HAL
open science

La figure du bâtard dans la littérature africaine des indépendances : enjeux et significations autour des textes d'Ahmadou Kourouma et de Sony Labou Tansi

Serge Moukagni Moussodji

To cite this version:

Serge Moukagni Moussodji. La figure du bâtard dans la littérature africaine des indépendances : enjeux et significations autour des textes d'Ahmadou Kourouma et de Sony Labou Tansi. Littératures. Université Paris-Est, 2011. Français. NNT : 2011PEST0027 . tel-00842257

HAL Id: tel-00842257

https://theses.hal.science/tel-00842257

Submitted on 14 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE **4**

DEMARCHE METHODOLOGIQUE **15**

PREMIERE PARTIE : TYPOLOGIE DU BATARD **19**

A- LES BATARDS DE NAISSANCE **21**
Chapitre I : Une nature adultérine : la honte des origines. ***21***
1- Martillimi Lopez. 21
2- Le Guide Providentiel 27
Chapitre II- Une nature adultérine réhabilité. ***34***
1- La progéniture de Chaïdana : Layisho Martial 34
2-Layisho Chaïdana 39
Chapitre III- Une nature mystérieusement adultérine ***45***
1- Salimata 45
2- Mariam 52

B- LES FIGURES DU BÂTARD PAR EXTENSION **58**
Chapitre I : Violence et cruauté fondatrices ***58***
1- Koyaga 58
2- Béma 64
Chapitre II- Arrogance, ignorance et sauvagerie. ***71***
1- Bamba 71
2- Le douanier 75

C- LES OCCURRENCES DE LA FIGURE DU BÄTARD **81**
Chapitre I : Les éléments cosmiques ***81***
1- Terre de soleil et de « Monnè » 81
2- Pluies et Tempêtes : portrait d'une nature austère. 88
Chapitre II- La décadence de la société ***95***
1- De l'humanité égarée à la bestialité trouvée 95
2- Des hommes étranges. 104

CONCLUSION PARTIELLE DE LA PREMIERE PARTIE **113**

DEUXIEME PARTIE : PORTEE SOCIALE ET IDEOLOGIQUE DE LA FIGURE DU BÂTARD. **115**

A- MODE OPERATOIRE ET FONCTIONNEMENT : LE COMMANDEMENT. **116**
Chapitre I : La transition politique ou la conquête de l'appareil étatique ***116***
1- Les coups d'état militaires. 116
2- Le « dauphinat » et la succession par voie constitutionnelle. 123

Chapitre II : Gouvernance et administration dans les sociétés africaines indépendantes. ***132***
1- L'édification du parti unique : le parti Etat. 132
2- La patrimonialisation de l'Etat. 139
B- ESPACE ET SIGNIFICATION. 144
Chapitre I : Les milieux rural et urbain sous l'ère post-indépendante. 144
1- L'espace rural. 144
2- L'espace urbain. 151
Chapitre II- La figuration de l'espace. 159
1- L'espace politique. 159
2- L'espace concentrique. 166
Chapitre III- Temporalité de l'espace. 174
1- Analepses et société identifiée dans *Les soleils des Indépendances.* 174
2- Le temps de la fiction dans *En attendant le vote des bêtes sauvages.* 181

C- LE SENS DU TEMPS : HISTOIRE MODERNE DES SOCIETES AFRICAINES. 191
Chapitre I : L'homme noir moderne : un symbolisme nouveau. 191
1- L'homme de pouvoir. 191
2- L'homme du petit peuple. 200
Chapitre II- La représentation de la femme. 207
1- Femme-corps ou femme-biens. 207
2- Femme-mère. 214

