des « *minoritaires* »

considérée comme une langue aliénante. Dans son célèbre roman, *Portrait du colonisé* (1957), le Tunisien Albert Memmi décrit l'aliénation linguistique du colonisé, en dénonçant l'intolérance, l'oppression, la domination, à partir du « duo inexorable », celui que forment le colonisateur et le colonisé.

¹¹²COMBE, Dominique, *Poétiques francophones*, Paris, Éditions, Hachette Supérieur, 1995, p. 97.

¹¹³*Ibid.*, p. 50. Par « rites d'écriture », il faut entendre des littératures postcoloniales et les phénomènes de coexistence des univers linguistiques symboliques dont elles sont l'expression.

¹¹⁴*Ibid.*, p. 94.

¹¹⁵ZABUS, Chantal, *The African palimpsest: indigenization of language in the west african european novel*, Amsterdam- Atlanta, Rodopi, 1991.

au niveau des langues « *majoritaires* », Zabus définit la théorie de la « *relexification* » comme suit :

« [...] the writer's attempt at textualizing linguistic differentiation and at conveying African concepts, thought-patterns, and linguistic features through the ex-colonizer's language ». ¹¹⁶

En d'autres termes, le texte littéraire postcolonial ouest africain émergerait sous forme de traduction de l'univers culturel de l'auteur dans les langues européennes ; vu que cette écriture littéraire ne parviendrait pas à gommer les codes du texte oral africain ; d'où le « palimpseste », sorte de « manuscrit sur le parchemin dont l'écriture en masque une autre, première et originelle, qui doit être déchiffrée ». ¹¹⁷ Dans le roman africain, le palimpseste s'observerait à travers les transpositions de l'univers culturel oral local dans les langues européennes. ¹¹⁸ Reprenons la définition du palimpseste que propose Gérard Genette, dans son œuvre éponyme, au sous-titre : « La littérature au second degré » :

« Un palimpseste est un parchemin dont on a gratté la première inscription pour en tracer une autre, qui ne se cache pas tout à fait, en sorte qu'on peut y lire, par transparence, l'ancien sous le nouveau. On entend donc, au figuré, par palimpseste (plus littéralement hypertexte), toutes les œuvres dérivées d'une œuvre antérieure, par transformation ou par imitation. [...] Un texte peut toujours en lire un autre, et ainsi de suite jusqu'à la fin des textes ». ¹¹⁹

Genette propose ici une taxinomie de l'hypertextuel. Dans la même perspective, Jean-Claude Blachère repère à travers le roman africain, un usage spécifique du français, dont l'accomplissement consisterait à « *négrifier* » la langue de l'ex-colonisateur. Le processus de « *négrification* » est ainsi décliné :

« J'appelle « *négrification* » l'utilisation, dans le français littéraire, d'un ensemble de procédés stylistiques présentés comme spécifiquement négro-africains, visant à conférer à l'œuvre un cachet d'authenticité, à traduire l'être-nègre [...]. Ces procédés s'attachent au lexique, à la syntaxe, aux techniques narratives ». ¹²⁰

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 3 : « L'écrivain met en valeur son univers linguistique tout en transmettant des codes culturels africains dans la langue de l'ex-colonisateur ». (Notre traduction).

¹¹⁷ ZABUS, Chantal, « Le Palimpseste de l'écriture ouest-africain francophone », in *Texte africain et voies-voix critiques*, 1992, p. 185-203.

¹¹⁸ En réplique à la théorie de « relexification », pour Lilyan KESTELOOT, Chantal ZABUS aurait diagnostiqué dans l'aventure linguistique du texte africain les signes d'une maladie, voire d'une schizophrénie », cf. Lilyan KESTELOOT, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Éditions Karthala –AUF, 2004, p. 316.

¹¹⁹ GENETTE, Gérard, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Éditions, Seuil, 1982, 4^{ème} de couverture.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 166- 122.

Autrement, la « *négrification* » du français mettrait à mal la frontière entre le « français châtié », le « français surveillé », appris à l'école et les usages périphériques destinés à contester son hégémonie, au point où le français va perdre son autorité et son statut de langue dominante :

« La négrification prétend se distinguer de la simple ornementation exotique et de la recherche de la couleur locale moins par les moyens qu'elle utilise que par l'idéologie qui l'anime. [...] Ce n'est pas pour la gloire de la langue française que veut agir l'écrivain [...]. C'est, d'abord, pour la reconnaissance de la dignité de sa langue maternelle ». ¹²¹

A la fois synonyme de traduction littéraire d'aspiration politique et, revendication de l'être nègre, la *négrification* serait l'expression de la prise de parole du Nègre et de la pression exercée sur la langue du colonisateur. Les travaux de Paul Bandia montrent comment la « vernacularisation et la diglossie littéraire comme stratégie d'écriture dans un contexte de communication interculturelle » ¹²² constituent chez l'héritier d'une « langue coloniale », en l'occurrence l'Africain, un moyen de traduction, de ce que l'emploi des langues coloniales selon Bandia soulèverait des questions d'identité et d'idéologie ainsi que les relations de pouvoir entre les usages du centre et ceux de la périphérie, ce pour deux raisons :

1. Premièrement, les stratégies de « déterritorialisation » et de « reterritorialisation » utilisées par les écrivains postcoloniaux réclament un espace propre, la « voix du centre ». ¹²³
2. Deuxièmement, l'écriture littéraire postcoloniale, au-delà du fait qu'elle pose des problématiques d'ordre idéologique, soulèverait une question

¹²¹*Ibid.*, p.166- 122.

¹²²BANDIA, Paul, « Postcolonialism and traduction ; the dialectic between theory practice », Aline Remael & Ilse Logie (eds), *Translation as creation : the postcolonial influence* (2003). Anvers : Hogeschool Antwerpenpern hoger Instituut voor Vertalers & Tolken, p. 135.

¹²³BANDIA s'appuie ici sur les travaux de BERMAN Antoine, *L'Age de la traduction. 'La tâche du traducteur'' de Walter BENJAMIN, un commentaire*. Textes rassemblés par Isabelle BERMAN avec la collaboration de Valentina Sommella, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, collection, Intempestives, décembre, 2008. BERMAN considère la traduction « comme un grand potentiel créatif ». En ce sens, l'espace du texte peut devenir un lieu à même d'accueillir l'Étranger et réaliser l'hospitalité.

essentielle : comment accueillir l'Autre et pouvoir lui offrir l'hospitalité, tout en respectant sa différence, son altérité ?¹²⁴

Au regard de ce qui précède, il conviendra de suspendre l'approche classique de la traduction, synonyme de transfert d'un texte de la langue source vers la langue cible. En ce qu'écrire, pour l'Africain revient toujours à « décentrer, s'affranchir de la domination du centre ou au moins lui opposer la plus vive résistance, et donc assumer dans le travail d'écriture sa part de l'héritage colonial ». ¹²⁵ Jean-Marc Moura parle de situation d'écriture 'engagée' contre les formes et les thèmes impériaux inspirés par la coexistence et la négociation des langues et des cultures :

« Construisant son propre contexte d'énonciation, l'œuvre doit récuser, au moins pour partie, les modèles dominants issus de la métropole et contribuer, par conséquent, à la création d'un champ littéraire nouveau ». ¹²⁶

La langue française semble donc fonctionner comme un moule qui, tout en intégrant l'univers de la langue maternelle de l'auteur dans son propre espace, transmet par cette ouverture même deux univers symboliques différents. Dans le travail d'écriture, la tension émerge alors de la rencontre de deux univers linguistiques différents, où les codes linguistiques de la culture et de la langue dominante vont tendre vers la création d'une sorte de troisième langue, propre, une troisième voie-voix.

Le problème de la traduction serait dès lors à envisager dans la perspective où écrire pour un Africain, s'avère une épreuve dans laquelle, pour instaurer une sorte d'unité linguistique, il doit négocier les différences culturelles pour faciliter 'l'intégration' de la langue dite périphérique et « *minoritaire* » pour assurer sa recevabilité dans l'espace du centre, de la langue « *majoritaire* ». Il s'agit là d'une troisième voie-voix, celle du compromis qui éloigne l'hypothèse de l'altérité radicale ; du moment où la rencontre symbolique des subjectivités africaine et occidentale a lieu dans un « *tiers-espace* », site de négociation, l'écriture littéraire

¹²⁴BANDIA, Paul, « Le concept bermanien de l' "Étranger" dans le prisme de la traduction postcoloniale », traduction, terminologie, rédaction, in *Érudit*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 123-139.

¹²⁵SULTAN, Patrick, *La scène littéraire postcoloniale*, Paris, Éditions, Le Manuscrit, 2011, p. 55.

¹²⁶MOURA, Jean -Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, puf, 1999, p. 44.

qui en résulte ne peut plus être réduite au seul principe de conflits des cultures.

Car, réitère Jean –Marc Moura,

« Les œuvres auxquelles s'intéresse la critique postcoloniale considèrent les formes et les thèmes impériaux caducs, s'efforcent de les combattre et de réfuter leurs catégories [...] avant de proposer une nouvelle vision d'un monde caractérisé par la coexistence et la négociation des langues et des cultures ». ¹²⁷

Notre corpus de base - *Un Nègre à Paris, Les Soleils des Indépendances, L'Aventure ambiguë, Elonga* - s'inscrit dans la mouvance de ce qu'on est convenu d'appeler les littératures postcoloniales ¹²⁸, et que l'on s'accorde pour faire commencer la période, avec la parution en 1978, de l'ouvrage d'Edward Saïd, *Orientalism. L'Orient créé par l'Occident* ¹²⁹, considéré comme le livre fondateur du postcolonialisme. Bill Ashcroft, un des théoriciens du courant propose de la notion de *postcolonial*, la définition suivante: « We use the term postcolonial, however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day ». ¹³⁰ Bille Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin notent par ailleurs ceci :

« Ce que ces littératures ont en commun au-delà des spécificités régionales, est d'avoir émergé dans leur forme présente de l'expérience de la colonisation et de s'être affirmées en mettant l'accent sur la tension avec le pouvoir colonial, et en insistant sur leurs différences par rapport aux assertions du centre impérial ». ¹³¹

En effet, un rapide coup d'œil sur la chronologie des grandes phases de la littérature francophone africaine écrite montre que la plupart des textes furent écrits de 1954 à nos jours, c'est –à-dire au moment où l'élite africaine commence

¹²⁷MOURA, Jean –Marc, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, puf, 1999, p. 4.

¹²⁸On se souvient bien avant la période postcoloniale qu'en 1921 les jurés du prix Goncourt provoquèrent un véritable tollé en couronnant le roman du Guyanais René Maran, *Batouala*, dans lequel était brossé le tableau des ravages provoqués par l'exploitation mercantile dans les territoires de l'Oubangui-Chari, (aujourd'hui le Tchad). *Batouala* avait été précédé par *Les Trois Volontés* de Malick du sénégalais Maphaté DIAGNE en 1920 ; et il fut suivi par *Force-Bonté* de Bakari DIALLO en 1926.

¹²⁹SAÏD W., Edward, *Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Éditions, Seuil, 1980, 392 p. Traduction de Catherine MALAMOUD ; préface de TODOROV Tzvetan.

¹³⁰ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H., *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London, Routledge, 2^e édition, 2002, p. 2. Notre traduction : « Nous employons le terme "postcolonial" pour couvrir toute la culture affectée par le processus impérial de la période de coloniale à nos jours ».

¹³¹ASHCROFT, Bill., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H., *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London, Routledge, 1998, p. 2.

à prendre véritablement conscience des enjeux des temps modernes¹³² et, s'amorce parallèlement dans certaines colonies le processus de décolonisation. Prenant donc en compte cet intervalle, cette vaste période peut donner l'impression de vouloir embrasser large. Raison pour laquelle il convient de délimiter la problématique.

5. Délimitation de la problématique

Notre travail se limite à étudier les représentations littéraires de la rencontre des subjectivités africaine et occidentale. Cette esthétique s'avère singulière et paradoxale, en ce qu'elle révèle un statut et une localisation qui ne sont pas fixes : elle n'est pas, en effet, moins africaine qu'extra-africaine ; vu qu'elle n'émerge qu'hybride, dans l'interdépendance, le relationnel.

Si l'étude fait en premier lieu référence aux idéologies des hiérarchies, elle se propose de montrer comment les romanciers francophones africains déconstruisent les oppositions binaires pour instaurer par la suite une sorte de rhétorique du compromis. Celle-ci suppose la capacité du sujet postcolonial à s'inventer une identité qui ne fait pas de l'altérité radicale l'enjeu principal de la rencontre. La rhétorique du compromis renvoie à la capacité du protagoniste postcolonial à concilier les contraires ou du moins qui tente de les accommoder.

L'écriture de la rencontre est aussi envisagée dans la perspective linguistique. En effet, une langue d'emprunt - fût-elle correctement apprise, peut-elle correctement traduire un imaginaire qui se nourrit d'une culture étrangère ? Dans cet ordre d'idées, la position de Thomas Melone semble résignée : « [...] nous héritons d'une langue comme nous héritons d'une maison, selon le bon vouloir des autres ».¹³³ Dès lors, comment procéder, pour ne reproduire l'opposition binaire entre les usages de la langue associés au centre et ceux attribués à la périphérie ? A supposer que les *xénismes*, les tournures idiomatiques, qui parsèment le roman africain soient des marqueurs idéologiques

¹³²CHEVRIER, Jacques, « Le français en Afrique », in *Guide culturel. Civilisations et littératures d'expression française*. Sous la direction de André REBOULLET et Michel TÉTU; Référence, Hachette, 1977, p. 275.

¹³³MELONE, Thomas, extrait d'un article publié dans *Présence Africaine* en 1970, n°73.

participant de la subversion de l'idéologie impérialiste, n'y a –t-il pas lieu d'émettre l'hypothèse des réalités qui soient typiquement africaines et par conséquent réellement intraduisibles dans les langues d'emprunt ? En effet, l'écriture de la rencontre, espace des contraintes énonciatives est aussi le cadre où s'invite et se pose le problème de la traduction. Édouard Glissant l'expose en termes d'obligation :

« On est obligé de tenir compte des imaginaires des langues. [...]. Quand on voit un paysage africain, même si on ne connaît pas la langue bantoue par exemple, il y a une part de cette langue qui, à travers le paysage que l'on voit, nous frappe et nous interpelle, même si on n'a jamais entendu un mot de bantou. [...]. On ne peut plus écrire son paysage ni décrire sa propre langue de manière monolingue ». ¹³⁴

Pour Glissant, bien que l'écrivain contemporain écrit dans sa langue, il le fait en présence d'autres langues du monde. Ce qui n'était pas le cas. Autrement, l'écrivain peut ne parler que sa langue et n'écrire que dans sa langue ; mais il le fera en présence d'autres langues qui le « fréquentent, le hantent : c'est une situation tout à nouvelle ». ¹³⁵

Le phénomène « des imaginaires des langues » dont parle Glissant nous amènera à clarifier les modalités qui concourent à la déconstruction des frontières linguistiques pour instaurer une sorte d'esthétique hybride, celle bâtie sur le principe de « l'inter-langue ». ¹³⁶ Comment la langue dite « minoritaire », une fois mise en exergue dans sa différence, dans le texte romanesque est-elle valorisée et acceptée dans l'espace de la langue dite « majoritaire » ?

¹³⁴GLISSANT, Édouard, « *L'imaginaire des langues* », entretien avec L. GAUVIN, in *Introduction à une Poétique du Divers*, Montréal, PUM, 1995, Paris, Gallimard, 1996, pp. 112 ; 113 ; 114. GLISSANT appelle « l'imaginaire des langues », l'influence dans le texte littéraire d'autres langues du monde.

¹³⁵GLISSANT, É., et LEUPIN, A., *Les entretiens de bâton rouge*, Paris, Éditions, Gallimard, 2088, p. 84.

¹³⁶La notion « d'inter-langue » chez ASHCROFT et ses collègues renvoie à une sorte de « langue qui se forme chez un apprenant d'une langue étrangère à mesure qu'il est confronté à des éléments de la langue-cible, sans pour autant qu'elle coïncide totalement avec cette langue-cible. Dans la constitution de l'inter-langue entrent la langue maternelle, éventuellement d'autres langues étrangères préalablement acquises, et la langue –cible ». Cf. ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H., *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, Londres, Routledge, 1989, p. 67.

Le problème de la traduction n'est pas étudié dans la perspective des approches classiques¹³⁷, ni dans l'optique ethno-linguistique, comme Jean Dérive par exemple, l'aborde dans, *Les problèmes de traduction en langue écrite*.¹³⁸ De

¹³⁷La traduction, dont la théorie pourrait tenir en quelques lignes, montre deux ordres de faits : a/La traduction "littérale" qui consiste à traduire à l'aide des mêmes catégories grammaticales, mais aux dépens de l'identité sémantique. b/La traduction "libre" qui cherche à obtenir l'identité sémantique aux dépens de l'identité des catégories grammaticales. De ces deux approches, laquelle conviendrait à l'étude du roman francophone africain ? Celle qui prend en compte les aspects sémantiques, c'est-à-dire les significations au détriment de la norme grammaticale, ou alors celle qui s'appuie sur les aspects formels, c'est-à-dire les constructions syntaxiques en accord avec la grammaire normative ?

L'approche classique, la plus répandue, répond à la définition qu'en donne Eugène NIDA en 1959, reprise et précisée ensuite par lui-même et Charles Taber : « La traduction consiste à reproduire dans la langue réceptrice le message de la langue source au moyen de l'équivalent le plus proche et le plus naturel, d'abord en ce qui concerne le sens, ensuite en ce qui concerne le style ». cf. NIDA A., Eugène et Taber R., Charles, *La traduction : théorie et méthode*, Londres, Alliance Biblique univ., 1971, p.11.

La définition d'Eugène NIDA, certainement utile d'un point de vue ethnologique (où l'apport de l'ethnologue a été extrêmement précieux) n'est pas sans constituer dans notre domaine de littérature un goulet d'étranglement. En effet, la démarche de NIDA semble emprunter le schéma qui isole le "sens" du signe qui le porte. De surcroît, quand celui qui traduit a une connaissance partielle de la langue cible. Dans cette perspective, André MARTINET parle des « Dangers de la traduction » pour qui exploite une langue qui n'est pas sa langue maternelle : « Lorsqu'on opère sur une langue qu'on connaît imparfaitement, on ne prend conscience du sens des unités significatives qu'en les traduisant dans sa "propre langue" ». cf. MARTINET, André, *Éléments de linguistique général*, Paris, Éditions, Armand Colin, 1970, p. 36. D'autres approches ont donc été proposées.

D'autres théories affirment que la traduction est la reproduction aussi *équivalente* que possible d'un texte de départ : elle doit refléter la structure linguistique d'un texte en utilisant les outils d'une autre langue. On peut donc admettre que la traduction varie suivant la situation, et que l'on traduit au cas par cas. Cependant, pour reprendre Hans J. VERMEER : « Le risque, c'est toujours que le texte traduit soit décalé par rapport aux *usages* de la langue cible ». L'autre approche que Hans J. VERMEER appelle « théorie du *skopos* », du grec, « tout, objectif », affirme que l'on doit traduire, à l'oral comme à l'écrit, de manière que l'objectif de l'énoncé de départ, c'est-à-dire l'intention de son auteur (dans le cas d'un texte écrit) ou de son émetteur (par exemple, dans le cas du présentateur des informations télévisées) soit, dans toute la mesure du possible, compris par le destinataire exactement comme l'émetteur ou auteur l'a souhaité. Autrement, la théorie du *skopos* envisage la traduction dans l'optique où elle doit permettre au destinataire de recevoir le mieux possible le message et l'intention de l'auteur. On traduit donc le sens, pas les mots, et c'est le traducteur qui choisit la manière de procéder. cf. Hans J. VERMEER, « *La théorie du Skopos et ses possibles développements* » in *Traduction spécialisée : pratiques, théories, formations*, (Lavault- Olléon, Élisabeth, éd.), Coll. Travaux Interdisciplinaires et Plurilingues en Langues Étrangères Appliquées, Volume 10, Sous la direction de Klaus MORGENROTH et Paul VAISS, Pater Lang SA, Éditions scientifiques internationales, Bern 2007, p. 3.

¹³⁸DÉRIVE, Jean, *Les problèmes de traduction en langue écrite. De la littérature orale, vus à partir d'un exemple négro-africain : les contes Ngbaka*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, SELAF, 1972. Pour DÉRIVE, « La traduction pose, on le sait, des problèmes d'ordre linguistique », p. 10. Autrement, l'étude de Jean DÉRIVE s'intéresse davantage à des questions de transcription, de phonologie, de transposition de l'oralité dans l'écriture.

même, la thèse d'Emmanuel Kamgang, *Discours postcolonial et traduction de la littérature africaine subsaharienne après les années soixante. Rémanences colonialistes*¹³⁹, récemment présentée, répond plutôt à la question de savoir si les traductions des originaux des textes littéraires d'auteurs d'Afrique subsaharienne par les Occidentaux dans des contextes idéologiquement chargés ne sont pas conditionnées par le prisme du discours colonial, les rémanences colonialistes ; ou au contraire elles sont l'anticipation possible du discours (post)colonial ?

En ce qui nous concerne, nous partons de l'hypothèse que traduire l'univers de la langue orale dans les langues européennes s'avère une gageure qui nécessite des procédés. Nous nous proposons de les déterminer les artifices utilisés par les romanciers africains qui tentent de se réapproprier la langue française pour écrire. Quelles stratégies énonciatives participent de la négociation des différences culturelles lorsque l'univers de la langue maternelle de l'écrivain et le français, l'outil d'écriture se rencontrent dans l'espace-texte ? Ici s'amorcerait quelque peu l'organisation de la thèse.

6. Organisation de la thèse

Cette thèse s'organise en trois temps. Le premier, la partie d'exposition, intitulée **les espaces de l'intersubjectivité**, s'ouvre sur l'étude des **idéologies des hiérarchies et le contexte socio-historique** qui voit l'affirmation des idéologies des hiérarchies. Ce premier chapitre montre comment la thèse du conflit des cultures, prépondérante dans les travaux permet de construire et préciser les identités, l'élaboration et l'affirmation des idéologies des hiérarchies.

Les idéologies des hiérarchies contraignent les chercheurs à évacuer de leurs projets les axes de réflexion en rapport à des rencontres apaisées et conciliantes. Deux raisons pour cela. D'abord, les idéologies des hiérarchies constituent le fondement de l'entreprise coloniale dont l'esprit repose sur la séparation systématique des communautés et des espaces géographiques habités. Ensuite,

¹³⁹KAMGANG, Emmanuel, *Discours postcolonial et traduction de la littérature africaine subsaharienne après les années soixante. Rémanences colonialistes*. Thèse de doctorat, université d'Ottawa, Canada, 2012.

avec l'émergence des contre- discours représentés par le mouvement de la Négritude et le corollaire des revendications identitaires, ceci fera que toute tentative de conciliation des contraires soit considérée comme un projet de moindre importance, et l'aspiration à construire des espaces hybrides synonyme de défaite de la pensée.

Le deuxième chapitre, **les pionniers historiques de la rencontre**, se propose d'esquisser le portrait de l'acteur de la rencontre, ce dès la conférence de Berlin du 26 février 1885, à l'initiative de l'homme d'État prussien, Otto Von Bismarck, jusqu'au partage du continent noir par les puissances occidentales en quête d'espaces. Cependant, il existe une autre catégorie d'acteurs, des personnes tout aussi historiquement repérables dans l'extra-texte, dans la société de l'auteur : les étudiants coloniaux venus d'Afrique, des territoires d'Outre-mer et d'Asie, établis principalement en Europe pour diverses raisons. Si longtemps la rencontre a désigné l'entreprise qui conduit les Occidentaux à la découverte des mondes exotiques, elle doit être entendue ici comme le mode par lequel le colonisé qui fut autrefois découvert, découvre à son tour le monde de l'Autre, rencontre les colonisés d'autres territoires dans l'expérience commune de solitude, d'éloignement. Mais le séjour en Occident offre aussi l'opportunité d'élaborer des réseaux relationnels ; l'étudiant devient de ce fait un phare non seulement dans sa communauté d'origine mais aussi dans la société coloniale ; sinon, le trait d'union entre les deux. Autrement, l'incitation à l'action révolutionnaire, la création des revues culturelles, l'activisme politique sont quelque peu des initiatives plus ou moins avalisées ou appuyées par les milieux intellectuels progressistes occidentaux, une forme d'adoubement politico-culturel ; et nombreux seront des ouvrages publiés par des Africains et préfacés par les Occidentaux.

Aussi, la proximité scientifique est facilitée par le fait de partager un même outil de travail, la langue du colonisateur, devenue le dénominateur commun entre les deux groupes, que nous abordons dans le troisième chapitre, **l'implantation des langues européennes en Afrique sub-saharienne. Le cas du français au Gabon et en Côte d'Ivoire**. Il s'agit de rappeler brièvement les raisons de la présence, plus précisément, du français en Afrique subsaharienne, à partir des exemples du Gabon et de la Côte d'Ivoire d'une part, et son appropriation du point

de vue littéraire d'autre part. De ce qu'au-delà de la compréhension mutuelle que permet l'usage de la langue française, l'acte en soi constitue déjà une forme de déconstruction des limites, la victoire en quelque sorte sur les frontières linguistiques.

La deuxième partie de la thèse, **la traversée des frontières**, qui s'ouvre avec le quatrième chapitre, **le corpus de base, topographie et acteurs de la rencontre**, résume dans un premier temps le corpus support étudié. De par le traitement éloquent de la topographie qui y est fait dans les œuvres, le chapitre sert de lien transitoire et permet de déterminer dans un second temps le cadre spatio-temporel de la rencontre. Des espaces urbains aux lieux dits des convivialités mondaines (restaurant, café, hôtel etc.), en passant par l'institution scolaire, la mise en place topologique de la rencontre requiert outre le cadre, le facteur temps, élément non moins essentiel.

En effet, selon que la scène a lieu de nuit, le matin, l'après-midi, en journée, l'issue de la rencontre (bonne ou mauvaise) dépendra aussi du facteur temps et des acteurs qui y participent ou prennent part par les échanges (parole, regard, geste...), et des conséquences qui en découlent (maintien ou franchissement de l'obstacle). De la femme médiatrice à l'explorateur aventurier, du tourisme voyageur à l'interprète -traducteur, au personnage de l'intellectuel, la figure du protagoniste qui fait figure d'agent de la rencontre se module au gré des circonstances de façon à ce que la scène soit ritualisée, organisée autour des métaphores. De ce fait, la courge symbole d'errance et de la relation, métaphore à laquelle maître Thierno se réfère pour évoquer l'aventure prochaine de son disciple dans *L'Aventure ambiguë*, à l'image du pont, symbole de passage et de liaisons dans *Les soleils des indépendances*, ou encore l'avion comme expression littéraire de la transition, les métaphores de la rencontre prennent corps selon qu'on passe d'un roman à l'autre. Franchissant l'espace de l'Autre, l'écriture de la rencontre se transforme en l'expression des identités hybrides. Homi Bhabha à qui nous emprunterons les concepts théoriques a pu montrer que sous les traits d'un protagoniste occidentalisé, l'hybridité du sujet postcolonial n'apparaît pas toujours comme une tare ; de ce que le roman francophone africain postcolonial semble marquer l'obsession des auteurs pour des protagonistes entre deux vies,

deux statuts sociaux, entre deux identités ethniques, comme si les écrivains tentaient de prouver que altérité n'est jamais radicale.

Le cinquième chapitre se penche sur **la mise en scène de l'altérité**. Comment l'altérité se dévoile-t-elle dans le regard du héros romanesque ? L'Autre est-il perçu comme proche ou lointain ? Dès lors que les personnages ont franchi les frontières géographiques, parviennent-ils ou non à déconstruire les fausses certitudes et s'insérer aisément dans l'espace de l'Autre ? Parviennent-ils à vivre l'expérience d'une conscience du «Je» kaléidoscopique sans que naissent les malentendus et tensions ?

Les personnages confrontés à l'expérience de l'ailleurs, de l'étranger, se soustraient difficilement à l'autorité des malentendus, quand bien même ils ont souvent décidés de vivre en bonne intelligence dans le « tiers –espace », au sens où Homi Bhabha considère ce « *Third Space* »¹⁴⁰ en termes de site négociation, en raison soit de la différence des vues, soit à cause du manque de convenance ou de compatibilité d'interprétation du monde, ou encore de pouvoir harmoniser les opinions contraires.

Le chapitre six, La rhétorique de l'ambivalence, analyse les prototypes des protagonistes happés dans l'ambivalence. A propos de la notion d'*ambivalence*, dans son texte « Of mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse »¹⁴¹, Homi Bhabha soutient la thèse selon laquelle le discours colonial reposerait sur le concept de « fixité, » dans la construction idéologique des altérités radicales et des oppositions binaires dominant/dominé, centre/périphérie. Cependant, pour Bhabha, l'idée même de fixité serait « le signe de la diversité culturelle, historique et raciale » ; autrement, la reconnaissance des différences et de la pluralité des identités culturelles. Toutefois, la reconnaissance de cette diversité tourne sur l'attraction et la répulsion de l'Autre.

¹⁴⁰BHABHA K. Homi, *The Location of Culture*, London / New-York : Routledge, 1994, p. 37.

¹⁴¹BHABHA, Homi, « Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse », in *The Location Of Culture*, October, n° 28, 1984, p. 125- 133.

En d'autres termes, la notion d'*ambivalence* dans nos travaux renvoie à l'émergence de tendances contradictoires de haine et d'amour, de crainte et de désir, de fuite et de recherche à l'égard d'un même objet ; mieux, à l'égard de l'Autre ; la coexistence de pulsion d'amour et de destruction à l'égard de l'Autre. Autrement, il s'agit de montrer que l'écriture de la rencontre Afrique/complexe est complexe, contradictoire, caractéristique de la relation qui lie le colonisateur au colonisé. Cette ambivalence semble brouiller les frontières, les lignes de partage entre le centre et la périphérie, le dominant et le dominé. Dans le roman africain, l'ambivalence du personnage africain se lit dans la représentation de la négation de l'Autre – l'Occident - et en même temps, l'assimilation de ses valeurs d'une part ; dans le mélange complexe de l'attirance et la répulsion de l'Afrique d'autre part. En effet, la situation des personnages se trouvant dans la nécessité de devoir choisir entre deux termes contradictoires et également insatisfaisants d'une alternative demeure un dilemme, en ce que le discours n'est ni non-dialogique ni unitaire. « Vouloir une chose et son contraire »¹⁴² fait que le colonisé parvienne à s'approprier les termes de l'idéologie dominante et élaborer des mécanismes de résistance au pouvoir colonial. Le roman africain abonde de ce type de héros que nous présenterons brièvement.

Cependant, avant que les romanciers ne s'en inspirent, de mémoire, ce sont d'abord des leaders d'opinion qui furent pour la plupart des grandes figures historiques africaines, généralement acquises aux idéologies nationalistes. Ils ont souvent aspiré avec force à la rupture dans leurs discours idéologiques ; désirant s'éloigner de l'Occident ; mais en pratique, ils n'ont jamais souhaité du fond du cœur s'en séparer. La volonté de rompre relèverait donc plus d'une stratégie politique qui postule à terme pour la négociation, malgré la virulence de la diatribe contre l'Occident qu'ils jugent impérialiste. Dans ces conditions, les tensions et les malentendus qui naissent du rapport à l'Autre ne peuvent être dissipés qu'au prix de la « *negotiation* »¹⁴³, que Bhabha considère comme « la condition même de l'action et de l'imagination dans ces conditions coloniales ou

¹⁴²ASHCROFT, Bill, *Post-colonial terms. The keys concepts*, London and New-York, Routledge, 2000, p. 12.

¹⁴³BHABHA K. Homi, «*« Commitment to theory »*», *New Formation*, Vol. 5, n°5, 1988, p. 18- 44.

postcoloniales ». ¹⁴⁴ Il sera question de préciser le dilemme du subalterne qui, pour se faire entendre, doit à la fois exploiter la langue du colonisateur tout en œuvrant à sa subversion.

Autrement, une autre forme d'ambivalence est l'irrésolution, ou plutôt l'indécision perceptible dans l'usage de la langue du colonisateur considérée comme l'outil de domination, mais également exploitée comme seul moyen d'expression lors des luttes de libération. Aimé Césaire fit des mots de la langue française, ses *Armes miraculeuses*, ¹⁴⁵ et parvint ainsi à mettre à nu les aspects négatifs de l'œuvre civilisationnelle. Dès lors, il se dégage comme un soupçon de falsification continue de l'histoire que nous tentons de montrer.

Du moment où les personnages ne cherchent pas *a priori* à rompre le lien qui l'unit à l'univers occidental, on peut penser que la notion même de frontière, prégnante, dans les discours idéologiques, relèverait plus d'un mythe que de la réalité, d'une part. D'autre part, s'il existe réellement dans le cadre de la colonie une frontière entre l'espace du colonisateur et l'espace affecté aux indigènes, cette limite doit être très étroite, voire inexistante. De ce que l'univers du roman africain est à la fois un monde inclusif, un monde de la frontière, mais sans que les contours de cette dernière ne soient esquissés ; le roman semblerait donc représenter le rétrécissement du monde en un cadre plus global, celui des frontières poreuses.

Aux études postcoloniales qui réévaluent la représentation de l'Orient dans la littérature occidentale, l'un des objectifs du courant consiste à s'attaquer aux descriptions rigides des oppositions binaires révélées dans *Orientalism* d'Edward Saïd, dont nous faisons mention plus haut, et poursuivies par Homi Bhabha qui s'est donné pour tâche dans *The Location of Culture* :

« [...] to provide a form of the writing of cultural difference that is inimical to binary boundaries ». ¹⁴⁶

¹⁴⁴ BHABHA K., Homi, *The Location of Culture*, p. 359.

¹⁴⁵ *Les Armes miraculeuses* est le titre d'un recueil de poème d'Aimé CÉSAIRE, paru en 1946 aux éditions Gallimard. Les textes sont considérés par certains comme faisant partie du surréalisme, mouvement littéraire qui marque le XX par l'association fortuite des mots, d'idées.

¹⁴⁶ BHABHA, Homi, *The Location of Cultural*, 1994, p.251. Notre traduction : «Pour proposer une autre approche littéraire de la différence culturelle à l'inverse des oppositions binaires ».

En effet, dans le roman africain, la frontière n'est pas, au sens de Bhabha, ce qui constitue la limite ; mais une exigence vitale : celle de reconnaître le lieu de l'Autre ; la frontière est conçue comme la récusation d'une loi qui établit paradoxalement les frontières.

La notion de frontière dans notre travail n'est donc pas à assimiler à une donnée stable et solide ; au contraire la frontière cède la place dans l'analyse à ce qui est hétérogène, discontinu ; à un espace qui n'existerait que par et à travers les mouvements des protagonistes qui s'y déploient et des relations qui s'y établissent. L'espace fictionnel fonctionne ainsi en unités de proximités contractuelles entre le centre et la périphérie, de fractures des limites entre dominant et dominé ; de ce qu'il s'agit d'un espace anthropologique, c'est-à-dire, lieu des expériences interhumaines, ce cadre renvoie à ce titre à des pratiques sociales, politiques, économiques, religieuses et culturelles hybrides. L'espace en contexte colonial est donc à considérer comme le lieu de médiation, de négociation, de socialisation, faisant ainsi agir des protagonistes par leurs conduites individuelles ou collectives.

C'est dans cette perspective que le chapitre sept étudie le **mythe des frontières**. Il s'ouvre sur l'analyse de la rupture du lien entre les élites et les masses populaires. Cette forme de frontière relève d'un non-sens. De ce qu'en favorisant la formation des élites africaines, devenues plus ou moins acculturées, quelquefois acquises à l'assimilation du mode de vie occidental, la relégation des masses populaires aux marges de la société est un non-sens, parce que l'espace fractionné relèverait des constructions idéologiques que les protagonistes doivent le plus souvent transgresser comme pour en réparer les fragmentations.

De même, la répartition topologique entre l'espace du Blanc et l'espace du Noir en situation de colonie s'avère une construction idéologique ; de ce que la quasi totalité des symboles du pouvoir (politique, économique, spirituel, etc.) ou du moins des édifices qui y tiennent lieu – églises, prisons, comptoirs ou quartiers commerciaux, ateliers de montage, etc. - se trouvent dans la majorité des cas dans l'espace du colonisateur. Cependant, les personnages qui les investissent sont le plus souvent autochtones avant tout, et ils viennent du monde noir.

Autrement, la notion de frontières dans le roman francophone africain se décline en termes de consciences inter- agissant ; elle inviterait à ce titre à une nouvelle définition de l'espace : « l'espace-tiers » dont nous évoquons plus haut avec Homi Bhabha, « l'entre-deux ». Dans ce cas, le concept de frontière est non seulement un mythe, mais plus encore un instrument politique aux mains du sujet postcolonial qui peut en user à l'occasion.

La dimension politique de la rencontre est étudiée au chapitre huit. Il s'agit de voir comment la mise en contradiction de deux systèmes politiques a eu pour corolaire la désintégration de la noblesse locale, les mutations multidimensionnelles aussi bien au niveau du paysage physique que dans le quotidien des personnages ; tel un bouleversement des lois de la nature, des mœurs mises à rude épreuve avec l'implantation des nouvelles institutions. Il n'est donc pas étonnant que les personnages basculent dans l'errance. Par manque de nouveaux repères, certains parviennent tant bien que mal à s'identifier à une même communauté des destins.

Mais l'errance des personnages n'est pas que physique, elle est aussi intérieure. Aussi, est-elle subordonnée à la quête d'un Dieu, parce que s'effectuant dans un espace où deux formes de sacrés se rencontrent : le sacré du terroir (l'animisme) et le sacré à vocation universelle, (les religions importées).

Cependant, la rencontre de ces deux formes de sacré n'évolue pas vers le conflit ; car, situés à la croisée des traditions africaines et les nouvelles religions, pour concilier les deux obédiences, le croyant ne peut que faire l'expérience du syncrétisme. Les Malinké dans *Les soleils des indépendances* savent concilier islamisme-fétichismes-catholicisme. Les personnages tentent ainsi de gérer cette identité hybride en essayant de concilier plusieurs obédiences, peut-être pour éviter l'extrémisme ou pour ne pas tomber dans le fondamentalisme. Ainsi la rhétorique du compromis va prendre le dessus dans les récits à travers des discours sur la nécessité d'articuler les contraires. Les personnages peuvent alors évoluer en harmonie avec eux-mêmes et avec leur entourage ; ils peuvent vivre une sorte de symphonie de cœurs. Le volet contraignant de la rencontre est cependant indissociable de la nécessité de traduire la pensée, le message.

Autrement, le point commun entre un traducteur au sens strict du terme et un écrivain africain, est que les deux ont « l'obligation de jouer en partie double, d'être ici et ailleurs, d'occuper deux lieux à la fois, ce qui les contraint à rester dans l'entre-deux ».¹⁴⁷

La troisième et dernière partie de la thèse, **le problème de la traduction** se propose d'aborder le thème de la traduction dans le roman francophone africain. Si l'on veut dire par là qu'une traduction n'est jamais parfaite et que les déperditions de sens échappent inévitablement, on a raison sans doute, mais on se borne à énoncer un lieu commun, et des plus plats. En revanche, que l'on prétende que l'expérience de l'Autre est par essence communicable, et qu'il est possible de pouvoir élaborer une langue dans laquelle les expériences humaines les plus éloignées dans le temps et dans l'espace deviendraient, au moins pour partie, mutuellement intelligibles, il y a lieu, dans ce cas, de poser la question de savoir comment être suffisamment expressif dans une langue d'écriture ; le cas des écrivains africains dont on sait que leurs langues sont de tradition essentiellement orale ? Au dire de Homi Bhabha, le texte postcolonial, hybride de par sa nature, répercuterait des situations de rencontres des cultures qui s'hybrideraient et se traduiraient mutuellement au contact les unes des autres. Autrement, traduire chez Bhabha serait synonyme d'interprétation d'une culture donnée dans une langue quelconque. Le chapitre neuf, **La traduction : le problème en question**, après avoir décliné la notion de traduction, souligne le caractère récent de la problématique, en ce qui concerne le continent noir, puisque nécessairement liée à la colonisation. Il s'agit donc de montrer comment les écrivains explorent une troisième *voie-voix* que Bhabha appelle « *Third Space* », cadre où semble s'exprimer le rêve de l'unité des langues selon Dominique Combe. Le chapitre dix, **Le roman africain et la question de traduire**, discute les procédés auxquels l'auteur a recours pour traduire. De l'analogie aux « rôles contextuels », de la méta-textualité à l'usage des onomatopées en passant par la juxtaposition des univers linguistiques, les procédés pour traduire varient d'un auteur à l'autre. Le chapitre onze, le dernier, **traduire l'intraduisible**, étudie les glissements et néologismes de sens, la quête de l'énonciation à partir de quelques exemples.

¹⁴⁷DOLLE, Marie, *L'imaginaire des langues*, Paris, Editions, L'Harmattan, 2002, p. 13.

PREMIÈRE PARTIE :

LES ESPACES DE L'INTERSUBJECTIVITÉ ET LES IDEOLOGIES DES HIERARCHIES

La question de la différence identitaire parcourt notre thème. La différence des communautés ethniques, des langues et des cultures se seraient affirmées sur la base des idéologies qui fondent le repli de chacun sur son territoire, sur ce qui fait sa différence, c'est-à-dire son identité séparée, propre. Pourtant et pour Hegel, même dans une perspective *solipsiste*,¹⁴⁸ l'Autre est nécessairement conduit à jouer un rôle fondamental, ne serait-ce que dans la mesure où il vit aussi vit pour être reconnu :

« Le comportement de deux subjectivités est déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes l'une de l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort ».¹⁴⁹

En d'autres termes, la relation à l'Autre est mouvement au départ conflictuel, mais nécessaire dans la réalisation de soi, le dépassement de soi. Le processus s'opère par dialectique, dans un mouvement ternaire de la pensée qui consiste dans un premier temps à l'affirmation (premier moment ou thèse) ; une négation de celle-ci (deuxième moment ou antithèse) ; et un dépassement de la contradiction par la négation de la négation (troisième moment ou synthèse).

Dans cette première partie, nous souhaitons répondre à la question suivante : comment les scènes des rencontres se révèlent-elles la base d'une reconnaissance réciproque des subjectivités ? Si dans la relation intersubjective, ce qui est premier et opératoire n'est ni Moi ni l'Autre, mais ce qu'il y a encore nous, comment la connaissance de soi passe par un processus intersubjectif où autrui constitue un environnement nécessaire à la construction et l'affermissement de mon identité ? Dans le cadre des idéologies des hiérarchies, est-il possible de lire les continuités culturelles et linguistiques à travers l'œuvre littéraire ?

¹⁴⁸Selon le dictionnaire en ligne (<http://www.cnrtl.fr/definition/>) du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, il s'agit de la « *Démarche du philosophe qui pose la subjectivité comme fait essentiel [...], conscience refusant à admettre l'existence des autres consciences et des objets extérieurs. Attitude du sujet pensant pour qui sa conscience propre est l'unique réalité ; les autres consciences, le monde extérieur, n'étant que des représentations* ».

¹⁴⁹HEGEL, F., *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Éditions, Aubier, 1941, p. 154.

- Chapitre 1-

Les idéologies des hiérarchies et le contexte socio-historique

Pourquoi aborder le thème des idéologies des hiérarchies qui semble hors propos dans un travail qui se propose d'étudier les scènes de rencontres ? En effet, s'il nous a paru utile de convoquer cette notion, c'est moins pour mettre en exergue, les conflits de cultures, sinon pour faire observer que de tradition, l'intrigue romanesque francophone africaine se construit sur la base de deux identités : le « Je » du sujet énonciateur africain et le « Tu » de l'altérité occidentale. Les idéologies des hiérarchies sont le prisme à travers lequel critiques et exégètes interprètent les scènes de rencontre. Aussi, un essai de définition du concept *idéologies des hiérarchies* s'impose en conséquence.

1. Les idéologies des hiérarchies. Essai de définition

L'idéologie, du moins au sens marxiste du mot qui s'est imposé à l'usage depuis des siècles, désigne un système de représentations propres à un groupe, à une classe sociale donnée. Ce que les marxistes, nomment par *idéologie*, renvoie à un système de représentations, d'idées juridiques, morales, religieuses qu'une classe sociale présente et tient elle-même pour vérité.

Dans leur ouvrage, *Traité de philosophie*,¹⁵⁰ Denis Huisman et André Verger ont pu montrer comment la hiérarchie des anges sur laquelle Thomas d'Aquin s'attarde si soigneusement dans la *Somme Théologique* reflète la réalité féodale terrestre avec cette hiérarchisation selon la catégorie sociale à laquelle l'on appartiendrait : au sommet, se retrouvent d'abord les chérubins, viennent ensuite, les séraphins, les trônes, les dominations, les principautés, les archanges, puis au bas de l'échelle, les anges.

Pour Denis Huisman et André Verger, cette hiérarchisation n'est pas seulement une projection imaginaire dans le ciel de la théologie, elle serait par là même ce qui justifie au plan terrestre l'organisation féodale de la société qui

¹⁵⁰HUISMAN, Denis et Verger, André, *Traité de philosophie*, Tome 1, Paris, Éditions, Fernand Nathan, 1974, p. 199.

descend du roi jusqu'au dernier des serfs par toute une cascade de suzerains et autres vassaux. Dans la même optique, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* de Georges Canguilhem constate :

« Idéologie est un concept épistémologique à fonction polémique, appliqué à ces systèmes de représentations qui s'expriment dans la langue de la politique, de la morale, de la religion et de la métaphysique [...]. L'idéologie c'était, selon Cabanis et Destutt de Tracy, la science de la genèse des idées ».¹⁵¹

Plus loin, Georges Canguilhem qui cite *L'idéologie allemande* de Karl Marx soutient que ce dernier

« [...] paraît avoir assigné à l'idéologie une fonction de compensation. Les idéologies bourgeoises sont des réactions qui indiquent symptomatiquement l'existence de situations sociales conflictuelles, c'est-à-dire des luttes de classes. [...] Marx déclare explicitement que les idéologies prendront fin lorsque la classe qui assume par nécessité l'obligation d'abolir les rapports de classes aura accompli son devoir dialectique».¹⁵²

Bernard Mouralis et Guy Ossito Midiohouan dans leur ouvrage, *L'idéologie et la littérature africaine d'expression française*,¹⁵³ montre lui aussi comment les idéologies coloniales, à travers des textes littéraires réduisaient les peuples colonisés au statut de barbares primitifs et sauvages. Sans pour autant revenir sur le propos des auteurs notre approche du concept *idéologies des hiérarchies* ne renvoie pas aux considérations traditionnelles au sens où l'on parlerait par exemple d'idéologie communiste, capitaliste ou nationaliste.¹⁵⁴

Par idéologies des hiérarchies, nous entendons l'ensemble des idées, des pensées qui conditionnent le comportement d'un individu aussi bien dans le contexte de l'entreprise coloniale que pendant les luttes de libération qui ont suivies. Le concept renvoie à l'attitude d'un groupe de populations qui, au nom

¹⁵¹CANGUILHEM, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Nouvelles études d'histoires et de philosophie des sciences, 2^e édition revue et corrigée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 35.

¹⁵²CANGUILHEM, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, p. 36 et 38. Lire aussi *L'idéologie allemande* de Karl MARX et Friedrich ENGELS, œuvre rédigée entre 1845 et fin 1846, première publication, 1932 ; par David Riazanov, Moscou. Ouvrage dans lequel les auteurs réfléchissent sur la notion d'*idéologie*. Traduction française, 1952.

¹⁵³MOURALIS, Bernard et MIDIOHOUAN, Ossito Guy, *L'idéologie et la littérature africaine d'expression française*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1986, p. 47 et de 83-84.

¹⁵⁴Le nationalisme, par exemple, est l'idéologie qui consiste pour une frange de populations à revendiquer la scission d'une région donnée dans un pays.

d'une histoire commune, ou pour une raison politique, économique quelconque donnée, se résout à adopter une même vision pour en constituer une force ce, en vue de l'élaboration d'un projet commun et pour l'aboutissement de celui-ci.

De ce fait, nous partons d'un constat, à savoir que les idéologies des hiérarchies se sont davantage affirmées au moment où l'Occident entre en contact avec l'Afrique. Cette rencontre est le point de départ qui a renforcé les sentiments d'appartenance à des groupe communautaires, renforçant ainsi les clivages identitaires et autres velléités de séparation de tout genre, entre l'Occident et les autres, en l'occurrence les peuples africains souvent considérés comme des « êtres » à part. Il suffit de se remettre aux propos de Pierre Dahin pour s'en convaincre : « [Les Africains] ‘‘Nous ne les connaissons pas... ne pouvons pas les connaître », ¹⁵⁵ affirme l'ethnologue allemand Pierre Dahin, après plus de cinquante années de séjour en Afrique. Dans son article « Le Blanc dans la littérature africaine », Mineke Schipper de Leeuw constate que

« Nombre de livres sur l'Afrique et les Africains écrits par les Européens démontrent combien l'Européen a de la peine à prendre distance de son optique européenne. En Europe, l'information sur l'Afrique n'était donc pas toujours correcte, souvent simpliste et incomplète. D'une part, on ne peut pas en vouloir au Blanc – ce n'est pas de sa faute s'il est européen- d'autre part, il devrait se rendre compte de la limitation de son point de vue et se montrer plus modeste quand il est confronté avec les peuples non occidentaux ». ¹⁵⁶

Plus loin, Mineke Schipper de Leeuw de nuancer son propos de ce que, des nombreuses observations dans la littérature romanesque africaine tendent à montrer qu'un monde de méfiance et d'incompréhension sépare les Blancs et les Noirs ; une hypothèse qui serait valable tant en Afrique qu'en Europe.

« Le Blanc est caractérisé tout d'abord par son complexe de supériorité, sa hâte malade, et son éternelle soif d'argent, d'avoir et de pouvoir ». ¹⁵⁷

Dans la conclusion de son article, Mineke Schipper de Leeuw de se demander ce qu'il faudrait faire pour atténuer les préjugés de couleur qui existent

¹⁵⁵ SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté 1*, p. 24.

¹⁵⁶ SCHIPPER DE LEEUW, Mineke, « Le Blanc dans la littérature africaine », in *Afrikanische Literatur. Perspective und probleme, Serie: Materialien zum Internationalen Kulturaustausch*, 29, 3, 1979, p. 271-272.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 272.

de part et d'autre, de ce que, l'avenir de l'humanité, affirme l'auteur, dépendra de l'élimination des préjugés entre groupes et peuples.

Le principe de séparation des communautés dans le contexte de la rencontre coloniale serait érigé en normes et c'est sur la base des idéologies des hiérarchies que semble se renforcer le postulat de la non- confusion des communautés, en auréolant le colonisateur d'un pouvoir divin d'une part, et en inculquant dans l'inconscient du sujet colonisé les complexes d'infériorité d'autre part.

L'essayiste Frantz Fanon qui publie à cet effet, *Peau noire, masques blancs* et *Les Damnés de la terre*, s'est donné pour tâche, l'inventaire des complexes auxquels le Nègre était confronté : le Nègre est inhibé par la honte de sa peau, la texture crépue de ses cheveux. Dès lors, il doit rejeter ce qui fait réellement son identité et préférerait donc s'affubler d'un « masque blanc », comme pour se nier soi-même. Le contexte colonial se prêterait bien à l'expression des idéologies des hiérarchies.

2. Les idéologies des hiérarchies en contexte colonial

La finalité des idéologies des hiérarchies en contexte colonial consiste à orienter la pensée, conduire des actions pratiques dans l'intérêt matériel et politique, comme le constate à juste titre Bernard Mouralis :

« L'idéologie coloniale [...] est la justification d'un état de fait, résultant de la combinaison de tout un ensemble de facteurs historiques, politiques, sociaux, culturels, économiques. Sa fonction est de masquer les causes véritables et de transformer en essence ce qui est historique».¹⁵⁸

¹⁵⁸ MOURALIS, Bernard, *Littérature et développement*, Paris, Éditions, Silex, 1981, p. 32. De même, dans *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1986, 250 p., Guy Ossito MIDIOHOUAN (sous la direction de Bernard MOURALIS) a lui aussi identifié deux idéologies dominantes, à savoir l'idéologie coloniale et l'idéologie nationaliste. L'idéologie coloniale aurait eu pour objectif premier la justification de l'entreprise coloniale par la réalisation de quelques infrastructures (dispensaires, écoles,...) ; elle insisterait surtout sur des aspects purement humanistes et scientifiques (recherches ethnologiques). A cet effet, l'idéologie coloniale occulterait fortement le volet économique qui serait la raison primordiale de la présence occidentale en Afrique ; la mise à découvert de l'idéologie coloniale aurait trahi les motivations de l'entreprise coloniale. Quant à l'idéologie nationaliste, elle naîtrait, selon Bernard MOURALIS, autour des années 1920, en réaction contre l'idéologie coloniale. A ce titre l'idéologie nationaliste serait le vecteur de la contestation dans les colonies, notamment avec la naissance des mouvements messianiques comme le *Kimbanguisme* et le *Matsouanisme* au Congo autour de 1921. Cf. MOURALIS Bernard, *Littérature et développement*, Paris, Éditions Silex/ACCT, 1984, p. 33.

D'où la tendance à limiter les espaces, à dessiner la géographie d'appartenance. En effet, les idéologies des hiérarchies semblent constituer la toile de fond du roman exotique occidental selon la thèse que soutiennent Bernard Mouralis et Guy Ossito Moudiohouan.¹⁵⁹ Le cas de Pierre Loti, l'auteur de *Le roman d'un Spahi*¹⁶⁰, qui peint les scènes de rencontres entre deux subjectivités : blanche et noire et la découverte de l'ailleurs.

Jean Sévry dans un article, « *Les littératures coloniales et la préparation au voyage* »¹⁶¹, assimile les récits d'explorateurs occidentaux à la plus haute fantaisie purement fictionnelle. Pour Sévry, du fait que l'Afrique soit peu connue dans les métropoles occidentales, aurait donné l'occasion pallier le peu d'informations à des fantasmes et une série d'imaginations de toutes sortes.

Véhiculée dans les témoignages d'écrivains de renom qui ont parlé des colonies ou ont effectué des voyages, les idéologies des hiérarchies se trouvent ainsi ancrées dans des récits de toutes sortes : carnets de voyages ; comptes rendus des missionnaires ; presse coloniale ; réponses aux questionnaires rédigés depuis la métropole. Le plus souvent, le regard porté sur l'Afrique est fantasmé ; il donne à voir l'image d'un continent lointain, observé à travers le prisme d'un regard culturellement marqué par des considérations pré- construites. Dans son ouvrage, *Chemin d'Europe*¹⁶², Ferdinand Oyono fait remarquer ce qui suit :

« [...] ces blancs férus de l'Afrique de leur rêve qu'ils semblaient ne venir explorer que pour l'enfermer dans des albums destinés à enflammer l'imagination de ces bourgeois pantouflards en mal d'aventure dont regorge l'Europe ».¹⁶³

Lire aussi la thèse de Doctorat de Victoria NAMURUHO BAKURUMPAGI, *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony LABOU TANSI*, - 2007, p. 19, Thèse présentée à Université de Limoges.

¹⁵⁹MIDIOHOUAN, Guy Ossito, *L'idéologie et la littérature africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986.

¹⁶⁰ LOTI, Pierre, *Le roman d'un Spahi*, Folio, Classique, 1881.

¹⁶¹SÉVRY, Jean, « *Les littératures coloniales et la préparation au voyage* », in *Regards sur les littératures coloniales. Afrique anglophone et lusophone*. Tome III, Paris, Éditions L'Harmattan, 1999, p. 43.

¹⁶²OYONO, Ferdinand, *Chemin d'Europe*, Paris, Éditeur : 10/18, Collection : domaine français, 1973, 189 p.

¹⁶³OYONO, Ferdinand, *Chemin d'Europe*, Paris, Union Générale d'Éditions, Coll. « 10 - 18 », 1973, p. 110.

En effet, Ferdinand Oyono conteste une ethnologie fantaisiste, plus exhibitionniste :

« Ces chevaliers de l'aventure à la recherche des rites prompts à dévisser le capuchon de leur stylo, à pister le sauvage, le bon sauvage de leur enfance vierge des stigmates du temps [...] parlant de ce continent dont ils étaient tous aptes à saisir et à expliquer, tout de go, l'unique et l'inexprimable ». ¹⁶⁴

Dans le même ordre d'idées, *Le Roman d'un spahi*¹⁶⁵ de Pierre Loti mélange fiction et récit de voyage. Il fixe pour un immense public européen, les traits non seulement de l'évasion en pays lointain, mais encore dissimule à l'arrière-plan du texte les idéologies des hiérarchies en établissant la frontière entre l'homme civilisé occidental et les « singes » d'Afrique. En effet, Jean Peyral, le personnage principal s'est engagé comme Spahi dans l'armée coloniale, au Sénégal, pour une durée de cinq ans. Il va rencontrer la négresse Fatou-gaye qu'il prend pour épouse ; mais ce mariage est vite dissipé, car Jean rêve de retourner chez les siens en métropole, dans son village. Cependant, il y a Fatou-gaye qui s'est attachée à lui et partage désormais sa couche. Jean prend alors l'habitude de la fouetter :

« [...] pas bien fort au début, puis plus durement par la suite ». ¹⁶⁶

La relation entre Spahi et la négresse Fatou-gaye s'apparente à un amour transgressif, puisqu'en l'esthétisant, Pierre Loti parle d'un Spahi miné par la honte devant ses frères d'armes pour avoir partagé la couche d'une négresse. Dans cette perspective, Todorov Tzevetan soutient que

« Le roman d'un spahi est un livre raciste et impérialiste, sexiste et sadique, ce qui n'a pas empêché l'Académie française, quelques années après sa publication, d'honorer Loti ». ¹⁶⁷

En effet, le roman de Loti révèle un regard clivé et partial sur l'Autre ; celui qu'une catégorie d'Occidentaux à l'époque de Loti portait sur ces contrées ténébreuses. Le titre du roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*¹⁶⁸ est particulièrement révélateur de cette tendance à dévaloriser l'Autre, vu que Conrad représente un héros européen, Marlwo, englué au cœur de la jungle africaine qu'il traverse ; une jungle semée d'embûches, d'épreuves, à la lumière d'un parcours

¹⁶⁴Ferdinand Oyono, *Ibid.* p. 110.

¹⁶⁵ LOTI, Pierre, *Le roman d'un Spahi*, Folio, Classique, 1881.

¹⁶⁶ LOTI, Pierre, *Le roman d'un spahi*, Gallimard, 1881 et 1992, p. 129.

¹⁶⁷ TODOROV, Tzevetan, *Nous et les autres*, p. 425.

¹⁶⁸ CONRAD, Joseph, *Au cœur des ténèbres*, 1898. Introduction et traduction française par J.J Mayoux, Paris, Éditions, Aubier- Montaigne, 1980. Réédition- GF – Flammarion, 1989, 214 p.

initiatique. La situation coloniale se prêtant à ce genre d'intrigue, le lecteur occidental avait alors de quoi se délecter. Ces textes sont le premier support d'une propagande idéologiquement orientée, d'autant que les idées qu'ils véhiculent hiérarchisent les communautés ethniques, ils délimitent les cadres géographiques d'appartenance. Raison pour laquelle, la grande majorité d'Occidentaux considéreront l'Afrique comme un monde lointain. En écrivant ceci, nous pensons au propos d'un ancien administrateur colonial, Émile Biasini, pour qui le gouffre entre l'Afrique et l'Europe serait immense, il n'y aurait point lieu de repérer à quelque niveau que ce soit des points de convergence entre les deux mondes :

« Bien que j'ai passé dans l'une des régions d'Afrique les plus anciennement au contact de l'Europe, ma vie de brousse n'a fait que renforcer ma conscience de la distance qui nous sépare des Africains ». ¹⁶⁹

Dans l'extrait ci-dessous de *L'Afrique et nous*, Émile Biasini inscrit la rencontre avec l'Autre dans une perspective de rejet, de rupture, dans la dynamique de la séparation. Le propos est non seulement tributaire des idéologies des hiérarchies, mais il répercute plus généralement la conduite de certains occidentaux face à l'épreuve de l'altérité, une fois confronté à l'expérience de l'ailleurs.

La fonction de représentant légal de la métropole que Biasini est appelé à exercer devrait impérativement le maintenir dans un positionnement de dominant et de « fabricant » des imaginaires dépréciatifs à l'endroit de l'Africain, pour consolider et préserver l'autorité occidentale et ainsi maintenir l'emprise et la vision inégalitaire et défavorable à propos des populations locales.

Ici aussi, la rencontre ne peut s'effectuer dans une atmosphère apaisante ; à la limite, la présence de l'Autre dans l'espace qui n'est pas sien est synonyme d'invasion. C'est d'autant plus surprenant que c'est après avoir arpenté l'Afrique de fond en comble des années durant que Biasini au terme de sa mission parvient à formuler des conclusions qui donnent à réfléchir pour peu que l'on ignore le côté systématiquement excessif et provocateur du propos.

¹⁶⁹BIASINI, Émile, *L'Afrique et nous*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998, p. 197. L'auteur, affecté au Dahomey (l'actuel Bénin) dès 1964 est un ancien administrateur colonial français.

Pour Biasini, admettre que les Africains sont si différents des Occidentaux est un rappel salutaire à l'ordre des choses ayant présidé au rapport de forces dominant- dominé. En tant qu'administrateur des colonies, Biasini ne bouscule donc pas les fondements idéologiques sur lesquels l'entreprise coloniale s'est érigée, dont l'un des principes majeurs fut la séparation des espaces habités entre « Nous » et les « Autres ». La lecture qu'Émile Biasini en fait de la rencontre avec l'Autre est de nature idéologique, si l'on se réfère à l'analyse plus nuancée de Bernard Mouralis en l'occurrence :

« On comprendra par là que le colonisé ne puisse être, hier comme aujourd'hui, réduit au statut d'étranger. La situation qui est la sienne s'inscrit plutôt dans une relation de *familiarité* par rapport au groupe dominant. Ce terme, bien entendu, ne renvoie nullement à une quelconque entente familiale que l'on a souvent invoquée pour définir l'accord qui serait censé exister entre revendication plus ou moins violente opposée par le colonisé au colonisateur, convaincu d'avoir apporté l'harmonie sociale là où n'existaient au préalable que le désordre et la guerre civile».¹⁷⁰

Biasini trouve naturellement l'occasion, après cinquante deux ans de terrain africain, de revisiter les thèses que Gobineau défendait déjà¹⁷¹ en son temps et qui, pour l'essentiel accréditait au Noir l'image de l'être lointain et différent de la logique et de l'humanité.

Toutefois, c'est peut-être l'ethnologue P. Dahin, que Senghor cite dans son ouvrage, *Liberté 1*, qui a certainement mieux incarné les idéologies des hiérarchies. En effet, hormis quelques résistances souvent sans effet majeur, l'ethnologue Dahin malgré un long séjour en Afrique, lui, non plus ne retiendra rien qui puisse lui permettre de s'identifier aux Africains :

« 'Nous ne les connaissons pas... ne pouvons pas les connaître', avoue P. Dahin sur son lit après plus de cinquante ans d'Afrique ».¹⁷²

L'ethnologue allemand P. Dahin considère les Africains comme des Êtres inaccessibles, des créatures renfermées sur elles-mêmes, sur leurs modes de vie ; et leurs sociétés des entités insondables, voire impénétrables. Dahin est pourtant reconnu par la communauté scientifique comme l'un des premiers ethnologues

¹⁷⁰ MOURALIS, Bernard, *Républiques et Colonies*, p. 40. MOURALIS dénonce « L'infantilisation du colonisé et le paternalisme du colonisateur [qui] visent justement à empêcher une revendication de type "adulte" ».

¹⁷¹ A propos des thèses de GOBINEAU, lire par exemple TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, 1989.

¹⁷² SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté 1*, p. 24.

érudits occidentaux à s'être suffisamment imprégnés du vécu d'Africains et jeter les bases des études ethnologiques poussées. Or, pour que Dahin en arrive à publier des recherches aussi fouillées et érudites, il eût fallu incontestablement qu'il côtoyât l'intimité de son objet de recherche – ici les indigènes africains – ; que ceux-ci soient accessibles ; donc disposés à "collaborer" avec l'étranger. En effet, comme le souligne à nouveau Bernard Mouralis,

« La colonisation apparaît ainsi comme un processus contradictoire, aussi bien au niveau du discours que des pratiques effectives, puisqu'il contribue à établir un rapprochement entre le groupe dominé et le groupe dominant tout en ne cessant de marquer la distance qui doit les séparer et sans laquelle il n'y aurait pas de situation proprement coloniale». ¹⁷³

Ailleurs, au dire d'Élikia M'Bokolo, ¹⁷⁴ l'anthropologie nous aurait donné une autre lecture du rapport à l'Autre. Celle-ci se référerait au le couple tradition/modernité. Alors que le terme « tradition » serait généralement associé à l'image d'une Afrique stagnante, immobile, retardée et incapable de s'arrimer à la marche du monde, la notion de « modernité » en revanche renverrait à l'Occident rationaliste, dynamique, capable de se mouvoir, apte au changement. L'on trouverait l'une des toutes premières énonciations de ce clivage autour de l'année 1926 sous la plume de l'africaniste Maurice Delafosse :

« De ce heurt imprévu entre deux civilisations, tradition/modernité dont l'une avait marché tandis que l'autre était restée stationnaire, il est résulté fatalement une période de trouble et de malaise dont on se demande quelles seront la durée et l'issue ». ¹⁷⁵

En effet, pour Delafosse, les chances de survie du continent noir sont minces ; et Delafosse de demeurer sceptique :

« La culture européenne détruira-t-elle l'édifice social africain et y substituera-t-elle l'édifice social européen ? Ou bien la civilisation africaine résistera-t-elle victorieusement à l'emprise de la civilisation européenne ? Ou encore des réactions réciproques de l'une sur l'autre naîtra-t-il une civilisation intermédiaire qui conservera le fond africain en le déguisant sous une vêtue européenne ? ». ¹⁷⁶

¹⁷³ MOURALIS, Bernard, est l'un de ceux qui ont dénoncé « L'infantilisation du colonisé et le paternalisme du colonisateur [qui] visent justement à empêcher une revendication de type "adulte" », voir son ouvrage, *Républiques et Colonies*, p. 40.

¹⁷⁴ M'BOKOLO, Élikia, « L'Afrique et le XXI^e siècle : dépossession, renaissance, incertitudes », in *POLITIQUE ÉTRANGÈRE* 3-4/2000, p. 3. Élikia M'BOKOLO est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

¹⁷⁵ Préface à Paul SALKIN, *Problème de l'évolution noire. L'Afrique centrale dans cent ans*, Payot, Paris, 1926, p. 8.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.

Ces interprétations largement discutables d'un corpus à l'autre, qui semblent maintenir la distance entre le centre et la périphérie d'une part, ne doivent pas faire oublier qu'il y a d'autre part, le procès latent du Blanc, c'est-à-dire, une autre expression idéologique de la rencontre, qui passe le plus souvent par l'échec des indépendances des pays africains à l'enracinement des dictatures, suspectées d'être à la solde de l'Occident, pour perpétuer des formes de néo-colonialisme. A propos des écrivains de la Négritude, Claire-Neige Jaunet a bien vu lorsqu'elle écrit :

« [...] le procès de l'homme Blanc est toujours latent dans le propos, dans la démarche ».¹⁷⁷

3. Les idéologies des hiérarchies dans les cercles intellectuels noirs¹⁷⁸

Comme contrepoint, la réplique des intellectuels noirs s'inscrit dans un projet de dénonciation de l'idéologie coloniale et la remise en cause systématique de l'application de son principe de séparation des espaces en colonies. Il s'agit plus globalement de générer un contre-discours, plutôt didactique dans l'objectif d'éveiller la conscience nègre. Autrement, les idéologies des hiérarchies ne furent guère l'instrument aux mains ou à la seule disposition des Occidentaux. L'initiative de grande envergure à travers laquelle on peut décrypter l'empreinte des idéologies des hiérarchies dans les cercles intellectuels nègres naît sans conteste avec la création du mouvement de la Négritude, à l'initiative notamment d'Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon -Gontran Damas entre autres. La mission de la Négritude consistant à réhabiliter et encenser les qualités spirituelles, morales et les atouts corporels de l'être- nègre,¹⁷⁹ tout en déconstruisant les clichés dépréciatifs attachés au Nègre et véhiculés en Occident.

¹⁷⁷JAUNET, Claire-Neige, *Les écrivains de la Négritude*, Paris, Éditions, Ellipses, 2001, p. 66.

¹⁷⁸L'expansion coloniale en Afrique est une expérience présentée par Jean- Marc MOURA comme « un facteur aggravant du sentiment de supériorité culturelle européenne » du fait que l'Européen s'identifie à un être supérieur envers son Autre, va alimenter chez les intellectuels Noirs un sentiment de rejet de l'Autre et donc, le début des luttes de libération.

¹⁷⁹ Léopold Sédar SENGHOR dans son recueil des poésies, *Chants d'Ombre*, (Paris, Éditions du Seuil, 1945, 78p), par exemple, chante la beauté de la « Femme noire » dans une tonalité particulièrement lyrique, probablement en opposition à l'image de la femme blanche, que les idéologies des hiérarchies ont fait croire au Nègre comme la figure incarnant la « beauté » féminine.

En d'autres termes, l'émergence des idéologies des hiérarchies en milieux intellectuels noirs est tributaire non seulement des luttes de libération pour l'émancipation et du désir de s'auto-réhabiliter, mais encore de la volonté de minorer l'image de l'Autre, l'Occident sur tous les plans. A ce titre, les romans de Ferdinand Oyono par exemple, peuvent être considérés, dans une certaine mesure comme des enquêtes de nature sociologique, dans lesquelles l'image du Blanc est systématiquement explorée pour être décriée. La description est généralement associée à un champ lexical particulièrement dépréciatif, les préjugés crûment déclinés. On peut citer *Une vie de boy*¹⁸⁰, roman dans lequel la « lubricité », « l'ivrognerie », « l'infidélité » du Blanc sont peintes avec ardeur. Il reste « un non-initié », méprisant les règles de bienséance, n'hésiterait pas à « embrasser une femme à la vue de tout le monde » ; brillerait par la « violence » ; même si pour nuancer Oyono évoque l'attitude des Blancs qui considèrent les Noirs comme « des grands enfants », « paresseux », « menteurs », « voleurs » et « hypocrites ».

Véhiculées dans nombre de revues scientifiques, les idéologies des hiérarchies dans les cercles intellectuels nègres vont méthodiquement orienter l'esprit de différentes lignes éditorialistes. *Présence Africaine*, la première, est quasiment une tribune pour la cause des « *Damnés de la terre* », pour emprunter le titre d'un ouvrage de Franz Fanon. Fondée en 1947, la revue a fortement contribué à la consolidation du mythe de l'unité des peuples noirs, élevé en vérité absolue, voire de façon excessive, malgré la volonté d'impartialité affichée par ses fondateurs. Sinon, comment pouvait-on à la fois réhabiliter l'humanité du Nègre sans être partiale, sans être idéologiquement orienté, tant les fondateurs de *Présence Africaine* étaient tous ou presque engagés dans des luttes de libération, de reconnaissance de l'humanisme ou de réhabilitation du Nègre ? Nonobstant la volonté de rectitude, la condamnation du Blanc demeure la question centrale de la revue. Si les chefs d'accusation, la diatribe contre le Blanc n'est pas ouverte, elle reste cependant dissimulée dans les colonnes, les lignes éditorialistes, pour guider l'opinion. Car, c'est bien dans *Présence Africaine*¹⁸¹

¹⁸⁰Dans certains romans de Ferdinand OYONO, tel *Une vie de Boy*, Paris, Éditions, Julliard, 1956.

¹⁸¹Selon Bernard MOURALIS, la revue littéraire et culturelle *Présence Africaine* est « la tribune où se sont exprimés les principaux courants du monde noir » avec les

que des voix les plus virulentes commencent à se faire entendre, que ce soit de la part de ceux qui allaient devenir des acteurs politiques de premier plan, ou même ceux qui se sont destinés à l'écriture, la tonalité du discours se révèle dans l'ensemble frondeuse.

L'éveil des consciences est donc relayé par des idéaux véhiculés dans les revues. Les travaux des deux Congrès internationaux¹⁸² qui réunirent écrivains, artistes, ou simplement hommes de culture par exemple sont relayés par *Présence Africaine*. Les intellectuels noirs n'échappent donc pas à des discours idéologiquement orientés, protestataires, et des canaux pour les véhiculer ; procéder autrement étant synonyme de collaboration avec « l'ennemie ».¹⁸³ Même chez Franz Fanon qui conclut son, *Peau noire, masques blancs*, en invitant le Nègre à se délester du poids de son passé par « Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères »¹⁸⁴, la démarche n'est pas moins empreinte des visées idéologies, quand l'essayiste souligne l'intérêt des luttes de libération et souhaite de toutes ses forces la naissance des mouvements nationalistes, condition *sine qua non* d'après lui pour les libérations individuelles.¹⁸⁵

« La libération de l'individu ne suit pas la libération nationale. Une authentique libération nationale n'existe que dans la mesure expresse où l'individu a amorcé irréversiblement sa libération. Il n'est pas possible de prendre ses distances à l'égard de l'idée que le colonisé se fait de lui-même à travers le filtre de la culture colonialiste ».¹⁸⁶

exigences militantes qui entrent souvent en conflit avec les lois établies par l'institution coloniale, in *Littérature et développement*, p. 149.

¹⁸²Le premier se tient à Paris en 1956, le second à Rome en 1959. C'est lors de ces grands-messes que le mythe de l'unité des peuples noirs, au nom d'une histoire commune est de plus en plus consolidé et développé par *Présence Africaine*.

¹⁸³Une polémique avait opposé Mongo BETI à Camara Laye, le premier qualifiant le second de clerc à la solde de l'Occident, du fait que Camara Laye, dans *L'Enfant noir* s'était contenté de peindre l'Afrique sous des traits idylliques au moment où le continent noir est totalement encore sous le joug du pouvoir colonial.

¹⁸⁴FANON, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions, Seuil, 1971, p. 186, coll. Points.

¹⁸⁵ MADOUÏ, Rémy, *Idéologie et littérature*, Thèse de Doctorat, soutenue à State College, Pennsylvanie, 1975.

¹⁸⁶« Éditorial », *El Moudjahid*, 16 avril 1958. *El Moudjahid* est un quotidien national d'information algérien.

C'est dans cette perspective que Fanon appellera de ses vœux à la maturation des consciences des peuples opprimés pour qu'ils prennent en mains leur propre destin face à la colonisation, en accordant plus de place aux « idéologies tiers-mondistes »¹⁸⁷ :

« Le colonialisme et ses dérivés ne constituent pas à vrai dire les ennemis actuels de l'Afrique. A brève échéance, ce continent sera libéré. Pour ma part, plus je pénètre les cultures et les cercles politiques, plus la certitude s'impose à moi que le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie ».¹⁸⁸

Le propos de Fanon peut paraître excessif. Pourtant, à l'époque de Fanon les élites issues des colonies sont pour la plupart politisées : elles sont marxistes pour celles qui avaient étudié dans les pays du bloc de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques ; des républicaines ou nationalistes, etc. La notion des idéologies des hiérarchies que Fanon intériorise à partir des années 1960 coïncide avec l'affirmation du mouvement de la Négritude, la quête de « l'Orphée noir » dans l'Afrique noire francophone d'une part, et l'arabité dans l'Afrique blanche d'autre part ; concomitamment avec le projet de par et d'autre de la reconquête ou réhabilitation des identités culturelles locales.

¹⁸⁷ Les idéologies tiers-mondistes sont pour l'essentiel des vecteurs de la contestation, et Franz FANON en fut l'une des figures représentatives ; puisqu'il a dû apporter son soutien à la résistance algérienne – aux hommes du Front de Libération Nationale (FLN), sous le couvert de sa profession de médecin psychiatre où il exerçait à l'hôpital d'Alger, alors que l'Algérie est encore une colonie française.

¹⁸⁸ « *Journal de bord* », Sahara, été 1960.

Les pionniers historiques de la rencontre

La rencontre n'est pas le fait d'un hasard. Elle résulte de plusieurs contingences, dont les questions de prestige national, le goût de l'aventure, l'appât du gain, la quête d'un espace vital, et donc en gros la promesse d'une vie épanouie qui oblige des milliers d'Occidentaux - de diverses nationalités - à l'aventure, dont l'une des conséquences majeures sera le partage du « gâteau colonial » : le continent noir.

1. L'odyssée européenne et ses conséquences : le "partage" de l'Afrique

Ce que nous appelons l'odyssée européenne réfère à un événement majeur de l'histoire de l'Europe, c'est-à-dire la conférence de Berlin du 26 février 1885, tenue à l'initiative de Von Bismarck, dans la perspective d'établir les données du partage de l'Afrique et d'acquiescer aux empires occidentaux des colonies en Afrique. Selon les historiens, c'est en effet à partir de cette conférence que l'Afrique, continent de vingt-huit millions de kilomètres carrés est conquise et occupée.

De cette rencontre, pour l'essentielle inattendue côté africain, l'ampleur des conséquences sera immense. En effet, comment, l'Afrique vaste continent de par sa superficie, a-t-elle été colonisée méthodiquement au point où les Africains ne parviennent à tenir l'envahisseur en échec ? Georges Balandier soutient que :

« La rencontre coloniale se caractérise par un état de heurt et un rapport de domination, imposée par une minorité étrangère, racialement et culturellement différents [...] à une majorité autochtone matériellement inférieure; la mise en rapport de civilisations hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisation sans techniques complexes ».¹⁸⁹

Une autre conséquence de la rencontre, celle-ci plus récente, est l'intensification des mouvements migratoires - pour différentes raisons : exil politique, études, migrations professionnelles. On notera plus nettement la

¹⁸⁹BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, puf., 1963, p. 34-35.

présence des intellectuels issus de la diaspora noire. Ils sont étudiants, artistes, hommes politiques ou simplement écrivains. Nombreux feront de l'expérience européenne, un thème de prédilection du roman africain. Dans ces bouleversements, Cosmas K. M. Badasu, dans sa thèse de doctorat, *Le même et l'autre. Espace et rapports de pouvoir dans le roman français (1871, 1914)*, repère plutôt la main invisible du capitalisme :

«De 1815 à 1914, la colonisation de l'espace mondial a augmenté de 50% (de 35% à 85%). Entrepris surtout par la Grande Bretagne et la France, cet expansionnisme s'est porté essentiellement sur l'Afrique et l'Asie (Said, *Orientalisme* 41). C'est le capitalisme qui est à la base de cet effort d'expansion : il transforme le monde entier en propriété privée à posséder par quiconque a les moyens d'entreprendre un voyage de découverte outre-mer. A partir de 1871, ce projet d'appropriation de l'espace cesse d'être un projet purement capitaliste pour devenir un projet impérialiste ».¹⁹⁰

Il faudrait peut-être préciser qu'aux motivations économiques s'ajoutera le désir d'agrandir les empires au-delà des frontières européennes. Ainsi, à partir de 1885, l'Europe a quasiment occupé plus de 80% de la surface terrestre. « Le vieux continent » est comme atteint d'une boulimie expansionniste quasi pathologique. Robert Delavignette le fait justement remarquer dans son livre, *Christianisme et colonialisme* :

«La Russie tsariste, l'Angleterre victorienne, la France des grands laïcs furent prises de boulimie exotique et se mirent à avaler d'énormes portions d'Asie et d'Afrique qu'elles sacrèrent sous des formes diverses territoire national ».¹⁹¹

Il faut également noter des motivations liées à des raisons de prestige national et de satisfaction personnelle des dirigeants occidentaux. Carlton Hayes, à propos rapporte :

«Dans un contexte d'une grande lucidité, la France cherchait à compenser ses pertes en Europe par des gains outre-mer. L'Angleterre souhaitait compenser son isolement en Europe en l'agrandissant et en exaltant l'empire britannique. La Russie, bloquée dans les Balkans, se tournait à nouveau vers l'Asie. Quant à l'Allemagne et l'Italie, elles allaient montrer au monde qu'elles avaient le droit de rehausser leur prestige, acquis par la force en Europe, par des exploits impériaux dans d'autres continents ».¹⁹²

¹⁹⁰COSMAS K. M., Badasu, *Le même et l'autre. Espace et rapports de pouvoir dans le roman français (1871, 1914)*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1998, p. 12.

¹⁹¹DELAVIGNETTE, Robert, *Christianisme et colonialisme*, Collection je sais, je crois, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960.

¹⁹²Carlton, Hayes, (1941 : p. 220), cité par Godfrey N. UZOIGWE, In *Histoire générale de l'Afrique*. Tom VII. *L'Afrique sous domination coloniale, 1880- 1935*, UNESCO/ NEA, p. 44. Lire aussi l'article de Godfrey N. UZOIGWE, *Partage européen et conquête de l'Afrique : aperçu général*, In *Histoire générale de*

Empêtrés dans des conflits d'annexion, ayant consolidé et redistribué les cartes diplomatiques sur leur continent, les dirigeants européens étaient poussés par un ardent désir, celui de maintenir ou d'établir le prestige national. Ceci fait que,

« Les puissances de moindre importance, qui n'avaient pas de prestige à défendre, parvenaient à vivre sans se lancer dans l'aventure impérialiste, à ceci près que le Portugal et la Hollande faisaient preuve d'un regain d'intérêt pour les empires qu'ils possédaient déjà, la seconde notamment administrait le sien avec une vigueur renouvelée ».¹⁹³

Si l'on prend en compte les réflexions qui précèdent, on constate que les conséquences de la rencontre, non seulement varient en fonction des intérêts des puissances occidentales, mais encore le bien-être des populations locales semble relégué au second plan. C'est dans ce contexte et dans le projet de tenter le rééquilibrage des rapports que les élites nègres à Paris impulsent une autre dynamique en guise de contre pouvoir.

2. La dynamique des étudiants venus des colonies

Nous rangeons les étudiants venus des colonies d'Afrique, d'Asie et des départements d'Outre- Mer et établis en France dans la catégorie des pionniers de la rencontre. Dans son ouvrage, *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Maurice Blanchot déplore l'effritement du rôle que l'intellectuel est censé jouer dans la société. Mais, bien avant, à la question qu'est-ce qu'un intellectuel qu'il se pose, Blanchot répond :

« Intellectuel ? Ce n'est pas le poète ni l'écrivain, ce n'est pas le philosophe ni l'historien, ce n'est pas le peintre ni le sculpteur, ce n'est pas le savant, fût-il enseignant. [...] C'est une part de nous-mêmes qui, non seulement nous détourne momentanément de notre tâche, mais nous retourne vers ce qui se fait dans le monde pour juger ou pour apprécier ce qui s'y fait ».¹⁹⁴

L'approche définitionnelle de l'intellectuel que propose Blanchot nous amène à supposer que l'intellectuel de façon plus globale, est celui qui prend part à des problématiques qui engagent la société pour favoriser le dialogue entre les

l'Afrique. Tom VII. L'Afrique sous domination coloniale, 1880- 1935, UNESCO/NEA, p. p. 40- 41.

¹⁹³*Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁴BLANCHOT, Maurice, *Les intellectuels en question. Ebauche d'une réflexion*, Paris, Fourbis, 1996, p. 12.

couches sociales, entre les acteurs qui la composent. Jean-François Sirinelli répond à la même question en ces termes :

«Qu'est –ce qu'un intellectuel ? Sur ce point, l'école historique française – à la suite, du reste, des politologues américains – a privilégié la piste du créateur et du médiateur culturels ».¹⁹⁵

Au fond, ce qui importe dans l'approche que propose Jean- François Sirinelli, c'est le concept de « médiateur culturel » plutôt que la définition de la notion d'intellectuel elle-même. D'abord, parce que la notion d'intellectuel, à l'époque où le monde noir est encore sous tutelle occidentale renvoie à une catégorie de personnages qualifiés péjorativement d'« évolués ». Ce sont souvent des petits commis de l'administration coloniale, qui vivent à l'intersection de deux mondes ; ils ont quelque peu glané quelques bribes de connaissances à l'école du Blanc. Le nouveau savoir acquis leur permet de jouer le rôle d'intermédiaire, plus précisément de médiateur entre son propre monde et le monde du Blanc, entre l'administration coloniale et les populations locales. Ensuite, l'intellectuel africain a été identifié au diplômé sorti des universités ou des grandes écoles.

Quand nous parlons du dynamisme des étudiants coloniaux à Paris, nous faisons allusion à cette élite hétéroclite venue d'Afrique, des Antilles, des Amériques, voire d'Asie. Animée par l'ambition de s'émanciper, cette catégorie d'acteurs aux origines hétéroclites devint non seulement le vecteur de la contestation dans l'arrière-pays - pays d'origine - mais aussi là où vont éclore le débat politique.

Dans un compte-rendu des activités du cercle d'études culturelles des étudiants coloniaux de Paris fait par Sankalé Sénior, l'auteur décrit comment l'idée de créer ce cercle est née lors d'une réunion à Meyrargues dans le Midi, en France en novembre 1942 :

« C'est au cours de ces journées d'études de Meyrargues que les étudiants parisiens... décidèrent, dès leur retour à Paris, de grouper le plus grand nombre possible de bonnes volontés, afin d'étudier les problèmes généraux qui se posent à toutes les élites coloniales ».¹⁹⁶

¹⁹⁵SIRINELLI, Jean-François, « *Jeux de miroirs* », in *L'intellectuel et ses miroirs romanesque (1920-1960). Préface de Jean-François Sirinelli* ; ouvrage collectif, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 13.

¹⁹⁶Le passage cité provient du petit mensuel, *L'Etudiant de la France d'Outre- Mer*, juillet, 1943, p. 26 ; (abrégé : EFOM), paru entre juillet 1943 et avril 1944. Lire aussi l'article de Katrina STAËDTLE, « 'Touristes coloniaux' dans la France

Lors de leur retour à Paris, Alioune Diop, jeune africain inscrit au lycée Saint- Louis, prit en main la constitution du cercle d'études. C'est lors des rencontres de ce genre que le foyer du boulevard Saint- Germain doit son caractère d'école de futurs hommes politiques et de berceau de la revue emblématique, *Présence Africaine*.

Une autre occasion de se rencontrer se présente aux étudiants coloniaux en France en juin 1943. Cette autre rencontre aboutit à la tenue d'un congrès à Aix-en-Provence jusqu'à la mise en place d'un projet qui devait regrouper les étudiants coloniaux vivant en France sous une même coupole. Aussi les étudiants projetèrent d'instaurer des camps de vacances, la création d'un bulletin de liaison financé par le ministère des colonies. Les camps de vacances furent organisés effectivement à Château- Queyras, Sainte-Foy- la Grande, Murat. La description des activités festives au congrès d'Aix- en – Provence est chaleureuse :

« La chaleur communicative des banquets – on pourrait dire tropicale (ne sommes –nous pas entre les fils du soleil) porta la gaieté et l'entrain à leur comble. Et le repas s'acheva en chansons, comme on dit que tout s'achève en France [...]. Nous visitâmes ensuite le vieil Aix, sous la conduite du sympathique peintre, fervent de Cézanne, qui nous fit un excellent commentaire des œuvres de cet illustre enfant de la Cité Aixoise ».¹⁹⁷

La citation apporte des informations importantes qui vont dans le sens de notre réflexion. D'abord, on apprend que les étudiants coloniaux revendiquent tous une même identité : ils sont tous « fils du soleil », malgré la diversité de leurs pays d'origine. Ensuite, ils sont conscients, lors de leurs visites de renverser les rôles entre colonisés et colonisateurs en découvrant d'autres populations aux yeux desquelles ils se passent pour des martiens, des extraterrestres :

« Quoi donc ? Voici que débarquent d'un seul coup une pléiade de dentistes, médecins, avocats, pharmaciens, quand pour certaines populations [françaises] le médecin est à 30 km, le pharmacien à 60 km et le dentiste à près de 80. Et qui mieux est, ces apprentis savants sont, ô miracle, Noirs, Jaunes, Chocolats. Nos apprentis sorciers, noirs ou jaunes, au lieu de l'entretenir, eurent vite fait de dissiper le "miracle". ... ils expliquèrent... que c'était là chose courante, qu'il y avait des centaines d'étudiants comme eux en France et qu'au lieu de s'étonner de voir tant de gens instruits ou en

occupée : 1940-1944 », in *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, Paris, Éditions, Karthala, 1998, p. 147. Ouvrage collectif, sous la direction de Romuald Fonkoua.

¹⁹⁷STAËDTLE, Katrina, *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, p. 152.

voie de l'être, il fallait souhaiter dans l'intérêt de la France, de l'Empire tout entier, qu'il y en ait toujours plus. »¹⁹⁸

La rencontre des paysans montagnards français avec les étudiants venus des colonies, d'après Sidney Pelage¹⁹⁹ jetterait les bases des échanges interculturels, puisque d'après lui, les contacts se passent plutôt bien. En aucun cas Sidney Pelage ne remet en question ni le colonialisme lui-même, pas plus que l'idéologie de la mission civilisation de la France qui contraste fortement avec la misère des paysans des Alpes que les étudiants venus des colonies découvrent dans les montagnes. Au contraire cette rencontre leur permet d'apprécier la rudesse des conditions de vie des paysans des Alpes dans une France sous occupation allemande, bien que souvent le discours de Sidney Pelage se pare d'ornements anthropologiques :

« Nous avons tous été frappés par le courage que nécessite la vie en montagne. Le sol est ingrat, la population vit dans des conditions précaires en des maisons de bois que des luttes religieuses anciennes ont obligé à s'accrocher sur des escarpements rocheux[...] Une assistance sociale sportive et dévouée parcourt les montagne. Car la tâche est immense, le pays pauvre, le travail acharné de l'hiver met à peine au-dessus de la misère, les moyens d'accès sont difficiles, et les routines solides. Nous avons vu des familles – des feux comme on dit ici – cohabitant avec le bétail, et tous, nous avons compris que ce n'était là mœurs primitives ou malpropreté mais bien nécessité ».²⁰⁰

Le fait majeur qui illustre mieux le temps de partage d'émotions, de communion, de complicité entre étudiants venus des colonies est certainement l'hommage que le Martiniquais Aimé Césaire rend au Sénégalais Léopold Sédar Senghor :

« Et Senghor et moi, on est devenus copains comme cochons. On se voyait tous les jours. Il était en khâgne, et moi en hypokhâgne. Il m'expliquait, il m'introduisait auprès des autres. Il était mon meilleur copain ».²⁰¹

¹⁹⁸ STAËDTLE, Katrina, *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, p. 153.

¹⁹⁹En 1943 la France est encore sous occupation allemande, et Sydney Pelage fait partie des contingents d'étudiants venus d'Afrique et des territoires d'Outre-mer. Il est étudiant en médecine et psychiatrie Antillais à Aix. Lire aussi Katrina STAËDTLE, dans *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, p. 154, qui rapporte les propos de Pelage.

²⁰⁰*Ibid.*, p. 155.

²⁰¹DJIAN, Jean-Michel, *Léopold Sédar SENGHOR. Genèse d'un imaginaire francophone*, Paris, Gallimard, 2005. À cet entretien est adjoint l'un des documents les plus émouvants du volume : la lettre que CÉSAIRE a envoyée à SENGHOR pour ses 95 ans, deux mois avant la disparition de SENGHOR : «En ce jour d'anniversaire, écrit CÉSAIRE à SENGHOR, comment ne pas penser à ce qui constitue un des éléments essentiels de ma vie : notre rencontre en 1931 à Paris, au lycée Louis le Grand. Oui avec toi, et ce jour-là c'est avec mon destin que je venais

Dans un entretien radiophonique au titre évocateur, *Au rendez-vous de la conquête*, Césaire, au sommet de ses réflexions, reconnaîtra l'apport incontesté de la diaspora nègre venue des Amériques, des Antilles, d'Afrique, installée à Paris et contribuer à l'éveil de la conscience des peuples opprimés :

« La rencontre avec le monde Nègre a été pour nous un choc [...] L'humanité du monde Nègre a été révélée, pour la première fois, par des gens comme Langston Hughes et Claude Mckey. Nous leur devons vraiment une très grande reconnaissance, ils nous aidé à nous découvrir nous-mêmes ». ²⁰²

Le mouvement indigéniste en Haïti ; la négro-renaissance des Harlémois ; la Fédération des Étudiants de l'Afrique noire en France verront le jour par le biais des rencontres en France. En effet, réunis dans un même sentiment d'éloignement, à la fois géographique et familial, certains vont se forger la stature de leaders d'opinions. Césaire, Senghor entre autres fondent le mouvement de la Négritude qui fut, à la fois un vecteur idéologique et une force d'impulsion de publications littéraires. Les écrivains négro-africains de cette catégorie ont souvent d'abord reçu une instruction traditionnelle pour ensuite poursuivre l'expérience dans les écoles occidentales. Claude Wauthier à travers la préface à son livre, *L'Afrique des africains*, restitue fort bien le contexte :

« Le mouvement de la Négritude a été l'expression littéraire de l'élan qui a porté, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les peuples noirs à s'affranchir de la tutelle européenne. Entreprise de réhabilitation des valeurs africaines niées par le colonisateur, la Négritude a cependant débordé largement le cadre de la seule littérature pour embrasser l'histoire, l'ethnologie, la religion, l'économie et la politique ». ²⁰³

Sous l'impulsion de la diaspora négro-africaine à Paris, va émerger des idées d'émancipation des peuples dits de couleurs par le biais d'une série de revues culturelle à son actif. Vont paraître : *Légitime défense* (1932) ; *La Revue du monde noir* (1931-1932) ; *Présence Africaine* (1947). La multiplication de ces revues n'est pas un fait banal. Lydie Moudileno note dans le même sens :

« [Le] rôle crucial des revues culturelles comme *Présence Africaine*, fondée par Alioune Diop en 1947, [que fut d'offrir] aux intellectuels du monde noir

d'être confronté, et que fraternellement tu m'éclairais. À toi toujours fidèlement et j'ose dire consubstantiellement », p. 221-222.

²⁰²CÉSAIRE, Aimé, « Au Rendez-vous de la conquête », propos recueillis par Euzhan PALCY et Annick THEBIA-MELSAN, *Aimé CÉSAIRE, une voix pour l'Histoire*, France Sénégal, RFO-RTS, 2006.