CONCLUSION PARTIELLE DE LA DEUXIEME PARTIE 223

Troisième partie- LA FIGURE DU BÂTARD : UNE METAPHORE DE LA DECONSTRUCTION DU MYTHE DU NEGRE. 224

A- CONTEXTE DE PRODUCTION ET COMPOSANTES DU MYTHE DU NEGRE. 225
Chapitre I- Le mythe du nègre : historique autour de Loti. 225
1- Les images de l'Afrique et du nègre « prélotiennes ». 225
2- Les images de l'Afrique et du Nègre sous la plume de Pierre Loti. 232
Chapitre II- Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature coloniale. 240
1- L'héritage de Pierre Loti. 240
2- L'angle de traitement du mythe de l'Afrique et du nègre par la littérature coloniale. 247
Chapitre III- Les différentes composantes du mythe du nègre. 255
1- Les composantes physiques. 255
2- Les composantes morales et intellectuelles du mythe du nègre. 262

B- DECONSTRUCTION DU MYTHE DU NEGRE DANS LES TEXTES D'AHMADOU KOUROUMA ET DE SONY LABOU TANSI A L'EPOQUE POST-COLONIALE : EXEMPLES DE MONNE, OUTRAGES ET DEFIS, EN ATTENDANT LE VOTE DES BETES SAUVAGES ET L'ETAT HONTEUX. 270
Chapitre I : Monnè, outrages et défis et le royaume de Soba. 270
1- Le passé du royaume de « Soba » assumé. 270
2- Les stéréotypes déconstruits. 277
Chapitre II- Allah, fétiches, magie et distribution du chaos dans En attendant le vote des bêtes sauvages. 286

1- L'inclination fétichiste et magique au sein de la République du Golfe. 286
2- L'immersion au sein du pouvoir : un univers de réseaux..... 294
Chapitre III - L'Etat anonyme chez Sony Labou Tansi : un exemple de subversion à l'extrême du mythe du nègre..... 302
1- Les dirigeants africains vus à travers la plume de Sony Labou Tansi..... 302
2- L'Occident dans l'Etat honteux : regard croisé..... 307

C- JEUX D'ECHOS ET DE MIROIR DANS LES TEXTES D'AHMADOU KOUROUMA ET DE SONY LABOU TANSI: INTERTEXTUALITE ET RECOMPOSITION IDENTITAIRES DANS LE TEXTE LITTERAIRE. 315
Chapitre I : L'intertexte oral..... 316
1- Modalité traditionnelle de l'énonciation. 316
2- Le renouvellement des discours et des portraits. 322
Chapitre II- L'intertexte écrit..... 329
1- Les textes sacrés : la Bible et le Coran. 329

CONCLUSION GENERALE..... 342

BIBLIOGRAPHIE GENERALE 355

INDEX DES AUTEURS..... 364

INDEX DES CONCEPTS 367

INTRODUCTION GENERALE

De nos jours, la majorité des œuvres africaines contemporaines s'identifient, abusivement ou non, à la proximité avec la réalité. Cette forme d'implication dans la vie réelle des populations africaines constitue déjà le souhait brandi, à travers le discours frondeur de 1969 à Alger, par l'auteur de *Négritude et Négrologues* contre ce que Jacques CHEVRIER nommait *« l'épiphanie poétique africaine*[1] *»*. Dans la charge qu'il porte contre la Négritude, ADOTEVI Stanislas Spero pourfend à la fois les approches *« fantasmatiques de l'Afrique et autres pensées sur l'authenticité et l'âme noires »*[2].

Ce besoin de proximité manifesté, en littérature, commence à l'époque coloniale, où le roman de René MARAN, *Batouala* inaugure un genre dans lequel est : *« exaltée l'image d'une Afrique fraternelle, ignorant les luttes de classes et dans laquelle l'oppression ne pouvait procéder que des Blancs »*[3]. A partir de cet instant plus aucune œuvre africaine ne voudra s'écrire sans tenter de faire aussi bien que lui. Son impact fut si grand que le texte fut consacré « véritable roman nègre ».

Avec les indépendances, la violence des désillusions politiques engendra une nouvelle forme de proximité que vont incarner *Devoir de violence* et *Les soleils des Indépendances* particulièrement critiques, envers les nouveaux maîtres, encore magnifiés, peu de temps avant. Très impliquée, la littérature africaine va renvoyer l'image d'un instrument au service des droits sociaux, l'image d'une activité opposée à l'oppression institutionnelle.

A la différence des productions antérieures, ces textes ont su substituer à la thématique habituelle d'une Afrique précoloniale, candide, la brutalité et l'horreur du même temps, comme pour surseoir à un « manichéisme tranchant »[4] que la réalité historique

---

1 Nous faisons allusion à la négritude d'abord en tant que mouvement littéraire ce qui induit une poétique. Mais surtout il est question ici d'indexer la négritude senghorienne contre laquelle s'est prononcée une partie importante des écrivains de la seconde génération. En l'occurrence après les indépendances. Au-delà des petites phrases, reprises sous forme de formule « L'émotion est nègre comme la raison est hellène », il y a l'idéologie qui découle de la négritude. Celle-là qui prône une vision éternitaire du Négro-Africain. Des positions qui sont tirées de l'idéologie dominante selon laquelle le Négro-Africain est inférieur au Blanc, par sa manière d'être et surtout de penser qui ne lui donne pas accès à la raison analytique.

2 ADOTEVI (S.-P.), *Négritude et Négrologues*, Le Castor Astral, 1998, 16.

3 CHEVRIER (J.), *La littérature nègre*, Armand Colin/VUEF, 2003, p.140.

4 Nous empruntons cette expression au sociologue français Edgar Morin qui l'emploie dans l'émission « Idées » animée par Benoit RUELLE sur RFI, en 2001. Le manichéisme tranchant pour lui consiste à

déjugeait. Mais ils vont en plus offrir un « langage », une forme, au sens où l'entend Xavier GARNIER, à une pratique littéraire restée longtemps sous la « tutelle de Paris ». *Les soleils des Indépendances*, par exemple, défendront *« une langue vigoureuse, libre, qui ne craint pas le calque de la langue africaine »* selon les termes d'Alain RICARD dans l'admiration qu'il vouait à la mutation littéraire africaine.

En même temps, les indépendances constitueront l'époque qui consacrera une double émancipation dans la littérature africaine. Statutaire d'abord, car elle parvient à surmonter l'écueil du discours dominant de la Négritude, la forme banale, inauthentique de son langage et accède à un niveau qui lui vaut considération. Elle correspond à l'étape où les auteurs, frôlent l'indécence et l'impudeur, jouent avec la langue, introduisent un lexique intentionnellement outrancier. La seconde, politico-sociale, touche à l'écrivain qui pour la première fois amorce une rupture avec les dirigeants africains qu'il tenait pour alliés lorsque le responsable était le colon blanc. Le contexte chaotique des sociétés lié aux conduites réactionnaires des dirigeants africains scelle pour un long moment la rupture entre les deux parties. Pour le dire avec le critique littéraire Séwanou DABLA, les œuvres contemporaines apportent un discours et une poétique désinhibants dont les effets dessinent un projet romanesque différent. Beaucoup d'entre elles traduisent ainsi la gravité des sujets désespérément toujours d'actualité si bien que la nécessité d'être en phase s'apprécie comme « un devoir de compréhension existentielle ». Une impression nette se dégage alors de ces œuvres, diverses, celle de vouloir coller au plus près de la réalité, de choquer voire de terroriser pour qu'adviennent des horizons nouveaux. En attendant, ces textes se voulaient le reflet circonstancié de la fébrile existence d'un monde scandaleusement meurtri. Ce désir d'appropriation du contexte par l'écriture trouverait son explication dans la volonté qu'ont les auteurs de comprendre le monde dans lequel ils vivent, à en croire la philosophe Tanella BONI

« La parole a déposé dans notre mémoire collective des savoirs qui résultent de toutes les épreuves subies (….). Depuis longtemps déjà, cette mémoire est traversée par la quête de notre place dans le monde. L'écrivain africain et ses frères (….) continuent cette quête (…) de l'appropriation de la langue (…) de l'ancien colonisateur(…). Cette appropriation est aussi compréhension du monde dans lequel ils vivent (…) en pleine crise. Il s'agit peut-être de recoller des morceaux épars. Travail d'artiste qui ne peut s'effectuer