²⁰³WAUTHIER, Claude, préface à *L'Afrique des africains, Inventaire de la négritude*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, 317 p.

toutes origines confondues, une plate-forme de rencontre et de revendication culturelles qui fut déterminante dans la reconnaissance des voix des colonisés en France ». ²⁰⁴

Signe de temps, la localisation spatio-temporelle de la provenance des acteurs de la rencontre est de rigueur pour montrer la diversité des forces en présence, car l'évènement est sans précédent. Pour Jacques Keba Tau dans son article, *Comment l'appeler*,

« 1930, c'est l'année de la rencontre de la plupart des intellectuels noirs à Paris : Césaire de la Martinique, Senghor de l'Afrique, Damas de la Guyane, Wright des Etats-Unis. Donc, des noirs venus des horizons divers et qui s'aperçoivent qu'ils partagent le même sombre destin : colonisation, ségrégation, oppression, exploitation. Tous ces éléments vont pousser les noirs à se sentir unis et solidaires dans l'infortune et vont exacerber chez eux la notion de la race ». ²⁰⁵

La dynamique nègre à Paris prit tellement de tournure inespérée au nom de l'unité des peuples de couleurs, de telle sorte que le poète Guyanais Léon Damas laissera éclater son enthousiasme à l'idée qu'

« On cessait d'être un étudiant Martiniquais, Guadeloupéen, Guyanais, Africain, Malgache, pour n'être plus qu'un seul et même étudiant noir. Terminée la vie en vase clos ». ²⁰⁶

C'est dans l'effervescence de partager un même idéal - libérer les peuples du joug colonial, combattre les injustices pour l'épanouissement de l'humain – qu'a lieu la tenue de deux Congrès Internationaux des écrivains et artistiques noirs. Le premier se tient à la Sorbonne, à Paris les 19 et 22 septembre 1956 et enregistre la présence d'une soixantaine de participants venus pour l'essentiel du monde noir : le Martiniquais Aimé Césaire, le Sénégalais Léopold S. Senghor, l'Américaine Joséphine Baker, le guyanais René Maran, Jean Price –Marc d'Haïti, l'Américain Mercer Cook et le Dahoméen, (actuel Bénin) Paul Hazoumé, etc. Le deuxième ²⁰⁷ se tient à Rome du 26 mars au 1^{er} avril 1959. A la différence du premier qui s'était contenté de poser les jalons des préoccupations dont il fallait

²⁰⁴MOUDILENO, Lydie, *Littératures africaines francophones des années 1980 et 1990*, Document de travail n°2, 2003, p. 6.

²⁰⁵« *Comment l'appeler* », Communication donnée par Jacques KEBE TAU, Rubrique au Colloque International, avec pour thème : « 1960-2004, Bilan et tendance de la littérature négro-africaine », Lubumbashi 26-28 Janvier, 2005, p. 79 ; Atelier 1. *Parcours historiques*.

²⁰⁶DAMAS, Léon-Gontran, cité par Thomas A. Hale, dans *Études française*, Vol 14, n° 3-4, 1978, p. 222.

²⁰⁷« Deuxième congrès des écrivains et artistes noirs », in *Présence Africaine*, n° spécial, Février- Mai 1959, Tome 1, p. 9.

désormais tenir compte, le second se révèle à la fois critique à l'égard de l'Occident, mais également se projeter dans l'avenir :

« [...] nous avons diagnostiqué le mal en 1956. En 1959 nous proposons une solution : la solidarité de nos peuples ».²⁰⁸

Ainsi, pouvait-on lire dans *Présence Africaine*, l'appel ci-dessus lancé aux participants. A ces congrès s'ajouteront deux festivals. Celui des arts nègres à Dakar tenu le 01 avril 1966. Le second baptisé de panafricain, tenu à Alger en 1969, dont le manifeste dévoile une connotation plutôt culturelle :

« [...] apprécier les œuvres africaines selon les impératives de la lutte de libération et de l'unité. Créer à cette fin en Afrique des institutions culturelles appropriées, encourager les créateurs africains dans leur mission de refléter les préoccupations du peuple ».²⁰⁹

Cependant, ces différentes rencontres n'ont pas vocation à rompre les liens de nature scientifique ou idéologico-politique déjà tissés dans quelques milieux intellectuels occidentaux, en l'occurrence français et souvent d'obédience plutôt progressiste. En effet, quelques Nègres engagés dans des luttes politiques ou des mouvements d'étudiants en France, ont su déjà contracter et entretenu des liens avec les microcosmes politiques, culturels ou syndicaux en place.

3. Le Nègre et le parrainage du Blanc

La particularité des intellectuels progressistes occidentaux, est qu'ils prônent des idées novatrices ou plutôt des valeurs humanistes ; ce qui rime avec l'esprit de luttes de libération dans les milieux intellectuels Nègres qui, eux, cherchent à éveiller les consciences des masses populaires dans les colonies. Leurs discours, leur vision du monde, la façon de concevoir le rapport à l'Autre tranchent souvent avec toutes les formes de binarismes idéologiques classiques.

Autrement, le dynamisme de l'intelligentsia nègre à Paris est appuyé par quelques intellectuels progressistes occidentaux, en tête desquels on peut citer pêle-mêle²¹⁰ Jean-Paul Sartre, André Gide, Michel Leiris, Richard Wright, etc, au-

²⁰⁸ « Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs », in *Présence Africaine*, numéro spécial, Février-Mai 1959, tome 1, p.9.

²⁰⁹ « Manifeste culturel panafricain » in *Présence Africaine*, n° 71, 1979.

²¹⁰ Le projet d'un vivre-ensemble se trouve déjà formulé dans *Karim, roman sénégalais* (1948) d'Ousmane Socé. Dans *Karim*, le héros éponyme, lors d'une

delà des reproches qui peuvent leur être faits. A ce titre, ils ne remplissent pas moins le rôle de parrains pour les étudiants, voire certains intellectuels Nègres.

Convenons qu'au moment où la France cherche à préserver ses intérêts dans les colonies par tous les moyens, y compris la répression, les figures de Jean-Paul Sartre et Michel Leiris par exemple, qui semblent se complaire dans la contestation des injustices, des abus, et donc la remise en cause de l'esprit de l'idéologie coloniale, peuvent être considérées comme des sortes de « parias de la société » en contradiction avec le principe de raison d'Etat. Portée par un certain idéal, cette catégorie d'intellectuels n'hésite pas de revendiquer le changement de statut du colonisé, l'amélioration des conditions de vie des peuples des colonies. Emmanuel Mounier fera entendre sa voix en faveur des libertés des Africains et le droit à l'auto-détermination. Mounier entreprendra en 1947 un voyage en Afrique subsaharienne pour s'imprégner des réalités de terrain ainsi qu'il relatera l'expérience de son séjour dans un ouvrage, *L'éveil de l'Afrique Noire*²¹¹ publié en 1948. Il s'agit d'un vibrant appel en faveur d'une civilisation de synthèse, l'« eurafricaine ». Dans la partie « *Lettre à un ami africain* » de l'ouvrage, Monnier écrit :

« Vous êtes Africains dans votre chair vive, par votre enfance, par votre éducation, par votre milieu où vous avez longtemps vécu. Et vous êtes Européens par une autre partie de vous-même, par cette langue que vous avez apprise et qui vous informe à votre insu, par tout ce que l'Europe a déjà introduit en Afrique de ses techniques et sa culture, parce que vous êtes allez, quelques-uns puiser en Europe même ».²¹²

conversation avec des amis instituteurs, fait le souhait d'un monde métis. En effet, Ousmane Socé situe l'itinéraire du héros dans un horizon qui dépasse le choc des civilisations, dans la perspective des rencontres apaisées. Robert DELAVIGNETTE, le préfacier de la première édition de l'ouvrage interprète le roman d'Ousmane en termes de trait d'union entre l'Afrique et l'Europe : « *Dans les œuvres littéraires qu'ébauche la génération africaine de notre temps, je vois la promesse d'un rapprochement désintéressé entre Noirs et Blancs et aussi la promesse d'un singulier dépassement auquel Blancs et Noirs sont conviés (...) nous goûtions la douceur d'être différents et ensemble* ».

Locha MATEO, un autre préfacier du même document, invite à sa manière le lecteur à « *découvrir dans un esprit bienveillant l'altérité de la culture qui a inspiré la plume de l'écrivain (...) il fait l'éloge de la 'civilisation métisse' qui doit être l'objectif fondamental de l'action coloniale* ».

²¹¹MOUNIER, Emmanuel, *L'Eveil de l'Afrique Noire*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

²¹²MOUNIER, Emmanuel, *L'Eveil de l'Afrique noire*, Première édition, Paris, Les Éditions du Seuil, 1948. Deuxième édition, Paris, Presse de la Renaissance, coll. Petite renaissance, 2007, p. 117.

De son côté, Jean-Paul Sartre rédige en 1948 la préface de l'ouvrage du Sénégalais Sédar Senghor, *Anthologie de la Nouvelle poésie Nègre et Malgache de langue française*, sous le titre évocateur d'*Orphée Noir* :

«Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie [...]. L'homme blanc, parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, [...]. Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde».²¹³

En effet, dans cette préface, Sartre interpelle ses concitoyens Européens à modifier ce regard prépondérant qu'ils ont longtemps jeté sur l'Afrique et les peuples noirs. Au moins, espéraient-ils retrouver un peu de leur grandeur dans les yeux domestiques des Africains. Mais il n'y a plus d'yeux domestiques : « il y a des regards libres qui jugent notre terre ».²¹⁴ Jean-Claude Blachère interprétera la préface de Sartre à Senghor en termes « [d'] adoubement sartrien d'Orphée noir qui aurait contribué à assurer la validité de la notion de « l'être- nègre ».²¹⁵ Dans la droite ligne de la politique d'adoubement, nous constatons que les ouvrages publiés par de premiers écrivains africains répondent généralement aux attentes des Occidentaux qui en sont aussi des préfateurs. Robert Delavignette se félicite de la parution de *Karim*, d'Ousmane Socé :

« [...] car il s'agit toujours de comprendre l'esprit africain, Ousmane Socé Diop nous y aidera ».²¹⁶

Arlette et Roger Chemain perlent de concert d'une

« [...] entreprise de recentrage encore imprégnée des puissants remugles de "l'odeur du père", [qui] demeure tournée tout entière vers le regard d'autrui, dont il s'agit de se faire reconnaître et accepter, dont elle sollicite l'approbation ».²¹⁷

²¹³SARTRE, Jean-Paul, « Orphée Noir », in SENGHOR, Léopold Sédar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presse Universitaire de France, 1948, IX-X, XLIV.

²¹⁴SARTRE, Jean- Paul, « *Orphée noir* », préface à Léopold Sédar Sengor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, IX- X.

²¹⁵BLACHERE, Jean-Claude, Paris, Éditions, l'Harmattan, *Négritures*. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française, 1993, p. 129.

²¹⁶DELAVIGNETTE, Robert, Préface à Ousmane Socé Diop, in *Karim, roman Sénégalais*, Première édition, Éditions France-Afrique, 1948.

²¹⁷CHEMAIN, Arlette et Roger, « *Les identités culturelles et le renouvellement des formes d'expression littéraire en Afrique* », Communication donnée au Colloque organisé sous l'égide de l'UNESCO, (Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture).

Signe de temps, la quasi-totalité des représentants de l'administration coloniale en Afrique, sont presque les seuls préfaciers des productions littéraires africaines. Georges Hardy loue les prouesses de Paul Hazoumé d'avoir pu donner avec *Doguicimi*, considéré comme l'un des premiers romans africains, une œuvre à « [...] valeur d'un intelligent reportage». ²¹⁸

Dans le même ordre d'idées, les revues culturelles et littéraires, pourtant soupçonnées d'être des porteuses d'idéologies, mieux des tribunes n'y échapperont point. *Présence Africaine* comptera dans son comité éditorial des figures de proue comme Jean-Paul Sartre, André Gide, Michel Leiris et Richard Wright. Lydie Moudileno nous en informe fort bien sur l'implication des intellectuels occidentaux et le succès des revues, bien qu'éphémère de *Présence africaine* :

« [...] assurée qu'elle fut par ailleurs de la tutelle d'intellectuels français comme Michel Leiris, ou Jean-Paul Sartre ». ²¹⁹

En ce qui concerne les écrivains fondateurs de la revue *Légitime Défense*, ²²⁰ Lilyan Kesteloot parle d'un jeune

« [...] groupe d'étudiants antillais qui se posaient ouvertement en disciples de l'école surréaliste ». ²²¹

Ces jeunes Antillais reprendront le titre d'une brochure du surréaliste André Breton, *Légitime Défense* ²²² pour baptiser à leur tour leur revue. En hommage à André Breton, l'une des figures de proue du mouvement surréaliste en France et qui avait publié sous ce même titre en 1926 la brochure où il exposait ses idées en faveur des militants communistes qui soutenaient les luttes anticoloniales et désavouaient l'idéologie impérialiste occidentale. Un numéro spécial sur l'Afrique publié en 1949 donne une certaine idée de cette complicité entre intellectuels

²¹⁸HARDY, Georges, Préface à Paul Hazoumé, in *Doguicimi*, Paris, Éditions G. P. Maisonneuve et Larose, 1938, p. 10.

²¹⁹MOUDILENO, Lydie, *Littératures africaines francophones des années 1980 et 1990*, Document de travail n°2, 2003, p. 6.

²²⁰*Légitime Défense*, Revue des étudiants Antillais, Paris, 1932.

²²¹KESTELOOT, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala, AUF, Collection Lettres du Sud, 2004, p. 35.

²²²Au départ, *Légitime défense* est une brochure d'André BRETON publiée dans *La Révolution surréaliste*, n°8, Décembre 1962, Tome 1, Paris, Gallimard, coll., Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 286, repris dans *Œuvres Complètes*. Cette brochette est écrite en réponse au texte de Pierre NAVILLE, *La révolution et les intellectuels*, [Paris, Éditions, Gallimard éducation, 1975], dans lequel NAVILLE somme les surréalistes leurs jeux idéalistes. Les jeunes Antillais vont donc s'approprier de ce titre à leur façon, se reconnaissant proches des surréalistes.

nègres et intellectuels français. Le surréalisme pour l'intelligentsia noire antillaise fut une école comme ils vont le reconnaître :

« Nous acceptons sans réserve le surréalisme auquel – en 1932- nous lions notre devenir. Et nous renvoyons nos lecteurs aux deux ‘‘Manifestes’’ d’André Breton, à l’œuvre tout entière d’Aragon, d’André Breton, de René Crevel, de Salvador Dali, de Paul Eluard, de Benjamin Péret, de Tristan Tzara, dont nous devons dire que ce n’est pas la moindre honte de ce temps qu’elle ne soit pas plus connu partout où on lit le français ».²²³

En effet, le groupe qui vient de rompre avec leurs îles natales pour des raisons d’études se revendiquerait, au dire de Lilyan Kesteloot, en disciple de l’école surréaliste qu’il perçoit comme une réaction contre tout ce qui irrite ou opprime aux Antilles dans la littérature parnassienne et dans l’art bourgeois qui n’a de finalité que pour elle-même.

De leur côté, pour rénover une sensibilité percluse par le traumatisme des deux guerres, les surréalistes français vont faire appel aux théories freudiennes au nom de l’idéologie primitiviste.²²⁴ Ce courant de pensée se propose de valoriser les peuples dits « primitifs », non encore coupés des forces vives de l’inconscient et du rêve, que l’on espère cerner les manifestations dans l’art nègre. André Breton, en tant que chef du mouvement surréaliste écrira :

« L’artiste européen, au vingtième siècle, n’a de chance de parer au dessèchement des sources d’inspiration entraînée par le rationalisme et l’utilitarisme, qu’en renouant avec la vision dite primitive, synthèse de perception sensorielle et de représentation mentale. La sculpture noire a déjà été mise à contribution avec éclat ».²²⁵

Le propos d’André Breton est discutable. Cependant, il montre comment les influences artistiques permettent aux artistes d’accéder à des systèmes de connaissances de synthèse. Pour Lilyan Kesteloot, quelques peintres européens se seraient même inspirés des masques venant du Bénin ou du Gabon et générer de célèbres peintures comme, *Les demoiselles d’Avignon* de Pablo Picasso²²⁶ :

²²³ *Légitime Défense*, « Avertissement », 1932, p. 1.

²²⁴ L’idéologie primitiviste chez Freud consiste à reproduire une esthétique rappelant l’art tribal, l’art paysan, l’authenticité qui caractérise l’enfance et les activités qui y sont attachées. Exemple : le dessin enfantin. L’on ne peut atteindre cette authenticité que dans la proximité que l’artiste, l’écrivain cherche à établir avec l’inconscient et le rêve.

²²⁵ DUCHET, Jean, « André BRETON nous parle », in *Supplément littéraire du Figaro*, 5 octobre 1946.

²²⁶ PICASSO, Pablo, *Les demoiselles d’Avignon*. Ce tableau est peint entre 1906 et 1907 ; il s’agit d’une représentation de la femme, ou plutôt des femmes nues. Il

« Voici quatre –vingt dix ans, l'Occident commença à s'intéresser aux cultures nègres. C'est à Vlaminck et Apollinaire qu'on attribue la "découverte" de l'art nègre en France. Le premier s'éprit d'une statuette que Derain avait achetée à vil prix et la montra à Picasso. Ce fut pour ce dernier une révélation. " Quand je suis allé au Trocadéro, j'étais tout seul. Je voulais m'en aller. Je ne parlais pas. J'ai compris que c'était très important. Il m'arrivait quelque chose, non ? Les masques. Ils étaient des choses magiques. Les Nègres... ».²²⁷

Et, plus loin, on peut lire ceci :

« En effet, Picasso, Derain, Vlaminck collectionnaient des statuettes du Bénin et du Gabon. Leurs traits stylisés, accusés ou déformés, influencèrent à coup sûr le cubisme de Braque, le fauvisme de Matisse et Leger, les "demoiselles d'Avignon" de Picasso... ».²²⁸

Pour d'autres, il ne s'agissait plus seulement de se nourrir aux sources de l'art nègre, ni de l'intégrer dans la réalité européenne, mais s'approprier les formes et les pratiques esthétiques venant de l'art nègre :

« L'art nègre est venu à notre attention principalement comme un ingrédient du modernisme européen contemporain, et par conséquent il a plus été vu et admiré au miroir de l'influence qu'il exerçait, qu'il n'a été valorisé et compris dans la réalité de sa propre beauté intrinsèque ».²²⁹

Au regard de ce qui précède, il semble que les rencontres entre les milieux intellectuels occidentaux et africains, de même que la circulation des savoirs, œuvres artistiques auraient permis d'élaborer, ne serait-ce qu'indirectement, de cadres de réflexions et de collaborations fructueuses. Les contributions des intellectuels occidentaux, en l'occurrence celles des militants communistes par exemple, ou plus largement des partis politiques progressistes dans les luttes de libération des peuples colonisés auraient concouru à quelques niveaux que ce soit à des changements socio- politiques notables dans les colonies.

semble que Picasso aurait été influencé par des arts primitifs ou plutôt l'Art Africain, de ce que certains visages des demoiselles évoquent des masques africains.

²²⁷KESTELOOT, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Éditions, Karthala, 2004, p. 7. La citation contient également entre crochets la confidence de Picasso à Malraux, citée par B. KIFLE Sélassié dans *Le Courrier de l'Unesco*, décembre, 1980.

²²⁸KESTELOOT, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Éditions, Karthala, 2004, p. 37.

²²⁹LOCKE, Alain, « A Collection of Congo, Art », in *The Arts 11*, n° 2, February 1927, p.p 60-70; CT p. 139. Alain Locke, bien que d'origine afro-américaine propose ce qui suit : « « Pour posséder l'Art africain de manière permanent et non pas simplement comme une vogue éphémère, nous devons aller au-delà du reflet de ses valeurs et de leur attrait exotique, et l'étudier dans son propre contexte, en le reliant à son propre arrière-plan culturel, et apprendre à l'apprécier comme une réalité organique de l'art ».

L'apport des intellectuels occidentaux d'obédience gauchistes, a fortement corrodé les idéologies des hiérarchies, saper le mythe des clivages identitaires qui perdurait : Blancs/Noirs, colonisé/colonisateur, que la littérature coloniale exotique peignait le fossé qui les séparait. Autrement, l'apport des intellectuels occidentaux aurait délégitimé les discours idéologiques occidentaux, de par le souci d'objectivité, la soif d'impartialité dans la façon d'informer l'opinion, sans oublier le pouvoir de la connaissance et de la connivence intellectuelle entre les Blancs et les Nègre qui, tous portés par l'idéal d'un monde juste, travaillent à l'éveil des consciences nègres, à la faveur de l'implantation des langues européennes dans les colonies.

- Chapitre 3 -

L'implantation des langues européennes en Afrique.

Le cas du français au Gabon et en Côte d'Ivoire

Comment expliquer la présence des langues européennes sur le continent noir ? A travers les lignes qui suivent, nous souhaitons rappeler brièvement les circonstances dans lesquelles les langues européennes se sont implantées en Afrique subsaharienne. En effet, elles comptent incontestablement un nombre important d'usagers, mais restent des langues minoritaires, du fait qu'elles restent des moyens de communication sociologiquement élitistes, localisées pour l'essentiel en milieu urbain. Autrement dit, l'usage des langues européennes sur le continent noir ne touche que marginalement les populations rurales. C'est dire la réalité de leur cohabitation avec les langues locales, qui sont par ailleurs des outils de communication privilégiés des populations. Ceci dit, avant d'étudier le problème de la traduction, il convient d'abord de préciser, par un bref rappel, l'histoire de l'implantation de la langue française en Afrique à partir des cas précis du Gabon et de la Côte d'Ivoire, du fait que les auteurs étudiés sont tous des Africains francophones.

1. Une volonté de la politique coloniale

C'est vers la deuxième moitié du XIXe siècle que les colonies européennes en Afrique se voient imposer l'usage des langues étrangères.²³⁰ La Côte d'Ivoire et le Gabon par exemple sont deux pays où le français, pour des raisons historiques (colonisation), politiques (la formation des leaders politiques locaux), et économiques (partenariats commerciaux), s'est imposé aux côtés des langues locales.²³¹ Même si cette implantation s'est d'abord faite par le biais de la

²³⁰L'implantation des langues européennes en Afrique était aussi synonyme de contrôle du pouvoir politique, économique et culturel pour les Occidentaux.

²³¹Contrairement aux approches idéologiques qui assimilent les langues africaines à des patois, dialectes ou autres; des termes à connotation péjorative, voire négative ; à l'opposé de l'anglais ou du français par exemple, nous appelons *langue* tout moyen de communication, c'est-à-dire au sens où André MARTINET dans *Éléments de linguistique général*, l'entend : « La langue est un instrument de communication selon lequel l'expérience humaine s'analyse, différemment dans chaque communauté, en unités douées d'un contenu sémantique et d'une expression phonique, les monèmes ». Lire : André MARTINET, *Éléments de linguistiques générale*, Paris, Éditions, Armand Colin, coll. Prisme, 1980, p. 20.

scolarisation, les premiers véhicules restent incontestablement l'armée de conquête et les missions d'évangélisation. Ensuite, par voie constitutionnelle, cette implantation a été renforcée par des institutions²³² et devenir ce qui est aujourd'hui appelés les pays d'Afrique francophone d'une part et anglophone d'autre part.

En effet, la présence de la langue française dans l'Afrique du sud du Sahara est fonction de la politique coloniale d'assimilation menée sur le terrain. La France qui aspire à imposer dans son pré carré colonial l'idéologie assimilationniste donc fait de sa langue non seulement une arme de conquête politique et économique, voire de domination culturelle, mais aussi un outil d'expression obligatoire que le colonisé doit adopter, si ce n'est par la contrainte. Ainsi, la conférence de Brazzaville en février 1944 stipule que :

« Tout enfant entrant dans une école d'Afrique Occidentale Française (AOF), d'Afrique Equatoriale Française (AEF), du Togo ou du Cameroun, en quelque lieu est à quelque niveau que ce fût, censé n'y entendre et n'y employer aucune autre langue que celle de la métropole ». ²³³

Les pays de l'A.O.F, et ceux de l'A.E.F²³⁴ qui ont embrassé la cause française lors des deux guerres mondiales disposeront d'un enseignement obligatoire en français, ce conformément à l'esprit de ce qui a été décidé à Brazzaville en 1944. Pourtant, qu'elle soit imposée ou pudiquement adoptée, la langue française en territoire africain, loin de les faire disparaître, cohabite

En d'autres termes, nous accordons à la notion de *langue*, quelle soit une langue africaine ou européenne, la même fonction : la communication ; et un même statut. Pour ce faire, nous mettons un point d'honneur sur les différenciations hiérarchiques que nous passons qu'elles relèvent des considérations idéologiques : « patois », « dialecte », « pidgin », etc.

²³²A propos de ces institutions, dans l'espace francophone par exemple, Jean-Marc MOURA note : « D'une manière presque paradoxale, les cadres institutionnels sont plus développés pour la francophonie : les institutions francophones sont à la fois nombreuses (Haut Conseil de la francophonie ; Conseil supérieur de la langue française – au plan français ; Agence de coopération culturelle et technique ; Association des Universités partiellement ou entièrement de langue française), normative (Académie française) et fortement centralisées (prédominance de Paris). Dans le domaine anglophone, le Commonwealth est un réseau politique et économique plutôt que linguistique. Quoique le *British Council*, service culturel du gouvernement britannique, ne prône pas une approche normative de la langue anglaise », cf. Littératures francophone s et théorie postcoloniale, puf, 1999, p. 30.

²³³Manessy, 1994, p. 24. Suzanne Lafarge et Karine Boucher font la même remarque dans leurs travaux sur *La langue française au Gabon*, 2003.

²³⁴A.O.F. pour Afrique Occidentale Française. A.E.F. pour Afrique Equatoriale Française.

toujours avec les langues locales, bien que ces dernières soient dans la plupart des cas reléguées au second plan.

Avec l'accession des colonies à la souveraineté internationale autours des 1950 et 1960, la menace que constituait l'éclatement des jeunes « Nations », avec le risque que chaque communauté ne revendique son indépendance linguistique, vu le péril d'implosion, nombre de dirigeants eurent l'idée de bâtir l'unité nationale sur la base d'une seule langue ; portant ainsi leur choix sur les langues importées d'Europe, parce que jugées plus neutres, du moins pour les populations locales.

C'est donc plus pour réinventer une nouvelle identité, pour générer le sentiment d'appartenir à une même communauté que les langues européennes, outre la pression de l'entreprise coloniale, furent adoptées en guise de ciment communautaire pour préserver l'harmonie entre différents groupes linguistiques. Dans cet ordre d'idées, le Gabon tout comme la Côte d'Ivoire, en exemple, adoptèrent constitutionnellement le français comme langue officielle de travail et du commerce, sans pour autant rejeter les langues locales.²³⁵

La politique linguistique à double volet, au-delà du fait d'être un choix stratégique, s'explique pour une large part, par l'impossibilité de choisir une langue locale et l'imposer à d'autres communautés, sans risquer de les frustrer. Le Gabon par exemple en compte plus d'une cinquantaine de communautés linguistiques.²³⁶ Alors que la Côte d'Ivoire enregistrerait plus d'une soixantaine.²³⁷ Conformément à la constitution de chaque pays donc, le français fut adopté comme langue officielle. La Constitution ivoirienne au titre II, « De l'Etat et de la souveraineté » dans son article 29, dispose que :

²³⁵Nous sommes conscient que le *Malinké*, la langue maternelle de KOUROUMA, le *Omyene*, la langue maternelle de RAWIRI NTYUGWETONDO, dont on retrouve respectivement en Côte d'Ivoire et au Gabon ne sont pas dotées d'un système d'écriture.

²³⁶Au Gabon, à titre illustratif, on compte les *Nzebi*, les *Fang*, les *Punu*, etc.

²³⁷En Côte- d'Ivoire, il y a par exemple les communautés *Agni*, *Akan*, *Krou*, *Mandé* ou *Gour*, etc.

« L'Etat de Côte d'Ivoire est une République indépendante. La langue officielle est le français. La loi fixe les conditions de promotion et de développement des langues nationales».²³⁸

De même, le Gabon pratique de façon légale une politique linguistique à deux volets : le premier consacre et reconnaît le français comme langue officielle ; le second garantit la promotion des langues locales. Dans son préambule, la Constitution gabonaise du 11 octobre 2000, dispose que :

« La République gabonaise adopte le français comme langue officielle de travail. En outre, elle œuvre pour la protection et la promotion des langues nationales».²³⁹

Au fond, les constitutions des pays francophones africains n'ont fait qu'approuver ce qui avait déjà été décidé par le colonisateur. Cette appropriation par contrainte, entérinée plus ou moins par des textes constitutionnels n'a pas été au fil du temps, sans répercuter la pratique littéraire. Deleuze et Guattari qualifient du reste les productions littéraires issues de cette aventure de « littérature mineure » à l'opposé de « littérature majeure ».²⁴⁰

2. La politique linguistique sous le prisme de la littérature

Bien que l'ouvrage ne pointe pas directement la littérature africaine, toujours est-il que, si Gilles Deleuze et Félix Guattari ont pu forger le concept de « littérature majeure » en l'opposant à « littérature mineure » dans *Kafka. Pour une littérature mineure*,²⁴¹ c'était incontestablement pour caractériser et différencier les publications d'écrivains des pays colonisés et minoritaires qui, dans des conditions de luttes politiques et sociales, ont été contraints à produire

²³⁸Il s'agit d'un extrait de la Constitution de la République de Côte d'Ivoire du 23 juillet 2000, Titre II, « De l'État et de la souveraineté », Article 29.

²³⁹Pour plus d'informations sur la politique linguistique à double volet, voir la Constitution de la République Gabonaise révisée en 2010 par la Loi n°13/2003 du 19 Août 2003. Loi N° 3/91 du 26 mars 1991 modifiée par la loi N° 1/94 du 18 mars 1994. La loi N° 18/95 du 29 septembre 1995. La loi N° 1/97 du 22 avril 1997 et la loi du 11 octobre 2000 au titre premier de la *République et de la souveraineté à l'article 2*. Les différents gouvernements du Gabon ont souvent envisagé la politique de promotion des langues nationales, notamment par l'insertion dans le système d'éducation où elles sont, non pas en concurrence avec la langue française, mais en complémentarité avec celle-ci.

²⁴⁰DELEUZE, Gilles, *Kafka. Pour une littérature mineure*, en collaboration avec Félix GUATTARI Paris, Éditions, Les éditions de Minuit, Coll. "Critique", 1975, 159 p.

²⁴¹DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 29 et 51.

des littératures dans des langues des pays dominants. De cette appropriation serait née une pratique littéraire "secondaire", périphérique, non-conforme aux règles d'usage admises, que Deleuze et Guattari qualifient de « littérature mineure » à l'opposé de « littérature majeure ».

Au fond, à l'arrière-plan de cette interprétation, c'est plutôt la question de lutte de pouvoir qui est posée, la problématique du rapport à l'Autre, de la relation maître-esclave, dominant-dominé. Par le biais d'un discours littéraire policé, Deleuze et Guattari parviennent donc à élaborer tacitement les principes théoriques de la domination coloniale et du devenir-révolutionnaire des peuples des pays conquis et colonisés par l'Occident.

En effet, ranger d'autorité la littérature produite par les peuples colonisés dans la catégorie des « littératures mineures », pour peu qu'on aborde le concept sous l'angle dépréciatif au sens de "moins valeur", c'est omettre le risque de ce que Michel Ballard et Barbara Folkart appellent « la non-congruence des unités de référence », ²⁴² c'est-à-dire l'éruption d'une sorte de troisième langue dans l'œuvre littéraire. ²⁴³

L'expérience d'Angèle Rawiri qui a fait les études d'interprétariat - traductrice, n'est pas sans avoir influencé son écriture, ainsi que témoigne la présence dans ses récits des protagonistes métis linguistiques. Le personnage principal dans *Elonga* est bilingue :

« [il] donnait des cours à l'université d'Eboma. [...] Il donnait en général ses cours complètement en anglais ou en espagnol ». ²⁴⁴

²⁴²BALLARD, Michel et FOLKART, Barbarat, *Palimpseste*, n°10, « *Le conflit des énonciations. Traduction et discours rapportés*, Presse de la Sorbonne nouvelle, 2^{ème} semestre 1996, p. 153.

²⁴³A l'arrière-plan des concepts de « littérature majeure » et « littérature mineure » que DELEUZE et GUATTARI développent à partir de l'œuvre littéraire de Kafka des années 1900 à 1925, c'est aussi la question du multilinguisme de Kafka qu'ils abordent. En effet, dans la bibliographie intellectuelle de Franz Kafka que Klaus WAGENBACH établit dans : *Franz Kafka, Années de jeunesse*, (1883-1912), (1958, tr. Fr. Paris, Éditions, Gaspard, Mercure de France, 1967, p. 65-66 ; 68-71), la situation linguistique au temps où Kafka publie l'essentiel de son œuvre selon son bibliographe serait très complexe à Prague. Dans cette ville natale de l'écrivain, coexistent l'Allemagne qui est la langue de prestige, de la culture d'une part, et le Tchèque qui est la langue maternelle de Kafka, largement parlée par les masses populaires d'autre part. Enfin, il y a le Yiddish parlé par les Juifs qui entretiennent des rapports très tendus avec les populations de Prague non-thèques ou allemandes.

²⁴⁴ *Elonga*, p.p. 50- 51.

Le couple d'Irlandais qui le reçoit la durée d'un séjour linguistique parle anglais. La première recommandation qui lui est faite consiste à ne recevoir personne au-delà d'une certaine heure. Mais Igowo semble avoir ignoré cette règle. La maîtresse de la maison ne tarde pas à réagir quand Igowo reçoit la visite d'une amie :

« Who is the bloody person dares to disturb me while I am watching my movie? [...]. Please open the door and see who is bothering me at this time of the night ».²⁴⁵

On relève aussi la présence, bien que discrète la présence de la langue espagnole. Le chien du protagoniste principal dans *Elonga* est baptisé, *Libertad*.²⁴⁶ De même, les dénominations de Francisco et Bernardo répercutent les sonorités vocaliques de la langue espagnole avec ses « o » à la fin des mots.

Bien plus, le cas de Kourouma paraît plus éloquent, convaincu que dans la société coloniale, la politique linguistique consiste à promouvoir l'apprentissage de la langue du colonisateur au détriment des langues locales, il doit laisser parler son cœur :

«La vérité est que je n'avais pas le choix. Je n'ai pas d'autres langues dans lesquelles je pourrais m'exprimer. L'anglais, je ne le connais que très peu. L'arabe, je ne l'ai jamais appris. A l'école, on ne m'a enseigné que le français et il m'était interdit de parler ma langue maternelle, le malinké, comme à tous ceux qui étaient scolarisés avant la décolonisation.»²⁴⁷

En effet, la coloration linguistique du roman africain reflète à ne point douter ce que nous allons appeler par la suite la juxtaposition des univers linguistiques. Édouard Glissant parle de « l'imaginaire des langues » qui s'accomplirait dans l'acte même décrire ; autrement l'écriture littéraire prend forme « en présence de toutes les langues du monde ».²⁴⁸ Pour Glissant, l'œuvre littéraire est le lieu où se manifeste la multiplicité des langues. Ce qui lui

²⁴⁵ *Elonga*, « Qui est le sacré individu qui ose me déranger pendant que je suis mon film ? [...] Ouvre la porte s'il te plait et vois qui viens m'embêter à une heure aussi tardive », p. 86. Traduction française par la narratrice elle-même.

²⁴⁶ *op. cit.*, p. 16.

²⁴⁷ Voir le site : http://www.unesco.org/courier/1999_03/fr/dires/txt1.htm. Ajoutons que le *malinké* et l'*Omyene* ne sont que quelques-unes des langues parmi les nombreuses langues parlées en Afrique. En outre, la Côte d'Ivoire et le Gabon sont habités par plusieurs ethnies, seul le français leur est commun, du moins pour les catégories sociales qui savent lire ou écrire ou les deux.

²⁴⁸ GLISSANT, Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, p. 32.

confèrerait un certain *dynamisme- ouverture*. Marie-Françoise Chitour parle à propos d'une «écriture de la confluence, du carrefour, [...] à plusieurs voix »,²⁴⁹ une littérature qui prend forme dans le va-et-vient entre différents univers linguistiques, dans le but franchir les frontières.

²⁴⁹CHITOUR, Marie-Françoise, « *L'écrivain francophone ou le refus du repli : une culture multiple et sans frontière* », article extrait des actes du colloque, *L'écrivain peut-il créer une civilisation ?* Actes de colloque publiés sous la direction de Papa Samba DIOP, 2000, p. 98.

DEUXIÈME PARTIE

LA TRAVERSÉE DES FRONTIÈRES

La rencontre avec l'Autre est avant tout synonyme de traversée des frontières. L'exclusive fatalité et l'unique tare qui puissent affliger les protagonistes du roman et les empêcher de réaliser pleinement leur nature, c'est nous, dit Lévi-Strauss²⁵⁰, d'être seul. La traversée des frontières appelle donc à sortir des limites de l'ethnocentrisme ; mais en même temps, la rencontre avec d'autres protagonistes.

Cette deuxième partie de l'étude, **La traversée des frontières**, montre comment la peinture des scènes des rencontres, au-delà de ses différentes modulations, la diversité des acteurs, reste une permanence de la fiction romanesque africaine. Elle tente de préciser comment les auteurs procèdent pour déconstruire ce que Homi Bhabha appelle « *limit* ». Comment, à partir de l'ambivalence, les auteurs remettent en cause les discours binaires, en noir et blanc. Comment ils opèrent pour faire accéder les personnages à la découverte de l'altérité, les confronter à l'épreuve de l'adaptation et la socialisation dans l'espace de l'Autre. Comment l'esthétisation de la rencontre des subjectivités africaine et occidentale se révèle la base de reconnaissance réciproque par les *voies-voix* de la négociation des différences culturelles dans le « *Third Space* ».

Si dans la relation à l'Autre, ce qui est premier et opératoire n'est ni Moi ni l'Autre, mais ce qu'il y a encore nous, comment la relation à soi passe par un processus ambivalent où autrui constitue un environnement nécessaire à l'éclosion de ma subjectivité et vice-versa ?

²⁵⁰LEVIS-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Médiations, Gonthier, 1961, Nouvelle éditions, 1973, p. 21. Lire aussi : LEVIS-STRAUSS, Claude, *L'identité*, Séminaire interdisciplinaire, Paris, Éditions, Grasset et Fasquelle, 1977 ; puf, 1983, p. 14.

Le corpus de base, topographie et acteurs de la rencontre

1. Présentation du corpus de base

Au-delà de leur éloignement dans l'espace et dans le temps, il est apparu par des lectures croisées que les scènes de rencontre Afrique et l'Occident dans *Elonga*, roman d'Angèle Rawiri, *Les Soleils des Indépendances* de Ahmadou Kourouma, *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane et *Un Nègre à Paris* de Bernard Blindin Dadié, constituait la trame de l'intrigue romanesque, la toile de fond où viennent se greffer les personnages et les actions fictives. Pour s'en tenir à ce thème, il convient au préalable de résumer les œuvres mises à contribution.

1. 1. *Elonga*²⁵¹

Dans *Elonga*, l'histoire narrée est celle de Francisco Igowo, un métis²⁵² né de Zame, une Africaine, et de Bernardo, un Européen. Zame meurt en couche. Bernardo repart chez lui en Europe, accompagné de son fil. Le temps passe. Igowo est formé dans des meilleures universités. Bernardo malade et vieillissant, agonise et recommande à son fils de repartir en Afrique, renouer le contact avec Mboumba, son oncle maternel. Elonga, ville imaginaire située quelque part en Afrique, est là où Igowo doit mener une nouvelle vie. Recruté dans une université de la place, il épouse entre temps Ziza, une jeune entrepreneuse qui lui donne une petite fille, Igowé. Mais leur réussite sociale n'est pas du goût de tous ; notamment son oncle Mboumba, un aigri et exclu des canons de la réussite sociale. Monstre ou victime, Mboumba est tout porté par une volonté de puissance. Usant de la sorcellerie pour, c'est ainsi que Igowo est atteint d'un mal mystérieux. Persuadé de l'innocence de son bourreau oncle, par défaut de prudence, Igowo perd coup sur coup son épouse et sa fille, toutes deux victimes de la sorcellerie de Mboumba. Au comble du désespoir, l'Afrique que Igowo a

²⁵¹ RAWIRI NTYUGWETONDO, Angèle, *Elonga*, Paris, Éditions Silex, 1986.

²⁵² *Larousse* (1998) définit le métissage de la sorte : « croisement de deux individus de communautés ethniques différentes, et le métis comme le produit de ce croisement ». Un enfant issu du mariage entre une femme de communauté ethnique blanche et un homme de communauté ethnique noire n'est ni noir ni blanc, c'est un métis.

tant fantasmée, tant rêvée se transforme en un piège mortel. Le lait et le miel rêvés ne coulent pas. La terre maternelle semble lui tourner le dos. Avait-il sa place dans cette Afrique ? Angèle Rawiri laisse ainsi le soin à son lecteur, quitte à faire de lui-même sa propre opinion :

« Lecteur, tu as suivi Igowo depuis son départ d'Espagne jusqu'à ce jour. Tu es donc à même de le juger et de dénoncer ses erreurs au besoin. Si tu le trouves innocent, il va falloir alors chercher ailleurs qu'en lui-même la source de ses ennuis ». ²⁵³

En invitant le lecteur à donner son avis, la fiction romanesque, au départ œuvre d'une seule personne, devient celle de plusieurs, du collectif, sur laquelle l'auteur, le héros et le lecteur doivent chacun donner une opinion, débattre de l'issue de l'aventure du héros :

« Il est évident que s'il était resté dans le pays de son père, il se serait bien entendu avec ses congénères pour la bonne raison qu'ils avaient été formés par la même culture, la même civilisation, cette civilisation occidentale qu'il avait rejetée au profit d'une autre qu'il trouvait moins avancée, mais plus riche et plus hétérogène à cause de cette amorce de symbiose du monde noir et du monde blanc [...]. Avait-il sa place dans ce monde nouveau ? ». ²⁵⁴

Le lecteur, pris à témoin, devient le témoin de la rencontre du héros avec l'Afrique. Le parcours de ce dernier est bien sûr pavé d'embûches. Il doit lutter, pour s'intégrer, se fondre dans le nouvel espace : «Leurs fétiches ne me font pas peur [...]. Je vivrai dans ce pays qui est le mien». ²⁵⁵ Symbiose du couple mère-enfant, le bonheur est donc à réactualiser par le courage dans lequel le héros se réfugie pour connaître la tendresse maternelle. Igowo doit donc être confronté à son destin. Pour reprendre Cécile Duteille, il s'agit pour lui « d'une rencontre destinale » ²⁵⁶ avec l'Afrique, le continent maternel. La détermination à vivre dans un milieu qui lui semble pourtant hostile, la pugnacité devant l'épreuve, montrent que la rencontre avec l'Autre, l'appropriation et l'intériorisation du nouveau cadre de vie restent avant tout une question de volonté. Il y a comme un désir chez Angèle Rawiri de substituer au conflit de cultures des nouveaux paramètres de

²⁵³ *Ibd.*, p. 250.

²⁵⁴ *op., cit.*, p. p. 250-251.

²⁵⁵ *Elonga*, p. 131. « Fétichisme », mot d'origine portugaise, selon Marc Michel déjà cité plus haut, « on confond sous ce mot superstition et adoration d'idoles avec l'animisme et le culte des ancêtres ». On doit reconnaître le sentiment d'étrangeté devant les cultures et les religions africaines qualifiées de « fétichismes » et, parfois, d'horreur devant certains sacrifices. Ces sacrifices qui enracinent l'image du fétichisme.

²⁵⁶ DUTEILLE, Cécile, *Anthropologie des rencontres destinales*, Thèse de doctorat, Université de Montpellier, 2003.

lecture qui ne tiennent plus pour enfer l'Autre, et pour abîme l'autre côté de la frontière. De par et d'autre des frontières vivent des frères et des sœurs, des cousins et des cousines, des oncles et des tantes. D'où la sérénité qui anime le héros, psalmodiant des paroles d'espoir tel un hymne à la gloire, au moment où la nature entière semble participer à ce qui doit advenir, l'événement grandiose à vivre : « Le ciel devint soudain rouge. “ Une telle couleur n'a rien d'étrange car me voilà bien à Elonga...il faudra que je sois solide”». ²⁵⁷ Les peurs générées par l'inconnu sont ainsi exorcisées. Il doit accepter l'Afrique y compris ses “fétiches,” ses "mystères." Une identité de synthèse à réinventer pour que s'opère le lien avec la terre- mère.

1.2. *Un Nègre à Paris*²⁵⁸

Un Nègre à Paris décrit le parcours de Tanhoé Bertin à travers un récit à la forme épistolaire. Sorte de compte-rendu à un ami resté à *Assini*,²⁵⁹ la région qui représente symboliquement dans l'œuvre le continent africain. Bernard Blindin Dadié décrit le séjour d'un héros à Paris, Tanhoé Bertin, qui découvre Paris, l'interroge, observe le quotidien des habitants, se renseigne sur leurs coutumes qu'il compare avec celles du peuple *Agni*. Le but étant de déconstruire en filigrane les différences culturelles et les formes d'oppositions entre l'Europe et l'Afrique par le jeu de ressemblances, d'analogies et de dissemblances.

1.3. *L'aventure ambiguë*²⁶⁰

Pour parfaire son instruction, Samba Diallo doit interrompre, avec l'accord des siens, l'enseignement coranique, fondement de sa culture d'origine, pour intégrer l'école étrangère. Cette décision prise au plus haut niveau ouvre à la fois la voie vers l'Autre et met d'emblée l'enfant au contact d'une autre culture, un autre monde. La suite de l'aventure le conduit en Europe. Parviendra-t-il à trouver l'équilibre ? En effet, y sont donc représentés, deux principaux espaces qui

²⁵⁷*Elonga*, p. 261.

²⁵⁸DADIÉ, Bernard Blindin, *Un nègre à Paris*, Paris, 1959.

²⁵⁹*Assini*, la région natale de Bernard DADIÉ en 1803. Le territoire est situé sur la frange côtière, à l'extrémité est de la Côte-d'Ivoire.

²⁶⁰KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, U.G.E., 10/18, 1961.

constituent la trame de l'histoire. Le passage de l'école coranique et l'entrée dans la nouvelle école, l'autre civilisation se font dans son pays sans heurt, du moins à son niveau personnel ; puisqu'il le vit bien. Pour preuve, l'usage de l'alphabet latin est vécu comme une étape féconde supplémentaire au point où il se met à inonder son père de lettres pour témoigner sa reconnaissance et exprimer sa satisfaction :

« Longtemps je suis demeuré sous la fascination de ces signes [...]. Lorsque j'appris à les agencer pour former des mots, à agencer les mots pour donner naissance à la parole, mon bonheur ne connut plus de limites. Dès que je sus écrire, je me mis à inonder mon père de lettres que je lui écrivais et lui remettais en mains propres, afin d'éprouver mon savoir nouveau [...].²⁶¹»

Au cœur de l'espace traditionnel donc, se développe une société ouverte, qui fait éclater les frontières territoriales érigées par les ancêtres.

1.4. Les soleils des indépendances²⁶²

Tout à l'opposé des précédents textes, lesquels les héros se construisent dans le relationnel, le rapport à l'Autre, *Les soleils des indépendances* retrace plutôt le parcours d'un vieux prince, Fama relégué aux marges de la société à la suite de l'implantation du pouvoir colonial d'abord, puis lors de l'accession du pays à l'indépendance. Son royaume, anciennement uniforme est désormais partagé en deux territoires. Seul, il doit lutter dans l'espoir de restaurer la féodalité et briser la cassure frontalière. En vain. Que deviendra-t-il au moment où l'ancien et le nouveau système se rencontrent ? Pour n'avoir su s'inventer une identité de synthèse, Fama est littéralement broyé et disparaît de la scène.

1.5. Le choix du corpus

Les quatre romans révèlent d'un auteur à l'autre, une écriture précisément très conceptualisée, en ce que chronologiquement les textes ne datent pas de la même année et ne traitent non plus des mêmes problématiques.

²⁶¹KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, p. 172.

²⁶²KOUROUMA, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Montréal, 1968, Paris, Seuil, 1970, (1^{ère} édition, Canada, 1968).

On peut donc légitimement se demander s'il y aurait un fil conducteur entre le texte de Bernard Dadié, que Barthélemy Kotchy, dans son livre, *La critique sociale dans l'œuvre théâtrale de Bernard Dadié*, considère comme une littérature culturellement enracinée dans l'univers *Agni* de l'époque coloniale, et un texte d'Angèle Rawiri qui, elle, se définit comme une romancière déracinée ?

Y aurait-il un fil conducteur entre le roman de Cheik Ahmidou Kane qui, peint la rencontre des Diallobé avec le colonisateur français, dans un style que d'aucuns assimilèrent à des pourparlers des philosophes en congrès, et l'écriture d'Ahmadou Kourouma qui brosse le tableau des désenchantements des indépendances africaines, dans un style dont la légitimité fut suspectée au départ ?

En effet, le choix porté sur les quatre romans, de surcroît circonscrit à l'espace francophone d'Afrique sub-saharienne, ne saurait être représentatif de l'ensemble des productions littéraires de tout un continent. Ce qui semble dégager, l'impression de vouloir embrasser large. Pour autant, nous nous permettons de faire deux rapprochements entre les quatre romans.

Premièrement, le mythe voulant que l'histoire de l'Afrique commençât avec l'arrivée des Occidentaux, des ethnologues, tel Georges Hardy, réagissant contre l'image négative que l'Europe avait de l'Afrique²⁶³, ont dû développer l'idée d'une unité culturelle nègre dominant toute l'Afrique. Il y avait là des encouragements de la part des ethnologues occidentaux aux Noirs de tous les pays à se sentir membre d'une communauté négro-africaine culturellement homogène. En effet, le mythe du Nègre primitif²⁶⁴ émerge lors de la rencontre de l'Afrique avec l'Occident.²⁶⁵

²⁶³La thèse du Nègre barbare est une invention européenne. Cette thèse a influencé les travaux de recherche en Europe jusqu'au début du 20^e siècle. La théorie « païdeumatique » tendant à présenter un Occident déclinant et une Afrique promise à un bel avenir, aurait alors renforcé l'hypothèse du Noir comme homme de demain. Voir Jean-Marc MOURA, *Littératures francophones et théories postcoloniales*, p. 125.

²⁶⁴Pour Cheikh Anta DIOP : « [...] dès le XVI^e siècle, les Portugais abordaient l'Afrique par l'Océan Atlantique ; ils établirent les premiers contacts modernes désormais ininterrompus avec l'Occident. Qu'ont-ils alors trouvé à cette autre extrémité de l'Afrique ? Quelles étaient les populations rencontrées... Quel était leur niveau culturel, le degré de leur organisation sociale et politique, en un mot leur état de civilisation ? Quelle impression pouvaient-ils garder de ces populations ? Quelles

Deuxièmement, littérature francophonie et littérature, par exemple, sortent de la même matrice, l'expansionnisme colonial. Les romanciers africains, écrivent et publient dans des langues d'emprunt, qui ne sont pas les leurs. Bien qu'ils ne se connaissent pas donc, ils se sentent tous loin du cadre spatio-temporel du colonisateur.

2. Le cadre spatio-temporel de la rencontre

La topographie de la rencontre est l'un des éléments les plus essentiels de la fiction romanesque africaine, d'où procéderont les mises en contact des protagonistes. Dans les romans étudiés, les scènes de rencontres disposent des cadres privilégiés. Qu'il s'agisse des places publiques ou privées, des lieux de convivialités mondaines, ou encore du cadre scolaire, les scènes de rencontres varieront en fonction de « la distribution topographique entre lieux de bonnes rencontres et lieux de mauvaises rencontres », pour reprendre Jean -Pierre Dubost.²⁶⁶

2.1. Le cadre urbain

Les espaces urbains, tels que les métropoles africaines et leurs marchés grouillant de monde, Paris et ses places publiques prisées des touristes, sont autant des cadres de prédilection pour l'accomplissement des scènes de rencontre.

2.1.1. Les villes africaines

Les villes africaines telles qu'elles sont représentées dans le corpus offrent la caractéristique d'abriter des populations dont le moins qu'on puisse dire, c'est

idées pouvaient-ils se faire de leurs capacités intellectuelles et de leurs aptitudes techniques ?... La réponse à ces différentes questions donnera l'explication totale de la légende actuelle du Nègre primitif ».

²⁶⁴DUBOST, Jean -Pierre, *Topographie de la rencontre dans le roman européen*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal. Coll. "Littératures," 2008, p.8- 10.

qu'elles sont hétérogènes et il suffit pour s'en convaincre de considérer les origines ethniques ou nationales des personnages qui y résident.

Les capitales africaines particulièrement constituent des cadres propices aux scènes de rencontres. En effet, l'image de la ville telle qu'elle est brossée dans *Les soleils des indépendances* (il s'agit de la capitale d'un pays imaginaire en Afrique), se dévoile sous les traits d'un monde bigarré, hétéroclite. La capitale offre la possibilité de nouer des liens. Fama s'est tissé des liens avec la communauté musulmane de la capitale. C'est en ville, sur la place du marché que Salimata tente de construire son réseau d'amitié. L'image que brosse Kourouma du cadre urbain est colorée, celle d'une population composite, se côtoyant au gré des circonstances et des trajectoires individuelles ou collectives. Ainsi, trouve-t-on des commerçants syriens, des hommes d'affaires libanais, des Français, des travailleurs du nord venus de Nagos, des Dahoméens, des Sénégalais. C'est au final un monde « bâtard » selon le propos de l'auteur ; un univers constitué d'une pluralité de nationalités. En effet, l'un des moyens auquel Kourouma a recours pour représenter l'entrecroisement consiste à questionner le thème de la différence, en exposant les protagonistes à l'expérience du cosmopolitisme, sorte de melting-pot. Le récit reflète de ce fait une multitude d'identités, donnant à la trame romanesque la dimension d'une esthétique inspirée par le collectif. La fiction rend de la sorte compte de la dynamique de la diversité des nationalités qui s'y meuvent au moyen des déplacements migratoires, non seulement inter-africains mais aussi inter- continentaux. En effet, à travers les thèmes de l'immigration, de l'errance, l'Ivoirien Kourouma fait allusion à des faits historiques qu'a connus son pays, particulièrement l'arrivée massive dans la capitale ivoirienne, Abidjan, des communautés dahoméenne, sénégalaise, voltaïque et togolaise en quête des meilleures conditions de vie. Samba Diarra note dans ses travaux que l'immigration dahoméenne et togolaise en particulier en terre ivoirienne était justifiée pour deux raisons ; le faible taux de scolarisation des Ivoiriens d'une part, le fort taux de croissance économique que le pays connaissait mais paradoxalement manquait de façon criarde de main d'œuvre d'autre part :

« Deux raisons principales expliquent cette situation. D'abord le niveau de scolarisation est moins élevé en Côte-d'Ivoire que dans ces deux pays, aux activités économiques à l'inverse plus faibles. A l'époque, la scolarisation est si poussée au Dahomey (actuel Bénin) que ce pays est considéré comme le quartier latin de l'A.O.F. Ainsi, il fournit le plus fort contingent dans les écoles, la fonction publique et le secteur privé de la fédération. La Côte-

d'Ivoire, avec un faible taux de scolarisation et une économie en pleine expansion, représente par conséquent le pays idéal de migration pour les Daho-Togolais ». ²⁶⁷

Marcel Amondji, sur la question voit plutôt dans la vague d'immigrations un calcul politique orchestré par l'administration coloniale, dans le souci non seulement d'insérer dans le reste de l'empire, la communauté française rapatriée des zones d'Indochine et d'Afrique du Nord empêtrées dans des luttes de libération, mais aussi et surtout pour contenir les velléités insurrectionnelles locales, à l'image des mouvements de 1949 - 1950, qui avaient plongés la Côte d'Ivoire dans des violences inouïes :

« [...] de forts contingents d'immigrés, en particulier des Dahoméens et des Togolais qui, n'ayant pas de racines dans le pays, ne représentaient pas un risque potentiel de réédition des mouvements de 1949-1950. Toujours dans le même but on avait ouvert très largement les portes de la Côte-d'Ivoire aux Français qui affluaient des autres parties de l'Empire à la suite des événements d'Indochine et d'Afrique du Nord ». ²⁶⁸

Le pays imaginaire que le lecteur peut aisément identifier à la Côte d'Ivoire serait alors un espace habité non seulement par différentes nationalités africaines pour des raisons économiques, mais encore un cadre peuplé de ressortissants occidentaux pour diverses raisons :

« Quand il y avait un nouvel emploi on faisait venir un Dahoméen de son pays [...]. C'était comme ça : les Toubabs en haut, après les Dahoméens et les Sénégalais, et nous autres au-dessus des pieds, des riens'' [...] Parce que d'autres Africains n'étaient pas restés chez eux, parce que venaient toujours en Côte des Ebènes les Nagos du Sud, les Bambaras et malinké échappés au socialisme, les Mossis du Nord, les Haoussa de l'Est». ²⁶⁹

La capitale de Côte des Ebènes est ce carrefour des chemins qu'empruntent les nombreuses communautés, et elles ne sont pas qu'africaines, elles viennent des quatre coins du monde. Cette capitale imaginaire est symboliquement le cadre représentatif du brassage des cultures, un lieu de métissage, ouvert à toutes les influences, comme du reste la plupart des villes africaines.

L'espace urbain chez Angèle Rawiri est le lieu de l'internationalisation. La présence des touristes y est prépondérante. Les villes de Sétéma et Elonga dans

²⁶⁷DIARRA, Samba, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny : fracture dans le destin d'une nation (1959-1970)*, Paris, Karthala, 1997, p. 376.

²⁶⁸AMONDJI, Marcel, *Félix Houphouët et la Côte-d'Ivoire. L'envers d'une légende*, Paris, Éditions, Karthala, 1984, p. 174.

²⁶⁹*Soleils*, p. p. 86- 87.

l'œuvre éponyme sont des lieux ouverts et appropriés aux scènes de rencontres, puisqu'on y remarque aussi bien la présence des autochtones africains que les touristes américains et européens ; les liens entre touristes se créent aisément, voire sans obstacles, au regard de la fluidité des rapports et la simplicité de se communiquer :

«Le programme du séjour des touristes comprenait des visites de la ville, des excursions dans la montagne située à l'intérieur même du pays et des traversées de l'estuaire en péniche. Mais les vacanciers pouvaient aussi bien choisir de rester à l'hôtel ou de se promener individuellement. Une grande partie des touristes étaient des Américains. [...]. Il y avait une minorité d'Européens. Les barrières linguistiques n'excluaient nullement les relations les plus chaleureuses. On se communiquait par le geste et le sourire [...]. Des amitiés furent nouées et des adresses échangées».²⁷⁰

Si les cités africaines, de par l'hospitalité des populations d'une part, le contentement des visiteurs qui ne se sentent pas rejetés d'autre part, constituent des cadres appropriés à des rencontres amicales, professionnelles voire affectives, Paris et ses places publiques dans *Un Nègre à Paris* ne le sont pas moins.

2.1.2. Le cadre parisien

Le cadre parisien, romantique par ses décors, ses monuments historiques, ses places touristiques, est cet autre lieu de prédilection, propice aux rencontres. Qu'elle soit inattendue ou prévue, privée ou publique, la rencontre de Paris et avec les Parisiens s'accomplit toujours telle une liturgie d'assouvissement quasi mystique. Le cadre parisien est semblable à une nymphe auréolée de pouvoir de séduction tyrannique face auquel nul ne peut résister, fût-il un touriste de passage. Paris sait tenir captifs tous ceux qui l'approchent par ses réalités :

« L'étranger s'installe à Paris [...]. A peine a-t-il pris le bateau, ou l'avion qu'il regrette déjà son geste irréfléchi et soupire après Paris ».²⁷¹

En effet, la description minutieuse du cadre parisien n'est pas anodine. Elle suggère que l'acte d'y résider même comme touriste n'est pas toujours sans risque de vouloir rester le plus longtemps possible, et cela pour diverses raisons. En effet, c'est là, et non ailleurs qu'a lieu les bons souvenirs, les belles rencontres ; là

²⁷⁰ *Elonga*, p. 229- 231.

²⁷¹ *Un Nègre à Paris*, p. 170.

aussi que l'on découvre les merveilles de la modernité. Ville lumière, Paris séduit par ses charmes l'étranger qui vient de loin :

« Une ville où pullulent les étrangers. Chacun vient lui faire la cour comme à une belle femme ».²⁷²

Parfois la découverte de Paris ne fonctionne plus sur le mode d'effets de surprise que tout touriste pourrait avoir, ni même sur les contrariétés auxquelles un personnage transporté dans une terre étrangère serait confronté. Paris laisse à chacun la possibilité de le découvrir avec ses propres référents culturels, pour l'éviter de rentrer en conflit avec lui-même ou même avec les Parisiens. C'est pourquoi

« L'étranger s'installe à Paris avec toutes ses habitudes et ses mœurs, [...] Tu as ici le café maure, le cabaret arabe, le dancing afro –américain, faisant bon ménage avec les cafés parisiens, chacun ayant sa clientèle propre. [...] L'Arabe, par exemple, vit à Paris en menant une existence orientale. C'est là une des forces essentielles de Paris [...]. Chaque défenseur de Paris défend son genre de vie, son village, son Paris, le Paris qu'il connaît».²⁷³

Cadre ouvert, Paris sait aussi attirer le touriste de par l'esprit d'ouverture des Parisiens. C'est pourquoi, ils ont dû introduire des *mots-valises* dans leur langue certainement pour faciliter la communication ; des mots souvent empruntés à d'autres langues, certainement pour montrer que les frontières linguistiques sont une construction idéologique et arbitraire :

« Et nous touchons à l'universalisme du Parisien qui, pour donner l'exemple, n'hésite pas à adopter des mots étrangers : *Foot-ball, streap-tease, Wagon...* ».²⁷⁴

La représentation d'un Paris, univers ouvert, communicatif, accueillant et tolérant est rehaussée par l'implantation un peu partout des monuments historiques, des places publiques aux noms résolument évocateurs, voire accrocheurs. C'est le cas de cette place publique baptisée, « Place de l'Europe » :

« Il y a même une place de l'Europe à laquelle aboutit une artère portant le nom de chacune des capitales du continent. Le Parisien est persuadé que les hommes parviendront à s'unir [...]. Place de l'Europe, suppose que chaque nation, de son histoire et de ses monuments effacera ses victoires qui ont été des défaites pour les autres. L'histoire ne sera plus celle des revues, des charniers, mais celle de l'homme tout court, relatant ses longues luttes pour

²⁷²*Un Nègre à Paris*, p. 85.

²⁷³*Un Nègre à Paris*, p. 170.

²⁷⁴*Un Nègre à Paris*, p. 206.

sortir des ténèbres et se défaire lentement des forces qui l'obligent à traiter ses semblables en ennemis».²⁷⁵

En plus de la « Place de l'Europe », Tanhoé Bertin note la présence de « l'Arc- de- triomphe » qui, par synecdoque désigne les victoires de la France. La symbolique de l'Arc dévoile, elle aussi, dans le texte les indices d'un monde accueillant, dans la mesure où,

«L'Arc- de -Triomphe, symbole de ce qu'ils appellent le miracle français, ce miracle qui fait de Paris une seconde patrie pour tout homme ».²⁷⁶

Au-delà de la connotation guerrière du monument, « l'Arc- de- triomphe » reste l'un des célèbres édifices les plus visités des touristes ; par ailleurs évoquant le point de rassemblement pour différents peuples à ce titre. L'originalité du propos réside dans la tentative d'appriivoiser le labyrinthe parisien dans ses plis et ses creux sans forcément s'y perdre. En effet, la découverte du cadre parisien est l'acte qui enrichit l'expérience limitée d'une vie solitaire, isolée. A Paris, les rapports interpersonnels deviennent indispensables pour la survie des protagonistes et le touriste Tanhoé Bertin sur ce reste résolument optimiste :

« De toutes les façons, les hommes devant vivre ensemble, le mieux était de créer très vite les conditions de cette cohabitation ».²⁷⁷

Connus au-delà de ses frontières pour les saveurs gastronomiques de ses restaurants, la solennité de ses théâtres et cafés, ses comédies, ses réceptions, ses réjouissances festives, il semble que les lieux de convivialités mondaines parisiens se révèlent aussi des espaces adaptés à la rencontre.

3 .Les lieux des convivialités mondaines

Dans les romans d'Émile Zola, les restaurants, les cafés, les hôtels servaient de cadres à des escapades amoureuses, légitimes ou illégitimes, idylliques ou sinistres. Dans le même ordre d'idées, c'est dans les cafés parisiens que Tanhoé Bertin, pour rompre la solitude devenue pesante, doit réaliser l'exploit de trouver

²⁷⁵ *Un Nègre à Paris*, 206-207. Au sortir de la deuxième guerre mondiale qui avait embrasé les nations européennes et contraint les dirigeants à renforcer le nombre des sentinelles à chaque frontière, il était quasi impossible de circuler librement d'un pays à l'autre. La dénomination « Place de l'Europe », en souvenir à ces temps de fort sentiment nationaliste, connote un lieu- carrefour, ouvert ; dans l'optique de rompre les barrières entre nations européennes.

²⁷⁶ *Un Nègre à Paris*, p. 170-171.

²⁷⁷ *Un Nègre à Paris*, p. 208.

un alter ego, tenter de séduire une compagne, trouver prétexte à tout pour engager le dialogue :

« Il m'avait été dit que la conversation se nouait à parler de la pluie et du beau temps, à demander ou à donner du feu, à offrir des cigarettes, du café. Comme Dieu fait bien des choses. Une femme splendide vient de prendre place à la table voisine [...]. Essayons de la dégeler avec le truc du feu.

- Cigarette ?

- Merci.

Ah ! ça commence, mon ami, ça commence». ²⁷⁸

En effet, c'est par le *logos*, le pouvoir du verbe, que Dieu créa le monde, selon les écritures saintes. ²⁷⁹ Le *logos* permet de sortir de l'anonymat, d'engendrer, d'établir le lien. Et c'est de cet anonymat que Tanhoé Bertin veut sortir. Proposer la cigarette à l'Autre est signe d'ouverture. Commune parce que la vérité n'appartient à personne. Seule la confrontation des points de vue permet soit l'abandon pacifique par un interlocuteur d'une idée qu'il juge fausse, soit l'élaboration conjointe d'une nouvelle idée commune à tous les partenaires, et ce sont les cafés parisiens qui offrent l'opportunité au héros.

C'est aussi dans un café parisien qu'un mystérieux Blanc lui fait des confidences à propos des fils d'Afrique sur lesquels l'Occident peut compter, même s'ils ne se revoient pas par la suite. En effet, loin d'être perçus de façon négative, les cadres de convivialités mondaines apparaissent comme des lieux exutoires à la solitude et à l'expérience de l'exil. C'est dans ces cadres ouverts de vie que le lycéen, l'étudiant africain qui partait de son village, de son pays pour raisons d'études en Europe parvenait à tisser ses premiers liens amicaux. Le personnage- exilé a sans doute besoin de ces lieux de vie pour se construire une nouvelle identité, celle qui permette d'être en phase avec les exigences de la nouvelle expérience.

De même, dans *Elonga* d'Angèle Rawiri, c'est bien dans un hôtel, lors d'un dîner au restaurant que Ziza, accompagnée de sa collègue Elombo, fait la connaissance de son futur époux, Igowo. Leur premier tête-à-tête se fait dans un hôtel, où Igowo a préalablement élu domicile à son arrivée au Ntsémpolo. C'est là que les deux jeunes femmes parviennent à le soustraire de l'isolement et la

²⁷⁸ *Un Nègre à Paris*, p.74, 75.

²⁷⁹ Confère *La Bible*, dans le Livre de Jean 1 :1. Pour Jean, le Verbe représente l'essence même de toute existence.

solitude des premiers jours en Afrique. Le cadre est raffiné, les personnages élégants, affables et disposés à la conversation ; le tout traité sur un mode plein de gaieté :

« Deux jeunes femmes, grandes, élégamment drapées dans des tenues africaines, se précipitèrent sur deux sièges restés vides à côté d'Igowo [...] De temps en temps, Igowo leur jetait un coup d'œil discret. L'une d'elles se retourna et lui sourit. Il la fixa intensément d'un regard appuyé. Un courant venait de s'établir entre eux »²⁸⁰

Rapprochement spatial entre les deux futurs amoureux ; en effet, le fait pour les deux jeunes femmes de se précipiter sur les deux sièges restés vides à côté d'Igowo trahit leur désir d'établir le contact avec le jeune. Par la suite, la relation entre Igowo et Ziza se nouera autour d'un premier dîner, dans un décor romantique, et donc propice au bouillonnement d'émotions, à l'épanchement des sentiments affectifs, même si Igowo doit faire preuve de maîtrise de soi lors de cette première rencontre :

« Igowo monta directement au restaurant. Cette rencontre lui avait procuré une euphorie qui le préparait à faire honneur au repas [...] Aussi, leur tête-à-tête dans le décor sobre du restaurant Lamba [...] ne fut que le prologue d'une aventure qui s'annonçait merveilleuse [...] »²⁸¹

Entre Igowo et Ziza, l'attirance est donc réciproque, ou du moins le coup de foudre est quasiment partagé. La scène est décrite dans une tonalité particulièrement exaltée, pour faire émouvoir les corps et les cœurs. Le cadre hôtelier ici avec son restaurant aux menus exotiques est le lieu qui convient à la rencontre amoureuse et l'effusion d'émotions.

En effet, la première rencontre, non pas uniquement entre futurs amants, mais aussi au sens de premiers face à face avec l'Autre se fait souvent dans un restaurant, un café ou un hôtel ; ces cadres constituent des lieux privilégiés de sociabilité et d'échange. Ils permettent de faire se rencontrer des protagonistes qui, au départ s'ignoraient ou étaient étrangers l'un et l'autre. Cependant, bien que les lieux des convivialités mondaines se révèlent adaptés aux rencontres amoureuses, amicales ou même professionnelles, c'est peut-être l'espace scolaire qui paraît approprié au premier plan dans la vie d'un Homme, puisque l'institution scolaire est par excellence le cadre d'apprentissage des civilités, des

²⁸⁰ *Elonga*, p. 137.

²⁸¹ *Elonga*, p. 139.

comportements courtois, des bienséances, toutes valeurs indispensables, voire exigées dans le rapport à l'Autre.

4. Le cadre scolaire

Comment le cadre scolaire, lieu par excellence d'acquisition des savoirs, se révèle-t-il un espace approprié à la rencontre ? Répondre à cette question nécessite une réflexion sur la fonction de socialisation de l'institution scolaire, du moins, telle qu'elle est perçue en pays Diallobé, c'est-à-dire le lieu où l'on apprend « à lier le bois au bois ».²⁸² En effet, l'école étrangère reste pour les Diallobé cet autre cadre qui permet les rencontres des subjectivités africaine et occidentale :

« Les voyageurs venus des provinces lointaines rapportaient que les hommes partout avaient choisi d'envoyer leurs enfants à l'école étrangère. Ces générations nouvelles allaient apprendre à construire des demeures, à soigner les corps à l'intérieur de ces demeures, comme savaient le faire les étrangers ».²⁸³

Du fait même de son implantation dans les campagnes, l'école étrangère devient l'objet de diverses interprétations pour certains et une source de curiosité pour d'autres. Mais il y a aussi l'épisode où Hamidou Kane relate la fascination de deux enfants français, Jean Lacroix et sa sœur Georgette, venus de Pau. Ils devront désormais poursuivre leur scolarité dans la petite école de campagne de L..., une école remplie de négrillons. C'est là qu'ils devront faire la connaissance de Samba Diallo qui deviendra leur nouveau compagnon de classe :

«Lorsque la famille Lacroix arriva dans la petite ville noire de L., elle y trouva une école. C'est sur les bancs d'une salle de classe de cette école remplie de négrillons que Jean Lacroix fit la connaissance de Samba Diallo».²⁸⁴

Comment Jean Lacroix et sa sœur Georgette procéderont-ils pour intégrer leur nouveau milieu ? Quelles seront les facilités que l'école leur offrira si l'on tient compte de leur culture d'origine ? Quel rôle l'école jouera-t-elle dans la construction du rapport à l'Autre ? En effet, le cadre scolaire se révèle dans le récit un lieu de découverte réciproque, pour les enfants des deux communautés, en dépit de l'étonnement des premiers jours que le nouveau paysage peut susciter :

« [...] quel fut l'ahurissement des deux enfants, en ce premier matin de leur séjour parmi les négrillons, de se retrouver devant tant de visages noirs ;

²⁸²*L'Aventure ambiguë*, p. 57.

²⁸³*Ibid.*, p. 97

²⁸⁴*Ibid.*, p. 61 - 62.

quelles furent les péripéties du vaste mouvement d'approche que Jean et sa sœur sentaient qui se resserrait petit à petit autour d'eux. [...] quelle fut leur surprise puérile de constater que, au bout de quelque temps combien, sous leurs têtes crépues et leurs peaux sombres, leurs nouveaux camarades ressemblaient aux autres, à ceux qu'ils avaient laissés à Pau ».²⁸⁵

C'est à l'école que les enfants apprennent l'histoire, la géographie, leurs origines, les différentes cultures qu'il y a. Le cadre scolaire se révèle à ce titre un espace convenable à la socialisation des communautés ; jusqu'au jour où Jean Lacroix se fait surprendre par la précision du propos de son nouveau compagnon à propos d'une région française, dont le chef-lieu est Pau : Samba Diallo se leva et répondit : « Basses-Pyrénées ».

Comment Jean Lacroix pouvait-il s'imaginer que Samba Diallo, un négriillon, puisse répondre correctement à une question sur une région française apparemment inconnue des Diallobé ? En effet, l'école, au-delà du fait qu'elle permet de comprendre la dynamique spécifique au processus d'intégration, reste cet espace transitoire qui décloisonne les univers. Sans pour autant affirmer que ceux qui n'ont pas fréquenté les bancs de l'école étrangère n'ont pas le sens de l'analyse, la connaissance de l'Autre, de l'ailleurs, faut-il le reconnaître, passe par l'instruction qu'elle qu'il soit écrite ou orale. Et l'école reste sans conteste l'un des lieux dévolus à ce sujet, qui en offre la possibilité de connaître l'Autre :

« Alors seulement Jean se souvint que ce n'était pas par hasard qu'il était près de Samba Diallo. Il se rappela que, le premier jour de leur arrivée, il avait voulu entraîner Georgette vers une table où il avait remarqué deux places inoccupées. M. N'Diaye était intervenu et les avait fait asseoir à la première table, près de Samba Diallo ».²⁸⁶

Dans *L'Aventure ambiguë*, l'école n'est en conséquence exclusivement le cadre où se transmettent des savoirs ; elle est davantage l'espace de découverte de l'Autre, et donc de contact avec l'altérité. N'Diaye, l'instituteur en charge a conscience de cette double mission, puisque c'est lui qui joue le rôle de transmetteur des connaissances et à la fois de facilitateur du rapport à l'Autre, c'est-à-dire le rapprochement entre « tant de visages noirs », ces « têtes crépues et leurs peaux sombres » et « leurs nouveaux camarades » qu'il juge indispensable de faire asseoir sur les mêmes bancs que « les négriillons », dans le but certainement de les voir se créer des liens.

²⁸⁵*L'Aventure ambiguë*, p. 61 - 62.

²⁸⁶*L'Aventure ambiguë*, p. 65.

A ce titre, le passage par l'institution scolaire est l'étape qui permet aux protagonistes de suivre un itinéraire calibré, leur conduisant du cadre familial (la maison familiale, le village natal), vers la ville (souvent la capitale où se trouve l'école ou le lycée); puis de la capitale vers un pays étranger, généralement à destination d'une métropole occidentale, avant de refaire le même chemin à sens inverse. L'accomplissement de ce parcours nécessite un temps. Car, pour passer d'un cadre à l'autre, le personnage a dû au préalable s'offrir un temps lui permettant d'investir l'objet de sa quête.

5. Le temps : facteur des bonnes ou des mauvaises rencontres

Si le cadre spatial paraît déterminant dans la rencontre de l'Autre, le facteur temps ne l'est pas moins. Selon que la scène s'accomplisse de nuit, au clair de la lune sous les étoiles, dans l'obscurité totale ou en plein jour en essuyant une averse, lors d'une tempête ; ou même en temps normal, l'issue de la rencontre variera au gré de l'élément temps.

A cet effet, les instances narratives *nuit et jour* interrogées sous l'angle de la rencontre du héros avec l'Afrique dans *Elonga* connotent, selon la situation des messages différents. Au moment où Igowo entre en contact avec l'Afrique, deux forces semblent s'affronter. Le jour par exemple est pour lui synonyme de dynamisme, c'est le temps de vie. Alors que la nuit va représenter le mal, c'est le temps de l'irrationnel.

Fluide, la nuit conduit infailliblement à la mort. Des faits pour essentiel irrationnels, qui se produisent dans le créneau horaire qui se situe entre la tombée de la nuit et l'aube sont particulièrement angoissants pour le héros. Pierre Henri qui tente d'appréhender le mystère, sait que les phénomènes de sorcellerie, de vampire, se manifestent la plupart du temps quand il fait nuit :

« Il ne se passe pas de jour sans qu'un homme quel qu'il soit n'assiste à des phénomènes aussi étranges, la nuit surtout. Car c'est lorsqu'il fait noir que les forces du mal se libèrent. Je te montrerai une rue, ici, qui est restée une année entière dans l'obscurité parce qu'un vieil homme sortait en "vampire" pour "manger" ses voisins. Le jour où il a été dénoncé, il a déménagé et la lumière est revenue instantanément ».²⁸⁷

²⁸⁷ *op., cit., p. 97.*

Les notions de ‘vampire’ et ‘manger’ renvoient à des faits qui échappent à l’explication rationnelle. Dans le roman de Rawiri, le sens du mot ‘vampire’ se confond avec celui de ‘sorcellerie’. Dans l’usage courant et dans le contexte africain, *vampire* renvoie à un ensemble de pratiques qui postulent une seconde réalité derrière celle qui est observable à l’œil nu. Cette autre réalité échappe aux sens communs et aux moyens d’investigations rationnels, elle prend forme dans des croyances qui sont en rapport au monde de la nuit.

En effet, le temps de nuit fait que la description des scènes de rencontre soit influencée par des croyances superstitieuses. *Elonga* est une œuvre dont l’intrigue beigne dans l’ethno- texte gabonais. La nuit étant dans l’imaginaire collectif gabonais – et pas seulement gabonais - le moment approprié aux manifestations surréelles ; c’est bien à cette période de la journée que Mboumba se métamorphose en des créatures fantastiques :

« Un devin leur avait révélé que Mboumba avait tué la mère de Igowo, sa sœur, en sortant la nuit transformé en gros oiseau lumineux pour lui sucer le sang après son accouchement».²⁸⁸

Le rôle social d’un devin dans la société du roman étant de voir aussi bien le jour dans le monde du visible que la nuit dans le monde de l’invisible, le caractère angoissant des sorties astrales et nocturnes du personnage de Mboumba est apprivoisé du coup par les révélations au grand jour de son côté obscur. Dans l’imaginaire collectif gabonais, le sang humain perpétuerait la chaîne des lignages, le nom de famille, la force et l’âme du clan. Or, c’est à la nuit tombée que Mboumba, avide de sang profite pour en vider ses victimes dans l’objectif de briser la cohésion sociale :

« Une nuit, [...] quelqu’un avait vu un étrange objet lumineux s’élancer du toit de la maison de Mboumba en direction d’un autre toit à dix maisons de là ».²⁸⁹

L’abondance d’images qui connotent le mal est mise en rapport à l’obscurité, le noir, la nuit. Elles dévoilent la méchanceté et le côté obscur de Mboumba. Elles montrent également comment l’espace de Igowo subit les intrusions de nature surnaturelle, de préférence quand il fait nuit. En fait, les épisodes qui se déroulent ou se situent – entièrement ou en partie – dans la période

²⁸⁸ *op.,cit.*, p. 59.

²⁸⁹ *op.,cit.*, p 60.

comprise entre la fin de l'après-midi et le début de la matinée sont particulièrement épouvantables :

« Il était très tard. Ziza dormait profondément, mais Igowo ne parvenait pas à trouver le sommeil. Tout à coup, son attention fut attiré par de légers coups, à peine audibles, frappés contre la porte de leur chambre, [...] bruit insolite, [...] Quelqu'un ou quelque chose se trouvait bien de l'autre côté de la porte [...] une éblouissante lumière, [...] la chose [...] des langues de lumière aveuglante».²⁹⁰

La description de la vie nocturne permet de confronter le lecteur à l'anormal, l'inhabituel ; de le placer dans un univers où l'ébranlement causé par l'intrusion de l'inattendu est d'autant plus percutant qu'il interrompt brusquement l'harmonie de la vie ordinaire. Dès lors, il va naître l'incertitude avec l'appréhension ou l'angoisse du malheur à venir. On peut assimiler la démarche à une forme de conditionnement du personnage dans la perspective de sa mise en contact avec l'étranger ou l'étrangeté ; pour lui permettre de se familiariser avec ce qui peut paraître irrationnel dans le monde de l'Autre.

Angèle Rawiri pratique une sorte de '*lavage de cerveau*' dont le but est de remettre en question les certitudes établies, en ébranlant l'idée de rationalité et le sens de l'analyse, en créant le doute et l'indécision dans l'esprit du lecteur. En effet, l'effroi que suscitent les manifestations de nuit s'explique par la peur de l'inconnu, la nouveauté, l'innommable, l'étrange ou l'étranger ; ce qui peut déstabiliser la cohérence du lecteur : « bruit insolite », « Quelqu'un ou quelque chose », « une éblouissante lumière », « la chose », « des langues de lumière aveuglante».²⁹¹ Ce champ lexical particulièrement déroutant donne l'impression que les choses sont entrain de se déliter une fois le personnage est confronté à l'inconnu. L'ébranlement du sens de l'analyse, le dérèglement des bases de la rationalité une fois provoqués et exacerbés, la première réaction du personnage est le rejet de l'inconnu, de la nouveauté, la peur d'être soudainement confronté à l'Autre.

La nuit étant donc le moment des déséquilibres, le jour en revanche semble renvoyer à une existence plutôt rationnelle, ordinaire, paisible et sans intrusion de

²⁹⁰ *op., cit.*, p. 87.

²⁹¹ *op., cit.*, p. 87.

l'inconnu. La clarté du jour rassure, permet aux personnages de vaquer à leurs occupations en toute quiétude. C'est le moment qui permet aux personnages d'intégrer les réalités de la communauté, de la culture et de la langue avec la bénédiction des ancêtres ; ce temps n'est pas ressenti comme inquiétant, parce qu'il est familier et banal. Les personnages peuvent refuser les apparences. Le temps du jour, les vampires ne font pas peur. Le lecteur peut de ce fait reconnaître et dissocier ce qui est terrifiant de ce qui ne l'est.

Symboliquement, le jour rime avec l'affermissement des certitudes, le rejet de l'inconnu, l'attachement à des réalités connues, le fait d'épouser des convictions qui nous sont familières. C'est un temps régulier, qui inspire confiance et le sentiment d'être en sécurité. Tandis que la nuit, synonyme de menace, insécurité renverrait à l'idée du mal, la peur de l'inconnu, l'Autre, l'étrange, l'étranger, sources des maladies, du désordre et de tout ce qui affaiblit, corrompt et décompose la vie. La dualité entre le temps du connu, familier, et le temps de l'inconnu et de la nouveauté inscrit à l'arrière-plan la condition de l'homme, le sentiment mitigé entre la peur de l'Autre et le désir d'aller vers ce même Autre ; entre l'aspiration vers les sommets de la plénitude dépouillés des préjugés et les pesanteurs communautaires. D'où ce changement insoupçonné des paradigmes : l'association des lumières du jour avec les réalités du bas monde ; les ombres de nuit avec le céleste. Les ténèbres avec la vie spirituelle ; les lumières avec la matière organique. Cependant, ce changement de paradigmes ne peut se réaliser que par un travail d'orfèvre qui transforme le laid, les métaux impures en or et argent. L'écriture romanesque devient ainsi un « discours alchimique » des « secrets différés » pour reprendre Umberto Eco pour qui le « but de l'art était la transmutation des métaux communs en or et en argent ».²⁹²

Aller vers l'Autre, rencontrer l'altérité relève d'un travail de transformation, une opération de dorure, de fusion dans l'attente du Grand Œuvre : la construction du lien avec l'Autre synonyme de recherche de la Pierre Philosophale, de l'Elixir, ainsi que cet extrait de *La Philosophie occulte* d'Agrippa le résume :

²⁹²ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, p. 87.

« Car, comme nos âmes communiquent par l'esprit leurs forces à nos membres, de même la vertu de l'âme du monde se répand sur toutes choses par la quintessence [...]. C'est pourquoi les Alchimistes cherchent à extraire ou séparer cet esprit de l'or, et dès qu'ils peuvent l'extraire ou séparer, et l'appliquer ensuite à toutes sortes de matières d'espèce identique, c'est-à-dire des métaux, ils en font aussitôt de l'or, et de l'argent ».²⁹³

Est homme de la rencontre, l'alchimiste qui parvient à s'extraire, à se séparer de l'impure par le force de la mutation intérieure, de la transformation spirituelle qui permet de cultiver l'amour du prochain, et donc la capacité de s'ouvrir à l'Autre, l'inconnu, la nouveauté.

6. Les acteurs fictifs de la rencontre

Dans les romans, chaque scène de rencontre est singulière non seulement du fait de la fonction sociale ou du statut des protagonistes qui y participent à son avènement, mais surtout du rôle qu'ils jouent pour que la rencontre ait lieu. Dans la partie introductive de l'étude, nous formulions déjà la question de savoir qui étaient les agents de la rencontre ? Dans cette partie nous étudions quelques personnages, ceux sans lesquels il n'y a point de rencontre. Il s'agit d'analyser la fonction de ceux qui initient ou facilitent la rencontre en investissant tour à tour les figures de la femme médiatrice, l'explorateur aventurier, le tourisme voyageur, l'interprète- traducteur et passeur des mots, le personnage de l'intellectuel.

6. 1. La femme- médiatrice

Dans certaines circonstances, nous remarquons quelquefois avec quels soins la maîtresse de maison prépare l'accueil de ses invités pour que la rencontre soit une réussite. Souvent, la place de chacun autour de la table est motivée, soit pour permettre des échanges en fonction des affinités, soit pour encourager ou inciter à la conversation. En effet, le personnage féminin, investi de la fonction de médiatrice, n'accomplit pas moins un rôle de moindre importance dans la relation à l'Autre. Nous nous intéressons ici au rôle que femme joue dans la rencontre. Nous voudrions montrer comment le personnage féminin participe par son action

²⁹³CORNEILLE- AGRIPPA, Henri, *La Philosophie occulte ou la magie*, (I, 14). Paris, Bibliothèque Chacornac, 1910. Cité par Umberto ECO dans *Les limites de l'interprétation*, p. 88.

à l'harmonisation des rapports entre protagonistes ; et ce, d'abord dans *L'Aventure ambiguë*.

6 .1 .1 . Dans *L'Aventure ambiguë*

Les personnages de *L'Aventure ambiguë* ne sont pas des entités solitaires ; l'expérience des déplacements d'un univers géographique à l'autre est enrichie de relations interpersonnelles qui rendent quasi dépendants les personnages les uns aux autres. La femme en l'occurrence joue un rôle fondamental dans la construction des relations interpersonnelles.

A Paris où Samba Diallo essaie de reconstruire un réseau relationnel, l'aide lui vient opportunément des personnages féminins. D'abord, il est invité chez la famille Lucienne, une étudiante marxiste qu'il a préalablement fait connaissance à l'université. C'est l'occasion pour le jeune homme de rencontrer les membres de la famille de cette dernière ; en l'occurrence, la mère, le père Paul Martial, et le cousin Pierre. Loin de la terre natale, contraint à passer des moments de solitude, le rôle qu'Adèle joue aux côtés de Samba Diallo à Paris n'est pas insignifiant, au point qu'il tombe amoureux de la jeune fille. Mais chaque fois qu'Adèle veille aller plus loin, Samba Diallo se met aussitôt sur ses gardes, pour ne pas enfreindre les principes coraniques qui recommandent à tout dévot de commettre des actes illicites, de souillure avant une union maritale régulière. En effet, les personnages de Lucienne et Adèle participent à l'extraction du héros de la solitude, de l'isolement parisien, du moins par leur présence et au moyen des loisirs qu'elles lui proposent, ou par des débats qu'elles tiennent ; comme ce jour où Adèle un soir découvre une autre face de Samba Diallo :

«Ce soir, en parlant sans retenu, comme il l'avait fait, de ce que lui-même n'était pas loin de considérer comme une monstruosité honteuse, Samba Diallo venait, sans le savoir, de donner figure humaine à cette partie que a jeune fille croyait sans visage ». ²⁹⁴

La présence du personnage féminin incite au dévoilement de soi du héros tout en instaurant un espace de dialogue. C'est par le biais d'Adèle, ses frôlements, ses caresses visuelles, que Samba Diallo se sent de temps en temps comme transporté

²⁹⁴*L'Aventure ambiguë*, p. 182.

par un flux émotionnel indescriptible. Mais il doit mettre en pratique les principes spirituels qu'il a appris au foyer ardent ; les valeurs qui lui recommandent à tout instant et en tout lieu retenue et maîtrise de soi. En effet, le rôle de la femme pendant les rencontres paraît capital.

Souvenons-nous qu'il a fallu l'opiniâtreté d'une femme, La Grande Royale, pour qu'enfin les Diallobé s'accordent après maints rassemblements et débats internes, à inscrire leurs enfants à l'école étrangère. A ce titre, La Grande Royale ne joue pas moins le rôle de femme médiatrice pour avoir vaincu les siens, dompté les méfiances et les résistances de tout bord, persuader les derniers sceptiques, à l'instar de maître Thierno à qui Samba Diallo avait été confié pour son éducation. La Grande Royale remplit pleinement de ce fait la fonction de négociatrice à la fois auprès de sa propre communauté et auprès des autorités de la nouvelle école. Elle joue le rôle de diplomate qui sait lire les signes avant-coureurs et prévenir ou endiguer la menace en amont. Pour La Grande Royale, l'avenir des Diallobé dans un monde en transformation, passe nécessairement par la confrontation à l'Autre, par la mise en contact des subjectivités africaine et occidentale. A cause de sa pugnacité, Samba Diallo interrompt les enseignements coraniques pour une nouvelle expérience. La Grande Royale, Lucienne et Adèle sont des sortes d'avant-gardistes pour le héros. Elles semblent mieux connaître les lois qui régissent les rapports inter- communautaires et gouvernent le monde.

En effet, si La Grande Royale consent à ce que son neveu s'ouvre à d'autres expériences par le détour de la nouvelle école pour que, plus tard il sert de guide à la communauté, Adèle et Lucienne elles, se chargent de lui fournir de par leur présence à ses côtés, le fil d'Ariane en guise de guide lui permettant d'explorer en toute sécurité les méandres labyrinthiques de l'univers parisien sans risque. Qu'elle soit donc une Européenne, une Africaine, citadine ou campagnarde, Blanche ou Noire, la femme fait partie des personnages qui participent à la mise en place du dialogue, l'échange et le compromis ainsi que nous allons l'étudier dans *Les soleils des indépendances*.

6. 1. 2. Dans *Les soleils des indépendances*

Classer la femme dans la catégorie des protagonistes qui jouent la fonction de médiatrice dans *Les soleils des indépendances* nous amène à traiter deux cas de figures. Il y a d'abord la femme libérée du carcan des traditions ; celle qui revendique sans complexe sa liberté, sa sensualité, n'hésite pas à transgresser les tabous sociaux ou moraux en multipliant des amants, des relations extra-conjugales en signe de son émancipation. C'est la figure de la femme fatale qui séduit et envoûte les hommes qui l'approchent. Mariam, la jeune épouse du héros, incarne par son comportement volage la figure de la femme fatale. Belle, elle séduit. Alors que son conjoint est emprisonné pour activités politiques subversives, Mariam décide de partager sa couche avec Paillon, un chauffeur de taxi. Cette infidélité fera d'elle la risée du quartier parce que son mari est très attaché à la notion d'honneur :

« Mariam sortait. Avec Papillon, elle allait se promener et ne se rassasiait jamais de partir en voiture [...]. C'était une honte ! Une honte aussi épaisse [...]. Tout le quartier en parlait ».²⁹⁵

Au-delà du caractère illégitime et adultérin de sa relation, Mariam ne joue pas moins le rôle de la femme médiatrice. Car, c'est-elle qui tente de libérer le genre féminin de la tyrannie masculine qui interdit à la femme d'avoir des aventures extra- conjugales, fidélité et dévouement, alors même que l'inverse est difficilement vérifiable.²⁹⁶ En effet, s'il est vrai que le fait de collecter des amants en l'absence de son époux paraît à première vue indigne pour une femme mariée, Mariam n'incarne pas moins la figure de la femme révoltée. Son époux Fama en bon musulman est polygame, qui de surcroît, par le passé avait multiplié des aventures extra- conjugales à la capitale. L'attitude de Mariam peut donc être interprétée comme un cri de révolte pour exiger un débat sur la place publique et portant sur la condition de la femme.

²⁹⁵ *Soleils*, p. 177.

²⁹⁶ Le personnage de Fama, musulman de confession, peut épouser plusieurs épouses ainsi que l'autorise l'Islam. La femme musulmane en revanche, elle, ne peut avoir ni un amant, ni épouser un non- musulman. Ainsi le recommande le *Coran*, par la *chari'a*, le *fiqh* (droit jurisprudentiel). A cause des nombreux interdits liés aux préceptes islamiques, la femme ne peut se permettre certaines libertés extra-conjugales.

La deuxième figure de la femme médiatrice dans *Les soleils des indépendances* est celle qui, dans un jeu de rôle, sert d'intermédiaire entre sa propre communauté et une autre ; en l'occurrence les communautés blanche et nègre. Nous rangeons dans cette deuxième catégorie la négresse Matali. Cette jeune adolescente noire qui devient par contrainte la maîtresse du commandant Blanc Tomassini,²⁹⁷ l'administrateur en chef de la colonie. Premier responsable du cercle colonial, Tomassini a même fait des jeunes négresses ses cibles préférées :

« Tomassini, c'était le nom du premier commandant du cercle. Un qui en matière de négresse (il avait ses raisons) ne mordait que dans les vierges crues et dures comme les mangues vertes des premiers vents de l'hivernage ».²⁹⁸

Le Commandant Blanc, victime d'un coup de foudre à la vue de la négresse, tombe éperdument amoureux. La société coloniale, bâtie sur le principe des hiérarchies, cultive par ricochet toutes sortes de complexes. Complexes de supériorité pour les Blancs, d'infériorité pour les Noirs. Le Blanc, de surcroît investi de la mission civilisatrice, doté d'un pouvoir de décision, auréolé d'une autorité à jamais incontestée, le rapprochement corporel n'est pas moins l'acte qui souille l'intégrité morale de la société blanche coloniale ; il bafoue les principes sur lesquels le colonialisme était fondé et, recommandant la séparation des communautés et les espaces géographiques habités.

Contribuant à la transgression des frontières entre puissants et faibles, entre dominants et dominés, le personnage de Matali devient non seulement le trait d'union entre les deux communautés, mais dévoile en arrière-plan la problématique des unions mixtes interdites dans le contexte colonial. En effet, eu égard l'autorité que le Commandant Tomassini incarne de par sa position de

²⁹⁷ Dans l'Afrique coloniale la figure du Commandant semble hanter les Africains. Terme générique, il désigne l'ensemble des personnels blancs dans les colonies. Incontournable, seules les volontés du Commandant comptent, il est la clef de voûte du système colonial, l'administrateur centralisateur. Ainsi à travers l'Afrique s'étaient multipliées les figures du commandant blanc. En réalité, c'était pour la plupart des agronomes, des ingénieurs, des chefs de chantiers, des instituteurs blancs. Et, à quelques exceptions près, jusqu'au lendemain de la seconde guerre mondiale, rares sont les parties de l'Afrique qui ont pu mettre fin à cette mystification exagérée. Ce qui était suffisant pour maintenir les lignes de partage entre les populations autochtones et les Occidentaux. Ceci voudrait dire que les relations de nature sexuelle entre des personnes appartenant à des communautés différentes, en l'occurrence entre Blancs et Noirs, étaient interdites; mais dans les faits, elles se pratiquaient au gré des pulsions de ceux qui détenaient le pouvoir.