---

séparer presque de façon intégriste le Bien, qu'on s'approprie souvent, et le Mal, qu'on attribue aux autres. Lorsque nous l'employons dans le cadre des imaginaires littéraires de cette époque, nous tentons de mettre l'accent sur une attitude défensive qui a eu pour articulation l'enjolivement, la candeur d'une Afrique précoloniale, qui aurait brutalement basculée dans la « démence » et l'incurie, réalités que n'aurait jamais connue l'Afrique.

sans la création de mots qui leur appartiennent en propre. Voilà pourquoi la littérature africaine apparaît aujourd'hui si fragmentée. Chaque auteur est une individualité qui a son mot à dire sur l'état du monde et sur sa propre place dans la tradition écrite comme dans la tradition orale. Chaque auteur écrit ce qu'il a à dire. »[5]

Par ailleurs, l'usage de la littérature comme arme contre la violence constitutionnelle des régimes politiques pendant les indépendances va contribuer à dresser alors l'image d'une littérature « grave », « alarmiste » et « sérieuse » ; l'image d'une littérature nécessaire[6].

Face à une pratique littéraire de l'urgence, traduction d'une proximité militante dont les formes récurrentes s'apparentent à la décadence, porter le choix sur la figure du bâtard comme digne d'intérêt est assurément dérisoire et bien loin de traduire la proximité ambiante. Pourtant les thématiques de nos auteurs ne semblent pas limitées. En effet, que pourrait relever d'aussi rare une telle thématique pour éclipser le panel de sujets anxiogènes que contiennent les textes de nos auteurs ?

En même temps, c'est aussi l'occasion de rappeler avant tout l'attachement personnel du choix d'un sujet de thèse. La figure du bâtard est un sujet discret, absent des recherches universitaires. C'est entre autres pour parer à cette absence que nous nous y intéressons

Le sujet sur la figure du bâtard s'est construit à partir des textes politiques[7] d'Ahmadou KOUROUMA et de Sony LABOU TANSI dans lesquels les personnages principaux ont une nature bâtarde. L'un et l'autre abordent le sujet sous des formes différentes qui donnent lieu à deux configurations essentielles. Chez Sony LABOU TANSI ressort davantage l'idée d'une catégorie sociale, tandis que chez Ahmadou KOUROUMA le bâtard apparaît sous la forme de traits de caractère. Avec Ahmadou KOUROUMA, le bâtard n'a pas l'infamie de la nature, mais il a en revanche son attitude, alors qu'avec Sony LABOU TANSI, il cumule les deux, à la fois la nature et le comportement.

---

[5] BONI (T.), *Vivre, apprendre et comprendre* Extrait de la revue Notre Librairie

[6] Nombreux sont les critiques et les auteurs qui considèrent que les œuvres de nos auteurs, souvent portées sur l'organisation sociale étaient pessimistes. Nous leur préférons le terme de « nécessaire », puisqu'en toute vraisemblance, ces œuvres qui décrivent une situation aspirent tout bonnement à la vie. Or il nous semble difficile de concilier les deux. C'est d'ailleurs le sens des propos de Sony Labou Tansi dans la préface d'un de ses textes, *La vie et demie*. Il y a chez eux, un désir de grossir le trait, d'effrayer afin de ne pas franchir le rubicond. Il y a une fonction pédagogique à la manière de la morale dans un conte.

[7] Nous entendons par textes politiques tous ceux qui prennent comme sujet l'organisation sociale des Etats africains.

Toutefois, l'absence d'irréversibilité constatée des personnages identifiés comme bâtards, nous a convaincu qu'autre chose intéressait nos auteurs qui au lieu de traiter du bâtard, comme catégorie sociale, l'ont envisagé, en définitive, sous l'angle de la conduite. En effet, on est parvenu à la conclusion qu'Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI ont cherché à identifier les comportements et les attitudes qui rendent leurs personnages bâtards, même lorsqu'ils ne le sont pas à la naissance. Voilà pourquoi, nous avons fait le choix de la figure du bâtard et non simplement « le bâtard ».