²⁹⁸ *op., cit.*, p. 108.

dominant, de la fonction qu'il occupe dans la hiérarchie du corps social colonial, 'posséder' une négresse, de surcroît de catégorie sociale périphérique est l'acte qui pervertit d'emblée la pureté identitaire dans les colonies :

«Quand Matali a bondi dans le cercle de danse, [...] elle a sauté et atterri aux pieds du commandant Tomassini qui sifflota d'admiration. " Jolie !" C'était fini, le sort était tracé. Le soir même Matali fut conduite au campement du Toubab commandant».²⁹⁹

Comme dans la plupart des rencontres amoureuses, le commandant Tomassini observe, s'interroge : à quel moment va-t-il la serrer, prendre sa main. Va-t-il faire le premier pas ? Il hésite, sifflote, fait des tentatives puis recule, puis de nouveau se lance. En effet, Matali incarne la "beauté noire" celle que célébrait Senghor.³⁰⁰ L'amour éprouvé pour le personnage d'une autre communauté change du coup la donne, au point où les normes sont bouleversées et les certitudes établies remises en cause. A propos de la surprise amoureuse, Hélène Sabbah qui étudie la rencontre amoureuse dans le roman français du 18^{ème} et 19^{ème} siècle constate :

« [...] qu'elle soit attendue, rêvée, souhaitée, ou relève du simple hasard, la rencontre amoureuse approche soudain deux êtres et cette simple mise en présence change les données de leur existence ».³⁰¹

Les sifflotements admiratifs du commandant à la vue de la Négresse dévoilent l'attitude d'un homme séduit et conquis. Le portrait légèrement érotisé que l'auteur esquisse ressemble à celui de la femme fatale : les seins étant comparés à des figures des «vierges crues et dures comme les mangues vertes»³⁰², au point où la jeune femme est conduite à la résidence du commandant.

De fait, si la question des unions mixtes reste très prégnante en contexte colonial et régulièrement traitée dans le roman africain, elle revêt en revanche chez Kourouma une connotation beaucoup plus pédagogique, dans la mesure où l'écrivain va privilégier le côté tyrannique de l'amour, la puissance des

²⁹⁹KOUROUMA, *op. cit.* p. 107- 108-109.

³⁰⁰SENGHOR, Sédar Léopold, « Femme noire », in *Poèmes*, Ed. Léopold Sédar SENGHOR, Paris, Éditions, Seuil, 1964, p. 16- 17.

³⁰¹SABBAH, Hélène, *La rencontre dans l'univers romanesque*, Paris, éd. Hatier, septembre 1987, p. 4.

³⁰²*Les soleils des indépendances*, p. 108.

sentiments, la force du désir, l'envie de 'posséder' l'être aimé, au-delà de « l'handicap » de couleur et des hiérarchies, contraint donc les protagonistes à transcender le superficiel. La Nègresse conquise, le Blanc peut jouir de l'objet de ses désirs : le corps « vierge » et « cru » à explorer dans les moindres parties. Par l'usage d'un vocabulaire habilement sélectionné, « vierge », « cru », où prédomine le modèle biologique, fidèle aux métaphores de l'imaginaire amoureux, Kourouma représente la rencontre comme le temps des 'noces' exogamiques lors desquelles il faut « épouser l'Autre pour si autre qu'il fût »³⁰³ et pour que naisse le symbole de la conciliation. L'acte de féconder un corps étranger participerait alors à la subversion des identités pures. Françoise Raison-Jourde, dans un article, « Perspectives historiques sur le genre en Afrique », fait observer que :

« La sexualité est donc un lieu stratégique du rapport entre 'races' et le corps de la femme africaine cristallise de multiples fantasmes, dont la peur, liée à la puissance supposée de la sexualité africaine. Barrière interraciale aux temps coloniaux, certes, mais n'existe-t-il pas, sur une grande profondeur historique, un souci politique marquant l'espace du pouvoir par une symbolique interdisant elle aussi tout contact sexuel ? ».³⁰⁴

Remarquable en littérature africaine, le thème de la sexualité revêt dans *Les soleils des indépendances* une dimension capitale, dans la mesure où le sexe ou plutôt l'acte sexuel peut se révéler le trait d'union fondateur d'alliances de toutes sortes : économique, politique et sociale.

D'un point de vue simple contact physique, le sexe a valeur marchande, à défaut d'être un banal besoin physiologique. Mais le thème de la sexualité dans *Les soleils des indépendances* dévoile aussi une fonction purement symbolique ; à savoir la tyrannie d'un désir contraignant les parties ennemies à désobéir à la raison d'État, aux contraintes politiques.³⁰⁵

³⁰³ STÉTI É, Salah, *Archer aveugle*, Morgana Fata, 1985, p. 13. Dans cette œuvre, Salah STÉTI É analyse les rapports de l'Occident avec le monde arabe par le biais de l'œuvre de Saint-John PERSE, JOUVE et RAMBRANDT, comme la rentre de deux fascinations.

³⁰⁴ RAISON- JOURDE, Françoise, « Perspectives historiques sur le genre en Afrique », Cahiers d'études africaines, 187-188 / 2007, janvier 2008.

³⁰⁵ Dans le théâtre tragique, *Phèdre*, du dramaturge Jean RACINE (1766) par exemple, deux familles ennemies, celle du roi Thésée d'une part et de la princesse du sang royal, Aricie de l'autre, ne peuvent porter l'amour l'une à l'autre. Les personnages issus des deux camps opposés ne peuvent se choisir des partenaires

De même, c'est de la proximité opérée par l'acte sexuel que s'engage le processus de désacralisation et de fragilisation du pouvoir colonial, par conséquent la domestication ou du moins la contestation de son autorité d'apparence divine ; puisqu'il eut des rencontres où le Blanc était considéré comme la personnification de l'autorité céleste, le dieu incarné sur terre.³⁰⁶ Le Commandant en tant que premier représentant de l'autorité coloniale demeure un personnage inaccessible au sens où son autorité lui garantit une sorte d'aura de surhumain. Dans le même temps, par le biais de la tyrannie du sexe, le caractère d'inviolabilité de l'espace du Blanc est quelque peu violé et son domination atténuée.

Bien évidemment dans l'imaginaire occidental, en contexte colonial, pour un Blanc – du moins officiellement - avoir une relation intime avec une femme noire, couleur archétypale de laideur, est synonyme de régression de son intégrité morale.³⁰⁷ Cette interprétation, bien incontestablement idéologique, est ici remise en question.

En nous présentant un Blanc épris d'une petite Négrresse, de surcroît de catégorie sociale périphérique, Kourouma fait de la beauté quelque chose de

dans la famille adverse. En effet, c'est au cours de ses nombreuses conquêtes, que Thésée aurait massacré les Pallantides, la famille adverse et prétendante au trône d'Athènes. Sauf que les Pallantides sont les frères d'Aricie, cette princesse du sang royal que Thésée a vouée par précaution à un célibat éternel afin qu'elle n'ait de descendances qui, un jour puissent venger leurs oncles et prétendre au trône d'Athènes. Ironie de l'histoire, Hippolyte, fils du roi Thésée, tombe éperdument amoureux d'Aricie et leur amour va se révéler réciproque. Hippolyte va-t-il désobéir à la raison d'Etat qui l'interdit d'aimer dans la famille ennemie. Rationnellement, Hippolyte n'a pas droit d'aimer une prisonnière politique et ennemie à la famille. De même la princesse Aricie ne peut aimer le fils de l'assassin de ses frères. C'est pourtant par la force de l'amour, en transgressant les tabous sociaux, en dépassant les divisions politiques que les deux jeunes gens vont se rapprocher et envisager ensemble une vie d'exil.

³⁰⁶Le mythe qui fait du Blanc l'incarnation de dieu sur terre a souvent été renforcé par l'industrie cinématographique qui n'hésite pas à associer toutes les formes d'autorité divine ou de pouvoir céleste à la couleur blanche. Tous les films à connotation religieuse projetés dans les coins les plus reculés d'Afrique magnifient la couleur blanche de manière claire ou voilée. Tenez, Jésus-Christ l'envoyé sur terre est Blanc. Dieu lui-même est Blanc. Les anges sont Blancs. Le Pape est Blanc, du moins jusqu'à maintenant. La blancheur est couleur de sainteté, généralement opposée à l'homme Noir.

³⁰⁷L'objectif visé dans le célèbre poème *Femme noire, Femme africaine* du poète Léopold Sédar SENGHOR consiste justement à contrebalancer le discours hégémonique occidental qui faisait de la couleur noire l'épithète de la laideur. Ce poème apparut comme l'une des voix les plus abouties, l'écriture résolument laudative fondée sur des hyperboles positives de l'image de la femme noire.

subjectif, dont les critères d'évaluation ne résident que dans l'œil de celui qui apprécie. Par cette prise de position, l'écrivain remet en question la tendance à associer mécaniquement la couleur noire à la laideur et la couleur blanche au beau dans le cadre de la relation coloniale.

En faisant d'un personnage de catégorie sociale marginale, la maîtresse d'un commandant incarnant le centre du pouvoir, cette Nègresse qui n'est séduisante ni suivant les références de beauté en Occident – le mythe de la femme blonde - ni par rapport à sa classe sociale, Kourouma met en lumière une sagesse populaire : la force de l'amour qui, entend-on souvent dire, « déplace les montagnes », en jouxtant sans pourtant y confondre l'analyse du racisme et la problématique des amours mixtes mais interdites en contexte colonial.

En effet, la tyrannie de l'amour fait paradoxalement que la Nègresse soit aimée d'une personne qui n'est pas de sa communauté. Ici aussi, la rencontre amoureuse ne manque pas de procréer : « Il l'engrossa deux fois coup sur coup : deux garçons ». ³⁰⁸

Le processus de violation symbolique des frontières – physiques – qui se traduit par le corps à corps à travers l'acte sexuel, fait surgir un espace intersubjectif intimiste incarné par l'être hybride : le métis ; en l'occurrence les deux garçons nés de la relation. L'acte de féconder un corps noir et de pouvoir ainsi donner naissance à une progéniture à l'identité entrecroisée, tout en ruinant les distances, va rapprocher deux communautés qui jusque-là étaient séparées et étrangères l'une de l'autre.

Le personnage féminin ici incarne ce que Homi Bhabha le « Third Space », l'espace interstitiel, le site de la négociation politique ; pour preuve, le père de Matali en tant qu'acteur en est l'heureux gagnant, ventant le résultat de sa collaboration avec le pouvoir colonial en termes élogieux :

« Savez-vous ce que sont mes deux mulâtres de petits-enfants ? L'un est gouverneur de province, secrétaire et député – maire, l'autre médecin, ambassadeur et directeur de quelque chose dont je retiens jamais le nom.

³⁰⁸*Ibid*, p.108.

Eux aussi envoient au grand-papa et à leur maman. Louange à Allah.
Louange et prospérité à Matali ! C'est grâce à eux que je suis vivant ».³⁰⁹

Quand Bhabha évoque le « Third Space », il fait référence à un lieu de création. Le personnage de Matali ici en tant que espace symbolique de négociation, définit une subjectivité de l'entre-deux, du transactionnel ; l'espace où s'opère le processus de transformations identitaires à la frontière, là où se déroulent des processus de croisements qui ne peuvent jamais être menés à terme, une fois pour toutes. Raison pour laquelle, le résultat final ne peut –être que « les petits enfants mulâtres ».

Chez Kourouma l'être- métis est symboliquement l'aboutissement des rencontres des grands groupes ethniques qui composent l'espèce humaine ; dans la mesure où la confrontation à l'Autre ici n'est ni « une expérience angoissante ou tragique »³¹⁰ ni une source de conflit destructeur.

Qu'il suffise de s'en rendre compte que la classification courante des groupes humains s'opère - de façon simplifiée – autour de deux ensembles communautaires : les Noirs d'un côté, les Blancs de l'autre. Le métis, né de leur rencontre n'appartient *a priori* ni à l'une ni à l'autre communauté. On peut donc supposer que l'être hybride, le métis, bien que constituant le trait d'union entre les deux, ne peut en réalité appartenir qu'à son propre espace, ce que Bhabha appelle le « tiers espace ».

C'est à partir de ce cadre qui, métaphoriquement constitue l'espace intersubjectif, que Kourouma voit dans la figure du métis la voie des équilibres politiques, sociaux et religieux. Ce qui permettrait à l'humanité de franchir une autre étape de son histoire, à laquelle aspirait Martin Luther King dans sa prophétie « *I have a dream* »³¹¹, où les enfants Blancs et Noirs vivront la main dans la main.

³⁰⁹ *Les soleils des indépendances*, p. 109.

³¹⁰ DIOP, Papa Samba, « Les écrivains francophones subsahariens de la nouvelle génération : de nouveaux rapports à l'Afrique », in *Ecrire l'Afrique aujourd'hui*, Palabres Vol. VIII Numéro spécial 2007-2008, p. 112.

³¹¹ « *I have a dream* » est le nom de l'un des célèbres discours de Martin LUTHER KING, l'un des leaders du Mouvement des droits civiques aux Etats-Unis

L'être hybride chez Kourouma n'est pas englué dans un choix cornélien, il sait jouer du double passeport que lui confère l'avantage des identités superposées et tirer partie de son double positionnement dans la société. Le métissage identitaire n'est plus perçu en termes de conflit insurmontable. Cependant, la jonction des contraires n'est possible que si l'Un accepte l'Autre dans sa différence ; même si le Blanc ne l'épousera pas, la Négrresse se révèle une médiatrice de la rencontre de par sa proximité et ses liens avec la communauté d'en face. Investie d'un pouvoir de procréation, Matali est celle qui concilie les contraires, en témoignent les propos du père griot, ventant la réussite sociale de ses deux petits fils métis, bien que d'aucuns y verraient une façon d'adouber le pouvoir colonial :

« [...] mes deux mulâtres de petits-enfants ? [...] C'est grâce à eux que je suis vivant ». ³¹²

A travers le personnage féminin, des nouvelles alliances politiques sont donc scellées. Et si le père griot en fait partie d'heureux bénéficiaires, c'est parce qu'il a su accorder ses propres points de vue avec ceux du nouveau pouvoir. En conciliant ses traditions avec la nouvelle réalité, il a refusé de se murer derrière la frontière de l'identité atavique, et c'est certainement dans ce sens que Homi Bhabha considère la tradition comme une forme partielle d'identification ; de ce qu'il n'existe guère « d'identité originale », parce qu'en perpétuelle mutation.

6.1. 3. Dans *Elonga*

La première rencontre du héros avec la famille africaine est compromise par des quiproquos autour d'un sujet banal : la localisation géographique de la France que Mboumba croit être une ville espagnole, et Madrid pour Paris. A défaut d'une intermédiaire, en l'occurrence Pemba, l'épouse de Mboumba, la communication est rythmée de silences gênants. Autant d'obstacles qui sont loin de faciliter le rapprochement des deux personnages. Alors qu'Igowo essaie d'apporter des informations à ce sujet, Mboumba va davantage s'égarer dans des commentaires oiseux :

d'Amérique. Ce discours prononcé le 28 août 1963, devant le LINCOLN Mémorial, à Washington D.C., est célèbre pour son appel à la non-violence.

³¹²*Les soleils des indépendances*, p. 109.

« - Alors mon fils, dans quelle partie de la France se trouve l'Espagne ? Demanda-t-il d'un air très intéressé. [...]»
 - Tu disais, mon oncle ?
 - L'Espagne se trouve –t- elle au nord ou au sud de la France ?
 - L'Espagne est un pays, répondit avec sérieux Igowo.
 - Je sais, je sais, rétorqua Mboumba. Tu ne comprends pas ma question. Je voudrais savoir dans quelle partie de la France se situe l'Espagne, insista-t-il ». ³¹³

En effet, la profusion des questions auxquelles Igowo est soumis masque en réalité l'embarras d'un oncle qui se dit être surpris. Igowo est chaque fois court-circuité :

« - C'est un pays comme la France, mon oncle, expliqua Igowo sans se départir de sa patience.
 - Ah ! je vois, s'exclama l'oncle. La capitale est bien Paris. [...]»
 - [...] l'Espagne est un pays comme le Ntsémpolo. Il se trouve au sud de la France. Les habitants de ce pays parlent l'espagnol. [...]»
 - Ah ! ça alors ! s'exclama Mboumba, je me souviens pourtant bien avoir lu quelque part ». ³¹⁴

Mboumba qui n'a pas apprécié la visite inattendue de celui qu'il nomme « ce soi-disant neveu qui s'amène chez lui sans lui avoir laissé le temps de se préparer » ³¹⁵ semble donc peu disposé à la conversation. Déjà, son étonnement fut grand quand, en rentrant de ses occupations l'attention est très vite attirée par la présence d'un inconnu :

« Le bruit d'une clef tournant dans la serrure leur fit tourner la tête. Le jeune homme se leva en voyant paraître un petit homme maigre d'une cinquantaine d'années. Il reconnut tout de suite son oncle. Ce dernier décontenancé par la présence d'un inconnu, reste debout dans l'encadrement de la porte qu'il a laissée ouverte. Son regard est si pénétrant et si impérieusement interrogateur qu'Igowo demeure cloué sur place ». ³¹⁶

Le retour du neveu dans la famille maternelle ne semble susciter l'enthousiasme des grandes retrouvailles. Cette première rencontre qui devrait être l'opportunité pour se réjouir des retrouvailles est assombrie. C'est le personnage de Pemba, par son intervention qui tente de contenir la conduite impulsive de son conjoint :

« Je t'en prie, intervient sa femme timidement, ce n'est pas le moment d'ennuyer notre neveu avec le tableau de notre lamentable vie. Il faut que tu

³¹³ *Elonga*, p. 33-34.

³¹⁴ *Elonga*, p. 33-34.

³¹⁵ *Elonga*, p. 30.

³¹⁶ *Elonga*, p. 29.

sois méchant pour n'avoir pas remarqué que son ventre est aussi plat qu'une feuille de banane. [...]. Sa tante Pemba, [...] parvenait au prix d'un effort considérable à feindre un entrain joyeux dont le caractère factice n'aurait pas échappé à l'observateur le plus naïf ».³¹⁷

Le thème de l'hospitalité est assez prégnant ici, mais introduit à l'arrière-plan par le personnage féminin, de façon à ce que le visiteur ne se sente pas rejeté. Il s'agit de proposer à l'étranger qui vient de loin le gîte et le couvert pour qu'il n'ait pas l'impression d'être un visiteur encombrant.

Offrir un bain, asseoir le visiteur à sa table sont autant des codes sociaux qui permettent d'intégrer celle ou celui qui vient d'ailleurs. Pour ne pas déroger à cette règle, Pemba fait remarquer à son mari la nécessité de respecter ces principes de bienséance.

Certes, elle a été aussi surprise par « l'inconnu » Igowo, au moment où ce dernier s'était présenté à la parole. Bien sûr qu'« elle n'avait pas l'habitude de recevoir des étrangers venant d'Europe ». Toutefois c'est bien Pemba qui rappelle son époux que l'étranger quel qu'il soit doit être reçu dignement ; ne pas l'assaillir de questions ennuyeuses. Les connotations affectives qui ponctuent le propos, tel « notre neveu »³¹⁸ évoquent au-delà de « l'instinct maternel » ou de mère protectrice, une certaine disposition que l'on pense qu'elle est propre à la douceur féminine, contrairement à l'agressivité de son époux qui semble mal dissimuler son autorité.

A ce titre, Pemba, peut-être du fait qu'elle soit un personnage féminin, est celle qui atténue la violence à peine voilée de son époux. Pour preuve, toutes les fois qu'elle s'éclipse, Mboumba adopte une attitude plus inhospitalière :

« Lorsqu'elle eut quitté la salle de séjour, un silence pesant s'installa de nouveau, un silence plus inquiétant que le premier ».³¹⁹

Que le silence devienne pesant chaque fois que Pemba s'échappe des regards masculins témoigne du rôle qu'elle joue dans cette première scène. Son implication dans l'intégration du héros pourra être capitale.

³¹⁷*Elonga*, p. 30-31.

³¹⁸*Elonga*, p. 30-31.

³¹⁹*Elonga*, p. 31.

Zame joue également le rôle de médiatrice. Habile négociatrice, c'est-elle qui a pu introduire l'espagnol Bernardo dans les cercles de la chefferie locale. C'est de leur liaison que ce dernier va pouvoir vivre sereinement son rêve :

« A trente-sept ans, il [Bernardo] prit une Ntsémpolonaise à la maison. Ce n'était pas qu'il fût réellement amoureux d'elle, mais cette femme se distinguait de toutes celles qu'il avait rencontrées jusque-là. [...] elle l'introduisait dans la haute société d'Elonga grâce à ses nombreuses relations dans la chefferie du pays ». ³²⁰

L'hospitalité, vertu première de celui qui accepte de recevoir, ouvre le chemin de la rencontre, et c'est Zame, en ce qui concerne son rapport à l'Autre, qui œuvre Bernardo la voie pour que s'instaure une atmosphère d'harmonie entre les communautés noir qu'elle représente et celle des Blancs représentée par l'Espagnol Bernardo :

« Il [Bernardo] était fier d'elle car il se rendait compte que ses avis étaient écoutés, ses conseils suivis, et qu'on la consultait en cas de litige entre Noirs et Blancs ». ³²¹

C'est la femme qui doit travailler pour l'équilibre, ou du moins pour que s'installe un climat d'apaisement entre les différents acteurs de la société du roman :

« Elle discutait d'égal à l'égal avec les hommes, Noirs ou Blancs, ce qui lui valut l'estime et l'admiration de ces derniers ». ³²²

Angèle Rawiri nous présente, en effet, un nouvel humanisme, dans la perspective de Homi Bhabha « ouvre éventuellement la voie à la conception d'une culture internationale, fondée [...] sur l'inscription et l'articulation de l'hybridité de la culture ». ³²³

De même, si Igowo se sent moins isolé à son arrivée, et même tout au long de son séjour, c'est en partie dû à l'appui des femmes : Ziza qui deviendra son épouse et Elombo, l'amie du couple, dont le soutien moral sera inégalable quand Igowo perdra son épouse et sa fille Igowé. Le héros fait la connaissance de deux femmes dans un restaurant. La surprise de l'amour fera qu'à leur deuxième rencontre, Igowo déclare sa flamme à l'une d'elle, Ziza :

³²⁰ *Elonga*, p. 149-150.

³²¹ *Elonga*, p. 149-150.

³²² *Elonga* p. 59- 60.

³²³ BHABHA, Homi, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, Payot & Rivages, 2007, p. 83.

« - Je te suis reconnaissant d'avoir accepté cette sortie, dit Igowo lorsqu'ils furent servis. Le fait que nous soyons ici prouve mon désir de te revoir. Je veux que tu saches que tu me plais beaucoup si tant est que tu ne t'en es pas encore aperçue ». ³²⁴

En effet, la déclaration d'amour fait partie des rites qui rapprochent deux cœurs. Ce qui n'est pas sans changer les données de leur existence ; l'acte en soit va présager une relation passionnelle. Dans l'intimité des corps, Ziza est emportée et ne peut s'empêcher de soutirer quelques baisers :

« Pendant qu'il parlait, Ziza s'était radoucie. Elle avançait lentement la main et caressa la poitrine d'Igowo. Celui-ci, attendri, et submergé de désir, se colla à elle ». ³²⁵

Cette idylle qui vient à peine de commencer prend alors une nouvelle allure, comme on peut l'imaginer entre deux personnages qui s'aiment. Le couple se voue ainsi au culte de Venus :

« Les deux corps n'en formèrent plus qu'un. Cette mêlée des corps était aussi un rapprochement spirituel. Elle signifiait pour eux, en cet instant, qu'ils liaient leur existence pour les jours de soleil comme pour les jours d'orage ». ³²⁶

Le bonheur est alors partagé à travers « Cette mêlée des corps » qui est l'acte qui consacre l'un à l'autre, pour que s'ouvre un espace tiers, où naîtra une relation plus riche et plus dense.

En effet, la rencontre de l'être aimé fait accéder au mystère que chacun porte en lui et qui ne peut être exprimé ni avec les mots de tous les jours ni par les gestes simple. Le silence est donc éloquent en ces moments d'échanges :

« Ils ne prononcèrent plus un mot. Les paroles seraient devenues insignifiantes. Ce silence éloquent voulait dire que chacun se donnait tout entier à l'autre. Pour la première fois, ils sentirent qu'ils n'étaient plus liés seulement par l'amour ». ³²⁷

Cette union des corps sera plus tard affermie par le mariage et la naissance d'une fille. Igowo a su rétablir, en effet, le lien avec l'Afrique, terre maternelle. Ziza voit en Igowo le mari à la hauteur de ses attentes. De même, Igowo est conquis :

³²⁴ *Elonga*, p. 37, 39 et 44.

³²⁵ *Elonga*, p. 184.

³²⁶ *Elonga* p. 184.

³²⁷ *Elonga*, p. 184.

« Le regard d'Igowo se posa tendrement sur sa femme. Comme il lui était reconnaissant d'avoir changé aussi radicalement son existence ! ». ³²⁸

Le voyage de noces qui suivra leur donne l'occasion de visiter quelques pays africains comme pour témoigner de leur esprit d'ouverture :

« Les nouveaux mariés allèrent passer leur lune de miel en Afrique du Nord où ils visitèrent successivement l'Égypte, le Maroc et l'Algérie ». ³²⁹

Découvrir d'autres pays en guise de lune de miel, c'est non seulement sceller l'engagement, mais aussi une manière de questionner la notion de frontière. Angèle Rawiri assigne à la femme ici le rôle de celle qui élève l'esprit au-delà des identités préconçues et associées à l'espace. La femme médiatrice du rapport à l'Autre s'incarne ainsi dans l'amante, l'épouse, la mère génitrice. Elles sont des figures qui initient la rencontre ; de ce qu'elles sont le plus souvent celles auprès desquelles, l'explorateur, l'aventurier qui vient de loin se confie en premier.

7. L'explorateur –aventurier

L'expression "*L'explorateur- aventurier*" renvoie dans notre étude à l'héritage colonial, à ce que les historiens ont considéré comme une forme de *ruée vers l'or*. Homme de terrain, l'explorateur -aventurier fait partie des intermédiaires, qui n'hésitent ni à braver le danger à venir ni à redouter l'étrangeté du milieu à découvrir. C'est le personnage qui endure en premier les expériences liées au premier contact ; parfois il risque même sa vie.

Animé par la passion de découvrir, l'explorateur- aventurier fait partie de ceux qui instruisent la rencontre. C'est souvent une figure historique ; le cas de Diego Cao qui, au XV^{ème} siècle se met à sillonner les côtes africaines. Marc Michel dans un article, *Les relations pluriséculaires de l'Afrique avec la France et l'Europe : traites, explorations, colonisations, des relations ambiguës*, en énumère les motivations de l'explorateur portugais pour explorer l'Afrique :

« Les tentatives de pénétration n'ont pas manqué depuis la découverte au XV^{ème} siècle par les navigations de Diego Cao. Celui-ci n'avait pas eu pour objectif la découverte, encore moins la pénétration du continent africain, seulement le contrôle d'une route des épices, par l'est, mais on peut les

³²⁸Elonga, p. 107.

³²⁹Elonga, p. 70.

considérer comme un point de départ des contacts et de la connaissance de l'Afrique "noire" par l'Europe ». ³³⁰

Dans *Elonga*, la figure de l'explorateur- aventurier est représentée par l'Espagnol Bernardo qui arrive au Ntsémpolo, un univers qui est totalement étranger :

« Il arriva au Ntsémpolo à l'âge de trente-cinq ans avec deux amis, sans but précis. Ils étaient seulement animés par la passion de découvrir des contrées lointaines et de s'enrichir ». ³³¹

Ses projets vont-ils se concrétiser ? En effet, dès son jeune âge, cet Espagnol né d'une famille paysanne d'éleveurs va rêver très tôt la célébrité et la fortune ; c'est en Afrique qu'il attend réaliser son rêve. Longtemps préoccupé par la condition sociale de sa famille, confronté à la dure réalité de l'échec scolaire, Bernardo décide donc d'aller tenter sa chance ailleurs, loin des siens, en quête d'une vie épanouie :

« Chaque fois qu'il se rappelait ses projets qui n'avaient pas aboutis, il faisait comprendre à son fils qu'il aurait voulu être à sa place et obtenir de grands diplômes comme lui. Mais le destin l'avait fait naître dans une famille paysanne pour qui la seule chose qui comptait, c'était l'élevage des moutons et le travail de la terre. Lorsque son père décida de l'envoyer à l'école, il était trop âgé pour pouvoir continuer dans l'enseignement secondaire ». ³³²

C'est donc bien le fantasme de l'Afrique comme l'autre terre d'accueil qui le pousse à partir. En Europe, Bernardo fantasmait déjà sur les histoires rapportées par ses concitoyens de retour au pays. Ce sera d'ailleurs ce qui va le motiver à s'exiler, avec l'espoir de faire fortune :

« Aussi, dès qu'il arriva à Elonga, chercha-t-il à rencontrer des forestiers locaux. [...] il fit la connaissance d'un chef de chantier qui l'embaucha comme son adjoint ». ³³³

En effet, la quête de l'ailleurs sous-entend une découverte, un changement, une révélation. Il est donc indéniable, selon Bhabha que les cultures se soient recrées sous l'impulsion d'aventureux-explorateurs, sous la force des mouvements des personnes, d'objets, et, naturellement des rencontres qui s'en suivent par la suite. Autrement, la confrontation des textes occidentaux - nous évoquons plus haut le « Livre anglais », *la Bible* – à la jungle est une scène

³³⁰Conférence donnée par Marc MICHEL, intitulée « *Les relations pluriséculaires de l'Afrique avec la France et l'Europe : traites, explorations, colonisations, des relations ambiguës* ». L'auteur est professeur émérite à l'Université de Provence.

³³¹*op., cit.* p. 150.

³³²*op., cit.* p. 150.

³³³*op., cit.* p. 150.

capitale ; en ce que la jungle indienne étant le cadre emblématique que la civilisation occidentale n'a pas encore transformé, le contact qui s'effectue est métonymique, de ce que le rapport à la nature est synonyme de rencontre de la civilisation et de l'indigène.³³⁴

Le personnage de Bernardo figure donc l'officier de l'armée porte-drapeau ; le drapeau qu'il doit planter à l'arrière-plan dans les contrées à découvrir ; c'est l'explorateur qui précède en quelque sorte le touriste -voyageur, après qu'il ait bien sûr aménagé les sites à visiter, les monuments de la nature répertoriés ; en somme, c'est après que l'explorateur –aventurier ait planté le décor et aménagé l'espace –tiers que le touriste voyageur le succède.

8. Le touriste -voyageur

Le touriste- voyageur fait lui aussi figure d'acteur de la rencontre. Il s'agit du voyageur attiré par les régions étrangères, qui se met à arpenter monts et montagnes ; parcourir savanes et plaines, soit pour apaiser, de l'ailleurs, le touriste- voyageur fait partie des pionniers de la rencontre dans le roman africain. A Sétema, la région imaginaire où Igowo passe quelques jours de congé, on y rencontre aussi bien des touristes américains qu'européens. On les voit échanger des impressions, des adresses sans trop de peines ; les contacts se nouent aisément ; en somme on est libre :

«Une grande partie des touristes étaient des Américains. On les reconnaissait à leur tenue vestimentaire extravagante et à leur accent. Il y avait une minorité d'Européens. Les barrières linguistiques n'excluaient nullement les relations les plus chaleureuses. On se communiquait par le geste et le sourire. Qu'il fût bon ou mauvais, américain ou africain, [...]. Des amitiés furent nouées et des adresses échangées avec les autres touristes ».³³⁵

Comme tout récit de voyage est appelé à exprimer l'inconnu, ici aussi, la découverte des nouveaux paysages est le moment propice pour décrire l'étrange ou l'étranger. Cependant, comment s'y prendre ? Comment mettre en œuvre la *rhétorique de l'altérité*³³⁶ si ce n'est en l'intériorisant sous forme d'assouvissement ?

³³⁴BHABHA, Homi, « Des signes pris pour des merveilles : Questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Dehli, mai 1817 », in *Les lieux de la culture*, p. 171- 198.

³³⁵Elonga, p. 229- 231.

³³⁶HARTOG, François, dans son ouvrage, *Le Miroir d'Hérodote*, p. 225-269, développe une réflexion importante sur cette question de rhétorique de l'altérité :

« Tous les visages exprimaient le même ravissement, le même étonnement devant la beauté pittoresque de la ville. Ils s'émerveillaient tous devant le spectacle de la montagne ». ³³⁷

Pouvoir se faire des amitiés au-delà de son cercle immédiat, découvrir un univers autre que celui qui nous est familier nous l'installe dans une sorte de ravissement ; ce pourquoi les compliments, les gestes qui précèdent la séparation sont douloureusement vécus :

«Le jour du départ en fut bien pénible. Les longues pressions de mains trahissaient le regret de devoir se quitter sitôt après s'être rencontrés ». ³³⁸

Le tourisme augure nécessairement la rencontre avec d'autres peuples, l'émerveillement face à la nouveauté, l'inconnu. Il permet d'élargir ses relations au-delà de sa propre communauté ; autant d'atouts donc qui ouvrent la voie à l'empathie. Cependant, pour que l'expérience des voyages se révèle productive, le touriste- voyageur doit quelquefois au préalable recourir au savoir-faire de l'interprète- traducteur, ce passeur des mots d'une rive à l'autre. De ce que dans toute rencontre, il arrive que les protagonistes ne partagent pas les mêmes codes ou ne parlent pas la même langue ; ce qui ne faciliterait pas la communication. C'est donc vers l'interprète- traducteur que les protagonistes doivent recourir.

9. L'interprète – traducteur et passeur des mots

Personnage incontournable, le traducteur -interprète occupe une place assez prépondérante dans le roman africain. En effet, dans des situations de contacts linguistiques soutenus, il est loin d'être le personnage qui joue un rôle secondaire.

En temps de colonies, le traducteur- interprète était choisi parmi les domestiques du Commandant Blanc, appelé généralement le *boy* du Commandant. Les romans de Ferdinand Oyono y font souvent référence. En effet, c'était au *boy*, pour avoir glané çà et là quelques notions de base de la langue du maître, souvent de façon sommaire. Etant à la fois proche du cercle des décisions de par sa présence physique, mais également éloigné de celui-ci du fait d'être relégué aux

« Un narrateur, appartenant au groupe *a*, va raconter *b* aux gens de *a* ; il y a le monde où l'on raconte et le monde que l'on raconte : comment de manière persuasive, inscrire le monde que l'on raconte dans le monde où l'on raconte : tel est le problème u narrateur.

³³⁷ *Elonga*, p. 229- 231.

³³⁸ *Elonga*, p. 229- 231.

marges – l’interprète devient malgré tout celui qui doit entreprendre l’incessant va-et-vient entre la langue de sa communauté et celle du maître. Dans *Les soleils des indépendances*, que Fama ne sache ni lire ni écrire l’exclut d’emblée des réalités de la nouvelle société ; il ne peut par conséquent participer aux changements, du moins, au plus haut niveau. Pour preuve, lors de son procès, un interprète lui est commis d’office, du moment où son audition a lieu intégralement en français, une langue qui lui est étrangère. Ce dernier du reste ne lésinera pas sur les mots, au point de frôler l’indécence :

«Un garde malinké fut chargé d’interpréter ce que le juge lisait. Cet interprète improvisé devait être un Malinké de l’autre côté du fleuve *Bagbê*. Il avait un langage militaire avec des phrases courtes. Vous êtes tous des chacals. Vous ne comprenez pas le français [...]. Voilà ce que le juge a dit. Il a dit que le jugement était fait ».³³⁹

L’analphabétisme de Fama qui devient l’objet de mépris fait de lui un inadapté de la nouvelle société. La « queue d’un âne »³⁴⁰ qu’il est renvoie du reste à sa méconnaissance des réalités qu’impliquent les mutations et des événements qui les accompagnent. La désinvolture de l’interprète traduit outre son mépris pour les analphabètes, son attachement à des nouvelles normes.

Mais le traducteur –interprète pouvait tout aussi être désigné parmi les anciens *tirailleurs* sur le critère d’aptitudes à parler la langue du colonisateur. Ahmadou Kourouma dans *Monnè, outrages et défis*, dresse minutieusement la liste des rescapés de guerres qui, pour certains de retour en Afrique, se voient promu à la fonction d’interprète- traducteur en raison de leur séjour en Occident :

« Parmi eux, on fit de ceux qui n’étaient pas aveugles, ni impuissants, ni culs -de -jattes, ni unijambistes ; ceux qui n’avaient pas les poumons terminés par la tuberculose, ni la tête démenagée pas la folie ; on fit de ces rares chanceux, sauvés des Allemands par Allah, seul, des gardes- cercles, des infirmiers, des interprètes ».³⁴¹

Le personnage de l’interprète -traducteur entre forcément en scène du moment où se pose d’une manière ou d’une autre le problème de la communication entre des protagonistes qui sont issus des milieux linguistiques différents. Ramenant le problème de la traduction aux rôles joués par les protagonistes de *Monnè, outrages et défis*, Jean-Claude Blachère constate que :

³³⁹*Elonga*, p. 167.

³⁴⁰*Les soleils des indépendances*, p. 22.

³⁴¹*Monnè, outrages et défis*, p. 86.

« Deux personnages reviennent avec une régularité signifiante : l'interprète Soumaré et le griot Diabaté. L'un et l'autre sont amenés à « trahir » la parole et, par là, ils endossent une fonction métaphorique. Pour Kourouma, ils sont le signe que le malinké n'est pas exactement traduisible en français ».³⁴²

Dans la remarque de Jean-Claude Blachère, le problème de la traduction est posé en termes de malentendus et la difficulté à restituer l'univers de la langue maternelle quand l'auteur ne dispose des moyens appropriés pour le faire. Ce qui fait que la notion de « Civilisation », terme français, devient dans la traduction que l'interprète «devenir *toubab*».³⁴³ «L'interprète a dit *gnibaité* »³⁴⁴ pour « liberté ». Le même terme dans la traduction du griot devient *nabata* pour signifierait « vient prendre maman ».³⁴⁵ Une telle confusion n'est pas sans générer des malentendus entre parties. Moussa Soumaré à qui est dévolue la fonction de traducteur pendant les pourparlers entre un capitaine français et le roi Djigui Keita doit manipuler la parole avec beaucoup d'adresses pour que ne soit frustrée l'une ou l'autre partie.³⁴⁶ Alors que le capitaine avise Djigui de révéler à l'avenir les couleurs tricolores, précisant au passage qu'il ne lui sera plus « [...] permis de les ignorer », ³⁴⁷ Djigui réagit, mais son propos n'est pas traduit et transmis; Moussa Soumaré le traducteur attitré pour avoir été un ancien tirailleur, préfère donc le taire et intimider, certainement pour éviter le conflit :

«Quand un Toubab s'exprime, nous, Nègres, on se tait, on se décoiffe, se déchausse et écoute. Cela doit être su comme les sourates de prière, bien connu comme les perles des fesses de la préférée».³⁴⁸

Ancien tirailleur, conscient de la puissance des canons que dispose le capitaine, l'interprète- traducteur Moussa Soumaré est apparemment le seul

³⁴²BLACHERE, J- C. *Idem.* p. 181.

³⁴³ *Monnè, outrages et défis*, p. 57.

³⁴⁴ *Monnè outrages et défis*, p. 218.

³⁴⁵ *Monnè, outrages et défis*, p. 211.

³⁴⁶Le personnage de Djigui Keita est de la dynastie des Keita, l'héritier du royaume Soba, au moment où les troupes du général Fadarba envahissent l'empire du Mandingue. Alors que Soba est pris malgré la muraille de protection, Djigui se résigne de collaborer avec le pouvoir colonial. En outre, il est déçu par les vaines promesses de l'administration coloniale qu'il a pourtant servie avec loyauté, mais n'a pas été récompensé en retour, notamment la construction d'un chemin de fer qui a été promise. Djigui se rebelle davantage. Mais il est déposé au profit de son fils Bema, plus obéissant. Un jour, une entrevue a eu lieu entre Djigui et un capitaine de l'armée française qui lui fait signifier son nouveau statut de sujet de France : Djigui devrait d'ores et déjà respecter les couleurs tricolores du drapeau français. Mais le dialogue est difficile. C'est en ce moment qu'intervient le personnage de Moussa Soumaré, la traducteur- interprète.

³⁴⁷*Monnè, outrages et défis* p. 141.

³⁴⁸*Monnè, outrages et défis* p.142.

Malinké à pouvoir mesurer avec lucidité le déséquilibre des deux forces en présence. Raison pour laquelle il préfère prendre la liberté de ton en travestissant les propos des protagonistes. L'objectif étant de permettre une cohabitation pacifique, il ne peut que jouer aux diplomates.

Pour rendre le conciliabule possible, Moussa Soumaré est forcé à jouer sur deux tableaux : remplir la fonction de modérateur d'une part, et travestir les mots pour essayer de faire passer au mieux l'essentiel du message d'autre part, mais tout en taisant les propos qui peuvent heurter les sensibilités. C'est le rôle que joue l'un des personnages d'Amadou Hampaté Bâ dans *L'Etrange destin de Wangrin*. Se confiant à l'écrivaine Maryse Condé lors d'une émission Radiophonique, Hampaté Bâ évoquait à propos de l'interprète :

« [...] l'avantage d'être à la fois l'interlocuteur du commandant et l'interlocuteur des parties. De telle sorte que l'on dit : qu'est-ce qu'un interprète, un interprète de taille ? C'est un cuisinier. Il prend chez le commandant la nourriture ou les vivres, il prend les condiments chez les parties... il mélange les parties... et donne à chacun ce qu'il veut donner».³⁴⁹

En effet, le personnage de Wangrin se plaît à duper les « grands », mais il le fait intelligemment du reste dans leurs intérêts, puisqu'il agit ainsi pour que l'une et l'autre partie ne se sent pas offensée par son interlocuteur. Ce qui rend son implication indispensable pour les conciliabules entre les parties :

« [...] parce que le défenseur ne parle pas français et le commandant ne parle pas le bambara. De telle sorte qu'il fait ce qu'il veut. Le commandant est toujours à la merci de son interprète ».³⁵⁰

L'interprète serait l'un des personnages décisifs, celui par qui passe le message à recevoir ; celui qui rend possible le dialogue entre communautés. A la préface *L'Etrange destin de Wangrin*, on peut lire ce qui suit :

«Le récit nous fait pénétrer dans le monde jusqu'ici peu connu d'une certaine Afrique de l'époque coloniale, celle des tout-puissants intermédiaires entre l'administration et la population ».³⁵¹

³⁴⁹Interview accordée à l'écrivaine Maryse CONDÉ par Amadou HAMPATE BÂ, lors d'une émission radiophonique sur Radio France Internationale, à propos du personnage de l'interprète dans *L'Etrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, 10/18, 1973.

³⁵⁰Cité par Jean OUEDRAOGO dans son ouvrage, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma. Griots de l'indicible*, (Francophone cultures and literatures ; v.43), Printed in Germany, Editions, Lang Pub Inc, 2004.

³⁵¹Préface à *L'Etrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, 10/18, 1973.

Pour revenir sur Kourouma avec *Monnè, outrages et défis*, bien évidemment, il convient de déplorer le manque de franchise de l'interprète Moussa Soumaré. Mais est-t-il un cynique personnage ou simplement un plaisant ? En effet, c'est pour éviter des désaccords qui peuvent être difficiles à aplanir que Moussa Soumaré, dans son rôle d'interprète averti juge nécessaire de confisquer intentionnellement la vérité, dans la perspective d'établir les liens entre protagonistes, et surtout pour éviter les malentendus et les tensions qui peuvent naître entre Djigui symboliquement représentant les rois africains, et le capitaine français qui, lui renvoie à l'administration coloniale.

Moussa Soumaré fait preuve d'un art diplomatique exceptionnel, au point même de faire croire au roi Djigui qu'il est l'homme béni du royaume pour avoir été honoré par la visite d'un Français, ce capitaine de l'armée étrangère qui a bien voulu lui rendre visite et tisser des liens amicaux. Que ses prières ont été exaucées, que les mânes ont accepté ses vœux.

Cependant, par le serment d'allégeance que le roi prononcera, l'acte en lui-même d'apparence banal, fera de Djigui l'instrument du pouvoir colonial, l'intermédiaire par lequel les Occidentaux vont accéder plus ou moins aisément à l'intérieur de l'Afrique. C'est dans cette atmosphère nimbée de malentendus qu'il convient de reprendre à notre compte le propos de l'écrivain et journaliste américain Nidra Poller pour qui la collaboration entre Djigui et ses interlocuteurs français était basée sur :

« [...] a monumental error of translate [...] a fait accompli, based on a contresens ». ³⁵²

En temps de colonies, si le traducteur- interprète était choisi parmi les domestiques du Commandant Blanc, appelé communément *boy* du Commandant, dont les romans de Ferdinand Oyono en font largement échos, la période qui suivra, c'est-à-dire celle qui marque les indépendances verra émerger une autre catégorie d'acteurs ; celle des jeunes Africains souvent formés à l'école occidentale, mais n'ont pas oublié ou rejeté leurs langues maternelles. Ils devraient jouer au sortir de leur formation scolaire la fonction de trait d'union

³⁵²Notre traduction : « La cohabitation entre Djigui et ses locuteurs français était une erreur monumentale dû à un problème de la traduction, nourrie par des contresens ».

entre les langues européennes et les langues africaines, mieux entre l'Afrique et l'Occident. L'implication qui est la leur dans les négociations, les pourparlers les place dans la position intermédiaire d'un va-et-vient permanent stratégique : étant plus ou moins admis au monde du Blanc, ils restent également attachés à leurs racines.

La figure de l'interprète -traducteur émerge pour satisfaire à des besoins non pas strictement de communication, mais aussi de médiation, et donc de diplomatie. L'interprète -traducteur est le passeur des mots d'une rive à l'autre, le facilitateur du dialogue ; c'est lui qui détient la clé des conciliabules entre les rois africains et les représentants de l'administration coloniale. Il est de ce fait l'un des personnages essentiels, voire incontournables sans lequel la rencontre se révélerait un échec, source de malentendus et de tensions. La figure de l'interprète -traducteur symbolise donc l'espace intersubjectif de reconnaissance mutuelle, d'intermédiation, d'ouverture à l'Autre. Sa connaissance, même sommaire des langues occidentales, lui facilite l'accès dans les hautes sphères du pouvoir d'une part; ce qui l'autorise à asseoir son autorité dans sa propre communauté d'autre part. Devenu la cheville ouvrière de par et d'autre, cette polarité va d'une part le rehausser l'image auprès de l'autorité coloniale, d'autre part en constituer un phare auprès des siens. De fait, il ne peut que se placer au dessus de la mêlée, puisqu'il devient ainsi le trait d'union entre le cercle du commandant et sa propre communauté, celle-ci va même dépendre de lui, quand au fil du temps il parvient à s'élever dans l'échelle sociale, après avoir porté tour à tour le masque de simple indigène, du domestique du maître, puis de l'Africain évolué, et en fin de compte incarner la figure de l'intellectuel averti.

10. Le personnage de l'intellectuel

Pour reprendre Maurice Blanchot, l'intellectuel n'est pas un spécialiste de l'intelligence, mais l'homme d'action ; celui dont,

« La revendication morale à laquelle il s'identifie cessera d'être son seul combat, la fin des fins, mais deviendra un moyen, moyen certes noble, puisqu'il s'agit de changer les structures sociales qui ont permis l'iniquité et

de projeter une société nouvelle (démocratique) où justice, égalité, fraternité ne pourront plus être menacées».³⁵³

En effet, dans les premières productions romanesques africaines, le personnage de l'intellectuel est l'Africain dit « évolué », c'est-à-dire de la catégorie sociale des auxiliaires de l'administration coloniale, des commis, mais ayant gardé des attaches avec leurs cultures et leurs langues. Ils sont essentiellement constitués de petits cadres subalternes. Cependant, reconnaissons le rôle essentiel qu'ont pu jouer ces intermédiaires dans la relation qui unit l'Afrique à l'Occident ; comme le remarque à juste titre Bernard Mouralis :

«En effet, l'individu promu tend à se rapprocher des modèles européens qu'il a l'occasion de voir de près dans la cadre de son activité professionnelle, mais en même temps il se rend compte qu'il n'a pas et n'aura jamais les moyens réels de devenir un jour l'égal des Européens ».³⁵⁴

Puis, avec les indépendances et l'amélioration des politiques éducatives, notamment l'implantation, un peu partout en Afrique, des écoles, lycées et universités ; ainsi que le renforcement des politiques d'échange en matière de formation, les personnages à même de porter le titre - honorifique - d'intellectuel dans le roman africain ne sont plus limités aux seuls Africains dit « évolués », dont la fonction se réduisait à l'accomplissement des charges de moindre importance. Ils peuvent maintenant occuper des postes à haute responsabilité. Le recteur Nya dans *Elonga* d'Angèle Rawiri, fait partie de cette nouvelle classe d'intellectuels.

Bien que formé à l'école occidentale, le recteur Nya est le personnage qui a pourtant su garder toutes ses attaches dans les traditions pour avoir grandi au village. Il est donc conscient de jouer sur deux tableaux. Pour Monsieur Nya, la cohabitation des différentes visions du monde passe par une harmonisation des points de vue. La confiance qu'il fait à Igowo, le jeune professeur naïf, qui ne croit ni en la sorcellerie, aux forces occultes, ni à la méchanceté des hommes, y compris son oncle Mboumba, illustre parfaitement que Monsieur Nya a su concilier la réalité du village – les traditions, les us, les coutumes – avec les exigences de la vie moderne, contrairement à son interlocuteur Igowo :

³⁵³BLANCHOT, Maurice, *Les intellectuels en question. Ebauche d'une réflexion*, Paris, Fourbis, 1996, p. 30.

³⁵⁴MOURALIS, Bernard, *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1984.

«Contrairement à vous, j'ai l'avantage d'avoir grandi dans un village avant de venir à Elonga. Je suis donc imprégné de nos traditions et j'appartiens encore aujourd'hui à trois sectes de ma région et de la capitale. Bien que j'aie poursuivi mes études en Espagne, et que je vive au contact des Blancs, je retourne chez moi toutes les vacances, dans ce monde que vous considérez, vous autres, comme arriéré ».³⁵⁵

Dans un contexte où la vision du monde est influencée par des échelles de valeurs qui placent tout ce qui provient de l'Occident au sommet de la hiérarchie, une catégorie d'intellectuels africains ont souvent entrepris un travail de dé- construction du mythe ; rejetant cette représentation binaire qui oppose traditions africaines, synonymes de monde retardé et improductif, à la dynamique de la modernité occidentale, l'équivalent du progrès humain.

Le recteur Nya, en tant que levier de l'éveil des consciences est le personnage qui, par des actions qu'il mène sur le terrain ou en initie, libère en même les esprits du poids des complexes et du carcan des tabous. Lucide, Nya est en quête des équilibres dans la relation qui rapproche les communautés noire et blanche. L'idée d'organiser une dîner –party à chaque rentrée scolaire vient de lui ; ce moment unique de l'année permet aux personnels Noirs et Blancs de surmonter les velléités de repli identitaire, de rompre l'isolement; dans la perspective de renforcer les liens entre les différentes communautés que composent le corps social, pédagogique et administratif au sein de l'institution dont le recteur Nya a la charge :

«Un mois après la reprise des cours, une dîner- party fut organisée par le recteur de l'université d'Eboma. C'était là une tradition dont l'objectif essentiel était d'encourager le rapprochement entre Blancs et Noirs dont la séparation de fait était visible dans les grandes écoles d'*Elonga* ».³⁵⁶

De même, si la dîner- party permet de communier au-delà des origines ethniques ou communautaires, elle est aussi l'occasion pour rapprocher différentes catégories socio- professionnelles ; ce pourquoi,

«L'initiative en avait été prise par le ministre de l'Education nationale. C'est pourquoi les instituteurs et les professeurs se faisaient un devoir et un honneur d'y assister».³⁵⁷

³⁵⁵*Elonga*, p. 198.

³⁵⁶*Elonga*, p. 196.

³⁵⁷*Elonga*, p. 196.

Moment de réjouissances, mais aussi et surtout une façon de décloisonner l'espace public, administratif ; contrairement aux anciens temps – coloniaux - où l'Africain promu, bien que tendant à se rapprocher des Occidentaux qu'il avait l'occasion de côtoyer dans le cadre de son activité professionnelle, n'espérait devenir un jour leur égal ou même pouvoir partager des moments de réjouissances. A ce titre, le recteur Nya qui en fait partie des acteurs représente en cela l'un des maillons essentiels de la rencontre entre Blancs et Noirs au sein de son institution. Ce même rôle est joué par le coopérant français Pierre Henri.

Pierre Henri est un personnage que la narratrice décrit comme d'un esprit ouvert ; se posant en fervent défenseur de l'ouverture à l'Autre ; condition *sine qua non* selon lui pour le progrès de l'humanité. Il semble prédominer chez ce coopérant une vie intellectuelle intense qui l'a même affranchi de l'a priori culturel. Français par ses origines, Pierre Henri se considère pourtant comme un affranchi de l'ethnocentrisme, s'étant expatrié en choisissant le Ntsémpolo³⁵⁸ comme terre d'accueil ; il va s'y installer. C'est là, en Afrique, que Pierre Henri exerce la fonction de professeur de sociologie dans l'une des universités de pays :

« En dehors de ses heures de cours, il poursuivait une étude sociologique du pays et s'intéressent avec une passion authentique à ses habitants ». ³⁵⁹

Ses travaux qui portent sur les sociétés locales lui permettent de comprendre le fonctionnement de cet autre univers. Il semble que la société Ntsémpolonaise soit l'une au monde à avoir préservé les vertus de solidarité, le respect de la différence. Pour preuve, Pierre Henri³⁶⁰ s'est bien intégré au point de se fondre dans son nouvel univers :

« Pierre Henri était de deux ans l'aîné d'Igowo. Il enseignait la sociologie depuis trois ans lorsque celui-ci arriva. [...] A cet effet, il ne cessait de fouiller les librairies et les centres culturels à la recherche de documents et, pour parvenir à une véritable connaissance du milieu ntsémpolonais, il s'y était intégré». ³⁶¹

³⁵⁸Dans l'ouvrage d'André RAPONDA WALKER, *Contes Gabonais*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1967 p. 265, nous retrouvons le terme de « *Ntsonga-Mpolo* ». La même notion se retrouve dans le roman d'Angèle RAWIRI NTYUGWETONDO : « *Ntsémpolo* ». Elle renvoie à une même réalité : le pays *Galoa*.

³⁵⁹*Elonga*, p. 51-52.

³⁶⁰Selon Bellarmin MOUTSINGA, « Le sociologue français Pierre Henri, [représente l'Européen] très instruit des faits de sorcellerie du *Ntsémpolo* et [...] y croit », cf. *Les orthographes de l'oralité, poétique du texte gabonais*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2008, p. 70.

³⁶¹*Elonga*, p. 51-52.

Pierre Henri connaît même mieux la géographie du pays que certains natifs ; parle couramment les langues locales ; a des connaissances sur les sociétés secrètes locales ; il est mieux averti des faits de sorcellerie et même s’y intéresse davantage pour ses recherches :

«Il connaissait mieux que certains autochtones la géographie du pays, parlait couramment le *Noumie* et le *Goufa*, langues des deux ethnies du Ntsémpolo. Et il pouvait, sans faire la moindre bévue, parler avec autorité des sociétés secrètes du pays ». ³⁶²

Pour avoir épousé la culture et les langues du pays d’accueil, Pierre Henri ne ménage aucun effort pour gagner la confiance de ses hôtes. En s’y attachant, il jouit de ce fait d’une certaine estime, bénéficie de leur amitié. Aussi, condamne-t-il le repli identitaire de ses concitoyens européens qui semblent peu enthousiastes à l’idée de partager des expériences. Pierre Henri plaide pour un monde ouvert, tolérant et dans lequel l’on se partagerait les expériences :

« - Messieurs ! Soyons sérieux ! Tolérez que je refuse votre compagnie qui me serait peut-être utile en Europe mais qui est ici ennuyeuse. Une chance m’est offerte d’apprendre de ce peuple des choses et je tiens à ne pas la laisser m’échapper ». ³⁶³

Pour Pierre Henri, l’avenir de l’homme n’est pas dans le repli identitaire. Ce sociologue idéaliste, croit en la fraternité entre les peuples ; s’attribuant le rôle de pédagogue, n’hésite pas à inviter ses confrères européens à se défaire des attaches identitaires. Persuadé que les Africains ne manquent pas d’humanisme, pas plus que les Européens. Opportunément, s’inspirant des travaux de Franz Fanon, Homi Bhabha considère l’intellectuel comme celui à qui revient la tâche de mener à bien le changement des mentalités.

En effet, Angèle Rawiri dépeint le personnage de Pierre Henri sous les traits d’un idéaliste attaché à des valeurs humanistes et tente d’extraire ses concitoyens des conduites étroites, convaincu qu’ils peuvent s’instruire des savoirs d’autres peuples.

Pour Pierre Henri, l’Autre qu’on rejette, est simplement celui qu’on ignore. Ce dernier ne devient un semblable qu’au prix d’un protocole d’accords, de négociations dont parle Homi Bhabha ; ce qui suppose un véritable travail sur soi.

³⁶²*Elonga*, p. 51-52.

³⁶³*Elonga*, p. 202.

A ce titre, Pierre Henri reste indifférent aux particularismes identitaires, tout comme il l'est dans ses nombreuses relations avec les Africains ; sa compagne est une Africaine. Dans son entendement toutes les sociétés humaines se valent ; raison pour laquelle il ne peut que condamner les velléités différentialistes, car s'il y a des peuples quelque peu différents de nous quelque part, laisse-t-il sous-entendre, ce n'est certainement pas là où on le croirait ; d'où certainement l'intérêt pour ce coopérant des unions mixtes :

«Je suis profondément convaincu que seuls les mariages peuvent effacer les différences des peuples. Vous me direz que les races bien distinctes risquent de disparaître et que le monde ne sera plus composé que de métis... ».³⁶⁴

Partisan d'une communauté des destins, Pierre Henri voit dans les mariages mixtes et les métissages identitaires qui s'en suivent, le salut des sociétés à venir, la sauvegarde d'un monde en permanence menacé par des intrigues extrémistes. Aussi dénonce-t-il avec véhémence le repli identitaire, rejetant la foi en la pureté des ethnies qu'il considère comme une mystification improductive.

11. Les métaphores de la rencontre

L'image de la courge à laquelle maître Thierno se réfère pour évoquer le voyage prochain de son disciple dans *L'Aventure ambiguë* ; le pont étiré sur la lagune et sert de passage, établit la liaison entre la rive gauche et la rive droite, entre le quartier nègre et le quartier blanc, que décrit Ahmadou Kourouma dans *Les soleils des indépendances* sont autant des images qui renvoient par détour à des scènes de rencontres. Igowo, Samba Diallo ou Tanhoé qui doivent embarquer, chacun pour des nouvelles destinations, découvrent l'ailleurs par l'action conjuguée de l'avion. Le pont, la courge et l'avion constituent quelque peu des métaphores qui renvoient aux scènes de rencontres.

En effet, la métaphore en tant qu'elle mobilise la question de l'Autre, offre un site privilégié au questionnement de l'identité et déjoue le piège de l'ethnocentrisme au niveau collectif, et du narcissisme au niveau individuel.

³⁶⁴*Elonga*, p. 202.

11.1. Le voyage comme fondement de la rencontre

Un poème de Birago Diop intitulé « *Viatique* », évoque une mère bénissant du signe de trois doigts trempés dans un *Canari*³⁶⁵ et apposés sur le front du fils auquel, loin de le retenir du côté des ancêtres :

« Alors Mère a dit : ‘Va par le monde, Va !’ [...] Depuis je vais je vais par les sentiers par les sentiers et sur les routes, par-delà la mer et plus loin, plus loin encore, par-delà la mer et par-delà l’au-delà ».³⁶⁶

Le *Viatique*, ce sont des provisions pour un voyage qui, ici, devient à la fois voyage initiatique et voyage de découverte. Pour se lancer dans la vie et affronter non pas exclusivement « *les Hommes au cœur noir* », le jeune homme doit accomplir certains rites où le chiffre trois est considéré comme générateur de vie et d’action, mais surtout où l’alliance du *Sang* et de la *Lune* cautionne la protection des ancêtres avec lesquels le fils vit en symbiose, et peut dès lors quitter la terre natale sans craindre quoi que ce soit, voyager avec bénédiction. Qu’il soit initiatique ou simplement découverte de l’ailleurs, le voyage est signe annonciateur d’éventuelles rencontres. Les personnages principaux du corpus étudié sont tous des voyageurs, les rencontres qu’ils font souvent esquissés sous forme de métaphores.

11.2. Le pont, symbole de passage et de liaison

La symbolique du pont, outre sa fonction première d’élément de passage, permet d’y adjoindre une autre dimension beaucoup plus fondamentale, qu’est celle de la relation. La symbolique du pont est en effet celle-ci avant tout : le pont relie, crée du lien. Une expression imagée comme « couper les ponts » pour dire que les liens ou les relations entre deux personnes sont rompus exprime bien cela.

³⁶⁵Le *canari* est un récipient en terre cuite, dans le contexte africain. *Canari* est aussi le nom d’une espèce d’oiseau.

³⁶⁶DIOP, Birago, « *Viatique* », in *Leurres et Lueurs*, (1951 et 1967). Birago DIOP est aussi l’auteur des *Contes d’Amadou- Koumba*, (1947).

En littérature, l'image du pont est souvent utilisée pour symboliser la liaison entre deux personnes ou deux choses. C'est le cas notamment du « *Pont de Mirabeau* » de Guillaume Apollinaire³⁶⁷ qui aborde le thème de la relation à l'Autre, à travers plus allusivement le thème de la rencontre amoureuse. Le pont est passage ; mais plus encore dévoilement de soi, réalisation de soi. Pour Jean Pierre Vernant,

« Pour être soi, il faut se projeter vers ce qui est étranger, se prolonger dans et par lui. Demeurer enclos dans son identité, c'est se perdre et cesser d'être. On se connaît, on se construit par le contact, l'échange, le commerce avec l'autre. Entre les rives du même et de l'autre, l'homme est un pont». ³⁶⁸

En tant qu'image de liaison dans *Les soleils des indépendances*, le pont se révèle un symbole de relation entre quartier nègre et quartier blanc. Par le détour de cette métaphore, l'humain chez Kourouma n'est pas synonyme de fixité, mais un principe relationnel. Par l'image du pont, l'histoire- fiction représentée n'est pas celle d'une expérience singulière, ni d'une seule communauté ethnique, mais celle de la transhumance, des immigrations, de prise de risque, le risque d'être confronté à la nouveauté, l'inconnu, à ce qui nous est peu familier comme le précise à juste titre Madeleine Natanson :

« Le symbole du pont évoque une transition entre deux états intérieurs, entre deux désirs en conflit, il peut indiquer l'issue d'une situation conflictuelle, il faut la traverser, éluder le passage ne résoudrait rien ». ³⁶⁹

Autrement, dans *Les soleils des indépendances*, la rencontre des communautés blanche et noire se réalise par l'intermédiaire du pont ; élément qui permet de transgresser les frontières, les rendant poreuses. Le pont qui décloisonne les univers habités permet aux personnages d'intégrer l'espace de l'Autre, d'être confronté à l'inconnu, à la nouveauté ; au point que le narrateur fasciné par l'aspect architectural de l'édifice, en fait le portrait d'un chef-d'œuvre à l'aspect inhabituel :

³⁶⁷APOLLINAIRE, Guillaume, « *Le Pont de Mirabeau* », paru en 1913 dans le recueil, *Alcools* est l'un des poèmes de Guillaume APOLLINAIRE qui évoque le thème du passage. Le pont est à la fois fixe certes, mais il permet le passage d'une rive à l'autre de la Seine dans le poème. Pour se rendre chez une amante habitant le Quartier Latin, l'autre côté de la Seine, Guillaume APOLLINAIRE se devait – paraît-il - emprunter chaque fois un pont pour traverser. Mais le pont évoque aussi l'image de l'eau qui coule.

³⁶⁸VERNANT, Jean-Pierre, *La traversée des frontières*, Paris, Éditions du Seuil, octobre 2004, p. 179-180.

³⁶⁹NATANSON, Madeleine, « *Il suffit de passer le pont : L'aventure du rêve -éveillé en psychanalyse* », p. 62. Communication faite à Paris le 13 octobre 2001 dans le cadre de la journée d'étude du GIREP sur « Imaginaire et Inconscient ».

«Le *pont* étirait sa jetée sur une lagune latérite de terres charriées par les pluies de la semaine ». ³⁷⁰

Plus loin, le pont est rayonnant :

« À travers les arches du *pont* se distinguaient les feux des bateaux endormis dans le port ». ³⁷¹

L'image du pont, comme leitmotiv, apparaît à plusieurs titres dans le récit, certainement pour montrer son encrage textuel mais aussi réaliste. En effet, à l'époque coloniale, le pont est supposé décloisonner les régions enclavées et faciliter la circulation des biens et des personnes :

« [...] les *ponts*, les routes de là-bas, tous bâtis par des doigts nègres [...] Surtout, qu'on n'aille pas toiser Fama comme un colonialiste. Car il avait vu la colonisation, [...] travaux forcés, chantiers de coupe de bois, routes, *ponts*... ». ³⁷²

Le pont sur la lagune, construit au cœur de la capitale évoque l'image de ce qui relie de par et d'autre, les rives entre quartiers nègre et blanc. Symbole d'échange, le pont rapproche les espaces, établit le rapport à l'Autre. Symbole de jonction, le pont constitue le trait d'union entre l'ici et là-bas. Kourouma tente de subvertir la topographie coloniale, celle d'un cadre représenté en binôme entre un centre et une périphérie, celle de la ville d'Abidjan, en lui donnant des noms fictifs. L'espace dépeint ressemble fort bien à la capitale de Côte-d'Ivoire. ³⁷³ Dans la réalité, Abidjan est partagée en deux territoires par une lagune, deux villes reliées par un pont. Le côté moderne de la ville, majoritairement habité par les Occidentaux représente ce que l'auteur appelle le quartier blanc. L'autre, investi par les masses populaires renvoie à quartier nègre. La représentation de la capitale en deux territoires se prête mieux, car elle permet de confronter deux communautés en présence. La topographie du premier chapitre du roman est élaborée sur les jeux de parallélismes en fonction des catégories sociales des personnages :

³⁷⁰ *Les soleils des indépendances*, p. 20.

³⁷¹ *Les soleils des indépendances*, p. 46.

³⁷² *Les soleils des indépendances*, p. 20-21.

³⁷³ Même si l'auteur ne s'attache pas à une description réaliste des lieux, on peut néanmoins se fonder sur quelques indices du texte pour reconnaître une représentation fictive de la capitale économique ivoirienne, Abidjan avec son pont au dessus de la lagune et reliant le quartier populaire de Treichville et du Plateau le quartier d'affaires.

« A droite, les nuages blafards barbouillaient un fond de ciel incendié et plus au nord-est une bande comme un grand pagne doré barraait tout l'horizon jusqu'au sommet du quartier blanc ». ³⁷⁴

Si la métaphore « nuages blafards » renvoie à la morosité du « quartier nègre », elle contraste cependant avec « pagne doré », censé désigner le « quartier blanc ». Autant « le quartier nègre » se dévoile sans grâce, cadre peu approprié à l'épanouissement des habitants, autant les personnages qui y habitent vivent dans une promiscuité inquiétante. C'est dans cette partie de la capitale que Salimata détient un petit commerce :

« A droite, la place grouillante de la compagnie du Niger. Plus loin, perdus dans les haillons et les larges chapeaux de paille, des travailleurs du Nord se gorgeant de pain et de café. Bouillie ! Bouillie bien sucrée ! cria -t- elle ». ³⁷⁵

Le quartier nègre figure le monde des sursitaires de la mort. Espace investi par un corps sociale sombre. C'est là que vivent tous les laissés -pour- compte. En effet, la ville nègre offre l'image d'une dégénérescence quasiment étendue à l'ensemble des habitants. Tout un champ lexical particulièrement lugubre donne du relief à cette agonie généralisée :

« [...] les mendiants, les estropiés, les aveugles, les moignons, les yeux puants, les oreilles et nez coupés, les travailleurs du Nord ». ³⁷⁶

Le récit épouse ainsi une tonalité funeste accentuée par l'absence de cadres de vie conviviale : les écoles, les cinémathèques, les espaces verts, les librairies, etc. Pourvu seulement d'un « marché grouillant d'un monde inquiétant » et d'une « mosquée envahie d'atrophés », la ville nègre se dévoile tel un cadre ou s'annonce la fin du monde et, au bout du compte la mort, représentée dans le récit par le cimetière, la seule réalité avec laquelle les occupants des lieux composent au quotidien :

« [...] le cimetière de la ville nègre était comme le quartier noir : pas assez de places ; les enterrés avaient un an pour pourrir et se reposer ; au-delà on les exhumait ». ³⁷⁷

Le cimetière, espace habituellement réservé aux morts, partage paradoxalement des similitudes avec le monde de vivants, c'est-à-dire la ville nègre, elle n'a bénéficié ni de routes ni de canalisations. Fama est du reste

³⁷⁴ *Les soleils des indépendances*, p. 46.

³⁷⁵ *Les soleils des indépendances*, p. 49.

³⁷⁶ *Les soleils des indépendances*, p. 22.

³⁷⁷ *Les soleils des indépendances*, p. 25-26.

conscient des illusions suscitées par l'accession de son territoire à la souveraineté :

« [...] trahi, elles n'ont pas creusé les égouts promis et elles ne le feront jamais». ³⁷⁸

Kourouma assimile donc la ville nègre au continent noir tout entier, dont l'image esquissée va s'opposer à celle qu'offre la ville blanche,³⁷⁹ cette autre partie de la capitale, se dévoilant dès la lueur de l'aube sous les traits d'une fée parée de couleurs chatoyantes :

« La ville nègre s'éloignait, se rapetissait, se fondait dans le noir des feuillages [...] Alors que [...] la ville blanche, lointaine encore, indistincte, mais éclatante dans les lumières des lampes [...] sur le plateau en face, le quartier blanc grossissait, grandissait, haut et princier avec des immeubles, des villas multicolores écartant les touffes des manguiers [...]. Le bonheur et la paix ! ». ³⁸⁰

Si l'opposition ville nègre /ville blanche paraît incontestable, elle n'est cependant qu'apparente, de ce que la distance qu'instaure le vaste étendu de la lagune séparant à première vue les deux villes n'est pas synonyme de rupture totale ou frontière étanche.

Le pont érigé par dessus la lagune établit non seulement la relation entre la « ville nègre » et la « ville blanche », mais encore il aménage pour l'un comme pour l'autre une sorte d'ouverture dans l'un l'Autre monde. En effet, le pont est la porte d'entrée à la fois dans le monde de l'Autre, l'inconnue, l'intimité de l'Autre ; il est la voie d'accès dans la nouveauté de l'ouverture que représente le quartier blanc pour les Nègres :

«De là le quartier nègre, le pont, la lagune entière s'ouvraient et s'étendaient jusqu'à l'infini comme des chansons d'excisées ». ³⁸¹

Les travailleurs du Nord – des immigrés venus des pays voisins - habitant le quartier nègre, doivent chaque matin user du pont pour retrouver leurs lieux de travail dans la partie blanche de la ville ; de même les commerçants, telle Salimata

³⁷⁸*Idem*, p. 27.

³⁷⁹La politique d'assimilation se proposait dans une certaine mesure de faire des espaces habités par les Occidentaux dans les colonies, des prolongements de la patrie. Raison pour laquelle c'est dans la ville blanche de la capitale que l'on trouve des beaux lotissements, contrairement au quartier nègre.

³⁸⁰*Les soleils des indépendances*, p. 46- 49.

³⁸¹Il s'agit ici du quartier nègre gangrené par les méfaits de la colonisation, les pratiques des présidents à vie, l'instauration des partis uniques.

recourent au même canal pour vaquer à leurs occupations, l'autre côté de la lagune, où il fait bon vivre :

« Un calme, une certaine indolence envahit Salimata [...]. Une petite rue encastrée entre des maisons hautes et rouges avec des balcons en fleurs et de temps en temps une blanche faisant sauter un bébé rond et souriant près d'un mari tout en épaule se pavanant ».³⁸²

C'est par le truchement du pont que les quartiers nègre et blanc se communiquent. Le pont relie les territoires, permet le passage d'un univers à l'autre. Symbole de transition dans la vie de l'humain, le pont dans *Les soleils des indépendances* métaphorise au-delà des contacts qu'il permet, la quête de plénitude et de liberté, le moyen par lequel les frontières communautaires, culturelles, linguistiques et les hiérarchies sociales sont transgressées. Il est l'invitation dans l'inexploré, vers le lointain, l'ailleurs ; le passage entre les terres arides et les paradis, entre le domaine des mortels et celui des immortels. Image de transition entre la jeunesse et l'âge adulte, entre l'âge moyen, la vieillesse et la mort. Le pont symbolise la capacité de se mouvoir, parce que la vie humaine par définition est mouvement, tout dans l'homme est mouvement ; à l'image de la courge qui tout au long de son parcours et de son existence doit arpenter les pergolas, traverser les ruisseaux, enlacer d'autres plantes comme pour tisser des liens, construire des relations.

11.3. La courge, métaphore des réseaux relationnels

Un peu partout en Afrique noire, la culture de la courge est rythmée d'interdits, de cérémonies rituelles. Elle requiert un savoir-faire qui fait appel à des codes agraires. Contrairement à d'autres univers - l'Europe par exemple - où la courge est assimilée à tout autre plante ordinaire, en Afrique noire la culture de la courge repose sur des croyances magico-religieuses censées conjurer des forces maléfiques que l'on croirait capables de compromettre le rendement de la plante. Symbole de bénédiction, la courge qui enlace tout au passage occupe une place de choix dans l'imaginaire de nombreux Africains, d'autant qu'elle permet de structurer des codes sociaux et agraires. Dans son ouvrage, *La culture du café au*

³⁸²*Les soleils des indépendances*, p. 46- 49.

Burundi au XXème siècle, paysans, argent et pouvoir, Alexandre Hatungimana constate toute une liturgie orchestrée autour de la plante et sa culture :

«Les courges étaient non seulement plantées dans des endroits peu fréquentés et situés loin du regard des passants, mais en outre les fruits étaient couverts de feuilles de la plante jaunies ou de touffes d'herbe, toujours dans le but de ne pas les exposer aux regards maléfiques. La courge était une ancienne culture africaine, une plante familiale par excellence, semée près de l'enclos et soigneusement fumée ».³⁸³

En effet, en Afrique la courge n'est pas un végétal ordinaire³⁸⁴, ni sa culture une activité courante. Raison pour laquelle maître Thierno use de la métaphore de la courge pour évoquer l'aventure prochaine de son disciple. La courge trouve sa réalisation, selon Maître Thierno, d'abord dans la prise du poids, le désir de s'accoler amoureusement à la terre. Puis, une fois lestée de sa charge, vint le moment où elle cherche à s'envoler. Les transformations de la nature de la courge, en lui permettant de passer d'un état à l'autre suggèrent la nécessité chez tout être de se défaire des attaches identitaires ataviques, celles qui lient l'homme à la terre natale, au cocon familial à jamais. Autant la courge pour sa croissance a besoin d'espace vital, l'apport d'autres plantes pour pouvoir déployer ses tiges traînantes et se maintenir à l'équilibre, autant la métaphore évoque la rencontre avec l'Autre. C'est ici que la théorie du rhizome est illustrée. Maître Thierno par ce détour végétal saisissant consent de façon implicite au projet de son disciple qui peut de ce fait entamer l'aventure européenne :

« La courge est une nature drôle, dit enfin le maître. Jeune, elle n'a de vocation que celle de faire du poids. De désir que celui de se coller amoureusement à la terre. Elle trouve sa parfaite réalisation dans le poids. Puis, un jour, tout change. La courge veut s'envoler. Elle se résorbe et s'évide tant qu'elle peut. Son bonheur est en fonction de sa vacuité. De la sonorité de sa réponse lorsqu'un souffle l'émeut. La courge a raison dans les deux cas ».³⁸⁵

³⁸³HATUNGIMANA, Alexandre, *La culture du café au Burundi au XX è siècle, paysans, argent et pouvoir*, Paris, Éditions Karthala, 2005, p. 431. Collection : Hommes et Sociétés.

³⁸⁴Il y a à peine quelques années d'intervalles, dans la communauté Nzebi du Gabon par exemple, il n'était recommandé d'organiser des festivités quelconques, ou d'en recevoir un hôte de marque sans lui en proposer un plat à base de pâte ou de sauce de graines de courge. De même, le *ganga* (praticien de médecine traditionnelle) vous recommandait pour apaiser le mécontentement des forces invisibles, ou pour contenter les mânes d'offrir un repas à base de pâte de graines de courge. Par ce geste, vous leur témoigner considération et respect. Peut-être parce que le cycle de croissance de la courge est long et surtout nécessite beaucoup d'attention - de même la transformation des graines de courge en mets consommables s'avère un travail fastidieux, que l'imagination accorde à tout ce qui provienne de la courge autant de pouvoir.

³⁸⁵*L'Aventure ambiguë*, p. 302.

L'antithèse légèreté/pesanteur que connotent les notions de « poids », « lourdeur » vs « s'envoler », « s'évider », « vacuité » n'est ici source de conflit ou d'obstacle à la réalisation de soi. Dans la mesure où l'essence de la courge réside dans son aptitude à opérer le changement d'état, de condition de lourdeur à l'état de légèreté, de ce que « le bonheur de la courge est fonction de sa vacuité », dans la volonté de prendre l'envole.

De façon tacite donc, maître Thierno à la veille de sa mort, par l'usage de métaphore, légitime l'aventure de son disciple qui doit prendre son envole; mais les termes de ce consentement sont implicites, vaguement formulés, noyés dans des sous-ententes, des non-dits, au point où certains des membres de la communauté Diallobé ne peuvent les saisir ainsi que le remarque Lise Gauvin à ce propos :

« Le maître des Diallobé, à la veille de sa mort, semble avoir eu quelque appréhension d'un nouvel ordre des choses permettant d'intégrer le principe de contradiction. Son discours oxymorique laisse entrevoir des possibles inexplorés ».³⁸⁶

En donnant tacitement son accord, la parole du maître se fait bénédiction, une façon pour lui d'accepter le nouvel ordre des choses. Maître Thierno est conscient que rien ne sera plus comme avant. Les paradigmes du monde qu'il a connu ont forcément changé. Samba Diallo peut alors amorcer une nouvelle l'aventure, se confronter à l'épreuve de l'altérité. Ce message peu accessible au lecteur moyen passe souvent sous silence. En d'autres termes, le véritable apprentissage pour tout humain ne s'acquiert que dans le rapport à l'Autre, au gré des découvertes, des rencontres et jamais dans l'immobilisme des strictes limites de son espace d'origine. Il faut savoir aller vers autrui, nous recommande la métaphore de la courge, et ce végétal est comme condamné à l'aventure, à l'errance, à tisser des relations avec d'autres plantes. Sa vocation ? Habiller les murs, les clôtures comme pour témoigner son sens du relationnel.

Comme l'homme qui vient au monde, grandit, se reproduit, construit un réseau relationnel et meurt, le cycle de vie d'une courge se résume un peu dans la

³⁸⁶GAUVIN, Lise et LAROCHE, Michel, « *L'Aventure ambiguë : de la parole romanesque au récit filmique* », in *Études françaises*, 31,1, 1995, p. 87.

quête des pergolas, des façades dont l'ombre des feuillages n'est pas sans procurer bonheur et bien-être à ceux qui s'y abritent. Dans sa soif d'étendus toujours plus vastes, la courge crée des liens, se réconcilie avec d'autres plantes. L'homme seul pense seul ; nous semble suggérer la métaphore. Seulement pense-t-il bien ? C'est ici que les regards croisés prennent sens. S'ouvrir à l'Autre tout en gardant pieds sur la terre des origines, nous renseigne la métaphore de la courge, c'est pour paraphraser Senghor qui cite Jacques Maritain,

« [...] concentrer le monde en l'homme », ³⁸⁷ c'est un peu comme « dilater l'homme au monde ». ³⁸⁸

Autant dire avant l'aventure, la courge doit préalablement s'assurer qu'elle peut résister à l'épreuve de l'inconnu, à la surprise de l'étrangeté, de la nouveauté. Léopold Sédar Senghor a su porter haut ce message de fraternité tout en restant soi-même, la nécessité de bâtir un espace intersubjectif dans lequel se produit le rendez-vous du «donner et du recevoir » dont parlait Senghor :

«Nous voulons nous enraciner au plus profond de l'africanité ... et en même temps, demeurer ouverts aux quatre vents du monde ». ³⁸⁹

Non seulement par sa prédisposition à nouer des liens avec d'autres plantes la courge donne du sens à son existence, mais encore elle parvient à rompre l'isolement déprimant, réduisant par la même occasion, à l'image de l'avion qui volerait par-delà les frontières, dévalant océans, monts et montagnes, les distances susceptibles d'engendrer des situations de solitude angoissante et dévastatrice.

11.4. L'avion, symbole de transition

L'avion est symbole de transition pour les personnages de Samba Diallo, Tanhoé Bertin qui doivent l'emprunter pour *Le chemin d'Europe*, ³⁹⁰ et même pour

³⁸⁷SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté I*, p. 27. SENGHOR déclare avoir été influencé par les écrits de Jacques Maritain auteur de : *Humanisme intégral*, ouvrage paru en 1936 (Paris, Fernand Aubier). A l'un des critiques de son œuvre, SENGHOR écrit le 22 octobre 1963 : « Vous avez raison d'insister sur l'influence exercée sur moi par Jacques Maritain. Cette influence s'exerça entre 1932 et 1940. Il est nécessaire de lui ajouter (...) Pierre Teilhard de Chardin.», cité par Jacques Louis.Hymans, *Léopold Sédar SENGHOR. An Intellectual Biography*. Edinburgh, University Press, 1971, p. 263, (NdE).

³⁸⁸SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté I*, Paris, Éditions, Seuil, 1964, p. 27.

³⁸⁹SENGHOR, Léopold Sédar, « *Négritude et Humanisme* », in *Liberté I*, Paris, Éditions, Seuil, 1964.

Francisco Igowo qui quitte Barcelona pour l’Afrique suivant la dernière volonté de son père. Voyager à pieds, à cheval, à dos d’âne ou en voiture est autant un des moyens utilisés par l’homme pour se déplacer. Cependant, l’avion non seulement permet de voyager en tout confort, mais encore en peu de temps et sur de très longues distances. Tanhoé Bertin est submergé par une joie indescriptible quand il reçoit d’un ami Blanc un billet pour Paris :

« La bonne nouvelle, mon ami ! La bonne nouvelle ! J’ai un billet pour Paris, oui Paris ! Paris dont nous avons tant parlé, tant rêvé ! »³⁹¹

Le voyage en avion occupe près de sept à neuf pages. Il semble que ce soit la première fois que le héros voyage en avion. Le billet d’avion augure une nouvelle expérience, la découverte de l’Europe, ou du moins de Paris. Tanhoé Bertin se dit même possédé par des génies après qu’il ait reçu ce billet. On le voit sur le pied de guerre, prêt à agir au moindre mouvement suspect autour de lui, pour s’assurer si le trésor est en place. Peu rassuré, par peur d’être dépouillé de son bien, il lui arrive même de le garder sur soi comme un porte-bonheur pour s’assurer que le précieux document est en sécurité. Tel Harpagon et sa cassette dans *L’Avaro* de Molière qui, à tout moment se précipite dans son jardin au moindre bruit et s’assurer que les dix mille écus qu’il y a enterrés y sont toujours, Tanhoé Bertin doit veiller au grain. Constatant le jour du voyage qu’il est le seul Nègre à bord du « gigantesque oiseau » parmi les Blancs, le commentaire qu’il en fait est significatif à plusieurs titres. Par l’avion, Tanhoé effectue une sorte de transition entre ses expériences antérieures et celles qu’il s’apprête à vivre à Paris :

« L’avion m’emporte. Chaque fois qu’il plonge dans un trou d’air, je m’accroche à mon fauteuil comme si le fauteuil était un appui sûr dans une chute. Les autres passagers ont le même réflexe [...]. Le gigantesque oiseau emporte les œufs que nous sommes. Où nous posera-t-il ? Tant qu’il y a des trous d’air. On dirait des obstacles sur le chemin de Paris ». ³⁹²

La description de l’ambiance pendant le voyage est une tentative pour le Nègre Tanhoé d’apprivoiser et se familiariser avec son nouvel univers ; assuré qu’il effectue la traversée des frontières entre son monde et l’Europe. Dans le

³⁹⁰ *Chemin d’Europe* est le titre d’un des romans de Ferdinand OYONO, dont la première édition remonte à 1960. L’œuvre retrace le parcours d’un jeune Africain qui explore plus ou moins la partie de la ville réservée aux Blancs dans un pays imaginaire, dans l’intention d’entreprendre un voyage en Europe, malgré les mises en garde de son père.

³⁹¹ *Un Nègre à Paris*, p. 17.

³⁹² *Un Nègre à Paris*, p. 23.

même ordre d'idées, Igowo est lui aussi envahi par des sensations indescriptibles qu'il compare à la douceur des caresses maternelles au moment où l'avion qui le ramène d'Europe atterrit en Afrique. Signe que le personnage est entrain de vivre la transition ; l'instant est grave quand il touche du pied le sol africain, il est du coup absorbé par une sorte d'euphorie confuse :

« L'Afrique l'avait happé dès qu'il eut mi le pied sur la passerelle pour descendre de l'avion [...] Il se dit que c'est ainsi que, avant sa naissance, l'enfant doit se sentir dans le sein de sa mère». ³⁹³

L'avion est donc la métaphore de l'émancipation du Nègre, le moyen permettant déconstruire la frontière entre son monde et l'univers du Blanc. Cette frontière est représentée par les océans, les montagnes de grande altitude, les savanes et desserts s'étendant sur de très longues distances. Dans *Terre des hommes*, Antoine de Saint-Exupéry a su offrir au lecteur l'ode la plus aboutie de son époque, rédigée à la gloire des avantages que les déplacements en avion apportent à l'aventurier, au pèlerin au touriste, à la différence d'une marche à pieds ou en voiture :

« L'avion est une machine sans doute, mais quel instrument d'analyse ! Cet instrument nous a fait découvrir le vrai visage de la terre. Les routes, en effet, durant des siècles, nous ont trompés. Nous ressemblions à cette souveraine qui désira visiter ses sujets et connaître s'ils réjouissaient de son règne. Ses courtisans, afin de l'abuser, dressèrent sur son chemin quelques heureux décors et payèrent des figurants pour y danser. Hors du mince fil conducteur, elle n'entrevit rien de son royaume, et ne sut point qu'au large des campagnes ceux qui mouraient de faim la maudissaient». ³⁹⁴

Pour la souveraine, le projet de rencontrer l'ensemble de ses sujets est voué à l'échec, non seulement du fait de l'hypocrisie et la fausseté des courtisans, mais encore et surtout faute d'un moyen de transport conséquent et permettant l'accès à des zones reculées et difficiles à atteindre à pieds ou par la route.

« Ses courtisans, afin de l'abuser, dressèrent sur son chemin quelques heureux décors et payèrent des figurants pour y danser. Hors du mince fil conducteur, elle n'entrevit rien de son royaume, et ne sut point qu'au large des campagnes ceux qui mouraient de faim la maudissaient». ³⁹⁵

Terre des hommes, véritable hymne à l'avion est une sorte de compilation de témoignages répertoriés à partir de l'expérience personnelle d'aviateur que fut le métier de l'auteur ; des récits accumulés lors de ses voyages en effet. On

³⁹³ *Elonga*, p. 19.

³⁹⁴ SAINT-EXUPÉRY, (de) Antoine, *Terre des hommes*, première édition, 1934, p. 41. Les Éditions Gallimard, 2007.

³⁹⁵ SAINT-EXUPÉRY, (de) Antoine, *Terre des hommes*, 1934, p. 41.

apprend qu'avec l'avion, nous évitons de cheminer le long des routes sinueuses, les terres stériles au risque de périr déshydraté. L'avion permettant de dévier les rocs infranchissables par crainte de se voir précipité dans le vide ; de même, il faut contourner les sables chauds et mouvants au risque de perdre la trace de notre point de départ. Autant de frontières qui, non seulement limitent notre champ d'action, font perdre du temps, faute de procéder autrement, mais encore empêchent d'emprunter une ligne directe. Or,

«Avec l'avion, nous avons appris la ligne droite. A peine avons-nous décollé nous lâchons les chemins qui s'inclinent vers les abreuvoirs et les étables, ou serpentent de ville en ville. Affranchis désormais des servitudes bien-aimées, délivrés du besoin des fontaines, [...]. Alors seulement, du haut de nos trajectoires rectilignes, nous découvrons le soubassement essentiel, l'assise de rocs, de sable, et de sel, [...] L'étrange rencontre !». ³⁹⁶

L'observation et le raisonnement que suscite l'aventure en terre lointaine invitent celui qui s'y résout à adopter une nouvelle attitude, ou du moins à revoir ses convictions. Depuis la figure mythique d'Ulysse qu'Homère raconte les périples dans l'*Odyssee*, le voyage apparaît comme une épreuve transformatrice remarquable pour le voyageur, le pèlerin, l'aventurier :

« Nous voilà donc changés en physiciens, en biologistes, examinant ces civilisations qui ornent des fonds de vallées, [...]. Nous voilà donc jugeant l'homme à l'échelle cosmique, l'observant à travers nos hublots, [...]. Nous voilant relisant notre histoire». ³⁹⁷

Au-delà du fait qu'il soit un simple appareil technologique, l'avion est le trait d'union qui relie et réduit les distances entre les régions du globe les plus éloignées, les concentrant en un petit village et permettant aux protagonistes de se retrouver en un point précis :

« L'étranger [qui] s'installe à Paris avec toutes ses habitudes et ses mœurs, [...] revient toujours. Jure-t-il de s'en aller sans esprit de retour ? A peine a-t-il pris le bateau, ou l'*avion*». ³⁹⁸

En effet, qu'il s'agisse de Tanhoé Bertin, de Igowo ou encore de Samba Diallo, ces différents protagonistes parviennent à découvrir d'autres civilisations par le truchement de l'avion. La métaphore de l'avion rime avec ouverture sur le monde de l'Autre ; cheminement vers l'inconnu, la nouveauté. L'avion qui dévale les nuages, pareille à l'oiseau sorti de sa cage, lancé dans l'envol est l'image de

³⁹⁶*Ibid.*, p. 42- 43.

³⁹⁷*Ibid.*, p. 42- 43.

³⁹⁸*Un Nègre à Paris*, p. 170.

liberté, affranchissement du Nègre Tanhoé Bertin qui doit résister pour élargir son espace vital. Quant à Igowo, métis biologique, la métaphore de l'avion est non seulement synonyme de conciliation avec la terre maternelle, mais encore conquête d'une autre partie de lui-même ; l'image de l'avion est donc celle qui concilie l'Afrique et l'Europe. Chez Samba Diallo, l'avion est quête de plénitude, pour emprunter Wafa Ghorbel, pour qui « [...] l'avion étant le seul moyen de transport capable d'embrasser les hauteurs célestes », ³⁹⁹ cet instant d'élévation est aussi délivrance de soi des pesanteurs terrestres, l'instant de rupture d'avec le corps social Diallobé et ses exigences spirituelles démesurées, élévation synonyme de séparation entre soi et ce qu'Édouard Glissant appelle les identités racines nécessairement meurtrières. L'avion permet de rompre les attaches identitaires ataviques, la découverte et la confrontation avec l'altérité.

³⁹⁹GHORBEL, Wafa, « *La symbolique des moyens de transports dans l'œuvre romanesque de Georges Bataille* », Article disponible sur le blog : *Passion Lettres* (http://www.sculfort.fr/blogue_files/category-litt00e9rature.php)

L'attitude homogénéisante qui tente de gommer les différences et la diversité culturelle et les résorbe au sein d'une identité de type transcendantal, n'est pas sans laisser subsister les spécificités de chacun. Autrement, toute rencontre aboutit nécessairement à la prise de conscience de la présence de l'altérité. Mais comment appréhender cette altérité ? La découverte de l'altérité est-elle facteur de son idéalisation ou de son aliénation ? Existe-t-il une altérité qui soit radicale ?

L'objet du cinquième chapitre consiste à montrer comment, à travers le processus de différenciation et d'identification de soi, l'écriture opère le dévoilement de l'altérité par la recherche des dissemblances entre « Nous » et les « Autre » au point où, constatant les analogies culturelles entre l'univers d'ici et le monde de l'ailleurs, certains protagonistes vont être amenés à déconstruire les fausses certitudes reçues. De ce que lors des contacts, les personnages voient graduellement s'identifier les apports dont la diversité initiale est précisément ce qui permet de construire et préciser les identités.

1. L'altérité découverte et dévoilée

Nous signalons à travers *Orientalism* d'Edward W. Saïd, comment l'Occident a pu préciser et définir son identité de par sa relation à l'Orient. Dans les représentations de l'Orient dans l'imaginaire occidental, l'Orient s'est révélé comme étrange, inquiétant, car cet Autre représenterait un manque, une anomalie face à l'ensemble des valeurs et des codes culturels occidentaux.

Le concept d'étrangeté recoupe celui de l'altérité, cette dernière notion permet de questionner l'horizon d'attente qui préside la rencontre avec l'Autre, celui qui ne fait pas partie de mon groupe. *Un Nègre à Paris* tend à sacrifier les pérégrinations du héros au profit d'une mise en scène très élaborée de l'inconnu. En effet, l'altérité occidentale est dévoilée et consiste à mettre en spectacle l'univers étranger en cultivant à souhait le sentiment d'être confronté à

l'étrangeté. Les marques de cette étrangeté se résumant à la mention de l'œil témoin du Nègre observateur ; ce qui fait qu'au fil du récit, le Parisien devienne un personnage spectaculairement quasi « insolite », unique, que le héros va minutieusement observer dans les moindres détails, par le jeu de mise en situation permanente de ce qui les diffère. Cette mise en spectacle de l'Autre joue sur l'importance donnée à des scènes presque de voyeurisme ou même d'espionnage. Ces « histoires de l'œil »⁴⁰⁰ qui s'attachent à conquérir un univers autre, prennent peu à peu la connotation d'une véritable surprise dès lors que le contact avec l'Autre est établi :

«Je suis à Paris, je foule le sol de Paris. Je regarde, partout des Blancs ; des employés blancs. [...] C'est bien un pays des Blancs».⁴⁰¹

Mais par le jeu de miroir, Dadié veut également révéler l'identité, l'altérité occidentale au peuple *Agni*.⁴⁰² De ce que, le Paris que son héros découvre a sa part cachée. C'est l'altérité qu'il tentera désormais d'investir. C'est alors que les similitudes culturelles, comportementales relevées plus haut vont peu à peu s'estomper pour céder la place à ce qui fait la spécificité de l'univers parisien.

D'abord, par l'aspect géométrique de ses chaussées, son architecture, ses habitations, Paris donne l'impression qu'ici tout est mesuré. Tanohé juge cette régularité d'inhumaine, froide, dénuée de vie. Les immeubles parisiens dans le regard de Tanhoé bertin ne sont que « des blocs gris, pareils, alignés ». C'est dire qu'il y a une forme d'admiration feinte dans le regard du personnage. Le texte est

⁴⁰⁰L'expression est de Frank LESTRINGEANT dans l'introduction de *Cosmographie de Levant d'André Thevet, XLIX*. Lire aussi Marie-Christine GOMEZ-GERAUD, *Écrire le voyage au XVIème siècle en France*, Paris, puf, Coll. Études littéraires, Recto-verso, 2000, p. 52.

⁴⁰¹*Un Nègre à Paris*, p. 25.

⁴⁰²Selon Rangira Béatrice GALLIMORE citée par KOLA Jean-François dans sa thèse de Doctorat, *Identité et institution de la littérature en Côte -d'Ivoire*, 2005, p. 396, le xénisme *Agni* « renvoie à la langue, la culture et au groupe ethnique de l'auteur », ceux qui sont appelés « *Agni* » : « [...] constituent un des grands groupes de la population de la Côte d'Ivoire. Le peuplement de ce groupe ethnique s'étend cependant au-delà de la Côte d'Ivoire car le peuple *Agni* est anciennement le peuple du Royaume de Bettié, un des quatre grands royaumes qui constituaient l'empire du Ghana ». Voir aussi Rangira Béatrice GALLIMORE, *L'univers romanesque de Jean Marie Adiaffi*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 19. Le peuple *Agni* aurait émigré avec la Reine Abraha Pokou. Il viendrait de l'Est de la Côte-d'Ivoire, du Ghana et de la région située entre Prah et Ofin. Son migration vers la Côte d'Ivoire serait due à la traite négrière, les exactions et les guerres dont leur pays d'origine aurait été le théâtre. De nombreux ouvrages relatent l'épisode de la fuite de la reine Abraha Pokou et de ses sujets. Le dernier en date est l'ouvrage de Véronique TADJO, *Le sacrifice d'Abla Pokou*, paru en 2005, chez Serpent à Plumes.

du reste ponctué d'exclamations qui marquent de manière tranchante l'étonnement à la découverte de l'Autre. Que le personnage insiste sur le mot « Blanc » est révélateur du sentiment de surprise, voire peut-être de méfiance face à l'Autre.

Dans la mesure où le soleil à Paris n'est plus qu'un astre pâle avec des rayons qui ne produisent plus le même effet qu'en Afrique, pour le personnage, la chaleur du soleil est synonyme de promesse au bonheur, elle fortifie les cœurs engourdis ; rallume la flamme éteinte des amours. Ainsi, prend-il conscience de l'altérité parisienne. Par exemple,

« La proportion de femmes fumant est plus grande que chez nous. Je n'en ai pas vu chiquer ; si elles le font, c'est avec une adresse telle qu'on n'arrive jamais à les surprendre». ⁴⁰³

Ensuite, les tableaux de la nature qui y sont esquissés, notamment le spectacle qu'offre la Seine, sont totalement nouveaux, voire insolites pour le personnage. Par exemple, « Les barques sur la Seine ne sont pas attachées de la même façon ». ⁴⁰⁴ De même, « Le pêcheur se tient autrement et les arbres, une autre manière de se pencher sur la Seine ». ⁴⁰⁵ Le décor qu'offre le fleuve à Paris diffère donc de ce que Tanhoé Bertin a connu jusqu'alors, au point où l'écrivain va épouser la démarche d'un ethnologue qui porterait un regard appuyé sur les mœurs du pays visité. Aussi constate-t-il qu'à l'inverse du peuple *Agni*, les patronymes parisiens n'ont pas de connotations proverbiales :

« Je n'ai trouvé ici aucun nom proverbe, tels que nous nous en donnons chez nous : Climbié, Katchidèba, Bégroubèhon, Binzème, Motchian (1) ». ⁴⁰⁶

Le nom inspiré des proverbes *Agni* est le baromètre qui instruit l'homme, renseigne sur la classe d'âge, la catégorie professionnelle, le rang dans la hiérarchie sociale, les épreuves subies ou traversées, les exploits accomplis, ses moments de joie, voire l'histoire de sa famille.

⁴⁰³ *Un Nègre à Paris*, p. 76.

⁴⁰⁴ *Un Nègre à Paris*, p. 118.

⁴⁰⁵ *Un Nègre à Paris*, p. 118.

⁴⁰⁶ "Un jour", "rappelle-toi d'avant", "je suis invisible", "on ne me connaît pas", "ce qui est cher", p. 157.

Puis, le récit revêt les connotations d'un document d'enquêtes aux mains du sociologue qui, le regard rivé sur les questions matrimoniales, se met à cogiter sur l'éternel célibat des curés et la préférence des régimes monogamiques chez les couples parisiens. Autant de problématiques qui deviennent dans l'entendement du héros des questions énigmatiques, sans réponse. Alors qu'en pays *Agni*, chacun a droit à un ou plusieurs conjointes, et les chefs religieux autorisés à se marier :

« Si chez nous tout le monde a le droit de se marier, ici, le curé doit rester célibataire, et le paradoxe, nul n'a le droit d'avoir deux épouses ». ⁴⁰⁷

Bernard Dadié met ici en lumière les contradictions qui entourent le contenu de la parole biblique. Ce Dieu que les Parisiens honorent tous les dimanches, qu'ils implorent dans les cathédrales serait-il un Dieu des paradoxes ⁴⁰⁸ ? Sinon, comment comprendre que le Très Haut puisse inviter ses créatures à peupler la terre, à se reproduire pour ainsi facilement répandre la parole partout, fait le choix dans le même temps de vouer ses premiers serviteurs, les curés, à un célibat éternel ? Comment les humains peuvent-ils peupler la terre, une si vaste planète, s'ils ne peuvent s'autoriser un tant soit peu la pratique de la polygamie ? Sans pour autant ranger toutes ces questions dans la catégorie des détails, le célibat des curés, l'interdiction de pratiquer la polygamie déterminent entre autres traits, la part cachée du Parisien que Tanhoé Bertin a du mal à saisir ou du moins à pénétrer :

« Si nous tirons un peu les oreilles à nos dieux afin de leur faire entendre raison, si nous les privons de repas pour leur signifier notre dénuement, le Parisien par contre, autour des statues des saints, brûle une quantité énorme de cierges. C'est sa façon de les contraindre à prendre en considération sa prière, à exaucer les vœux ». ⁴⁰⁹

Alors qu'en pays *Agni* les anciens, les seniors ont le privilège d'âge, bénéficient des attentions particulières, des égards dus à sa classe d'âge, à Paris,

« Une demoiselle aurait-elle soixante ans, il l'appellera mademoiselle, alors que chez nous elle sera 'mamie', Maman, même si elle n'a pas d'enfants. Nous accordons de l'importance à l'âge ». ⁴¹⁰

⁴⁰⁷ *Un Nègre à Paris*, p. 70.

⁴⁰⁸ Dans le Livre de la *Genèse*, au chapitre 1 verset 28, on peut lire : « En outre, Dieu les bénit et Dieu leur dit : 'Soyez féconds et devenez nombreux, remplissez la terre et soumettez-là' », in *La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, Villiers-le-Bel, Nouvelle édition révisée, 1997.

⁴⁰⁹ *Un Nègre à Paris*, p. 96.

⁴¹⁰ *Un Nègre à Paris*, p. 131.

Le Parisien ne fait donc pas de l'âge un tabou à observer, puisqu'il n'y accorde guère de l'importance, même pour les dames d'un âge très avancé. Une conduite qui laisse notre héros pantois, stupéfait ; alors que ce même Parisien se montre respectueux des morts, plutôt attaché au respect de leur mémoire; déterminé à embellir leurs dernières demeures, comme si le premier souci du Parisien était d'être absorbé par des préoccupations de moindre importance, par des tâches fastidieuses, monotones, voire inutiles :

«L'exemple le plus frappant est l'aspect des cimetières pleins de monuments. [...] il laisse une tombe fleurie, en marbre comme pour dire au Temps, à la Mort, "Tu ne peux me vaincre !". Mais le temps qui doit être sourd de naissance et ne comprend aucune des langues du monde, passe en mangeant les doigts des statues, en cassant les tombes, pressé de tout niveler ».⁴¹¹

Le thème de la mort qui induit celui de la fragilité des biens terrestres, la futilité des plaisirs, l'issue inéluctable de leur fin, sont autant des détails qui ne passent inaperçus dans le regard du héros. Le quotidien du Parisien fait penser aux célèbres tableaux qui ont pu inspirer le thème de *La nature morte*, chez beaucoup de peintres, en illustrant la sagesse ecclésiastique selon laquelle tout sur terre n'est qu'éphémère et vanité. En effet, qu'est-ce qu'il y a de vanité et de futile dans le quotidien du Parisien ? Pêle-mêle cités, nous pouvons retenir entre autres :

- 1- Le goût des monuments funéraires aussi : « des tombes fleuries, marbrées et au-dessus desquelles trônent des statues, peut-être dans l'intention d'appriivoiser le temps ou de dompter la mort ».
- 2- L'amour des livres : « On ne rencontre pas ici, envers les livres, la grande indifférence que nous manifestons ».⁴¹²

Les occupations du Parisien peuvent se résumer à ceci : tromper le temps. Ce qui montre son anxiété devant la fuite irréversible du temps même, devant la fragilité et la brièveté de la vie sur terre; de même que ses appréhensions face à la mort qui s'en suit pour tout couronner, tout effacer à jamais. Bernard Dadié insiste sur l'insignifiance des œuvres humaines par rapport à l'irréversibilité du temps et la cruauté de la mort qui ne choisit ni la couleur ni le continent, moins encore l'âge de ses victimes. Cette mise en scène de l'altérité parisienne loin un jugement

⁴¹¹*Un Nègre à Paris*, p. 136.

⁴¹²*Un Nègre à Paris*, p. 166.

de valeur déguisé est en écho avec ce que Glissant appelle « la poétique du chaos ». Par cette expression, le critique entend le droit de tout sujet à réclamer et protéger sa part d'opacité, de ce que :

« Je n'ai pas besoin de comprendre quelqu'un, de le rendre transparent à mes yeux, pour accepter de vivre, d'aimer, de travailler avec lui. [...] je n'ai pas besoin de comprendre à fond les cultures tibétaines pour les accepter. Ce que j'en saisi peut me suffire. [...] la science du chaos se propose de ne pas explorer l'univers à ses deux extrémités, mais dans sa composition. »⁴¹³

Si donc le héros note avec minutie ce qu'il considère comme des usages ou des mœurs spécifiques au Parisien, c'est peut-être pour montrer que l'Occidental a sa part cachée qui peut surprendre à première l'étranger, le touriste-voyageur. Cependant, observé avec sérénité, il se révèle semblable à l'Africain. C'est alors que les différences identitaires tendent à s'estomper et les postulats qui fondent l'opposition binaire dominant/dominé sérieusement ébranlés. C'est dans cette perspective, selon Homi Bhabha que,

« The transmutations and translations of indigenous traditions in their opposition to colonial authority demonstrate how the "desire of the signifier", the "indeterminacy" of intertextuality, is deeply engaged in the struggle against dominant relations of power of knowledge ».⁴¹⁴

La mise à nu de l'altérité occidentale permettrait au Nègre Thanoé de résister au pouvoir et au savoir de l'idéologie dominante. Ce qui, le plus souvent va inciter les protagonistes africains à déconstruire les fausses certitudes.

2. La déconstruction des fausses certitudes

L'écriture de la rencontre ne prend véritablement sens que dans la volonté de rétablir la vérité, dans la perspective de dissiper les malentendus. Parce que les protagonistes qui aspirent à partager un même destin doivent au préalable recréer un nouvel espace, le « tiers- espace » leur permettant de remettre en cause l'autorité des préjugés. Aussi, les romanciers se mettent-ils à ruiner les fausses

⁴¹³GLISSANT, Édouard, « Poète, romancier, philosophe martiniquais, a mis à jour différents concepts : Antillanité, Créolisation, Mondialité », in *Encre Noire. La langue en liberté*. Entretiens avec Catherine LE PELLETIER, Guadeloupe- Guyane- Martinique, IBIS ROUGE ÉDITIONS, 1998, p. 170-171. (Préface de Jean -Marie CAVADA).

⁴¹⁴BHABHA, Homi, « The Commitment to Theory », in *new formations*, n° 5, 1988, p. 17. Notre traduction : « Les transmutations et les traductions des traditions autochtones dans leur opposition à l'autorité coloniale montre comment le "désir du signifiant", l'"indétermination" de l'intertextualité, sont profondément engagés contre les rapports de domination de pouvoir et de savoir ».

certitudes propagées. L'écrivain africain est ainsi dans une démarche de déconstruction. Telle est la démarche qu'empruntent Bernard Dadié et Angèle Rawiri.

Dadié sait exercer son esprit critique à l'encontre des discours idéologiques dominants. Dans *Un Nègre à Paris*, le regard critique mais bienveillant porté sur la société parisienne est une donnée fondamentale et un préalable à des rencontres apaisantes ; d'où la tendance à déconstruire *les discours en noir et blanc*.⁴¹⁵ La démarche consiste à montrer les contradictions de la société parisienne, qui ne serait que reflet de l'illusion suivant laquelle la culture occidentale représenterait l'essence de toutes les bonnes choses : là est la bonne société, la parfaite histoire, les institutions exemplaires, la bonne littérature, la vraie religion, etc. En d'autres termes, le chauvinisme, le fanatisme, de l'aveu de Tanhoé Bertin ne sont que l'expression d'une méprise, qui nous fait oublier qu'une même histoire peut prendre des directions multiples et inattendues, mais garder un même fond. L'argument sous-jacent est l'unité du genre humain au-delà des formes qu'elle peut revêtir et les directions qu'elle peut prendre. D'où la critique du mimétisme passif, puisque l'assimilation sans discernement du mode de vie occidental dépersonnaliserait et appauvrirait l'âme africaine :

« [...] je crois que nous vivrons toujours de rossignols si nous voulons sans cesse imiter les autres. Certes il faut avoir les reins solides pour lutter contre les géants modernes. Est-ce à dire que pour se concilier leurs bonnes grâces, il nous faille tout tuer en nous afin de rester de docile et sages écoliers ? ».⁴¹⁶

A l'opposé des idéologies assimilationnistes⁴¹⁷ qui prophétisaient l'avenir de l'Afrique - au sens de son « évolution », c'est-à-dire de progrès économique,

⁴¹⁵Nous nous sommes inspirés d'un sous-titre de l'article de Boniface Mbonza, «*La littérature des Africains de France, de la "poste -colonie" à l'immigration*», dans lequel il l'utilise l'expression «*discours en noir et blanc*» pour montrer les limites des travaux qui se réduisent, à propos de l'immigration africaine en Europe, à se ranger soit du côté des immigrés (Africains) soit de celui des Blancs. Il s'agirait selon MONGO- MBOUSSA d'une approche limite influencée par des idéologies racistes qui se contentent de trancher au vif entre Blancs et Noirs, selon ce que l'auteur cherche à faire passer comme message. Voir «*La littérature des Africains de France, de la "poste -colonie" à l'immigration*», in *Africulture*, N°1239, Septembre- Octobre 2002.

⁴¹⁶DADIÉ, B. Bernard, *Un Nègre à Paris*, p. 150.

⁴¹⁷A propos de la notion d'*assimilation*, Arlette et Roger CHEMAIN nuancent la portée sémantique du terme : «Encore qu'il faille s'entendre sur le contenu du terme "assimilationniste" en politique coloniale : il ne s'agissait pas tant de faire des "sujets" de l'Empire, des "Français à part entière", que des citoyens de seconde zone ». Lire leur article, «*Les identités culturelles et le renouvellement des formes*

politique, social et culturel - dans l'intériorisation passive des modes de vie et de la pensée occidentale, Tanhoé Bertin ne veut « tuer » en lui au nom d'une quelconque assimilation sans discernement ce qui ferait l'essence de son être; tout au plus il veut préserver ce qui fait sa négritude.

Il ne veut mimer par complexe d'infériorité le Blanc qui, pour témoigner fidélité et constance à son conjoint ou sa conjointe par exemple, doit porter une alliance. Le gage de couple stable et constant étant et avant tout une affaire de confiance, un choix de vie ; car le cœur qui languit d'amour, sous le poids d'un coup foudre se préoccupera peu de l'anneau qu'on porte :

« On ne peut lire en moi, parce que Noir. Que faire pour vaincre l'indifférence ? On voudrait me reléguer dans un coin, loin de la vie joyeuse de Paris. Je proteste. Et pour le bien montrer j'étale mes doigts pour dire : "regardez, je ne porte pas d'alliance." D'accord, semblent dire certains regards, mais l'usage de l'alliance est-il connu chez nous ? Je réponds oui de la tête. Elles me rendent en souriant mon "oui", ces femmes, mon "oui" qu'elles ont pris pour une salutation». ⁴¹⁸

Le propos est ironique à première vue de par la référence à la symbolique de l'alliance des mariés qui ne fait pas partie des mœurs matrimoniales traditionnelles africaines. Le héros peut donc assumer sa différence en exhibant les doigts noirs et nus sans anneau ; parce qu'il ne juge pas utile d'en porter. De même, il n'idéalise ni sa culture ni sa communauté, encore moins n'exprime des jugements de valeurs à l'égard du Parisien. Il n'y a, à proprement parler ni revendication idéologique de l'africanité ni rejet de l'altérité occidentale. Pour paraphraser Nicole Vincileoni,

« Il y a plus subtilement certitude, assurance que donne l'authenticité vécue, laquelle, pour s'éprouver à ses yeux et se révéler aux yeux des moins convaincus, des aliénés, a besoin de la présence de l'autre ». ⁴¹⁹

Le dévoilement de l'altérité va entraîner le héros dans un travail de comparaison, où l'écart des comportements, des habitudes culturelles est pris en considération. Ainsi, l'indifférence des Parisiens à l'égard d'un étranger, d'un voyageur de passage est :

d'expression littéraire en Afrique », communication donnée lors des journées organisées par l'Organisation des nations unies pour l'éducation, la science et la culture.

⁴¹⁸ *Un Nègre à Paris*, p.74, 75.

⁴¹⁹ VINCILEONI, Nicole, *Comprendre l'Œuvre de B. B. Dédé*, Paris, Éditions Saint-Paul, coll. Les classiques africaines, 1986, p. 152.

« Tout le contraire de ce qui se passe chez nous ou lorsqu'un étranger arrive nous en somme tous informés. [...], jetons des plaisanteries par-dessus les clôtures pour bien signifier que les barrières ne peuvent nous diviser ». ⁴²⁰

Tanhoé Bertin ne connaît donc que rarement le plaisir de la découverte. Cependant, il sait aussi que le détachement des Parisiens à son égard n'est qu'une méprise, convaincu de l'unité du genre humain. Cette prise de conscience suffit pour que les personnages qui réussissent à franchir la frontière et se retrouvent dans l'espace de l'Autre se mettent à déconstruire les discours idéologiques et les fausses certitudes.

Chez Angèle Rawiri, les certitudes propagées ou reçues voudraient que l'image du continent africain soit associée au funeste, au sinistre ainsi que la littérature coloniale aimait à la peindre ; l'enjeu étant d'établir d'affirmer les différences identitaires et de construire des frontières entre ce qui devait relever proprement de l'Occident et ce qui était associé à l'image de l'Afrique. Cette vision manichéenne, nourrie par une propagande coloniale agressive, aura un impact considérable sur les Africains ? Les confidences ci-dessus sont d'un Africain, le chauffeur de taxi le conduisant à l'hôtel à son arrivée en Afrique :

« Ces choses là [la sorcellerie, le vampire] n'existent pas dans le pays des Blancs [...]. Ici, [en Afrique], on vous tire dans le dos, la nuit comme le jour ». ⁴²¹

Pour ce transporteur, seul le continent noir connaît l'expérience de la sorcellerie, ignorant que les supposés serviteurs du diable existent sous tous les cieux. En effet, on trouve dans *Le Dictionnaire de Trévoux* de 1732, rédigé par les jésuites la définition suivante :

« Sorcier, magicien, enchanteur : celui qui, selon l'opinion commune, a communication avec le diable, et qui fait plusieurs choses merveilleuses par son secours. On tient que les sorciers vont à des assemblées nocturnes qu'ils nomment sabbat, qu'ils y adorent le diable, qu'ils ont une marque qui rend la partie insensible ». ⁴²²

Et les Encyclopédistes de conclure à propos du mot "sorcellerie" ainsi :

⁴²⁰*Un Nègre à Paris*, p. 98.

⁴²¹*Elonga*, p. 21.

⁴²²*Dictionnaire de Trévoux*, 1732.

« Opération magique honteuse ou ridicule, attribuée stupidement par la superstition à l'invocation et au pouvoir des démons ». ⁴²³

En Europe, pendant tout le moyen-âge, et même après, les Templiers, Jeanne d'Arc, Gilles de Rais par exemple, suspectés de se livrer à des pratiques de sorcellerie, seront condamnés à mort. La sorcellerie devenant une arme politique, le motif d'inculpation idéale, quand on ne peut rien prouver d'autre ⁴²⁴, voici comment Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, règle ses comptes aux persécuteurs de sorciers :

« Rien n'est plus ridicule que de condamner un vrai magicien à être brûlé ; car on devait présumer qu'il pouvait éteindre le feu et tordre le cou à ses juges ». ⁴²⁵

Le continent noir est donc considéré même par les Africains comme un espace pollué des pratiques malsaines et lointain par rapport à un Occident saint : « Ces choses là n'existent pas dans le pays des Blancs », affirme le personnage d'Akewa dans *Elonga*. Le met en lumière la construction de l'image de l'Autre, celle des fausses certitudes véhiculées qui réduisaient l'Afrique à un continent vague, peuplé des mystères insondables et impénétrables, comme l'illustrent précisément les dernières volontés de l'espagnol Bernardo, après qu'il ait passé un séjourné en Afrique :

« Mon fils, je veux que tu ailles vivre au Ntsémpolo. L'adresse de ton oncle Mboumba est dans le tiroir de mon bureau. Retrouve-le et aide-le [...]. En arrivant à Elonga, prends une chambre à l'hôtel [...]. Sois prudent dans tes rapports avec tout le monde, y compris ton oncle. L'Afrique est belle et enivrante ; mais elle cache de nombreux mystères que tu découvriras très vite ». ⁴²⁶

Dans le propos de Bernardo, l'Afrique est identifiée à ses « mystères » et la menace que représentent ses habitants, au point de recommander la prudence à son fils « dans ses rapports avec tout le monde ». Il préfère minorer les aspects qui semblent « enivrants » dont il reconnaît pourtant, pour insister sur le côté négatif.

⁴²³ On retrouve déjà le mot « sorcellerie » dans l'*Encyclopédie* rédigée de 1751 à 1765, sous la direction de DIDEROT et d'ALEMBERT.

⁴²⁴ LECHEVALLIER, Gabriel, *Dictionnaire des symboles, des arts divinatoires et des superstitions*, Maxi-Livres pour la présente édition, 2003, p. 293-294.

⁴²⁵ VOLTAIRE, (François- Maris, AROUET), *Dictionnaire philosophique*, première publication, 1764. Paris, Éditions, Flammarion, 2010.

⁴²⁶ *Elonga*, p. 13.

Pour paraphraser Edward Saïd à propos de l'orientalisme, nous pouvons dire aussi que les mystères de l'Afrique ont presque été une invention de l'Europe, lieu de fantaisie, gorgé d'êtres exotiques. Cette invention de l'Autre a été salutaire pour l'Occident qui a pu renforcer et préciser son identité en se démarquant des mondes qu'il prenait pour étranges.

En effet, l'espagnol Bernardo n'a visité qu'une petite région lors de son séjour ; cependant il ne lésine pas sur des commentaires exotiques, au point même de généraliser les supposés mystères à toute l'Afrique. Bernardo réactualise donc les fausses certitudes pour lesquelles, il suffisait de se confronter aux mœurs des populations côtières pour en tirer une histoire et des conclusions englobant tout le continent noir. L'identification des « mystères » du Ntsémpolo à toute l'Afrique fait que même les coordonnées géographiques de la région visitée soient brouillées, voire gommées. Dans le regard de Bernardo, l'Afrique n'est donc qu'un continent homogène à tous les niveaux : humain, culturel, etc. Pourtant, la croyance en des forces invisibles par exemple, est de loin l'apanage des seuls Africains :

« Je n'ai pas encore été au pays des Blancs ; mais je suis persuadée que, là-bas aussi, il existe des croyances que l'on ne veut détruire malgré l'évolution vertigineuse du machinisme [...]. L'homme, où qu'il soit, croit au plus profond de lui-même en une force qu'il ne peut que rechercher et adorer». ⁴²⁷

Ramenant l'homme au rang de créature en perpétuelle quête de spiritualité, Akewa déconstruit les stéréotypes qui réduisent la spiritualité africaine à l'animisme. Ce contre-discours subvertit les discours dominants. Autrement, chez Dadié et Rawiri, la relation à l'Autre apparaît comme la trame de l'histoire des peuples et de toute identité. Et la pensée postcoloniale que leurs romans expriment magistralement ne cesse de démontrer qu'il n'y a pas d'existence réelle dans le renvoi de soi à soi, jamais d'intériorité totalement coupée d'une extériorité, d'un ici totalement séparé d'un là-bas. Ainsi, la littérature postcoloniale empêche de penser en termes de ruptures radicales et, c'est là toute sa force. C'est aussi la raison pour laquelle, les protagonistes principaux incarnent tour à tour la figure du migrant confronté au cosmopolitisme, l'exilé englués dans l'entre-deux cultures, en quête d'une forme de socialisation.

⁴²⁷ *Elonga*, p. 175.

3. La socialisation forcée

Si l'aventure humaine est synonyme de franchissement des frontières, il est des cas où il se pose la question de l'intégration ou de socialisation des protagonistes dans le nouvel espace. Le personnage doit le plus souvent ouvrir une brèche pour s'insérer dans l'espace de l'Autre. La situation est d'autant plus délicate, sans aucune échappée possible, « ni derrière ni devant », ⁴²⁸ qu'Abossolo Pierre Martial, dans un article, « *La rencontre de l'Occidental et de l'Africain dans le roman d'Afrique francophone. Conflit d'étrangers et conflit d'étrangetés* », résume fort bien. En effet, Abossolo montre comment il est quasi impossible d'envisager l'étude de la rencontre Afrique/Occident, à partir des parcours des personnages littéraires sans évoquer des situations où chaque camp offrirait en miroir une image d'étrangeté radicale. Dès lors,

« [Les] sentiments et expressions qu'on a pu détecter chez l'Africain devant la douloureuse nouveauté occidentale [s'expriment] avec la même intensité dans le vécu de l'Occidental et de l'Occidentalisé présents en Afrique. Au contact de la nouveauté, il s'observe dans chaque groupe, et à dimensions égales, des sentiments et des attitudes de déchirure et d'étrangeté ». ⁴²⁹

Ici la déchirure émergerait de la difficulté à se faire une place dans l'espace de l'Autre. C'est dans ce même ordre d'idées que Pius Ngandu Nkashama dans *Écritures et discours littéraires. Études sur le roman africain*, esquisse le portrait psychologique des personnages romanesques africains ⁴³⁰ au moment où ces derniers aspirent à faire corps avec l'univers du Blanc. Se référant à la notion « d'anomie » ⁴³¹ qu'il emprunte au sociologue Jean Duvignaud, Ngandu Nkasham

⁴²⁸ « *Ni derrière ni devant* » est une anaphore prise dans la *Complainte du petit cheval blanc* de Paul Fort. Cette Complainte brosse un tableau faussement naïf de la destinée du « petit cheval blanc » dévalant les paysages, en hivers comme en été, sans possibilité de repos ; avec au bout du compte, la mort. Le vocabulaire utilisé est volontairement pauvre, mais il met d'autant mieux en relief une tragédie, celle du « petit cheval blanc » englué dans une situation sans aucune possibilité d'échapper, « ni derrière ni devant ».

⁴²⁹ ABOSSOLO, Pierre Martial, « La rencontre de l'Occidental et de l'Africain dans le roman d'Afrique francophone. Conflit d'étrangers et conflit d'étrangetés », in *InterFrancophonies, Figures de l'étranger dans les littératures francophones* - n°3, 2010.

⁴³⁰ Il s'agit des romans, *Une vie de boy* de Ferdinand OYONO, *Nini la mulâtresse* d'Ousmane Socé et *Le Vieux nègre et la médaille* de Ferdinand OYONO.

⁴³¹ Selon DUVIGNAUD, J., (que PIUS NGANDU -NKASHAMA cite l'ouvrage, *L'anomie : Hérésie et subversion*, éd. Anthropos, 1973, p. 106), le concept d'*anomie* a été proposé pour expliquer un processus particulier par lequel un individu effacerait sa « nomination » et son « identification », dans un moment de crise ou de mutations fondamentales ».

constate « l'éclatement de l'identité originelle » du héros, parce que selon l'auteur, il ne peut se débarrasser totalement de son identité d'origine ni mimer à la perfection le comportement du Blanc. Il se trouve plus précisément dans une situation hybride, et c'est ici que s'exprime parfaitement *l'ambivalence* dont parle Homi Bhabha :

«Et aussi, parce que son désir pour dépasser les contradictions dans lesquelles il s'empêtre et qui le déchirent lui fait adopter un comportement particulier : le mimétisme [...]. Et précisément, le Blanc n'est perçu que dans son attitude de négation : il nie Toundi dans *Une vie de boy*, il refuse d'accepter *Nini la mulâtresse*, il supplie Meka dans *Le Vieux nègre et la médaille*. Tout ceci se manifeste symboliquement dans l'éclatement de l'identité originelle ».⁴³²

Pour Pius Ngandu Nkashama, les personnages de Toundi, Nini et Meka sont des « héros anoniques »⁴³³ du moment où ils parviennent à franchir la frontière de l'espace du Blanc dans un premier temps, pour être ensuite rejeté.⁴³⁴ Dès lors, il ne peut espérer y résider de manière pérenne qu'au prix d'inlassables efforts, à l'issue des luttes pour une sorte de socialisation forcée.

L'exemple vient d'*Un Nègre à Paris*, cadre à première vue inaccessible pour le Nègre, brossé sous les traits d'un corset qui semble tenir ses habitants dans état statique. Tanhoé Bertin doit donc faire des pieds et des mains pour se faire une place, pour se fondre dans le moule parisien :

« Je ne me sens plus soumis à la douche écossaise en fait de rapport avec les hommes de ce pays ».⁴³⁵

⁴³²NGANDU- NKASHAMA, Pius, *Écritures et discours littéraires. Études sur le roman africain*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1989, p.107.

⁴³³Selon le sociologue Jean DUVIGNAUD, (que Pius NGANDU –NKASHAMA cite l'ouvrage, *L'anomie : Hérésie et subversion*, éd. Anthropos, 1973, p. 106), le concept d'*anomie* a été proposé pour expliquer un processus particulier par lequel un individu efface sa *nomination* et son « identification », dans un moment de crise ou de mutations *fondamentales*. Pius NGANDU- NKASHAMA ré- exploite la même notion d'*anomie* dans *Écritures et discours littéraires. Études sur le roman africain*, pour le cas précis des héros romanesques africains : « Dans l'anomie, l'élément déterminant reste l'accès du personnage principal à l'intérieur de l'espace du colonisateur. Il est d'ailleurs sollicité et introduit par un "acte de foi" pour ensuite s'en faire expulser de lui-même, souvent par la violence de la mort. La fiction se produit donc selon les modalités de l'introduction et de l'expulsion, [...] les différentes analyses menées sur ces textes, que certains commentateurs n'ont pas hésité à classer dans un "âge d'or du roman africain" le reconnaissent volontiers : le "héros" y est souvent un personnage à problèmes qui peut se transformer en un "personnage problématique" parce qu'il se trouve installé dans un milieu installé », p. 107.

⁴³⁴*Ibid.*, p. 108.

⁴³⁵*Un Nègre à Paris*, p. 93.

L'expression *douche écossaise*, selon l'*Encyclopédie* date du XIX^e siècle et signifie « *Alterner des jets d'eau très froids et des jets d'eau très chauds* ». Ce qui serait censé activer la circulation sanguine. Par analogie, l'expression a pris un autre sens pour signifier une réalité complètement contrastée. Ainsi l'on dira d'une personne qu'elle a pris une douche écossaise quand l'on se comporte avec elle d'une façon très chaleureuse, puis d'un coup glaciale l'instant d'après. Dans le cas du héros, nous le signalions déjà, Tanhoé Bertin passe un séjour dans l'indifférence presque totale des Parisiens, ce qui n'est pas sans le chagriner :

« Que faire pour vaincre l'indifférence ? ».⁴³⁶

Le fait de protester contre l'indifférence des Parisien est révélateur qu'il n'est plus « chosifié » par le regard de l'Autre. Le concept de *chosification* emprunté à Jean- Paul Sartre suppose que dans toute relation à autrui, le premier sentiment qui naît est la peur et l'hostilité.⁴³⁷ Or, le héros semble avoir dépassé ce stade ; puisque le lecteur le retrouve serein et même déterminé à vivre dans l'espace du colinsateur, il doit ignorer les préjugés de toute sorte. Il n'est plus l'otage des complexes d'infériorité :

« Je me sens un autre homme et j'oublie jusqu'au souvenir de mes difficultés quotidiennes avec lesquelles tu te bats ».⁴³⁸

Le Nègre est maintenant libre, il peut de ce fait engager la négociation politique et culturelle. Nous retrouvons ici le processus des identités altérées, décrit par Homi Bhabha, à travers la notion d'hybridité, à la suite de la rencontre et la découverte de l'Autre :

« The are now free to negotiate and translate their cultural identities in a discontinuous intertextual temporality of cultural difference. [...] The change political and historical site of enunciation transforms the meaning of the colonial inheritance into the liberatory signs of a free people of the future ».⁴³⁹

⁴³⁶ *Un Nègre à Paris*, p.74, 75.

⁴³⁷ SARTRE, Jean- Paul, « Orphée noir », préface à Léopold Sédar SENGHOR, *Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, IX- X.

⁴³⁸ *Un Nègre à Paris*, p. 152.

⁴³⁹ BHABHA, Homi, « The Commitment to Theory », in *new formations*, n°5, 1988, p. 22. Notre traduction : « Ils [les intellectuels opprimés] sont maintenant libres de négocier et de traduire leurs identités culturelles dans une temporalité intertextuelle. [...] Le site de la négociation de l'histoire et de la politique transforme les significations de l'héritage colonial en des signes libérateurs d'un peuple libre en devenir ».

Ainsi, chez Tanhoé Bertin, l'ailleurs au départ peu rassurant, voire inquiétant, se transforme peu à peu en un cadre de vie ordinaire. Le malaise que susciterait l'épreuve de l'exil, le mal du pays qui naît du sentiment d'éloignement ne sont plus vécus comme sources de déchirement. S'accommodant au mode de vie parisien, le séjour du héros devient une expérience banale, convaincu tel Olender Maurice le résume que « [...] notre "être" ne peut se constituer, progressivement, que par l'apport des autres », ⁴⁴⁰ Tanhoé est même quelquefois surpris de s'en rendre compte qu'il est entrain de reproduire de façon mécanique, à l'image d'un pantin, le gestuel du Parisien :

«J'ai même des réactions qui l'étonnent parce que lui aussi est pris dans l'engrenage contre lequel je lutte pour demeurer moi-même, puisque mes pieds commencent à acquérir des yeux ». ⁴⁴¹

Nous évoquons plus haut la thèse de Homi Bhabha, laquelle, le discours idéologique colonial en construisant les différences culturelles et identitaires, portait les germes de sa propre désintégration du fait de son *ambivalence* radicale. Cette ambivalence se manifeste à travers le stéréotype racial, nécessitant une constante actualisation pour prouver sa scientificité ; ce qui aurait permis au colonisé d'élaborer un discours de résistance qui ne serait que le produit d'un processus d'assimilation lui-même ambivalent, dont l'*imitation* ou la *mimique* fait partie intégrante. Tanhoé Bertin court dans les couloirs du métro sans bousculer les autres usagers, et il est le premier à s'étonner de ses nouveaux réflexes :

« Je me demande comment je fais pour passer entre les gens sans les frôler. Je cours et mon fond remontant je me dis chaque fois "pourquoi cours-tu ?" Penses-tu que je m'arrête pour autant ? Non. Le faire serait constituer un obstacle sur le chemin des autres. Si l'on ne veut pas courir il faut s'asseoir dans un café et regarder les autres courir, car on ne peut être au milieu de la foule et faire à sa tête ». ⁴⁴²

Le Nègre a-t-il pris ses marques ? S'est-il adapté ? Quoi qu'il en soit, Tanhoé Bertin est conscient de son statut de touriste- voyageur ; de la situation d'exilé dans laquelle il se trouve. Aussi fait-il le choix de se fondre dans la foule, s'improvisant des rôles dans un univers qui feint de l'ignorer ou du moins le rejette :

⁴⁴⁰OLENDER, Maurice, et SOJCHER, Jacques, *La Séduction*, Ouvrage collectif, Paris Éditions Aubier, 1980, p. 22.

⁴⁴¹*Un Nègre à Paris*, p. 173.

⁴⁴²*Un Nègre à Paris*, p. 173.

« Ils font tout pour m'ignorer. Cela devient vexant à la longue. On ne nous regarde plus avec curiosité, on ne nous passe plus les doigts sur la peau pour voir si ça déteint. Rien, mon ami, rien ! Je refuse d'être démonétisé, et je le remarque en courant comme le Parisien qui toujours ne remarque rien, puisque je vole comme lui. Je m'adapte tant bien que mal. On me pousse, je pousse, nous avançons tous». ⁴⁴³

En devenant presque l'image du colonisateur, le colonisé Tanhoé Bertin peut alors puiser dans les ressources que lui fournit son identité hybride pour se retourner contre le colonisateur. Il élabore ainsi des stratégies de résistance visant à déconstruire les oppositions binaires et proposer des nouvelles configurations identitaires hybrides. Pour Bhabha, le colonisateur et le colonisé sont tous deux des protagonistes interdépendants, en ce que leur subjectivités sont mutuellement construites. Certes, le processus de socialisation du personnage paraît quelque peu forcé, pourtant seule alternative face à la hantise de l'indifférence des Parisiens, le rempart contre l'épreuve du déracinement, de l'exil et du rejet dont il semble être la victime. Le fait donc de hâter le pas dans les couloirs du métro, prendre un café à la terrasse ne constitue plus forcément un frein à son épanouissement.

De même, chez Angèle Rawiri, le lecteur, pris à témoin dans l'aventure du héros est saisi par le courage et la pugnacité du personnage qui ne recule devant rien, ni l'adversité du milieu ni la menace que constitueraient les fétiches ; au contraire il doit se battre pour se faire une place dans la nouvelle société :

«Leurs fétiches ne me font pas peur [...]. Je vivrai dans ce pays qui est le mien». ⁴⁴⁴

La détermination du personnage montre sa capacité à moduler des perceptions. Une manière aussi de s'affranchir de l'a priori culturel. Le fait donc d'harmoniser rationnellement sa conduite au mode de vie du pays d'accueil, comme par exemple croire aux pouvoirs des sorciers, consulter un *ganga* - le cas des Occidentaux établis au Ntsémpolo - révèle des mécanismes de résistance qui participent de l'intégration et la socialisation des personnages dans l'espace de l'Autre. Il devient chez Tanhoé Bertin synonyme d'affranchissement mental et

⁴⁴³ *Un Nègre à Paris*, p. 93.

⁴⁴⁴ *Elonga*, p. 131. « Fétichisme », mot d'origine portugaise, selon Marc Michel déjà cité plus haut, « on confond sous ce mot superstition et adoration d'idoles avec l'animisme et le culte des ancêtres ». On doit reconnaître le sentiment d'étrangeté devant les cultures et les religions africaines qualifiées de « fétichismes » et, parfois, d'horreur devant certains sacrifices. Ces sacrifices qui enracinent l'image du fétichisme.

véritable du Nègre colonisé qui passe nécessairement par la prise de conscience de son identité hybride, dédoublée.

4. Le héros de l'entre-deux

L'écriture de la rencontre renvoie aussi à une mémoire plurielle, collective, celle d'un « Je » démultiplié ou des « Je » complémentaires, et qui n'expriment pas une individualité, mais un « Je » qui instaure dans l'identité des protagonistes une sorte de conscience dédoublée, de ce qu'il s'agit d'un « Je » qui se construit dans l'entre-deux mondes.

Chez Angèle Rawiri, le dédoublement de la conscience n'est pas une expérience meurtrière, antagonique au sens où la rencontre de deux identités en soi va entraîner la mort de celui qui incarne cette dualité. Au contraire, la dualité identitaire fonde l'unité symbolique des ethnies incarnées par le métissage biologique du héros. Le personnage de Igowo est l'aboutissement symbolique du rapprochement de deux continents. En Europe où il se trouve, privé de l'Afrique depuis son jeune âge pour des raisons familiales, son désir sera de renouer avec le continent maternel ; entre temps, son ami Alberto le dissuade au prétexte que tout sépare le continent noir de l'Europe, le niveau de vie, l'éducation ; mais qu'importe pour le héros ?

« Je t'assure qu'en ce qui me concerne, je ne vois pas de différence entre l'Espagne et le Ntsémpolo ». ⁴⁴⁵

Bien qu'il ait donc grandi en Europe, formé dans des meilleures universités occidentales, Igowo ne veut tourner le dos à l'Afrique, terre maternelle, pour des raisons purement matérielles, ou, au motif qu'elle soit moins avancée, ou encore que tout le sépare des Africains. Et son rêve va être réalisé :

« L'Afrique l'avait happé dès qu'il eut mis le pied sur la passerelle pour descendre de l'avion : une étrange et lourde chaleur moite et une odeur, à la fois subtile et entêtante, l'enveloppaient, le pénétraient. Igowo avait le sentiment que son corps s'abandonnait à la caresse multiforme d'innombrables mains de coton impalpable. Il se dit que c'est ainsi que, avant sa naissance, l'enfant doit se sentir dans le sein de sa mère ». ⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ *Elonga*, p. 15.

⁴⁴⁶ *Elonga*, p. 19.

Au moment où Igowo foule la terre maternelle, le contact se révèle comme une manifestation surnaturelle, puisqu'il l'introduit dans une nouvelle dimension : la découverte de soi. C'est l'instant même où le héros se rend réellement compte que l'Afrique est bien la terre maternelle qu'il a tant rêvée, fantasmée. Pour Papa Samba Diop,

« Igowo [...] incarne la silhouette du métis obstiné à entretenir avec l'Afrique un rapport d'adoration ». ⁴⁴⁷

Son rapport à l'Afrique quasi spirituel, rétablir par le voyage la relation ternaire qui unit la mère, le père et le fils ; le chiffre trois étant considéré comme générateur d'action et où l'alliance du fils et de la terre africaine avalise la protection des ancêtres avec lesquels Igowo devrait vivre en symbiose :

« 'A nous deux, terre de ma mère !' S'écrie Igowo à haute voix en sorte de défi ». ⁴⁴⁸

Le cheminement progressif qui ramène le fils vers les entrailles de la matrice maternelle est par sa nature une deuxième conception-naissance ; l'acte qui révèle les discontinuités certes, mais surtout aussi les continuités, le dépassement du malaise identitaire, du conflit des cultures ; la déconstruction des discontinuités ; puisque les termes du binaire continent africain/ monde occidental tendent à s'amenuiser :

« Maintenant, à travers les vitres du taxi qui l'amenait à l'hôtel, Igowo regardait avidement dans la nuit tout ce qu'il pouvait voir d'*Elonga*. La route bordée de cocotiers et d'arbres feuillus qu'il ne pouvait identifier s'enfonçait maintenant au cœur de la ville ». ⁴⁴⁹

Le regard avide de l'inconnu, de la nouveauté, montre bien l'attachement du personnage à l'Afrique, l'espace maternel décrit comme un lieu quasi paradisiaque, d'émerveillement, de changement d'état, de régénération intérieure ; c'est précisément le moment où Igowo assume de porter sa dualité identitaire.

⁴⁴⁷DIOP, Papa Samba, « *Écrire l'Afrique aujourd'hui : les auteurs Gabonais* », in *Critica*, Revue littéraire, 2007. Voir aussi la revue *Notre Librairie* n° 105, avril-juin, 1991.

⁴⁴⁸*Elonga*, p. 24.

⁴⁴⁹*Elonga*, p. 19.

5. Le « Je » kaléidoscopique

Le « Je » kaléidoscopique renvoie dans l'étude d'abord au personnage de Igowo qui l'utilise pour dire une identité éclatée, multidirectionnelle ; c'est un « Je » qui ne peut être réduit à ce que Glissant appelle « l'identité racine », « sectaire », mais plutôt proche de l'identité relationnelle ou « rhizomique » qui, elle, n'est pas une racine unique, mais multiplicité et construite sur la rencontre de plusieurs identités.

Igowo symbolise la multiplicité des humanités. Raison pour laquelle son « Je » ne peut se décliner au singulier. Angèle Rawiri nous décrit le portrait psychologique d'un héros apte à revêtir n'importe quelle identité, même si à première vue l'exercice paraît difficile. Le « Je » de Igowo n'est pas celui d'un énonciateur clairement établi ou celui d'une subjectivité nettement définie ; c'est plutôt un « Je » qui se confond à « Nous » pour signifier la pluralité des appartenances :

« C'est vrai que j'ai grandi ici [en Espagne] et que je suis formé à l'image des habitants de ce pays. Mais il est naturel que je me sens aussi attiré par mes origines maternelles ».⁴⁵⁰

La position du héros répercute quelque peu l'expérience personnelle de la narratrice qui, lors d'une interview revendique son double apprentissage, son métissage culturel :

« J'étais, quelque part, une déracinée. Je ne me sentais pas chez moi en terre africaine et, en même temps, je ne me sentais pas non plus chez moi en Europe. En Afrique, je ne comprenais pas certaines de nos pratiques. J'ai commencé à réfléchir sur certains problèmes et à en parler autour de moi. Ce fut mon frère qui me conseilla d'écrire ».⁴⁵¹

Si son héros s'identifie à deux mondes, c'est en effet pour mettre en lumière, peut-être de manière détournée la rencontre intercommunautaire dont il se révèle être l'accomplissement biologique. Le « Je » que Igowo emploie dit la diversité des mondes, des cultures, des identités. C'est un « Je » qui engage la

⁴⁵⁰ *Elonga*, p. 15.

⁴⁵¹ BIKINDOU, F. et BAKER, L. « Angèle RAWIRI NTYUGWETONDO. Première femme écrivain du Gabon », Interview donné dans *Amina*, n° 224, décembre 1988, p. 12-16.

présence simultanée du *Nous et les Autres*.⁴⁵² C'est le « Je » de l'homme et de la femme réunis ; le « Je » qui raconte les expériences d'ici et d'ailleurs ; dans la mesure où Igowo se définit comme un être de l'entre-deux en revendiquant sa double identité : « C'est vrai que j'ai grandi ici [...] Mais [...] je me sens aussi attiré par mes origines maternelles ». ⁴⁵³

Se définir homme de deux mondes sous-entend reconnaître une identité diffractée. Angèle Rawiri semble contester l'idée qu'il existe des identités rigides et qui rendraient l'humain prisonnier de son milieu d'origine. Raison pour laquelle elle fait d'Alberto, perplexe au projet du héros qui se propose de s'établir en Afrique, un personnage en porte-à-faux dans un monde où circulent des valeurs, des biens et des personnes :

« Alberto le regarda, ahuri.

Ce n'est pas possible ! Comment peux-tu envisager de vivre dans un pays dont tu ignores les mœurs ? Et tu ne connais même pas ta prétendue famille ! Non, ce n'est sérieux, Igowo. Tu sais très bien que ta place est auprès de nous (...). Permets -moi de te dire que tu prends un gros risque en allant vivre parmi les Africains. N'oublie pas que tout vous sépare : l'éducation, le niveau de vie ». ⁴⁵⁴

Décidé de renouer avec les racines maternelles, dans sa détermination de traduire dans les faits les dernières volontés de son père, Igowo ne se départit pas face aux doutes de son ami ; il ne se laisse impressionner par les paroles dissuasives d'Alberto :

« Je t'assure qu'en ce qui me concerne, je ne vois pas de différence entre l'Espagne et le Ntsémpolo ». ⁴⁵⁵

Minorer l'idée qu'il existe des différences entre l'Espagne le pays du père et le Ntsémpolo celui de la mère, c'est reconnaître l'utilité des rapports inter-humains, c'est déjà déconstruire les limites entre centre et périphérie pour une

⁴⁵²TODOROV, Tzevetan, *Nous et Les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éd. Seuil, 1989, 544 p.

⁴⁵³*Elonga*, p. 15.

⁴⁵⁴*Science*, revue scientifique. Cette revue a publié en février 2008 l'étude génomique en comparant des fragments d'ADN de 650 000 nucléotides chez 938 individus appartenant à 51 ethnies. La conclusion de ces travaux est que tous les hommes, à en croire les généticiens, descendraient d'une même population dont les origines remonteraient en Afrique noire. Cette population se serait scindée en divers groupes au fur et à mesure de leurs migrations. Leurs descendant s'étant retrouvés isolés les uns des autres par les aléas climatiques ou des barrières géographiques (montagnes, océans...), ce qui aurait favorisé quelques modifications génétiques.

⁴⁵⁵*Elonga*, p. 15.

vision plus globale du monde. Dans une telle perspective où le relativisme devrait prévaloir, la question qui se pose n'est plus celle de savoir si le personnage d'Igowo est différent des Africains ou non. Il l'est parmi les Africains et Européen parmi les Européens. Il ne peut refuser l'une ou l'autre appartenance sans nier une partie de lui-même. Ce qui fait qu'à son arrivée en Afrique, Mboumba se fait le devoir de rappeler le lien qui l'unit à l'Afrique :

« Je suis celui qui te relie à tes origines maternelles [...]. Le sang qui coule dans mes veines coule aussi dans les tiennes ». ⁴⁵⁶

Le critère de consanguinité auquel Mboumba se réfère comme argument légitime en même temps la présence d'Igowo en tant que neveu à ses côtés. Dans certaines sociétés africaines dites de régime matrilineaire, le critère de consanguinité que l'oncle Mboumba rappelle relègue d'emblée la figure du père ou du moins le lien de paternité au second plan, dans la mesure où l'on considère l'enfant beaucoup plus proche de la mère que de son père. L'oncle maternel au nom du partage d'un même ancêtre avec la mère jouit d'une forme de prééminence sur l'enfant. Roger Caillois qui a étudié les sociétés totémiques chez les Massaï de l'Afrique l'Est, rapporte :

« Le jeune neveu forme couple avec son oncle maternel qui habite au loin, d'où lui vient la vie et dont il est le sang rajeuni et revigoré [...] la vie d'un homme ne se continue pas dans son fils, mais dans les enfants de la sœur ». ⁴⁵⁷

Pour Mboumba le retour de Igowo en Afrique est une marque de reconnaissance que l'Afrique est cet autre côté de lui, l'acte qui atteste son attachement à la famille africaine :

« Tu n'es peut-être pas venu pour nous ; mais le fait que tu sois ici ce matin, dès le lendemain de ton arrivée, prouve que tu respectes les liens sacrés de la famille ». ⁴⁵⁸

La référence à la notion de « sacré » montre que la relation qui unit Igowo à l'Afrique est presque de nature contraignante. L'individu ici ne se révèle que dans

⁴⁵⁶ *Elonga*, p. 127. Bien plus, dans certaines sociétés africaines, la notion de famille qui ne doit pas être limitée au noyau conjugal, aux parents du premier degré, désigne l'ensemble des membres avec lesquels on se considère comme apparenté selon le système lignager et clanique (DUPRÉ 1982). On parle de famille élargie qui peut compter plusieurs générations structurées autour d'un chef, dont on croit qu'il détient des pouvoirs magico-religieux qui servent non seulement à protéger l'ensemble des membres mais aussi à sanctionner ceux qui s'y écartent de sa volonté. Du lien de parenté qui les unit, le personnage de Mboumba, comme chef de famille, tire toute sa légitimité et son autorité sur son neveu Igowo.

⁴⁵⁷ CAILLOIS, Roger, « Le sacré de respect », in *L'homme et le sacré*, p 95-96.

⁴⁵⁸ *Elonga*, p. 32.

le collectif qui lui donne en retour son identité. C'est la volonté collective du groupe qui est première ; la soumission au code social est totale. La notion de « sacré » met aussi en exergue les limites du propos d'Alberto qui fait de Igowo un personnage éloigné de l'Afrique, différent des Africains. Le fait même pour le héros de passer les premières nuits dans un hôtel à son arrivée en Afrique est déjà interprété comme un acte irrévérencieux, l'outrage suprême que Mboumba ne manque de lui faire observer :

« Tu sais pourtant que ta place est ici [...]. De notre temps, un enfant ne serait pas allé prendre une chambre à l'hôtel alors qu'il a des parents qui habitent à deux pas de là. Ça ressemble un peu à une injure ».⁴⁵⁹

Les paroles émouvantes de l'oncle ont valeur de mise en garde : Igowo doit jouer son rôle, prendre sa place dans la société africaine ; un rappel à l'ordre donc ; elles supposent que le protagoniste devrait régler à bon compte ses « dettes » envers les ancêtres, témoigner sa solidarité au groupe. En considérant les positions respectives des personnages de Mboumba et Alberto qui voient en Igowo un de leur, selon qu'il se trouve en Europe ou en Afrique, on est en droit de dire que le héros ne peut faire corps à aucune communauté ethnique spécifique. Il est du reste intéressant de voir comment cette indétermination est inscrite chez Samba Diallo. En effet, le héros de Kane peut lui aussi être classé dans la catégorie des héros qui conscients de vivre l'entre-deux, conscient d'incarner deux visions du monde depuis qu'il a franchi le seuil de la nouvelle école :

«L'Occident s'était immiscé en lui, insidieusement, avec les pensées dont il s'était nourri chaque jour, depuis le premier matin où, à L., il avait été à l'école étrangère ».⁴⁶⁰

Deux mondes cohabitent en Samba Diallo. D'un côté le pays Diallobé, de l'autre l'Occident. Samba Diallo symbolise le trait -d'union de l'être *hybride*, puisqu'il sait qu'il ne peut vivre l'une des identités en rejetant l'autre :

« Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux ».⁴⁶¹

⁴⁵⁹ *Elonga*, p. 32.

⁴⁶⁰ KANE, C. Hamidou, *Ibid.* p. 179.

⁴⁶¹ *L'Aventure ambiguë*, p.164.

Homi Bhabha a réussi à faire ressortir la radicalité des processus d'identification chez Fanon, en insistant sur la façon dont le sujet hybride déstabilise ou subvertit les formes d'oppositions binaires structurant et contribuant à maintenir des ordres coloniaux et postcoloniaux.⁴⁶² Bien qu'il se dise donc n'avoir une tête lucide et propice à la réflexion, et donc de se trouver dans une étrange situation, en détresse de n'être pas deux, on note cependant une certaine clairvoyance dans le propos : Samba Diallo a conscience qu'il est devenu un hybride culturel ; il reconnaît vivre à la conjonction de deux sortes de savoirs. En d'autres mots, sa nouvelle identité l'a installé dans une sorte d'ambivalence d'identification, ce moyen interne de se connaître soi-même, de se saisir avec discernement. Samba Diallo tente de répondre à la question : « qui suis-je ? ». Or, cette interrogation ne peut logiquement avoir du sens que dans la prise de conscience :

« Il arrive que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre aventure même. Il nous apparaît soudain que, tout au long de notre cheminement, nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser, et que nous voilà devenus autre. Quelques fois la métamorphose ne s'achève même pas, elle nous installe dans l'hybride et nous y laisse».⁴⁶³

En effet, toute modification de l'environnement extérieur entraîne des agitations intérieures. Au moment où Samba Diallo franchit la frontière qui partage l'Afrique de l'Occident par le détour que lui offre l'école étrangère, cet autre univers nouveau et inconnu pour lui ; de ce que, selon le Chevalier dalmatique, son fils doit jouer le rôle de trait- d'union. Mais il sait aussi que cette mission n'est pas sans contrepartie ; et il le fera savoir à Paul Lacroix,

« - J'ai mis mon fils à votre école et j'ai prié Dieu de nous sauver tous, vous et nous. [...] - J'ai mis mon fils à l'école parce que l'extérieur que vous avez arrêté nous envahissait lentement et nous détruisait. Apprenez –lui à arrêter l'extérieur ».⁴⁶⁴

Ce dialogue qui s'instaure entre le Chevalier Dalmatique, le père de Samba Diallo et Paul Lacroix le Français en poste ; le premier représentant l'Afrique, le second, l'Occident, montre que la détresse de n'être pas « un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct » n'annonce pas systématiquement une fin

⁴⁶²Confère à l'article de Maria- Benedita BASTO, « Le FANON de Homi BHABHA ». Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale », in *Tumultes*, 2008/2 n°31, p. 47-66.

⁴⁶³*Ibid.*, p. 133.

⁴⁶⁴*Ibid.*, p. 91.

tragique pour le héros. Loin d'être réduit à un déchirement intérieur, Samba Diallo vit en effet ce que l'on pourrait nommer avec Lise Gauvin la *poétique du transitoire* qui fait que :

«A la conscience malheureuse du héros de *L'Aventure ambiguë*, "en détresse de n'être pas deux" succède une conscience déterminée à utiliser les sources de l'hybridité de l'entre-deux mondes ».⁴⁶⁵

Le désir d'utiliser les sources de l'hybridité de l'entre-deux mondes chez le héros fait du récit le fond d'où se détache ce que Glissant appelle le *divers*.⁴⁶⁶ Samba Diallo «Tu n'oublieras pas la Parole, n'est-ce pas, mon fils? Tu n'oublieras jamais?», lui avait recommandé maître Thierno, lui enjoignant de toujours observer les temps de prière y compris en Europe. Samba Diallo devrait donc réinventer et incarner une sorte d'identité qui puisse incorporer deux visions du monde, celle du métis culturel.

6. L'être- métis

Selon le dictionnaire *Larousse*, le mot *métis* qui vient du latin *mixtus* signifie à l'origine « mélanger ». Par la suite, *métis* aurait désigné « ce qui est fait de moitié d'une chose et de moitié d'une autre ». Cette dernière signification aurait connu une extension pour donner le mot « métissage », terme qui évoque de nos jours non seulement les phénomènes de croisements biologiques, mais encore l'influence réciproque des cultures. L'être- métis comme motif littéraire fait partie de ce qui inscrit à l'arrière-plan des récits la dualité dans l'identité des héros. Le cas de Igowo est particulièrement éloquent. Né d'une Noire et d'un Blanc, Igowo ne peut se définir naturellement qu'en termes de métissage :

«Son métissage tirait plutôt sur le noir, ce qui lui donnait un teint brun et mat».⁴⁶⁷

Le métissage du héros symbolise la rencontre des grands groupes de couleurs entre lesquels se repartit l'espèce humaine. Le contraste suggéré par les adjectifs «brun » et « mat » rend particulièrement évident ce contact des communautés. Pour donner plus de relief au thème du métissage, l'auteur parle de

⁴⁶⁵GAUVIN, Lise, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Paris, Ed. Karthala, 1997, p. 13.

⁴⁶⁶GLISSANT, Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Montréal, P.M.U., 1995.

⁴⁶⁷*Elonga* p. 41.

« mariage mixe », de « tolérance », « d'union des peuples », etc. Ce champ lexical est largement suggestif ; en même temps il plaide pour une société arc-en-ciel, mais aussi pose le problème de l'identité de l'être- métis. Igowo est –il Noir ou Blanc ? Comment définir l'identité de l'être –métis ? Sans identité spécifique, le héros se sent partout rejeté :

« On vous refuse parce que vous êtes différents. Au fond, n'ai-je pas toujours été différent ? Différent des autres enfants, parce que je n'ai pas connu ma mère. Différent parce que mon père ne m'aimait pas. Différent parce que je n'avais rien de commun avec mon oncle. Voilà ce que je suis : une différence appelée à être traitée différemment». ⁴⁶⁸

La situation que vit Igowo est semblable à celle que nous décrit Alfredo Gomez- Muller à propos des mulâtres. En effet, quand Igowo arrive au Ntémolo, Mboumba lui fait comprendre que l'Afrique est la terre de ses origines maternelles. Pour autant, c'est le même Mboumba qui, par des moyens détournés - usage de la sorcellerie - lui refuse cette même appartenance. En effet, l'être- métis est toujours en situation d'insécurité permanente que Léon- François Hoffmann résume dans *Le Nègre romantique : personnage littéraire et obsession collective* ainsi :

« Chez les mulâtres tout se passe en somme comme si le Blanc en chacun d'eux déplorait – ou méprisait, même – cette espèce de ‘double’ Nègre avec lequel il est forcé de cohabiter». ⁴⁶⁹

Ni Noir ni Blanc, il vit une sorte d'indétermination identitaire. Alfredo Gomez- Muller qui a étudié le concept de l'être- métis à partir de la vie et l'œuvre de L'Inca Garcilaso de la Vega rapporte que le métis n'est pas seulement un être socialement indéterminé ; il se découvre différemment différent aussi bien de l'intérieur de lui-même, mais aussi à travers le regard de l'Autre :

« [...] l'être- métis n'est pas seulement déterminé par le regard de l'autre, de l'extérieur ; à la fois extérieur et intérieur aux cultures d'origine, le métis se découvre différemment différent, autrement nouveau ». ⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Elonga, p. 127.

⁴⁶⁹ HOFFMANN, L.-F., *Le Nègre romantique : personnage littéraire et obsession collective*, Payot, 1973, p. 246.

⁴⁷⁰ GOMEZ –MULLER, Alfredo, « L'être-métis : L'Inca Garcilaso de la Vega », in *Penser la rencontre de deux mondes. Les défis de la « découverte » de l'Amérique*, ouvrage collectif, sous la direction d'Alfredo Gomez-Muller, puf, 1993, p. 35-36. Alfredo Gomez-Muller, de son vrai nom, Gomez Suarez de Figueroa, est un écrivain de langue espagnole, mais né au Pérou, mais envoyé en Espagne pour s'instruire au temps des conquêtes et des invasions coloniales.

Autrement, dans l'être- métis se dévoile une sorte d'inachèvement qui lui est inconfortable, et Igowo le vit comme une épreuve. Pour François Dickobou-Kombila,

« Igowo est aussi le siège où deux cultures s'affrontent. En effet, ses racines africaines qu'il semble mettre à profit : « me voici enfin chez moi » (*Elonga*, p. 24), le rapprochent de cette pensée animiste ; tandis que son sang paternel et occidental l'en écarte en le rapprochant plutôt de la raison pure. C'est ce jeune homme déchiré et surtout inquiet qui arrive au Ntsémpolo». ⁴⁷¹

Si Dickobou –Kombila diagnostique chez Igowo les symptômes d'un jeune homme psychologiquement ravagé, il ne faudrait non plus omettre le fait qu'Angèle Rawiri remet par ricochet en question l'étanchéité de la frontière. Aussi remarque-t-on au fil du récit des personnages transportés d'un cadre à l'autre, d'un continent à l'autre, peut-être pour leur faire prendre conscience des divergences d'interprétation d'un même monde ou pour leur mettre en garde contre les malentendus qu'il peut y avoir en franchissant l'espace de l'Autre.

⁴⁷¹DICKOBOU- KOMBILA, François, *Le fantastique dans Le Rivage des Syrtes de Gracq et dans Elonga d'Angèle NTYUGWETONDO RAWIRI*, Thèse de doctorat de Littérature comparée, Poitiers, 1989.

1. Le dilemme du personnage africain

La position du personnage africain est un paradoxe, du fait de vivre une sorte de dilemme qui le place entre attirance et répulsion et les premiers concernés semblent les élites politiques. En effet, l'une des raisons qui contraignent cette catégorie d'Africains à s'exiler et surtout à choisir l'Occident comme terre d'accueil est souvent la conviction de disposer d'un cadre offrant les garanties juridiques et un environnement militant favorables - des atouts qu'ils ne disposent en Afrique, où la dictature ne tolère aucune forme de contestation. Les métropoles occidentales sont donc des espaces appropriés, rêvés et privilégiés pour l'exil.

Pourtant, ces mêmes cadres ne sont pas moins considérés comme des lieux d'une diplomatie bancale, où se ratifieraient au détriment des intérêts des peuples africains nombre d'accords (de coopération ?). Ces accords ne profiteraient que marginalement aux masses africaines. Pour preuve, les visites officielles des chefs d'États africains en Europe, en Amériques sont souvent l'occasion pour les diasporas africaines de dénoncer l'appui supposé que l'Occident apporterait dans l'optique de préserver leurs intérêts. Pourtant, c'est en Occident que les mêmes élites parviennent à prendre la mesure et la façon dont leurs peuples sont souvent privés des droits et libertés élémentaires. Et, surtout, c'est depuis l'Occident qu'elles tentent d'organiser la contestation. C'est dans Paris des années 1920, par exemple, que les nationalistes algériens, pour échapper à l'arbitraire colonial s'étaient réfugiés, alors que l'Algérie est sous l'occupation française. Paradoxalement, c'est depuis Paris que l'insurrection contre le pouvoir colonial établi dans leur pays d'origine est encouragée, au point de créer en mars 1926 un mouvement anticolonialiste dénommé : L'Étoile Nord-Africaine.⁴⁷² Pour Aboul-Kassem Saadallah,

⁴⁷²L'Étoile Nord-Africaine (ENA), au départ est une association fondée en France en 1926 par des travailleurs immigrés essentiellement constitués de Kabyles. Plus tard, elle devient un parti politique, dont les priorités seront l'abolition immédiate du Code de l'indigénat, l'indépendance totale de l'Algérie, le retrait total des troupes (françaises) d'occupation.

« Ces Algériens se retrouvaient dans une Europe alors en profonde mutation. La plupart d'entre eux adoptèrent le mode de vie européen. Ils se familiarisèrent, entre autres, avec les slogans politiques, les manœuvres politiques, les disciplines révolutionnaires ».⁴⁷³

En effet, l'Occident a toujours séduit l'Africain pour ses enseignements politiques, ses disciplines révolutionnaires. Cheikh Hamidou Kane remarque dans *L'Aventure ambiguë*, que l'Occident n'a pas seulement conquis le continent noir par la force des canons. Aujourd'hui encore, il semble difficile pour les jeunes Africains de résister aux séductions de tous les genres et venant de l'extérieur. Pour preuve, à la question de savoir comment l'Occident a conquis l'Afrique qu'Adèle pose à Samba Diallo, ce dernier répond sobrement :

« Je ne sais pas trop... c'est peut-être avec leur alphabet. Avec lui, ils portèrent le premier coup rude au pays des Diallobé ».⁴⁷⁴

Les personnages de Tanhoé Bertin dans *Un Nègre à Paris* de Dadié, Madické dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome rêvent tous de l'aventure occidentale. Sans l'Occident, il y a comme une impossibilité de se réaliser. L'admiration du monde de l'Autre commence quelquefois bien même avant l'aventure. A peine son voyage est confirmé que Tanhoé Bertin fantasme déjà :

« J'aurais bien voulu, si cela était faisable, emporter avec moi, tes yeux pour qu'ils voient ce que je vais voir, car je vais là-bas ouvrir tout grands les miens [...] Paris mérite qu'on le connaisse, l'assimile, Partir avec les yeux de tous les amis, de tous les parents, partir avec leur nez pour sentir l'air de Paris, avec leurs pieds pour fouler le sol de Paris ».⁴⁷⁵

Paris est assimilé à une réalité qu'il faut intérioriser en soi, voire un mets à déguster avec délectation. C'est pour quoi tous les sens doivent être mis à contribution pour apprécier la saveur du plat. Quant au personnage de Madické dans *Le Ventre de l'atlantique* de Fatou Diome, c'est encore le fantasme de La France qui le transporte, le berce, fait miroiter tant de projets, sans que l'on sache les raisons qui l'empêchent de les réaliser sur l'île de Niodor, la terre natale. Mais la narratrice Fatou Diome a une petite idée : « Ah ! Sacrée France, c'est peut-être

ABOUL- KASSEM, Saadallah, *La Montée du nationalisme en Algérie*, traduit de l'arabe par Joachim de Gonzalez, Alger : ENL, 1983, p. 289.

⁴⁷⁴*Les soleils des indépendances*, p. 172.

⁴⁷⁵*Un Nègre à Paris*, p.8.

parce qu'elle porte un nom de femme qu'on la désire tant». ⁴⁷⁶ Plus loin, l'auteur d'ajouter : « L'Occident nourrit nos envies ». ⁴⁷⁷

Il y a chez les protagonistes africains un certain attrait irrésistible pour l'Occident, assurément alimenté par la propagande agressive qui remonte à l'époque coloniale ; période à laquelle les idéologies des hiérarchies inculquaient dans l'esprit du colonisé une image idéalisée de l'Occident, un monde paradisiaque dans lequel le Blanc est assimilé à un immortel ; il n'a jamais fait l'expérience ni de la douleur ni de la maladie. C'est l'une des problématiques qu'abordera allusivement Ousmane Socé Diop dans son livre, *Mirages de Paris*. ⁴⁷⁸ Dans ce roman paru en 1937, Socé étudie le thème du désenchantement à travers le parcours du héros Fara, parti du Sénégal pour une métropole française. D'abord, Fara est arraché à la vie de brousse par une scolarisation de douze années. Puis, il se met à rêver de la France :

« Le plus cher souhait de Fara était de voir cette France dont il avait appris, avec amour, la langue, l'histoire et la géographie. Des noms de ville ou de rivière comme Angers et Lys, avaient des sonorités magiques qui le troublaient. La senteur d'encre d'imprimerie d'un catalogue neuf qu'il s'attardait à feuilleter, les parfums des objets de sa trousse d'écolier, venue de France, étaient aussi puissants dans leur appel que les routes à perspectives infinies et les horizons d'océan ». ⁴⁷⁹

Le fantasme que nourrit l'Occident est de surcroît appuyé par des annonces accrocheuses et largement médiatisées et diffusées quasi en boucle par l'industrie publicitaire, dont l'impact incontesté est l'emprise exercée sur la psychologie de ces petits africains rêveurs d'une vie meilleurs. Ainsi la publicité « Coca- Cola » et « Miko » ⁴⁸⁰ par exemple, va-t-elle conditionner les gamins de l'île Niodior dans *Le ventre de l'atlantique*. Une ascendance tyrannique sans possibilité de s'en défaire ; on les voit chaque soir rêveurs devant le seul petit écran de l'île, que l'homme de Barbès a ramené de son séjour parisien. Ils rêvent de consommer les produits Coca- Calo et Miko importés de France, chaque fois qu'il y a intermède lors des parties sportives à l'écran. Ils sont aussi bercés par les rêves de gloire :

⁴⁷⁶DIOME, Fatou, *Le Ventre de l'Atlantique*, Paris, Éditions, Anne Carrière, 2003, p. 202.

⁴⁷⁷DIOME, Fatou, *Ibid.*, p. 217.

⁴⁷⁸DIOP, Ousmane Socé, *Les Mirages de Paris*, première publication, 1937. Réédition, Paris, Éditions, Nouvelles Éditions latines, 1977.

⁴⁷⁹*Mirages de Paris*, p. 14-15.

⁴⁸⁰ *Le Ventre de l'Atlantique*, p. 19-20.

jouer dans les plus célèbres clubs sportifs européens, une idée que Madické a depuis intériorisée ; chaque fois que son idole, l'Italien Maldini discute une partie de foot ; il doit à tout prix entrer en communication avec une grande-sœur expatriée et installée à Strasbourg afin de s'informer des exploits de son champion. Une attitude qui dévoile le conditionnement mental des petits îliens de Niodior :

«Après la colonisation historiquement reconnue, règne maintenant une sorte de colonisation mentale : les jeunes joueurs vénéraient et vénèrent encore la France. À leurs yeux, tout ce qui est enviable vient de la France. Tenez, par exemple, la seule télévision qui leur permet de voir les matchs, elle vient de France. Son propriétaire, devenu un notable au village, a vécu en France. L'instituteur, très savant, a fait une partie de ses études en France. Tous ceux qui occupent des postes importants au pays ont étudié en France. Les femmes de nos présidents successifs sont toutes françaises ».⁴⁸¹

Sans l'Occident, les petits îliens ne peuvent socialement réussir donc, alors même qu'ils vivent sainement dans un cadre paisible, loin des pollutions et du stress, caractéristiques propres aux métropoles occidentales ; ils ne peuvent réussir comme Maldini, le footballeur italien, leur idole qu'en s'exilant en Europe. Les observations assez pointilleuses, voire réalistes que Fatou Diome formule à partir de la jeunesse sénégalaise jettent une lumière crue sur une situation qui semble perdurer de nos jours en Afrique où,

«Pour gagner les élections, le Père- de- la -nation gagne d'abord la France. Les quelques joueurs sénégalais riches et célèbres jouent en France. Pour entraîner l'équipe nationale, on a toujours été chercher un Français. Même notre ex-président, pour vivre plus longtemps, s'était octroyé une retraite française. Alors, sur l'île, même si on ne sait pas distinguer, sur une carte, la France du Pérou, on sait en revanche qu'elle rime franchement avec chance ».⁴⁸²

Le mythe d'une impossible vie réussie en Afrique est l'un des clichés véhiculés par les idéologies des hiérarchies. La conséquence d'un tel conditionnement psychologique est que l'Africain dans son imaginaire fera des métropoles étrangères des espaces de prédilection qu'il faille à tout prix intégrer, même au péril de sa vie. Ce qui renvoie admirablement à la métaphore de gloutonnerie dans *Le ventre de l'atlantique* : océan vorace, vaste étendue d'eau inassouvie, l'atlantique ne cesse d'engloutir ces jeunes Africains qui tentent de transgresser la limite. Ces désespérés de la vie n'hésitent à aucun cas à braver les

⁴⁸¹*Ibid.*, p. 53.

⁴⁸²*Ibid.*, p. 53.

sirènes marines en prenant le large à leurs risques et périls. Ils finiront pour une grande partie par être dévorés. Face à l'effroi que susciterait le macabre spectacle, le moral de certains candidats à la traversée pourrait être miné. De sorte que les séductions de l'ailleurs vont être plus ou moins minorées dans l'imaginaire. C'est ainsi que « *Les mirages de Paris* » sont démystifiés chez Ousmane Socé Diop. Ce qui n'est pas sans mettre certains dans une situation ambivalente, en adoptant des positions fort ambiguës : faut-il ou non rompre à jamais le cordon avec l'Occident ? Sur ce, les romanciers africains n'apportent pas de réponses satisfaisantes, sinon par une abondance de personnages aux comportements troubles, instables. Si nous tenons compte de la dimension purement historique de la rencontre, on se rendrait aisément compte que certains leaders africains illustrent parfaitement l'ambivalent rapport à l'Autre.

2. L'ambivalence des leaders africains

A l'exception du guinéen Ahmed Sékou Touré⁴⁸³ qui exprima clairement son désaccord à de Gaulle, un 28 septembre 1958, se positionnant en modèle d'éthique, de probité morale, résumées dans la célèbre formule : « pauvreté dans la dignité », énoncée lors d'un discours en guise de rejet au projet d'une communauté des destins que de Gaulle proposa aux colonies françaises d'Afrique du sud du Sahara lors d'un referendum, la majorité des leaders africains firent le choix de se ranger derrière le président français.⁴⁸⁴ Seul Sékou Touré avait donc osé opposer son « non » à la proposition du général président.

Pourtant, dans la même perspective, l'histoire nous apprend qu'avant de se rendre à la Conférence panafricaine d'Accra en décembre 1958, le charismatique leader Congolais, Patrice Emery Lumumba, très connu sur le plan international pour son intransigeance, ses prises de position en faveur de l'autodétermination du peuple Congolais, encore sous domination belge, resta paradoxalement un

⁴⁸³ Ancien agent des PTT de Guinée Conakry, formé à l'École des cadres syndicaux de Prague, Hamed SÉKOU TOURÉ devint, au titre de la CGT (Confédération Générale du Travail) secrétaire général du syndicat.

⁴⁸⁴ Le cas avec la promulgation de la loi Cadre Defferre de 1956. Le cas aussi de la fameuse « françafrique » (qui sous-entend l'ensemble des pays africains ayant des échanges économiques avec la France et communément appelé le pré carré français); ou du Commonwealth qui est l'ensemble formé par la Grande -Bretagne et divers États africains ayant des liens économiques avec la Couronne britannique.

enthousiaste partisan d'une Communauté belgo –congolaise.⁴⁸⁵ Pour Bernard Mouralis,

« Une telle orientation peut *a priori* surprendre dans la mesure où elle ne fait pas nécessairement de l'accession à l'indépendance le but ultime de l'action politique ». ⁴⁸⁶

Dans un Congo sous tutelle belge, en tant que premier défenseur des droits politiques et sociaux des peuples congolais, l'attitude surprenante du leader nationaliste Patrice Lumumba, préférant préserver des liens avec le pays colonisateur peut dérouter d'une part ; mais elle peut se révéler une stratégie politique d'autre part. En effet, Mouralis rappelle :

« [...] le nationalisme africain, de l'abbé Boilat à Senghor, en passant par Houphouët-Boigny, à travers l'action menée par le RDA (Rassemblement Démocratique Africain), Fanon ou même Ruben Um Nyobé, le fondateur de l'U.P.C (Union des Populations du Cameroun), au lendemain de la deuxième guerre, a largement tenu compte de cette contradiction et s'est servi de la revendication en faveur de l'assimilation comme moyen principal de lutte contre le système colonial. » ⁴⁸⁷

L'ambivalence du sujet colonisé serait donc davantage une stratégie politique ; une façon détournée de solliciter la négociation, qu'un désir de rompre à jamais avec l'empire colonial.

Le paradoxe est tel que, dans l'ensemble, les leaders africains sont tous des vecteurs d'idéologies propagandistes agressives à l'endroit de l'Occident, mais ils n'œuvrent jamais pour une rupture totale avec les métropoles occidentales. Nous pouvons émettre l'hypothèse suivante : partagés entre l'aspiration à l'autodétermination d'une part, et la peur d'effectuer un saut dans l'inconnu d'autre part, deux possibilités s'offraient alors à eux :

1. Soit, jouer sur le tableau des compromis, le cas de Léopold Sedar Senghor et Houphouët par exemple. En effet, Senghor fut le plus souvent présenté par Sékou Touré comme

« [...] le grand ennemi de la révolution guinéenne, celui qu'il avait dans ses "poèmes militants" lourdement baptisé le "faux car de l'Élysée", le même qu'il présentait dans ses discours comme mandaté par le général de Gaulle pour "la reconquête coloniale" de la Guinée, l'inspirateur des "menées

⁴⁸⁵A propos de la Communauté belgo –congolaise, lire l'ouvrage de Thomas KANZA *Sans rancune*, (version remaniée), Paris, Éditions, L'Harmattan, collection L'Afrique au cœur des Lettres, 2006. Première version publiée en 1965.

⁴⁸⁶MOURALIS, Bernard, *L'Illusion de l'altérité*, p. 561.

⁴⁸⁷*Ibid.*, p. 561-562.

anti-guinéens”, l’organisateur de tous les complots, l’un de ceux dont le nom revenait sans cesse – au côté de celui de “traîtres” ou de “fantoches” Senghor et Houphouët ». ⁴⁸⁸

2. Soit, adopter une position forte, au risque de s’exclure des sous-ensembles communautaires. Le cas de Sékou Touré et, dans une moindre mesure Patrice Emery Lumumba. Ancien agent des P.T.T, formé à l’École des cadres syndicaux de Prague, Sékou Touré devint au titre de la Confédération Générale du Travail (C.G.T), leader incontournable de l’action syndicale en Guinée Conakry. Un syndicalisme efficacement implanté dans la masse ouvrière exploitant les gisements miniers et construisant le port de Conakry sous l’égide de la France. Devenu leader politique par la suite, la capacité de Sékou Touré de meneur et d’organisateur allait s’exercer pleinement, et la première expression majeure de sa souveraineté fut le vote négatif au référendum de septembre 1958 proposé par le général de Gaulle dans les colonies françaises. Le « non » de Sékou à de Gaulle conduisit à l’indépendance de la Guinée Conakry, qui fut par ailleurs progressivement écartée des sous-ensembles communautaires économiques et politiques chapeautés par la France.

Quant à Patrice Emery Lumumba, Jean- Paul Sartre soutient qu’il a été «victime du paternalisme belge », de ce que « Lumumba a défini clairement sa position, lors des ses conférences à Présence Africaine : “Nous n’avons pas d’option économique”. Il entendait par-là que les questions politiques – indépendance, centralisme, passaient les premières, qu’il fallait réussir la décolonisation politique pour créer les instruments de la décolonisation économique et sociale ». ⁴⁸⁹

En effet, hormis quelques incompatibilités d’humeur, dans l’ensemble les leaders africains n’aspirent guère à rompre avec les puissances colonisatrices. On peut se demander pourquoi ces porte-voix, aimant haranguer les foules par l’usage d’une rhétorique fortement imprégnée du nationalisme n’aspiraient pas à une rupture totale, pleine et assumée ? Pour Mouralis :

⁴⁸⁸LEWIN, André, « Jacques Foccart et Ahmed Sékou Touré », in *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, [en ligne], 30 / 2002, novembre, 2008.

⁴⁸⁹VAN LIERDE, Jeans, *La pensée politique : De Patrice Lumumba. Préface de Jean- Paul SARTRE. Textes recueillis et présentés par Jean Van Lierde*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1963.

« Une telle orientation [...] s'explique, cependant, pour deux raisons essentielles. Les partis politiques et, d'une façon générale, les élites, avaient perçu, dès les années 30, ce que pouvait avoir de dangereux la doctrine de l'association pour l'avenir des peuples africains. Celle-ci impliquait une séparation : le colonisateur voulait que le colonisé soit autre et, au besoin, il affirmait cette différence en offrant un tableau flatteur des civilisations africaines qui avaient su conserver des valeurs et des modes de sociabilité qui avaient depuis longtemps disparu en Europe. Mais, en dépit de ce qu'une telle vision pouvait avoir de gratifiant sur le plan narcissique, les colonisés refusèrent cette idéologie de la complémentarité et affirmèrent leur volonté de s'appropriier tous les éléments qui avaient fait la force de l'Europe et permis les conquêtes coloniales [...] les Africains jouaient sur la contradiction».⁴⁹⁰

Tout en rejetant l'Occident, ou du moins font-ils semblant, que *La séduction de l'étrange* les envahisse, pour emprunter l'expression au titre de l'œuvre de Louis Vax.

« Le nationalisme africain » dont parle Mouralis, le désir de rompre avec le colonisateur sont donc plus ou moins des mécanismes de résistance, la quête d'un cadre neutre qui postule à termes pour le dialogue, la négociation, de façon à ce que les frustrations, les complexes d'infériorité ne soient plus admis dans ce que Homi Bhabha appelle le « Third Space » :

« By negotiation I attempt to draw attention to the structure or iteration which informs political movements ».⁴⁹¹

Bhabha confère à la notion même de “*negotiation*” tout son contenu politique, puisqu'il suppose modulation des points de vue politiques pour convenir sur une question précise ; il s'agit de trouver un terrain d'entente ; parvenir à un accord ; procédé par lequel l'on parvient à comprendre les divergences politiques pour trouver tenter de trouver un compromis. Nous retenons plus haut les exemples de Senghor et Houphouët, parfaitement associés au plus haut niveau à la gestion des colonies ; vu qu'ils furent députés et ministres des gouvernements français.

Cependant, ne pouvant s'appropriier pleinement le « tiers –espace », le site de la négociation, certains personnages parviennent difficilement à s'extraire

⁴⁹⁰*Ibid.*, p. 561-562.

⁴⁹¹BHABHA, Homi, “The Commitment to Theory”, in *new informations*, number 5, Summer, 1988, p. 11. Notre traduction : « Par voie de négociation, j'essaie d'attirer l'attention sur la structure ou l'itération qui informe les mouvements du débat politique ».

aisément des tensions et des malentendus ; nous citons le cas de Sékou Touré et Emery Lumumba. Se pose alors la question de leur frustration, doublée d'un penchant pour le repli sur soi, plus palpables chez les laissés-pour-compte. Dans l'espace de la fiction littéraire, le cas des personnages de Mboumba chez Rawiri, Fama chez Kourouma, Maître Thierno chez Kane qui, tous ont du mal à se situer sur le nouvel échiquier socio- politique et préfèrent rejeter sans concession tout ce qui a trait à l'Occident. Pourtant, c'est paradoxalement vers l'Occident qu'ils se tournent quand l'iniquité des dictatures devient insupportable en Afrique. En d'autres mots, l'usage de l'oxymore dans la représentation de la relation à l'Occident comme figure de rhétorique privilégiée dans le roman francophone africain ne se résume pas à des ruptures, les séparations et les écartèlements psychologiques des protagonistes. L'oxymore montre aussi l'effort de l'écrivain à concilier les oppositions binaires.

Justin Bisanswa⁴⁹² par exemple, chez lequel les travaux porte sur l'œuvre d'Yves Valentin Mudimbé, constate que le projet de l'intellectuel africain consiste aussi à rapprocher les cultures. En effet, les œuvres d'Yves Mudimbe sont exemplaires à ce sujet, en ce qu'elles retravaillent les questions de mémoire et de colonisation comme événements fondateurs qui révèlent une vision transculturelle. Comprise comme opération transformatrice, l'écriture littéraire de Mudimbe surgit au moment de la traversée simultanée de plusieurs cultures ; cette transculture devenant un lieu neutre ou « tiers-espace » et où sont convoquées la représentation de diverses figures, comme Josias Semujanga l'a si bien montré.⁴⁹³ Les faits d'écartèlement psychologique ou d'oppositions ne sont pas aussi si affirmés qu'on le croirait.

La conversion d'Africains aux religions importées par exemple - le cas de Laurent Meka dans *Le Vieux Nègre et la Médaille* de Ferdinand Oyono entre

⁴⁹²Propos tenu par le professeur Justin BISANSWA au cours d'un séminaire de littératures francophone sur la notion de « Modernité du texte » (francophone) à l'université Paris-Est, Créteil le 12 octobre 2011. Par « Modernité », BISANSWA entend la singularité ou l'identité de l'écriture, les modalités d'écriture auxquelles l'écrivain recourt, retravaille la langue et se connecte à l'histoire ; l'aptitude à articuler l'œuvre d'art à la fois à l'histoire et à la notion de beauté, et donc de modernité.

⁴⁹³SEMUIJANGA, Josias, « La mémoire transculturelle comme fondement du sujet africain chez Mudimbe et Ngal », in *Érudit. Tangence*, n° 75, 2004, p. 15- 39.

autres - atteste fort bien l'ampleur des phénomènes d'accueil et d'appropriation de la culture de l'Autre. De ce que l'ouverture se traduit aussi dans l'adoption partielle ou totale de ce qui vient d'ailleurs sans pour autant renier ce qui nous ait familier. Ainsi, les figures de l'Africain et de l'Occidental paraissent se recouvrir. Quand l'une se referme, l'autre s'ouvre. Quand l'une semble détourner son regard de l'autre, il se préoccupe en fait de la regarder. Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias ont pu montrer dans leur ouvrage, *Le Juif et l'Autre*, que

« Le rejet de l'autre [...] suppose à l'origine la proximité la plus forte. Pour exister, il ne reste qu'à quitter cet autre sans pour autant perdre ses traces». ⁴⁹⁴

A chaque pas l'Afrique et l'Occident se séparent, se cherchent, mais ne peuvent s'oublier. C'est l'expression même de l'identité ambivalente des sujets postcoloniaux dont parle Homi Bhabha ; cette identité qui s'alimente de plusieurs dynamiques et dans laquelle le désir se situe toujours en référence à la place qu'occupe l'Autre : le colonisé veut prendre la place du colon, rêve d'une 'inversion des rôles'⁴⁹⁵ et s'inscrit par conséquent toujours à au moins deux places à la fois.

En effet, on observe la même situation chez les protagonistes des romans en termes de dilemme, entre rejet et attirance. Ce comportement est loin d'être le propre des seuls protagonistes d'origine africaine. On retrouve aussi les protagonistes occidentaux, chez qui l'idéal républicain, considéré sous l'angle de l'égalité et de justice les place dans une posture contradictoire est incompréhensible avec le traitement réservé au colonisé. Nous parlions plus haut « d'adoubement du Blanc » à propos d'une catégorie d'intellectuels occidentaux - le cas de Jean- Paul Sartre par exemple - qui soutirent les processus de décolonisation, entrant ainsi en contradiction avec l'idéologie impériale coloniale.

⁴⁹⁴BENBASSA, Esther et ATTIAS, Jean- Christophe, *Le Juif et l'Autre*. coll. Ose Savoir – Le relié – Octobre 2002, p. 17.

⁴⁹⁵BHABHA, Homi, « Remembering FANON: Self, Psyche and Colonial Condition » (Foreword to F. FANON, *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press, 1986, p. 117.

2. L'ambivalence du colonisateur

Dans « Of mimicry and man : The ambivalence of colonial discourse »⁴⁹⁶, Homi Bhabha a pu explorer la relation colonisateur/colonisé et constate qu'elle n'est pas unilatérale, mais plutôt un système d'influences réciproques et complexes ; parce que, lieu où se révèle la faiblesse du colonialisme, laquelle œuvrerait à la subversion et la remise en cause de l'autorité coloniale.

En effet, ce qui nous intéresse dans la thèse de Bhabha est la notion d'*ambivalence* pour comprendre le dilemme qui, à la fois, non seulement caractériserait le discours du colonisateur, mais en même temps le fragiliserait dans son rapport au colonisé. Nous nous appuyons sur le cas de la France et dans une moindre mesure, l'Angleterre.

En effet, lorsque la France, par la voix du général de Gaulle, confrontée à la pression internationale, notamment américaine et russe, symbolisant deux blocs idéologiques opposés – capitalisme et communisme - les résistances locales, décida d'octroyer les indépendances à ses colonies, un dilemme se posa : en effet comment fallait-il concilier l'idéal républicain qui repose sur trois valeurs : liberté, égalité et fraternité ; le triptyque permettant aux citoyens français d'être traités au même niveau avec le statut spécifique qui était réservé aux colonies⁴⁹⁷ ? Comment accorder l'indépendance politique et économique aux colonies au risque de les perdre au profit des puissances concurrentes ?

Le dilemme face auquel le colonisateur serait confronté est pour Bhabha, le postulat qui initie la rupture épistémologique, en ce qu'il subvertit l'autorité du colonisateur de l'intérieur ; à ce titre, le colonialisme serait porteur du germe de son propre échec. Non seulement, parce qu'il est impossible d'intégrer dans l'ensemble français un sous-continent habité par près de cinquante millions de

⁴⁹⁶BHABHA, Homi, « Of mimicry and man : The ambivalence of colonial discourse », in *The Location of Culture*, 1994, p. 85-92.

⁴⁹⁷On peut se rapporter à cet effet au « Code de l'indigénat », adopté le 28 juin 1881, puis imposé en 1887 à l'ensemble de ses colonies par le gouvernement français. Ce Code assujettit les indigènes aux travaux forcés, à l'interdiction de circuler la nuit, aux impôts de captation, (aujourd'hui appelées taxes). Bien plus, c'est un Code qui distingue deux catégories de citoyens : les citoyens « français de souche » (les métropolitains), et les sujets français (Afrique, Madagascar, Antilles...).

Nègres, mais aussi il est hors de question de laisser ce territoire à la merci des puissances concurrentes. C'est alors que le général de Gaulle eut le génie politique :

« D'octroyer l'indépendance sans décoloniser. Il y réussit en inventant et en entretenant des présidents de la République qui se faisaient appeler pères de la nation et de l'indépendance de leur pays, alors qu'ils n'avaient rien fait pour l'indépendance de leur République et n'étaient pas les vrais chefs de leurs peuples ». ⁴⁹⁸

L'accession à l'indépendance ne serait donc pas synonyme de rupture des liens. La majorité des pays colonisateurs ont su rendre dépendants politiquement et économiquement leurs anciennes colonies de diverses manières : militaire par la présence des troupes ; technique par la non maîtrise de la technologie, élément non moins essentiel ; et même financière, le cas des anciennes colonies françaises avec une monnaie locale, (le franc des Colonies Françaises d'Afrique (franc CFA)) adossée au franc français. ⁴⁹⁹

Le colonisateur anglais avec ses anciennes colonies, regroupés au sein du Commonwealth, vit quasiment la même ambivalence. En préservant sa relation au colonisé, ce dernier devient en quelque sorte un acteur majeur, voire incontournable, qui peut de ce fait influencer les décisions du colonisateur. En d'autres termes, considérer la domination coloniale comme simple oppression, c'est méconnaître que le rapport qui lie les protagonistes est complexe, où le brouillage des frontières sape l'autorité du colonisateur, tout en renforçant les mécanismes de résistance, y compris par l'usage de la langue du maître.

⁴⁹⁸KOUROUMA, Ahmadou, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, p. 81. Cité par BENJAMIN Ngong, *Pouvoir, violence et résistance en poste colonie : une lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou KOUROUMA*, Thèse de doctorat, 2008, p. 212.

⁴⁹⁹Dans l'article de Jean NANGA, « FranceAfrique : les ruses de la raison postcoloniale », in *ContreTemps*, n° 16, avril, 2006, on retrouve les recommandations faites à l'issue de la Conférence des gouverneurs généraux des colonies de Brazzaville en 1944 : « Les fins de l'œuvre de civilisation accompli par le France dans les colonies écartent toute idée d'autonomie, toute possibilité d'évolution hors du bloc français de l'empire ; la constitution éventuelle, même lointaine des self-government dans les colonies est à écarter ». Ainsi Jean NANGA énumère les organes censés renforcer le lien de la France avec ses ex-colonies : la francophonie, l'assistance militaire, le franc CFA.

4. Le dilemme de la langue

La relation que l'écrivain entretient avec les langues européennes est d'emblée ambiguë. Alors que les mouvements de contestation, menés par les leaders noirs exigeaient la prise en compte des langues locales dans l'enseignement, ces mêmes leaders resteront curieusement silencieux sur la problématique de l'usage des langues européennes : fallait-il maintenir ou non le lien avec les langues des pays colonisateurs ? Sur ce point, la position d'Aimé Césaire, ou même de celle de Senghor entre autres figures représentatives des peuples Nègres sont évasives.