Le sujet en lui-même s'inscrit dans un cadre général de l'époque moderne des sociétés africaines. Ahmadou KOUROUMA a fait le choix d'une relecture de la culture traditionnelle africaine, de sa place dans la nouvelle société. Ses textes montrent comment la problématique de la culture traditionnelle s'invite sous une forme innovante, ainsi que l'a fait Yambo OUOLOGUEM, par exemple. Comme lui, il a su poser ouvertement la culture traditionnelle non plus comme un ensemble de valeurs et de connaissances, communément partagées, mais davantage comme un handicap. La culture traditionnelle cessait d'être salvatrice, ne préservait plus de l'infamie occidentale, mais conduisait plutôt à l'exclusion. De ce constat ressort la part marginale de la culture traditionnelle si bien que ceux qui l'incarnent ou ceux qui « la transforment » sont maintenus systématiquement en marge de la société ou en son sein.

Quant à Sony LABOU TANSI, comme Ahmadou KOUROUMA, il met en scène la période post-coloniale ponctuée par la vague de dictatures dans les sociétés africaines. L'attachement à son Congo natal le pousse à mettre en scène avec une poétique du burlesque le chaos qui y a sévi. Pour en parler, il fait le choix de traiter des mœurs sociales dont il constate le triomphe accablant dans les nouvelles métropoles africaines. Approche qui rappelle la défiance du philosophe français Jean-Jacques ROUSSEAU à l'égard de la société moderne. Comme lui, Sony LABOU TANSI a l'air de soutenir mot pour mot la bonté et l'infamie absolues du négro-africain dans sa proximité avec la nature ou la ville. Ainsi autant avec Ahmadou KOUROUMA que Sony LABOU TANSI, il est ressenti à travers leurs textes, un profond besoin de sens lié à cette différence d'appréhension du réel que les personnages qui le vivent comme tel résument si bien la réalité dans l'expression de « monde renversé »[8].

[8]L'expression est employée dans *Les soleils des Indépendances* d'Ahmadou Kourouma par Fama, le personnage central de l'œuvre. A traves elle, il qualifie essentiellement la capacité ou plutôt l'incapacité de la

Parce que portée sur les mœurs politico-sociales, la nature du sujet interpelle d'abord directement la classe sociale qui en est responsable. C'est ainsi que, les personnages qu'Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI définissent comme l'instance dirigeante, font l'objet d'une représentation désavantageuse doublés d'une assimilation au bâtard. Tout personnage et toute réalité, qui y sont assimilés se voient systématiquement honnis, méprisés et déconsidérés au point que la référence au bâtard renvoie à une connotation péjorative. Le terme de bâtard se voit donc utilisé à des fins dévalorisantes envers les instances dirigeantes africaines suite à des pratiques politiques jugées infamantes. Toutefois, qu'est-ce qui justifie le choix du bâtard pour qualifier somme toute, la gestion calamiteuse des nouveaux états africains ? Qu'a-t-il de si significatif ?

Lorsqu'ARISTOTE explique l'existence naturelle de la cité, il la rattache au besoin de l'homme de satisfaire aux nécessités vitales. L'homme ne peut trouver autre espace d'existence meilleure en dehors de cette « communauté achevée ». C'est pourquoi, il est « un animal politique », destiné donc à vivre en communauté :

« L'homme est par nature un animal politique ; si bien que celui qui vit hors cité (….) est soit un être dégradé, soit un être surhumain.(…) Aussi, celui qui ne peut pas appartenir à une communauté ou qui n'en a nullement besoin du fait qu'il est autosuffisant n'est en rien une partie d'une cité : par conséquent c'est soit une bête soit un dieu. C'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes une tendance à constituer une telle communauté »[9].

Suivant l'analyse d'ARISTOTE, n'ayant d'autre lieu d'existence que la cité, lorsque celle-ci peine à remplir son rôle, légitimement, l'injonction à ceux qui la président de rendre des comptes aux citadins est une réalité certaine. Comme ARISTOTE, mais à une échelle différente, Jean BRUYAS pose la nécessité du groupement dans les sociétés traditionnelles animistes et surtout le sort qui était réservé à celui qui en menaçait la cohérence ou l'harmonie.