Comme l'accès à l'autodétermination des pays africains et la réhabilitation de l'Être- Nègre tant souhaités, la défense des cultures noires matérialisée par le mouvement de la Négritude ne pouvaient se réduire à la seule dimension politico-économique, il est surprenant de constater que le volet linguistique du projet soit escamoté par les politiques, écrivains et artistes nègres. Se revendiquer de l'identité nègre, dans le sens de réhabiliter les cultures et les langues africaines supposées avilées par l'impérialisme européen tout en le formulant dans des langues européennes même, paraît paradoxal. En effet, les participants aux deux Congrès des Écrivains et Artistes noirs n'évoquent la question linguistique qu'à mots couverts. S'il est vrai que la première conférence avait plaidé pour la reconnaissance d'une culture nègre – ce qui donne l'impression de réduire les différents pans des cultures africaines à une seule culture - matérialisée par le mouvement de la Négritude, le deuxième Congrès se contentera modestement de définir « une manière commune de se servir des mots et des idées ».⁵⁰⁰ Cependant, se servir des mots est une chose ; en disposer d'un lexique et d'une grammatical en est une autre. Mais, se servir des mots de quelle langue ? Sur ce point, les « Écrivains et Artistes noirs » ne semblent évaluer la question qu'au bas mot. En un mot, la problématique de l'indépendance linguistique n'est pas abordée lors de ces rencontres, peut-être n'était-ce une priorité ?

⁵⁰⁰Il s'agit d'un extrait des recommandations du deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, publiées dans *Présence Africaine*, n° spécial, février –mai 1959, Tome 1, p. 9, cité par Locha MATEO, dans *La littérature africaine et sa critique*, p. 123.

Pour Jean-Claude Blachère, cela se justifiait. Parmi les participants, nombreux sont déjà promus à des fonctions de responsabilités. Il leur fallait un outil de communication à vocation universelle. En effet, le président Senghor par exemple, ne pouvait pour le ‘rayonnement’ au plan international de son pays le Sénégal, entreprendre ou envisager une diplomatie active en *Sérère*, sa langue maternelle :

« Comment dissocier, chez un Chef d’État- poète, le souci politique de ne pas couper son pays de l’ex-Métropole, du désir spirituel de répandre le message de la Négritude ? Imagine-t-on que la classe politique africaine, arrivée au pouvoir grâce à la maîtrise du français (matière- clé des concours de recrutement, outil de communication charismatique), renonce à sa position dominante ? ». ⁵⁰¹

Pour Senghor, la langue française est « grise et atone d’ingénieurs et de diplomates ». Puis, Senghor s’est ravisé : « Depuis, je suis revenu sur ce jugement par trop sommaire ». ⁵⁰² Paradoxalement, c’est le même Senghor qui vente la « vocation universelle » du français, parce que « langue de gentillesse et d’honnêteté ». ⁵⁰³ Des paradoxes incompréhensifs surtout quand ils sont de celui qui sera élu quelques années plus tard à l’académie française. Il y avait donc :

« D’un côté la volonté politique de rompre avec une expression trop imprégnée des temps coloniaux pour parvenir à forger une langue adéquate et adaptée à la spécificité nègre ; de l’autre, le refus de se couper des avantages ou des prestiges qu’offraient le fait de parler, lire ou écrire en français ». ⁵⁰⁴

Les langues européennes, hier qualifiées d’outils de domination, se sont contre toute attente, révélées des outils de la rhétorique nègre ; et nombreux sauront profiter des atouts qu’elles offrent. Le cas de Cheikh Hamidou Kane qui, par le biais de son héros dans *L’Aventure ambiguë*, non seulement avoue sa fascination pour le français, mais encore l’indépendance d’esprit conquise et l’épanouissement intellectuel qui va avec, pour avoir su maîtriser le fonctionnement des signes de l’alphabet latin :

⁵⁰¹BLACHERE, Jean- Claude, *op., cit.*, p. 134.

⁵⁰²SENGHOR, Léopold Sédar , « Le problème culturel en A.O.F. » (1937), in *Liberté 1*, p. 19. SENGHOR justifie ses prises de positions peu favorables à la langue française en termes de « besoins de ma thèse ».

⁵⁰³SENGHOR, Léopold Sédar, *Poèmes, (Chants d’Ombre, 1954, Hosties noires, 1948, Ethiopiennes, 1956, Nocturnes, 1961, Lettres d’hivernage, 1972).* ‘Comme les lamantins vont boire à la source’, Postface in *Éthiopiennes*, Paris, Seuil, 1973, p. 164.

⁵⁰⁴BLACHERE, J.-C., p. 137.

« Longtemps je suis demeuré sous la fascination de ces signes et de ces sons qui constituent la structure et la musique de leur langue. Lorsque j'appris à les agencer pour former des mots, à agencer les mots pour donner naissance à la parole, mon bonheur ne connut plus de limites ».⁵⁰⁵

Dans le même sillage, Aimé Césaire, connu pour ses radicales prises de position contre le système colonial n'exprime pas moins sa volonté de faire un « français antillais », un français qui, tout en étant du « français de France » comme le dira Senghor, porterait l'empreinte nègre antillaise.⁵⁰⁶ Aimé Césaire se confiera à ce propos sur le fait que le recours au créole en lieu et place du français ou de l'anglais à l'époque où il publie l'essentiel de son œuvre n'était pas possible.⁵⁰⁷

Un autre paradoxe est à observer chez les fondateurs de *Présence Africaine*, qui, sous la plume d'Alioune Diop, expriment clairement dans un article fondateur, la raison d'être de la revue *Présence Africaine* :

« Notre revue se félicite [...] d'être française, de vivre dans un cadre français ».⁵⁰⁸

Alors même que le nom de « Présence Africaine » est à la fois emblématique vu le projet que la revue est censée défendre, et révélateur par l'identité nègre et principalement africaine qu'elle incarne ; on serait en droit de se poser la question de savoir, comment comprendre que les auteurs de *Présence Africaine*, figures représentatives des peuples nègres puissent « vivre dans un cadre français » s'ils ne peuvent ou refusent de devenir des métis culturels et linguistiques ?

La même incompréhension est à constater dans le silence éloquent de *Légitime Défense* en 1932, qui ne manque pourtant pas à adopter des positions radicales sur un large échantillon des thèmes qu'elle traite. Mais pas de remise en question effective de la langue française. La contradiction est frappante : les

⁵⁰⁵KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, U.G.E., 10/18, 1961, p. 172.

⁵⁰⁶Cité par Jean- Claude BLACHERE, *Négritures*, p. 138.

⁵⁰⁷« *Entretien avec Aimé CÉSAIRE* », par Jacqueline LEINER, réédition de la revue *Tropiques*, Paris, Jean-Michel Place, 1978, Tome 1, p. X-XI. (Cité par J.-C. BLACHERE).

⁵⁰⁸DIOP, Alioune, « Niam N'goura ou les raisons d'être de *Présence Africaine* », in *Présence africaine*, n°1, 1947, p. 2.

rédacteurs de *Légitime Défense* se définissent dans le texte d'ouverture comme :
« [...] des Antillais de langue française ».⁵⁰⁹

Cette revendication de l'identité linguistique « Antillais de la langue française » est assez curieuse, quand on sait que dans ces Iles, pour la plupart des colonies françaises, les récriminations les plus radicales, voire meurtrières, se manifestent à travers le rejet quasi instinctif du français considéré comme langue de l'oppression. En arrière-plan de ce rejet, le désir de rendre officielle le créole parlé en Martinique, Guadeloupe, Guyane et en Haïti. Avec le temps, les crispations des populations d'outre-mer ont dû contraindre les autorités académiques françaises à inscrire le créole dans les programmes scolaires :

« Depuis les années 80, les programmes scolaires sont en phase d'adaptation ; ils doivent permettre aux locuteurs créolophones d'avoir une scolarité dans leur langue maternelle par la mise en place d'un enseignement bilingue ».⁵¹⁰

Le plus surprenant est que la langue créole supposée traduire l'authenticité de l'identité antillaise reste une langue à base lexicale française. En d'autres termes, sous la politesse des mots du genre « [...] des Antillais de langue française » perce non seulement le doute,⁵¹¹ mais aussi une certaine répulsion pour la langue 'adoptée'. Il faut donc souligner le franc-parler de Seydou Badian qui prend nettement position par l'intermédiaire de ses personnages, en faisant sauter les règles de bienséance et l'onction des tabous qui entourent la langue du Blanc dans *Sous l'orage* :

« Les Blancs ne respectent que ceux qui parlent leur langue et s'habillent comme eux ; car ceux-là seuls sont civilisés [...] Les agents de police ne vous épargneront aucun mauvais traitement si vous ne savez pas leur parler correctement la langue du Blanc ».⁵¹²

Autant les langues des Blancs sont considérées comme des « langues de gentillesse » pour certains, autant elles se révèlent des outils de discrimination pour d'autres, mettant à mal la cohésion sociale, en instaurant des barrières entre ceux qui les parlent et ceux qui leur tournent le dos ; entre les générations ;

⁵⁰⁹ *Idem.*, p. 125.

⁵¹⁰ ARNETON, Melissa, *Bilinguisme et apprentissage de mathématiques : étude à la Martinique*, Thèse de doctorat, 2010, p. 26. (Lire aussi Chaudenson, 2007 ; Pires Ferreira, 2003).

⁵¹¹ BLACHERE, Jean-Claude, p. 168.

⁵¹² BADIEN, Seydou *Sous l'orage*, (*Kany*) suivi de *Chaka*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1973, p. 30.

comme le note dans un ton plaisant, mais d'un contenu profond, la vieille compagne de voyage de Kany et Birama dans le train qui les ramène au village :

«Les Blancs sont venus gâter les choses, dit la vieille femme, qui avait ôté son boubou et s'était mise à la raccommoier. J'ai des maris à côté de moi. Ils ne me regardent pas et causent dans une langue que je ne comprends pas ». ⁵¹³

Seydou Badian accuse la langue française d'avoir « coupé » l'Africain de ses sources. D'où peut-être la frustration qu'Ousmane Sembene exprime par le biais de Niakoro dans *Les Bouts de bois de Dieu* :

« Depuis ma naissance, je n'ai jamais entendu dire qu'un toubabou ait appris le bambara ou une autre langue de ce pays. Mais vous autres, les déracinés, vous ne pensez qu'à ça. A croire que notre langue est tombée en décadence ». ⁵¹⁴

L'in vraisemblance est que les écrivains ne peuvent exprimer l'aversion qu'ils ont de la langue française qu'en recourant paradoxalement à la langue française. Dans ces conditions, peut-on véritablement parler de frontières et même de rejet de la langue de l'ex-colonisateur ? Le doute est permis et le cas de Césaire s'avère emblématique pour que l'on s'y intéresse un temps.

5. A propos des apports de la civilisation blanche

Aimé Césaire a fait de la rencontre l'un des thèmes majeurs de ses réflexions ; et c'est sous le prisme de l'entreprise coloniale qu'il aborde la question. En effet, Césaire qui publie *Discours sur le colonialisme* estime qu'au regard de quelques infimes réalisations dans les colonies africaines, le bilan de la rencontre accuse un large déficit au regard des

« [...] millions d'hommes à qui on a savamment inculqué la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme ». ⁵¹⁵

Pour Césaire, l'aventure coloniale a simplement « dé-structuré » les fondements existentiels de l'Être-africain. Que l'Europe, par la force ou de façon subreptice n'aurait fait qu'installer « l'anomie » en imposant deux visions

⁵¹³BADIAN, Seydou *Ibid.*, p. 80.

⁵¹⁴OUSMANE, Sembene, *Les Bouts de bois de Dieu, op., cit.*, p. 18.

⁵¹⁵CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 2004, p.24

opposées du monde. C'est donc en termes de drame historique que le poète martiniquais établit le diagnostic :

«La vérité est que j'ai dit tout autre chose : savoir que le grand drame historique de l'Afrique a moins été sa mise en contact trop tardive avec le reste du monde, que la manière dont ce contact a été opéré ; que c'est au moment où l'Europe est tombée entre les mains des financiers et des capitaines d'industrie les plus dénudés de scrupules que l'Europe s'est "propagée" ; que notre malchance a voulu que ce soit cette Europe-là que nous ayons rencontrée sur notre route et que l'Europe est comptable devant la communauté humaine du plus haut tas de cadavres de l'histoire».⁵¹⁶

Césaire déconstruit la relation coloniale à travers une écriture polémique. Le poète a l'intime conviction qu'il s'agit bien d'une mystification que de brandir l'argument de progrès et de civilisation au premier plan :

« J'ai parlé de contact.

Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies.

Aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjudant, en garde-chiourme, en chicote et l'homme indigène en instrument de production ».⁵¹⁷

La force du propos procède d'une exigence de vérité et d'étaler sur la place publique l'origine des malentendus. Césaire est convaincu qu'il s'est agi d'une relation incompatible, car, là où l'idéologie impériale présentait les colonies en termes de réalisations matérielles - routes, dispensaires, d'écoles - Césaire voit des initiatives mercantiles, en ce que les richesses engrangées auraient profité de façon indirecte à l'ensemble des populations européennes par une politique de redistribution, fût-elle inégale :

« Car, il faut bien l'admettre que le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en gros et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force, avec derrière, l'ombre portée maléfique d'une forme de civilisation, qui à un moment de son histoire, se constate obligé de façon intense, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes ».⁵¹⁸

⁵¹⁶*Ibid.*, p. 22, 23.

⁵¹⁷*Ibid.*, p. 22- 23.

⁵¹⁸CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme* (1^{er} Éd. 1950), Paris, Éditions Présence Africaine, (2^{eme} Éd. 1982).

La rencontre est synonyme d'impérialisme.⁵¹⁹ Tout un champ lexical y fait abondamment référence : « bandes », « financiers », « associations », « capitaines d'industrie », « sans scrupules », « aventuriers », « chercheurs d'or », « pirate », « épicier en gros », « armateur », « marchand » qui supposent une forme d'avidité pour des nouveaux espaces. Une conduite qui reflète l'esprit idéologique capitaliste ; car les sociétés africaines d'avant la rencontre n'étaient

« [...] pas seulement anté – capitalistes, comme on l'a dit, mais aussi anti-capitaliste ». ⁵²⁰

L'Afrique étant atteinte dans sa vitalité, cette rencontre serait loin d'être un acte désintéressé de philanthropie ; puisqu'elle est synonyme d'asphyxie. Dans le viseur du poète, les lumières de la civilisation en colonies.⁵²¹ Et le poète de s'interroger sur ce que seraient devenues les civilisations africaines si elles n'avaient pas été en contact de l'Occident. A quel niveau de développement matériel se seraient-elles retrouvées aujourd'hui sans l'Occident ? Bien malin qui pourrait répondre. La question est bien difficile à préciser, quand bien même l'auteur essaie de nuancer son propos :

⁵¹⁹Que faut-il entendre par *impérialisme économique* ? Selon Godfrey N. UZOIGWE qui se réfère aux théories économiques de J. Schumpeter, (1955) et V. I. Lénine, 1916, p. 92, « C'est la politique d'expansion impérialiste à l'échelle mondiale, l'impérialisme étant le stade ultime du capitalisme qui pousse tous les capitalistes vers une politique de pillage, laquelle aurait conduit les capitalistes européens et américains à s'installer dans le monde entier [...]. La surproduction, les excédents de capitaux et la sous-consommation des pays industrialisés les auraient amenés à placer une partie croissante de leurs ressources économiques hors de leur sphère politique actuelle, et à appliquer activement une stratégie d'expansion politique visant à s'emparer de nouveaux territoires. (C'est là le nouveau 'pivot économique de l'impérialisme.' »

Pourtant, Lénine pensait que le capitalisme était voué à l'autodestruction : s'étant finalement partagé le monde, les capitalistes, devenus des rentiers et des pirates, vivant du revenu de leurs investissements, seraient menacés par les nations jeunes qui exigeraient un nouveau partage du monde. Les capitalistes, toujours aussi avides, refuseraient. Le conflit ne pourrait donc être tranché que par une guerre, à l'issue de laquelle les capitalistes seraient obligatoirement vaincus. La guerre, inévitable, serait donc la conséquence logique de l'impérialisme qui entraînerait la mort violente du capitalisme», in « *Partage européen et conquête de l'Afrique : aperçu général* », In *Histoire générale de l'Afrique*. Tom VII. *L'Afrique sous domination coloniale, 1880- 1935*, UNESCO/ NEA, p. p. 40- 41.

⁵²⁰*Idem*, p. 25.

⁵²¹La lecture de la rencontre que CÉSAIRE faisait encore en 1955 semble d'actualité. En 2006, Achille MBEMBE pouvait encore revenir sur la critique d'une certaine conception ethnocentriste du monde. « J'évoquerai pour commencer la critique, non pas de l'Occident sui generis, mais des effets d'aveuglement et de cruauté induits par une certaine conception – je dirais coloniale- de la raison, de l'humanisme, de l'universalisme », « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? (Entretien) », *Pour comprendre la pensée postcoloniale, Esprit*, décembre, 2006.

«J'ai dit – et c'est très différent – que l'Europe colonisatrice est déloyale à légitimer a posteriori l'action colonisatrice par les évidents progrès matériels réalisés dans certains domaines sous le régime colonial, attendu que la mutation brusque est chose toujours possible, en histoire comme ailleurs ; que nul ne sait à quel stade de développement matériel eussent été les même pays sans l'intervention européenne ».⁵²²

La réflexion du Nègre Aimé Césaire, comme l'intellectuel martiniquais aimait lui-même à se définir, dévoile selon nous les malentendus et les frictions d'une rencontre imposée, n'a pas été préalablement négociée, au regard de la brutalité du heurt.

Cependant, le Césaire des années cinquante, années empreintes des idéologies nationalistes, des luttes pour l'indépendance, n'est plus forcément le Césaire des années quatre-vingt. La sagesse de l'âge lui fera reconnaître les points positifs de sa rencontre avec l'Europe :

« Bien entendu, le contact avec l'Europe a été pour moi essentiel. Ce n'est pas tellement la révélation du fait que je suis noir, que je suis nègre que l'Europe m'a apporté. L'Europe m'a apporté bien d'autres choses et, dès le premier jour, deux jours après mon arrivée à Paris, j'étais au lycée Louis le Grand. Et qui est devenu mon ami ? Léopold Sédar Senghor. Autrement dit, l'Europe m'a apporté l'Afrique. Voilà en raccourci le grand don, qui m'a été fait ».⁵²³

Grâce à son séjour parisien, Césaire a pu avoir une idée précise de ses origines africaines. C'est de sa rencontre avec Senghor, à Paris, qu'il a pu s'identifier à l'Afrique et aux ancêtres qui lui ont été arrachés par la traite négrière. La virulence du propos qui perce dans *Discours sur le colonialisme* est ici tempérée et, comme par enchantement, la parole se métamorphose en un moment d'entente pendant lequel l'Occident n'est plus violemment repoussé, mais considéré comme un cadre de médiation entre l'Afrique et les Antilles.

6. Plaidoyer pour l'entente

L'écriture de la rencontre semble répercuter l'écho du soupçon de l'éternelle duperie des Blancs à l'endroit des Noirs. Pourtant, les Africains savent qu'ils ne peuvent mener une existence en autarcie. Ils sont donc obligés à s'ouvrir. Mais

⁵²²Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1955, pour l'édition de 2004, p. 14.

⁵²³Propos recueillis Par Française Ligier, Extrait des « *Archives sonores de la littérature noire* », RFI, 1981.

s'ouvrir vers qui ? Vers ceux-là qu'ils accusent dans le même temps d'orchestrer des complots pour davantage les exploiter ? Cette conviction semble d'actualité même à une époque où l'on parle pourtant plus de relations de coopération :

« Les Noirs avaient la conviction profonde que la coopération culturelle et économique tellement vantée par les Occidentaux était en réalité une forme déguisée d'exploitation. Du néo-colonialisme». ⁵²⁴

Ainsi les nouvelles formes de rencontres sont interprétées comme des « liaisons dangereuses ». La conviction d'être des éternels exploités est d'autant plus vivace que les Africains finissent par nourrir le sentiment de vivre une forme de néo-colonialisme. Le risque est de voir cette interprétation de la relation aboutir à des malentendus, des tensions et le rejet de l'Autre.

Pourtant, la volonté de dissiper les malentendus existe. Angèle Rawiri par exemple, montre comment certains Européens au Ntsémpolo ont pu intégrer le corps social africain, vivant sans heurts, en toute harmonie avec les populations locales ; ce, des générations durant :

« Il serait malhonnête de mettre tous les Blancs dans le même sac. Certains appartenaient à l'ancienne génération installée au Ntsémpolo depuis de nombreuses années. Leurs enfants, devenus grands, étaient nés dans ce pays. Ils se distinguaient par leur ouverture d'esprit et leur attachement à la terre qui les avait adoptés [...]. Les Noirs et les Blancs appartenant à la même classe sociale se comportaient les uns à l'égard des autres avec respect et courtoisie. La vie à Elonga n'avait plus de secrets pour ces Blancs intégrés ». ⁵²⁵

Le témoignage donne plus de relief à l'hypothèse d'une rencontre apaisée et conciliante et un sens profond au plaidoyer du coopérant français, Pierre Henri, fustigeant le replié identitaire de quelques expatriés, voulant mener une existence à part :

« Il me semble que l'union des peuples importe plus que la couleur de la peau et l'existence des races pures. Si tant est qu'il y en ait. A chacun d'analyser la portée de cette possibilité que je trouve, je le répète, le seul moyen de détruire les complexes engendrés par les différences de couleurs de peau ». ⁵²⁶

La tonalité volontairement moralisatrice du propos traduit sans conteste la détermination du personnage à œuvrer pour une société *arc-en-ciel*, tout en

⁵²⁴ Elonga, p. 195.

⁵²⁵ Elonga, p. 195- 196.

⁵²⁶ Elonga, p. 202.

remettant en cause les oasis identitaires et communautaires. Pour Pierre Henri, s'ouvrir à la différence est un gage d'enrichissement mutuel insoupçonné. Sa compagne Elombo, par exemple, est Africaine. Sur ce point, on doit souligner que même si les sociétés africaines étaient pour la plupart méfiantes à l'égard des Occidentaux, les phénomènes des alliances mixtes que les ethnologues et les anthropologues ont souvent ignorés ou minorés pour des raisons idéologiques furent des moyens qui permirent à des communautés de s'ouvrir à l'Autre. On ne peut donc que souligner l'importance du plaidoyer du coopérant Pierre Henri déterminé à défendre une société métisse et sa volonté de déconstruire les frontières entre les communautés :

« Soyez rassurés, je ne nie pas mon appartenance culturelle. Vous n'avez rien à craindre de moi. Je ne deviendrai jamais Noir, même si je reste vingt dans ce pays. Oh ! je sais ce qui vous chagrine ! Vous redoutez la mise en cause de votre culture. Là encore, soyez tranquille. Ni mes idées ni mon mode de vie ne peuvent, à eux seuls, bouleverser tout un système. Au moins ai-je la satisfaction d'être en accord avec moi-même. Je ne fais pas de complexe de culpabilité. Pour faire taire notre orgueil et nous débarrasser de notre complexe de supériorité, il faut plus que cela ».⁵²⁷

Dans l'argumentaire de Pierre Henri, autant la notion de couleur de la peau semble arbitraire, autant le repli identitaire est à condamner. Au Ntsémpolo, Blanc et Nègre sont donc appelés à vivre en entente. Dans cette perspective, la notion même de frontière devient fragile.

⁵²⁷ *Elonga, op., cit., p. 202.*

Soulignons d'abord que la notion de frontière, telle que la conçoit l'Occident, est tout à fait nouvelle pour la plupart des régions africaines que devraient se partager les puissances colonisatrices, n'ayant trouvé que des types d'États agglomérés autour des noyaux ethniques, maintenus dans leur unité par la présence des princes et des suzerains, administrant plus ou moins leurs sujets; la limite fixe, déterminée par des traités, marquée par des bornes et portée sur des cartes, n'existe à peu près nulle part. La frontière est essentiellement mouvante, et les incidents de frontière, si elles existent, sont sans arrière-pensée politique majeure. La frontière en tant que réalité nouvelle devient alors l'objet des appréhensions.

Les élites et les masses populaires : la frontière du non-sens

Dans le roman africain, les occurrences narratives droite/gauche sont prégnantes et servent généralement à répartir les espaces, marquer les hiérarchies, notamment entre les élites et les masses populaires, entre centre et périphérie.

Symboliquement, le quartier de droite est souvent le cadre propice à l'épanouissement des personnages qui y habitent. Il est pourvu d'un paysage verdoyant, synonyme de la clairvoyance de ses habitants. C'est le côté d'où émergent l'esprit, d'où éveille l'intelligence; là où se trouvent les belles habitations, les surfaces commerciales modernes, les immeubles somptueux, les beaux bureaux, l'espace où il fait bon vivre, des convivialités, la bonne société. Dans *Elonga*, la ville éponyme est divisée en deux territoires : « plus somptueuse à droite, plus modestes à gauche ». ⁵²⁸ L'espace de gauche ne permet à ses habitants ni réflexion ni intimité et offre une image sinistre. C'est là que vivent les indigents de la ville, des personnages confrontés à la précarité : les chômeurs, les femmes au foyer, les mères de famille nombreuse, telle Pemba ; des laissés-pour-compte comme Dimba. Alors que la découverte du quartier de droite fait penser à Igowo à

⁵²⁸*Elonga*, p. 19.

une ville occidentale, c'est dans cette partie de la ville que résident les « grands hommes » : les responsables politiques, les hommes d'affaire, les professeurs d'université, les coopérants, etc.

En effet, la distribution topographique droite/gauche, au-delà du fait qu'elle fasse référence à la réalité qu'offrent les villes africaines généralement répartie entre un centre et une périphérie, met en exergue la fragilité ou du moins le caractère artificiel du pacte passé entre les élites et les masses populaires aux temps des luttes coloniales. L'assimilation du mode de vie, l'appropriation de la pensée occidentale n'ont fait qu'éloigner les élites des masses populaires. Ainsi s'est créée une grande rupture incompréhensible, un non-sens pour les masses populaires qui ne peuvent comprendre l'attitude de ceux qui, hier parlaient encore en leur nom, aujourd'hui deviennent inaccessibles.

Plutôt donc qu'une reproduction banale de la toponymie réelle des villes africaines, la dualité dévoile à l'arrière-plan la rupture du pacte entre les élites et les masses, entre le siège du pouvoir d'un côté et les exclus de l'autre. La ville de droite étant le lieu où se concentrent les symboles du pouvoir : «Tous les ministères et toutes les administrations».⁵²⁹ Cette dualité figure à l'arrière-plan la satire sociale, dans la mesure où Angèle Rawiri confronte deux catégories d'individus qui ont bien conscience d'appartenir à une même communauté ethnique mais ont du mal à se comprendre, parce que la répartition des richesses est mal faite.

La première confidence que Mboumba fera à son neveu lors de leur première rencontre concerne bien sûr les difficultés matérielles : « [...] il est bon que tu connaisses dès ton arrivée la situation matérielle où se trouve tes parents ».⁵³⁰ La situation sociale de Mboumba se décline comme suit : un salaire précaire, une famille nombreuse. Ce constat peu reluisant conduit au verdict suivant :

« Il est grand temps que l'on comprenne que l'insolente réussite matérielle d'une poignée d'individus au détriment d'une population affamée est une injure à sa dignité ».⁵³¹

⁵²⁹ Elonga, p. 27.

⁵³⁰ Elonga, p. 32.

⁵³¹ BIKINDOU, F., BAKER, L. «Angèle RAWIRI NTYUGWETONDO Première femme écrivain du Gabon», *Amina* 224 (déc.1988), p. p.12-16.

Pour Rawiri, l'égoïsme et l'individualisme sont des fléaux qui minent les rapports interpersonnels et compromettent les possibilités d'une entente. La romancière met en cause l'attitude de ceux qui détiennent les rênes du pouvoir. Aussi tente-t-elle de justifier l'animosité qui anime les personnages de rang social inférieur : « Mboumba haïssait Igowo ».⁵³² Plus loin : « Igowo savait, depuis une semaine, que l'irruption des boutons dont il souffrait avait été provoquée par Dimba ».⁵³³ Mboumba et Dimba sont deux personnages qui tentent, par tous les moyens, de briser les frontières hiérarchiques, transgresser les barrières entre classes sociales. Lorsqu'à terme ils n'ont pu y parvenir, il ne leur reste plus que la haine et mépris pour ceux qui ont socialement réussi. Nichée sur les deux versants de part et d'autre du boulevard, la ville d'Elonga présente deux visages : d'un côté « une colline villageoise » avec

« [...] des maisons en planche entassées [...] la porte est bien étroite pour une case aussi grande [...]. Deux fenêtres de dimensions inégales accentuent encore l'impression de déséquilibre que donne l'ensemble [...]. Une peinture d'un rouge terne, appliquée par des mains maladroites [...] donne l'aspect grossier».⁵³⁴

De l'autre, « une colline urbaine ».⁵³⁵ Angèle Rawiri use de l'euphémisme « colline villageoise » pour désigner à l'opposé de la « colline blanche », les quartiers populaires, les *matitis*, ces bidonvilles qui jonchent les capitales africaines. C'est ici que les résidents composent avec la médiocrité. L'univers est hostile à toute vie, le cadre est « abandonné des dieux»⁵³⁶, c'est l'espace repoussoir qui confine ceux qui y habitent à la solitude, la promiscuité, malgré sa proximité avec le centre-ville :

« Le quartier ne paie vraiment pas de mine. Ceux qui l'habitent, pense Igowo, ne doivent même pas disposer du minimum vital. De hautes herbes envahissent les cours comme s'il n'y avait pas de machettes dans les environs. L'attroupement spontané des enfants autour du taxi prouve bien qu'ils voient rarement ce genre de véhicule s'arrêter ici. Pourtant, le centre ville est tout proche ».⁵³⁷

⁵³² *Elonga*, p. 119.

⁵³³ *Elonga*, p. 148.

⁵³⁴ *Elonga*, p. 28.

⁵³⁵ *Elonga*, p. 27.

⁵³⁶ *Elonga*, p. 43.

⁵³⁷ *Elonga*, p. 28.

L'image que présente le quartier de droite en revanche est rehaussée par ses couleurs chatoyantes, pourvu des vues panoramiques ; c'est du moins le constat que le héros en fait à son arrivée :

«Des deux côtés du boulevard qui relie l'aéroport à la gare, des villas isolées, enfuies dans une verdure luxuriante ponctuée de hauts arbres aux feuillages épais, défilaient sous son regard ébloui. Il aurait voulu connaître toutes ces essences mystérieuses qui chantaient un puissant hymne à la vie végétale. Sur les versant des deux collines qui s'élevaient de part et d'autre de la grand-route, se dressaient d'autres constructions, plus somptueuses à droite, plus modeste à gauche. Même les lumières des lampadaires étaient différentes : plus éclatantes du côté somptueux, plus terne et plus avares de l'autres».⁵³⁸

En effet, dans la vie de tous les jours le mot « droit » désigne l'habileté manuelle, la rectitude d'un raisonnement, la norme juridique, la franchise du caractère, la pureté des intentions, le bien-fondé d'une action, le fait d'aller à un but. Dans le domaine des croyances par exemple, le musulman entre du pied droit dans un lieu saint, du pied gauche dans un endroit hanté par les gnomes. La droite est la main adroite, celle du sceptre, de l'autorité, du serment, de la bonne foi ; la main qui conduit l'arme droit à son but, attestant ainsi non seulement l'adresse, mais aussi le bon droit du guerrier, sa droiture et sa détermination.

Alors que la notion de « gauche » qui connote le manque de rigueur, la main gauche ainsi renverrait à la fraude et à la trahison. Eve par qui la mort s'est introduite dans le monde est faite d'une côte gauche d'Adam. Dans les représentations du Jugement Dernier, Jésus-Christ, de sa main droite, indique le ciel aux élus et désigne de la main gauche aux damnés l'orifice épouvantable de l'enfer. Dans celles de la crucifixion, le soleil luit à droite, tandis que la lune est figurée à gauche. De même, les élus de Dieu sont reçus à sa droite. La gaucherie est signe de mauvaise conscience et présage d'insuccès ; c'est à la fois la connotation de la maladresse, ce qui en est la cause et l'effet même ; toute force tortueuse, courbe, oblique ; tout faux calcul ou fausse manœuvre, ce qui n'est pas sûr et suscite soupçon et crainte. Car tout ce qui est manqué révèle et développe une disposition à la maladresse ; la droite et l'adresse manifestant la pureté et la faveur divine, la gauche et gaucherie la souillure et le péché. De ce fait, plus les connotations droite/gauche sont intériorisées de part et d'autre, plus les masses

⁵³⁸*Elonga*, p.19.

populaires se voient rejetés et vivent le fait qu'on leur interdise l'accès à l'espace désiré comme un non-sens.

Pour autant, cette frontière est plus ou moins virtuelle. Dans le contexte colonial par exemple, le quartier commercial est le plus souvent situé dans l'espace du colonisateur. Or, le système colonial en créant une dépendance matérielle des indigènes pour les produits importés de l'Occident, les aurait par ce biais contraints à transgresser au quotidien les frontières instituées et se procurer des produits importés.

Dans *Mission terminée* de Mongo Beti, le personnage principal, Jean- Marie Medza se rend au village, après qu'il ait terminé l'enseignement secondaire. Le soir, il est soumis à un interrogatoire par les villageois indécis, du fait que la jeune génération instruite à l'école des Blancs, gagnera beaucoup d'argent comme des Blancs. Seulement, vivront-ils eux aussi comme un Blanc chez qui le quotidien est codifié ?

« Vous habitez des maisons entourées d'une clôture, vous fumerez des cigarettes le soir en lisant un journal, vous ne boirez plus l'eau de nos sources, vous préférerez leur vin rouge à notre vin de palme, vous vous déplacerez en voiture, il y aura une nappe sur votre table, vous aurez des boys, vous ne parlerez plus que leur langue. Et peut-être détesterez-vous le bruit des tam-tams dans la nuit- comme eux ? Très bien. Mais moi, je te pose cette question : et vous, que ferez-vous de nous dans tout cela ? Pourrons-nous entrer dans vos maisons comme nous entrons dans les maisons de nos autres enfants – librement ? Pourrons- nous y parler et rire en toute liberté ? Et marcher même pieds nus comme il nous plait ? Et manger dans la même assiette que vous, même si nous ne savons pas tenir une fourchette ? Fils, pourrons-nous le faire ? ». ⁵³⁹

S'il est vrai que ces questionnements portent quelque peu l'empreinte des préjugés, il est à remarquer en revanche un fait : l'énoncé est décliné au futur simple. Ce qui laisse supposer que les villageois sont perplexes, incertains face à l'avenir ; sceptiques face aux frontières qui semblent s'esquisser entre les élites en voie d'être occidentalisées et le peuple.

L'assimilation des valeurs du colonisateur suppose l'acquisition des nouveaux comportements ; l'acte constitue donc pour les villageois une forme de frontière et un motif d'inquiétudes ; raison pour laquelle ils tentent de se rassurer

⁵³⁹ BETI, Mongo, *Mission terminée*, Paris, Éditions, Buchet/Chastel, 1957, p. 118.

auprès du héros, censé être le trait d'union entre eux et la nouveauté occidentale ; mais ne ils rejettent nullement la culture occidentale ; ils veulent être fixés sur la légitimité d'une limite (symbolique) dont ils redoutent qu'il sera à coup sûr arbitraire.

2. L'arbitraire de la frontière

Plus globalement, la notion de frontière est centrale dans le roman africain, et plus précisément dans *Les soleils des indépendances*, où Kourouma réinvestit la problématique du découpage de l'Afrique en plusieurs entités géographiques et leurs conséquences dans le quotidien des Africains. A propos, Makouta Mboukou précise ce qui suit :

« [qu']Il fallait, en effet, un laissez-passer pour aller d'une circonscription à l'autre. [...] vous attendiez au poste administratif un mois, un mois et demi, que le commandant voulût vous établir le fameux laissez-passer sans lequel, si vous étiez pris au-delà des limites de votre district, vous étiez passible d'une peine de prison de deux à trois mois. Parfois des familles séparées d'un kilomètre de distance, passaient un à deux ans sans se voir, faute de laissez-passer ; car le commandant ne les délivrait pas à n'importe qui ». ⁵⁴⁰

Le cas de Fama qui souhaite assister aux obsèques de l'un des membres de sa cour, mais ne peut voyager, parce que la frontière était verrouillée et gardée par la milice :

« Et le dernier des Doumbouya se présenta à Vassoko, parla des limites géographiques du Horodougou, de la grandeur de sa dynastie, expliqua qu'il était malade et devait assister aux funérailles de Balla. Mais le garde s'empressa de répondre que personne ne laisserait passer Fama et que même si de leur côté ils le permettaient, ceux d'en face ne lui ouvriraient pas la porte de la république de Nikinaï ». ⁵⁴¹

Le royaume du Horodougou autrefois uniforme est désormais divisé en deux territoires : « Le Horodougou fut démembré et appartenait à deux républiques ». ⁵⁴² D'un côté la république de la Côte des Ébènes, de l'autre le Nikinaï. Une situation que le héros trouve arbitraire. Désespéré, il doit tenter le tout pour le tout :

« La frontière était fermée dans les deux sens ; tout passage restait suspendu. Cette mesure était en vigueur depuis un mois. Elle était due à la tension existant entre les deux pays [...] ». ⁵⁴³

⁵⁴⁰ MAKOUTA – MBOUKOU, Pierre, *En Quête de la liberté*, p -p. 39-40.

⁵⁴¹ *Les Soleils des indépendances*, p. 189.

⁵⁴² *Les soleils des indépendances*, p. 99.

⁵⁴³ *Les soleils des indépendances*, p. 197.

Forçant le passage pour dévier l'obstacle, il est mortellement blessé par un caïman sacré. La frontière en plus d'être arbitraire est de surcroît contraignante ; elle divise des familles, condamne ceux qui y résident dans des cadres limites, à une existence de sédentarité ; hypothéquant ainsi la possibilité de circuler librement. Alors que dans le passé, Fama a visité les grands marchés des capitales africaines en circulant librement. Dans l'entendement de Fama, les frontières tracées par le colonisateur n'existent pas, alors que pour le douanier en poste, c'est tout le contraire, plus personne ne circule librement, sans passeport. Ce premier malentendu sera lourd de conséquences :

« D'ailleurs Vassoko voulait que Fama présente les papiers qu'il avait sur lui. Le prince n'avait même pas une carte d'identité. Vassoko décocha un petit sourire. Sans papier on ne pouvait pas passer ». ⁵⁴⁴

Ignoré par son interlocuteur, par concours de circonstances, Fama meurt à la frontière, là où son royaume a été scindé en deux territoires, à la frontière comme pour contester le découpage arbitraire de ses terres. Il meurt là, à la frontière comme pour transcender les fragmentations, les séparations.

Le personnage meurt à la frontière, aussi parce qu'il refuse le fait qu'on veuille le faire passer pour un étranger sur ses terres. Bien mieux, la frontière coloniale, en maint endroit, a fait naître l'idée, jusqu'alors insoupçonnée, de 'patrie territoriale', en réunissant, derrière une même barrière administrative, des indigènes appartenant parfois à des familles ethniques différentes ; elle les aurait de ce fait accoutumés à se distinguer par des noms de pays, comme le peuple sénégalais, gabonais ou congolais. La frontière a renforcé la conscience de partager une même identité nationale, sur la base d'occuper un même territoire. Ceci fait que ceux qui ne s'identifient pas à un territoire sont d'emblée classés comme étrangers. Wilfrid Besnardeau fait observer ce qui suit :

« [...] pour désigner un étranger, il est tout à fait commode (et surtout plus simple) de s'appuyer sur un ancrage territorial [...] que s'établit une étroite relation entre l'homme et la terre où il vit ». ⁵⁴⁵

⁵⁴⁴*Les Soleils des indépendances*, p. 189.

⁵⁴⁵BESNARDEAU, Wilfrid, *Représentations littéraires de l'étranger au XII^e siècle. Des chansons de geste aux premières mises en roman*, Paris, Éditions, Honoré Champion, 2007, p. 489.

Dépourvu de documents nécessaires pour démontrer son état civil et surtout la preuve de son appartenance au territoire, Fama devient étranger sur ses propres terres.

Le deuxième malentendu est consécutif à l'honneur familial. En effet, la dynastie des Fama a toujours régné en maître de pères en fils. Le nom même de Fama Doumbouya qu'il porte signifie « roi », « chef » et connote la réalité du pouvoir. Cette conviction lui vaut en contre partie honneur et respect :

«Un Doumbouya, un vrai, père Doumbouya, mère Doumbouya, avait-il besoin de l'autorisation de tous les bâtards de fils de chiens et d'esclaves pour aller à Togobala ? Évidemment non ». ⁵⁴⁶

Alors que la période de la monarchie absolue est révolue, Fama ne veut l'entendre de cette oreille ; pour manifester son mécontentement, il préfère franchir la frontière et errer librement. Ici aussi, c'est la frontière entre l'ancien et le nouveau pouvoir que le héros digère difficilement. Pour transgresser cette autre frontière, il doit errer entre l'idée de restaurer la monarchie traditionnelle et le désir de se faire coopter par le nouveau pouvoir. Pour Edward Wadie Saïd,

« Quand la lutte pour l'indépendance a créé de nouveaux États et frontières, elle a aussi créé des errants sans foyer, nomades et vagabonds, non assimilés aux structures naissantes du pouvoir institutionnel, rejetés par l'ordre établi pour leur intransigeance et leur incorrigible esprit rebelle. Et tant que ces individus existent entre l'ancien empire et le nouvel État, leur condition reflète et fait jouer les tensions, incertitudes et contradictions des territoires superposés que montre la carte culturelle de l'impérialisme ». ⁵⁴⁷

L'errance du personnage n'est pas synonyme de simple flânerie ; elle a une valeur politique : le refus d'être cantonné dans une idéologie, dans une identité associée à l'espace. C'est précisément dans le mouvement de l'entre-deux que se créent des interstices, lui permettant de transgresser les frontières et échapper à une forme d'identité d'assignation, celle de l'être-là, relégué aux territoires de la marginalité.

3. La colonie ou le site des frontières virtuelles

Pour différentes raisons, l'Afrique dans l'imaginaire occidental reste un univers miné par les mystères. La littérature exotique coloniale d'expression

⁵⁴⁶*Les soleils des indépendances*, p. 199.

⁵⁴⁷SAÏD WADIE, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Éditions, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, p. 459. Traduit de l'anglais par Paul CHELMA.

française ou anglaise⁵⁴⁸ entre autres, avait tendance à parer le continent noir d'ornements de prostituée, que l'on ne peut épouser, mais qui aiguise *a contrario* les appétits. Une fois les frontières franchies, l'Occidental semble découvrir du coup une colonie féerique dans laquelle il va s'autoriser toutes les formes de divertissements et de fantasmes; formes d'expression de sa liberté qui, dans le même temps est menacée par « [...] les nombreux mystères qu'elle cache». ⁵⁴⁹ Ici s'illustre la nature ambivalente du colonisateur dont parle Homi Bhabha. A la fois proche et lointaine de l'Autre, l'Afrique intrigue, nourrit des imaginaires contradictoires, contraignant l'Occidental à ériger des frontières.

Cette sous -partie aurait pu être intitulée : « l'illusion des frontières », de ce que le romanesque francophone africain s'opère dans un cadre où s'effectuent des contacts ; il s'agit d'une « littérature de contacts » selon Beniamino, où « la couleur locale », « l'enracinement dans un territoire » par l'emploi d'un « substrat culturel judicieusement utilisé » donnent « naissance à un style personnel ». ⁵⁵⁰ Une littérature qui ne correspond pas nécessairement aux frontières tracées par les idéologies.

En effet, Michel Beniamino montre comment le concept même de *francophonie littéraire* est idéologiquement orienté, comment les rapports de force entre le centre et la périphérie jouent à l'intérieur de cet espace. Aussi Beniamino propose-t-il une approche théorique qui met le concept même de francophonie littéraire en rapport avec les aires culturelles dont il est issu, avec l'histoire qui la sous-tend et lecteurs critiques qui y sont associées.

⁵⁴⁸BLIXEN, Karen, *La Ferme africaine*, première publication, 1937. Par le choix même d'un titre évocateur, « *La Ferme africaine* », la Danoise Karen dépeint l'Afrique dans toute sa rudesse, le côté primitif de ses habitants, les Kikuyus, un peuple Kenyan vivant dans une nature sauvage, naguère colonisé par l'Angleterre.

⁵⁴⁹Il abondamment propagé dans nombre de publications à connotation idéologique que l'Afrique recèlerait quantité de mystères impénétrables et redoutables. Dans *Elonga* d'Angèle RAWIRI NTYUGWETONDO, l'une des dernières recommandations que Bernardo, espagnol par ses origines, fait à son fils Igowo à qui il recommande de s'installer en Afrique, retrouver son oncle maternel, Mboumba, est bien d'être vigilant dans ses rapports et ses fréquentations, au motif que l'Afrique cache des nombreux mystères auxquels le fils pouvait être confronté.

⁵⁵⁰BENIAMINO, Michel, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris, Montréal, L'Harmattan, coll. « Espaces Francophones », 1999, p. 301.

Dans la fiction romanesque africaine postcoloniale, en réalité il n'existe pas de frontières qui soient infranchissables, tel que Mongo Béti par exemple dans *Ville cruelle*, nous dépeint un monde partagé en deux territoires ; d'un côté le « Tanga Sud », territoire censé exclusivement réservé aux populations autochtones ; de l'autre, le « Tanga Nord », espace qui reviendrait strictement aux Occidentaux.⁵⁵¹ En effet, cette répartition des territoires est une illusion, de ce que la frontière dans *Ville cruelle* est une limite pas seulement complexe, mais aussi poreuse, régulièrement transgressée par les deux communautés.

Transgression d'abord des frontières géographiques entre « Tanga étranger »⁵⁵² qui exerce un pouvoir oppressif sur « Tanga indigène ».⁵⁵³ Cette transgression est de nature économique, vu que le « Tanga étranger » vide chaque jour le « Tanga indigène » « de sa substance humaine »⁵⁵⁴, dans la mesure où le « Tanga indigène » est contraint de franchir les frontières pour y gagner de quoi survivre. Cette transgression touche même les populations rurales ; en ce que, de nombreux paysans, à l'instar de Banda, le héros de *Ville cruelle* ne peuvent écouler leurs récoltes - le cacao - qu'en ville, en établissant des liens commerciaux avec le pouvoir économique occidental qui se trouve être aux mains des Grecs. La transgression des frontières ici est la conséquence de la monétarisation des échanges introduite par le capitalisme⁵⁵⁵ occidental.

Au plan politique, les faits de transgression de frontières s'esquissent sur le mode de contrôle des récoltes agricoles, qui se fait par le tri des « bonnes fèves » sous regard soutenu de la milice coloniale ; un prétexte du reste, pour le pouvoir blanc qui veut avoir l'œil sur les producteurs, ainsi légitimer sa domination économique. Le personnage de Banda en est l'exemple pour avoir été l'une des victimes. Le contrôle, le tri des meilleures fèves sont davantage des formes

⁵⁵¹BETI, Mongo, *Ville cruelle*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1954 : 16-26.

⁵⁵²*Ibid.*, p. 17.

⁵⁵³*Ibid.*, p. 20.

⁵⁵⁴*Ibid.*, p. 21.

⁵⁵⁵Sur les raisons de la présence de l'idéologie capitaliste en Afrique, lire COSMAS K. M. Badasu, *Le même et l'autre. Espace et rapports de pouvoir dans le roman français (1871, 1914)*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1998, p. 12. Lire aussi Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme* (1^{er} Éd. 1950), Paris, Éditions Présence Africaine, (2^{eme} Éd. 1982) qui parle lui, de « grand drame » orchestré par des « financiers et capitaines d'industries » à propos de la rencontre de la rencontre de l'Afrique avec l'Europe.

d'ingérence ou d'intrusion occidentale dans la vie privée des populations indigènes; autant des moyens détournés pour les Occidentaux, qui peuvent franchir ainsi les frontières instituées officiellement.

En effet, le mythe de la frontière est ici savamment entretenu pour diverses raisons ; entre autres faire croire aux indigènes le manque d'intérêt des Occidentaux pour l'Afrique, alors que dans le cas de *Ville cruelle* on note une dépendance économique écrue de la communauté grecque à l'égard des indigènes.

Dans le même ordre d'idées, au plan militaire, le recours à la force des « Tirailleurs Sénégalais » par exemple, généralement enrôlés de force dans les rangs des armées occidentales, éclaire davantage sur l'illusion des frontières entre centre et périphérie ; les « Tirailleurs » furent même mis à contribution pour l'agrandissement de l'empire selon Mouralis :

« Conçue au départ pour des raisons essentiellement pragmatiques, la constitution des unités de Tirailleurs sénégalais apparaissent au fil des années comme une pièce essentielle dans le dispositif de conquête et de contrôle administratif des nouveaux territoires ». ⁵⁵⁶

De même, le recrutement massif des travailleurs au nord et à l'est de l'Afrique dans la perspective de redresser économiquement une Europe ruinée au sortir des guerres témoignent bien que la notion de frontières est une pure invention idéologique. Le constat de Bernard Mouralis est à ce titre explicite :

« Il en est résulté une connaissance mutuelle, imparfaite sans doute, dans la mesure où l'illusion, le préjugé, le regard sélectif et réducteur pouvaient occuper une place importante, mais qui n'en a pas moins induit ce que l'on pourrait appeler en définitive une familiarité entre Africains et Européens ». ⁵⁵⁷

En d'autres termes, la présence des Africains en Occident est un fait planifié, encouragé. Pourtant, les discours sur l'Autre sont à plusieurs titres teintés de paradoxes, quand l'on tient compte du volet militaire par exemple.

⁵⁵⁶ MOURALIS, Barnard, *République et Colonies. Entre histoire et mémoire*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1999, p. 177.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

Dans son ouvrage *République et Colonies. Entre histoire et mémoire*, Bernard Mouralis a pu démontrer comment la France par exemple s'est résolue à faire des Africains « le bras armé du conquérant » lors des conquêtes coloniales :

« [...] une des caractéristiques de la conquête par la France de territoires coloniaux en Afrique, pendant la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, a été l'utilisation systématique de troupes noires. L'idée de faire appel à des troupes indigènes est généralement - non sans raison attribuée à Faidherbe [...] Il lui fallait des troupes pour mener les guerres qui devaient lui permettre de s'assurer le contrôle de l'ensemble du territoire du Sénégal et de la partie occidentale de l'actuel Mali ». ⁵⁵⁸

L'urgence pour Faidherbe de recourir à « des troupes noires » est un euphémisme utilisé et destiné à évoquer les difficultés de la France engagée dans des guerres coloniales qui, parallèlement menaçaient de la discréditer sur la scène internationale, voire nationale. Sur le plan intérieur, il fallait préserver le prestige de la nation ; cultiver le chauvinisme. Sur le plan extérieur, il fallait se doter d'une force sûre afin de contenir les rivalités, les velléités de conquêtes des pays frontaliers. Ce que Bernard Mouralis constate fort bien, par ailleurs :

« L'utilisation croissante des troupes noires - on se souviendra que leur nombre atteint près de 15000 soldats en 1913- pour la conquête de territoires coloniaux et leur engagement sur des théâtres d'opération - Maroc, Madagascar, Indochine - souvent très éloignés des pays où celles-ci avaient été recrutées devaient contribuer à modifier la signification que le colonisateur entendait donner à son entreprise ». ⁵⁵⁹

Fallait-il les considérer comme bras armé du conquérant, ou, devait-on au contraire leur accorder une place qui ne devrait plus se réduire pas à ce rôle ? Comment comprendre que l'Africain en Occident puisse être hier tout comme aujourd'hui, réduit au statut d'étranger, ou simplement ramené à la figure du profiteur à la table du buffet sans y être invité ? En effet, la situation qui est la sienne l'inscrit plutôt dans une relation de familiarité avec l'Occident. ⁵⁶⁰ La frontière serait donc plus ou moins un instrument politique.

⁵⁵⁸ MOURALIS, Barnard, *République et Colonies. Entre histoire et mémoire*, p. 161-162.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

- Chapitre 8 -

Les malentendus de la rencontre

La mise en contact des protagonistes issus des traditions politiques différents nous amène à formuler l'hypothèse que la rencontre de l'Afrique avec l'Occident sur ce plan se fonde sur des malentendus aux conséquences souvent inattendues.

1. La mise en contradiction de deux systèmes politiques

Souvent issus des traditions politiques différentes, les personnages qui jouent le rôle d'acteurs politiques ont souvent du mal à trouver un terrain d'attente. Ils sont alors forcés à ruser dans l'intention de prendre le dessus, au risque de s'engluer dans des luttes meurtrières.

Évincé du trône, déchargé de force de toute responsabilité politique, Fama doit avec amertume s'y soumettre à son grand étonnement. Ce qui dans son entendement relève de l'absurdité politique, dans la mesure où :

«Son père mort, le légitime Fama aurait dû succéder comme chef de tout le Horodougou. Mais il buta sur intrigues, déshonneurs, maraboutages et mensonges. Parce que d'abord un garçonnet, un petit garnement européen d'administrateur, toujours en courte culotte sale, remuant et impoli comme la barbiche d'un bouc, commandait le Horodougou».⁵⁶¹

La mise à l'écart de Fama peut être interprétée dans un premier temps comme une simple manœuvre orchestrée par le « petit garnement européen d'administrateur » qui, seul semble connaître les tenants et les aboutissants de cette dépossession. Egaré, il n'aura pour arguments que

« [...] la colère à injurier la France, le père, la mère de la France. Il avait à venger cinquante ans de domination et une spoliation ».⁵⁶²

Au fond, l'éviction de l'ancien prince relève plus de la mise en contradiction de deux conceptions de la politique. Le premier, imputable à l'esprit des régimes monarchiques associe ou confonde quasi instinctivement l'exercice du pouvoir

⁵⁶¹*Les soleils des indépendances*, p. 23.

⁵⁶²*Ibid.*, p. 24.

politique au fonctionnement de la monarchie héréditaire, dont l'un des principes fondamentaux est la prohibition à toute personne étrangère au sang royal d'accéder au trône.⁵⁶³

Ici, la conception monarchique du pouvoir, non seulement garantit la pérennité de ce même pouvoir au sein d'une même famille, mais encore elle consacre à l'ensemble des personnages issus du sang royal le statut d'hommes à part que nul ne peut se permettre de contester la légitimité. Jacques Chevrier qui a observé les modèles de fonctionnement de ces régimes en Afrique noire rapporte :

« Le roi ou l'empereur est le plus souvent considéré comme un être à part, ce qui se traduit sur le plan de l'étiquette par tout un ensemble de prestations et de tabous relatifs à la personne du souverain ».⁵⁶⁴

Dans l'entendement de Fama, tout comme pour les autres membres de la famille monarchique Doumbouya, l'exercice du pouvoir politique est fonction de la logique des successions des membres de la famille royale. On est chef au non du critère d'un même sang. On est héritier politique l'égal de naissance à la mort, avant qu'un autre membre de la famille ne prenne le relais. Fama est donc surpris, déconcerté d'avoir été débarqué, écarté du trône sans autre forme de procès : « Après tout, les Doumbouya étaient les chefs ».⁵⁶⁵

La dynastie Doumbouya à laquelle Fama appartient a une conception quasiment atavique de la donnée politique. Cette intime conviction d'être né avec et pour le pouvoir, de ne s'inscrire dans la donnée existentielle que pour le pouvoir, de pères en fils, pour être des chefs et commander aux autres, sans y penser à l'éventualité que ce principe ne soit un jour remis en cause, constitue un premier malentendu propice à des tensions.

Alors que les Occidentaux ont fait du pouvoir politique, cette réalité au sens où la politique inclut

⁵⁶³Dans le cas des monarchies héréditaires, en cas d'empêchement du roi, le pouvoir est automatiquement assuré par l'un de ses plus proches parents, généralement le choix se porte sur le fils aîné.

⁵⁶⁴CHEVRIER, Jacques, *Littératures francophones d'Afrique noire*, Édisud, Aix-en-Provence, Collection les Écritures du sud, 2006, p. 23.

⁵⁶⁵*Les soleils des indépendances*, p. 144.

« [...] la combinaison variable de la relation commandement- obéissance (autorité) et domination- soumission (puissance) pour lesquelles s'effectue cette régulation ». ⁵⁶⁶

Dès lors, il est clair que le pouvoir politique au sens occidental du terme s'acquiert soit par la ruse soit au bout du canon. Machiavel dans *Le Prince* semble abonder dans le même sens :

« La vérité effective de la fondation du pouvoir, c'est que tout pouvoir se fonde dans l'apparence, la séduction ». ⁵⁶⁷

De même, le même pouvoir politique ne peut se conserver que par la ruse ou la force. Fama doit très vite déchanter : dans un premier temps, les Européens ont préféré coopter son cousin Lacina jugé certainement plus obéissant.

Le deuxième moment où l'on peut lire le malentendu se situe au niveau de l'attachement presque absurde du héros à ses croyances ancestrales. En effet, Fama a voué un total respect à tout ce qu'il a reçu des ses ancêtres, sans s'en rendre compte que cet héritage pouvait être handicapant à qui ferait étrangement confiance en ses fétiches dans l'espoir de conserver ou reconquérir le pouvoir, alors que la rencontre avec l'Occident a déjà eu lieu. Dans l'ensemble, les sociétés africaines pré- coloniales, se caractérisent par la toute-puissance d'un chef traditionnel animiste exerçant un pouvoir politique quasi sacré. Et le sacré du chef renvoie à une conception mythique du monde qui révèle justement l'ordre du monde et des choses, et par la même occasion consacre et justifie le sacré du pouvoir du chef. Et parce que ce pouvoir est sacré, il est alors animé par une force divine qui légitime tout ce qu'il engendre et institue. Ainsi pour Téléspore Ondo,

« La sacralité du roi ou du chef témoigne de la présence physique permanente des ancêtres fondateurs du groupe et donc de leur éternité biologique. Le roi ou le chef est sacré parce qu'il est la représentation, l'ambassade du sacré, la manifestation concrète de la transcendance ». ⁵⁶⁸

⁵⁶⁶LAPIERRE, Jean- William, *Vivre sans Etat ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Éditions, du Seuil, 1977, p. 16. Sur la question du pouvoir politique en Afrique noire, lire aussi la Thèse de doctorat de Téléspore ONDO, *La Responsabilité introuvable du chef d'Etat africain : analyse comparée de la contestation du pouvoir présidentiel en Afrique noire francophone. (Les exemples camerounais, gabonais, tchadien et togolais)*, Université de Reims Champagne- Ardenne, 2005, p. 11.

⁵⁶⁷MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Éditions, Nathan, Coll. Les intégrales de philo, 2004.

⁵⁶⁸ONDO, Téléspore, *La Responsabilité introuvable du chef d'Etat africain : analyse comparée de la contestation du pouvoir présidentiel en Afrique noire*

Le personnage de Fama chez Kourouma est un peu à l'image du roi Guézo dans *Doguicimi* chez Paul Hazoumé, qui a juré un respect total à tout ce qui bon ou mauvais fait partie des considérations ancestrales, notamment la soumission inconditionnelle aux fétiches protecteurs du royaume, persuadé que

« [...] tout manquement aux devoirs journaliers envers les ancêtres attirerait des malheurs sur le coupable et des calamités sur le royaume ». ⁵⁶⁹

Même quand le pays accède à l'indépendance, Fama qui a vaillamment lutté dans le but de maintenir l'ancien ordre préfère donc s'abandonner à des rites traditionnels dans l'espoir d'être rétribué :

« [II] voulait être secrétaire général d'une sous-section du parti ou directeur d'une coopérative. Que n'a-t-il pas fait pour être coopté ? Prier Allah nuit et jour, tuer des sacrifices de toutes sortes, même un chat noir dans un puits ; et ça se justifiait ! ». ⁵⁷⁰

Ce qui permet au héros d'espérer et tenir le coup pour ne pas sombrer, persuadé que l'aide des fétiches lui assurée et permettra de tout obtenir, y compris la capacité de changer le cours de l'histoire. C'est en vain. Il finira par trouver la mort, comme un malpropre, faute d'avoir compris à temps que la donne politique avait changé de modalités. Il y a donc deux conceptions du pouvoir politique qui semblent s'exclure réciproquement au moment où a lieu la rencontre :

- 1- Une conception occidentale du pouvoir politique basée sur la force, la ruse.
- 2- La conception Malinké du pouvoir politique fait de l'exercice du pouvoir une question de succession lignagère, héréditaire nourrie de croyances animistes.

Si nous prenons en compte les deux conceptions, il est clair que la rencontre au sens politique du terme est bien synonyme de mise à l'épreuve de la force, la ruse d'un côté, et les superstitions de l'autre. Ce qui n'est pas sans faciliter la domination occidentale. La rencontre mettrait alors en exergue deux visions du pouvoir sur fond de tensions, consacrant la victoire occidentale. Mais la perte du pouvoir pour les Africains est loin d'être l'aboutissement des seuls malentendus ; elle découle aussi de la collusion du politique et le clergé.

francophone. (Les exemples camerounais, gabonais, tchadien et togolais),
Université de Reims Champagne- Ardenne, 2005, p. 13.

⁵⁶⁹HAZOUMÉ, Paul, *Doguicimi*, Paris, Éditions, Larose, 1938.

⁵⁷⁰*Les soleils des indépendances*, p.24- 25.

2. Le clergé, l'administrateur et la noblesse locale

Nous faisons nôtre le propos d'Élisabeth Moudimbe- Boyi pour qui l'Eglise catholique œuvrerait en Afrique depuis le XVème siècle, mais que ce serait seulement vers le milieu du XIXe siècle qu'elle serait devenue active.⁵⁷¹ Le projet officiel étant de nature à propager les lumières de la civilisation ou du moins à latiniser l'Afrique. Bon gré mal gré, le succès de la mission fut net notamment dans les nouvelles manières pour les Africains de vivre la spiritualité.

Meka, le héros du *Vieux Nègre et la médaille*⁵⁷² de Ferdinand Oyono par exemple incarne sans conteste le converti modèle ; ce vieux Nègre qui a tout donné aux prêtres blancs pour l'amour de Dieu et au nom de l'amitié : ses terres pour l'édification d'une église, ses deux fils enrôlés dans l'armée française pour combattre l'armée allemande jusqu'à trouver une « mort glorieuse ».⁵⁷³ Par son dévouement, Meka espérait en contre partie une rétribution dans l'au-delà : la vie éternelle, en récompense des sacrifices consentis.

Après s'être fait convertir à la nouvelle religion et épouser sa cause, alors qu'il s'est égare par mégarde dans la partie de la ville réservée aux Blancs à une heure tardive, il est roué de coups par la milice et emprisonné. Bernard Dadié dans *Un Nègre à Paris* parle

« [...] d'un Dieu coléreux ayant à sa gauche le fouet et à sa droite les bonbons. Un Dieu à l'image du Blanc chez nous, avec ses médailles d'une main et sa prison de l'autre ».⁵⁷⁴

La collusion entre l'administrateur colonial et le clergé n'est pas loin d'être une ruse de guerre : l'Occident doit endosser la figure du personnage mythique de Janus, qui d'un côté initie la répression et, en même temps, sait se mettre en retrait pour sauvegarder l'autre face souriante.

⁵⁷¹MUDIMBE- BOYI, Élisabeth, *Essais sur les cultures en contact. Afrique, Amérique, Europe*, Paris, Ed. Karthala, 2006.

⁵⁷²OYONO, Ferdinand, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1956.

⁵⁷³*Le vieux nègre et la médaille*, p. 26.

⁵⁷⁴*Un Nègre à Paris*, p. 96.

Suspecté de connivence avec l'administration coloniale, le clergé se pare ainsi de ses beaux habits pour plaire : gagner la confiance du chef traditionnel, l'incarnation du sommet du pouvoir local. Machiavel dans *Le Prince* semble abonder dans le même sens :

« La vérité effective de la fondation du pouvoir, c'est que tout pouvoir se fonde dans l'apparence, la séduction ». ⁵⁷⁵

Les chefs traditionnels seraient les premiers à être confrontés au malentendu. Dans le cas précis de la colonisation du Congo, Élisabeth Mudimbe-Boyi rapporte :

« La noblesse locale considérait la nouvelle religion comme un privilège réservé tout d'abord à sa classe. C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir reçu le baptême, le gouverneur de Soyo [...] jugeait imprudent de permettre à trop de gens de rang inférieur de partager le privilège du baptême, avant que le roi du Congo ne fût lui-même baptisé ». ⁵⁷⁶

Quant au roi :

« [...] il ne voulait point que qui que ce soit d'autres (que lui et ses six nobles) devînt chrétien, disant que chose si sainte et si bonne ne pouvait être donnée à aucun vilain ». ⁵⁷⁷

Pourquoi le pouvoir colonial associe-t-il le clergé à la gestion des colonies ? A cette question, il semble que le système colonial était dépourvu d'objectifs précis en ce qui concernait les attentes des peuples africains. Autrement, les politiques menées sur le terrain varieraient au gré des circonstances. C'est donc pour ne pas éveiller les suspicions que le clergé serait généralement associé au premier plan à la gestion des colonies ; c'est lui qui tempère et endigue toutes les formes de velléité insurrectionnelle, en promettant par exemple le paradis post-mortem à quiconque mènerait une vie terrestre austère, loin des convoitises matérielles.

Or, dans l'Afrique pré-coloniale, la notoriété et le pouvoir du chef se mesurent aussi par sa prospérité matérielle. Aux yeux de l'administration, le chef peut constituer un redoutable concurrent, mieux un obstacle à l'affermissement

⁵⁷⁵ MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Éditions, Nathan, Coll. Les intégrales de philo, 2004.

⁵⁷⁶ MUDIMBE-BOYI, Élisabeth, *Essais sur les cultures en contact, Afrique, Amériques, Europe*, Paris, Éditions, Karthala, 2006, p. 21.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

de l'entreprise coloniale. Raison pour laquelle la christianisation de l'Afrique touche en premier les chefs traditionnels.

Marie Cuillerai, dans un article, « Le tiers-espace, une pensée de l'émancipation, à propos de Homi Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* », résumant un texte de Bhabha, « Signes pris pour des Merveilles », rapporte :

« Dans “Signes pris pour des merveilles”, Homi Bhabha rappelle, pour immédiatement en souligner la fracture composite, la scène de la mémoire coloniale ; de cette mémoire qui est à la fois celle de l'Inde, de l'Afrique ou encore des Caraïbes. Cette scène décrit l'apparition du livre anglais. [...] Anund Messeh, l'un des premiers catéchistes indiens [...] rencontre un groupe de gens plongés dans la lecture et la conversation, qui lui expliquent qu'ils sont entrain de lire le livre de Dieu, qu'un Ange venu du ciel leur a donné. Regardant le livre Anund Messeh leur dit que c'est un livre en anglais, qui enseigne la religion des sahibs européens. C'est leur livre imprimé dans notre langue, à notre usage. [...] Mais cette explication est pour ces gens irrecevable en l'état. On ne peut pas dire qu'elle soit vraie, ni qu'elle soit fausse, car le Livre de Dieu qu'est effectivement une Bible ne peut être aux Anglais, qui mangent de la viande. [...] Ce Livre n'est pas anglais, parce que Dieu n'a pas une telle nationalité. Les chrétien le lisent comme nous »⁵⁷⁸

L'idée que nous retenons dans cette citation est la façon dont l'autorité coloniale s'est imposée subtilement, par le biais d'une autre autorité : le Verbe de Dieu qui, par ailleurs n'a pas de frontières.

Une fois désacralisé, la première conséquence est la démystification du caractère divin de l'image du chef traditionnel, la mise à mal de son statut de personnage hors norme. Ramené au même rang que ses sujets, il a ainsi troqué son pouvoir et sa puissance et ne peut par conséquent accomplir la fonction d'intermédiaire entre les vivants et les morts, les dieux et les hommes : il a tout simplement perdu l'auréole auprès de ses administrés au profit du pouvoir colonial.

Autrement, la collusion clergé-administrateur colonial habilement orchestrée, est source de malentendus pour les indigènes ; dans la mesure où l'Église en tant qu'institution s'est muée en instance chargée de réguler les

⁵⁷⁸CUILLERAI, Marie, « Le tiers-espace, une pensée de l'émancipation, à propos de Homi BHABHA, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* », in *La Revue International des Livres et des Idées*, 18/01/ 2010.

comportements et diffuser les nouvelles valeurs : être converti signifie au plan politique être « civilisé ». ⁵⁷⁹

Dans *Une vie de boy*, on voit comment le personnage de Toundi s'invente une existence calquée sur celle du Révérend Père Gilbert ; tenant comme le Père Gilbert, un journal, de ce qu'il veut être lui aussi « civilisé » :

« Maintenant que le Révérend Père Gilbert m'a dit que je sais lire et écrire couramment, je vais pouvoir tenir comme lui un journal ». ⁵⁸⁰

Tenir un journal comme le Père Gilbert suppose que Toundi sait déjà lire et écrire. Il s'agit donc de l'appropriation par le colonisé de ce que Homi Bhabha appelle « Le livre anglais » ⁵⁸¹, c'est-à-dire les textes normatifs de la pensée idéologique et impérialiste occidentale. Pour Bhabha, le mimétisme du colonisé constitue une forme de déguisement qui lui permet, sous le masque du subalterne, de remettre en question l'autorité coloniale.

En d'autres termes, l'idéologie impérialiste a pour issue la production d'un sujet colonisé hybride ; mais que cette hybridité est justement le moyen par lequel s'opère un renversement stratégique des mécanismes de force dominant/dominé, centre/périphérie. « Le livre anglais » -La Bible - se révèle à ce titre un exemple, non pas au sens où il est le verbe divin, mais dans l'optique où les Évangiles, une fois traduits en hindoue, intériorisés par les hindous, deviennent une arme de subversion.

En effet, dans l'univers colonial, savoir lire et écrire est un des atouts qui permettent au colonisé de résister, mais aussi de s'insérer progressivement dans l'univers du colonisateur. Dans la mesure où l'appropriation des gestes du Révérend chez le personnage de Toundi par exemple, loin d'être du registre de la copie servile, est un processus de reproduction qui implique la répétition d'un

⁵⁷⁹ *Les soleils des indépendances*, p. 86.

⁵⁸⁰ OYONO, Ferdinand, *Une vie de boy*, Paris, Éditions, Julliard, 1956, p.15.

⁵⁸¹ BHABHA, Homi, « Des signes pris pour des Merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, Payot, 2007, p. 171- 198. Voir aussi la version originale : Homi BHABHA, « Signs Taken for Wonders : Questions of ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May, 1817 », in *Critical Inquiry*, vol. 12, n°1, 1985, p. 144- 165.

modèle. Il s'agit donc d'une stratégie de détournement et de subversion des hiérarchies pouvant de ce fait constituer une menace pour l'ordre colonial, aspect mis en évidence par Homi Bhabha⁵⁸² ; au sens où dans le désir de mimer le colonisateur, il devient possible pour le colonisé de traverser la « *limit* » et, même de déplacer les frontières oppositionnelles.

De ce qu'en occupant deux espace - celui du maître civilisé et celui des indigènes – le sujet colonisé devenu hybride, devient difficilement identifiable, il ne peut être catégorisé ou associé à un espace précis ou à une identité préconçue. C'est aussi en ce moment qu'intervient la subversion politique, qui se révèle par ailleurs une menace à l'ordre colonial. Raison pour laquelle Toundi trouve la mort dans sa tentative d'échapper à la brutalité, comme si l'univers du maître ne voulait plus de lui. Du reste, l'ethnologue Georges Balandier considère la conversion d'Africains au christianisme comme un malentendu :

« Le Christianisme et le savoir utile sont indissociables ; ils sont moins les moyens d'un accord avec Dieu [...] que les instruments d'un « renforcement » (du pouvoir colonial) [...]. La structure religieuse, en ce cas, renforcerait au maximum la structure politique : l'universalisme chrétien aiderait à dominer les particularismes tribaux et claniques ».⁵⁸³

Ici les contours entre l'espace de la religion et celui du pouvoir politique ne se dissocient pas nettement. La célèbre formule de Karl Max, « la religion est l'opium du peuple »,⁵⁸⁴ sous-entend non pas seulement dans le contexte africain que la religion est source d'engourdissement intellectuel, mais qu'elle est aussi un moyen pour parvenir à ses fins, que ce soit du côté du colonisateur ou du colonisé. Il y a comme un renouvellement des paradigmes participant à la modification ontologique du régime existentiel des sujets.

⁵⁸²BHABHA, Homi, « Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse », in *The Location Of Culture*, October, n° 28, 1984, p. 125- 133.

⁵⁸³BALANDIER, Georges, *op. cit.*, p. 42-43.

⁵⁸⁴MARX, Karl, *Critique de la philosophie de droit de HEGEL*, Paris, *Anales franco-allemandes, (Deutsch-französische Jahrbücher)*, revue dirigée par Karl MARX au moment de son exil à Paris, la revue étant interdite en Allemagne, 1844. Pour l'édition, Entremonde, 2010.

3. Les mutations

La présence occidentale en Afrique est le facteur majeur des mutations multidimensionnelles. Cheikh Hamidou Kane décrit les modifications des habitudes chez les Diallobé tel phénomène sans précédent : « Où ils avaient mis du désordre, ils suscitaient un ordre nouveau. Ils détruisaient et construisaient ».⁵⁸⁵ Dans ce chapitre, il convient d'analyser les mutations entraînées par la mise en relation des sociétés africaine et occidentale, à commencer par les transformations de l'espace géographique.

3.1. La transformation de l'espace géographique

En ce qui concerne les transformations de l'espace géographique, retenons d'abord l'influence de l'architecture occidentale. Dans *Une vie de boy*,⁵⁸⁶ la ville de Dangan, divisée en « quartier européen » est un espace pourvu « des maisons au toit de tôles » d'une part. A l'opposé, le « quartier indigène » fait « des cases en poto-poto » d'autre part.

Cette répartition fait penser à deux sortes d'architectures. Celle importée d'Europe et produisant des nouveaux lotissements, des somptueuses et confortables habitations. La famille Les Gruchet dans *Chemin d'Europe* par exemple s'est offerte un « petit jardin à la française » avec ses « saules pleureurs » et ses « sapins altiers ».⁵⁸⁷

L'architecture locale, quant à elle, se contente de produire des habitations sommaires de « cases en poto-poto », où les rues qui y conduisent, à la fois magnifiques, larges et asphaltées dans leur partie blanche, se perdent pour se transformer en « pistes », « ruisseaux infects » au fur et à mesure qu'elles se rapprochent du quartier noir.

Dans *Un Nègre à Paris*, le thème de la transformation de l'espace est largement abordé. Tanhoé Bertin qui transite par Dakar pour regagner Paris est

⁵⁸⁵ *L'Aventure Ambiguë*, p. 60.

⁵⁸⁶ OYONO, Ferdinand, *Une vie de boy*, Paris, Éditions, Julliard, 1956.

⁵⁸⁷ OYONO, Ferdinand, *Chemin d'Europe*, p. 37-38.

médusé par l'architecture de la ville qu'il découvre. Les habitations sont tellement différentes de celles de son village. En effet, Dakar s'offre au héros dans toute la splendeur de ses buildings, à l'image des villes occidentales. Première étape de son voyage, Dakar arbore une vue panoramique différente du pays *Agny* :

« Dakar. Je me suis levé de bonne heure afin de reprendre contact avec la ville. [...] Et j'écoute les bruits et je suis le réveil de cette capitale en évolution, image de notre propre évolution, une génération succédant à une autre avec des nouvelles idées comme de nouvelles maisons succédant aux anciennes demeures. Et tout le monde crie progrès ! Progrès ! [...] Pour le moment les buildings se multiplient et Dakar s'étend ». ⁵⁸⁸

Angèle Rawiri évoque, elle aussi, les constructions rapides d'immeubles tel un phénomène nouveau qui brouille les repères habituels. En effet, la ville d'Elonga est un espace en constante recomposition, au point où elle laisse perplexes ses habitants :

« Comment peut-on s'y retrouver avec toutes ces constructions qui nous envahissent ? Elonga se développe trop vite. Nous n'avons pas le temps de nous accoutumer à un aspect nouveau de la ville que déjà d'autres immeubles s'élèvent ailleurs. Où allons-nous comme ça ? ». ⁵⁸⁹

La prédominance de la spatialité dans le roman africain postcolonial en tant qu'expression d'un monde en mouvement est une évidence ; elle semble dévoiler l'emplacement et le déplacement des protagonistes en situation d'interaction, la transformation des identités. Les personnages le vivent comme un bouleversement des lois qui gouvernent la nature.

3.2. Un bouleversement des lois de la nature ?

L'Aventure ambiguë peint les premiers contacts des Diallobé avec le monde extérieur en termes de désordre, voire de chaos. En effet, la présence soudaine de l'étranger qu'on ne s'entendait pas à voir, à recevoir, fit que dans toute l'Afrique : « Le résultat fut le même cependant, partout » ⁵⁹⁰ : le remue-ménage suscité par la surprise de constater que « Ceux qui débarquaient étaient blancs et frénétiques. On n'avait rien connu de semblable. Le fait s'accomplit avant même qu'on prît

⁵⁸⁸ *Un Nègre à Paris*, p. 12.

⁵⁸⁹ *Elonga*, p. 224.

⁵⁹⁰ *L'Aventure ambiguë*, p. 60.

conscience de ce qui arrivait ». ⁵⁹¹ De cette confrontation soudaine et directe, suivront des bouleversements des anciennes configurations politiques, militaires et administratives :

« Ceux qui avaient combattu et ceux qui s'étaient rendus, ceux qui avaient composé et ceux qui s'étaient obstinés se retrouvèrent le jour venu, recensés, répartis, classés, étiquetés, conscrits, administrés ». ⁵⁹²

Fortement armé, l'envahisseur s'avère difficile à vaincre. Il faut par conséquent procéder à des conciliabules. Pour ne perdre corps et biens. Homi Bhabha utilise le terme de « *negotiation* » dans « *Commitment to theory* », pour montrer que la négociation sert à concilier des éléments antagonistes, à rapprocher les contraires, plutôt qu'à les nier. Par la négociation, les Diallobé et « ceux qui venaient de loin » sont donc invités à trouver un « tiers espace » afin de déterminer ce qui les oppose et, donc chercher à instaurer un climat de paix :

« Certains, comme les Diallobé, brandirent leurs boucliers, pointèrent leurs lances ou ajustèrent leurs fusils. On les laissa approcher, puis on fit tonner le canon. Les vaincus ne comprirent pas. D'autres voulurent palabrer. On leur proposa, au choix, l'amitié ou la guerre. Très sensément, ils choisirent l'amitié : ils n'avaient point d'expérience ». ⁵⁹³

Dans un rapport de forces, il convient de procéder à la ré-codification de l'espace, le reconstruire à nouveau,

« Car, ceux qui sont venus ne savaient pas seulement combattre. Ils étaient étranges. S'ils savaient tuer avec efficacité, ils savaient aussi guérir avec le même art [...] ». ⁵⁹⁴

Nous soulignons plus haut un fait : Homi Bhabha donne au terme de « *negotiation* » tout son contenu politique, puisqu'il s'agit d'articuler les différences, de trouver un compromis, le point d'entente, pour parvenir à un accord. Ainsi donc, les Diallobé firent le choix de la négociation et décelèrent enfin le secret de la victoire de l'envahisseur, leur école :

« On commença, dans le continent noir, à comprendre que leur puissance véritable résidait, non point dans les canons du premier matin, mais dans ce qui suivait ces canons ». ⁵⁹⁵

⁵⁹¹ *L'Aventure ambiguë*, p. 59.

⁵⁹² *L'Aventure ambiguë*, p. 60.

⁵⁹³ *L'Aventure ambiguë*, p. 59.

⁵⁹⁴ *L'Aventure ambiguë*, p. 60.

⁵⁹⁵ *L'Aventure ambiguë*, p. 60.

La puissance des canons n'explique pas à elle seule la victoire des Occidentaux. C'est aussi l'hégémonie d'une autre vision du monde qu'ils apportent ; des nouvelles idéologies ; c'est pour quoi, « Ceux qui n'avaient point d'histoire rencontraient ceux qui portaient le monde sur leurs épaules ». ⁵⁹⁶

Au-delà de la nécessité de négocier avec l'interlocuteur d'en face, la rencontre considérée sous l'angle de la négation de l'histoire de l'Autre, se révèle une expérience funeste, dans la mesure où l'Occident a la conviction de découvrir un monde primitif, dont il faudrait hâter la modernisation. L'ordre nouveau que l'Occident apporte, Kane le compare à une forme de paradoxe :

« Où ils avaient mis du désordre, ils suscitaient un ordre nouveau. Ils détruisaient et construisaient ». ⁵⁹⁷

Les Diallobé sont donc amenés à négocier. Cependant, la négociation soulève des questions. Est-ce à dire que l'homme en lui seul ne peut trouver des réponses aux questions qui se posent en lui ? L'homme n'est-il vraiment homme qu'au moment où il élargit son espace, en transgressant les limites ; au moment où il parvient à agrandir son cadre de vie et trouver son achèvement en dehors de lui-même, et même en dehors de son milieu d'origine ? C'est ici qu'il faudrait sans douter convoquer l'hypothèse d'Edward Saïd pour qui l'invention de l'Orient par l'Occident aurait été vitale pour ce dernier, en ce que sa culture « s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même, inférieure et refoulée ». ⁵⁹⁸ L'homme serait donc cette créature placée dans une sorte de cosmogonie où il ne peut se réaliser et devenir véritablement humain que par l'apport et part rapport aux autres hommes. D'où peut-être le rôle des institutions censées humaniser son côté bestial.

⁵⁹⁶L'Aventure ambiguë, p. 59.

⁵⁹⁷L'Aventure ambiguë, p. 60.

⁵⁹⁸Ibid., p. 2.

4. Les nouvelles institutions

Une autre source de malentendus provient de l'implantation des nouvelles institutionnelles, en l'occurrence la prison et l'institution scolaire. La mise en place des centres de détention dans nombre de pays africains remonte à l'installation des bagnes et est corollaire à l'entreprise coloniale comme le souligne Nguiabama –Makaya :

« La prison – aussi bien dans sa forme que dans sa pratique [actuelles] – n'était pas connue des sociétés africaines ».⁵⁹⁹

En effet, confrontant le fonctionnement de l'institution pénitentiaire en Occident et les formes d'enfermements pratiquées dans l'Afrique pré-coloniale, il apparaît clairement que la prison dans le sens où elle relègue l'individu, aux marges de la société, cette forme d'enfermement n'est pas connue des Africains.

Dans l'Afrique pré-coloniale, les missions que l'on attende de l'institution pénitentiaire ne consistent pas à mettre une distance entre le délictueux et son groupe ; autrement la prison n'est pas un lieu de claustration, qui priverait l'individu de ses mouvements. Les formes d'enfermement sont de nature quasi symbolique, dans la mesure où une personne considérée comme une menace pour le groupe n'est pas banni du corps social ; mais confiée, en guise de condamnation ou d'expiation de faute, à une autre tribu, à une autre personne, afin de l'éloigner de son groupe d'origine.

Dans le cas de délit mineur, le coupable peut expier la faute tout en étant intégré dans la communauté ; en exécutant des travaux d'intérêt général. Dans le cas contraire, il est confié pour un temps à la famille contrariée lorsque la victime est une individualité ; le cas des affaires d'infidélité, d'engagements non honorés ou de dette non remboursée par exemple. La prison fonctionne donc différemment. Autrement, la prison n'est pas synonyme de bannissement ou de confinement telle que pratiquée en Occident. La prison au sens de relégation aux marges de la société est un fait nouveau lié à la présence occidentale.

⁵⁹⁹NGUIABAMA- MAKAYA, Fabrice, *Colonisation et colonisés au Gabon*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2007, p. 164. Ouvrage collectif.

Le personnage de Fama en fera l'amère expérience pour son engagement politique ; il sera arbitrairement accusé de complot, arrêté de nuit et transféré *manu militari* dans un endroit clos, où les notions de temps et d'espace sont brouillées, voire inexistantes. L'impérialisme occidental n'est donc pas seulement une violence qui colonise, elle hiérarchise entre centre/périphérie. Distinction qui suppose non seulement affrontement de deux mondes, mais aussi l'hégémonie d'une vision du monde. Le rejet du personnage à la périphérie de la vie communautaire, son glissement à la lisière du territoire humainement habité sont un fait nouveau ; il doit assimiler cette relégation à une forme de mort sociale :

« [...] lorsqu'un matin il fut convoqué chez le juge [...]. Le juge donna la liste des peines. Fama était condamné à vingt ans de réclusion criminelle ». ⁶⁰⁰

Banni de la société, Fama connaîtra la torture, du fait qu'

« [...] aucun prisonnier ne peut dire avec exactitude le nombre de jours qu'il y a passé ni même pouvoir situer avec exactitude la région dans laquelle il se trouve, pas plus qu'il ne peut se souvenir des jours de la semaine ». ⁶⁰¹

Les nouvelles formes de prison se révèlent donc comme un processus de déshumanisation qui éloigne le héros de la collectivité. Ce qui suppose que le fonctionnement des procédures pénales importées de l'Occident diverge des mesures répressives qui sanctionnaient les comportements délictueux en Afrique pré-coloniale où l'individu, même reconnu coupable, était associé au group, il devait accomplir sa part de responsabilités ; réparer la faute dans le corps social ; une façon de lui donner des outils pour se forger une nouvelle conduite.

4.1. L'école : facteur d'intégration/exclusion

Censée apporter des nouveaux savoirs, l'implantation de l'école occidentale n'est pas moins une source de malentendus, faute d'une véritable connexion entre le savoir oral et les méthodes d'enseignement pratiquées en Occident. En effet, l'obligation d'apprendre aux petits Africains les langues étrangères devrait aboutir à un bilinguisme difforme, un code linguistique hybride. Ce qui arriva aux jeunes écoliers de brousse dans *Une vie de boy* de Ferdinand

⁶⁰⁰ *Les soleils des indépendances*, p. 166- 168.

⁶⁰¹ MOUPOUMBOU, Clément, *La représentation de la mort dans le roman négro – africain d'expression française*, p. 62. Cette Thèse de doctorat a été présentée à l'Université Nancy 2 en 2004.

Oyono, où est organisée la réception d'un Commandant blanc par la petite communauté du village. Les instituteurs africains qui y travaillent ont mission d'enseigner le français. Il est alors demandé aux écoliers de fredonner un air pour rendre hommage à l'illustre visiteur et la délégation qui l'accompagne :

« Les élèves s'avancèrent devant le Commandant [...]. Les élèves chantèrent d'une seule traite dans une langue qui n'était ni le français ni la leur : c'était un étrange baragouin que les villageois prenaient pour du français et les Français pour la langue indigène. Tous applaudirent ».⁶⁰²

Non seulement l'air de chant fredonné est énigmatique, mais encore il met les deux communautés en présence – Nègres et Blancs - dans une posture inconfortable. Chantent-ils en français ? S'expriment-ils en langue maternelle ? Peut-on se questionner. D'un côté, les Blancs sont convaincus que les Négrillons chantent dans la langue maternelle. De l'autre, les Nègres ont la certitude qu'ils chantent en français. Dans ce cas, la rencontre est faussée. En effet, les conditions d'acquisition de la langue de l'Autre étant élémentaires, le risque de glisser dans les malentendus devient évident.

Contrairement à Toundi dont nous parlions et qui a su lire et écrire auprès du Révérend Gilbert dans *Une vie de Boy*, le personnage de Fama dans *Les soleils des indépendances*, pour cause d'illettrisme est relégué à la périphérie du cercle des décisions. Le seul savoir oral qu'il dispose par contre n'est plus pris en compte pour qu'il prétende accéder à un poste de responsabilités, ou encore se voir attribuer une quelconque mission, ou même se faire coopter comme il le souhaite :

« Passaient encore les postes de ministres, de députés, d'ambassadeurs, pour lesquels lire et écrire n'est pas aussi futile que des bagues pour un lépreux. On avait pour ceux-là des prétextes de l'écarter, Fama demeurant analphabète comme la queue d'un âne (...) ».⁶⁰³

Pour autant, bien qu'il ne sache lire et écrire, le personnage de Fama est loin d'être un rebut inculte de la société. Le savoir oral qu'il dispose répond parfaitement à la réalité de la société qui fut la sienne, celle où prédominait l'oralité, où la transmission des savoirs se faisait par le verbal. Il est donc absurde qu'il soit exigé de lui l'usage d'une langue qui n'est pas la sienne pour se voir

⁶⁰² OYONO, Ferdinand, *Une vie de boy*, p. 63.

⁶⁰³ *Les soleils des indépendances*, p. 24.

rétribué en contre partie de son activisme politique un quelconque poste à responsabilités, alors même que les autorités coloniales s'étaient rigoureusement gardées de mettre à disposition des élèves Nègres des savoirs au motif que ces derniers ne puissent un jour remettre en question le système colonial qui était par ailleurs un système injuste et illégal.

Bernard Mouralis dans *Littérature et développement*⁶⁰⁴ montre comment les enseignements proposés par la nouvelle l'école étaient réduits à des savoirs minimalistes, de sorte que les Nègres ne puissent s'en servir contre le colonisateur au sortir de là ; et qu'ils puissent prendre conscience de la condition d'assujettis dans laquelle ils étaient enfermés. C'est l'ambivalence du colonisateur. Sinon, comment apporter les lumières de la civilisation tout en maintenant le « sauvage » dans les ombres de l'idéologie ?

En effet, le rôle que la nouvelle école est censée jouer est ambigu : d'une part, les enseignements qu'elle propose visent essentiellement des buts qui ne répondent pas directement aux attentes des populations ; d'autre part, elle fait de ceux qu'ils l'ont adoptée des inadaptés à la société, versatiles, instables et ambivalents. C'est dans cette optique que certains administrateurs seraient même demeurés dubitatifs quant à l'éventualité d'enseigner l'histoire et la géographie des pays occidentaux. Au motif que la connaissance de ces disciplines amènerait les élèves Nègres à faire des comparaisons entre la réalité socio- politique et économique des colonies et telle ou telle autre période de l'histoire occidentale, tels la Révolution française, les rivalités Politico-économiques franco-germaniques ; à propos par exemple des régions de l'Alsace et Lorraine ou encore le conflit entre la Russie tsariste et la France napoléonienne pour des raisons d'espace.⁶⁰⁵

Les premières écoles en Afrique sont donc non seulement un phénomène nouveau, mais suscitent l'incompréhension à tel point que les dignitaires locaux, murés dans un scepticisme par prudence, préféreront garder leurs enfants, en dépit

⁶⁰⁴ MOURALIS, Bernard, *Littérature et développement*, Paris, Éditions, Silex, 1981, p. 91.

⁶⁰⁵ NAMURUHO BAKURUMPAGI, Victoria, *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*. Thèse soutenue le 14 mars 2007 à l'Université de Limoges.

des pressions exercées par le pouvoir colonial. Ne voyant l'intérêt de scolariser leurs progénitures dans des temples où l'on enseignerait des savoirs qui viendraient d'ailleurs. Pour quelles raisons fallait-il s'encombrer des savoirs étrangers quand dans le village tout le monde se comprenait ?

C'est finalement pour contenir une certaine pression et surtout pour mieux dissimuler le rejet de la nouvelle école que les premiers enfants scolarisés furent souvent ceux des familles de basses classes, en guise de sanction lorsque les parents de ces derniers étaient reconnus coupable d'une infraction.⁶⁰⁶ Or, il s'avère que certains réussissaient leur parcours scolaire, étaient insérés dans l'appareil administratif, à la surprise des dignitaires locaux. Kourouma note la surprise générée par ces bouleversements, où les fils d'esclave sont promus : « Le président du comité : un fils d'esclave. Où a-t-on vu un fils d'esclave commander ? ». ⁶⁰⁷ Des étrangers instruits moins coopératifs : « Le délégué étranger, ignorant des coutumes malinké, se répétait, se redressait et rebondissait, inconciliant, toujours indomptable, comme le sexe d'un âne enragé ». ⁶⁰⁸ Ainsi, les paradigmes des hiérarchies nobiliaires sont remis en cause ; alors que longtemps, ils étaient une loi immuable. Habituellement classés sous l'étiquette de classes dites inférieures, par le biais de la nouvelle école, les subalternes parviennent de ce fait à opérer une rupture avec l'ordre ancien. Le changement des paradigmes n'est pas sans entraîner des répercussions au niveau de la relation coloniale. Pour Homi Bhabha, l'appropriation de la pensée occidentale par le biais de l'école permettrait au colonisé d'expérimenter « l'inversion des rôles » ⁶⁰⁹ où il chercherait à prendre la place du colonisateur.

⁶⁰⁶Il faut dire que les élèves étaient choisis et la priorité était faite d'abord aux fils des chefs ; venaient ensuite les fils de notables, des fonctionnaires de l'administration coloniale. Dans la plupart des cas, les enfants de paysans n'y figuraient alors que pour avoir été "donnés" en lieu et place de ceux de chefs et notables méfiants et récalcitrants et, ce seul geste pour certains chefs était considéré comme le châtement suprême en l'encontre de certains de leurs sujets indélécats.

⁶⁰⁷ *Les soleils des indépendances*, p. 138.

⁶⁰⁸ *op., cit.*, p. 135.

⁶⁰⁹BHABHA, Homi, « Remembering FANON: Self, Psyche and Colonial Condition », in *Colonial Discourse and Post-Colonial*, London: Pluto Press, 1986, p. 117.

Ainsi Boubou Hama dans son roman *L'Aventure d'Albarka*⁶¹⁰ a montré comment les fils d'esclaves faisaient carrière dans l'administration coloniale et voyaient leur pouvoir politique et économique s'accroître.

Se confiant à l'écrivaine Maryse Condé, Hampaté Bâ évoquait la métaphore du cuisinier pour parler des ruses du colonisé dans la société coloniale, qui sait mélanger différents condiments afin de produire un mets de qualité, mais un mets à son goût.

En effet, le colonisé qui côtoie le colonisateur à l'avantage d'être à la fois proche du cercle du commandement sans pour autant rompre le lien avec le milieu indigène, son premier monde. Il prend ainsi chez les uns et chez les autres des forces nécessaires, mélange les parties et donne à chacun ce qu'il veut donner à son goût.⁶¹¹ Devenant un personnage hybride, il se transforme ainsi en une pièce maîtresse de la rencontre.

L'appropriation par le colonisé de ce que Homi Bhabha appelle « le livre anglais » par l'entremise de l'école permet donc de recentrer le commandement, l'autorité, le pouvoir ; ce qui n'est pas sans contrarier la classe dominante. Nous savons avec Michel Foucault que :

« Pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; [...] il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir ». ⁶¹²

Fort de ce qui précède, il est clair que l'intime liaison entre le champ du nouveau savoir et celui du politique, de l'économie se révèle un vecteur

⁶¹⁰Hama, Boubou, *L'Aventure d'Albarka*, Paris, Éditions, Julliard, 1972. Dans cet ouvrage, Albarka le héros, né dans un petit village du Niger grandit et joue avec les enfants de son âge auprès de ses parents, notamment sa mère qui le couve d'amour ; puis, à sept ans après des cérémonies rituelles, son père se charge de son éducation. A huit ans il doit partir pour l'école des Blancs. Il quitte alors son village, mais aura quelques difficultés pour s'adapter à ce nouveau monde. Ainsi, l'école des Blancs va pousser le jeune Albarka à accepter l'Occident, ou du moins à prendre l'Occident comme le centre du monde, ou plutôt l'espace de référence.

⁶¹¹Interview accordée à l'écrivaine Maryse CONDÉ par Amadou HAMPATÉ BÂ, lors d'une émission radiophonique sur Radio France Internationale, à propos du personnage de l'interprète dans *L'Étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, 10/18, 1973.

⁶¹²FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris, Éditions, Gallimard, 1975, p. 33.

d'errements pour la noblesse locale au profit d'une nouvelle classe de dirigeants étrangers. Ahmadou Kourouma montre comment le colonisateur, pour administrer la colonie, préfère recourir à la main d'œuvre dahoméenne, sénégalaise qui, non seulement est de confessions chrétienne, catholique, mais surtout avait été éduquée à leur école, donc savait lire et écrire :

« Avec les colonisateurs français, avaient débarqués des Dahoméens et les Sénégalais qui savaient lire et écrire et étaient des citoyens français ou des catholiques ». ⁶¹³

Au fond, le choix des collaborateurs instruits est l'acte qui révèle au grand jour les secrets de la conquête occidentale : l'école étrangère qui enseigne à « lier le bois au bois », à fabriquer des canons. C'est dès cet instant que les Africains sauront que la nouvelle institution n'est pas seulement « l'école des Blancs » ; si elle reste un facteur de remise en cause de l'ordre traditionnel, elle demeure aussi un allié pour l'ascension sociale, la reconquête du pouvoir politique et, donc la subversion possible des hiérarchies coloniales. C'est tout le sens de la notion d'ambivalence qui est illustrée ici. On peut postuler que l'identification ambivalente au sens où le colonisé cherche à s'instruire à partir des textes structurant la pensée occidentale déstabilise et subvertit les clivages qui organisent l'ordre colonial et postcolonial.

Dans *Elonga* les personnages qui n'ont pu socialement réussir sont ceux qui ont failli à leur scolarité. Le personnage de Mpira n'est que « planton dans un bureau », ⁶¹⁴ faute d'un parcours scolaire réussi. Son père Mboumba fait partie des exclus des canons de la réussite sociale, faute d'instruction. Parce que la scolarité de son épouse Pemba, fut chaotique, contrairement à ses trois sœurs qu'elle doit mener une existence difficile de femme au foyer, sans ressources, mère de famille nombreuse, dévastée par des soucis matériels :

« A l'école, elle ne réussissait pas mieux. Ses leçons étaient copiées à moitié et d'une écriture illisible. Pour échapper aux punitions, elle prenait place à la dernière rangée et passait son temps à dormir. Les maîtres s'étaient très vite désintéressés d'elle. Ses trois sœurs avaient mieux réussi. L'une d'elles obtint son brevet – résultat fort louable à l'époque – se spécialisa dans le secrétariat et épousa un haut fonctionnaire. Une autre arrêta ses études en cinquième et se lança dans le commerce du poisson. [...] Mais Pemba, après

⁶¹³*Les soleils des indépendances*, p. 86.

⁶¹⁴*Elonga*, p. 32.

avoir quitté l'école au cours élémentaire, refusa de se salir et de vivre dans les odeurs de poissons ». ⁶¹⁵

Moteur incontestable de l'ascension sociale, l'institution scolaire devient le pôle propulseur des nouveaux savoirs, souvent très prisés ; entraînant de fait les déplacements massifs des populations à travers le continent.

S'agissant de la présence des populations non ivoiriennes en Côte-d'Ivoire, Samba Diarra remarque dans son ouvrage, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny : fracture dans le destin d'une nation (1959-1970)*, que l'immigration des populations des pays limitrophes en terre ivoirienne était justifiée par le déficit des élites, et surtout le faible taux d'instruction :

« A l'époque, la scolarisation est si poussée au Dahomey (actuel Bénin) que ce pays est considéré comme le quartier latin de l'A.O.F. ces Daho-Togolais sont-ils prépondérants dans les différents secteurs d'activité ivoiriens. De plus, ils s'astreignent à une entraide et une solidarité communautaires qui les obligent à faire recruter préférentiellement, partout où ils sont présents, leurs compatriotes en quête d'emploi ». ⁶¹⁶

L'école des Blancs, vecteur des malentendus se dévoile comme une institution perturbatrice de l'ordre, dont l'une des conséquences est le renversement des paradigmes. Ceci montre que l'école des Blancs ne fut pas seulement un cadre où il fallait apprendre à lire et écrire. Son implantation a aussi permis la confrontation d'opinions entre ceux qui pensèrent que la grandeur de l'homme est dans la capacité de s'adapter ou s'approprier la nouveauté ; et ceux qui récuserent cette perspective et soutinrent que les Africaines couraient le risque de tout perdre en s'ouvrant maladroitement à des réalités inadaptées à leurs sociétés, où le verbe prime, l'individu préférant affiner ses prouesses oratoires. ⁶¹⁷

⁶¹⁵Elonga, p. 69-70.

⁶¹⁶DIARRA, Samba, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny : fracture dans le destin d'une nation (1959-1970)*, Paris, Karthala, 1997. Le sigle A.O.F : Afrique Occidentale Française.

⁶¹⁷BATTESTINI, Simon, *Écritures et texte, Contribution africaine*, Éditions, Les Presses de l'université Laval et Présence africaine, 1997. Simon BATTESTINI a montré que certaines régions d'Afrique ont connu l'écriture très tôt dans l'histoire de l'humanité ; d'autres en revanche ont conservé leur mémoire collective dans le temps, s'étant doté des structures communicatives transmises de générations en générations. Dans la même perspective, pour sa part Véra Cardot a démontré que dans certaines régions africaines, l'arabe a été pendant longtemps la langue de culture et d'apprentissage ; selon cet auteur, le conquérant malinké Kankan Moussa, qui a régné de 1307 à 1332, a fait un pèlerinage à la Mecque et parlait arabe, rappelant ainsi que l'écriture en arabe n'était pas inconnue en Afrique. De même, contrairement à une certaine tradition occidentale qui a tendance à occulter ou passer sous silence le message biblique qui fait de l'Égypte (en Afrique), le berceau de

Le devenir des personnages passe donc par l'invention d'une nouvelle identité, celle qui n'est plus atavique, prisonnière de ses racines, mais une identité en devenir, en construction, condamnant parfois les personnages à la quête, à l'errance.

5. Des personnages condamnés à l'errance

Un *errant*, nous dit Littré, est celui « qui ne cesse de marcher sans but précis, qui va de côté et d'autre, qui n'est pas fixé ». ⁶¹⁸ Quant à la notion d'*errance*, le même dictionnaire définit : « l'action de marcher sans but, au hasard ».

L'errance des personnages fait surgir une question fondamentale : celle de l'enracinement, de l'attache indéfectible ou non des protagonistes à la terre natale. Pour mieux comprendre le personnage de l'errant, nous avons recours à la poétique de la relation d'Édouard Glissant. En effet, pour Glissant, l'errance confère à l'écriture une dimension qui permet au texte d'échapper à l'enfermement des territoires, pour tendre vers la dissolution dans le « Tout-monde ». Glissant définit positivement donc l'errance en termes de volonté pour l'individu de se constituer comme sujet en relation avec son entourage :

« L'errance ne procède pas d'un renforcement, ni d'une frustration par rapport à la situation d'origine que se serait détériorée (déterritorialisée) ; ce n'est pas un acte déterminé de refus, ni une impulsion incontrôlée d'abandon. [...] C'est bien là l'image du rhizome qui porte, à savoir que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation [...] l'errance donne avec la négation de tout pôle et de toute métropole [...] la pensée de l'errance n'est ni apolitique ni antinomique d'une volonté d'identité, laquelle n'est après tout que la recherche d'une liberté dans un entour ». ⁶¹⁹

La problématique de l'errance est une autre conséquence de la rencontre, elle suppose la quête d'un cadre sécurisé qui garantit un certain équilibre intérieur. C'est précisément le sentiment d'être en insécurité permanente qui conditionne les personnages romanesques à la mobilité spatiale constante.

l'écriture, les écritures grecques et latines par exemple sont souvent présentées comme celles des langues sacrées.

⁶¹⁸*Dictionnaire de Littré*, 2000.

⁶¹⁹GLISSANT, Édouard, *Poétique de la relation, Poétique III*, Paris, Éditions, Gallimard, NRF, 1990, p. 31.

Confrontés à des forces difficiles à dompter, nombre de personnages paraissent condamnés à l'errance, si bien que leurs déplacements vont être démultipliés entre lieux d'habitation et lieux de travail, entre lieux de culte et les places publiques ; entre l'espace urbain et l'espace rural ; du coup le texte va revêtir une sorte d'esthétique bâtie sur un réseau dense de relations. Le récit peut de ce fait se lire comme une superposition des scènes de nomadisme, tant les va-et-vient des personnages sont nombreux qu'ils paraissent dépossédés de leurs racines identitaires, de ce qui lie à l'origine, à la terre natale. La première image que le lecteur peut retenir du personnage est celle d'un homme qui se presse dans les rues de la capitale, se rendant quelque part. Mais à quelle destination ? « [...] il marchait au pas redoublé d'un diarrhéique ».⁶²⁰ L'agilité des pieds fait que si le héros observe quelques temps de repos, c'est davantage pour reprendre des forces et être à nouveau sur la route.

En effet, Fama est comme condamné à errer ; du reste comme les autres vieux marchands ruinés, pour survivre, « Matins et soirs ils marchent de quartier en quartier pour assister à toutes les cérémonies ».⁶²¹ Sylvie Chalaye, commentant l'œuvre théâtrale, *Fama*,⁶²² de Koffi Kwahulé, décrit parfaitement les différentes étapes de son parcours, elle montre comment l'univers du personnage est divisé en trois espaces, qu'il cherche souvent à réparer les fragmentations : la terre, la ville et la mer :

« L'épopée de Fama s'organise autour de trois espaces symboliques. La terre de la première étape [...] la terre d'Afrique usurpée par l'envahisseur, la terre mère, la terre ancestrale [...] La deuxième étape de l'itinéraire de Fama est marquée par l'exil et la ville, le labyrinthe urbain où s'accomplit l'errance du héros avant qu'il ne retrouve son chemin. La mer enfin dans laquelle disparaît Fama à la fin de la pièce symbolise l'inconnu, mais aussi la source de vie, et peut-être la fin d'un cycle et l'annonce d'une ère nouvelle pour l'Afrique ».⁶²³

⁶²⁰ *Les soleils des indépendances*, p. 9.

⁶²¹ *Les soleils des indépendances*, p. 11.

⁶²² Fama est le personnage principal de l'œuvre de KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*. Kofi KWAHULE a donc repris le même héros pour en faire le personnage central de sa pièce de théâtre éponyme, *Fama*.

⁶²³ CHALAYE, Sylvie, *Dramaturgies africaines d'aujourd'hui en 10 parcours*, Manage, (Belgique), Éditions, Lansman Éditeur, 2001, p. 51.

On le voit dans les rues de la capitale se rendant à une veillée funéraire. Quelques jours plus tard, le voici embarqué pour le village natal⁶²⁴ où il compte organiser les funérailles de son cousin, Lacina :

« Du Togobala de son enfance [...] Et voilà ce qui existait [...] deux cases penchées, vieillotées, cuites par le soleil, isolées [...] Entre les ruines [...] des ordures et des herbes [...] De la marmaille, [...] sur des jambes de tiges [...] de petites gourdes de ventres».⁶²⁵

L'image de Togobala qu'il retrouve après un court séjour à la capitale est celle d'un autre âge, au point de ne profiter du calme qu'offrirait la vie rurale. Le retour au village n'est donc pas rédemption. La terre natale s'est-elle aussi transformée en un cadre exsangue, asséché, vidé de toute vie. La description que l'auteur en fait se limite au constat de mort, de tout ce que la vie a quitté. Naguère considéré comme un lieu sûr, Togobala s'est peu à peu mué en piège mortel ; ce qui contraint le héros à repartir de nouveau à la capitale ; mais ce retour n'est pas la solution appropriée, si bien qu'il est pris de nostalgie parce que les noms de Togobala et Binda qu'il a laissés derrière « frappaient dans Fama des tam-tams de regrets».⁶²⁶ Ces noms étaient pour lui des références des lieux sécurisés. Cependant, les raisons de son retour à la capitale sont toutes aussi imprécises que prétextées, si bien que le sorcier Balla lui mettra en garde, car « un sort très tragique » pourrait se produire ; mais Fama, comme animé par une force extérieure s'était entêté, alors même le voyage à la capitale « portait un sort très maléfique. Balla l'a dit et redit ». Alors, « Pourquoi tant d'entêtement ? Parce que Fama suivait son destin ».⁶²⁷ En réalité, l'errance du héros reste un fait en partie lié aux bouleversements des anciens repères qu'il avait jusque-là su maîtriser.

De nouveau à la capitale, il est fait prisonnier pour activités politiques subversives. Le jour de sa remise en liberté, Fama est avisé du décès de Balla et se résout de s'y rendre.⁶²⁸ Mais ce voyage sera aussi son dernier déplacement : le héros trouve la mort en mi-chemin, à la frontière qui divise dorénavant son royaume en deux territoires comme réparer cette partition. Confronté à la nouveauté, la mort se révèle chez le héros comme l'issue salutaire, mieux une

⁶²⁴ *Les Soleils des indépendances*, p. 83.

⁶²⁵ *Les Soleils des indépendances*, p.103.

⁶²⁶ *Les Soleils des indépendances*, p. 100.

⁶²⁷ *Les Soleils des indépendances*, p.144.

⁶²⁸ *Les Soleils des indépendances*, p. 198.

alliée qui l'aide à s'éloigner des influences occidentales. Toutefois, si chez Kourouma l'errance est déplacement vers la mort, le héros d'Angèle Rawiri en revanche erre pour fuir la mort.

C'est pour épargner l'enfant de la sorcellerie, que Bernardo décide de rentrer en Europe avec son fils. Vingt quatre ans après, c'est à l'issue de sa mort, qu'Igowo décide de s'établir en Afrique. C'est encore l'accablement provoqué par la mort de son épouse, Ziza, qu'il s'éloigne pour un temps de la ville d'Elonga et doit passer quelques jours de vacances à Setema.

A la différence des précédents protagonistes, pour lesquels l'errance est essentiellement liée à la réalité de la mort qu'ils fuient ou embrassent, Tanhoé Bertin pour sa part, dans *Un nègre à Paris*, quitte l'Afrique pour Paris à titre personnel ; euphorique :

« Eh oui, je vais cesser de contempler le Paris des cartes postales et des écrans, le Paris qu'on me choisi selon l'humour du jour. [...] J'irai à l'aventure, et je regarderai... je regarderai pour moi, pour toi, pour tous les nôtres ». ⁶²⁹

La première impression que le personnage a de Paris est celle d'une ville qui envoûte tous ceux qui l'approchent ; persuadé d'être loin de la terre natale, le premier contact avec Paris est marquant pour le personnage :

« Je suis à Paris, je foule le sol de Paris. Je regarde, partout des Blancs ; des employés blancs. Nulle part une tête de Nègre. C'est bien un pays des Blancs ». ⁶³⁰

Paris suscite en effet l'étonnement que tout touriste peut avoir dès lors qu'il est confronté à l'étranger. La surprise causée par l'inattendu, l'extraordinaire fait que, soit le touriste voyageur s'en accommode, soit s'égare. Tanhoé Bertin fait donc le choix de s'accorder avec les réalités du nouvel espace. La cause de l'errance de Tanhoé Bertin diffère quelque peu de celle de Samba Diallo, en ceci que le dernier quitte son village pour raisons d'études, alors que le premier veut découvrir Paris comme tout touriste voyageur peut le faire.

C'est l'urgence pour les Diallobé de s'approprier les secrets de la puissance militaire occidentale, « l'art de vaincre sans avoir raison », donc les secrets de la

⁶²⁹*Un Nègre à Paris*, p.10.

⁶³⁰*Un Nègre à Paris*, p. 25.

réussite de la conquête coloniale qui constituent la force motrice engageant le héros dans la voie de l'errance. C'est pourquoi, il est impérieux d'envoyer les enfants Diallobé à la conquête d'autres savoirs, peu importe le lieu. Dorénavant, l'enseignement coranique et la formation de l'esprit scientifique qui permet d'apprendre à « lier le bois au bois [...] pour faire des édifices de bois », doivent être complémentaires l'un à l'autre, tel que le recommande la Grande Royale.

Le personnage africain, -ici représenté par Samba Diallo - dès lors qu'il a franchi le seuil de la nouvelle école, ne s'inscrit plus dans l'idée d'une structuration binaire de la pensée ou de couples de contraires contrastés. Cette innovation apparaît dans l'idée d'une force d'attraction que constitue l'école étrangère, qui n'est plus une force de répulsion, mais une force d'expansion-attraction permettant au héros de remplir son espace.

En même temps, la confrontation à l'Autre tout en permettant la prise de conscience de ce qui était incomplet avant la rencontre, en tant que personnage africain, Samba Diallo peut dorénavant reconnaître et accepter l'univers de l'Autre comme prolongement de lui-même ; cet autre univers devenu le cadre d'un *enracinement- déracinement* de soi, donc constitution d'une relation à l'Autre, d'une *identité – trait d'union*. Ainsi, à travers Samba Diallo, se joue le destin de toute la communauté Diallobé.

5.1. L'éloge de la fuite

Autant les héros romanesques sont condamnés à errer d'un continent à l'autre, autant les personnages secondaires doivent s'abandonner à des conduites de déambulation, de migration, de vagabondage, les éloignant de leur environnement habituel pour diverses raisons. Cette errance se donne à lire en termes de projet de vie à réaliser, de rites d'initiation, de l'expérience de la vie. Le personnage de Sery dans *Les Soleils des indépendances* évoque un phénomène des temps modernes, lié principalement à des raisons économiques ; dans la mesure où les personnages cherchent à fuir la précarité, dans ce cas, l'errance ne peut que les jeter sur la route, en quête d'un pays d'accueil :

«Connaissez-vous les causes des malheurs et des guerres en Afrique ? Non !
Eh bien ! c'est très simple, c'est parce que les Africains ne restaient pas chez

eux, expliqua Sery. Lui, il n'avait jamais quitté la Côte des Ebènes pour aller s'installer dans un autre pays et prendre le travail des originaires, alors que les autres venaient chez lui. Avec les colonisateurs français, avaient débarqué des Dahoméens et les Sénégalais». ⁶³¹

Les déplacements ici connotent la quête d'un cadre de vie qui épanouit, tant que les personnages peuvent fuir le dénuement, combattre l'adversité et que l'expérience qu'ils ont du monde leur permet de savoir ce qu'ils désirent, ils sont alors comme condamnés à errer, traverser fleuves, savanes et forêts en quête d'un paradis. C'est cette expérience qui les confronte à des nouvelles réalités, et la Côte des Ebènes s'avère ce cadre où cohabitent diverses nationalités. Angèle Rawiri le résume fort bien : « La plupart des gens quittent la ville pour les provinces ou pour l'étranger ». ⁶³² C'est dans cette perspective que Bernardo quitte Barcelone pour l'Afrique ; tous comme le reste de ses amis qui « [...] étaient seulement animés par la passion de découvrir des contrées lointaines et de s'enrichir ». ⁶³³ Cependant, dans leur quête du bonheur, bien qu'ils se déplacent physiquement, leur errance est aussi intérieure.

5.2. L'errance intérieure

A considérer les mouvements de la conscience des personnages, il se dégage cette impression d'observer des êtres traqués psychologiquement. Les récits introduisent de ce fait le lecteur, par le biais des monologues intérieurs, dans le mouvement des vies intérieures qui semblent faire défaut de stabilité. Igowo, en perdant sa famille, doit s'abandonner à des questionnements sans auditeurs pour lui répondre, des monologues intérieurs sur sa différence physique, comme pour se chercher une identité :

«Au fond, n'ai-je pas toujours été différent ? Différent des autres enfants, parce que je n'ai pas connu ma mère. Différent parce que mon père ne m'aimait pas. Différent parce que je n'avais rien de commun avec mon oncle ».⁶³⁴

Ces interrogations sont dans l'ensemble sans réponse, parce que le héros se cherche, exprime sa pensée la plus intime sur le sens de la relation que l'homme devrait avoir ses semblables. Quant à Fama, il semble doté d'une double

⁶³¹ *Les soleils des indépendances*, p. 86.

⁶³² *Elonga*, p. 158.

⁶³³ *Elonga*, p. 150.

⁶³⁴ *Elonga*, p. 127.

personnalité, repérable à travers des velléités insurrectionnelles, lui obligeant tantôt à porter le masque de révolutionnaire, tantôt celui de contre-révolutionnaire : « Un réactionnaire, un contre -révolutionnaire »⁶³⁵, comme si le personnage avait du mal à assumer une identité précise. Cette double personnalité révèle les piétinements d'un « moi » instable, difficile à assumer ou à consolider ; situable entre le désir de réhabiliter la chefferie traditionnelle et l'aspiration à faire corps avec la nouvelle élite, sans jamais parvenir à prendre clairement position. Sa personnalité double, attachement aux traditions ancestrales et désir de participer à la nouvelle vie politique, apporte de l'originalité à un personnage à la fois fascinant et ambigu.

De même, le minutieux travail auquel Tanhoé Bertin se livre au quotidien pour comparer les comportements entre Parisiens et *Agni* n'est pas sans dévoiler une forme d'instabilité intérieure. En effet, parvient-il à s'assumer réellement en tant que Noir parmi les Blancs ? Traverse-t-il une crise de confiance en soi ? Cherche-t-il à renverser la cosmogonie manichéenne où abondent les hiérarchies des mondes et les complexes toutes sortes ? Autant de questions que l'on peut se poser. En effet, l'attitude alerte du personnage semble traduire une forme d'errance interne, elle montre qu'il n'a pas pleinement pris ses marques dans le nouvel espace. Édouard Glissant parle « [...] des exils intérieurs, c'est-à-dire des moments où l'imaginaire, l'imagination ou la sensibilité sont coupés de ce qui se passe alentour »⁶³⁶, rythmés par des retours sur soi, des questionnements sur ce que l'on est, des projections au-delà de soi. Sans véritablement trouver des réponses, certains se mettent à la quête des forces surhumaines pour tenter de combler le vide ontologique.

6. La rencontre avec Dieu. Quel Dieu ?

Dès les premiers contacts, le christianisme est présenté comme la religion du « vrai Dieu ». La conversion en grand nombre d'Africains part de ce postulat fondamental, la doctrine chrétienne, en établissant une certaine conception binaire de la spiritualité entre le monothéisme des croyances révélées et l'animisme et la

⁶³⁵*Les soleils des indépendances*, p. 133.

⁶³⁶GLISSANT, Édouard, *Introduction à une Poétique du divers*, Paris, Éditions, Gallimard, 1996, p. 88.

« magie ». Alfredo Gomez Muller qui résume parfaitement le clivage, constate à propos de la conversion des Indiens d'Amérique au christianisme, que la chrétienté

« [...] était venue illuminer ceux qui gisaient depuis des millénaires dans l'obscurité de la mort ».⁶³⁷

Angèle Rawiri, par la bouche du coopérant français Pierre Henri, compare même les habitants du Ntsémpolo à des anciens Égyptiens prisonniers et soumis aux caprices de leurs nombreux dieux :

« Aujourd'hui, la majorité d'entre vous croit, sans se l'avouer, aux forces surnaturelles comme les anciens Egyptiens croyaient à Râ et Horus ».⁶³⁸

Comparer les habitants du Ntsémpolo à des anciens Égyptiens, c'est donc à l'arrière-plan révéler leur animisme, pointer le polythéisme qui caractérise leurs sociétés. L'Occident avait donc pour projet l'éradication des pratiques religieuses qualifiées de primitives, en ce que les adeptes croiraient aux âmes, aux esprits, toute conduite contraire à l'être civilisé. Sans doute, le projet s'est révélé un succès inespéré, dans la mesure où des milliers d'Africains abandonnèrent leurs cultes et se convertirent aux nouvelles religions.

Le paradoxe est qu'Ntsémpolo où l'on observe encore quelques survivances des pratiques religieuses locales, les Occidentaux qui y résident ne sont pas moins intéressés. Or, selon la doctrine chrétienne, il n'y a qu'un Dieu, le Dieu de la trinité, bien qu'elle parle en effet de Dieu le père, Dieu le fils et Dieu le Saint-Esprit. En effet, Pierre Henri est universitaire, installé au Ntsémpolo où il enseigne la sociologie. Alors que le savoir qu'il est amené à transmettre aux jeunes Africains est censé porter l'empreinte de la rationalité cartésienne, c'est pourtant le même personnage qui recommande à Igowo, son collègue de travail confronté à des soucis de santé de consulter un *ganga*⁶³⁹ pour, dit-il, l'aider à comprendre la complexité et l'origine de son mal :

« C'est la raison pour laquelle je t'ai proposé de vous amener, ta famille et toi, voir quelqu'un. Tu ne dois pas avoir honte de ces pratiques courantes. Il ne se passe pas de jour sans qu'un homme quel qu'il soit n'assiste à des

⁶³⁷GOMEZ –MULLER, Alfredo, « L'être- métis : l'Inca Garcilaso De La Vega », in *Penser la rencontre de deux mondes. Les défis de la "découverte" de l'Amérique*, puf, 1993, p. 51.

⁶³⁸*Elonga*, p. 97.

⁶³⁹Le personnage de *ganga* dans certaines sociétés africaines, notamment en Afrique centrale est censé connaître l'instigateur d'un crime ou l'origine du mal.

phénomènes aussi étranges, la nuit, surtout [...]. Comme je viens de te le dire, un rendez-vous avec un *ganga* peut se comparer à un rendez-vous avec une personne influente auprès de qui l'on va solliciter une faveur ». ⁶⁴⁰

Nous le savons, la « science » d'un *ganga* n'est pas aussi si rationnelle qu'on le croirait, vu qu'elle s'appuie en partie sur des croyances occultes et autres superstitions. Que Pierre Henri recommande à un collègue de consulter le *ganga*, précisant au passage que l'acte en soi est banal, attendu que les Africains aussi bien les Occidentaux s'y adonnent sans exception, peut surprendre ; pourtant,

« La vie à Elonga n'avait plus de secrets pour ces Blancs intégrés. Ils connaissaient tous les *ganga* et avaient recours à eux pour résoudre leurs nombreux problèmes. Le plus anciens de tous, un certain Federico, racontait souvent son premier contact avec ces "dieux" terrestres. Il avait accompagné un vieil Italien gérant d'un café. Celui-ci venait d'apprendre, par un ami policier, qu'il avait été l'objet d'un mandat d'arrêt et qu'il serait arrêté le lendemain parce qu'il n'avait pas pu rembourser les dettes qu'il avait accumulées. Cette nuit-là, à minuit juste, il vint trouver Federico pour l'emmener avec lui. Les deux hommes frappèrent à la porte d'une jeune femme qui devait avoir vingt-cinq ans. L'Italien voulait que cette femme l'aide sur-le-champ [...] Cette même nuit, ils partirent tous les trois dans la forêt voisine où la *ganga* noua la menace qui pesait sur l'Italien dans le tronc d'un arbre. » ⁶⁴¹

Le Dieu père, Dieu fils, Dieu Saint-Esprit et la foi en Jésus-Christ ne suffit donc pas, les Occidentaux doivent souvent, eux aussi, placer leur confiance dans les croyances locales. Federico, un expatrié Italien s'est même fait initier. Est-ce pour comprendre le fonctionnement de cette autre forme de spiritualité ? Est-ce pour des raisons d'enquête de terrain ? Quoi qu'il en soit, un *ganga*, dans le contexte africain est quelque peu le représentant de dieu, dans la mesure où ses pouvoirs semblent illimités. Il est l'autre recours quand la médecine occidentale se révèle impuissante. Guillaume Oyono Mbia qui dresse le portrait du *ganga* dans sa pièce *Trois prétendant... un mari*, en révèle un personnage aux traits inhabituels :

« [...] un personnage à l'aspect terrible portant autour des reins des peaux de chats sauvages et des singes à longs poiles. Son torse nu est badigeonné de kaolin. Il a sur la tête une coiffure faite de longues plumes de coq et de toucan ». ⁶⁴²

⁶⁴⁰ Elonga, p. 96-97.

⁶⁴¹ Elonga, p. 195 et 196.

⁶⁴² OYONO MBIA, Guillaume, *Trois prétendants... un mari*, Yaoundé, Éditions, Clé, 1976, p. 83.

Précisément, c'est du fait de ce statut social de personnage à la fois exceptionnel et redoutable que le colonisateur tentera d'éradiquer ces pratiques, en vain. Parce que, le croit-on, capable de dompter le mal, repousser une menace, agir à distance, influencer sur l'individu, brouiller la piste à l'ennemi ; autant de pouvoirs qui semblent illimités, contraignant les femmes Banches à s'y mettre à leur tour :

«Même les femmes blanches qui voulaient conserver, et exclusivement, l'amour de leur époux commandaient des potions qu'elles leur faisaient boire sans remords ni scrupules. Dans la plupart des cas, l'intervention magique réussissait parfaitement. Mais malgré leur recours heureux aux *gangas*, mesdames les blanches répétaient tous les jours que les croyances magico- religieuses des Ntsémpolonais étaient idiotes».⁶⁴³

Que « mesdames les blanches » préfèrent se remettre à la volonté des *ganga* pour diverses raisons, la démarche paraît ambiguë, au point où l'on se demande comment parviendront-elles à concilier les croyances africaines qui s'abreuvent aux sources des multiples divinités et la doctrine chrétienne qui, elle, préconise la foi en un Dieu unique ? Comment parviendront-elles à concilier le polythéisme qui gouverne l'univers animiste et l'obligation à se soumettre au Dieu de la trinité, alors même qu'ethnologues et anthropologues occidentaux ne se privaient pas de railler le port des amulettes considérées comme le signe de la mentalité animiste nègre, comme le souligne Victoria Namuruho Bakurumpagi⁶⁴⁴ ?

C'est ici que l'hypothèse des identités rigide est mise en mal, lorsqu'on l'aborde dans la perspective narrative ambivalente. En effet, nous constatons que l'identité culturelle des personnages ici se crée entre le Même et l'Autre, bien qu'en rejetant cet Autre ; vu que « mesdames les blanches répétaient tous les jours que les croyances magico- religieuses des Ntsémpolonais étaient idiotes», après qu'elles aient recouru aux mêmes croyances. Voilà l'expression ambivalente de l'identité hybride, car elle conduit à relativiser la puissance de la domination coloniale, à subvertir les hiérarchies, en ce que les protagonistes évoluent ici dans des intersites, les fractures des frontières. Ainsi, pour Bhabha,

« Il s'ensuit qu'aucune culture ne se suffit à elle-même, qu'aucune culture n'accède à la plénitude, non seulement parce que d'autres cultures

⁶⁴³Elonga, p. p. 195, 196.

⁶⁴⁴NAMURUHO BAKURUMPAGI, Victoria, *Déconstruction du mythe nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*. Thèse de Doctorat présentée à l'Université de Limoges, 2007, p. 239.

contredisent son autorité, mais aussi parce que sa propre activité symbolique, sa propre interpellation dans le processus de représentation, de langage, de signification et de production de sens, met toujours en évidence la revendication d'une identité originaire, hostile, organique ». ⁶⁴⁵

A travers la quête spirituelle des protagonistes, c'est l'expression de la versatilité, de l'hybridité, qui déconstruisent « l'équation parfaite » : christianisme = civilisation/paganisme = sauvage, que Césaire s'était employé à montrer l'irrecevabilité et le manque de pertinence du raisonnement :

« [...] je trouve que l'hypocrisie est de date récente [...] que le grand responsable dans ce domaine est le pédantisme chrétien, pour avoir posé les équations malhonnêtes : christianisme = civilisation ; paganisme = sauvage ». ⁶⁴⁶

Pour Angèle Rawiri, l'Occident tient un double discours. Le fait même que certains personnages dans *Elonga* sont d'origine italienne n'est pas anodin. L'Italie étant là où est établi le Saint-Siège. La référence à l'Italie est donc un prétexte pour montrer les paradoxes qui semblent entourer les discours religieux. La tonalité volontairement frondeuse du propos prend au fil du récit une tournure beaucoup plus polémique.

L'Église par exemple affirme avoir fait vœu de pondération, recommandant aux fidèles une conduite austère et exemplaire, alors même que tous ses lieux de culte « [...] possèdent de beaux temples décorés d'or et de diamants ». ⁶⁴⁷ C'est en tout cas ce que constate le personnage d'Akewa.

La même diatribe revient dans *Un Nègre à Paris*, où Bernard Dadié formule une observation semblable, vu que : « Dans cette église a régné le luxe, l'opulence ». ⁶⁴⁸ Le soupçon de tenir un double langage est tellement appuyé au point où la parole religieuse en pâtit énormément. En réalité, il n'est pas mis en cause ici les religions, mais les pratiques hérétiques qui y sont associées et les menacent en permanence sur tous les continents, et Dominique Niossobantou le résume parfaitement :

⁶⁴⁵BHABHA, Homi, « Le Tiers –espace. Entretien avec Jonathan RUTHERFORD », Majeure : postcolonial et politique de l'histoire, in *Multitude, revue politique, artistique et philosophique*, 26 automne, 2006.

⁶⁴⁶*Discours sur le colonialisme*, p. 9-10.

⁶⁴⁷*Elonga*, p. 175-176.

⁶⁴⁸*Un Nègre à Paris*, p. 96.

« [...] la présence récurrente du féticheur ou du sorcier dans le théâtre africain traduit la situation ambiguë de l'église romaine en Afrique où les chrétiens croient en Jésus –Christ sans cesser d'être animistes ni recourir aux pratiques fétichistes ». ⁶⁴⁹

La suspicion ne porte donc pas que sur les religions importées de l'Occident, elle semble s'étendre à toutes les formes de spiritualités, dont l'Islam dans *Les soleils des indépendances* de Kourouma, où le personnage de Fama, pourtant considéré comme un musulman de référence, ne se prive cependant de plonger dans des pratiques hérétiques parallèles ; au point où l'on se poserait la question de savoir si les protagonistes cherchent-ils à concilier différentes figures du sacré ?

6.1. La tentative de concilier les figures du sacré

Le personnage de Fama en bon musulman se réclame pourtant d'une conduite exemplaire, le fidèle dévoué, qui sait prendre son temps pour égrainer longuement son chapelet. La mosquée est même le seul cadre épargné par la dissolution des mœurs, où il peut encore connaître une certaine sérénité intérieure. Il a même fait du minaret sa tribune favorite, clamant haut et fort à l'occasion sa foi à ceux qui veulent l'entendre. De même, il lui arrive de se charger de l'appel à la prière.

Pour autant, cette vie de fidèle aguerrri n'est pas moins nourrie de conduites irrégulières. Par exemple, quand il se rend au village pour les obsèques d'un cousin, on le voit littéralement absorbé par des pratiques fétichistes, dans l'espoir de retrouver l'aura d'autrefois au sein de sa communauté ; n'hésitant pas à s'adonner à des incantations nocturnes pour solliciter les faveurs des esprits et des âmes, en vrai animiste :

« En dépit de sa profonde foi au Coran, en Allah et en Mahomet, Fama toute la nuit dans une petite case se recroquevilla entre de vieux canaris et un cabot galeux. [...] Il le fallait. Rien en soi n'est bon, rien en soi n'est mauvais. C'est la parole qui transfigure un fait en bien ou le tourne en mal ». ⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ NIOSSOBANTOU, Dominique, « *Esquisse d'une lecture anthropologique du théâtre d'Afrique noire postcoloniale* », article publié par les presses de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien NGOUABI de Brazzaville, 2004, p113.

⁶⁵⁰ *Les Soleils des indépendances*, p. 106.

Relégué aux marges de la société par les nouvelles autorités, alors même qu'il a fait d'Allah et du Coran les socles de sa lutte politique, c'est paradoxalement à ces « vieux canaris et un cabot galeux » qu'il laisse le soin de décider de son avenir politique. La question sous-jacente à cette vie spirituelle superposée, c'est celle de savoir quelle est réellement l'identité religieuse du personnage ? Fama s'identifie-t-il dans ce que les Occidentaux ont pu qualifier de polythéisme ou alors est-il réellement musulman ?

Nous savons que l'islamisation de l'Afrique noire s'affermi au XIX^e siècle. Les modalités de cette implantation étant variées – rencontres inter- sociétés du fait des activités commerciales, contraintes armées, alliances matrimoniales, décision volontaire, etc. – cet enracinement bien que réussi, n'a pu corroder les pratiques spirituelles locales. L'Islam a simplement été adapté aux croyances ancestrales, donnant naissance à une forme de spiritualité hybride.

Africanisé, d'aucuns ont parlé d'« *Islam noir* »⁶⁵¹ pour marquer – bien que gardant un même fond – les spécificités locales. Cette particularité de « l'Islam africain » selon Téléspore Ondo consacrerait un certain syncrétisme que l'on retrouve dans les fondements du pouvoir du chef en Afrique noire :

« En effet, si, comme dans les sociétés animistes, le sacré fonde le pouvoir du chef, ce sacré a un contenu différent, syncrétique : il combine les valeurs de l'islam et celles des traditions et coutumes ancestrales ». ⁶⁵²

Parallèlement, pour se faire apprécier des Occidentaux, Lacina, le cousin de Fama, a dû sacrifier un chat noir. En ésotérisme, le félin domestique a réputation d'être en relation avec les forces du mal.⁶⁵³ Ce qui contraste fortement avec la conduite que le Prophète Mahomet recommande aux dévots musulmans. En effet, en pays Malinké, nombreux se revendiquent officiellement ou du moins

⁶⁵¹MONTEIL, Vincent, *L'Islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964. Lire aussi Christian Colon, « *Islam africain et Islam arabe : autonomie ou dépendance, africanisation de l'Islam ou arabisation de l'Afrique ?* », *Année africaine*, Paris, Pedone, 1976, p. 254.

⁶⁵²ONDO, Téléspore, *La Responsabilité introuvable du chef d'Etat africain : analyse comparée de la contestation du pouvoir présidentiel en Afrique noire francophone. (Les exemples camerounais, gabonais, tchadien et togolais)*, Université de Reims Champagne- Ardenne, 2005, p. 16.

⁶⁵³Chez les *Nzebi* du Gabon par exemple, l'homme place davantage sa confiance dans le chien que le chat, parce que, du moins le croit-il, le chat servirait d'intermédiaire aux forces du mal.

ouvertement de l'identité musulmane ; cependant, en privée, n'hésitent pas à emprunter des voies tortueuses. Dès lors, le serment de fidélité à Allah, l'attachement au message du prophète Mahomet, le respect des sourates coraniques sont du coup transgressés, de ce que :

«Les Malinké ont la duplicité parce qu'ils ont l'intérieur plus noir que leur peau et les dires plus blancs que leurs dents. Sont-ce des féticheurs ? Sont-ce des musulmans ? Le musulman écoute le Coran, le féticheur suit le Koma; mais à Togobala, aux yeux de tout le monde, tout le monde se dit et respire musulman, seul chacun craint le fétiche [...]. Le Coran dit qu'un décédé est un appelé par Allah, un fini ; et les coutumes malinké disent qu'un chef de famille couche dans la case patriarcale [...]. Le féticheur et sorcier Balla, l'incroyant du village [...] rappela à Fama les pratiques d'infidèles».⁶⁵⁴

Plutôt que de pointer le caractère hérétiques des comportements, il faudrait peut-être faire constater que l'islamique en pays Malinké est concurrencée par d'autres formes de croyances ; la foi en Allah est consolidée par d'autres sources ou supports de spiritualité ; sinon, comment se revendiquer de l'identité musulmane et s'adonner à la fois à d'autres croyances sans trahir la volonté d'Allah qui condamne les déviations ? La vie spirituelle en pays Malinké procède d'une fusion de croyances hétérogènes. Le personnage de Salimata est pourtant présenté en musulmane exemplaire :

«Elle priait proprement, se conduisait en tout et partout en pleine musulmane, jeûnait trente jours, faisait l'aumône et les quatre prières journalières ».⁶⁵⁵

On la voit multiplier des actes de générosité en vers les nécessiteux de la capitale dans l'espoir d'être récompensée en contre partie par Allah. Cependant, cette conduite à première vue exemplaire est vite éclipsée la nuit tombée, puisque dans la chambre conjugale, elle ne se prive d'étranges rituels ; fréquentant assidument les marabouts de la capitale, dans l'espoir de venir à bout de la stérilité qui la mine, parce que Fama voulait d'une descendance pour continuer la lutte politique :

« Salimata retourna consulter Abdoulaye ».⁶⁵⁶
« Salimata... se rendait chez le marabout ».⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ *Les Soleils des indépendances*, p. 105.

⁶⁵⁵ *Les Soleils des indépendances*, p.27.

⁶⁵⁶ *Les Soleils des indépendances*, p. 184.

⁶⁵⁷ *Les Soleils des indépendances*, p. 189.

Les liens qu'elle a pu lier avec des prêtres fétichistes contrastent fortement avec les recommandations des sourates coraniques.⁶⁵⁸ Salimata, la dévote préfère donc placer sa confiance non pas dans l'Islam, mais plutôt dans les savoirs des marabouts⁶⁵⁹ qui ne sont pourtant que de simples mortels :

« Pour un homme de cette corne, faire germer un bébé, même dans le ventre le plus aride : un rien, une chiquenaude ! La seule petite chose qui avait coupé l'espoir et l'enthousiasme était qu'Abdoulaye maraboutait cher ». ⁶⁶⁰

Les Malinké ont une vie spirituelle opaque et difficile à cerner. Sont-ils musulmans, fétichistes, chrétiens ? L'Islam chez Kourouma, le christianisme chez Rawiri et Dadié ne seraient en Afrique que des couvertures commodes à d'autres formes de spiritualité insoupçonnées. Les personnages font œuvre de pratiques religieuses complexes, synonyme de fourre-tout, où le croisement des langages biblico-coraniques-fétichistes devient le signe du tiers-espace, où se négocie l'attente entre religions. Ce qui semble montrer que la cohabitation des cultes est possible. En effet, se réclamer de l'identité musulmane, chrétienne ou même fétichiste ne signifiant guère que l'on aurait tourné le dos à d'autres croyances. Le fait donc que certaines pratiques magico-religieuses (divination, cultes des ancêtres...) aient survécues à la répression coloniale montre la capacité du personnage postcolonial à concilier les contraires. A ce titre, ce qui peut être considéré ici comme l'expression du syncrétisme peut aussi s'interpréter comme le témoignage de l'inter-cultuel. Et c'est avec raison que Kourouma aspire à ce qu'il appelle « une francophonie des dieux » dans ses œuvres ne parvienne pas à définir aisément à quelle religion s'avouent ses personnages : « Sont-ce des féticheurs ? Sont-ce des musulmans ? ». ⁶⁶¹

La difficulté à cerner l'identité exacte des personnages peut être interprétée soit comme le refus du repli culturel, soit le rejet des conduites fondamentalistes. Kourouma voit dans la « francophonie des dieux » une voie de sortie des

⁶⁵⁸Parmi les cinq piliers de l'islam, on note dans la sourate 23 : 116, 117, la « Foi en un seul Dieu, Allah ». La sourate 9 : 51, recommande la « Foi en l'omniprésence de Dieu, sa prescience et sa détermination de tous les événements ».

⁶⁵⁹Le terme de *marabout* ici a une connotation péjorative, voire négative, contrairement à ce qu'il est supposé traduire dans la tradition islamique, c'est-à-dire de renvoyer souvent à la figure d'Iman, personnage de haut rang, respecté et jouissant d'une certaine considération dans la société, jouant un rôle essentiel dans la transmission des valeurs selon les principes coraniques.

⁶⁶⁰*Les soleils des indépendances*, p. 66.

⁶⁶¹*Les Soleils des indépendances*, p. 105.

intrigues extrémistes pour préserver l'humanité, ainsi qu'il le confiera à Lise Gauvin :

« [...] je crois qu'il faut que nous faisons une francophonie qui ne soit pas seulement celles des hommes et des langues mais aussi celle des dieux. Il faut que nos dieux puissent être expliqués. Les Africains ne se sentiront jamais vraiment francophones aussi longtemps que ces problèmes, ces notions, ne sont pas définies, clarifiées». ⁶⁶²

L'ouverture des cultures est donc possible. Mbwil a Mpaang Ngal Georges ne dit pas le contraire, en ce qu'elle est garante d'une sorte de survie mutuelle :

« Les cultures ne survivent que par l'ouverture à d'autres cultures qui les libèrent de leur tendance au narcissisme collectif ». ⁶⁶³

Confrontés à des croyances qui viennent d'autres milieux culturels, une meilleure réaction pour les personnages serait le respect de la diversité dans le « chaos » et « l'obscur » monde pour reprendre Glissant, qui par ces notions attend construire la relation à l'Autre dans le respect de la diversité.

Il ne faut ni synthèse réductrice ni écarter l'obscurité qu'est l'Autre. La nouvelle identité religieuse à inventer semble évoluer dans la perspective des croyances entrecroisées. ⁶⁶⁴ C'est pourquoi dans les romans, la frontière entre le sacré du terroir, c'est-à-dire le fétichisme des Africains et les formes de sacré à vocation universelle, c'est-à-dire les religions importées (l'Islam et le Catholicisme), se distinguent de plus en plus difficilement ; leurs pratiques ont tendance à s'entremêler de façon inextricable à travers la conduite des personnages. Ici, l'écrivain francophone africain postcolonial est l'ethnologue de soi-même, qui intègre dans l'unicité de son œuvre toute la diversité non seulement du monde, mais également les différentes expressions de ce monde.

Alors, le dépassement des « *limit* » dont parle Homi Bhabha est rendu nécessaire et possible par le syncrétisme. Il s'agit en quelque sorte de la jonction de ce que Bhabha appelle « Le livre anglais » ⁶⁶⁵, autrement la Bible et

⁶⁶²GAUVIN, Lise, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Entretien, Paris, Karthala, 1997, p. 158.

⁶⁶³MBWIL A MPAANG NGAL, Georges, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*, Éditions, Alpha-Oméga, p. 111.

⁶⁶⁴HESS, Deborah, *La poétique de renversement chez Maryse Condé, Massa Makan Diabaté et Édouard, GLISSANT*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2006, p. 196.

⁶⁶⁵BHABHA, Homi, « Des signes pris pour des Merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 », in *Les lieux de*

l'indouisme. Il ne s'agit plus d'exprimer une communauté religieuse, mais des communautés religieuses dans leur corrélation vive à d'autres communautés ; ce qui libère les protagonistes des conduites extrémistes et modifie la perspective des existences. L'écriture littéraire n'évoque plus en profondeur la spiritualité de l'être, mais ses spiritualités. Cette écriture cherche davantage dans ce cas à relativiser l'absolu, la notion même de l'identité pure est davantage remise en questionnement, comme si elle était en quête d'un compromis.

7. La rhétorique du compromis

La notion de « compromis » implique l'accord entre parties, l'idée de concessions réciproques. Or, peut-on trouver un compromis quand Soi et Autrui sont différents ? Quand je suis conscient de Moi, de me saisir comme un Je, d'une part, et quand Autrui, le différent, représente ce qui est étranger en Moi d'autre part ? Comment articuler les contraires ? « Je est un Autre »⁶⁶⁶, affirmait Rimbaud, et il appartenait à la postérité de méditer sur cette réflexion.

Dans notre étude, la rhétorique du compromis suppose la conciliation des contraires ; la capacité du sujet postcolonial de surmonter l'épreuve de la confrontation avec l'inconnu, l'étrange ou l'altérité de l'Autre. La rhétorique du compromis suppose l'articulation des contraires.

7.1. L'articulation des contraires

Toute rencontre est rapprochement au moins de deux entités. Celles-ci peuvent être des contraires. La rhétorique des compromis dans le roman postcolonial est la représentation du parcours des personnages disposés à s'adapter au monde de l'Autre, aux évolutions en cours dans son propre monde. De ce que l'humain n'est pas une créature figée.

la culture. Une théorie postcoloniale, Paris, Éditions, Payot, 2007, p. 171- 198. Voir aussi la version originale : Homi BHABHA, « Signs Taken for Wonders : Questions of ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May, 1817 », in *Critical Inquiry*, vol. 12, n°1, 1985, p. 144- 165.

⁶⁶⁶RIMBAUD, Artur, « Je est un autre », in *Lettre à Paul à Paul Demeny*, 15 mai, 1871.

Samba Diallo a su s'insérer dans le milieu parisien par le biais de ses nombreuses relations, ce, en dépit de l'éloignement de la terre natale. Francisco Igowo a tant bien que mal su rétablir le cordon ombilical avec l'Afrique, malgré le côté nocif des fétiches à Elonga. Nonobstant l'indifférence des Blancs à son égard, le Nègre Tanhoé Bertin ne perd pas espoir, il sait qu'il doit lutter pour se faire une place dans l'espace parisien, ajuster sa propre perception du monde avec les codes existentiels des Parisiens. C'est dans cette optique, qu'Emmanuel Banywesize soutient que l'Africain n'est pas un être-là, une créature immobile :

« L'Africain n'a jamais été un être figé, et avec lui sa littérature. Il n'est plus ce qu'il était avant la rencontre avec l'Occidental, pas plus que l'Afrique avant la rencontre avec l'Occident. L'Africain, en tant qu'Homme, ne cesse de se transformer et partant d'adapter son identité ».⁶⁶⁷

La rencontre entre Igowo, Ziza et Elombo est une brèche ouverte dans les méandres de l'univers africain. L'Espagnol Bernardo a su intégrer le cercle de la chefferie ntsémpolonaise par l'intermédiaire de sa compagne Zame. Tout comme le coopérant français Pierre Henri qui s'est fondu dans le moule des sociétés secrètes du pays d'accueil par sa propre volonté. Angèle Rawiri n'est donc pas moins optimiste, en peignant un univers qui paraît réceptif aux évolutions de l'heure et en rapprochant symboliquement des réalités culturelles disparates :

« Il faut dire que les dieux s'adaptent à l'évolution des mœurs. Du temps de nos ancêtres, ils se contentaient de la noix de cola et de poudres d'écorces d'arbres. Depuis, ils ont fait des progrès. Ils aiment les boissons fortes, les boîtes de conserves et le pain ».⁶⁶⁸

La juxtaposition des univers culturels africain et occidental représentés respectivement par « noix de cola et de poudres d'arbres » d'une part, et « boîtes de conserves et le pain » d'autre part, déconstruit l'opposition binaire entre traditions africaines et modernité occidentale. La foi dans le pouvoir de « noix de cola » relève mieux des comportements superstitieux, et serait le propre des Africains, à l'opposé de la rationalité scientifique qui serait l'esprit de la civilisation et la pensée occidentales, synonymes de maîtrise de la technologie et de production industrielle, symbolisées par les « boîtes de conserves ».

⁶⁶⁷BANYWESIZE, Emmanuel, « La 'métissité' : une nouvelle figure de l'identité africaine chez Valentin Yves Mudimbe et Mbwil a Mpaang Ngal à l'ère de la mondialisation », In Colloque International, « 1960-2004, Bilan et tendances de la littérature négro-africaine », Lubumbashi, janvier 2005, p. 243.

⁶⁶⁸Elonga, p. 179, 180.

En effet, dans certaines parties de l’Afrique, l’évocation des puissances spirituelles par de-là le visible ne se fait sans recourir à la « noix de cola », aux «poudres d’écorces d’arbres ». Ils sont des ingrédients nécessaires à la conjuration des sorts, pour solliciter la faveur des mânes, affermir sa foi.

De même, la symbolique du pain dans la civilisation occidentale est capitale, elle codifie le quotidien du chrétien. Dans la *Bible*, Jésus-Christ se proclame l’incarnation du pain : « Je suis le pain de vie ». Aux Juifs, il se dit « le pain descendu du ciel ». ⁶⁶⁹

En plaçant donc côté à côté deux réalités culturelles éloignées dans l’espace, ici l’univers des « noix de cola » et celui du « pain et des boîtes de conserves », Rawiri invalide la thèse de l’incompatibilité des visions du monde, de l’altérité radicale, du conflit des cultures. Elle déconstruit les idéologies des hiérarchies qui assimilent l’Africain à un Être-là fixe, statique, préoccupé par le maintien des traditions villageoises ancestrales :

« Aujourd’hui, tout a changé avec le progrès. Tout le monde déserte le village pour aller à la ville où l’on peut trouver des emplois. Et, comme déplacement physique ne signifie pas évolution de la mentalité – car on ne peut changer ce qu’il y a d’authentique en l’homme – les traditions ont été ainsi transportées dans les villes ». ⁶⁷⁰

L’articulation des contraires est réalisée dans le rapprochement de deux univers différents : le village et ses traditions/ville. La modernité urbaine qui, à première vue, semble s’opposer aux traditions villageoises, devient ici une notion confuse, au sens où elle n’est plus que le prolongement des mentalités du village. C’est cette *pluri -référencialité* à des entités complexes dans un même espace texte, la combinaison des réalités éparses qui sous-tend la rhétorique des compromis. L’accommodement se révèle dans l’hétérogénéité de « cette rencontre fortuite sur une table de dissection d’une machine à coudre et d’un parapluie » ⁶⁷¹, dont parlait Lautréamont ; où les traditions africaines ne sont plus évoquées pour les opposer à la modernité à partir de l’Occident. De même, l’Occident à partir des

⁶⁶⁹*La Bible*, dans le Livre de Jean 6 : 22-26.

⁶⁷⁰*Elonga*, p. 156.

⁶⁷¹DUCASS COMTE, Isidore de Lautréamont, *Les chants de Maldoror*, chant VI, I, 1869.

images du pain et des boîtes de conserves n'est plus le centre propulseur des valeurs culturelles à imposer partout. Au contraire, les oppositions se muent en association d'images hétéroclites réconciliées. Et si le lecteur peut y retrouver un lien tenu entre modernité et tradition, une telle réception intellectuelle n'est pas toujours évidente ; de ce que l'articulation des contraires passe ici par un judicieux travail d'appropriation de part et d'autre de ce qui est utile à l'Homme. Ce qui n'est possible sans tolérance, au dire de Paul Ricœur, de ce que nul ne détient le monopole de la vérité :

« [...] la tolérance n'est pas une concession que je fais à l'autre, elle est la reconnaissance de principe qu'une partie de la vérité m'échappe ».⁶⁷²

La tolérance passe par la compréhension des points de vue qui s'opposent afin de les accepter sans se voir obligé de faire un choix définitif. C'est tout le sens de la notion de « *negotiation* » chez Homi Bhabha, où la modernité culturelle apparaît comme le produit d'accords, le processus d'accommodement perpétuel. L'écriture dans laquelle l'écrivain refonde les contraires reflète ainsi plusieurs appartenances et confère une impression de douceur, contribuant à l'harmonie des rapports entre personnages, telle une ode à la symphonie des cœurs ; le geste est synonyme de conciliation avec Soi et avec l'Autre, dépassement des antagonismes.

7. Pour une symphonie des cœurs

Cheikh Hamidou Kane dans *L'Aventure ambiguë* laisse entrevoir une lueur d'espoir quand il écrit vers la fin du récit qu'une rencontre apaisée, harmonieuse, voire conciliante entre le héros et l'Occident est possible, si toutefois les parties concernées parviennent à modifier la perception que chacune a de l'Autre. Qu'elles s'accordent sur le fait symbolique que « le matériau humain est à refondre »,⁶⁷³ comme le préconisait Aimé Césaire dans *La tragédie du roi Christophe*, à propos du Nègre que le poète fustigeait l'inertie, une certaine léthargie, la volonté de se compromettre face à la violence coloniale. Il faut

⁶⁷²RICOEUR, Paul, cité par Claire HEBER-SUFFRIN, « *Apprendre et faire société ou Autoformation, formation réciproque, création coopérative* », in *Partager les savoirs, Construire le lien*, Lyon, Les Éditions de la Chronique Sociale, 2001, p. 14.

⁶⁷³CÉSAIRE, Aimé, *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1963, p. 53.

donner à l'Homme une nouvelle énergie, celle qui puisse lui permettre d'incarner un certain idéal, en éveillant les consciences dans la perspective de le rendre plus humain. Il faut réinventer l'Homme nouveau, parce que :

«L'enfant qui n'est pas encore conçu appelle. Il faut bien que l'enfant naisse. Ce pays attend un enfant. Mais, pour que l'enfant naisse, il faut que le pays se donne».⁶⁷⁴

Raison pour laquelle le personnage de Demba dans *L'Aventure ambiguë* va incarner cet idéal, l'enfant à naître, la figure de l'Homme nouveau, l'Homme d'ouverture, l'Homme qui n'est pas replié sur son monde, l'Homme de synthèse. Aussi se voit-il confier, au plus haut niveau, la mission de conduire les réformes, et la Grande Royal saura justifier ce choix :

«Il est bien que ce jeune homme remplace le maître [...]. Il n'a pas, il n'aura jamais ce goût du vieil homme qui préfère les valeurs traditionnelles, même condamnées et mourantes, aux valeurs triomphantes qui nous assaillent. Ce jeune homme est téméraire. Le sens du sacré ne le paralyse pas [...]. Mieux que tout autre, il saura accueillir le monde nouveau ».⁶⁷⁵

Refondre le matériau humain pour en extraire l'homme qui puisse jouer le rôle d'intermédiaire entre les Diallobé et l'étranger, tout en permettant la cohabitation. Il revient donc à Demba de faire accéder le peuple Diallobé à une vision plus ouverte du monde. Cette nouvelle vision, Aimé Césaire l'envisagera en termes « d'adaptation d'un peuple à un nouvel état social ».⁶⁷⁶ Ce schéma ascensionnel est aussi synonyme de dépassement de soi, l'extrême effort à fournir pour briser les attaches identitaires racines. Demba a la responsabilité de piloter le projet de fusion des visons des mondes. Celui-ci devrait par exemple permettre aux parents d'envoyer les enfants à la nouvelle école s'ils le souhaitent. De ce fait, à l'issue d'une réunion de prière, Demba notifie à l'assistance son intention de modifier le lendemain les horaires du « foyer ardent » pour, argumente-t-il, permettre aux parents qui le souhaitent d'inscrire leurs enfants à la nouvelle école car, poursuit-il, le Prophète à dit : « Vous irez chercher la Science, s'il faut, jusqu'en Chine ».⁶⁷⁷

Or, si l'école coranique que Kane nomme dans son roman par « foyer ardent » reste ce cadre où les enfants Diallobé reçoivent une formation spirituelle

⁶⁷⁴ *L'Aventure ambiguë*, p. 94.

⁶⁷⁵ *L'Aventure ambiguë*, p. 133.

⁶⁷⁶PREVILLE, Ghislaine de, « entretient avec Aimé CÉSAIRE », in *Club des lecteurs d'expression française*, novembre- décembre, 1964.

⁶⁷⁷ *L'Aventure ambiguë*, p. 134.

et, à terme d'assurer la relève politique et économique, en somme la gestion de la cité. Le choix de la nouvelle école paraît inhabituel, parce que la Grande Royale souhaite leur éviter les conflits psychologiques et sociaux, vu que la nouvelle école représente le lieu où le musulman et le chrétien peuvent se rencontrer et échanger. C'est l'esprit d'ouverture qui semble guider les réflexions de Cheikh Hamidou Kane, puisqu'en 1962, un an seulement après publication de *L'Aventure ambiguë*, dans une interview accordée à Barthélémy Kotchy, le romancier projetait publier un deuxième livre qui devrait avoir pour thème la synthèse des cultures africaine et occidentale. Ce projet sera traduit dans les faits avec *Les Gardiens du Temple*,⁶⁷⁸ paru en 1981 ; même si l'idée avait déjà suffisamment germé dans la trajectoire que Samba Diallo emprunte du pays des Diallobé vers l'Occident :

« C'est pour apprendre à "comprendre" autrement que nous sommes ici, nous tous qui ne sommes pas d'Occident ».⁶⁷⁹

Résolument optimiste, l'acte d'écrire chez Hamidou Kane est semblable à des possibilités à exploiter, parce que dans la nature, rien n'est statique, parce que aussi du désordre et de la sédition, l'écrivain peut extraire un message de paix :

« Le désordre s'organise, la sédition s'apaise, les matins de ressentiment résonnent des chants d'une universelle action de grâce. Seul un tel bouleversement de l'ordre naturel peut expliquer que, sans qu'ils le veuillent l'un et l'autre, l'homme nouveau ».⁶⁸⁰

⁶⁷⁸Dans *Les Gardiens du Temple*, Cheikh Hamidou KANE revient sur l'une des problématiques qu'il avait déjà traitées dans *L'Aventure ambiguë* : la préservation de l'identité culturelle africaine pour les Africains partis étudier en Europe et le retour au pays natal. Dans *Les Gardiens du Temple*, le personnage de Salif Bâ est le fils d'un chef Diallobé. Nommé Résident chef à Kolé, une ville du pays, par le premier président de la nouvelle République du nom de Jérémie Laskol, Salif Bâ doit au cours de sa mission réussir à unir à travers les liens du mariage, deux communautés différentes et conservatrices des valeurs ancestrales : les Diallobé d'un côté et les Sessene de l'autre. Les Diallobé, comme dans *L'aventure ambiguë*, sont réputés pour leur foi en Allah. Les Sessene en revanche ont des traditions différentes, car ils n'enterrent par exemple pas leurs morts, préférant les couvrir d'une couche d'argile avant de les placer debout dans un baobab creux. Par le concours d'une pluviosité qui a permis des récoltes abondantes, les Sessene se convainquent que si le bonheur est de retour chez eux, c'est grâce à Salif Bâ le Diallobé. Et pour pérenniser ce bonheur, ils décident de consolider les liens par le truchement de mariages entre Sessene et Diallobé, en unissant Farba Mâri le griot des Diallobé et Daba Mbaye la fille des griots Sessene qui deviennent le couple gardien du temple. Dans *Les gardiens du Temple*, publié aux nouvelles éditions ivoiriennes (1996), Cheikh Hamidou KANE fait donc des thèmes du dialogue et de la concertation des solutions aux conflits éventuels.

⁶⁷⁹*L'Aventure ambiguë*, p. 169.

⁶⁸⁰*L'Aventure ambiguë*, p. 61.

Pour Cheikh Hamidou Kane, l'homme de synthèse n'a pas d'identité pré-établie associé à un espace, il est l'agent d'une fraternité universelle. Kane a une vision globalisante de l'homme, celle qui tente de fondre dans un même creuset les disparités humaines. Le romancier parle de « l'homme nouveau » issu de « l'école nouvelle ».⁶⁸¹ Dans l'optique de Fanon, Kane est conscient que les frustrations de l'ère coloniale ne sont pas forcément à panser en s'accrochant au passé. Il faut donc tourner vers le futur, en tenant compte du présent. Autrement, « le devoir de mémoire » ne peut être productif que dans la perspective où le sujet postcolonial parvienne à opérer un dépassement de soi ; car, « Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères »,⁶⁸² ainsi Franz Fanon concluait son *Peau noire, masques blancs*. Raison pour laquelle, il revient à tous les colonisés de rendre une « action de grâce universelle »⁶⁸³, comme si Kane lançait un appel à tous ceux qui ont des passés divers, mais au « même avenir, rigoureusement »,⁶⁸⁴ d'œuvrer pour un « parfait ajustement mécanique ».⁶⁸⁵ Cet appel est lancé à l'endroit de tous les maîtres à penser que Samba Diallo a dû rencontrer. Aussi bien à ceux du monde de Descartes que de celui du maître Thierno⁶⁸⁶ à participer à la conception du nouvel enfant à naître ; le gage de ce projet selon le Chevalier dalmatique est son propre fils, Samba Diallo, en qui il a placé toute sa confiance et espère que l'Occident ne le considère plus comme un étranger lointain, mais simplement un frère, un humain :

«Mais, de nos longs mûrissements multiples, il va naître un fils du monde. Le premier fils de la terre. L'unique aussi. [...] cet avenir, je l'accepte. Mon fils en est le gage. Il contribuera à le bâtir. Je veux qu'il y contribue, non plus en étranger venu des lointains, mais en artisan responsable des destinées de la cité. [...] Je souhaite cette ouverture, de toute mon âme. Dans la cité naissante, telle doit être notre œuvre, à nous tous, Hindous, Chinois, Sud-Américains, Nègres, Arabes ; nous tous [...] un monde de parfait ajustement mécanique ».⁶⁸⁷

⁶⁸¹*L'Aventure ambiguë*, p. 60.

⁶⁸²FANON, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions, Seuil, coll. Points, 1971, p. 186.

⁶⁸³*L'Aventure ambiguë*, p. 61.

⁶⁸⁴*L'Aventure ambiguë*, p. 92.

⁶⁸⁵*L'Aventure ambiguë*, p. 93.

⁶⁸⁶*L'Aventure ambiguë*, p.116.

⁶⁸⁷Dans son ouvrage *Le Coran : Essai de traduction*, (Paris, Albin Michel, 2002, 864 p.) Jaques BERQUE affirme que le Coran considère la fornication ou *zina* ou encore l'adultère comme un acte infamant, déshonorant, honteux. Pour le même auteur, le Coran considérerait la relation sexuelle hors mariage comme un acte condamné par la loi islamique : Sourate 17 : 32. « N'approchez pas de la fornication. C'est une infamie, une voie funeste ». On sait comment dans certains pays islamiques l'adultère est considéré comme un crime passible d'une peine de mort.

Pour que Samba Diallo ne passe pour un éternel étranger, un musulman intégriste, il faudrait que tous « les frères athées » du monde industrialisé dont « on implore Dieu, pour qu'il les agrée »,⁶⁸⁸ acceptent la différence, qu'elle soit religieuse ou autre. Cependant, ces appels insistants ne peuvent avoir d'échos que si le préalable de compréhension mutuelle est pris en compte. L'Afrique et l'Occident ayant un avenir commun à imaginer, voire à bâtir, ce projet ne peut se traduire dans les faits que si les parties en fassent preuve de détermination, car ainsi que le martèle le Chevalier dalmatique à son collègue Européen, Jean Lacroix :

« - Chaque heure qui passe apporte un supplément d'ignition au creuset où fusionne le monde. Nous n'avons pas eu le même passé, vous et nous, mais nous aurons le même avenir, rigoureusement. L'ère des destinées singulières est révolue. Dans ce sens, la fin du monde est bien arrivée pour chacun de nous, car nul ne peut plus vivre de la seule préservation de soi». ⁶⁸⁹

Dans un monde où la sédition intégriste, les replis identitaires, les préférences nationales demeurent des menaces constantes, hâter les processus de fusion des valeurs, des visions du monde reste comme l'unique voie pour sauver le monde, pour éviter le pire, pour que le mal ne prenne pas le dessus.

7.3. La préservation des équilibres : l'esprit et le corps

Le séjour en Occident pour les personnages soulève des questionnements d'ordre religieux. Comment parviennent-ils à entretenir la foi face aux charmes matérialistes ? Réussissent-ils à maintenir les équilibres entre l'esprit et la matière ?

La conscience religieuse occupe une place de choix dans la vie de Samba Diallo. On le voit prendre beaucoup de temps pour dire la prière. Malgré l'épreuve de l'éloignement, il ne perd rien de sa ferveur pour Allah ; une dévotion intacte est même à souligner, vu qu'il ne se laisse distraire pour quoi que ce soit dans le tourbillon parisien où il est parfois perdu. Tous ses faits et gestes sont soumis à la volonté d'Allah comme tout bon musulman peut se comporter chez les Diallobé. Parmi ces recommandations, il y a par exemple la prohibition de la fornication.

⁶⁸⁸*L'Aventure ambiguë*, p. 117.

⁶⁸⁹*L'Aventure ambiguë*, p. 92.

Autrement, le dévot est exhorté à mener une vie de continence. Cette loi est valable autant pour l'homme que la femme⁶⁹⁰ ; l'idée d'abstinence impliquant un comportement de retenu censé éloigner le croyant de la débauche. Conduite austère certes, mais qui permet au croyant de s'insérer de façon honorable dans le corps social et mériter par cette conduite le respect du groupe. Dans son article, « *De l'inévitable écart entre la logique religieuse et la réalité sociale : le viol en Islam* », Lydie Marie Larocque précise :

« L'Islam exhorte fortement les croyants à mener une vie chaste, autant les hommes que les femmes (Coran 24, 30-31). La chasteté implique deux choses : elle exige un comportement modeste qui n'incite pas à l'activité sexuelle et elle interdit toute activité sexuelle avant le mariage. Être chaste n'est pas synonyme d'être vierge. Mais les différentes perceptions face à la sexualité et face à la virginité des femmes se confondent avec les notions de vertu et d'honneur dans la plupart des sociétés musulmanes puisque, socialement, l'individu applique la notion d'honneur tant à lui-même qu'au clan ».⁶⁹¹

De même les rapports qu'il entretient avec les personnages féminins sont strictement construits sur la base des principes religieux. Il n'a de Lucienne qu'une forme d'amour platonique :

« [...] depuis leur rencontre, il avait pensé que cette jeune fille ne pouvait être mue que par des fidélités de cet ordre ».⁶⁹²

Samba Diallo a beaucoup d'admiration pour Lucienne, mais sans plus ; leur relation est sans aucun rapport aux sens. La puissance spirituelle reste son rempart contre les faiblesses du corps :

« [...] supporter plus longtemps la tranquille inquisition de ce regard bleu que la jeune fille avait fixé sur lui depuis les premiers moments de leur rencontre ».⁶⁹³

Il doit garder la même distance avec Adèle, quand bien même il doit parfois perdre sérénité :

« [...] adossée de tout le poids de son corps sur lui [...]. Un trouble étrange envahit Samba Diallo. Doucement, il la repoussa. Adèle cessa de s'adosser à lui ».⁶⁹⁴

Confronté aux faiblesses de la chaire, la foi du héros a été par moment affaiblie, mais jamais totalement évanouie. Il sait qu'il doit préserver les

⁶⁹⁰ *Le Coran*, sourate 24, 30-31.

⁶⁹¹ LAROCQUE, *Lydie Marie, Religiologiques*, n°11, printemps 1995, p. 193-208.

⁶⁹² *L'Aventure ambiguë*, p. 151.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 173

équilibres entre l'esprit et le corps, entre l'ardeur de la foi et les sollicitations du corps. Dans son étude, *L'Acculturation dans L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane et dans Dramouss de Camara Laye : Essai d'analyse comparative*, Ndooy Palaky constate lui aussi les moments de faiblesse que le héros traverse, mais ne sombre jamais dans l'impiété et le superficiel :

«La piété ardente qui le caractérisait en Afrique a subi certes, quelques coups durs qui l'ont refroidie sans pour autant l'effacer complètement. Ébloui par la philosophie rationaliste de l'Occident, gagné par l'ambiance de légèreté, Samba Diallo s'est détourné quelque peu de la mosquée, sans toutefois en oublier la pratique. Au cœur de la vie parisienne, Samba Diallo sait encore clamer tout haut sa " *Chahâda*" comme un étendard au vent ».⁶⁹⁵

Les attrait charnels auxquels le personnage est exposé par sa proximité avec les personnages féminins, ne corrompent aucunement l'aplomb de sa foi. Il y a toujours en lui cette peur de Dieu, à qui il se remet chaque fois qu'il a des doutes :

«Mon Dieu, tu ne te souviens donc pas ? Je suis bien cette âme que tu faisais pleurer en l'envahissant ... Tu ne saurais m'oublier comme cela. Je n'accepterais pas, seul de nous deux, de pâtir de ton éloignement ».⁶⁹⁶

Cette prière qu'il psalmodie permet l'élévation du personnage dans les hauteurs. Cette prière est selon le Révérend Père André Cnockaert,

« [...] la plus belle prière de Samba Diallo. Ah ! qu'elle est loin, à présent cette Afrique mystique, si croyante ! Au comble de la tempête, seul subsiste un souvenir nostalgique du temps où Fatoman et Samba Diallo se recueillaient au milieu des leurs. Maintenant, loin de la terre africaine, ils luttent, seul, sans secours».⁶⁹⁷

L'ardeur de la foi telle qu'il la vivait en Afrique n'est pas affaiblie même s'il est par moment confronté à l'épreuve de l'exil. Samba Diallo ne voit donc pas l'intérêt de sombrer dans ce qui pourrait relever de l'insignifiance ; ou ce qui n'est pas utile, conforme à l'idée qu'il se fait de sa conduite austère, comme par exemple consommer l'alcool. Par son refus d'en consommer chaque fois qu'on lui en propose, il parvient ainsi à garder les équilibres entre la chaire et l'esprit. Alors que le mal-être que cause l'éloignement contraindrait certains à sombrer dans

⁶⁹⁵NDOY, Palaky, *L'Acculturation dans L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane et dans Dramouss de Camara Laye : Essai d'analyse comparative*, mémoire de maîtrise, Université Nationale du Zaïre, 1981, p. 22. Le terme "*chahâda*" selon l'auteur serait une formule de profession de foi musulmane.

⁶⁹⁶*Ibid.*, p -p. 138-139.

⁶⁹⁷*Ibid.*, p. 22.

l'alcoolisme pour tromper le malaise, Samba Diallo préfère s'en détourner totalement, conformément aux interdits alimentaires que lui impose sa religion :

« Oh ! Lucienne, dit-il, je suis vraiment confus. J'ai oublié de te dire que je ne bois pas, l'alcool ...

- Comment, vous ne buvez pas ? Vous n'avez jamais bu la moindre goutte d'alcool - demande Pierre, l'air ahuri.

- Non, s'excuse Samba Diallo. Ma religion l'interdit, je suis musulman ». ⁶⁹⁸

Le refus de consommer l'alcool n'empêche pas le protagoniste de tisser des liens d'amitié avec différentes couches de la société parisienne : le pasteur avec qui il débat des religions ; l'avocat Pierre- Louis, l'Antillais qui l'a adopté ; la métisse Adèle et fille de Pierre- Louis. Lucienne, l'étudiante communiste, qui devient sa confidente et sa conseillère :

« [...] le fait que tu as sucé aux mamelles du pays des Diallobé est bien doux et bien noble. Tâche-toi chaque fois qu'on te contestera et corrige le crétin qui doutera de toi parce que tu es Noir. Mais sache-le aussi, plus la mère est tendre et plutôt vient le moment de la repousser ». ⁶⁹⁹

Samba Diallo est résolument habité par la volonté de s'ouvrir au monde parisien. Ainsi les Diallobé participent à leur façon à la conception de l'enfant à naître, à préciser l'unité de l'espèce humaine dans sa diversité ethnique.

Hamidou Kane a donc su élever le discours au-delà du langage binaire, en ce que l'hybridité culturelle et linguistique qu'incarne son héros atteste que les identités n'ont pas de fixité primordiale, que le monde de l'Autre peut être traduit et approprié. Nous aborderons le problème de la traduction dans la troisième partie de la thèse.

⁶⁹⁸*L'Aventure ambiguë*, p. 123.

⁶⁹⁹*Ibid.*, p. 156.

TROISIEME PARTIE

LE PROBLÈME DE LA TRADUCTION

La traduction : le problème en question

1. La notion de traduction

Pour approcher la notion de *traduction*, une synthèse de définitions s'impose. *Le Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière⁷⁰⁰ décline le mot *traduction* comme une opération qui consiste à « tourner quelque écrit, quelque livre en une langue plus connue, plus aisée à entendre que celle de l'origine ». Dans *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* de Jean Dubois,⁷⁰¹ la traduction est l'action de faire passer un message d'une langue de départ ou langue source, dans une langue d'arrivée ou langue cible. La traduction, explique Homi Bhabha dans un entretien accordé à Jonathan Rutherford, est

« [...] avant tout un processus qui implique toujours, pour que le culturel soit objectif, un processus d'aliénation et de secondarité *par rapport à lui-même*. En ce sens, les cultures ne connaissent ni "en soi" ni "pour soi", parce qu'elles sont toujours et intrinsèquement sujettes à des formes de traduction. Cette théorie de la culture est assez proche d'une théorie du langage, en tant qu'élément d'un processus de traductions – j'utilise ce mot [...] non au sens linguistique strict [...] comme "livre traduit en français depuis l'anglais, mais comme motif ou trop, comme Benjamin suggère de le faire à propos de l'activité de déplacement à l'intérieur du signe linguistique ».⁷⁰²

En effet, Walter Benjamin dans son livre, *La tâche du traducteur*, suggère que le travail de traduction

« [...] trouve sa justification dans le paradigme d'une intégration de la pluralité des langues dans une seule qui soit porteuse de vérité [...] tandis que la parole de l'écrivain perdure dans cette vérité ».⁷⁰³

⁷⁰⁰FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel*, Paris, Éditions, Robert, 1978, 3 Volumes.

⁷⁰¹DUBOIS, Jean, *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Paris, Éditions Larousse. Coll. Trésors du Français, 1994, 514 p.

⁷⁰²BHABHA, Homi, «Le Tiers –espace. Entretien avec Jonathan RUTHERFORD », Majeure : postcolonial et politique de l'histoire, in *Multitude, revue politique, artistique et philosophique*, 26 automne, 2006.

⁷⁰³BENJAMIN, Walter, *La tâche du traducteur*, traduction Alexis NOUSS et Laurent LAMY. TTR, Vol. 10, n°2, 1997.

La traduction permettrait selon les auteurs de préciser la pensée, d'analyser un contenu, d'explicitier un contexte. L'exigence impérieuse de l'équivalent parfait serait un exercice risqué qui tendrait vers l'échec. Il convient donc de récréer l'équivalent par lequel et par un travail d'analogie, l'on ferait naître un sens. C'est vraisemblablement dans cette perspective que Hartog définit la traduction comme un processus où :

« Un narrateur, appartenant au groupe *a* va raconter aux gens de *b* ; il y a le monde où l'on raconte et le monde que l'on raconte ; comment de manière persuasive, inscrire le monde que l'on raconte dans le monde où l'on raconte : tel est le problème du narrateur. Il est confronté à un problème de la traduction ». ⁷⁰⁴

Dans ces conditions, semble-t-il, il ne s'agit plus à proprement parler de traduction au sens convenu du terme, synonyme de transfert de la langue cible dans la langue source. Pour que le déplacement d'un monde à l'autre ait lieu, pour que « s'ouvre la possibilité d'articuler des pratiques et des propriétés culturelles *différentes* », la démarche n'est pas sans soulever des questions.

En effet, à quels procédés recourir pour parvenir à l'équivalent ? Comment être persuasif dans la langue de l'Autre ? Une langue que l'on s'approprie faute de mieux, peut-elle correctement rendre un imaginaire nourri par une culture étrangère ? Peut-on écrire dans une langue d'emprunt sans risquer l'opposition binaire entre les usages du centre et ceux de la périphérie ? Partant de l'hypothèse que le romanesque francophone africain participe de la subversion de la langue dominante, au regard des usages, n'y aurait-il pas lieu d'émettre le postulat inverse, c'est-à-dire, des situations où l'écrivain est réellement confronté à des réalités intraduisibles dans les langues européennes ?

2. La traduction en Afrique : une problématique récente

L'intérêt pour la traduction en Afrique est étroitement lié à l'ouverture du continent au monde extérieur, dans le contexte de l'emprise occidentale, le problème de la traduction rimerait avec un certain opportunisme pratique qui émerge avec les motivations mercantilistes.

⁷⁰⁴HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Éditions, Gallimard Éducation, Coll. Folio, 2001, p. 225.

L'Afrique qui se révèle un réservoir de richesses d'une part, et d'une main d'œuvre bon marché d'autre part, la mise en place des moyens de communication n'était pas moins la préoccupation du colonisateur. A cela, s'ajoute l'ardeur du christianisme, dont les missionnaires, confrontés à des difficultés dans leur projet d'expansion, pour la propagation de la doctrine chrétienne, vont procéder tant bien que mal à traduire la parole biblique en langues locales.

En d'autres termes, le problème de la traduction dans le contexte africain va de pair avec non seulement les motivations économiques, mais encore et surtout les conquêtes spirituelles, par le biais des campagnes d'évangélisation.⁷⁰⁵ Sinon, comment pouvait-on enseigner et répandre une doctrine, et plus largement apporter les lumières de la civilisation à des populations étrangères qui ne pouvaient ni comprendre ni parler les nouvelles langues ? Comment fallait-il procéder pour trouver des équivalences entre les noms chrétiens et les réalités locales sans recourir à la traduction ? Nous évoquons à travers, « Les signes pris pour des Merveilles » de Homi Bhabha, ce que le théoricien appelle « Le livre anglais »⁷⁰⁶, c'est-à-dire la Bible, une fois traduite en hindoue et intériorisée par les hindous, devient une « Merveille » pour l'indigène hindou. C'est dans cette optique qu'Antoine Berman considère la traduction comme l'acte qui ouvre la voie dans l'espace de l'Autre :

« Traduire [...] ouvre une culture à l'étranger et, ainsi, lui permet de s'élargir ».⁷⁰⁷

Dans un ouvrage collectif, *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie-Amériques XVIe-XIXe siècles*, Charlotte de Castelneau –L'Estoile, dans son article,

⁷⁰⁵MUSANJI Ngalasso- Mwatha, *Imprimés anonymes en langues africaines 1830-1960*, Bibliothèque Nationale de France, 2011. L'ouvrage est un travail d'inventaire des publications des travaux des missions d'évangélisation françaises et américaines entre autres en Afrique. Les travaux portent sur les transcriptions, les traductions des textes bibliques dans les langues locales, dans le but de permettre une large diffusion de l'évangile.

⁷⁰⁶BHABHA, Homi, « Des signes pris pour des Merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, Payot, 2007, p. 171- 198. Voir aussi la version originale : Homi BHABHA, « Signs Taken for Wonders : Questions of ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May, 1817 », in *Critical Inquiry*, vol. 12, n°1, 1985, p. 144- 165.

⁷⁰⁷BERMAN, Antoine, *L'Épreuve de la traduction. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Éditions, Gallimard, 1984, p. 71.

« *Des sociétés coloniales catholiques en Amérique ibérique à l'époque moderne* », montre comment l'intérêt pour la traduction s'avère capital pour les Occidentaux au fur et à mesure que les contacts sont établis et les indigènes évangélisés :

« Le volet contraignant de l'évangélisation est cependant indissociable d'un effort pédagogique, d'une volonté d'adaptation du message chrétien censé entraîner l'adhésion des néophytes.

La traduction de la doctrine chrétienne en langue vernaculaire est le premier et sans doute le plus remarquable de tous ces efforts. Les langues locales sont décrites sous formes de grammaires, reprenant les catégories de la grammaire latine [...]. A la fin du XVIII^e siècle, les missionnaires auront décrit ainsi cent cinquante huit langues et développé l'usage de certaines langues indiennes qui deviennent des langues de communication pour différents peuples indigènes ». ⁷⁰⁸

Si la traduction des termes chrétiens dans les langues locales s'est révélé un des moyens permettant aux missionnaires d'entrer plus facilement en contact et communiquer avec l'étranger, la pratique de l'écriture qui s'est autorisée par la suite la figuration de l'univers local, a eu pour corollaire la production, ou plutôt la naissance d'une pratique littéraire nouvelle. Avec l'affirmation de cette autre forme de discours, les pratiques qui relèvent de l'oralité sont quasi devenues une hantise constante.

3. La hantise de l'oralité

En matière de littérature écrite, l'Afrique n'a produit que des écrivains dont l'anglais, le français, l'espagnol et bien d'autres moyens d'expression ne sont pas leurs langues maternelles. ⁷⁰⁹ Pourtant, dans la perspective d'élaborer un alphabet standard, des vocabulaires et des grammaires appropriés aux réalités locales, des initiatives n'ont pas manquées. Plusieurs rencontres scientifiques organisées par l'Unesco ou avec son aide ont lieu.

⁷⁰⁸CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte (de), « *Des sociétés coloniales catholique en Amérique ibérique à l'époque moderne* », in *Religions et colonisation. Afrique-Asie- Océanie- Amériques XVIe-XIXe siècles*, (ouvrage collectif, sous la direction de Dominique BORNE et Benoît FALAIZE), Paris, Les Éditions des Ateliers, 2009, p. 28.

⁷⁰⁹Quand on parle de littérature africaine écrite, une remarque s'impose : la plupart des langues africaines sont de tradition orale, ce qui suppose qu'elles ne possèdent guère de systèmes graphiques, même si oralité ne rime pas avec ignorance de l'écriture ni absence de littérature.

Celle de Bamako en 1966 sur les langues d'Afrique de l'Ouest. Celle de Yaoundé en 1970 sur les langues Bantu. Celle de Cotonou en 1975 sur l'harmonisation et la standardisation des alphabets de la sous région comprenant le Bénin, le Burkina-Faso, le Ghana, le Niger et le Togo. La dernière réunion en date fut celle de Niamey en 1978, qui visait à établir un Alphabet Africain de Référence. Autant de réunions, comme pour freiner la hantise de l'oralité, mais pour des résultats généralement infimes, sinon sans prise sur le réel. Ce qui a souvent pour contrepartie, l'usage par contrainte de la langue de l'Autre.

4. La contrepartie de la langue de l'Autre

Faute d'outils de travail appropriés, les Africains ont donc été forcés à produire dans des langues qui ne sont pas les leurs. Cette contrainte, en plus d'être un obstacle à la fluidité de la pensée, pose ce que nous considérons comme un problème : la traduction de l'univers oral dans l'écrit. Pour preuve, malgré les efforts qu'ils doivent souvent fournir pour publier, la critique en Occident,⁷¹⁰ ne reconnaît que rarement les qualités littéraires des textes. Nous citons quelques exemples.

Le cas Kourouma est à ce titre emblématique, accusé d'avoir traduit la langue malinké en français. Cependant, la critique et les maisons d'éditions françaises qui avaient décliné la proposition d'éditer *Les soleils des indépendances* au prétexte que l'auteur ne respecterait pas les normes d'usage, oublièrent que Kourouma n'est pas francophone de naissance, au regard de sa trajectoire scolaire :

« Oui, du point de vue littéraire, je suis autodidacte. Si je n'étais pas autodidacte, je n'aurais peut-être pas pu me permettre tout ce que j'ai osé faire dans *Les soleils des indépendances* ». ⁷¹¹

⁷¹⁰La critique occidentale s'insurge régulièrement contre « l'appropriation assez typiques » des langues européennes par les Africains ; appropriation qu'elle juge irrégulière, fautive, incorrecte aussi bien dans la forme que dans le fond. Sur ce sujet, lire par exemple Chantal ZABUS, *The African palimpsest: indigenization of language in the west african european novel*, Amsterdam- Atlanta, Rodopi, 1991; ou Jean- Claude BLACHERE avec *Négritures, Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993.

⁷¹¹*op., cit.*, p. 161.

Son apprentissage du français qui s'inscrit dans le cadre d'un parcours scientifique nécessiterait donc que des connaissances accessoires. La maîtrise des subtilités du français ne serait pas une priorité. Raison pour laquelle, comme un aveu d'impuissance, Kourouma déclarera lors d'un entretien accordé au magazine *Afrique littéraire et artistique*,⁷¹² avoir « traduit le malinké en français, en le cassant afin de trouver et restituer le rythme africain».⁷¹³

De même pour Camara Laye, dont le roman, *Le regard du roi* (1954), fut suspecté de main invisible, parce que l'auteur s'était permis l'usage d'un langage soutenu, en l'occurrence l'imparfait du subjonctif, censé être la caractéristique du français châtié, en décalage au statut des personnages que l'œuvre présentait. Le poète Léopold Sédar Senghor pris position en faveur de Laye :

« [...] l'on ne peut demander à un négro-africain de s'exprimer comme un blanc européen. Question de style. Non plus qu'à un conducteur de peuple de parler comme un esthète. Question de méthode ».⁷¹⁴

En effet, les hiatus, les rythmes hachés et peu cohérents, les ellipses, les sous-ententes, vaudront aux Africains la particularité de parler et écrire un « français petit nègre ».⁷¹⁵ Si l'observation paraît crédible à première vue, d'autant qu'elle illustre le décalage par rapport à la norme, elle élude en revanche le fond du problème.

D'abord, parce que l'expression « français petit-nègre » naît à une époque où l'enseignement – pas que des langues - dans les colonies est idéologiquement encadré. Bernard Mouralis a pu montrer qu'en 1944 encore, l'objectif visé par les enseignements proposés se limitait à former des exécutants des tâches subalternes.⁷¹⁶ Il fallait donc transmettre aux Africains des savoirs qui ne leur permettent de remettre en question le statut de colonisé. Selon Mouralis, l'enseignement colonial serait même resté hostile jusqu'en 1903 à l'introduire

⁷¹²BADDAY, M.S., cité par M. GASSAMA, "La Technique du récit et le style dans *Les Soleils des Indépendances*, In *Afrique littéraire et artistique* n°38, p. 38.

⁷¹³Idem., *Afrique littéraire et artistique*.

⁷¹⁴SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté 1, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 7.

⁷¹⁵Français à la syntaxe relâchée, simplifiée, où les verbes sont généralement à l'infinitif, parlé par les populations des anciennes colonies : exemple : « moi pas vouloir quitter pays ».

⁷¹⁶MOURALIS, Bernard, *Littérature et développement*, Paris, Éditions, Silex, 1984.

dans les colonies des enseignements de niveau secondaire. Ensuite, l'accès à l'école était le plus souvent réservé à quelques Africains, reconnus « légalement » citoyens français. Or, l'acquisition d'un tel statut n'est pas une priorité pour le colonisé, qui ne voit aucun intérêt de devenir citoyen français.

Au regard de ce qui précède, on peut penser que l'apprentissage des langues pour les Africains de cette époque est minimaliste, limité à l'acquisition des connaissances élémentaires. Ferdinand Oyono a pu montrer les conséquences générées par une telle appropriation dans *Une vie de boy*, lors d'une visite d'inspection administrative. Quand un moniteur nègre recommande aux élèves de chanter en l'honneur du commandant :

« -En avant ‘marssse’ ! Commanda l'homme (le moniteur). Les élèves s'avancèrent devant le commandant. Le moniteur indigène cria ‘Fisk’. Les enfants semblaient complètement affolés [...] Le moniteur donna le ton, puis battit la mesure. Les élèves chantèrent d'une seule traite dans une langue qui n'était ni le français ni la leur. C'était un étrange baragouin que les villageois prenaient pour du français et les Français pour langue indigène. Tous applaudir ». ⁷¹⁷

La langue dans laquelle l'air est fredonné n'est ni le français ni la langue maternelle des écoliers. Comment dissiper le malentendu entre les villageois qui croient qu'ils chantent en français et la délégation du commandant pour qui la langue chantée est indigène ? C'est ici que l'écrivain Oyono s'interroge sur la contradiction entre le fait d'exiger des jeunes nègres la maîtrise du français alors même que les conditions de son appropriation étaient sommaires.

Conséquence, les personnages doivent souvent user d'un l'argot méconnu, feindre de bien parler. Mais on comprit plus tard à Soba que le français qu'ils [les Tirailleurs sénégalais] parlaient n'était que du « charabia à eux, que les natifs n'entendaient pas ». ⁷¹⁸ Il en est résulté un usage plus qu'improbable, dont on sait la rançon : le « français petit-nègre » que Kourouma réactualise avec pertinence dans *Allah n'est pas obligé*. ⁷¹⁹

⁷¹⁷OYONO, Ferdinand, *Une vie de boy*, p. 63.

⁷¹⁸KOUROUMA, H., *Monnè, outrages et défis*, p. 86.

⁷¹⁹KOUROUMA, H., *Allah n'est pas obligé*, Paris, Éditions, Seuil, 2000. Pour les cas du français petit-nègre, lire en exemple la page 126 : « Toi, je connais. Tu es

Comment pouvait-on pratiquer de façon optimale la langue du colonisateur alors même que les conditions de son enseignement étaient idéologiquement encadrées ? De ce qu'écrire pour un Africain relève d'une gageure, parce que nul ne peut jouir d'un butin, fût-il «de guerre»⁷²⁰ sans contrepartie. Comme le soldat qui risque un bras, une jambe, la vie sur le champ de bataille, l'acte d'écrire dans la langue de l'Autre correspond à ce que Jean- Marc Moura appelle des « rites d'écriture »⁷²¹ que Madeleine Borgomano résume bien à propos de Kourouma :

« L'écriture, elle, même si elle était utilisée ça et là, n'est devenue courante que par l'effet de la colonisation. De nos jours, elle se met souvent au service de l'oralité, qu'elle permet de conserver en la transcrivant. Cependant elle est ou a été longtemps – quand elle prend la forme – importée – du roman, ressentie comme une trahison, quelque chose de bâtard et d'impur. Le 'sujet de l'écriture' émerge donc dans le malaise. Et Kourouma, avec bien d'autres, tente de frayer des voies pour une écriture africaine, par le métissage des formes ».⁷²²

Comment restituer tout un contexte historique, religieux, social, idéologique, littéraire dans une langue d'emprunt sans être confronté à la question 'comment traduire' ? C'est tout l'enjeu du compromis qu'il faut trouver à partir d'un *tiers espace*, au sens où Homi Bhabha le considère comme un site de négociation des différences culturelles, en raison soit de la diversité des vues, soit à cause du manque de compatibilité. C'est dans cet ordre que Madeleine Borgomano voit en Kourouma celui qui :

« [...] tente aussi par là d'annuler la différence entre un genre éminemment social (la récitation du griot) et la solitude de l'écriture, entre une littérature de la présence et un roman qui a pu être défini comme 'carrefour d'absences'. Il tente aussi d'annuler la distance entre un genre qui se veut largement 'véridique' et un genre qui se pose comme 'fiction' [...]. Ainsi se manifeste, à l'arrière-plan, ce sujet de l'écriture, complexe, problématique, instable et contradictoire. A la fois sujet de l'écrire et du dire, sujet individuel et pourtant collectif, sujet moderne et traditionnel, sujet obéissant à des règles hyper- codées et sujet libre. Tout cela encore compliqué par la manipulation généralisée de l'ironie qui introduit un permanent décalage et place le lecteur dans l'incertitude et le malaise ».⁷²³

avant à Abidjan, transporteur, multiplicateur de billets, guérisseur et tout et tout. Wahahé ! moi connais toi, tu appelé Yacouba... ».

⁷²⁰Nous soulignons plus haut avec Kateb Yacine qui considère la langue française pour les écrivains algériens et plus largement pour les Africains comme un butin de guerre conquis à la suite des guerres décolonisation.

⁷²¹*Ibid.*, p. 50. Par « rites d'écriture », il faut entendre les situations périphériques des littératures postcoloniales et les phénomènes de coexistence des univers linguistiques dont elles sont l'expression.

⁷²²BORGOMANO, Madeleine, *Des hommes ou des bêtes : lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2000, p. 81.

⁷²³BORGOMANO, Madeleine, *Des hommes ou des bêtes*, p. 81.

À propos, Papa Samba Diop parle d'une problématique indissociable à la pratique littéraire francophone africaine :

« La traduction est une pratique consubstantielle à l'écriture francophone. Elle revêt diverses formes. Celles-ci peuvent consister en la simple introduction dans le texte français de vocables allophones [...]. Les traductions peuvent aussi se réaliser par l'introduction dans le texte français de la prosodie, de la syntaxe et de l'humour des langues- cultes des auteurs ». ⁷²⁴

Sony Labou Tansi pour qui écrire dans une langue imposée signifierait « éclater les mots pour exprimer ma *tropicalité* » ⁷²⁵ ne considère pas moins la traduction comme l'une des problématiques essentielles de l'écriture africaine. Aussi, il n'est pas sans intérêt de rappeler les réserves émises par André Martinet pour qui tente d'écrire dans une langue qui n'est la sienne :

« Lorsqu'on opère sur une langue qu'on connaît imparfaitement, on ne prend conscience du sens des unités significatives qu'en les traduisant dans sa "propre langue." Le danger, dans ce cas, est qu'on peut être tenté d'interpréter la langue décrite en fonction de celle dans laquelle on traduit ». ⁷²⁶

La langue maternelle de l'écrivain et le français ne partagent pas le même signe. L'écrivain serait alors pris en étau entre deux nécessités. D'une part, il est sommé de se conformer aux contraintes formelles et sémantiques de la langue maternelle et garder ainsi le lien avec son premier monde. D'autre part, il doit s'accorder à l'orthodoxie de la langue d'écriture. Cependant, ces deux impératifs ne sont pas facilement conciliables. La difficulté à parvenir rapidement à un compromis contraint l'écrivain à négocier, tel que Homi Bhabha le préconise. Dans cette perspective, il ne s'agit plus à proprement parler de traduction, mais de quête d'un compromis. Pour paraphraser Marie Dollé, il s'agira plus dans ces conditions de

« [...] chercher dans un matériau qui résiste l'équivalent possible d'une œuvre déjà constituée, ce n'est pas à proprement parler écrire, mais c'est

⁷²⁴DIOP, Papa Samba, « *Comment traduire la littérature wolof en français ? Exemple de Buur Tilléen et Doomi Golo* », in *D'une langue à l'autre- Essai sur la traduction littéraire*, Ouvrage collectif, publié sous la direction de Magdalena Nowotna, 2005, p. 143. Précisons qu'un *allophone* est une personne qui, en plus de sa langue maternelle, parle une autre langue. Dans les milieux où la langue française ou anglaise est dominante, les personnes qui parlent une autre langue maternelle sont appelées des allophones.

⁷²⁵NGAL, Georges, *Les tropicalités de Sony Labou Sony*, p. 135.

⁷²⁶MARTINET, André, *Eléments de linguistique général*, Paris, Éditions, Armand Colin, 1970, p. 36.

chercher le passage, comme celui qui, dans sa propre langue, cherche à en inventer une autre ».⁷²⁷

L'écrivain doit donc emprunter une troisième *voie-voix*, celle du centre. Dans un article, « *Fixer et traduire la littérature orale africaine* », Jean Dérive abordant la question, affirmait-il que la traduction de l'oral à l'écrit suppose non seulement :

« [...] de passer d'une langue à l'autre, comme en toute traduction, opération déjà fort délicate puisque les langues ne coïncident pas entre elles, mais encore de passer d'un code de communication orale à un code de communication écrite qui sont eux fort différents et ont chacun leur lois propres ».⁷²⁸

Or, un écrivain désorienté ferait comme tous ceux qui ont le sentiment que les règles du jeu leur échappent. C'est-à-dire, procédera par « *picorage* » des recettes partielles ; recourra à des associations mécaniques, hasardeuses des mots, sous-utilisera les règles de grammaire et d'orthographe. Il doit se construire un « *Third Space* » où négocier les différences.

5. La quête d'un « *Third Space* »

C'est peut-être au regard des insuffisances susmentionnées que Homi Bhabha situe la traduction sur le plan de la non-résolution du problème, de ce que traduire selon lui nécessiterait toujours « *the Third Space* », en français, le « tiers-espace », où s'engagerait une sorte de négociation permanente entre les différents univers culturels et linguistiques ; l'espace où l'autorité de la langue dominante pourrait être déjouée, mise en déroute, court-circuitée, subvertie afin de trouver la *voie-voix* du centre.

En publiant en 1988 dans *The Location of Culture*⁷²⁹, « *The Commitment to theory* », texte dans lequel il expose les concepts de « *negotiation* » et « *translation* », qui pourraient être traduits en français par « *négociation* » et « *traduction* », Bhabha postule l'existence d'un « *Third Space* » qui résisterait aux structures du pouvoir dominant, lieu ambivalent, instable et hybride ; où les

⁷²⁷DOLLÉ, Marie, *L'imaginaire des langues*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2001, p. 9.

⁷²⁸DÉRIVE, Jean, « *Fixer et traduire la littérature orale africaine* », in *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, ouvrage collectif, (Sous la direction de Ursula Baumgardt et Jean DÉRIVE), Paris, Karthala, 2008, p. 287.

⁷²⁹BHABHA, Homi, « *The Commitment to Theory* », in *The Location of Culture*, London and New-York, Routledge, 1994.

oppositionnelles binaires s'articuleraient à travers les intersites et les fractures des frontières :

“The pact of interpretation is never simply an act of communication between the I and the You designated in the statement. The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot in itself be conscious. What this unconscious relation introduces is an ambivalence in the act of interpretation. [...] The meaning of the utterance is quite literally neither the one nor the Other”⁷³⁰

De la même façon l'écrivain-traducteur parviendrait à trouver une troisième voie-voix, en ce que le « *Third Space* » n'impose pas nécessairement une traduction synonyme de transfert de la langue source vers la langue cible, dès lors qu'il existe une troisième voie-voix, celle du centre, censée minorer les dichotomies des oppositions binaires entre langues dominantes et langues périphériques, que Paul Bandia révèle chez Lawrence Venuti :

« [...] Venuti semble minimiser la dichotomie imposée par l'opposition binaire classique au profit d'une troisième voie, la voie du centre (*textual middles*), caractérisée par des degrés variables de pratique cibliste ou sourcière [...] En effet, une traduction qui n'est ni entièrement cibliste ni entièrement sourcière saura se conformer aux attentes intuitives du public cible, sans pour autant “passer sous silence” les spécificités linguistiques et culturelles du texte de départ [...] La voie du centre nous mène vers une traduction qui rend compte des éléments caractéristiques de la langue/culture source tout en s'inscrivant dans l'espace littéraire de la culture réceptrice ».⁷³¹

Sont concernés par la « voie du centre », les romanciers africains qui, faute de mieux, sont obligés de recourir à des langues héritées de la colonisation et, qu'ils doivent par ailleurs orner des parures formelles et sémantiques provenant de l'univers de la langue maternelle. Dans ces conditions, le travail d'écriture n'est pas à proprement parler synonyme de traduction au sens stricte ; mais la production de quelque chose d'inachevé, instable. La traduction ici serait synonyme de problème non-résolu, ou du moins pas totalement résolu ; vu que la

⁷³⁰BHABHA, Homi, “The Commitment to Theory”, in *New informations*, number 5, Summer, 1988, p. 20. Notre traduction : “ Le pacte de l'interprétation ne se résume pas à une simple communication entre Moi et l'Autre dans la déclaration. La production d'un sens exige que ces deux occurrences soient mobilisées lors de leur passage dans le Tiers-Espace qui représente à la fois les conditions générales de la langue et les implications spécifiques de l'énoncé performatif dans une stratégie institutionnelle et dont il ne peut être en soi conscient. [...] Le sens de l'énoncé est tout à fait littéralement ni l'un ni l'autre »

⁷³¹BANDIA, Paul, « Le concept bermanien de ‘l'Etranger’ dans le prisme de la traduction », *TTR*, Vol. 14, n° 2, deuxième semestre, 2001.

texture de l'œuvre est peu homogène, peu aboutie, mais se révèle cependant comme une solution de rechange, au sens où, selon Homi Bhabha,

« The language of critique is effective not because it keeps for ever separate the terms of the master and the slave, the mercantilist and the Marxist, but to the extent to which it overcomes the given grounds of opposition and opens up a space of "translation" : a place of hybridity, figuratively speaking, where the construction of a political object that is new, *neither the one nor the Other* ». ⁷³²

Pour Bhabha, même si la rencontre a lieu dans la violence ou la polémique, la position des protagonistes s'inscrit toujours déjà dans un processus de traduction et de transfère de sens. Il s'agit donc de mettre en valeur l'hybride, au moment où a lieu ce qu'il appelle « *political change* » ⁷³³, c'est-à-dire la transformation, la reformulation, la traduction des éléments qui ne sont plus ni l'un, ni l'autre, mais autre chose. Pour Bhabha,

« The process of translation is the opening up of another contentious political and cultural site at the heart of colonial "Representation" ». ⁷³⁴

Nous nous appuyons sur *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma et *Elonga* d'Angèle Rawiri dont l'énonciation semble supprimer les frontières entre l'univers linguistique du maître et celui du subalterne, comme s'ils cherchaient à satisfaire « le rêve de l'unité » linguistique. Dominique Combe constate du reste que l'écrivain francophone, après qu'il s'est approprié le français, sans pour autant qu'il ait rompu avec la langue maternelle,

« Enrichi par ce "double lien", cette identité duelle, voire multiple, [court] un double risque : le renoncement à la spécificité nationale et l'assimilation pure et simple à la culture française, la schizophrénie qui naît de l'impossibilité à réunir harmonieusement des langues et des univers incompatibles. Comment, en effet, être francophone "et" arabe, berbère, flamand... quand l'alliance résonne comme une véritable contradiction dans les termes, à tel point que la conjonction "et" prend ici la valeur d'un "mais" adversatif. Comment être double [...] Comment, en effet, être soi-même, s'assurer une identité quand, écrivant la langue de l'Autre [...], ou écrivant dans une langue qui n'est pas partagée par tous [...], on doit accorder le français avec sa propre culture nationale ? [...]. L'écrivain

⁷³²BHABHA, Homi, « The Commitment to Theory », in *new formations*, n° 5, 1988, p. 10. Notre traduction : « Le langage de la critique est efficace non parce qu'il garde à jamais séparés les termes du maître et de l'esclave, le mercantiliste et le marxiste, mais plutôt dans la mesure où à partir des motifs invoqués de l'opposition, il ouvre un espace de "traduction" : un lieu de métissage, au sens figuré, où s'opère la construction d'un objet politique nouveau, qui est ni l'un ni l'autre ».

⁷³³*Ibid.*, p. 13.

⁷³⁴*Ibid.*, p. 18. Notre traduction : « Le processus de traduction est l'ouverture d'un autre site de controverse politique et culturel au cœur de la domination coloniale et de sa "Représentation" ».

francophone tente de concilier le singulier et l'universel dans l'unité de l'œuvre ». ⁷³⁵

Recourant au concept de « Tiers- Espace », dans la perspective de l'ajuster au problème de la traduction, nous partons de l'hypothèse que l'écriture romanesque francophone africaine est le cadre où se réalisent des métamorphoses, des transformations aussi bien sur le plan formel que sémantique nécessaires à la conciliation de l'univers culturel de l'auteur et la langue française, l'outil de travail. L'écrivain africain tente d'ouvrir, par nécessité, un nouvel espace. Bhabha décrit le « Tiers- Espace » comme celui de la nécessité parce qu'il s'agit de négocier les différences culturelles :

“When I talk of negotiation rather than negation, it is so to convey a temporality that makes it possible to conceptualize the articulation of antagonistic or contradictory element.” ⁷³⁶

De la même façon, par la négociation, tout en débusquant les frontières entre espaces linguistiques, l'écrivain-traducteur peut parvenir à se frayer la voie-voix du centre, la troisième voie-voix, et laisser de côté l'approche convenue et qui consiste à mettre en exergue la frontière entre l'univers de la langue source et celui de la langue cible. Dès lors que s'est engagée la négociation dans le « tiers-espace », la tâche de l'écrivain se révèle comparable à un travail d'orfèvre, de transmutation, de transformation, pour tenter de trouver l'essentiel, comme si l'écrivain rêvait l'unité des langues.

6. Le rêve de l'unité des langues

Que peut révéler la texture d'une écriture romanesque lorsque l'écrivain tente de concilier au moins deux univers linguistiques différents ? Une écriture qui tente de renoncer à la spécificité identitaire peut-elle présenter une texture homogène. Comment être double à travers l'acte d'écrire ? Comment faire usage du français tout en gardant pied dans l'univers de la langue maternelle pour tenter de trouver un compromis ? Et pourtant, la contradiction ne semble pas insurmontable. Pour Dominique Combe

⁷³⁵COMBE, Dominique, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette, 1995, p. 134-135.

⁷³⁶BHABHA, Homi , “The Commitment to Theory”, in *New informations*, number 5, Summer, 1988, p. 11. Notre traduction : “Quand je parle de négociation plutôt que de négation, il est question de transmettre une temporalité qui permet de concevoir l'articulation d'éléments antagonistes ou contradictoires. “

« Le rêve de synthèse qui hante l'écrivain francophone africain en situation plurilingue s'exprime à travers les thèmes du métissage, dans la "poétique de la relation" et de "l'antillanité" [...] où prédomine le modèle biologique, appliqué à la culture ».⁷³⁷

Le rêve de l'unité sur le plan de la langue ambitionne donc se différencier de la simple ornementation formelle et exotique, de la quête gratuite de la couleur locale. Au contraire, il s'agit d'une aspiration, où le Nègre à travers les mots, tente de traduire des revendications d'ordre, à la fois, linguistique et culturel, donc la revendication de son identité. Dans cette perspective, Jean-Claude Blachère repère à travers le roman francophone africain, les marques d'un usage spécifique du français, dont la matérialisation sont un

« [...] ensemble de procédés stylistiques présentés comme spécifiquement négro-africains, visant à conférer à l'œuvre un cachet d'authenticité, à traduire l'être-nègre ».⁷³⁸

Ce qui serait de l'avis de Blachère un rêve inespéré, vu que la langue du colonisateur, naguère considérée comme un outil de domination et associée au centre, est d'emblée mise au même niveau que les idiomes périphériques :

« Les termes nègres y font bon ménage avec les mots les plus rares ; les subjonctifs ne rougissent pas de voisiner avec des signes que la critique normative rejetait, tels citations ou "africanismes" ».⁷³⁹

Se référant à *Karim*, le roman d'Ousmane Socé, publié en 1935, Blachère va recourir à plusieurs exemples. Le cas du terme « *baignoire* » dans « Les lavandières, penchées sur des *baignoires* écumeuses, tordaient le linge ».⁷⁴⁰ Pour Blachère, les usages colorés du français et des termes *wolof* sans marques de différenciation typographique dans une même phrase, le cas de « Obole, errance, lavandière », montre que les mots français chez Ousmane Socé semblent s'accommoder avec la réalité locale, pour une raison :

« [...] l'étendue du vocabulaire de Socé rend improbable qu'il ait ignoré le mot "bassine." Mais, au Sénégal, on appelle ce récipient une "baignoire" ».⁷⁴¹

De même, Blachère parle « d'amalgame » entre « coryphée » et un « *Guer* ».⁷⁴² En effet, que pourrait bien signifier le terme « *Guer* » ? Cependant,

⁷³⁷ COMBE, Dominique, *Poétiques francophones*, p. 135.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 166- 122.

⁷³⁹ BLACHERE, Jean-Claude, *Négritures. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*, Paris, Éditions, L'Harmattan, p. 115.

⁷⁴⁰ SOCÉ, Ousmane, *Karim*, p. 17.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 115.

simultanément, va émerger entre le « français châtié » et le « français surveillé des instituteurs»⁷⁴³, des procédés qui ressortissent d'une volonté de *négrification* du français comme si par ce geste, l'écrivain réalisait le rêve de l'unité linguistique. Les frontières sont ainsi mises en mal, par la non prise en compte de la norme régissant le fonctionnement de la langue dominante. Il y a donc accomplissement de l'unité entre les usages du centre et ceux de la périphérie, au point où la langue de l'Autre va perdre peu à peu son autorité du centre et le statut de langue hégémonique :

« Ce n'est pas pour la gloire de la langue française que veut agir l'écrivain qui, comme Ousmane Socé dans *Karim*, parsème le texte de mots et de phrases wolofs. C'est, d'abord, pour la reconnaissance de la dignité de sa langue maternelle ».⁷⁴⁴

Ainsi le français est contaminé. Vu que les mots sont un héritage sociétal, porteurs d'une identité, l'identité de l'être nègre est ainsi érigée au même niveau que celle du colonisateur, car : « Si l'être- nègre n'est pas dans les mots, où est-il ? ».⁷⁴⁵ Dès lors, le statut de langue essentiellement de tradition orale associé à la langue *wolof* est du coup contesté, vu que cette dernière peut exister au côté du français, langue de tradition écrite. Il y a là, brouillage de frontières entre le code oral et le code écrit, entre les formes d'expression écrite qui ne sont plus opposées à l'oralité, mais semblent se compléter, vu que l'univers de l'oralité peut voisiner avec le monde de l'écriture :

« Réputée sans écriture, réduite au rang de patois, elle devient, à son tour, langue littéraire puisqu'elle voisine avec le français tout au long du récit ».⁷⁴⁶

La lecture que Blachère fait de la rencontre des langues, au sens symbolique, est novatrice. Quand bien même il assimile la première génération des romanciers africains, à l'instar d'Ousmane Socé, à des sortes de « produit de

⁷⁴³L'expression « *français des instituteurs* » est empruntée à l'écrivain, Malien Massa Makan DIABATÉ, qui fait allusion à la rigueur des instituteurs occidentaux vers la fin de la colonisation. La rigueur s'exprime notamment dans l'obligation d'observer rigoureusement les règles de grammaire, de conjugaison et d'orthographe. Il s'agissait selon Massa Makan DIABATÉ d'un « français surveillé » légué par l'école coloniale dans la dernière partie de l'entreprise coloniale.

⁷⁴⁴*Ibid.*, p.166- 122.

⁷⁴⁵BLACHERE, Jean-Claude, « *Une littérature en quête de sa langue. L'usage du français dans le roman négro-africain* », l'extrait est tiré d'un propos oral tenu par BLACHERE lors d'une conférence donnée à l'université Paul- Valérie, Montpellier, dans le cadre des journées scientifiques et publié dans Cahiers du GREFIC, n°1, 1992.

⁷⁴⁶BLACHERE, Jean-Claude, *Négritures*, p. 166- 122.

l'éducation coloniale », Blachère ne leur reproche aussi d'aller à contre-courant de la norme d'usage.

La théorie de la *négrification* présente un intérêt majeur, en ce qu'elle crée les conditions stratégiques de communication qui tendent, notamment à travers l'espace texte, vers une civilisation du métissage. Il s'agit là, sans doute, chez Blachère d'un nouveau questionnement et la mise au point du concept de l'altérité radicale.

Travail initié deux ans après, le livre de Jean- Claude Blachère, *Négritures* (1993), vient se rejoindre à l'intérêt que portait déjà *The African Palimpsest : Indigenization of Language in the West African Europhone Novel*⁷⁴⁷ sur la métaphore du « *palimpseste* » de Chantal Zabus, chez qui, le texte littéraire africain se fonderait sur la culture orale par les processus de transpositions. Celles-ci s'effectueraient aussi bien au niveau lexical que syntaxique, que Zabus appelle « l'*indigenization* », processus par lequel le contextuel culturel orale est transmis dans la langue européenne pour engendrer une écriture hybride, métisse. A ce titre, les romans de Cyprian Ekwensi et Chinua Achebe entre autres seraient une illustration parfaite de « l'*indigenization* », des langues européennes :

« In Cyprian Ekwensi's novels "Lagos emerges as a linguistic crucible seething with Pidgin – speaking characters. Pidgin [...] here becomes the lingua franca of materialistic and ambitious characters caught in the whirlpool modernity" (1991: 65). And Achebe depicts characters who successfully manipulate and reconcile the different worlds [...] Achebe's utilization of pidgin is a way to demonstrate how Africans have "indigenized" English, subverting the dominance of the standard, and investing Pidgin with a new legitimacy and authority. He has inherited a rich African culture, which regards highly the values of solidarity and community»⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ZABUS, Chantal, *The African palimpsest: indigenization of language in the west african european novel*, Amsterdam- Atlanta, Rodopi, 1991.

⁷⁴⁸Idem, pp 65, 68. Notre traduction : « Dans les romans de Cyprian Ekwensi, "le Lagos apparaît comme un creuset linguistique où bruissent les langues locales et l'anglais pour former le Pidgin. Le pidgin [...] devient ici la langue véhiculaire des personnages matérialistes et ambitieux prisonniers du tourbillon de la modernité" (1991 : 65). Car Achebe dépeint les caractères des personnages qui manipulent sans succès les langues européennes en tentant de concilier différents mondes [...] l'utilisation d'Achebe du pidgin est une façon de manifester comment les Africains "indigénisent" l'anglais, contestant la domination de la norme standard de l'Anglais, tout en investissant le Pidgin d'une nouvelle légitimité et une autorité certaines. C'est par ce que l'écrivain a hérité une culture africaine riche, qui considère fortement les valeurs de solidarité et la communauté [qu'il ne peut faire autrement]. (1991 : 68).

En manipulant sans succès les langues européennes, en tentant de concilier différents mondes sans véritablement y parvenir, cette écriture s'apparente du coup à un « *palimpseste* », sorte de «manuscrit sur le parchemin dont l'écriture en masque une autre, première et originelle, qui doit être déchiffrée ». ⁷⁴⁹ Les Africains anglophones semblent donc vouloir « effacer » la langue anglaise pour la recouvrir d'un second texte, plus local. Autrement, l'état du roman anglophone laisse apparaître des traces de la culture, des langues et des traditions littéraires locales. Dans la préface à l'ouvrage, le lecteur est d'entrée de jeu invité à constater que : « Chantal Zabus is to offer a comprehensive, systematic analysis of the ways in which the international languages of [West] African literature are become africanized under our eyes ». ⁷⁵⁰ Ce que Maryse Condé confirme :

« Le monde anglophone, tant africain qu'antillais, offre des exemples particulièrement réussis de ce métissage du texte. Un rapide coup d'œil à l'œuvre de Chinua Achebe le prouve. Il mélange dans ses textes les métaphores du parler traditionnel, des proverbes surtout, la *lingua franca* des masses urbaines relativement « évoluées », le pidgin des *underdogs* et l'anglais standard, selon les personnages et les situations qu'il entend mettre en scène. L'écrivain Wilson Harris va encore plus loin. Selon lui, la structure binaire située à la base de toute langue européenne est liée au processus de conquête et de domination qui fonde son histoire. Aussi, c'est cette structure binaire qu'il convient de frapper à mort, de détruire ». ⁷⁵¹

Évoquant dans son livre, *Illusion de l'altérité*, ⁷⁵² Bernard Mouralis pointe la traversée symbolique des frontières quand l'écrivain produit, l'acte qui compromettrait les frontières, parce que les Africains produisent dans des langues d'emprunt ; à ce titre, cette littérature n'est ni pure du point de vue identité

⁷⁴⁹ZABUS, Chantal, « Le Palimpseste de l'écriture ouest-africain francophone ». *Texte africain et voies-voix critiques*, 1992, p. 185-203.

⁷⁵⁰Notre traduction française : « Chantal ZABUS, par une analyse complète et systématique montre au lecteur les voies, et comment les langues européennes, exploitées dans la littérature ouest africaine sont systématiquement africanisées ». GERARD, Albert, Préfacier de *The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel* de Chantal ZABUS, Amsterdam- Atlanta, Rodopi, 1991.

⁷⁵¹CONDÉ, Maryse, « Le métissage du texte », in *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1999, p. 213.

⁷⁵²MOURALIS, Bernard, *L'Illusion de l'altérité. Etudes de littérature africaine*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2007. L'ouvrage est une sélection d'articles publiés et de communications donnés par MOURALIS. L'unité de l'ouvrage vient du souci de considérer la littérature africaine comme faisant partie de la littérature en générale et les sociétés africaines comme des entités semblables à n'importe qu'elles autres entités sociétales. D'où la portée du titre, *L'Illusion de l'altérité*, faisant allusion ainsi à l'absence des frontières entre l'Afrique et l'Occident, plus particulièrement. MOURALIS conteste la pertinence de la notion d'« altérité ».

linguistiques, ni totalement repliée sur les marques culturelles du continent noir aux dires de Charles Bonn et Xavier Garnier :

« La colonisation et son singulier prolongement en Afrique sont le ciment du roman francophone ». ⁷⁵³

Les romanciers africains produiraient donc au carrefour de deux mondes ; cette écriture ressemble pourtant à une *littérature de contraintes*, dans la mesure où les auteurs procèdent dans une sorte de malaise qu'Édouard Glissant par exemple décelait déjà chez les écrivains Antillais :

« Il y a une sorte de tourment de langage [...] qui met dans une situation menaçante, pas du tout sécuritaire [...] [Leurs textes] sont purement et simplement des maquis de langues dans lesquels il faut errer et se frayer une trace ». ⁷⁵⁴

Le travail d'écriture ressemblerait en conséquence à un acte de persévérance ; un parcours semé d'embûches. Pour reprendre Marie Dollé, il doit :

« Transposer d'une langue à l'autre, chercher dans un matériau qui résiste l'équivalent possible d'une œuvre déjà constituée, ce n'est pas à proprement parler écrire, mais c'est chercher le passage, comme celui qui, dans sa propre langue, cherche à en inventer une autre ». ⁷⁵⁵

Raison pour laquelle l'écriture littéraire africaine est pavée de formes de bizarreries aussi bien dans la forme que le fond. Le lecteur est constamment confronté à des tentatives de ré- création syntaxiques, de re- sémantisation, des *kystes lexicaux*. C'est dans cette perspective que Marie Dollé réitère ceci :

« Inventer dans la langue courante la sienne propre ressemble à un exercice de traduction ». ⁷⁵⁶

L'écrivain francophone africain inventerait donc pour traduire. Il revisite de ce fait, de façon sous-jacente, la question du rapport à la langue de l'Autre, les considérations entre les usages dits du centre et ceux de la périphérie. La place importante dévolue à la figure du métis dans cette écriture semble de ce point de vue allégoriser la relation quasi intime entre la langue de l'ex-colonisateur et l'univers linguistique de la langue maternelle. Dominique Combe insiste pour sa part sur,

⁷⁵³BONN, Charles, GARNIER, Xavier et LECARME, Jacques, *Littérature francophone : le roman*, Paris, Éditions, Hatier, 1997, p. 242.

⁷⁵⁴GLISSANT, Édouard, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Éditions, Gallimard, 1996, pp. 111-112 et 114.

⁷⁵⁵DOLLÉ, Marie, *L'imaginaire des langues*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2001, p. 9.

⁷⁵⁶*Idem*, p. 8.

« Toutes les images, en effet- notamment celle de l'Androgyne de Khatibi et des "Noces" de Stetié- [qui] insistent sur la complémentarité des langues dans l'entre-deux", qui n'est pas seulement le lieu d'un malaise et d'un désarroi ». ⁷⁵⁷

Ainsi, le rêve de l'unité linguistique s'exprime chez Senghor sous forme de modèle biologique : « [...] nous sommes des métis culturels, [...] si nous sentons en nègres, nous nous exprimons en français, parce que le français est une langue à vocation universelle », clame le poète dans sa postface aux *Éthiopiennes*. ⁷⁵⁸ La question de la diversité des langues qui divise l'humanité depuis le mythe de Babel est écornée. Aussi, les romanciers africains semble-t-il, croient à travers le fantasme de l'unité linguistique, à la possibilité d'une civilisation d'un métissage conquis et valorisé dans le « tiers- espace », lieu où se négocient les différences culturelles pour qu'elles soient traduites.

⁷⁵⁷ COMBE, Dominique, *Poétiques francophone*, p. 135.

⁷⁵⁸ SENGHOR, L.S., *Introduction à Éthiopiennes*, Paris, Éditions, Seuil, 1956.

Les procédés de la traduction

Le problème de la traduction a sa raison d'être, une fonction à jouer : il répond à des nécessités du mieux- exprimer, aux exigences de l'expression, la volonté d'être pleinement intelligible, la conscience de la diversité des systèmes linguistiques tels qu'ils peuvent fonctionner dans le texte, un désir du mieux-dire. Pour être expressif, en effet, l'écrivain- traducteur userait d'un certain nombre de stratagèmes ; autrement, il jouerait avec les mots aussi bien sur la forme que les contenus. Ce chapitre étudie les procédés auxquels l'auteur a recours pour traduire.

1. Le procédé de l'analogie

L'usage premier du concept d'*analogie* selon l'*Encyclopédie universalis*, serait de ramener des objets, des termes, des contenus, proportionnellement comparés à une identité de rapport, produiraient l'unité au travers de la diversité ; c'est-à-dire en inscrivant des éléments isolés dans une continuité logique, dans une identité de rapports, de façon à ce que si a/b est égal b/c , alors, on peut en déduire que : a est à b , ce que c est à d . De ce fait, deux objets, deux réalités qui présentent des fonctions, des dimensions homologues peuvent être dits analogues.

Dans notre étude, la traduction sur le mode de l'analogie suppose que des entités comparées, ou que des réalités mises en correspondances, peuvent remplir à peu près des rôles équivalents ou présenter des similitudes.

En effet, comment traduire l'Afrique dans les langues européennes, si ce n'est en se référant à ce que l'écrivain connaît déjà dans son milieu ? Référence sans laquelle toute interprétation s'avérerait impossible. La traduction sur le procédé de l'analogie repose sur ce présupposé théorique : cerner les identités par le détour de celles que l'on connaît. Il semble donc s'agir d'une sorte de quête du

« Third Space », sur lequel le connu et l'inconnu se rencontrent pour négocier leurs différences. Il s'agit, comme l'affirme Vincileoni Nicole, d'« une conscience qui pense un inconscient collectif et qui veut le faire parvenir au niveau de la conscience ». ⁷⁵⁹ L'écrivain africain semble traduire son imaginaire par le détour de l'analogie, où il doit rapprocher une réalité d'une autre étrangère, mais semblable, pour en éclairer, renforcer, ou relever l'idée par les rapports de convenance ou de disconvenance ; ou si l'on veut, de ressemblance ou de différence. La traduction par analogie consiste à montrer, dans cette partie du travail, ce qu'il y a de commun aux hommes, à commencer par la description du portrait.

Le portrait fait de l'homme dans *Un Nègre à Paris* est à la fois serré, profond et savant. Tel qu'un moraliste le dresserait, un peu à la manière de Blaise Pascal dans ses *Pensées*⁷⁶⁰ ou de La Bruyère dans *Les Caractères*,⁷⁶¹ avec cette impression saisissante que l'écrivain a recueilli avec une lucidité minutieuse et patiente tout ce qui trahit les différences identitaires, pour faire découvrir l'homme de la diversité, d'ici et d'ailleurs, par-delà les espaces géographiques, dans toute son unicité première.

Qui est l'homme ? Sinon que l'homme est partout cette créature qui passe par trois étapes : naître, vivre et mourir. Qu'il soit Blanc, Noir ou Jaune, l'homme dont Dadié traduit l'identité est partout doté de la même nature, les mêmes travers, les mêmes contrariétés des goûts ; expressif par ses passions ; les mêmes excentricités : tête, regard, démarche, accents, gestes et tics ; actions mécaniques ou familières. Cette description n'est pas sans attirer l'attention du lecteur par les vérités qu'elle révèle. L'homme de Dadié sous tous les cieux est soumis à sa misérable condition de créature fragile et mortelle :

« Sous la carapace de 'dur à cuire' il [le Parisien] est torturé par les mêmes soucis que nous : vaincre la mort ». ⁷⁶²

⁷⁵⁹VINCILEONI, Nicole, *idem*, p. 152.

⁷⁶⁰PASCAL, Blaise, *Les Pensées*, première publication par les Messieurs de Port-Royal des fragments de l'apologie entreprise par Pascal sous le nom de *Pensées*, en 1670. Sur la fragilité de l'espèce humaine, lire entre autres les fragments, 52-122-126 et, plus précisément le fragment 129 sur la misérable condition humaine, sur la condition mortelle de l'homme.

⁷⁶¹ LA BRUYÈRE, *Les Caractères, Portraits et réflexions morales*, présentés par Guy MICHAUD, Paris, Éditions, Librairie Hachette, Coll. Classiques France, 1939.

⁷⁶²*Un Nègre à Paris*, p. 178.

Une précision s'impose : au moment où Bernard Dadié publie *Un Nègre à Paris* en 1959, la quasi-totalité des territoires d'Afrique noire sont sous le joug colonial, donc sous le poids des préjugés, des complexes d'infériorité ; alors même que Blanc et Noirs expriment tous deux les mêmes émotions :

« Et lorsque je vois un père tenir son enfant par la main, lui sourire en racontant des histoires, je dis, "mais ils se conduisent comme des Nègres"; ils sont comme nous ! Ils aiment aussi leurs enfants ». ⁷⁶³

L'amour naît brusquement, sans autre réflexion, par tempérament par faiblesse : un trait de beauté, un sourire nous fixent, nous déterminent par rapport à l'être aimé. Être avec des gens qu'on aime, cela suffit ; rêver, leur parler, penser à eux, auprès d'eux : il y a du plaisir à se rencontrer ; car le Blanc, tout comme le Nègre aspirent à une vie remplie de bonheur, ils méditent tous deux sur les mêmes causes, celles qui engagent ou menacent leur existence et tentent d'en trouver des réponses à l'angoisse qui les taraude :

« Il a beau traîner des siècles d'histoire glorieuse, son cœur demeure le même que celui des autres hommes. Il aspire à la quiétude ; il recherche la paix dans son ménage, la compréhension et l'affection de ses enfants, la sympathie de son entourage. S'il a l'avantage considérable de se situer dans sa propre histoire et dans celle du monde, par rapport à nous, il n'en demeure pas moins vrai que tout comme nous, il aspire avidement au bonheur ». ⁷⁶⁴

Les Parisiens n'admettent qu'à peine dans les autres hommes, la droiture d'esprit rationnel et s'emparent de ces riches talents comme des choses dues à leur naissance. C'est cependant en eux une erreur grossière de se nourrir de si fausses préventions :

« Ils nous ressemblent beaucoup par ce côté mystique, et j'en arrive à dire qu'on connaît mal un peuple en ne le connaissant que par les ouvrages qu'on écrit sur lui ». ⁷⁶⁵

Bien davantage, si longtemps les cérémonies religieuses en Afrique étaient assimilées à des fêtes- spectacles tristes, à même d'égarer l'âme ; moments où l'âme ne s'y remarque pas, puisque tourmentée par des démons, à l'image d'une humanité pervertie par le péché originel, encore privée de la Révélation du Dieu de la Bible ; pour Tanhoé Bertin, le Parisien s'adonne lui aussi à des croyances occultes et étranges :

⁷⁶³*Un Nègre à Paris*, p. 33.

⁷⁶⁴*Un Nègre à Paris*, p. 180.

⁷⁶⁵*Un Nègre à Paris*, p. 180.

« Ici aussi on sauve des morts en sacrifiant des vivants, et l'on peut affirmer que des morts sous tous les cieux font marcher les vivants. Ils nous insufflent leurs colères et leur trop-plein d'activité ». ⁷⁶⁶

L'allusion aux crimes rituels ⁷⁶⁷ donne ici l'occasion à l'auteur de déconstruire des préjugés liés au cannibalisme des Nègres et généralement associés à l'Afrique ; tout comme les croyances superstitieuses ; alors même que :

« [...] ces hommes qui adorent la musique au point que tu les verras s'arrêter aux premières notes d'un violon, ces hommes, dis-je, sont les être les plus cérémonieux, les plus superstitieux et les plus traditionalistes que j'aie jamais rencontrés ». ⁷⁶⁸

En effet, dans l'ordre du cannibalisme et de la superstition s'annule ici la différence entre l'Occident et l'Afrique. La distanciation mise en œuvre par le relief donné à la figure du Nègre vs Blanc enclenche un processus de dévoilement d'un autre visage de l'Occidental. Bernard Dadié tranche donc avec certains discours qui faisaient des Africains des adeptes de l'anthropophagie.

Ainsi, le récit ne se structure plus sur le postulats des clivages identitaires, mais dans un mouvement où, comme l'écrit Homi Bhabha dans « Commitment of Theory », le colonisé a su à la fois renverser le regard que le colonisateur pose sur lui, et, qu'il pose indirectement sur lui-même, pour pouvoir creuser une brèche dans la structure théorique occidentale, où le Nègre n'est plus l'opposé du Blanc. La reprise incessante de l'élément comparatif *Comme* et ses variantes : « *tout comme nous* », ⁷⁶⁹ « *ici comme chez nous* », ⁷⁷⁰ « *identiques aux nôtres* », ⁷⁷¹ « *le Parisien, comme nous* », ⁷⁷² « *il rit aussi fort que nous* », ⁷⁷³ ne soulignent plus uniquement la surprise du héros qui se croyait se trouver dans un monde lointain et inconnu. De ce que, s'il paraît incontestable que le monde parisien est différent du pays Agny, il n'en comporte pas moins des éléments reconnaissables et

⁷⁶⁶ *Un Nègre à Paris*, p. 33.

⁷⁶⁷ A propos du cannibalisme, lire Marie-Christine GOMEZ – GÉRAUD, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, Coll. Etudes littéraires, Recto- verso, janvier 2000, p. 55. La narratrice parle d'une France déchirée par les guerres civiles, le souvenir des épouvantables cruautés de la Saint-Barthélemy.

⁷⁶⁸ *Un Nègre à Paris*, p. 133.

⁷⁶⁹ *Un Nègre à Paris*, p. 101.

⁷⁷⁰ *Un Nègre à Paris*, p. 122.

⁷⁷¹ *Un Nègre à Paris*, p. 33.

⁷⁷² *Un Nègre à Paris*, p. 138.

⁷⁷³ *Un Nègre à Paris*, p. 197.

identifiables pour un *Agn*; et c'est à partir de ces éléments que le narrateur défait les oppositions binaires.

La description des réalités inconnues par l'évocation des réalités connues souligne la proximité des univers : «Le Gaulois raisonne comme nous».⁷⁷⁴ Le caractère universel de la raison selon René Descartes dans son *Discours de la méthode* fait que celle-ci ne soit pas une valeur exclusive occidentale. Pour Descartes, « La raison est la chose la mieux partagée au monde ».⁷⁷⁵

Comme personne ne peut affirmer avec certitude qui du Parisien ou de l'homme *Agni* détiendrait la vérité sur un point donné, qui des deux serait aveuglé par ses passions, alors seule la raison peut dévoiler les faussetés et permettre à chacun de bien juger, de distinguer le vrai d'avec le faux. A ce titre, la raison, en tant que faculté universelle ne peut que s'imposer comme seul garant du pluralisme d'opinions dont il faut tenir compte. Dans l'entendement de Dadié, celui qui sait en user parvient toujours à un résultat équilibré, de ce que le monde parisien dans la perspective où il est investi n'est au fond que le miroir de la société *Agni*. Cependant, la question que l'on pose est celle de savoir comment nommer ce nouveau monde ? Autrement, comment traduire l'inconnu dès lors qu'il y a confrontation avec le monde de l'Autre, comment nommer, exprimer la nouveauté ?

Traduire ce qui paraît surprenant, étrange, insolite, bizarre, voire inhabituel pose problème dans *Un Nègre à Paris*. Il faut dès lors composer avec la référence au connu, sans laquelle toute tentative de représentation du nouvel élément est rendu impossible. Comment traduire la «singularité» du Parisien si ce n'est en repérant des analogies et des différences identitaires par rapport à l'*Agni* ? Il faut dès lors donner à voir un ensemble d'images, de représentations métaphoriques, que le seul recours à la langue ne peut verbaliser, exprimer.

⁷⁷⁴*Un Nègre à Paris*, p. 157.

⁷⁷⁵DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Éditions, Nathan, 1637, (« Les intégrales de Philo »). 1^{er} et Ve parties. Pour DESCARTES, « La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux [...] est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi [...] la diversité de nos opinions [vient] seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon mais le principal est de bien l'appliquer. »

De ce fait, si l'amour du Parisien pour les plantes peut paraître à première vue une stupidité pour un Nègre, n'empêche que l'on puisse vérifier chez les *Agni* des lois de portée générale, valables à tous. Autant l'*Agni* entretient un rapport quasi religieux avec les plantes pour diverses raisons – sources de spiritualité, thérapie – autant la passion des fleurs pour le Parisien s'avère une réalité incontestable pour diverses raisons : déclarer la flamme à l'être aimé, manifester l'attachement au parent malade, signifier à un parent décédé que nous le portons dans nos cœurs. D'où l'analogie entre l'homme *Agni* et le Parisien dans leurs rapports aux plantes :

« Cet être [...] a en outre un amour maladif pour les fleurs à l'entretien desquelles il consacre des sommes énormes. Ce qu'il ne donnerait pas à un mendiant, il l'accorderait sans hésitation lorsqu'il s'agit des fleurs. De la caste- fleur, comme certains chez nous sont [...] de la caste- igname ». ⁷⁷⁶

Le Parisien de par sa passion des fleurs, manifeste le même intérêt que l'homme *Agni* pour l'igname. A ce titre, le Parisien peut être classé dans la caste d'Africains chez lesquels le mythe des origines et de l'ancêtre remonte à cette plante tropicale. Le fond du propos semble confirmer l'idée que dans l'expérience de la rencontre, le rejet de l'Autre est communément motivé par l'ignorance, de ce que l'attitude courante consiste à ranger du côté de l'altérité ce dont on ignore la fonction ou l'intérêt. En ce qui constitue les vertus ou les qualités esthétiques, les deux créatures sont, là encore très proches :

« Ce qui nous rapproche de ce peuple et nous le rend sympathique. J'ai même trouvé ici des contes identiques aux nôtres ». ⁷⁷⁷

L'analogie entre des textes littéraires vaudrait d'être, d'autant plus que les qualités esthétiques attribuées aux Européens ne s'imposent de la même manière à l'imaginaire africain, comme la littérature exotique coloniale aimait les peindre ; l'exemple de *Le Roman d'un Spahi* de Pierre Loti, que nous évoquions en amont. Tanhoé Bertin s'est muré dans une intime conviction qu'il existe un fond culturel commun à tous les êtres. Ce qui renforce en lui l'idée de l'unité du genre humain dans ses fragmentations. Ce qui consolide l'argument que l'homme est partout le même malgré les différences des couleurs :

« Il a beau être brun, blond, le Parisien en tant qu'homme nous ressemble par beaucoup de côtés ». ⁷⁷⁸

⁷⁷⁶*Un Nègre à Paris*, p. 43.

⁷⁷⁷*Un Nègre à Paris*, p. 33.

Au fur et à mesure que le récit progresse, les clivages identitaires auront progressivement tendance à s'estomper ou du moins à s'amoindrir. Par exemple, la fonction que remplissent les génies dans la société *Agni*, c'est-à-dire de veiller au respect des règles qui régissent la vie communautaire est assimilée au rôle que jouent les journalistes parisiens, que le narrateur classe dans la catégorie des génies qui, en pays *Agni* jouent le rôle de gardiens de l'ordre établi :

« Si nous confions nos villages à des génies, les Parisiens laissent ce soin à des espèces de guerriers d'une importance considérable. On les appelle journalistes. [...] un seul article fait plus de bruit que huit tam-tams déchaînés. Nous avons nos génies ; ils ont ici leurs journalistes : et tous nous font trembler parce que nous ne savons jamais ce qu'ils pensent ».⁷⁷⁹

Le terme de *génie* renvoie dans le contexte africain à une croyance en rapport à des sociétés secrètes souvent pilotées par des personnes d'un âge mûr. On les croit communiquer avec des forces invisibles ; ils sont les dépositaires des secrets de la nature et ont mission de veiller à la bonne marche de la vie en groupe ; ramener à la raison des personnes déviantes ; en somme ils ont mission de moraliser la société. Aussi bien en Afrique les génies sont supposés, montrer la voie à suivre, encenser ou louer la conduite des hommes intègres, blâmer les indélicats ; qu'en Occident ce même rôle est dévolu à :

« [...] des journalistes qui tiennent au bout de leur plume le venin de la vipère ou le miel de l'abeille ».⁷⁸⁰

Les journalistes parisiens, quatrième pouvoir selon la constitution française, ont mission de veiller au respect des règles qui régissent la vie en groupe, contraignent chacun à être sur ses gardes, car « Personne n'entreprend une action, ne fait un geste sans penser à eux »⁷⁸¹, Par le jeu de rapprochements, les journalistes parisiens peuvent ainsi dans l'interprétation du héros intégrer la classe des génies africains et appartenir à une même classe sociale. Dans la mesure où dans le monde *Agni* les génies ont des humains le droit de vie ou de mort symboliques, tout comme les articles de presse influenceraient le verdict d'un tribunal et participer ainsi à condamner un innocent ou à blanchir un coupable, et vice-versa. Ici aussi, il y a allusion au « J'accuse », titre de l'article rédigé par

⁷⁷⁸*Un Nègre à Paris*, p. 89.

⁷⁷⁹*Un nègre à Paris*, p. 111-112.

⁷⁸⁰*Un Nègre à Paris*, p. 15.

⁷⁸¹*Un Nègre à Paris*, p 111.

Émile Zola et publié dans le journal *Aurore*, du 13 janvier 1898, où l'auteur prenait position en faveur de Dreyfus, accusé de haute trahison par la hiérarchie militaire française.

Ces lectures croisées montrent comment le fonctionnement des sociétés, interprété avec impartialité et sérénité révèle à peu près des similitudes culturelles. Tanhoé Bertin, qui tente d'opérer une autre lecture de la relation coloniale, s'est donc ouvert une brèche dans l'univers du colonisateur pour s'approprier la pensée et les textes qui ont permis à l'Occident d'imposer une lecture du monde en binôme.

Pour preuve, le Nègre Tanhoé Bertin fait montre d'une connaissance remarquable de l'histoire, la littérature et les institutions parisiennes, au-delà du fait qu'il joue avec une forme d'ironie, mais reste conciliant dans l'ensemble, de sorte que les « *marabouts* d'ici »⁷⁸² sont classés, en guise de traduction, dans la catégorie des *médiums* parisiens. Les coiffures des femmes blanches sont assimilées à « d'énormes marmites blanches ».⁷⁸³ La fonction des écrivains parisiens est proche de celle « des espèces de griots devant chanter les louanges du maître et de la famille, soutenir ses intérêts, défendre son action politique »,⁷⁸⁴ autrement, griots et écrivains incarnent tous les deux le rôle de bouffon du roi.

N'accusait-on pas une catégorie d'écrivains français sous Louis XIV de monnayer leur talent contre les faveurs du monarque ? Le talentueux dramaturge Racine par exemple fut promu historiographe du roi. Par sa proximité avec le souverain, le rôle social de Racine peut être assimilé à celui des griots en pays *Agni* :

« Ils ressemblent fort à ceux qui constituent la cour bruyante de nos grands. Ombres fidèles et chiens de garde, ils savent imposer leur amitié et se faire chérir ».⁷⁸⁵

Ici aussi, on reconnaît les tonalités des fables de La Fontaine et Plutarque, notamment « Les obsèques de la lionne » et la moralité qui s'en dégage : la figure du courtisan, silhouette fidèle du roi, la veulerie et le mensonge qui caractérisent

⁷⁸²*Un Nègre à Paris*, p. 135.

⁷⁸³*Un Nègre à Paris*, p. 102.

⁷⁸⁴*Un Nègre à Paris*, p. 125.

⁷⁸⁵*Un Nègre à Paris*, p. 178.

les cours des rois : « Amusez les Rois par les songes, / Flattez-les, payez –les d’agréables mensonges : / Quelque indignation dont leur cœur soit rempli, / Ils goberont l’appât, vous serez leur ami »⁷⁸⁶, affirme La Fontaine.

Comme enjeux idéologiques, pour Dadié dans toutes les cours, l’image de l’homme de pouvoir est toujours liée à celle du poète : la première préoccupation du prince est sa représentation, c’est-à-dire voir et être vu, et sa parole. Or le prince ne saurait mieux parler que par l’intermédiaire du poète qui est en son service. L’écrivain parisien tout comme le griot *Agni* sont tous deux des poètes courtisans, qui vivent d’offices et de rentes grâce à la protection du roi.

En pays *Agni*, le griot baptisé "maître de la parole" pour ses dithyrambes à l’égard du roi bénéficie en contrepartie du gîte et du couvert, autant la courtisanerie reste au temps de Jean Racine et Pierre Corneille une véritable profession, « Ce qui fait que ces écrivains admirés, afin de paraître civilisés, étaient en fait regardés un peu comme des "domestiques" ». ⁷⁸⁷ Dans l’un et l’autre cas, l’écrivain historiographe, le griot persifleur peuvent tous deux être assimilés à la figure de mendiant, attendu que pour survivre, pour plaire, ils doivent s’abandonner à la flatterie afin d’amuser les puissants :

« Ces jongleurs au verbe facile, à l’imagination fertile, comme nos griot, raillaient surtout les nouveaux riches appelés "vilains", qui, éblouis par leur nouvelle situation, se ridiculisaient à vouloir en jeter plein la vue aux autres. Les nouveaux riches sont les mêmes sous tous les cieux ». ⁷⁸⁸

Pour traduire la fonction sociale du griot, Bernard Dadié est donc invité à établir le parallèle avec la figure du ménestrel en Europe qui, à une époque était simplement le domestique de la cour seigneuriale, puisque littéralement le nom de ménestrel signifie « petit domestique » - dont la tâche était de distraire le seigneur et son entourage, parfois sous un ton persifleur pour tourner en dérision par son comportement ou par ses propos moqueurs la seigneurie. Et, par ricochet, une manière pour le narrateur de désapprouver les dictateurs, puisque « Les nouveaux

⁷⁸⁶ LA FONTAINE, Jean de, « Les obsèques de la lionne », in *Fables*, 1678, VIII, 14.

⁷⁸⁷ *Un Nègre à Paris*, p.125.

⁷⁸⁸ *Un nègre à Paris*, p. 114.

riches sont les mêmes sous tous les cieux». ⁷⁸⁹ Mais également une façon de blâmer tous ceux qui détiennent par la force le pouvoir :

« Les rois, comme les nôtres ne toléraient guère d'opposition. Le despotisme n'est pas une maladie spécifiquement royale ; elle atteint tous ceux qui montent au pouvoir. Les exemples abondent... et tu n'as qu'à regarder autour de toi pour être édifié ». ⁷⁹⁰

Bernard Dadié reprend à son compte le schéma bien connu du regard porté sur le monde l'Autre, celui par exemple des personnages persans de Montesquieu dans *Lettres persanes*. ⁷⁹¹ Cependant, l'originalité de l'écrivain ici tient du fait d'avoir fait remarquer non seulement qu'aucune société n'est foncièrement différente de la nôtre, mais encore qu'aucune n'est totalement semblable. C'est cette évidence qui élève la conscience de son héros au dessus des oppositions binaires. Même si Dadié Dadié ne précise pas à la fin de son récit si son personnage a finalement refait le voyage retour, et retrouver la terre natale, le lecteur est au moins certain que ce dernier n'a pas connu l'expérience de déchirement intérieur pour avoir été en contact et intériorisé intelligemment des réalités culturelles africaine et européenne à la fois proches et éloignées.

2. Le procédé des rôles contextuels

L'expression «rôles contextuels» est empruntée à Umberto Eco. Pour Eco,

« Une unité sémantique, donnée comme "pêcheur" est dans sa structure sémantique même, un programme narratif potentiel : "le pêcheur porte en lui, évidemment, toutes les possibilités de son faire, tout ce que l'on peut attendre de lui [...] : sa mise en isotopie discursive en fait un rôle thématique utilisable par le récit ». ⁷⁹²

En effet, comment peut-on prétendre traduire un phénomène sans un minimum de contextualisation externe ? La traduction sur le procédé des « rôles

⁷⁸⁹ *Un nègre à Paris*, p. 114.

⁷⁹⁰ *Un nègre à Paris*, p. 167.

⁷⁹¹ MONTESQUIEU, Charles de, *Lettres persanes*, Paris, Éditions, Gallimard, « folio », 1973 et 2003. Roman épistolaire qui échange des lettres fictives entre deux personnages persans, Usbek et Rica et leurs amis restés en Perse.

⁷⁹² ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1992, p. 301. Eco qui cite Fillmore, rajoute que « La grammaire des cas, en introduisant dans la représentation lexicale des cas comme Agent, Propos, Instrument, Résultat, etc., lie l'interprétation du mot lexical, par son intérieur même, à la cooccurrence d'un contexte – contexte qui est donné virtuellement par la représentation sémantique des signifiés et ne dépend donc pas de la simple connaissance du monde extra-lexical », p. 302.

contextuels » tient compte de la façon dont le contexte est infléchi dans le texte, la manière dont l'entour agit sur le discours ; la donnée dans laquelle s'inscrit le discours.

Un sociocritique examinera les éléments du texte, certaines pratiques discursives, dans l'objectif de situer l'œuvre dans le contexte du discours social ; il cherchera à établir le rapport entre le texte et la société. En Europe, celui qui se retrouverait dans le cortège d'une confédération syndicale, entendra la formule « L'union fait la force ». Cette énonciation est attestée en langue française ; elle suppose que les syndiqués, pour faire valoir leurs droits, ou pour porter haut leurs revendications, ont l'obligation d'unir les forces. Cependant, pour des raisons contextuelles la même réalité est traduite chez Sembene Ousmane dans *Karim* par « Une seule main n'applaudit pas ». Kourouma reformule le même énoncé par « Un seul pied ne trace pas un sentier ; et un seul doigt ne peut ramasser un petit gravier par terre ». ⁷⁹³ Alors qu'Angèle Rawiri interprète l'adage en termes de « La force de la marche vient de la cuisse ». ⁷⁹⁴ Les traductions de l'idée de la force du groupe, sont celles de l'expression de la vie quotidienne. Elles tiennent compte de la diversité des contextuels, mais traduisent toutes une même idée : le dynamisme du groupe, l'intérêt d'unir les forces, pour faire aboutir un projet. Cette loi se vérifie aussi bien dans les sociétés occidentales qu'africaines, où des personnes liées par un même projet dépendent les unes des autres. On retrouve ici la pensée du rhizome développée par Deleuze ⁷⁹⁵ et Glissant entre autres, où les personnages construisent leurs identités à travers le réseau relationnel, le lien, le contact avec l'Autre.

Ousmane Socé traduit « mi- figue, mi- raisin », expression française pour dire d'une situation qu'elle est mitigée, par « mi-mangue, mi-goyave ». ⁷⁹⁶ Cette autre formulation est motivée par la référence au contexte, dans la mesure où les fruits *mangue* et *goyave* sont mieux connus du biotope local, de l'univers linguistique *wolof* ; Socé préfère donc taire les termes qui sont habituellement consacrés, pour être en conformité avec les rôles contextuels *wolof*.

⁷⁹³ *Les soleils des indépendances*, p. 174.

⁷⁹⁴ RAWIRI NTYUGWETONDO, Angèle, *G'amèrakano, au carrefour*, p. 145.

⁷⁹⁵ DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Rhizome*, Paris, Éditions, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 12.

⁷⁹⁶ BLACHERE, Jean-Claude, *Négritures*, p. 62.

Dans *Les sept solitudes de Lorsa Lopez*, Sony Labou Tansi parle d'une affaire « sans tête ni heurtoir » :

« Le mot heurtoir est entré dans notre langage depuis que l'ex-madame Douma, pour protester contre la machine de son mari, a parlé de fabriquer un heurtoir artisanal à l'usage des femmes». ⁷⁹⁷

On reconnaît aisément la reformulation de l'expression « sans tête ni queue ». Excepté que pour Sony Labou Tansi, le choix de *heurtoir* à la place de *queue* s'impose par la situation politique de la société du roman qu'il décrit. ⁷⁹⁸ En effet, le site du *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* ⁷⁹⁹ définit *heurtoir* ainsi : « un marteau fixé à la porte et servant de poignée ou à frapper ». Chez Sony Labou Tansi en revanche, *heurtoir* connote la brutalité des dictateurs en Afrique qui, à la moindre occasion n'hésitent pas à infliger toute sorte de sévices à celui qui ose les contredire. Sony Labou emploie *heurtoir* en guise d'image satirique et par rapport au contexte politique africain.

3. La traduction sur le mode de la méta- textualité

Un autre procédé que les écrivains exploitent est la *méta- textualité* ou *méta- textuel* que Gorse Odette définit comme suit :

« On appelle méta- textuel “ l'ensemble des dispositifs par lesquels un discours fictionnel évoque soit sur le mode dénotatif soit sur le mode connotatif (métaphorique) les mécanismes d'écriture qui le produisent”, c'est-à-dire tous les moyens explicites ou implicites qu'utilise le texte pour décrire et commenter son propre statut ou fonctionnement. Le méta- textuel est donc de l'auto- référence, de l'auto-désignation ». ⁸⁰⁰

En d'autres mots, il y a méta- textualité quand le texte parle de lui-même ;

⁷⁹⁷LABOU TANSI, Sony, *Sept solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 72.

⁷⁹⁸L'adaptation, appelée aussi 'traduction libre' est un procédé qui consiste à remplacer la réalité sociale, culturelle du texte de départ par une réalité correspondante dans le texte d'arrivée. Cette nouvelle réalité sera adaptée au public du texte d'arrivée. Selon Denise ESCARPIT, « L'adaptation est un aspect spécifique de la littérature. On met un texte à la mesure des aptitudes du lecteur. L'adaptation vise un public dont on a cerné les capacités (niveaux de lecture et de compréhension) et dont on a défini les besoins [...] l'âge, niveau scolaire, critères culturels, sociaux et surtout idéologiques ». cf. *Orientations de recherches et méthodes en littérature générale et comparée*, Tome 1, ouvrage collectif, Acte du XVI^e Congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée, Montpellier, Université Paul- Valéry, 1980, p. 106.

⁷⁹⁹Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, (CNRTL), du CNRS est un dictionnaire en ligne de langue française : <http://www.cnrtl.fr/definition/heurtoir>

⁸⁰⁰GORSS, Odette, *Langages littéraires. Textes d'anglais*. Ouvrage collectif, Presses Universitaires du Mirail, Coll. Amphi. 7, 1991, p. 22.

quand le discours devient lui-même son propre objet d'énonciation, sa propre matière d'écriture. S'agissant de l'écriture romanesque, il s'agirait selon Jean Ricardou d'une sorte d'aventure de l'écriture, dans la mesure où le « roman est moins l'écriture d'une aventure que l'aventure d'une écriture ».⁸⁰¹ En parlant de lui-même, le texte devient le lieu de production des discours superposés. Ainsi fonctionne le processus de nomination dans *Elonga*.

Nommer chez Rawiri ne se limite pas à identifier les personnages, à leur attribuer une étiquette ; mais un processus qui participe de la traduction. Ainsi, constate-t-on que le patronyme *Mognoni* ne remplit pas que la fonction de sortir de l'anonymat le personnage qui le porte ; c'est aussi le moyen par lequel la narratrice opère la traduction du même xénisme :

« Mognoni, [...]. Ce sobriquet qui signifie petit oiseau lui avait été donné par ce qu'il a un nez crochu et un corps pas plus haut que deux bouts de balai ».⁸⁰²

De ce fait, par voie détournée, *Mognoni* est interprété en termes de « petit oiseau au nez crochu et au petit corps » ; autrement l'homme d'un physique peu gratifiant. L'usage du verbe *signifier* n'est d'ailleurs pas fortuit. En effet, *signifier* peut être rangé dans le champ lexical de *vouloir dire quelque chose, avoir pour sens, pour signification, avoir pour équivalence*. L'espace du roman est ainsi transformé en un dictionnaire qui fournit des définitions sur tel ou tel autre xénisme :

« Akewa, c'était son nom [...]. Elle était belle et, comme son nom l'indiquait, elle devait remercier Dieu de l'avoir créée un dimanche en prenant tout son temps. Sa démarche à la fois souple et majestueuse laissait deviner qu'elle avait été très élégante dans sa jeunesse ».⁸⁰³

Comme le ferait un lexicographe, Angèle Rawiri prend même soin de donner un ensemble de propositions pour renforcer la compréhension de ces « nouveaux mots », en apportant des détails sur ce que le terme veut dire. Le lecteur est ainsi saisi par le contenu du terme *Akewa* : « femme d'une rare beauté. » Le verbe *indiquer* dans « comme son nom l'indiquait » est particulièrement révélateur. En effet, *indiquer* consiste à faire connaître à quelqu'un par les mots ou

⁸⁰¹RICARDOU, Jean, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Éditions, Seuil, Coll. Tel Quel, 1971, p. 32.

⁸⁰²*Elonga*, p. 170.

⁸⁰³*Ibid.*, p. 170- 171.

par les symboles les informations sur quelque chose ou sur une personne ; c'est donner à penser que quelque chose ou quelqu'un est présent ou qu'il existe ; c'est dénoter, révéler telle caractéristique ; c'est faire connaître en donnant des renseignements. Conséquence, le discours tend à se transformer en un répertoire de mots leurs définitions, comme pour montrer qu'ils sont étrangers à la langue française, mais peuvent être traduits. Parce que les noms des personnages évoquent des réalités propres au monde du roman, donc potentiellement méconnues du lecteur qu'il faut les définir, les traduire pour sa compréhension. Blachère qualifie parle de «gloses intra- textuelles ». ⁸⁰⁴ Ainsi Kourouma traduit le xénisme *tara* par ce détour :

« Fama et ses deux femmes occupaient la petite pièce avec un seul lit de bambou, un seul *tara* ». ⁸⁰⁵

Tel qu'un dictionnaire en proposerait, *tara* est traduit par « lit de bambou » ; le *Dioula* serait un « Malinké prospère ». ⁸⁰⁶ Par cet artifice, Kourouma peut disposer d'un subterfuge et sortir des « impasses techniques », conscient que le contenu de son discours n'est pas accessible à n'importe quel lecteur : « vous ne le savez pas parce que vous n'êtes pas Malinké » ⁸⁰⁷ ; il doit pour ce faire parfois s'autoriser l'usage des onomatopées comme bouée de sortie.

4. La traduction sur le mode des onomatopées ⁸⁰⁸

Ce sont des créations lexicales destinées à imiter l'idée évoquée, soit par répétitions expressives quand le signe est conçu en vertu de sa valeur sonore, soit pour matérialiser dans l'imaginaire du lecteur l'écho émis. Traduire des onomatopées semble un déficit pour tout écrivain, à plus forte raison, quand on doit le faire dans les langues d'emprunt, il y a lieu de se demander comment restituer des sons, des cris, de façon à ce qu'il y ait des équivalences possibles ? Kourouma semble avoir été confronté à ces questionnements, quand il parsème son texte ce

⁸⁰⁴BLACHERE, Jean-Claude, *Négritures*, Paris, Éditions, L'Harmattan, p. 143.

⁸⁰⁵*Les soleils des indépendances*, p.151.

⁸⁰⁶*Les soleils des indépendances*, p. 11.

⁸⁰⁷*Les soleils des indépendances*, p. 147.

⁸⁰⁸Sur la question de l'onomatopée en traduction, on peut lire : « Onomatopée et traduction », in *Oralité et Traduction*, Arras, puf d'Artois, 2000, p. 13-42.

genre de syntaxes : «grillottements des grillons»,⁸⁰⁹ «bubulements des hiboux»,⁸¹⁰ «tutubements des chouettes».⁸¹¹ Confronté aux imitations phoniques, le lecteur est du coup transporté par la richesse sonore mais aussi lexicale du texte. L'oxymore « bien écrire le médiocre »,⁸¹² formulé par Pierre Bourdieu dans *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, à propos de l'œuvre de Gustave Flaubert, trouve ici l'un des ses plus hautes illustrations. Le besoin de traduire les cris d'animaux a supprimé toute équivoque quant à la compréhension de l'idée évoquée. Tegner, dans *Jespersen*, reconnaît ce pouvoir de bien écrire pour se faire entendre :

« Le plus correct est ce qui, émis le plus aisément, est compris le plus aisément ».⁸¹³

Noreen a proposé une formule analogue :

« [...] ce qui, pouvant être compris le plus exactement et le plus rapidement par l'entendeur, peut être émis le plus aisément par le parleur ».⁸¹⁴

Le procédé onomatopéique et phonique, à cheval entre les besoins d'expressivité sémantique et formelle peut ainsi être considéré comme l'un des détours qui servent à négocier le compromis entre la langue d'écriture et la réalité à traduire ; ce d'autant il est met parfaitement en exergue divers accents entre sons vocaliques en *i/o/u/e* et consonantiques en *g/b/t* ; de ce qu'ils imitent les chants des grillons et d'oiseux rapaces.

La question n'est donc pas de savoir si Kourouma avait oublié que d'ordinaire la chouette et le hibou émettent des ululations. Cependant, recourir à ces autres termes aurait été moins expressif pour le lecteur (africain ?). L'écrivain a donc préféré exploiter les onomatopées censées suggérer par imitation phonique la réalité dénommée ; afin de rendre plus audibles les bruits de la faune, au détriment de la norme grammaticale admise. Les incorrectes lexicales peuvent

⁸⁰⁹*Les soleils des indépendances*, p. 20.

⁸¹⁰*Les soleils des indépendances*, p. 166.

⁸¹¹*Les soleils des indépendances*, p. 166.

⁸¹²FLAUBERT, Gustave, *Lettre à Louis Colet*, 12 septembre 1853, Corr, P., t. II, p. 429. Cf. aussi Pierre BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions, Seuil, 1998, p. 161.

⁸¹³TEGNER, Jespersen, *Mankind, Nation and Individual from a linguistic point of view*, 140. Lire aussi Henri FREI, *La grammaire des fautes*, p.17.

⁸¹⁴Cité par Henri FREI dans son ouvrage, *La grammaire des fautes*, p. 18.

donc être considérées comme des indices qui servent à réparer les déficits de la traduction.

5. La traduction sur le mode de juxtaposition d'univers linguistiques

Contrairement au titre de son premier roman, *Elonga*, qui s'avère un xénisme énigmatique, Angèle Rawiri a opté avec son deuxième livre, *G'amèrakano, au carrefour*,⁸¹⁵ pour la juxtaposition symbolique de deux univers linguistiques.

Comme jadis, sous l'arbre à palabre, où les problèmes concernant le village étaient soumis à l'appréciation de tous, Angèle Rawiri fait de l'espace du roman dès le titre, le carrefour, un « espace –tiers » où les langues sont invitées à se rencontrer pour débattre et négocier les différences culturelles dont elles sont censées être l'expression. Consciente des remarques qui lui ont été faites à propos d'*Elonga*, Angèle Rawiri se résout cette fois à escorter le xénisme *G'amèrakano* de sa traduction : « *au carrefour* », lieu où se rencontre plusieurs chemins venant de directions contraires.⁸¹⁶ L'énigme est ainsi résolue, précisée dès l'entrée en matière. Kourouma suivra deux ans après Rawiri, la même voie avec son second roman, *Monnè, outrages et défis*.⁸¹⁷

Au dire de l'écrivain, la traduction de *Monnè* serait doublement entravée d'équivoques de sens, que l'écart entre le signifié du français et le signifiant du contexte linguistique malinké se creuserait, au point où il aurait hésité à le traduire par *outrages et défis*. Cependant, il y a confusion dans ses propositions.

⁸¹⁵RAWIRI NTYUGWETONDO, Angèle, *G'amèrakano, au carrefour*, Paris, Éditions Silex, 1988.

⁸¹⁶Dans la préface du même livre, on découvre en avant-goût, à l'arrière-plan, la diversité des acteurs qui composent l'œuvre et cette volonté de franchir les frontières : « *G'amèrakano* n'est pas un conte de fées. RAWIRI NTYUGWETONDO met en scène des apparences et des personnages contradictoires et d'une riche variété. La prose, ici, aide à éclaircir ce qui est composite, incompréhensible ou simplement quotidien ». Autrement, RAWIRI NTYUGWETONDO pose la problématique des frontières et des passages, comment rendre compréhensible ou accessible ce qui l'est moins.

⁸¹⁷KOUROUMA, Hamadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

D'abord parce que *outrages* et *défis* ne sont pas synonymes interchangeable. Les dictionnaires français déclinent la notion d'*outrage* en termes d'« offense, injure grave de fait ou de parole ». Ainsi, on parle d'*outrage* quand une personne pose des actes ou prononce des paroles qui peuvent porter atteinte à une règle, un principe admis et respecté. Le terme *défit* en revanche relève d'un tout autre contenu, même si *défier* dans le sens de provoquer peut être répertorié dans le même champ lexical qu'*outrage*.⁸¹⁸ En attribuant au xénisme des mots aux contenus sémantiques peu proches, Kourouma crée un quiproquo dans l'esprit du lecteur, et devrait s'expliquer :

«Parce que j'ai voulu mettre simplement *monnè* et mon éditeur m'a dit que les gens ne sauraient pas ce que c'est. Il aurait d'ailleurs fallu mettre un *W* car le pluriel, en malinké, se fait avec *W*. Mon éditeur a suggéré alors de mettre le mot malinké et sa traduction. Mais comme je ne trouvais pas de mot français qui corresponde exactement au sens de *monnè*, il a fallu inscrire deux mots au lieu d'un ».⁸¹⁹

Quelle que soit la pertinence de ce commentaire, le lecteur peut légitimement s'interroger sur la catégorie grammaticale de *monnè* pour que l'auteur en donne ses deux traductions françaises au pluriel plutôt qu'au singulier ? Quand on sait que le malinké n'est pas une langue de tradition écrite, on est plus que surpris d'entendre Kourouma affirmer d'autorité que : « [...] le pluriel, en malinké, se fait avec un *W* »⁸²⁰ en parlant de *monnè*. Ces affirmations selon Gisèle Prignitz, outre le fait qu'elles nourrissent un malentendu, seraient de nature à brouiller le fond du problème, mieux une échappatoire, vu que,

«On est loin de la situation du Centenaire noir face au colonisateur, qui, de l'impossibilité de traduire *Monnew* (humiliations) en français, déduit l'absence de cette faiblesse culturelle chez les Blancs – ce qui pointe, évidemment, les malentendus entre les colonisés et les colonisateurs».⁸²¹

Jean-Claude Blachère souligne lui aussi qu'effectivement l'écrivain fait face à un problème de traduction :

« Pour Kourouma, ils sont le signe que le malinké n'est pas exactement traduisible en français. Aussi bien, quelques lignes de prologue avaient

⁸¹⁸Même si la notion de *défit* peut contenir des connotations injurieuses dans certains usages, voire être utilisé dans le sens d'*outrage*, il faut néanmoins faire remarquer la nuance au niveau des valeurs sémantiques de l'un et l'autre terme.

⁸¹⁹*op., cit.*, p. 159.

⁸²⁰*op., cit.*, p. 159.

⁸²¹PRIGNITZ, Gisèle, «Récupération et subversion du français dans la littérature contemporaine d'Afrique francophone : quelques exemples », in *Glottopol, Revue de sociolinguistique en ligne*, N° 3-Janvier 2004, p. 36. <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>

averti le lecteur : « En vérité, il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant notamment le *monnè malinké* ». ⁸²²

Le fait de juxtaposer les univers malinké et français semble montrer que le romancier est quelque peu enlaidi dans l'impasse, au point où il doit négocier le compromis auprès de ses deux interlocuteurs, en l'occurrence, *outrage* et *défit*. Ailleurs, la parenthèse devient un artifice :

«La colonisation, les maladies, les famines, même les indépendances ne tombent que ceux qui ont leur *ni* (l'âme), leur *dja* (le double) vidés et affaiblis par les ruptures d'interdit et de totem». ⁸²³

Juxtaposant *ni* à l'âme, *dja* à double, le procédé donne l'impression que les xénismes sont traduisibles, alors même que les termes français qui leurs sont accolés révèlent le caractère insoluble du malinké dans la langue française avec laquelle l'écrivain doit en permanence négocier pour faciliter "l'intégration" de la langue dite périphérique et marginal, et assurer sa recevabilité dans l'espace du centre, de la langue dominante. Il s'agirait alors, dans ce cas, de se frayer une troisième voie-voix, celle du centre et du compromis, le « *tiers-espace* ».

Ousmane Sembene recourt également au procédé de juxtaposition des langues. Il est du reste l'un des premiers à inaugurer la formule de double titre avec notamment, *Vehi-Ciosane*, ou, *Blanche- genèse*. ⁸²⁴ *Vehi-Ciosane*, xénisme *wolof* pour *Blanche- genèse*, la traduction française. Roman dans lequel l'auteur traite la question de l'inceste dans la société traditionnelle Sénégalaise. Ce qui donne un titre suffisamment kilométrique. Ce qui n'empêche l'écrivain de récidiver avec *Banti Mam Yalla, Les Bouts de bois de Dieu*. ⁸²⁵ *Banti Mam Yalla* xénisme *wolof*, pour *Les Bouts de bois de Dieu*, la traduction française. Jean-Claude Blachère qualifie Ousmane Sembène de champion de la négrification lexicale de ce que l'écrivain croirait traduire le *wolof*, en procédant par juxtaposition :

« On ne trouve pas chez Ousmane Sembene, champion de la négrification lexicale, l'idée que la langue française qu'il utilise ne serait que la traduction

⁸²²BLACHERE, J- C. *Négritures*. p. 181.

⁸²³*Les soleils des indépendances*, p. 113.

⁸²⁴OUSMANE, Sembene, *Vehi-Ciosane*, ou, *Blanche- genèse*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1981, 190 p.

⁸²⁵OUSMANE, Sembene, *Banti Mam Yalla, Les Bouts de bois de Dieu*, Paris, Éditions, Le livre contemporain, 1960.

du *wolof*. A peine peut-on remarquer que certaines œuvres du romancier portent un double titre, en français et en *wolof* ». ⁸²⁶

Dans son rêve de l'unité des langues, pour paraphraser Dominique Combe ⁸²⁷, Ousmane Sembene semble se consoler dans l'adjonction des univers linguistiques. Mais le pis-aller se révèle une tentative peu concluante, car nous savons avec Ferdinand de Saussure que la traduction mot- à -mot n'est jamais une démarche totalement aboutie ; de ce que les mots ont des représentations conceptuelles différentes d'un univers linguistique à un autre et d'une culture à une autre. Néanmoins, le rêve de synthèse qui hante l'écrivain africain en situation plurilingue s'exprime à travers les questions du métissage, dans la poétique de la relation, où prime le modèle biologique appliqué à la littérature. Seulement, parvient-on à tout métisser ? Au-delà de l'hypothèse selon laquelle l'écriture littéraire africaine participe de la subversion de la langue dominante, n'y a-t-il pas lieu d'émettre le postulat inverse, c'est-à-dire des situations où l'écrivain est confronté à des "phénomènes" intraduisibles dans les langues européennes ?

⁸²⁶BLACHERE, Jean- Claude, *Négritutes. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*, p. 169.

⁸²⁷COMBE, Dominique, *Poétiques francophones*, p. 135.

Traduire l'intraduisible

Le titre de ce dernier chapitre paraît paradoxal. En effet, comment prétendre traduire l'intraduisible ? Ce qui révèle déjà de l'intraduisible peut-il par un tour de magie être traduit ? Pourtant, le plus remarquable, si nous voulons aborder la traduction par le biais de l'intraduisible, c'est bien pour montrer que le seuil de l'intraduisibilité se trouve à la frontière entre la langue '*pratique*' et de l'emploi littéraire de la langue.

Gérard Genette qui a réfléchi sur le « *traduttore traditore* » fait le procès de quelques idées reçues, en contestant à la poésie « le glorieux privilège de l'intraduisibilité », ⁸²⁸ se demandant où se trouve exactement la frontière entre poésie et prose. En ce sens, Genette a raison de placer le seuil de l'intraduisibilité à la frontière de la langue '*pratique*' et de son emploi littéraire, comme il le fait dans *Palimpsestes*. ⁸²⁹ Dans ce chapitre, afin d'approcher le thème de l'intraduisibilité dans le roman francophone africain, nous nous proposons d'étudier : les glissements de sens, la quête de l'énonciation.

1. Les glissements de sens

1.1. L'exemple du xénisme *ganga*

En ce qui concerne les glissements de sens, nous étudierons le xénisme *ganga* qui paraît intéressant pour en accorder une attention toute particulière. En effet, quand Angèle Rawiri soutient d'autorité « [qu']Un *ganga* n'est rien d'autre qu'un sorcier ou un guérisseur » ⁸³⁰, le lecteur, aurait droit de se demander si les termes de *sorcier* et *guérisseur* censés traduire le xénisme sont synonymes ? Les dictionnaires consultés attribuent à l'une et l'autre notion un contenu sémantique

⁸²⁸ GENETTE, Gérard, *Palimpsestes*, p. 239.

⁸²⁹ GENETTE, Gérard, *Palimpsestes*, p. 240. Lire aussi Daniel COUEGNAS, *Introduction à la paralittérature*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Poétique, 1992, p. 135.

⁸³⁰ *Elonga*, p. 62.

différent. Il faudrait alors démêler cette confusion. L'article consacré à la notion de « sorcellerie » dans l'*Encyclopédie universalis*, se demande « Sorcellerie [est] sottise ou révolution ? ». Du latin *sortiarus* (littéralement, diseur de sorts), est un mot à l'origine d'un autre, *sorcerus*, personnage censé agir mystérieusement sur les êtres et les choses au moyen de pratiques occultes.⁸³¹ Quant au *dictionnaire Hachette*:

« Le *sorcier* est la personne qui est réputée avoir pactisé avec les puissances occultes afin d'agir sur les êtres et les choses au moyen de charmes et de maléfices ».⁸³²

D'un dictionnaire à l'autre, le terme de *sorcier* renvoie à un même personnage, réputé posséder des pouvoirs surnaturels, accordant une grande place aux pratiques secrètes, illicites ou effrayantes (invocation des morts, appel aux esprits malfaisants), souvent redoutables et destructeurs. Sur ce, la position d'Étienne Delcambre, archiviste de tribunaux, pour sa longue expérience de terrain et des litiges portant sur des faits de sorcellerie est précise :

« L'étude des textes judiciaires lorrains prouve que nos ancêtres du XVIème et du XVIIe siècle ne pensaient pas autrement ».⁸³³

Le sorcier serait un semeur de troubles, auteur des méfaits répréhensibles. Sur ce, ajoute Delcambre :

« C'est un point sur lequel tous les Africains, Abyssins, Malgaches, sont unanimes ».⁸³⁴

C'est après coup la capacité du sorcier à nuire aux autres qui fait l'unanimité des opinions. Condamné, le sorcier est considéré comme un être maléfique pour le groupe social en ce qu'on le pense responsable des maladies, la mort, les mauvaises récoltes, la faillite dans les affaires, etc. Le sorcier agresseur est

⁸³¹ *Encyclopédie universalis*, 2010.

⁸³² *Dictionnaire Hachette*, 2009.

⁸³³ Cité par DICKOBOU-KOMBILA, François, « *Le fantastique* », séminaire de Littérature comparée, Université Omar Bongo, Libreville, Département de Lettres – Modernes, 2003. Lire aussi l'article de Lucien FEBVRE, « *Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ?* », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. 3^{ème} année, N°1, 1948, p. 9-15.

⁸³⁴ MANDOU, Robert, « *E. Delcambre, Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècle* », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. 3^{ème} année, 1958, volume 13, Numéro 1, p. 197-199. Lire aussi le volume 5, numéro 4, 1950, p. 534. Précisons qu'Étienne DELCAMBRE est archiviste de profession, affecté dans un palais de tribunal en région Meurthe -et-Moselle ; c'est là qu'il se met à décortiquer les dossiers relatifs à la sorcellerie, des affaires de personnes accusées de sorcellerie et condamnées par la justice.

suspecté de dévorer les âmes (vampirisme), d'avoir le don de double vision, de circuler la nuit, peut se métamorphoser. Ainsi, les orgies du sorcier s'évoquent en termes de festin cannibalique après meurtre d'une personne. Détenteur des pouvoirs permettant de nuire aux autres donc, le sorcier se distinguerait à ce titre du personnage de *guérisseur*, considéré plutôt par l'*Encyclopédie*, comme : « Celui qui traite par des méthodes extra médicales. Personne ou thérapeute qui guérit » et que L'O.M.S⁸³⁵ élève, dans le contexte africain, au rang de *tradi – praticien* :

« Une personne qui est reconnue par la collectivité dans laquelle elle vit comme compétente pour dispenser des soins de santé, grâce à l'emploi des substances végétales, animales ou minérales et d'autres méthodes basées sur le fondement socioculturel et religieux aussi bien que sur les connaissances, comportements et croyances liées au bien- être physique, mental et social ainsi qu'à l'étiologie des maladies et invalidités ». ⁸³⁶

Le guérisseur protège la vie du mal, rétablit l'ordre là où le sorcier sème le désordre. Où le dernier attise la haine, intervient à l'opposé le premier pour faire germer la vertu. Le sorcier écoute les voix de la discorde et prend sur lui les plaintes d'une mauvaise mère, la jalousie d'un rival, le rêve d'une femme blessée. Moyen de le détecter, le guérisseur qui indique la à suivre. Sorcier et guérisseur représentent donc chacun un champ de compétences distinctes. Autrement, les deux protagonistes ne jouent pas un même rôle. Par conséquent, la valeur sémantique à attribuer à l'un et l'autre terme ne peut être confondue au point d'en faire des notions interchangeables.

Angèle Rawiri, gabonaise d'origine, en traduisant le xénisme *ganga* par *sorcier* et *guérisseur*, cultive l'équivoque dans l'esprit du lecteur. Elle fait des amalgames sur lesquels André Raponda Walker et Roger Sillans attirent l'attention du lecteur dans leur ouvrage, *Rites et Croyances des peuples du Gabon, Paroles et Traditions* :

« Si les peuples du Gabon ont peuplé l'univers d'êtres fantastiques, ils ont aussi peuplés leurs pays d'un grand nombre de magiciens appelés

⁸³⁵Organisation Mondiale de la Santé.

⁸³⁶PANU – MBENDELE, W. M., Constantin, *La « membalité » : clé de compréhension des systèmes thérapeutiques africains*, Thèse de doctorat (psychologie clinique), Université de Fribourg, Suisse, 2005, p. 150.

vulgairement féticheurs (guérisseurs) que l'on confond à tort sous le nom de sorcier ».⁸³⁷

Sans pour autant restreindre les remarques de Raponda et Sillans aux seuls peuples du Gabon, un peut partout en Afrique, on a toujours su distinguer le sorcier, personnage méprisé de son contraire, le guérisseur, que l'on croit respectueux de la vie. Atibakwa Baboya Edema a établi clairement la différence entre les deux protagonistes :

« *nganga* signifie guérisseur traditionnel, féticheur, devin et son dérivé *mónganga* veut dire médecin formé à l'école européenne [...]. Si dans la culture occidentale le mot sorcier a une double polarité (neutre et négative), dans la culture congolaise un *ndoki* (sorcier) est toujours négativement connoté et perçu, il est l'incarnation de la mort, du mauvais sort. Au contraire, le *nganga* protège du *ndoki*. Il n'ensorcelle pas ».⁸³⁸

Pour démasquer les manœuvres du sorcier, mais aussi pour parer à ses méfaits, on a toujours eu recours au guérisseur, que l'on nomme dans nombre des langues locales, au-delà des variantes phoniques, par *ganga*,⁸³⁹ terme générique qui renvoie au praticien- thérapeute qui recourt aux plantes pour soigner. Le *ganga* est en quelque sorte « l'étalon de l'éthique »⁸⁴⁰ pour reprendre André

⁸³⁷RAPONDA WALKER, André et SILLANS, Roger, *Rites et Croyances des peuples du Gabon, Paroles et Traditions*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1983, p. 28.

⁸³⁸EDEMA, Atibakwa Baboya, « *Les xénismes dans les romans africains : entre citations, traduction et créativité lexicale* », in *Les xénismes dans les romans africains*, p. 235. CELTA/Kinshasa, LLACAN-CNRS/Villejuif. Bases, Corpus et Langages, UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université Nice, Sophia Antipolis.

⁸³⁹Dans un Film daté de 2009 sur la mission du docteur Albert SCHWEITZER au Gabon, rediffusé le 30 oct. 2011 sur la chaîne ARTE, sous le titre d'« Albert SCHWEITZER », Gavin MILLAR et David HOWARD qui sont les producteurs, tout en s'appuyant sur la philosophie du docteur de Lambaréné au Gabon, montrent comme cet Alsacien avait préféré tout abandonner en Europe pour l'Afrique où il se mit à professer le « respect de la vie ». Pour nommer la profession de SCHWEITZER, Gavin MILLAR et David HOWARD utilisent *Oganga*, terme de la langue *Omyene*, dont la traduction française est médecin. C'est le même xénisme qui devient *ganga* chez Angèle RAWIRI NTYUGWETONDO. « *Oganga* », ainsi les patients du docteur Albert SCHWEITZER l'appelaient. Même si d'aucuns trouveront à redire, (Lire : André AUDOYNAUD, *Le Docteur Schweitzer et son hôpital à Lambaréné : l'envers d'un mythe*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2005), n'empêche que la philosophie de Schweitzer se résume à un principe : le respect de la vie : « *L'homme n'est moral que lorsque la vie en soi, celle de la plante et de l'animal aussi bien que celle des humains, lui est sacrée, et qu'il s'efforce d'aider dans la mesure du possible toute vie se trouvant en détresse* ». SCHWEITZER, Albert, *Ma vie et ma pensée*, 1931, Paris, Éditions, Albin Michel, 1960. Ainsi, en 1954 Schweitzer reçut le Prix Nobel à Oslo et le public découvrit un homme qui a su construire sa pensée autour du respect de toutes formes de vie.

⁸⁴⁰Pour André AUDOYNAUD, le docteur Albert SCHWEITZER, érigé en icône bienfaiteur et protecteur de la vie, considéré comme l'« étalon de l'éthique, » pour avoir construit un dispensaire à Lambaréné, au Gabon, où il servit comme médecin

Audoynaud qui utilise l'expression pour parler du docteur Albert Schweitzer, cet Alsacien qui quitta l'Europe pour s'établir en Afrique et devint une référence pour avoir bâti un dispensaire à Lambaréné, où il servit comme médecin de brousse, que les patients appelèrent *oganga*. Toutefois, il semble que la frontière entre l'espace du sorcier et l'univers d'un féticheur reste étroite. En réalité un *ganga* joue sur deux tableaux.

D'un côté, bien que, ordinairement classé du côté de la négativité, le sorcier est aussi le personnage qui entretient la crainte des déviances ; il joue de ce fait, paradoxalement, en faveur du maintien de l'ordre social et, parfois sa seule présence exige des hommes une conduites exemplaire ; en conséquence le personnage peut être réhabilitée, au moins pour quatre raisons :

1. Comme symptôme d'une société malade, le sorcier est sécurisant en ce qu'on se rassure d'avoir enfin identifié la source du mal, ou le mal lui-même et pouvoir de ce fait y remédier.

2. Sur le plan psychologique, le sorcier incarne les motifs d'anxiété.

3. Idéologiquement, le pouvoir du sorcier peut être légitimé de ce que la société doit disposer des institutions à même de corriger les extrêmes, les écarts par rapport à ce qui est considéré comme normes.

4. Au plan des croyances, la figure du sorcier incite chacun à craindre le châtiment de la justice divine qui repose sur le processus de sélectivité des accidents, malheurs, calamités, infinités qui frappent les uns et non les autres.

de brousse, que les indigènes appelaient affectueusement *oganga* ou *ganga* est une construction idéologique coloniale. Selon AUDOYNAUD, l'image de sainteté que l'opinion a de SCHWEITZER contrasterait fortement avec la réalité de terrain, au regard des brutalités commises sur les patients, les traitements inhumains infligés aux indigènes. Lire AUDOYNAUD : p. 27.

Ce qui est surprenant dans cette prise de position extrême, c'est que les accusations d'André AUDOYNAUD peuvent prêter à confusion quand on sait l'impact de la notoriété de SCHWEITZER au niveau internationale. S'agirait-il d'une pure calomnie ? L'assistant AUDOYNAUD aurait-il été frustré par la célébrité de son chef hiérarchique ? Quoi qu'il en soit, André AUDOYNAUD est ce jeune médecin et collaborateur de SCHWEITZER, qui fait lui aussi le choix de travailler en Afrique pour se perfectionner dans sa branche, les infections tropicales ; il a donc eu l'occasion d'observer et partager le quotidien du docteur de Lambaréné, il peut à ce titre avoir des opinions sur SCHWEITZER.

De l'autre côté, pour qu'il réussisse à contrer le mal, pour que le miracle de guérison se fasse, le guérisseur semble lui aussi disposer des pouvoirs similaires à ceux d'un sorcier. Autrement, la capacité de combattre le mal est fonction de la connaissance de son étiologie. En d'autres termes, le sorcier et le guérisseur incarnent l'un et l'autre une double polarité : positivité et négativité. De ce que dans l'entendement de l'Africain, nul ne revendique le statut de *ganga* (Afrique centrale) ou de *marabout* (Afrique de l'ouest) s'il ne peut à la fois faire la pluie et le beau temps. C'est dans cet ordre d'idées que Constantin W. M. Panu- Mbendele observe l'ambiguïté de la fonction du personnage :

« Le *mganga*, entre autres, faisait la pluie et le beau temps [...]. Autrement dit [...] l'art de guérir, n'est qu'une dimension de l'activité du *nganga* ». ⁸⁴¹

Ce qui suppose qu'au-delà de l'art de soigner, le guérisseur se révèle tout aussi un adroit fauteur de troubles, un habile *alien*. ⁸⁴² Et cela se comprend : la société étant un champ de bataille permanente entre le bien et le mal, pour que le bien triomphe, le guérisseur doit nécessairement disposer des connaissances analogues à celles du sorcier :

« [...] on les appelle les *ganga* sorciers parce qu'ils usent de moyens occultes pour soigner. La voyance leur permet de déceler le mal et sa provenance avant de le guérir. En même temps, ils peuvent prévenir l'effet des maléfices susceptibles d'être envoyés à quelqu'un, grâce à ce qu'on appelle des protections ». ⁸⁴³

Formuler autrement, il semble que certains *ganga*, pour des raisons de prestige, d'honneur, de satisfaction matérielle ou simplement d'ego, n'hésiteraient pas à verser dans le crime au gré des circonstances et des opportunités. Ce qui revient à déduire que le savoir du guérisseur ressemble à celui de n'importe quel détenteur du savoir, qui, pour une raison quelconque n'hésiterait pas à en user de façon pernicieuse. Angèle Rawiri le souligne :

« [Le *ganga*] est le sorcier qui peut être à la fois guérisseur et fauteur de troubles à la demande du client ». ⁸⁴⁴

⁸⁴¹PANU – MBENDELE, W. M., Constantin, *La « membalité » : clé de compréhension des systèmes thérapeutiques africains*, Thèse de doctorat (psychologie clinique), Université de Fribourg, Suisse, 2005, p. 150.

⁸⁴²*Alien* est une créature monstrueuse qui met en pièces l'équipage d'un vaisseau spatial dans un film de Ridley Scott, (USA 1979). Depuis, en littérature, l'écriture surnaturelle s'étant appropriée l'image du monstre, exploite la figure de l'*alien* devenue le symbole de l'être maléfique, surgissant de l'espace, une des icônes de l'altérité menaçante de l'extraterrestre.

⁸⁴³*Elonga*, p. 62.

⁸⁴⁴*Elonga*, p. 96.

Dans la traduction du xénisme, le but n'est donc pas de préciser la distinction entre sorcier et guérisseur, comme la langue française peut en établir, mais montrer la superposition des rôles que le même personnage peut incarner. Ce qui suppose une traduction qui tiendrait compte de la multiplicité des référents extra- textuels. Cependant, l'accès à cette *poly- référentielle* n'est pas aisé. D'où peut-être la difficulté à le traduire au moyen d'un seul terme. Ce qui contraint l'auteur à accompagner le xénisme des gloses explicatives :

« [...] le *ganga* n'est pas toujours ce charlatan que nous autres, Européens, croyons ».⁸⁴⁵

La tonalité didactique du propos vise non seulement à renseigner le lecteur sur la fonction exacte d'un *ganga*, mais surtout à particulariser le personnage d'autres protagonistes au moyen des «mots repères»⁸⁴⁶ : « occulte », « voyance », « protection » etc. Ces mots sont censés délimiter l'action du *ganga*. De là, l'hypothèse qu'un *ganga* n'est pas à proprement parler, au sens restrictif du terme, l'équivalent du médecin occidental.⁸⁴⁷ Ce qui implique que les différentes

⁸⁴⁵Elonga, p. 97.

⁸⁴⁶GASSAMA, Makhyli, *La langue d'Ahmadou KOUROUMA ou le français sous les soleils d'Afrique*, ACCT –Karthala, 1995. Makhyli GASSAMA dans son ouvrage *Le français sous les soleils d'Afrique*, par images ou mots repères entend lire un procédé énonciatif qui, chez KOUROUMA, permettrait de dissiper les malentendus de sens chaque fois qu'il y a ambiguïté sémantique. KOUROUMA s'efforcerait à ce titre à trouver habilement des images- repères, sortes d'explications, à travers des formes périphrastiques dans d'autres énoncés qui précèdent ou qui suivent l'énoncé ambigu, dont l'éclairage permet de déchiffrer l'idée essentielle contenue de l'énoncé énigmatique. Ainsi, par exemple, dans « [...] Koné Ibrahima, [...] n'avait pas soutenu un petit rhume (...) quand la vie s'échappa de ses restes » (Soleils, p. 9), les mots repères seraient : « et la vie s'échappa de ses restes », employés pour traduire l'idée de la mort.

⁸⁴⁷La fonction du *ganga* africain n'est pas à proprement parler comparable à celle du médecin généraliste en Occident pour deux raisons : premièrement, un *ganga* doit nécessairement être un Tout, c'est-à-dire, l'*alpha* et l'*oméga*, parce qu'il est rare des cas où il avouera ses limites afin de préserver son prestige dans le village et, au-delà sa notoriété dans les villages voisins. Il préférera donc garder le malade chez lui. Quand le décès est enfin constaté, il accuse la fatalité. Alors qu'en Occident le médecin généraliste est censé orienter le patient vers des centres de soins spécialisés. Deuxièmes, on croit le *ganga* apte à exercer l'ascendance sur tout, y compris les morts ; intercepter entre les vivants et les morts ; alors qu'en Occident ce rôle est plus ou moins dévolu aux médiums, et dans une moindre mesure aux psychologues. Nous soulignons qu'un *ganga* en plein exercice doit jouer sur plusieurs tableaux : tenir compte des liens de parenté du patient, l'influence astrale sur le malade, le pouvoir de la parole, les croyances religieuses, l'action des plantes, etc. Personnage habile, le *ganga* est connaisseur de l'histoire du patient ; il sait galvaniser l'auditoire lors des séances de consultation ou de thérapie ; redonner espoir aux malades désespérés ; sa parole se veut parfois produire des chocs psychologiques et provoquer des ruptures avec la vie antérieure du patient, en rétablir les liens. Les méthodes de diagnostic auxquelles il a recours, les soins à administrer se font sur la base des savoirs hétéroclites. Il est *ganga* de cette façon totale et complète.

tentatives deviennent un exercice complexe, de ce que la narratrice doit envisager la traduction sur plusieurs plans : culturel, social, pathologique, écologique, psychologique, etc. Parce que le corps humain souffrant est à sonder à plusieurs niveaux. Le mal, considéré comme une réalité pluridimensionnelle, a persuadé l'africain que les prières, les sacrifices, les drogues, les écorces ne libèrent leurs forces que dans une dynamique symbiotique. C'est fort de la complexité du mal que Laman K. E. soutient qu'un *ganga* doit faire fonction de :

« Prêtre idolâtre, aide du prêtre, médecin, diseur de bonne aventure ; homme instruit, un expert en, savant habile à faire des recherches, à découvrir, à inventer, à faire quelque chose ». ⁸⁴⁸

Hydre à plusieurs têtes donc, une approche linguistique du xénisme en *Nzebi* ⁸⁴⁹ nous a permis de repérer différentes figures incarnées par le même individu. ⁸⁵⁰ En réalité, ce n'est pas tant qu'un *ganga* disposerait des savoirs immenses. En revanche, ce qui est vrai, c'est que le personnage a su renforcer son pouvoir sur les imaginaires, les peurs, les attentes des malades, les circonstances et les opportunités. Ainsi le croit-on doté des pouvoirs surhumains quand bien même il ne peut guérir le malade. Cependant, ses échecs, ses revers ne lui sont jamais attribués. Le *ganga* à traduire est donc ce personnage complexe, tantôt adulé, tantôt contesté, que Rawiri tente de traduire l'identité, quand Amadou Kourouma se contente de remplacer « grossesse nerveuse », jargon occidental par « grosse de génie » en référence aux croyances africaines.

⁸⁴⁸LAMAN, K.E., *Dictionnaire Kikongo -français*, (avec une étude phonologique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite kikongo), Bruxelles, Librairie Falk fils, 1936, p. 683.

⁸⁴⁹*Nzebi* est à la fois une langue et une communauté ethnique établie dans la zone d'Afrique centrale, notamment au sud- ouest du Gabon et dans la partie est du Congo Brazzaville. Pour plus d'informations sur cette communauté linguistique, se référer à l'ouvrage très fouillé de l'ethnologue Georges DUPRÉ, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre -Mer, Collection MÉMOIRES N° 93, 1982. Dans cette œuvre, DUPRÉ propose une lecture à caractère anthropologique de la communauté ethnique *Nzebi* au Congo et un peu au Gabon. Il faut souligner que la répartition ou plutôt la présence de cette communauté en deux territoires est corollaire au découpage arbitraire des frontières coloniales.

⁸⁵⁰Le *ganga -ilongo*, spécialiste des saignées, il utilise des ventouses, souvent en cornes pour décongestionner les malades atteints par exemple d'œdème aigu. Le *ganga -bonga*, spécialiste des fractures, il joue le rôle de kinésithérapeute. Le *ganga -mikouyi* sait établir les liens avec les forces invisibles, anéantir les forces maléfiqes, il exerce un peu la fonction sociale du médium. Le *ganga -michoko*, spécialiste des transcendances, sait plonger le patient dans des états d'hallucination ; il joue de ce fait le rôle d'hypnotiseur. Le *ganga* est ainsi une sorte d'avatar, intervenant dans les affaires des hommes sous diverses apparences et transformations.

1.2. L'exemple de « grossesse de génie »

Quand Kourouma substitue « grossesse nerveuse »⁸⁵¹, expression médicale qui renvoie aux signes physiques faisant penser à une grossesse, mais liés plutôt à des troubles mentaux chez une femme par « grossesse de génie »,⁸⁵² l'écrivain réalise un glissement de sens. De ce qu'il passe de l'ordre scientifique à l'ordre des superstitions pour parler du personnage de Salimata qui présente des signes de grossesse en l'absence de toute fécondation scientifiquement constatée.

Deuxièmement, il y a néologisme de sens, de ce que Kourouma crée des nouveaux sens en recourant à des mots- repères suffisamment expressifs que le lecteur peut saisir le côté ironique du propos : la fécondation surprenante du personnage pourtant frappé de stérilité. Bien qu'elle présente les signes d'une femme en gestation, cette apparence ne peut être que l'œuvre des forces maléfiques :

« [Salimata] avait été violée. Par qui ? Un génie, avait-on dit après. On avait expliqué aussi les raisons. La maman de Salimata avait souffert de la stérilité et ne l'avait dépassée qu'en implorant le mont Tougbé dont le génie l'avait fécondée de Salimata».⁸⁵³

Ainsi disparaît la connotation occidentale du phénomène ; le lecteur dépaycé parce que le sens de l'expression a été détourné pour être en phase avec le contexte local. C'est la fonction que Grammont assigne à ces mots qui ont le pouvoir de faire germer le réel à partir de l'irréel :

« Un moyen d'expression n'est jamais expressif qu'en puissance, et ne devient expressif que si les mots le lui permettent et le mettent en évidence. Sans les mots qui le fondent et le vivifient, la phrase n'est qu'une possibilité irréaliste ».⁸⁵⁴

Par l'usage des formules qui neutralisent tout raisonnement scientifique, Kourouma réalise un glissement de sens non seulement pour marquer les fractures des frontières entre la pensée animiste et le cartésianisme dans les actions qu'entreprennent les hommes, mais encore pour signifier que la traduction de certaines autres réalités contraint à subvertir les schémas classiques.

⁸⁵¹*Les soleils des indépendances*, p. 52.

⁸⁵²*Les soleils des indépendances*, p. 52.

⁸⁵³*Soleils*, p. 38.

⁸⁵⁴Cité par Henri FREI dans son ouvrage, *La grammaire des fautes*, 1929, p. 236.

Dans la même perspective, Kourouma écrit : « [...] deux colporteurs ont rencontré l'ombre et l'ont reconnue. L'ombre marchait si vite et n'a pas salué [...]. Au village natal l'ombre a déplacé et arrangé ses biens », ⁸⁵⁵ l'ombre dont il est question ici n'est pas celle qui occasionne par l'interposition d'un objet opaque entre une source de lumière et la surface sur laquelle se réfléchit cette lumière. Au contraire, l'ombre renvoie à ce que d'aucuns traduiraient par *fantôme*, *revenant*. Comme le ferait Maupassant avec ses contes fantastiques, il s'agit pour Kourouma de traduire une présence- absence ; l'ombre dans le contexte des croyances africaines n'est visible qu'aux yeux des initiés. A propos, Makhyli Gassama parle « d'emballage perdu » ⁸⁵⁶ récupéré, que Kourouma rembourrerait ensuite des nouvelles significations pour être en phase avec le contexte local. ⁸⁵⁷ Ngalasso Mwatha Musanji ⁸⁵⁸ fait les mêmes remarques, alors qu'Albert Gandonou élargit la réflexion à d'autres romans africains. ⁸⁵⁹

Ainsi, Angèle Rawiri écrit qu'un vieil homme sortait de chez lui la nuit pour « manger ses voisins ». ⁸⁶⁰ Le verbe « manger » improprement utilisé induit un néologisme de sens. Le verbe «manger» ici ne renvoie pas à une pratique anthropophagique. En revanche, l'imaginaire populaire concède l'existence des phénomènes paranormaux ⁸⁶¹ capables de s'approprier l'âme d'une personne, de

⁸⁵⁵ *Soleils*, p. 9.

⁸⁵⁶ GASSAMA, Makhyli, *La langue d'Ahmadou KOUROUMA ou le français sous le soleil d'Afrique*, Paris, Karthala/C.C.T., 1995, p. 44.

⁸⁵⁷ Dans *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, (Pris, Éditions, ACCT –Karthala, 1995), Makhyli GASSAMA formule l'hypothèse selon laquelle, l'écrivain KOUROUMA, pour écrire passerait par trois étapes. La première consisterait à «dessémantiser le mot en le vidant de sa substance, son contenu sémantique habituel. La deuxième étape consisterait à « charger le mot de nouvelles valeurs qui, souvent, laissent une impression de flou, mais secouent l'attention du lecteur en suscitant la curiosité ». Enfin, à la troisième étape, l'auteur replacerait le lecteur dans son univers linguistique habituel et celui-ci prendrait connaissance des nouvelles valeurs que véhicule le mot. Désormais à chaque apparition du mot, la complicité auteur- lecteur serait scellée ; cette complicité serait fondée sur la trahison de la langue d'emprunt.

⁸⁵⁸ MUSANJI, Ngalasso Mwatha, « De *Les soleils des indépendances* à *En attendant le vote des bêtes sauvages* : quelles évolutions de la langue chez Ahmadou KOUROUMA ? », in *Littératures francophones : langues et styles*, Université Paris Val-de-Marne. Publication du Centre d'études francophones. Ouvrage collectif publié sous la direction de Papa Samba DIOP, 2001.

⁸⁵⁹ GANDONOU, Albert, *Le roman ouest- africain de langue française : étude de langue et de style*, Paris, Éditions, Karthala, 2000.

⁸⁶⁰ *Elonga*, p. 97.

⁸⁶¹ Dans son ouvrage, *Stephen King et le surnaturel, première partie : la mise en scène*, Croissy- Beaubourg, Éditions Naturellement SARL 2003, p. 373, Roland ERNOULD définit le *paranormal* ainsi : « un monde non- visible ou autre, la

façon à ce que la victime, garantisse la prospérité intellectuelle ou matérielle du bourreau.⁸⁶² Scientifiquement, cela reste difficile à démontrer. Aussi, considère-t-on les personnes souffrant de déficience mentale comme des victimes des forces paranormales, des personnes qui ont été mangées. L'impropriété qui entoure l'usage du verbe est d'ailleurs soulignée par des guillemets.

Dans le même ordre d'idées, Angèle Rawiri affirme que : « [Les Ntsémpolonais] font laver leur véhicule par un féticheur ».⁸⁶³ L'énoncé suppose des menaces de mort, le présage d'un malheur. Ce qui requiert des rites de conjuration pour éloigner le mal. D'où la nécessité de « faire laver le véhicule par un féticheur », personnage censé détenir des contre-pouvoirs ; nous l'avons déjà souligné en amont. Le lecteur est ainsi désorienté. Un autre exemple de néologisme vient des révélations d'un *ganga* à propos de la sorcellerie de Mboumba : « Ce Mboumba est allé enterrer la tête d'un coq blanc dans votre cour ».⁸⁶⁴ Rawiri s'inspire une fois de plus des croyances locales, relatives à des pratiques sacrificielles.⁸⁶⁵ Il s'agit d'une sous-entente qui connote des crimes

surnature, dont les lois échappent à la science ordinaire, et qui est l'objet des "sciences" parallèle, occultes ou des connaissances ésotériques ».

⁸⁶²Ces croyances ne sont pas l'apanage des Africains, des variantes de ces récits à connotation mythique existent ailleurs, cependant le fond reste le même. L'écrivain allemand GOETHE a publié de 1773 à 1832 deux ouvrages connus sous le titre de *Mythe de Faust*, retraçant les pérégrinations d'un personnage un certain Faust, personnage dont on ne sait à peu près rien qui ne soit légendaire, si ce n'est qu'il aurait vendu son âme au diable en contre partie de sa soif de pouvoir.

⁸⁶³*Elonga*, p. 21.

⁸⁶⁴*Elonga*, P. 259.

⁸⁶⁵En Afrique centrale par exemple, à une certaine époque, l'initiation aux arts divinatoires, requerrait des dépenses importantes exigées par le maître- initiateur. A défaut, le néophyte se chargeait de fournir une jeune fille qui pouvait devenir par la suite l'épouse du maître. Tout comme le jeune homme pouvait être proposé et devenait l'homme à tout faire. En effet, la vérité est que le maître était seulement méfiant, ne voulant partager son savoir-faire au risque d'en produire lui-même un concurrent. Vu que le crime commis était au fond vain, si ce n'est que le maître croyait accroître son emprise sur son élève. Dans la mesure où l'art de guérir est fonction de la connaissance de l'action des plantes, la capacité à interpréter le cours des événements, à profiter des opportunités et des circonstances, en forçant l'élève à commettre l'acte abject, le maître humiliait simplement son élève, dans le but de lui imposer loyauté et dévouement. L'épreuve extrême et humiliante de mise à mort d'une personne était alors préférée, de ce que l'acte contraignant l'exécutant du crime à se murer dans une sorte de silence coupable, à être indéfiniment redevable à la fois à son maître et à la société, car l'acte en soit était non seulement ignoble moralement, mais aussi et surtout condamné par la société, et donc source intarissable de remords parfois jusqu'à ce que l'auteur sombre dans une démente dégénérative sans issue. Le crime rituel devenant à la fois un gage de soumission, mais aussi et surtout un secret entre le maître et son élève qui ne pouvaient oser l'étaler sur la place publique au risque de perdre soit la notoriété soit le prestige du

rituels. Le coq blanc renvoie à des codes de langage.⁸⁶⁶ Enterrer la tête d'un coq suppose des pratiques ésotériques.

2. La quête de l'énonciation comme jeu et source de plaisir

Les théoriciens de l'énonciation s'accordent sur le principe que la source de l'énonciation reste inaccessible. Ce principe, les romanciers francophones africains ne s'en soustraient point, du moins quand l'on se réfère à ce que Catherine Kerbrat-Orecchioni constate :

«Le sujet qui énonce, c'est (linguistiquement) le sujet qui s'énonce, mais dès lors qu'il s'énonce comme sujet énonçant, il cesse d'être sujet d'énonciation pour devenir sujet de l'énoncé : si je dis "je suis triste" cet énoncé présuppose un je2 qui prend en charge le je1 et signifie (je2 dit que) je1 suis triste, mais si je veux donner existence linguistique à ce je2 qui m'échappe, j'aurais beau énoncer "je dis que je suis triste", cette phrase signifiera encore "(je3 dit que) je2 dit que je suis triste" et ce à l'infini : quel que soit le nombre de "je" que je verbaliserai, le nombre des niveaux énonciatifs sera toujours n+1 et il existera toujours un "je" extra-textuel, insaisissable, irréductible, pour me narguer ».⁸⁶⁷

En effet, l'espace romanesque chez Kourouma est un terrain de quête permanente, celle de l'énonciation. Ainsi cherche-t-il à savoir comment conjuguer le *finir*, dans le but de rendre expressive la pensée : « Fama avait fini, était fini ». ⁸⁶⁸ L'usage simultané de *finir* tantôt avec l'auxiliaire *être* tantôt avec *avoir* montre que l'écrivain est entraîné de négocier avec la langue de l'Autre. Le lecteur surpris, est dépaycé et peut alors prendre plaisir. L'expression *Plaisir du texte*⁸⁶⁹

pouvoir. Ce pourquoi, dans ces « clubs » très fermés, strictement réservés aux initiés, l'interdit fait autorité et le silence est d'or. Aujourd'hui, si le phénomène de crimes rituels pour, avance-t-on conquérir la puissance, persiste encore dans certains pays africains, à l'instar du Gabon, il est néanmoins sous le coup désormais de la loi et le regard inquisiteur des organisations non gouvernementales et des médias. Un reportage sur *Les crimes rituels au Gabon*, diffusé sur la chaîne de télévision Canal+ en 2012, par exemple, fit sortir les pouvoirs publics de leurs gonds, se sentant éclaboussés, au point où des commissions juridiques fleurirent un peu partout à travers le pays ; des procès expéditifs furent organisés. Dans les mailles de la justice, quelques petits voyous des quartiers, des fretins ; car l'on apprit des sites internet - Gaboneco.com ; Gabonreviwi.com - que les gros poissons, c'est-à-dire les commentaires des faits abjects étaient pour la plupart des *grands hommes*. Sur ces mêmes sites, pullules aujourd'hui des commanditaires qui réclament justice juste, des procès équitables et exemplaires pour apaiser l'émoi et la psychose.

⁸⁶⁶LECHEVALLIER, Gabriel, *Dictionnaire des symboles, des arts divinatoires et des superstitions*, Maxi- Livres pour la présente édition, 2003, p. 125.

⁸⁶⁷KERBRAT- ORECCHIONI, Catherine, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris, Éditions, Armand Colin, 1980, p. 225.

⁸⁶⁸*Les soleils des indépendances*, p. 170.

⁸⁶⁹BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, 1973, L'Aventure sémiotique. Paris, Éditions, Seuil, 1985. Dans *Le plaisir du texte*, BARTHES élabore une

formulée par Roland Barthes dans l'œuvre éponyme a comme projet la contestation de l'idée qu'une littérature doit être nécessairement utilitaire, plongée au cœur des grandes questions qui concernent l'humanité. Pour Barthes, il existe une littérature dont la seule finalité est de procurer du plaisir. En effet, Kourouma sait distraire son lecteur en lui procurant un passe-temps, où les contraintes de conjugaison et de grammaire sont subverties, au point où un lecteur distrait se laisse emporter sans pouvoir distinguer ce qui est correct de ce qui ne l'est pas.⁸⁷⁰ C'est dans ce contexte que Francis Bacon assimile les mots à des idoles du forum qu'il faut briser pour s'en défaire de leur tyrannie⁸⁷¹, mais peut-être aussi pour mieux les digérer et les intérioriser. Kourouma a donc fait le choix de briser les icônes et se faire une place dans l'espace de la langue dominante en jouant avec les mots, leurs assonances, par le retour, la répétition, la recherche d'harmonie du même timbre vocalique. Le cas, ici avec « avait fini », « a fini », « était fini »⁸⁷², pour traduire une même idée : la mort du personnage. Parce que la traduction de « mourir » ici n'est autre chose que la langue rabaissée au niveau de l'oralité ordinaire. En effet, on y retrouve la souplesse, la vivacité d'une simple conversation, avec ses apostrophes : « vous ne le savez pas parce que vous n'êtes

nouvelle théorie, celle du plaisir du texte. Pour BARTHES, « Le texte que vous écrivez doit me donner la preuve qu'il me désire. Cette épreuve existe : c'est l'écriture. L'écriture est ceci : la science des jouissances du langage », écrit BARTHES aux pages 13 et 14 de son texte. Cette jouissance aura lieu quand on accède à la déconstruction des lois de « la langue, son lexique, sa métrique, sa prosodie », p. 17.

⁸⁷⁰Pour Henri FREI, « La distinction du correct et de l'incorrect est une des premières difficultés auxquelles s'achoppe le grammairien qui étudie un état de langue. [...] Ainsi la grammaire normative définit le correct par la conformité avec la norme sociale, l'usage de langue tel qu'il est exigé par la collectivité, et par fautes de langue les écarts à partir de cette norme [...]. Est correct ce qui correspond à la norme établie par la collectivité ; et la grammaire qui constate et codifie les règles du commun usage, est dite grammaire normative », *La grammaire des fautes*, p. 17-18.

⁸⁷¹BACON, Francis, *Novum organum*, Extrait d'Alfred Fouillé, *Extraits des Grands Philosophes*, Librairie Delagrave, 1938, p. 181-182, Traduction Lorquet. Extrait de F.-J Thonnard, *Extrait des grands philosophes*, Desclée et Cie, 1963, p. 403-404. Pour Francis BACON, les mots sont des idoles d'une part. D'autre part, leur sens est réglé par le vulgaire. C'est pourquoi l'esprit à qui une langue est imposée s'en trouve importuné d'une façon étrange. Les définitions et les explications dont les savants ont coutume de se prémunir et de s'armer en beaucoup de sujets ne les affranchiraient pas pour autant de leur tyrannie. Parce que les mots font violence à l'esprit et troublent tout, et les hommes sont entraînés par ces « idoles » dans des controverses et des imaginations innombrables et vaines. C'est pourquoi il convient de les briser pour en libérer l'esprit de leur tyrannie.

⁸⁷²Ce qui n'est pas moins un indice formel de poéticité. Si l'on considère la poésie sous l'angle des assonances, les indices poétiques dans le romanesque africain résident dans le dépassement du dire ordinaire et le jeu des mots.

pas Malinké ». ⁸⁷³ Ainsi, « les archaïsmes, mis en circulation contrôlée surgissent ici et là dans la fiction » ⁸⁷⁴ et, le lecteur crédule est séduit par le caractère exotique du texte, sans s'en rendre compte de la présence de ce que Chantal Zabus appelle « *cushioning* », ⁸⁷⁵ c'est-à-dire les artifices d'écriture auxquels l'auteur a recours pour atténuer l'effet du désastre que Blachère nomme les « impasses techniques ». ⁸⁷⁶ Autrement, le texte perd peu à peu de sa clarté.

3. Le problème de clarté

Le problème de clarté suppose la tendance à entretenir l'ambiguïté dans le texte, la difficulté à exprimer ce qui mérite d'être clairement formulé. ⁸⁷⁷ Ce qui n'est pas sans remettre en question le principe de clarté de la langue française.

En effet, le bon usage de la langue française fait de la clarté non seulement la finalité d'un texte littéraire, mais aussi un critère de beauté. Une tradition littéraire française héritée des siècles derniers ; depuis les publications de Claude Favre de Vaugelas, avec son livre, *Remarques sur la langue française. Utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*, ⁸⁷⁸ ouvrage dans lequel l'auteur définit les règles de codification du français. Pour Vaugelas, la clarté du texte renvoie au respect des normes que définies la grammaire.

⁸⁷³ *Les soleils des indépendances*, p. 147.

⁸⁷⁴ ZABUS, Chantal, *The african palimpsest, Indigenization of language in the west african europhe novel*, Rodopi, 1991 ; cité par Alain RICARD, *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, Éditions, Karthala, 1995, p. 247.

⁸⁷⁵ La traduction française de *Cushioning* : amortisseur.

⁸⁷⁶ BLACHERE, Jean-Claude, *Négritures.*, p. 143

⁸⁷⁷ Chez Henri FREI entend, la « séquence expressive » consiste à substituer à la séquence normale attendue par la grammaire normative (ou même la logique de la pensée), une séquence imprévue : la suite des éléments (des mots) placés sur la chaîne du discours s'oppose à la suite des éléments logés dans la mémoire. Voir *La grammaire des fautes*, p. 271.

⁸⁷⁸ VAUGELAS, (de) Claude Favre, *Remarques sur la langue française. Utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*. L'ouvrage a été publié plusieurs fois dans différentes maisons d'édition. La première remonte à 1647. Une autre en 1657 à Bruxelles, Chez F. VIVIEN. Il existe aussi une autre édition chez Champ Libre, 1981. Claude Favre de VAUGELAS, (1585- 1650) fut un grammairien savoisien qui a su contribuer à la codification du bon usage de la langue française, s'inspirant, semble-il, de la langue parlée à la cour du roi, dans la lignée de MALHERBE.

Dans le même ordre d'idées, le poète François de Malherbe⁸⁷⁹ exige du français un usage fait de mesure et de bienséance, conformément à la tradition de l'art classique. Pour Malherbe, la clarté du texte émerge de l'attention que l'écrivain doit porter à l'orthodoxie de la langue, c'est-à-dire le fait de bien parler et bien écrire, la manière de s'exprimer ou d'user du français la plus élégante possible. Selon l'*Encyclopédie Universalis*, il s'agit chez Malherbe d'une volonté « d'équilibre », « d'ordre ».

Viendront par la suite Boileau et Rivarol. Le principe de clarté s'exprime chez ces derniers en termes de génie qui est propre à la langue française. Si François de Malherbe s'était résolu à purifier le français en exigeant de ses contemporains que : « Rien ne fût écrit qui ne pût être compris », ⁸⁸⁰ Nicolas Boileau renchérit par une formule devenue alors célèbre : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément ». ⁸⁸¹ Et Rivarol d'en rajouter à la suite de Boileau : « Ce qui n'est pas clair n'est pas français ». ⁸⁸²

Plus près de nous, un autre grammairien, Maurice Grevisse, l'auteur de l'ouvrage, *Le bon usage*, publié une première fois en 1936 poursuit l'œuvre de codification. Cependant, contrairement à ses prédécesseurs, Grevisse semble réservé à la fois sur le purisme démesuré et le laxisme grammatical à outrance. Ce que le grammairien considère donc comme clair, compréhensible et intelligible relève d'une forme de rigueur, le souci de bien s'exprimer, bien écrire. La clarté du texte littéraire suppose pour Grevisse que le respect des règles de grammaire a été effectif pour mieux exprimer la pensée dans la perspective d'aspirer au beau ; condition *sine qua non* pour aspirer à la plénitude.

⁸⁷⁹MALHERBE, François, (1555- 1628), est poète ; ses textes publiés à titre posthume influenceront fortement la poésie classique.

⁸⁸⁰MALHERBE, François de, (1555- 1628), est poète. Il s'est résolu à reformer la langue française. Adversaire de Pierre Ronsard, il condamne l'italianisme, la préciosité, le style amphigourique, rejette les patois, repousse l'usage des termes techniques, réclame une solide harmonie des vers et une grande clarté des images. Il y contribue ainsi à stabiliser et à établir la langue pure ; un peu appauvrie certes, mais suffisamment claire à l'époque classique.

⁸⁸¹BOILEAU, Nicolas, (1636- 1711), *l'Art poétique* est un poème didactique écrit en 1674.

⁸⁸²RIVAROL, Antoine de, (1753- 1801), *Discours sur l'universalité de la langue française*, (1784), Arélea, 1991, p. 72.

L'écrivain qui recourt à la langue française est donc invité en quelque sorte à faire du signifiant le juste équivalent du signifié ; autrement, attribuer au signe linguistique son référent précis ; le génie de la langue française s'exprime dans la capacité d'établir une relation étroite entre l'espace textuel et l'espace référentiel ; condition *sine qua non* pour atteindre la beauté et la plénitude, objectifs que tout écrivain doit viser.

Cependant, la question se pose, celle de savoir si les écrivains africains qui font usage de la langue française se conforment-ils aux principes établis, comme Bernard Dadié dans *Un Nègre à Paris* le rappelle justement ?

« La langue française est si précise, d'une profondeur si insondable qu'on ne saurait, avec elle, prendre trop de précautions. Et les ombres augustes sous le regard desquelles on travaille exultent de voir chaque disciple suivre la route, le chemin, la ligne, marquer le pas comme s'il avait un élan à prendre».⁸⁸³

La clarté du texte littéraire francophone africain est d'autant problématique que l'ampleur du phénomène touche au premier plan la sémantique et la syntaxe que la critique juge fautives. La démarche consisterait à soustraire dans un syntagme des mots qui pourtant serviraient à clarifier le propos. D'autres syntaxes vont dans le sens des ellipses, des sous-ententes. L'écriture procède ainsi par soustraction. Aussi retrouve-t-on chez Kourouma des syntagmes tels : « les veuves *essayaient le deuil*»,⁸⁸⁴ «*la soif coulait sur la langue*» «*Diamourou fumait de colère*»⁸⁸⁵, de ce que certaines réalités ne peuvent être traduites qu'en usant des images expressives et à partir desquelles une réalité difficile à exprimer va brusquement jaillir parce que l'auteur a su concilier l'oral et l'écriture, pour reprendre le poète mexicain Octavio Paz :

« L'image réconcilie les contraires, mais cette conciliation ne peut être expliquée par des mots- sinon ceux de l'image, qui ont cessé d'être des mots. L'image est ainsi un recours désespéré contre le silence qui nous envahit chaque fois que nous tentons d'exprimer la terrible expérience de ce qui nous entoure et de nous-mêmes [...]. Tel est le sens ultime de l'image : elle-même ».⁸⁸⁶

⁸⁸³ *Un Nègre à Paris*, p. 16.

⁸⁸⁴ *Les soleils des indépendances*, p. 128.

⁸⁸⁵ *Les soleils des indépendances*, p. 115.

⁸⁸⁶ PAZ, Octavio, *L'Arc et la Lyre*, traduction de l'espagnole par Roger MUNIER, Paris, Éditions Gallimard, 1965, p. 226-227 : « Chaque image - ou chaque poème fait d'images - contient de nombreuses significations contraires ou divergentes qu'elle embrasse ou réconcilie sans les supprimer.

Tel l'écrivain surréaliste⁸⁸⁷ qui se permettrait de rapprocher des réalités sans tenir compte ni de l'ordre grammatical des mots ni de leurs contenus sémantiques, l'écrivain africain réalise des associations pour, semble-t-il, permettre la recevabilité de la langue périphérique dans l'univers de la langue du centre. C'est peut-être ici que s'exprime mieux le rêve de l'unité des langues dont parle Dominique Combe.⁸⁸⁸ En effet, le texte africain, une fois paré de ses deux identités, révèle alors, un peu dans la continuité d'André Breton ou Isidore Ducasse Lautréamont, quelque chose de « Beau comme la rencontre fortuite d'un parapluie et d'une machine à coudre sur une table de dissection ».⁸⁸⁹ Dans ce cas, la traduction n'est plus seulement synonyme de quête d'une troisième voie-voix, mais plus encore, la quête de l'essentiel, un travail d'orfèvre

4. La traduction : un travail d'orfèvre

Malgré les polémiques suscitées, le problème de la traduction n'est pas seulement du côté de la négativité. Le romanesque africain s'apparente à ce qu'Umberto Eco qualifie de « discours alchimique » des « secrets différés ». Pour Eco, si le « but de l'art était la transmutation des métaux communs en or et en argent », ⁸⁹⁰ la finalité de la pratique littéraire n'est pas moins de produire la *littéarité*, autrement, de faire en sorte que ce qui est de l'ordre de la *littéralité* se mue et se transforme en *littéarité*.⁸⁹¹ En d'autres termes, l'écrivain africain qui

⁸⁸⁷Néanmoins, contrairement aux surréalistes qui veulent mettre l'inconscient, le rêve et le désir au service de la littérature, de produire un univers littéraire dans lequel la raison n'a plus sa place, par un certain automatisme psychique, l'Africain le fait pour non seulement parce qu'il n'a pas de choix au sens où il n'a d'autres moyens pour écrire, mais encore parce qu'il est aussi l'expression de son hybridité linguistique.

⁸⁸⁸COMBE, Dominique, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette, 1995, p. 134-135.

⁸⁸⁹Cette citation d'André BRETON est tirée de son ouvrage, *Les Vases communicants*, (1932). Dans cette phrase, il n'est pas aisé ni de cerner ce qui ferait la beauté dans la rencontre fortuite des deux objets, ni d'ailleurs la relation qui lie le parapluie et la table de dissection. Pourtant, l'absence de ce lien logique entre l'espace référentiel et l'espace textuel est paradoxalement ce qui fonde la beauté dans le texte de Lautréamont. Autrement, le hasard de la rencontre des mots permet à l'écrivain d'éclorre des nouvelles existences, d'explorer des nouveaux espaces, inconnus et pleins d'espoirs.

⁸⁹⁰ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, p. 87.

⁸⁹¹Il faut faire une distinction nette entre « littéralité » (le fait d'être écrit) et « littéarité » (le fait d'avoir une valeur littéraire). Cette dernière se définit non par la lettre mais par l'esprit d'un travail d'élaboration de la parole destinée à produire du « beau ». Ets donc littéraire, tout texte écrit ou non, répondant à des critères de beauté, des critères de valeurs esthétiques. Voir MUSANJI Ngalasso- Mwatha,

recourt à la langue de l'Autre réalise un travail de fusion : la fusion de deux systèmes linguistiques dans l'attente du Grand Œuvre. L'acte d'écrire est ainsi assimilé à la quête de la Pierre Philosophale, de l'Élixir, comme *La Philosophie occulte* d'Agrippa le décrit : « Car, comme nos âmes communiquent par l'esprit leurs forces à nos membres, de même la vertu de l'âme du monde se répand sur toutes choses par la quintessence [...]. C'est pourquoi les Alchimistes cherchent à extraire ou séparer cet esprit de l'or, et dès qu'ils peuvent l'extraire ou séparer, et l'appliquer ensuite à toutes sortes de matières d'espèce identique, c'est-à-dire des métaux, ils en font aussitôt de l'or, et de l'argent ». ⁸⁹² Et Umberto Eco de s'interroger sur l'intérêt de la démarche et du langage alchimiques :

« Cela dit, avec ce processus, l'alchimie se charge d'une ambiguïté qui la marque pour les siècles à venir : on ne saura jamais si elle parle vraiment de métaux et veut vraiment produire de l'or, ou si tout le langage alchimique et ses liturgies opératives parlent de quelques chose d'autre, d'un mystère religieuse, de la nature même de la vie, d'une transformation spirituelle ». ⁸⁹³

La démarche de l'alchimiste et le langage alchimiques, une fois ramenés au niveau de la littérature, conduisent les écrivains à parsemer le texte des syntagmes tel « laver la voiture chez le féticheur », « courber la prière ». Car, cette syntaxe bancaire à première vue n'est pas loin d'être un travail d'orfèvre.

notamment son ouvrage, *Imprimés anonymes en langues africaine 1830-1960*, Bibliothèque nationale de France, juin 2011, p. 9.

⁸⁹²CORNEILLE- AGRIPPA, Henri, *La Philosophie occulte ou la magie*, (I, 14). Paris, Bibliothèque Chacornac, 1910. Cité par Umberto ECO dans *Les limites de l'interprétation*, p. 88.

⁸⁹³ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation*, p. 88.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Étudier l'écriture de la rencontre Afrique-Occident dans le roman francophone africain, écrivions-nous en commençant, n'était pas une entreprise aisée, du fait de la surdétermination des idéologies des hiérarchies qui, longtemps ont contraint critiques et interprètes à privilégier les axes de lecture en rapport au conflit des cultures, au rejet de l'altérité, à la quête orphique d'une identité perdue, la délimitation des frontières et des espaces d'appartenance.

Nous nous sommes familiarisés avec des voies autoritaires qui imposent le sens le plus univoque possible, parce qu'il fallait plaider pour une idéologie ou une opinion particulière. Dès lors que le trope de l'altérité était mentionné, que le discours devenait polémique, le conflit des civilisations l'hypothèse royale. L'espace romanesque s'était alors réduit à des luttes idéologiques ; une forteresse, l'empire des frontières, où la rencontre de différentes subjectivités, en l'occurrence africaine et occidentale étaient irréconciliables, donc vouée à l'échec.

Ce qui nous a permis de préciser que ces axes de lecture concouraient à fixer les protagonistes dans des identités et des espaces de manière problématique. S'ils contribuaient à première vue à crédibiliser la thèse de l'altérité radicale, ils renforçaient parallèlement les malentendus et les tensions. Il s'agissait là d'un discours qui avait pour finalité la négation et le rejet de l'Autre.

En ce qui nous concerne, nous partions de l'hypothèse que la prépondérance des discours sur les conflits des cultures, sur les oppositions binaires centre/périphérie, oppresseur/oppresé, Afrique/Occident, Moi/l'Autre, etc., s'expliquait par la position inconfortable et les frustrations de l'Africain colonisé d'une part, et par les idéologies impérialistes occidentales d'autre part.

Si, jusqu'alors la rencontre Afrique/Occident était plus étudiée du point de vue de l'altérité radicale, il n'était pas inopportun de rappeler que cette hypothèse présente des limites, de ce que l'écriture romanesque francophone africaine émergeait dans l'entre-deux mondes. Dès lors, l'hybridité qui caractérise l'identité de cette littérature pouvait permettre de comprendre comment l'hypothèse de l'altérité radicale, considérée comme le trop déterminant du roman colonial ou postcolonial africain, détournait l'attention du rapport interdépendant et complexe

qui place les protagonistes dans une posture ambivalente, instable, contradictoire et ambigu, parce que les sujets évoluent dans les interstices, les brisures des frontières.

En conséquence, la quête d'un compromis était préférée, parce que permettant de préciser l'unicité du genre humain dans sa diversité, d'où notre intérêt de revenir sur l'hypothèse de l'altérité radicale et de façon sous-jacente, les conflits des cultures.

L'enjeu n'était donc pas d'instruire le procès du système colonial de quelque manière que ce soit, ni renseigner le lecteur sur la brutalité du choc des cultures, encore moins de faire des oppositions binaires dominant/dominé, centre/périphérie l'épicentre de l'analyse. Se référant à la notion de frontière entre l'altérité africaine et occidentale, nous n'ambitionnons non plus aborder l'étude à travers le prisme des identités ataviques, ce qui aurait pu être pure hérésie littéraire, vu la fragilité de l'humain, les questions existentielles que les écrivains tentent de mettre en fiction et qui rendent les limites poreuses, l'instabilité des protagonistes, vu qu'ils évoluaient dans les interstices et les fractures des frontières.

Nous faisons remarquer que la permanence de l'approche binaire de la rencontre, que d'aucuns ont souvent réduit à l'hypothèse des conflits des cultures, de puis lors considérée comme une réponse appropriée à l'hégémonie du discours occidental, semblait ne plus faire recette, au regard de l'émergence aussi bien dans les sociétés occidentales qu'africaines modernes d'un discours épistémologique novateur portant sur le rapport de l'Occident et ses « Autres », l'Afrique en particulier.

A l'inverse donc de l'anticolonialisme initial, dont la démarche avait plutôt pour fondement la critique de la domination politique, économique, sociale, culturelle et linguistique de l'impérialisme occidental, nous nous sommes appuyés à partir des concepts proposés par Homi Bhabha, sur la théorie postcoloniale qui semble l'appareillage critique le plus épistémique et approprié à la relecture de la textualité des rapports Afrique/Occident.

Après avoir clarifié les notions d'*écriture*, *rencontre* et *intersubjectivité* et leurs modes de manipulation dans l'étude, notre travail se limitait donc à questionner les représentations littéraires de la mise en contact des subjectivités africaine et occidentale. Cette écriture s'avérait singulière, en ce qu'elle révélait une identité hybride, instable et complexe : elle n'était, en effet, moins africaine qu'extra-africaine ; vu qu'elle n'émerge que dans l'interdépendance, le relationnel, dans le divers des influences.

En faisant, en premier lieu, référence aux idéologies des hiérarchies, il était question d'abord, pour nous, de montrer comment la rencontre avec l'Autre révèle le moyen par lequel les protagonistes parviennent à construire et affermir leurs identités par le détour d'une sorte de relation ambivalente à l'altérité. Ce qui supposait l'aptitude des protagonistes occidentaux et africains à se construire des identités hybrides, fluctuantes, instables, du moment où ils étaient comme condamnés à transgresser toutes les formes des frontières. Ainsi aspiraient-ils à la quête d'un compromis. Celle-ci supposait la capacité des protagonistes à concilier les contraires tout au long de leurs parcours, ou du moins, tentaient-ils par la négociation à concilier des éléments antagoniques, à rapprocher les oppositions binaires. Par la négociation et l'ambivalence, les sujets hybrides pouvaient ainsi déterminer ce qui les oppose à partir d'un cadre neutre : le « *tiers -espace* », que Homi Bhabha appelle le site censé permettre de négocier les différences culturelles.

A ce titre, les personnages de la femme médiatrice, l'explorateur-aventurier, le touriste- voyageur, l'interprète- traducteur et passeur des mots, l'intellectuel, permettaient par la fonction qu'ils remplissent de valider l'hypothèse que, dès lors qu'il y a rencontre des subjectivités, il s'élabore nécessairement un espace intersubjectif, dans lequel les protagonistes essaient de modifier les perceptions qu'ils ont l'Un de l'Autre.

De ce fait, les regards croisés éclairaient réciproquement, dans des rapports ambivalents, les altérités dans les creux, les plis et les replis, permettant la compréhension et l'accès dans le monde de l'Autre. De-là, aussi les clivages culturels les oppositions binaires tendaient à s'atténuer favorablement. Du reste,

c'est quand les particularités culturelles étaient mises de l'avant que les personnages africains avaient tendance à franchir les frontières et pouvaient de ce fait déconstruire les fausses certitudes. Nous concluons alors que le mimétisme du sujet colonisé était une arme dissimulée anti- coloniale.

Si donc la rencontre s'était réduite à des intrigues conflictuelles, l'intérêt de notre contribution a été de questionner à nouveau une catégorie de romans francophones africains considérés aujourd'hui comme des classiques de la littérature nègre, mais longtemps réduits au topos des identités ataviques, et donc d'inscrire le parcours des protagonistes issus de différents milieux culturels et linguistiques dans un « tiers-espace » un espace ouvert plutôt qu'il ne les enfermait dans des altérités tyranniques.

Tout au long de notre travail l'écriture de la rencontre n'était plus réduite au seul niveau des ruptures, des tris, des répartitions géographiques et du rejet de la différence. L'hybridation identitaire a été donc privilégiée dans l'étude. Il n'était plus question de rencontre au sens de simples issues de parcours des personnages, mais agencement et combinaison des circonstances complexes et d'incidents, enchainements d'aventures et d'événements pour faire s'interroger les protagonistes sur les différentes manières d'interpréter le monde. La rencontre était donc cette esthétique ritualisée qui a ses séquences, ses métaphores et ses procédés d'écriture.

Chez Kourouma l'espace de l'intersubjectivité se dévoile comme un traquenard pour le héros, faute d'avoir su s'adapter au nouveau monde. Le personnage principal chez Rawiri, Hamidou Kane et Dadié, en revanche, cherche à se l'approprier et ils réussissent tant bien que mal.

Autrement, les protagonistes confrontés à l'épreuve de l'altérité n'étaient pas forcément condamnés à perdre leur identité par l'éloignement avec le milieu d'origine. Leur nature, ce qui les définissait résidait aussi dans leur capacité de se réinventer une identité hybride, par mimétisme dans l'ambivalence du rapport à l'Autre. Ainsi parvenaient-ils à trouver des solutions aux problèmes qui viennent de leur être intérieur ou de leur être social. Homi Bhabha dans « Of mimicry and

Man » parle d'un comportement de *camouflage* du colonisé dans sa relation au pouvoir dominant, où il apparaît comme un observateur avisé des impératives politiques et sémantiques du discours occidental, qu'il doit systématiquement déformer les hypothèses de base pour les articuler avec son histoire personnelle.

Nous avons donc essayé d'interroger une situation proprement existentielle : celle de l'Homme au contact de l'altérité, aux prises à la fois à des expériences individuelles ou collectives à travers lesquelles se nouent des liens complexes, ambivalents. Comment, l'Homme considère-t-il l'Autre, celui qu'il rencontre, découvre ? Comment le regard sur cet Autre évolue, s'adapte à la présence de l'altérité ? Comment la notion même de l'identité pure était davantage remise en question dans la relation coloniale, le lien qui rapproche l'Afrique de l'Occident ? Tout l'enjeu de l'étude, était en conséquence de montrer qu'il est possible de penser les nouvelles formes de relations, celles qui sont basées sur l'ouverture identitaire, conditions *sine qua non*, que notre époque actualise avec pertinence.

L'écriture de la rencontre était aussi envisagée dans la perspective de la rencontre symbolique des langues. Nous avons tenté de répondre à la question de savoir si une langue d'emprunt - fût-elle bien apprise école, pouvait correctement traduire un imaginaire qui se nourrit d'une culture étrangère ? En d'autres termes, le problème de la traduction n'était pas à étudier dans la perspective des approches classiques, au sens de transfert d'une langue à l'autre. Nous nous sommes permis de déterminer quelques procédés, auxquels les romanciers ont recours, pour tenter de se réapproprier la langue de l'Autre, l'outil de travail. Nous avons donc convoqué la théorie de « *relexification* » proposée par Chantal Zabus. Celle-ci nous paraissait novatrice, en ce que Zabus opère un revirement épistémologique par lequel le code linguistique du sujet colonisé n'est plus relégué à la périphérie, dans les territoires de la marginalité par rapport au centre, mais au contraire mis en valeur dans toute sa différence culturelle. La théorie de la « *relexification* » semblait aider "l'intégration" de la langue dite périphérique et « *minoritaire* » dans l'espace de la langue « *majoritaire* » et dominante, comme pour faciliter son intégration. Du coup, la frontière entre le centre et la périphérie étaient brouillées. Il s'agissait pour nous d'une troisième voie-voix, celle du compromis, de la conciliation dont parle Bhabha ; qui nous paraissait éloigner considérablement

l'hypothèse de l'altérité linguistique radicale ; du moment où la rencontre de deux univers linguistiques avait lieu dans un « *tiers-espace* », site de la négociation, l'écriture littéraire qui en résultait n'était plus réduite à la quête d'une quelconque identité pure, mais hybride, métissée, comme si l'écrivain avait réalisé « le rêve de l'unité » des langues, pour reprendre Dominique Combe. Il s'est agi donc, à partir de deux romans, en l'occurrence, *Les soleils des indépendances* et *Elonga*, de préciser que ces deux textes considérés sous le prisme de la « relexification », répondaient mieux à la notion de « palimpseste », selon Gérard Genette d'abord, Zabus ensuite, renverrait à une sorte de manuscrit dont on a gratté la première inscription pour en tracer une autre, sans pour autant cacher tout à fait le premier, qu'on peut lire, par transparence, l'ancien sous le nouveau. En d'autres termes, le texte romanesque africain, bien qu'écrit en langue française, dissimule le texte culturel et linguistique oral local. Nous l'avons montré au moyen des glissements de sens, la quête permanente de l'énonciation.

Nous sommes également appuyés sur la théorie de « *négrification* » de Jean-Claude Blachère, pour montrer que l'utilisation, dans le français littéraire, d'un ensemble de procédés stylistiques présentés comme spécifiquement négro-africains, visait à traduire l'être-nègre. Les phénomènes de juxtaposition des univers linguistiques en étaient une illustration. Dès lors, réputée de tradition orale, la langue maternelle venait ainsi d'être érigée au même rang que la langue du colonisateur, voisinant avec celle-ci tout au long de l'énonciation. Ce que la critique pouvait donc légitimement classer dans la catégorie des syntaxes illogiques, des formulations agrammaticales, pouvait aussi se lire comme l'expression d'une troisième voie-voix, celle du centre, la voie-voix du compromis. Nous soulignons qu'écrire dans la langue de l'Autre n'était pas aisé ; l'écrivain est donc invité à négocier le passage. Dès lors, la langue française devenue le dénominateur commun n'était plus exploitée conformément aux exigences normatives requises depuis sa source historique en métropole.

Bibliographie

Corpus de base

DADIE, B., Bernard, *Un nègre à Paris*, Paris, 1959.

KANE, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, U.G.E., 10/18, 1961.

KOUROUMA, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Montréal, 1968, Paris, Seuil, 1970, (1^{ère} édition, Canada, 1968).

RAWIRI, Ntyugwetondo, Angèle, *Elonga*, Paris, Éditions Silex, 1986.

Ouvrages

ABOUL- KASSEM, Saadallah, *La Montée du nationalisme en Algérie*, traduit de l'arabe par Joachim de Gonzalez, Alger : ENL, 1983.

AMONDJI, Marcel, *Félix Houphouët et la Côte-d'Ivoire. L'envers d'une légende*, Paris, Éditions, Karthala, 1984.

APOLLINAIRE, Guillaume, « *Le Pont de Mirabeau* », in *Alcools*, 1913.

AUDOYNAUD, André, *Le Docteur Schweitzer et son hôpital à Lambaréné : l'envers d'un mythe*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2005.

BACON, Francis, *Novum organum*, Extrait d'Alfred Fouillé, *Extraits des Grands Philosophes*, Librairie Delagrave, 1938, p. 181-182, Traduction Lorquet. Extrait de F.-J Thonnard, *Extrait des grands philosophes*, Desclée et Cie, 1963, p. 403-404.

BADIAN, Seydou *Sous l'orage, (Kany)* suivi de *Chaka*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1973.

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman* (traduit du russe par Daria Olivier), Paris, Gallimard, 1978, (pour la traduction française).

BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, puf, 1963.

BANDIA, Paul, « Postcolonialism and traduction ; the dialectic between theory practice », Aline Remael & Ilse Logie (eds), *Translation as creation : the postcolonial influence*, Anvers : Hogeschool Antwerp pern hoger Instituut voor Vertalers & Tolken, 2003.

BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Œuvres complètes, livres, textes, entretiens, 1942-1961, Paris, Seuil, 1993.

- BARTHES**, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, 1973, *L'Aventure sémiotique*, Paris, Éditions, Seuil, 1985.
- BATTESTINI**, Simon, *Écritures et texte, Contribution africaine*, Éditions, Les Presses de l'université Laval et Présence africaine, 1997.
- BENBASSA**, Esther et **ATTIAS**, Jean- Christophe, *Le Juif et l'Autre*, Le Relié Coll. Ose Savoir, octobre 2002.
- BENIAMINO**, Michel, *La francophonie littéraire. Essai pour une théorie*, Paris, Montréal, L'Harmattan, coll. « Espaces Francophones », 1999.
- BENJAMIN**, Walter, *La tâche du traducteur*, traduction Alexis Nouss et Laurent Lamy. TTR, Vol. 10, n°2, 1997.
- BERMAN**, Antoine, *L'Age de la traduction. "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin, un commentaire*. Textes rassemblés par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, collection, Intempestives, décembre, 2008.
- *L'Épreuve de la traduction. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Éditions, Gallimard, 1984.
- BERQUE**, Jaques *Le Coran : Essai de traduction*, Paris, Éditions, Albin Michel, 2002.
- BESNARDEAU**, Wilfrid, *Représentations littéraires de l'étranger au XII^e siècle. Des chansons de geste aux premières mises en roman*, Paris, Éditions, Honoré Champion, 2007.
- BETI**, Mongo, *Ville cruelle*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1954.
- *Mission terminée*, Paris, Éditions, Buchet/Chastel, 1957.
- BHABHA** K. Homi, *The Location of Culture*, London / New-York : Routledge, 1994.
- *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, Payot, 2007.
- BIASINI**, Émile, *L'Afrique et nous*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.p. 197.
- BIKINDOU**, F., et **BAKER**, L., «Angèle Rawiri Ntyugwetondo Première femme écrivain du Gabon», *Amina* 224 (déc.1988), p .p.12-16.
- BIRAGO**, Diop, « Viatique », in *Leurres et Lueurs*, (1951 et 1967).
- BLACHERE**, Jean- Claude, *Négritures, Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993.

- BLANCHOT**, Maurice, *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Paris, Fourbis, 1996.
- BONN**, Charles, **GARNIER**, Xavier et **LECARME**, Jacques, *Littérature francophone : le roman*, Paris, Éditions, Hatier, 1997
- BORGOMANO**, Madeleine, *Des hommes ou des bêtes : lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2000.
- BOUBOU**, Hama *L'Aventure d'Albarka*, Paris, Éditions, Julliard, 1972.
- BOURDIEU**, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions, Seuil, 1998.
- BRETON**, André, *La Révolution surréaliste*, n°8, Décembre 1962, Tome 1, Paris, Gallimard, coll., Bibliothèque de la Pléiade, 1992.
- BUBER**, Martin, *Je et Tu*, Paris, Éditions, Aubier, Coll. Bibliothèque philosophique, 2001.
- CANGUILHEM**, Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Nouvelles études d'histoires et de philosophie des sciences, 2^e édition revue et corrigée, Paris, Librairie philosophique J. Vrain, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE**, Charlotte (de), « *Des sociétés coloniales catholique en Amérique ibérique à l'époque moderne* », in *Religions et colonisation. Afrique- Asie- Océanie- Amériques XVIe-XIXe siècles*, (ouvrage collectif, sous la direction de Dominique Borne et Benoît Falaize), Paris, Les Éditions des Ateliers, 2009.
- CÉSAIRE**, Aimé *Les Armes miraculeuses*, Paris, Éditions, Gallimard.1946.
 ---- *Discours sur le colonialisme* (1^{er} Éd. 1950), Paris, Éditions Présence Africaine, (2^{ème} Éd. 1982).
 ---- *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1963.
- CHALAYE**, Sylvie, *Dramaturgies africaines d'aujourd'hui en 10 parcours*, Manage, (Belgique), Éditions, Lansman Éditeur, 2001.
- CHEMAIN –DEGRANGE**, Arlette, et **CHEMAIN**, Roger, *Panorama critique de la littérature congolaise contemporaine*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1979.

CHEVRIER, Jacques, « Le français en Afrique », in *Guide culturel. Civilisations et littératures d'expression française*, (ouvrage collectif), sous la direction de André Reboullet et Michel Tétu ; Référence, Hachette, 1977.

---- *Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques Chevrier*, Paris, Éditions, Favre, 1998.

---- *Littératures francophones d'Afrique noire*, Édisud, Aix-en-Provence, Collection les Écritures du sud, 2006.

---- *Littératures Nègres*, Paris, Éditions, Gallimard, 1974.

COLON, Christian, *Islam africain et Islam arabe : autonomie ou dépendance, africanisation de l'Islam ou arabisation de l'Afrique ?* Année africaine, Paris, Pedone, 1976.

COMBE, Dominique, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette, 1995.

COMTE, (de) Isidore Ducass, Lautréamont, *Les chants de Maldoror*, chant VI, I, 1869.

CONDE, Maryse, « Le métissage du texte », in *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, (ouvrage collectif), Paris, Éditions, L'Harmattan, 1999.

CONRAD, Joseph, *Au cœur des ténèbres*, 1898. Introduction et traduction française par J.J Mayoux, Paris, Éditions, Aubier- Montaigne, 1980.

COSMAS, K. M. Badasu, *Le même et l'autre. Espace et rapports de pouvoir dans le roman français (1871, 1914)*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1998.

COUEGNAS, Daniel, *Introduction à la paralittérature*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Poétique, 1992.

DAMAS, Léon-Gontran, cité par Thomas A. Hale, dans *Études française*, Vol 14, n° 3-4, 1978.

DELAVIGNETTE, Robert, *Christianisme et colonialisme*, Collection je sais, je crois, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960.

DELEUZE, Guattari et **GUATTARI**, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Éditions, Minuit, 1991.

---- *Kafka. Pour une littérature mineure*, en collaboration avec Félix Guattari Paris, Éditions, Les éditions de Minuit, Coll. "Critique", 1975.

---- *Rhizome*, Paris, Éditions, Les Éditions de Minuit, 1976.

- DELVAUX, M., CARON, P., DERIVE, J.**, « *Fixer et traduire la littérature orale africaine* », in *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*, (ouvrage collectif), sous la direction de Ursula Baumgardt et Jean Dérive), Paris, Karthala, 2008.
- DESCARTES, René**, *Discours de la méthode*, Paris, Éditions, Nathan, 1637, (« Les intégrales de Philo »). 1^{er} et Ve parties.
- DIAGNE, Mapathé Amadou**, *Les Trois Volontés de Malick*, Livres roses pour la jeunesse, Paris, Editions, Larousse, 1920.
- DIALLO, Bakari**, *Force-Bonté*, 1^{ère} édition, 1926. Les nouvelles éditions africaines, 1985.
- DIARRA, Samba**, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny : fracture dans le destin d'une nation (1959-1970)*, Paris, Karthala, 1997.
- DIOME, Fatou**, *Le Ventre de l'Atlantique*, Paris, Éditions, Anne Carrière, 2003.
- DIOP, Alioune**, « Niam N'goura ou les raisons d'être de *Présence Africaine* », in *Présence africaine*, n°1, 1947.
- DIOP, Papa Samba**, « *Comment traduire la littérature wolof en français ? Exemple de Buur Tilléen et Doomi Golo* », in *D'une langue à l'autre- Essai sur la traduction littéraire*, (ouvrage collectif), publié sous la direction de Magdalena Nowotna, 2005.
- DJIAN, Jean-Michel**, *Léopold Sédar Senghor. Genèse d'un imaginaire francophone*, Paris, Gallimard, 2005.
- DOLLE, Marie**, *L'imaginaire des langues*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2001.
- DUPRE, Georges**, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre -Mer, Collection MÉMOIRES N° 93, 1982.
- DUVIGNAUD, Jean**, *L'anomie : Hérésie et subversion*, éd. Anthropos, 1973.
- ECO, Umberto**, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1992.
- ERNOULD, Roland**, *Stephen King et le surnaturel, première partie : la mise en scène*, Croissy- Beaubourg, Éditions Naturellement SARL 2003.

- FANON**, Franz, *Les Damnés de la terre*, Paris, Éditions, François Maspero, 1961.
- *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions, Seuil, 1971 et 1952, coll. Points.
- FLAUBERT**, Gustave, *Lettre à Louis Colet*, 12 septembre 1853, Corr, P., t. II, p. 429.
- FOUCAULT**, Michel, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris, Éditions, Gallimard, 1975.
- FREI**, Henri, *La grammaire des fautes*, Paris, P. Geuthner, 1929.
- GALLIMORE**, Rangira Béatrice, *L'univers romanesque de Jean Marie Adiaffi*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- GANDONOU**, Albert, *Le roman ouest- africain de langue française : étude de langue et de style*, Paris, Éditions, Karthala, 2000.
- GASSAMA**, Makhyli, *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous les soleils d'Afrique*, ACCT –Karthala, 1995.
- GAUVIN**, Lise, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Paris, Ed. Karthala, 1997, p. 13.
- GENETTE**, Gérard, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Éditions, Seuil, 1982, 4^{ème} de couverture.
- GLISSANT**, Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Montréal, P.M.U., 1995. Paris, Éditions, Gallimard, 1996.
- *Poétique de la relation, Poétique III*, Paris, Éditions, Gallimard, NRF, 1990.
- *Tout-monde*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, « Folio », n°2744. Prix Putterbaugh (Norman, Oklahoma).
- GODFREY N.**, Uzoigwe, *Partage européen et conquête de l'Afrique : aperçu général*, in *Histoire générale de l'Afrique*. Tom VII. *L'Afrique sous domination coloniale, 1880- 1935*, UNESCO/ NEA.
- GOMEZ- GERAUD**, Marie-Christine, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, Coll. Études littéraires, Recto- verso, janvier 2000.
- GOMEZ –MULLER**, Alfredo, « *L'être-métis : L'Inca Garcilaso de la Vega* », in *Penser la rencontre de deux mondes. Les défis de la*

« découverte » de l'Amérique, ouvrage collectif, sous la direction d'Alfredo Gomez-Muller, puf, 1993.

GÖRÖG- KARADY, Veronika, *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie*, Éditions, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1976.

GORSS, Odette, *Langages littéraires. Textes d'anglais*. (ouvrage collectif), Presses Universitaires du Mirail, Coll. Amphi. 7, 1991.

HAMPATE BÂ, Amadou, *L'Étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, 10/18, 1973.

HARTOG, François, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Éditions, Gallimard Éducation, Coll. Folio, 2001. Coll. « Bibliothèque des histoires », 1980.

HATUNGIMANA, Alexandre, *La culture du café au Burundi au XX^e siècle, paysans, argent et pouvoir*, Paris, Éditions Karthala, 2005.

HEGEL, F, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Éditions, Aubier, 1941.

HESS, Deborah, *La poétique de renversement chez Maryse Condé, Massa Makan Diabaté et Édouard, Glissant*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2006.

HOFFMANN, L.-F., *Le Nègre romantique : personnage littéraire et obsession collective*, Payot, 1973.

HUISMAN, Denis et Verger, André, *Traité de philosophie*, Tome 1, Paris, Éditions, Fernand Nathan, 1974.

HUSSERL, Edmund, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, puf, collection Épiméthée, 3 tomes, 2001. Traduction française par Natalie Depraz.

JAUNET, Claire-Neige, *Les écrivains de la Négritude*, Paris, Éditions, Ellipses, 2001.

KANE, Cheikh Hamidou, *Les Gardiens du Temple*, Nouvelles éditions ivoiriennes, 1996.

KANZA, Thomas, *Sans rancune*, (version remaniée), Paris, Éditions, L'Harmattan, collection L'Afrique au cœur des Lettres, 2006. Première version publiée en 1965.

KERBRAT- ORECCHIONI, Catherine, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris, Éditions, Armand Colin, 1980.

- KESTELOOT**, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Éditions Karthala –AUF, 2004.
- KOUNDERA**, Milan, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986.
- KOUROUMA**, Amadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- *Allah n'est pas obligé*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- KUSHNER**, Eva, *Libres horizons : pour une approche comparatiste Lettres francophones Imaginaires, Hommage à Arlette et Roger Chemain*. Textes réunis par Micéala Symington et Béatrice Bonhomme, Paris, Éd., L'Harmattan, 2008.
- KWAHULE**, Kofi, *Fama*, Carnières- Morlanwelz, Éditions Lansman et Koffi Kwahulé, 1993, 3è de découverte.
- LA BRUYERE**, Jean (de), *Les Caractères, Portraits et réflexions morales*, présentés par Guy Michaud, Paris, Éditions, Librairie Hachette, Coll. Classiques France, 1939.
- LA FONTAINE**, Jean de, « Les obsèques de la lionne », in *Fables*, 1678, VIII, 14.
- LABOU TANSI**, Sony, *Sept solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- LAPIERRE**, Jean- William, *Vivre sans Etat ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Éditions, du Seuil, 1977.
- LEVIS-STRAUSS**, Claude, *L'identité, Séminaire interdisciplinaire*, Paris, Éditions, Grasset et Fasquelle, 1977 ; puf, 1983.
- *Race et histoire*, Médiations, Gonthier, 1961, Nouvelle éditions, 1973.
- LOTI**, Pierre, *Le roman d'un Spahi*, Édition de Bruno Vercier, Coll. Folio Classique, 1881 ; Paris, Éditions, Gallimard, 1992.
- LOUIS HYMANS**, Jacques, *Léopold Sédar Senghor. An Intellectual Biography*. Edinburgh, University Press, 1971, (NdE).
- MACHIAVEL**, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Éditions, Nathan, Coll. Les intégrales de philo, 2004.
- MARTINET**, André, *Éléments de linguistique général*, Paris, Éditions, Armand Colin, coll. Prisme, 1970.

- MARX, K., ENGELS, F.**, *L'idéologie allemande*, Moscou, Ed., David Riazanov, ouvrage rédigé entre 1845 et fin 1846, 1^{ère} publication, 1932, Traduction française, 1952.
- MATESO, Locha**, dans *La littérature africaine et sa critique*, p. 123.
- MBWIL A MPAANG NGAL, Georges**, *Giambatista Viko : ou, le viol du discours africain*, Éditions, Alpha-Oméga, 1975.
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito**, *L'idéologie et la littérature africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- MONTEIL, Vincent**, *L'Islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- MONTESQUIEU, (de) Charles**, *Lettres persanes*, Paris, Éditions, Gallimard, « folio », 1973 et 2003.
- MOUNIER, Emmanuel**, *L'Éveil de l'Afrique noire*, Première édition, Paris, Les Éditions du Seuil, 1948.
- MOURA, Jean –Marc**, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Éditions, puf, 1999.
- *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Paris, Édition, Karthala, 2005.
- MOURALIS, Barnard**, *République et Colonies. Entre histoire et mémoire*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1999.
- *L'Illusion de l'altérité. Etudes de littérature africaine*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2007.
- *Littérature et développement*, Paris, Éditions Silex/ACCT, 1984.
- MOURALIS, Bernard et MIDIOHOUAN, Ossito Guy**, *L'idéologie et la littérature africaine d'expression française*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1986.
- MOUTSINGA, Bellarmin**, *Les orthographes de l'oralité, poétique du texte gabonais*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 2008.
- MUDIMBE- BOYI, Élisabeth**, *Essais sur les cultures en contact, Afrique, Amériques, Europe*, Paris, Éditions, Karthala, 2006.
- MUSANJI, Ngalasso- Mwatha**, *Imprimés anonymes en langues africaines 1830- 1960*, Bibliothèque Nationale de France, 2011.
- NGANDU NKASHAMA, Pius**, *Écritures et discours littéraires. Études sur le roman africain*, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1989.

- *Rupture et écritures de violence*, Paris, Éditions, L'harmattan, 1997.
- NGUIABAMA- MAKAYA**, Fabrice *Colonisation et colonisés au Gabon*, (ouvrage collectif), Paris, Éditions, L'Harmattan, 2007.
- NIDA**, Eugène et **TABER**, Charles, *La traduction : théorie et méthode*, Londres, Alliance Biblique univ. 1971.
- OLENDER**, Maurice, et Sojcher, Jacques, *La Séduction*, Ouvrage collectif, Paris Éditions Aubier, 1980.
- OUEDRAOGO**, Jean, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma. Griots de l'indicible*, (Francophone cultures and literatures ; v.43), Printed in Germany, Editions, Lang Pub Inc, 2004.
- OUSMANE**, Sembene, *Banti Mam Yalla, Les Bouts de bois de Dieu*, Paris, Éditions, Le livre contemporain, 1960.
- *Karim, roman Sénégalais*, Paris, Éditions, Imprimerie Marcel Puyfoucart, 1935.
- *Vehi-Ciosane, ou, Blanche- genèse*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1981.
- OYONO MBIA**, Guillaume, *Trois prétendants... un mari*, Yaoundé, Éditions, Clé, 1976.
- OYONO**, Ferdinand, *Chemin d'Europe*, Paris, Union Générale d'Éditions, Coll. « 10/18 », 1963 et 1973. Yaoundé, Éditions, CLE, 1980.
- *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1956.
- *Une vie de Boy*, Paris, Éditions, Julliard, 1956.
- PASCAL**, Blaise, *Les Pensées*, première publication par les Messieurs de Port- Royal des fragments de l'apologie entreprise par Pascal sous le nom de *Pensées*, en 1670.
- PAZ**, Octavio, *L'Arc et la Lyre*, traduction de l'espagnole par Roger Munier, Paris, Éditions Gallimard, 1965.
- RAPONDA WALKER**, André et **SILLANS**, Roger, *Rites et Croyances des peuples du Gabon, Paroles et Traditions*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1983.
- RAPONDA WALKER**, André, *Contes Gabonais*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1967 p. 265.

- RAWIRI NTYUGWETONDO**, Angèle, *G'amèrakano, au carrefour*, Paris, Éditions Silex, 1988.
- RICARD**, Alain, *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, Éditions, Karthala, 1995.
- RICARDOU**, Jean, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Éditions, Seuil, Coll. Tel Quel, 1971.
- RIMBAUD**, Artur, « Je est un autre », in *Lettre à Paul à Paul Demeny*, 15 mai, 1871.
- RIVAROL**, Antoine de, *Discours sut l'universalité de la langue française*, 1784 ; Arélea, 1991.
- RUTHERFORD**, Jonathan, « The Tired Space. Interview with Homi Bhabha », in, *Identity, Community, Culture, Difference*, Ed. Rutherford, Jonathan, London: Lawrence and Wishart, 1990, p. 207-221.
- SABBAT**, Hélène, *La rencontre dans l'univers romanesque*, Paris, Éditions, Hatier, septembre 1987.
- SAÏD WADIE**, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Éditions, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, p. 459. Traduit de l'anglais par Paul Chelma.
- *Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris, Éditions, Seuil, 1980, 392 p. Traduction de Catherine Malamoud ; préface de Todorov Tzvetan. Versions anglaise : *Orientalism, Western Conception of the Orient*. Londres, Penguin Books, 1995.
- SAINT-EXUPERY**, (de) Antoine, *Terre des hommes*, première édition, 1934, Les Éditions Gallimard, 2007.
- SCHWEITZER**, Albert, *Ma vie et ma pensée*, 1931, Paris, Éditions, Albin Michel, 1960.
- SENGHOR**, Léopold Sédar, *Liberté I*, Paris, Éditions, Seuil, 1964.
- *Chants d'Ombre*, Paris, Éditions du Seuil, 1945.
- *Introduction à Éthiopiennes*, Paris, Éditions, Seuil, 1956.
- *Poèmes*, (*Chants d'Ombre*, 1954, *Hosties noires*, 1948, *Ethiopiennes*, 1956, *Nocturnes*, 1961, *Lettres d'hivernage*, 1972).

- SEVRY**, Jean, « *Les littératures coloniales et la préparation au voyage* », in *Regards sur les littératures coloniales. Afrique anglophone et lusophone*. Tome III, Paris, Éditions L'Harmattan, 1999.
- SIRINELLI**, Jean-François, « *Jeux de miroirs* », in *L'intellectuel et ses miroirs romanesque (1920-1960). Préface de Jean-François Sirinelli* ; ouvrage collectif, Presses Universitaires de Lille, 1993.
- SOCE DIOP**, Ousmane, *Les Mirages de Paris*, première publication, 1937. Réédition, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1977.
- STAËDTLE**, Katrina, « "Touristes coloniaux" dans la France occupée : 1940-1944 », in *Les discours de voyages. Afrique- Antilles*, Paris, Éditions, Karthala, 1998, p. 147. Ouvrage collectif, sous la direction de Romuald Fonkoua.
- SULTAN**, Patrick, *La scène littéraire postcoloniale*, Paris, Éditions, Le Manuscrit, 2011.
- TADJO**, Véronique, *Le sacrifice d'Abla Pokou*, Éditions, Serpent à Plumes, 2005.
- TODOROV**, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, 1989.
- UZOIGWE N.**, Godfrey, « *Partage européen et conquête de l'Afrique : aperçu général* », In *Histoire générale de l'Afrique*. Tom VII. *L'Afrique sous domination coloniale, 1880- 1935*, UNESCO/ NEA.
- VAN LIERDE**, Jean, *La pensée politique : De Patrice Lumumba. Préface de Jean- Paul Sartre. Textes recueillis et présentés par Jean Van Lierde*, Paris, Éditions, Présence Africaine, 1963.
- VAUGELAS**, Claude Favre, *Remarques sur la langue française. Utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*, Bruxelles, F. Vivien 1647 et 1657, Champ Libre, 1981.
- VERMEER**, Hans J., « *La théorie du Skopos et ses possibles développements* » in *Traduction spécialisée : pratiques, théories, formations*, (Lavault- Olléon, Élisabeth, éd.), Coll. Travaux Interdisciplinaires et Plurilingues en Langues Étrangères Appliquées, Volume 10, Sous la direction de Klaus Morgenroth et Paul Vaiss, Pater Lang SA, Éditions scientifiques internationales, Bern 2007.

VERNANT, Jean-Pierre, *La traversée des frontières*, Paris, Éditions du Seuil, octobre 2004.

VINCILEONI, Nicole, *Comprendre l'Œuvre de B. B. Dédé*, Paris, Éditions Saint-Paul, Coll. Les classiques africaines, 1986.

WAGENBACH, Klaus : *Franz Kafka, Années de jeunesse*, (1883-1912), (1958, tr. Fr. Paris, Éditions, Gaspard, Mercure de France, 1967).

WAUTHIER, Claude, *L'Afrique des africains, Inventaire de la négritude*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

ZABUS, Chantal, *The African palimpsest: indigenization of language in the west african european novel*, Amsterdam- Atlanta, Rodopi, 1991.

Revue, dossiers, articles et préfaces

ABOSSOLO, Pierre Martial, « La rencontre de l'Occidental et de l'Africain dans le roman d'Afrique francophone. Conflit d'étrangers et conflit d'étrangetés », in *InterFrancophonies, Figures de l'étranger dans les littératures francophones* - n°3, 2010.

ASHCROFT, B., **GRIFFITHS**, G., **TIFFIN**, H., "The Empire Writes Back : Theory and Practice" in *Post-Colonial Literature*, London, Routledge, 2^e Edition, 2002.

ASHCROFT, Bill, "Language, Issues Facing Commonwealth Writers", in *journal of Commonwealth literature*, 12, 1987, p. 99- 118.

BADIAN, Paul, « Le concept bermanien de 'l'Étranger' dans le prisme de la traduction », in *TTR*, Vol. 14, n° 2, deuxième semestre, 2001.

BALLARD, Michel et Folkart, Barbarat, « *Le conflit des énonciations. Traduction et discours rapportés*, Presse de la Sorbonne nouvelle, 2^{ème} semestre, *Palimpseste*, n°10, 1996.

BANDIA, Paul, « Le concept bermanien de l' "Étranger" dans le prisme de la traduction postcoloniale », in *Érudite*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 123-139.

BASTO, Maria- Benedita, « Le Fanon de Homi Bhabha ». Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale », in *Tumultes*, 2008/2 n°31, p. 47-66.

BHABHA K., Homi, « Remembering FANON: Self, Psyche and Colonial Condition », in *Colonial Discourse and Post-Colonial*, London: Pluto Press, 1986.

---- “Of Mimcry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, in *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.

---- « Cultures in Between », in *Questions of Cultural identity*, S. Hall and P. Du Gay. London, Sage Publications, 1996.

---- « The Commitment to theory », *new formations*, Vol.5, n°5, 1988, p. 18- 44.

---- « Signs Taken for Wonders: Questions of ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May, 1817 », in *Critical Inquiry*, vol. 12, n°1, 1985, p. 144- 165.

COLLIGNON, Béatrice, « Notes sur les fondements des *Postcolonial studies* », in *EchoGéo*, n° 1, juin/août, 2007.

CUILLERAI, Marie, « Le tiers-espace, une pensée de l’émancipation, à propos de Homi Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* », in *La Revue International des Livres et des Idées*, 18/01/ 2010.

DELAFOSSÉ, Maurice, Préface à Paul Salkin, *Problème de l’évolution noire. L’Afrique centrale dans cent ans*, Payot, Paris, 1926.

DELAVIGNETTE, Robert, « Préface à Ousman Socé Diop », in *Karim, roman Sénégalais*, Première édition, Éditions France-Afrique, 1948.

DIOP, Papa Samba, « Écrire l’Afrique aujourd’hui : les auteurs Gabonais », in *Critica*, Revue littéraire, 2007.

---- « Les écrivains francophones subsahariens de la nouvelle génération : de nouveaux rapports à l’Afrique », in *Écrire l’Afrique aujourd’hui*, Palabres Vol. VIII Numéro spécial 2007-2008.

DIOUF, Mamadou, « Les études postcoloniales à l’épreuve des traditions intellectuelles et des banlieues françaises », in *ContreTemps*, n° 16, janvier, 2006.

DUCHET, Jean, « André Breton nous parle », in *Supplément littéraire du Figaro*, 5 octobre 1946.

EDEMA, Atibakwa Baboya, « Les xénismes dans les romans africains : entre citations, traduction et créativité lexicale », in *Les xénismes dans les romans africains*. CELTA/Kinshasa, LLACAN-CNRS/Villejuif. Bases, Corpus et Langages, UFR Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université Nice, Sophia Antipolis.

Esprit, Revue, décembre, 2006.

FEBVRE, Lucien, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. 3^{ème} année, N°1, 1948, p. 9-15.

GASSAMA, Mackily, "La Technique du récit et le style dans Les Soleils des Indépendances, in *Afrique littéraire et artistique* n° 38.

GAUVIN, Lise et **LAROUCHE**, Michel, « L'Aventure ambiguë : de la parole romanesque au récit filmique », in *Études françaises*, 31,1, p. 87.

GERARD, Albert, (Preface), *The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel* de Chantal Zabus, Amsterdam- Atlanta, Rodopi, 1991.

GÖRÖG- KARADY, Veronika, « Stéréotypes ethniques et domination coloniale : l'image du Blanc dans la littérature orale africaine », in *Cahiers d'études africaines*, Vol. 15, n° 60, 1975, p. 635- 647.

HARDY, Georges, Préface à Paul Hazoumé, in *Doguicimi*, Paris, Éditions G. P. Maisonneuve et Larose, 1938.

HEBER-SUFFRIN, Claire, « Apprendre et faire société ou Autoformation, formation réciproque, création coopérative », in *Partager les savoirs, Construire le lien*, Lyon, Les Éditions de la Chronique Sociale, 2001.

LALLEMAND, Suzanne, compte- rendu : « V. Görög-Karady, Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine. Étude. Anthologie », in *L'homme*, 1978, Volume 18, n° 3- 4.

Légitime Défense, Revue des étudiants Antillais, Paris, juin, 1932, 1 numéro.

LEWIN, André, « Jacques Foccart et Ahmed Sékou Touré », in *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, [en ligne], 30 / 2002, novembre, 2008.

L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française, Paris, Éditions, L'Harmattan, 1986, 250.

LOCKE, Alain, « A Collection of Congo, Art » in *The Arts 11*, n° 2, February 1927.

- M'BOKOLO**, Élikia, «L'Afrique et le XXe siècle : dépossession, renaissance, incertitudes », in *POLITIQUE ÉTRANGÈRE* 3-4/2000.
- MANDOU**, Robert, « E. Delcambre, Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVIe et au XVIIe siècle », in *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. 3^{ème} année, 1958, volume 13, Numéro 1, p. 197-199. Voir aussi : Volume 5, numéro 4, 1950, p. 534.
- MARX**, Karl, *Critique de la philosophie de droit de Hegel*, Paris, *Anales franco-allemandes, (Deutsch-französische Jahrbücher)*, revue dirigée par Karl Marx, 1844. Pour l'édition, Entremonde, 2010.
- MERLE**, Isabelle, *Rencontre(s) coloniale(s)*, dossier : Laboratoire de Sciences sociales et histoire, GENESES, N°43, juin 2001.
- MONGO- MBOUSSA**, Boniface, «La littérature des Africains de France, de la 'poste -colonie' à l'immigration », in *Africulture*, N°1239, Septembre- Octobre 2002.
- MOUDILENO**, Lydie, *Littératures africaines francophones des années 1980 et 1990*, Document de travail n°2, 2003.
- MOURA**, Jean-Marc, « Critique postcoloniale et échanges culturels », in *Frontières et passages, Les échanges culturels et littéraires, Études de littérature générale et comparée*, Publications de l'Université de Rouen, 15-16-17 octobre 1998.
- Multitude, revue politique, artistique et philosophique*, 26 automne, 2006.
- NANGA**, Jean, « FranceAfrique : les ruses de la raison postcoloniale », in *ContreTemps*, n° 16, avril, 2006.
- NARBONA**, Diaz « Les Blancs vus par les Africains, textes recueillis et présentés par Jacques Chevrier, Paris, Éditions, Favre, 1998, 213 p », in *Francofonia* n°7, 1998.
- NIOSOBANTOU**, Dominique, « Esquisse d'une lecture anthropologique du théâtre d'Afrique noire postcoloniale », publications des Presses de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, 2004.
- Présence Africaine*, n° spécial, février –mai 1959, Tome 1. Voir aussi n° 73, 1970.

PRIGNITZ, Gisèle, «Récupération et subversion du français dans la littérature contemporaine d'Afrique francophone : quelques exemples », in *Glottopol, Revue de sociolinguistique en ligne*, N° 3-Janvier 2004.

RAISON- JOURDE, Françoise, «Perspectives historiques sur le genre en Afrique », in *Cahiers d'études africaines*, 187-188 / 2007, janvier 2008.

SARTRE, Jean-Paul, « Orphée Noir », in *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Presse Universitaire de France, 1948.

SCHIPPER DE LEEUW, Mineke, « Le Blanc dans la littérature africaine», in *Afrikanische Literatur. Perspektive und probleme, Serie: Materialiën zum Internationalen Kulturaustausch*, 29, 3, 1979, p. 271-272.

SEMUJANGA, Josias, « La mémoire transculturelle comme fondement du sujet africain chez Mudimbe et Ngal », in *Érudit. Tangence*, n° 75, 2004.

SENGHOR, Léopold Sédar, Postface des *Éthiopiennes*, "Comme les lamantins vont boire à la source", Paris, Seuil, 1973.

ZABUS, Chantal, « Le Palimpseste de l'écriture ouest-africain francophone », in *Texte africain et voies-voix critiques*, 1992.

Actes de colloques, conférences et séminaires

« Deuxième congrès des écrivains et artistes noirs », in *Présence Africaine*, n° spécial, Février- Mai 1959, Tome 1.

BANYWESIZE, Emmanuel, « La "métissage" : une nouvelle figure de l'identité africaine chez Valentin Yves Mudimbe et Mbwil a Mpaang Ngal à l'ère de la mondialisation », actes de Colloque international, *1960-2004, Bilan et tendances de la littérature négro-africaine*, Lubumbashi, janvier 2005.

BISANSWA, Justin, « Modernité du texte » (francophone), Université Paris-Est, Créteil le 12 octobre 2011.

BLACHERE, Jean-Claude, « Une littérature en quête de sa langue. L'usage du français dans le roman négro-africain », in *Cahiers du GREFIC*, n°1, 1992.

CHEMAIN, Arlette et Roger, « Les identités culturelles et le renouvellement des formes d'expression littéraire en Afrique », communication donnée à un Colloque organisé sous l'égide de l'UNESCO, (Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture).

CHITOUR, Marie-Françoise, « L'écrivain francophone ou le refus du repli : une culture multiple et sans frontière », in *L'écrivain peut-il créer une civilisation ?* Actes de colloque, sous la direction de Papa Samba Diop, 2000.

DICKOBOU- KOMBILA, François, « *Le fantastique* », séminaire de Littérature comparée, Université Omar Bongo, Libreville, Département de Lettres –Modernes, 2003.

DUBOST, Jean-Pierre, *Topographie de la rencontre dans le roman européen*. Clermont- Ferrand, (colloque, 2005), Presses Universitaires Blaise Pascal, Coll. "Littératures," 2008.

ESCARPIT, Denise, *Orientations de recherches et méthodes en littérature générale et comparée*, Tome 1, ouvrage collectif. Acte du XVI^e Congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée, Montpellier, Université Paul- Valéry, 1980.

KEBA -TAU, Jacques « Comment l'appeler », in *1960-2004 : Bilan et tendance de la littérature négro-africaine* ; actes de colloque, Lubumbashi 26-28 Janvier, 2005.

MOURA, Jean –Marc, « Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone », in *Littératures postcoloniales et francophonie. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*. Textes réunis par Jean Bessière et Jean-Marc Moura, Paris, Éditions, Honoré Champion, 2001.

MOUSANJI, Ngalasso Mwatha, « De *Les soleils des indépendances* à *En attendant le vote des bêtes sauvages* : quelles évolutions de la langue chez Ahmadou Kourouma ? », in *Littératures francophones : langues et styles*, Université Paris Val-de-Marne. Publication du Centre d'études francophones. Ouvrage collectif publié sous la direction de Papa Samba Diop, 2001.

NATANSON, Madeleine, « *Il suffit de passer le pont : L'aventure du rêve -éveillé en psychanalyse* », Communication donnée à Paris le 13 octobre

2001 dans le cadre de la journée d'étude du GIREP sur « Imaginaire et Inconscient ».

Thèses et mémoires de master

ARNETON, Melissa, *Bilinguisme et apprentissage de mathématiques : étude à la Martinique*, Thèse de doctorat, 2010.

DERIVE, Jean, *Les problèmes de traduction en langue écrite. De la littérature orale, vus à partir d'un exemple négro-africain : les contes Ngbaka*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, SELAF, 1972.

DICKOBOU- KOMBILA, François, *Le fantastique dans Le Rivage des Syrtes de Gracq et dans Elonga d'Angèle Ntyugwetondo Rawiri*, Thèse de doctorat de Littérature comparée, Poitiers, 1989.

DUTEILLE, Cécile, *Anthropologie des rencontres destinales*, Thèse de doctorat, Université de Montpellier, 2003.

KAMGANG, Emmanuel, *Discours postcolonial et traduction de la littérature africaine subsaharienne après les années soixante. Rémanences colonialistes*. Thèse de doctorat, université d'Ottawa, Canada, 2012.

KOLA, Jean-François, *Identité et institution de la littérature en Côte - d'Ivoire*, thèse de doctorat, 2005.

LAFARGE, Suzanne et Boucher, Karine « *La langue française au Gabon, 2003* », in *Contribution à une étude de néologismes dans la presse gabonaise*, mémoire sous la direction de S. Lafarge, Université Sorbonne Nouvelle, 1991.

MADOUI, Rémy, *Idéologie et littérature*, Thèse de Doctorat, State College, Pennsylvanie, 1975.

MARTINEZ, Annick, *Le phénomène de la rencontre : Un pont vers l'altérité et le changement*, Thèse de doctorat en psychologie, Université de Montréal, 2008.

MOUPOUMBOU, Clément, *La représentation de la mort dans le roman négro -africain d'expression française*, Thèse de doctorat présentée à l'Université Nancy 2 en 2004.

NAMURUHO BAKURUMPAGI, Victoria, *Déconstruction du mythe nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de Doctorat de l'Université de Limoges, 2007.

NDOY, Palaky, *L'Acculturation dans L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane et dans Dramouss de Camara Laye : Essai d'analyse comparative*, mémoire de maîtrise, Université Nationale du Zaïre, 1981.

NGONG, Benjamin, *Pouvoir, violence et résistance en poste colonie : une lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma*, Thèse de doctorat, 2008.

ONDO, Téléphore, *La Responsabilité introuvable du chef d'Etat africain : analyse comparée de la contestation du pouvoir présidentiel en Afrique noire francophone. (Les exemples camerounais, gabonais, tchadien et togolais)*, Université de Reims Champagne- Ardenne, 2005.

PANU – MBENDELE, W. M., Constantin, *La « membalité » : clé de compréhension des systèmes thérapeutiques africains*, Thèse de doctorat (psychologie clinique), Université de Fribourg, Suisse, 2005.

Entretiens

BHABHA K., Homi, « Le Tiers –espace. Entretien avec Jonathan Rutherford », Majeure : postcolonial et politique de l'histoire, in *Multitude, revue politique, artistique et philosophique*, 26 automne, 2006.

BIKINDOU, F. et **BAKER**, L. “Angèle Rawiri Ntyugwetondo. Première femme écrivain du Gabon”, Interview donné dans *Amina*, n° 224, décembre 1988.

CÉSAIRE, Aimé « Au Rendez-vous de la conquête », propos recueillis par Euzhan Palcy et Annick Thebia-Melsan, *Aimé Césaire, une voix pour l'Histoire*, France Sénégal, RFO-RTS, 2006.

CONDE, Maryse, « Interview accordée à l'écrivaine Maryse Condé par Amadou Hampaté Bâ, lors d'une émission radiophonique sur Radio France Internationale, à propos du personnage de l'interprète dans *L'Etrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, 10/18, 1973.

GAUVIN, Lise, *L'écrivain francophone à la croisée des langues*, Entretien, Paris, Karthala, 1997.

GLISSANT, Édouard, « *L'imaginaire des langues* », entretien avec Lise Gauvin, in *Introduction à une Poétique du Divers*, Montréal, PUM, 1995 ; Paris, Éditions, Gallimard, 1996.

---- « *Poète, romancier, philosophe martiniquais, a mis à jour différents concepts : Antillanité, Créolisation, Mondialité* », in *Encre Noire. La langue en liberté*. Entretiens avec Catherine Le Pelletier, Guadeloupe- Guyane- Martinique, IBIS ROUGE ÉDITIONS, 1998, p. 170-171. (Préface de Jean – Marie Cavada).

GLISSANT, Édouard et **LEUPIN**, Alexandre, *Les entretiens de bâton rouge*, Paris, Éditions, Gallimard, 2088.

LEINER, Jacqueline, « *Entretien avec Aimé Césaire* », réédition de la revue *Tropiques*, Paris, Jean-Michel Place, 1978, Tome 1, p. X-XI.

MBEMBE, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? (Entretien) », *Pour comprendre la pensée postcolonial*, *Esprit*, décembre, 2006.

Dictionnaires

DIDEROT, Denis et d'**ALEMBERT**, Jean le Rond, *Encyclopédie*, 1751 à 1765, sous la direction de Diderot et d'Alembert.

DUBOIS, Jean, *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* Paris, Éditions Larousse. Coll. Trésors du Français, 1994.
Encyclopaedia universalis, 2012.

FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel*, Paris, Éditions, Robert, 1978, en 3 Volumes.

LAMAN, K.E., *Dictionnaire Kikongo -français*, (avec une étude phonologique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite kikongo), Bruxelles, Librairie Falk fils, 1936.

LECHEVALLIER, Gabriel, *Dictionnaire des symboles, des arts divinatoires et des superstitions*, Maxi- Livres pour la présente édition, 2003.

VOLTAIRE, (François-Marie **AROUET**) *Dictionnaire philosophique*, première publication, 1764. Paris, Éditions Flammarion, 2010.

Outils généraux

- Constitution de la République de Côte d'Ivoire du 23 juillet 2000, Titre II, « De l'État et de la souveraineté », Article 29.
- Constitution de la République Gabonaise révisée en 2010 par la Loi n°13/2003 du 19 Août 2003. Loi N° 3/91 du 26 mars 1991 modifiée par la loi N° 1/94 du 18 mars 1994. La loi N° 18/95 du 29 septembre 1995. La loi N° 1/97 du 22 avril 1997 et la loi du 11 octobre 2000 au titre premier de la *République et de la souveraineté à l'article 2*.
PICASSO, Pablo, « *Les demoiselles d'Avignon* », 1906 et 1907.

Sites internet consultés

http://www.sculfort.fr/blogue_files/category-litt00e9rature.php

<http://www.cnrtl.fr/definition/>

http://www.unesco.org/courier/1999_03/fr/dires/txt1.htm.

<http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>

Table des matières

Dédicace.....	2
Remerciements.....	3
Avant- Propos.....	4
Introduction générale.....	10
1. Formulation du sujet.....	11
2. Etats des lieux de la recherche.....	16
3. Hypothèses de recherche.....	27
4. Cadre théorique.....	28
5. Délimitation de la problématique.....	44
6. Organisation de la thèse.....	47
Première partie : Les espaces de l’intersubjectivité et les idéologies des hiérarchies.....	56
Chapitre 1 : Les idéologies des hiérarchies et le contexte socio-historique.....	58
1. Les idéologies des hiérarchies. Essai de définition.....	58
2. Les idéologies des hiérarchies en contexte colonial.....	61
3. Les idéologies des hiérarchies dans les cercles intellectuels noirs.....	67
Chapitre 2 : Les pionniers historiques de la rencontre.....	71
1. L’odyssée européenne et ses conséquences : le ‘partage’ de l’Afrique.....	71
2. La dynamique des étudiants venus des colonies.....	73
3. Le Nègre et le parrainage du Blanc.....	79
Chapitre 3 : L’implantation des langues européennes en Afrique. Le cas du français au Gabon et en Côte d’Ivoire.....	86
1. Une volonté de la politique coloniale.....	86
2. La politique linguistique sous le prisme de littérature.....	89
Deuxième partie : La traversée des frontières.....	93
Chapitre 4 : Le corpus de base, topographique et acteurs de la rencontre.....	95
1. Présentation du corpus de base.....	95
1.1. <i>Elonga</i>	94
1.2. <i>Un Nègre à Paris</i>	97
1.3. <i>L’Aventure ambiguë</i>	97
1.4. <i>Les soleils des indépendances</i>	98
1.5. Le choix du corpus.....	98

Le cadre spatio-temporel de la rencontre.....	100
2. 1. Le cadre urbain.....	100
2.1.1. Les villes africaines.....	100
2.1.2. Le cadre parisien.....	103
3. Les lieux des convivialités mondaines.....	105
4. Le cadre scolaire.....	108
5. Le temps : facteur des bonnes ou des mauvaises rencontres.....	110
6. Les acteurs fictifs de la rencontre.....	114
6.1. La femme- médiatrice.....	114
6.1.1. Dans <i>L'Aventure ambiguë</i>	115
6.1.2. Dans <i>Les soleils des indépendances</i>	117
6.1.3. Dans <i>Elonga</i>	124
7. L'explorateur- aventurier.....	129
8. Le touriste –voyageur.....	131
9. L'interprète –traducteur et passeur des mots.....	132
10. Le personnage de l'intellectuel.....	137
11. Les métaphores de la rencontre.....	142
11. 1. Le voyage comme fondement de la rencontre.....	143
11. 2. Le pont, symbole de passage et de liaison	143
11.3. La courge, métaphore des réseaux relationnels.....	148
11. 4. L'avion, symbole de transition.....	151
Chapitre 5 : La mise en scène de l'altérité.....	156
1. L'altérité découverte et dévoilée.....	156
2. La déconstruction des fausses certitudes.....	161
3. La socialisation forcée.....	167
4. Le héros de l'entre-deux.....	172
5. Le « Je » kaléidoscopique.....	174
6. L'être- métis.....	179
Chapitre 6 : La rhétorique de l'ambivalence.....	182
1. Le dilemme du personnage africain.....	182
2. L'ambivalence des leaders africains.....	186
3. L'ambivalence du colonisateur.....	192
4. Le dilemme de la langue.....	194
5. A propos des apports de la civilisation blanche.....	198
6. Plaidoyer pour l'entente.....	201
Chapitre 7 : Le mythe de la frontière.....	204
1. Les élites et les masses populaires : la frontière du non-sens.....	204

2. L'arbitraire des frontières.....	209
3. La colonie ou le site des frontières virtuelles.....	211
Chapitre 8 : Les malentendus de la rencontre.....	216
1. La mise en contradiction de deux systèmes politiques.....	216
2. Le clergé, l'administrateur et la noblesse locale.....	220
3. Les mutations.....	225
3.1. La transformation de l'espace géographique.....	225
3.2. Un bouleversement des lois de la nature ?.....	226
4. Les nouvelles institutions.....	229
4.1. L'école : facteur d'intégration/exclusion.....	230
5. Des personnages condamnés à l'errance.....	237
5.1. L'éloge de la fuite.....	241
5.2. L'errance intérieure.....	242
6. La rencontre avec Dieu. Quel Dieu ?.....	243
6.1. La tentative de concilier les figures du sacré.....	248
7. La rhétorique du compromis.....	253
7.1. L'articulation des contraires.....	253
7.2. Pour une symphonie des cœurs.....	256
7.3. La préservation des équilibres : l'esprit et le corps.....	260
Troisième partie : Le problème de la traduction.....	264
Chapitre 9 : La traduction le problème en question.....	265
1. La notion de traduction.....	265
2. La traduction en Afrique : une problématique récente.....	266
3. La hantise de l'oralité.....	268
4. La contrepartie de la langue de l'Autre.....	269
5. La quête d'un « <i>Third Space</i> ».....	274
6. Le rêve de l'unité des langues.....	277
Chapitre 10 : Les procédés de la traduction.....	284
1. Le procédé de l'analogie.....	284
2. Le procédé des <i>rôles contextuels</i>	293
3. La traduction sur le mode de la méta-textualité.....	295
4. La traduction sur le mode de l'onomatopée.....	297
5. La traduction sur le mode de juxtaposition d'univers linguistiques.....	299
Chapitre 11 : Traduire l'intraduisible.....	303

1. Les glissements de sens.....	303
1.1. L'exemple du xénisme <i>ganga</i>	303
1.2. L'exemple de « grosse de génie ».....	311
2. La quête de l'énonciation comme jeu et source de plaisir.....	314
3. Le problème de clarté.....	316
4. La traduction : un travail d'orfèvre.....	319
Conclusion générale.....	321
Bibliographie.....	328
Tables des matières.....	351
Résumé.....	355

Résumé

Cette thèse s'inscrit dans le cadre des études postcoloniales. En effet, si traditionnellement les idéologies des hiérarchies font des oppositions binaires centre/périphérie, oppresseur/oppresé, colonisateur/colonisé, l'expression de la rencontre Afrique/Occident, les tentatives de conciliation des vues, le dépassement des antagonismes, la relecture de l'hypothèse des cultures en conflit et des identités pures demeurent des axes de réflexion propres à l'ère postcoloniale. Ces nouveaux centres d'intérêt dépassent largement les discours hégémoniques du contexte contraignant des pratiques coloniales et fondement de la rencontre Afrique/Occident.

Cependant, des questions demeurent. En effet, si dans les sociétés postcoloniales, ce qui est premier et opératoire n'est ni Moi ni l'Autre, mais ce qu'il y a entre nous, comment la relation à soi passe par un processus ambivalent où autrui constitue un environnement nécessaire à l'éclosion de ma subjectivité ? Comment, le sujet postcolonial considère-t-il l'Autre, celui qu'il rencontre, découvre et s'imprègne de l'altérité ? Comment le regard sur cet Autre évolue, s'adapte-t-il ? Dans quelle mesure la notion même d'identité pure peut-elle être remise en question ?

Dans cette thèse, à partir des théories postcoloniales, le thème de la rencontre Afrique-Occident réexaminé à partir des romans *Un Nègre à Paris* de Dadié, *Les Soleils des Indépendances* de Kourouma, *L'Aventure ambiguë* de Kane et *Elonga* de Rawiri Ntyugwetondo donne l'opportunité de réévaluer le trope de l'*altérité radicale* et, de façon sous-jacente, l'hypothèse des cultures en conflit souvent considérée comme l'axe déterminant dans le rapport qui lie l'Afrique à l'Occident. Le travail consiste à montrer que cet axe de lecture, s'il paraît à première vue manifeste, détourne l'attention des liens interdépendants et complexes qui confèrent aux protagonistes des identités hybrides, instables; parce qu'évoluant dans des espaces interstitiels, les ruptures des frontières, qui les contraignent à terme à la quête d'un compromis, à la négociation des différences culturelles.

La rencontre est aussi celle des univers linguistiques. En filigrane, le problème de la traduction qui est posé. La thèse discute l'esthétique qui émerge de la confrontation symboliques des langues dans le « *Third Space* » ; elle montre

comment le divers refaçonne la langue d'écriture et lui propose d'autres aventures,
une troisième *voie-voix* permettant de négocier les différences culturelles.