Dans des contextes pourtant différents, la réalité n'a presque pas modifié les nécessités de l'organisation sociale, ce besoin atavique qu'a le « citadin » de le protéger. Alors, lorsque celle-ci ne répond plus aux attentes, comme cela à l'air d'être le cas dans les sociétés indépendantes, la dévalorisation des instances dirigeantes illustre l'incapacité

---

société à pouvoir susciter l'adhésion à une envie existentielle. Plus prosaïquement, dans le projet que dessinent les sociétés indépendantes, qu'est-ce que lui, Fama, y gagne ?

[9] ARISTOTE, *Politiques. Livre I*. Traduction, notes et commentaires de Pierre PELLEGRIN (Directeur de recherche au C.N.R.S), Paris, Nathan, 2006, Collection les Intégrales de philo, dirigée par Denis HUISMAN, pp. 28-29.

qu'elles témoignent à faire tenir à la société sa nécessité. A la manière d'ARISTOTE qui brosse de ces hommes *« le portrait du pire de tous les animaux politiques en rompant avec la loi et la justice »*[10], les personnages ainsi désignés bâtards, ont tout l'air d'être impies et féroces, car sans vertu. Atteint-on un tel niveau de déchéance avec le bâtard ?

L'origine du mot bâtard est assez obscure, puisqu'il fait l'objet de plusieurs hypothèses. L'une d'elles, fait découler le mot du latin médiéval *bastardus* qui signifie « né hors mariage » et du germanique *banstu-* pour désigner « un mariage avec une femme de rang plus bas ». L'autre, le rattache aux mots latin « *bast* » et germanique « *bansti* », et signifie « engendré sur le bât ou dans la grange »[11]. Certains voient dans cette hypothèse la preuve d'une volonté réprobatrice que suggère le mot.

A l'origine donc, la fabrique du bâtard est liée aux règles et au cadre qui garantissent le mode de filiation adopté dans une société : le mariage, la famille et la classe sociale. Est fils ou fille de, tout enfant né dans le cadre de ces règles. C'est ainsi que Fustel de COULANGES apporte le témoignage de l'existence du phénomène dans un ouvrage qu'il consacre à la problématique de la citoyenneté dans la Grèce antique. Dans son analyse sur le mariage, il montre combien celui-ci était dominé par le culte religieux sans lequel il n'était pas homologué par la société. De là, il lie la légitimité de l'enfant à la condition que les parents effectuent un mariage selon le culte religieux. Dans ces conditions, le lien du sang seul ne pouvait suffire. En conséquence, tout enfant dont la mère n'avait pas été associée au culte du mari était dit bâtard. Egalement existe à côté de cette conception, une bâtardise qui se définit en référence aux castes, comme c'est le cas en Inde.

« Si dans un mariage intercastes, celle du père est supérieure à celle de la mère, la bâtardise est perçue mais ignorée. C'est la mère qui est, comme les servants de notre théâtre classique et les héroïnes de nos feuilletons, promue ; si au contraire la mère épouse un homme de caste inférieure, tous les enfants issus de cette union seront considérés comme bâtards, quoique légitimement issus du père. »[12]

---

[10] ARISTOTE, Op. Cit., p.30.

[11] Dictionnaire *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française.* Nouvelle Edition du Petit Robert de Paul Robert. Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, 2003, p. 232.

[12]Dictionnaire *Historique thématique et technique des littératures. Littératures française et étrangères, anciennes et modernes.* Sous la direction de Jacques Demougin. A-K. Paris, Librairie Larousse, Edition originale 1985, 1990 pour la présente édition, p. 166.

Plus près de nous, Bernard JOLIBERT montre qu'au XVIème et XVIIème siècles français, juridiquement, était dit bâtard *« tout enfant né en dehors de la légitimité du mariage »*. Une catégorie sociale au sein de laquelle se comptaient *« les enfants naturels simples, les enfants adultérins, les enfants incestueux. A la différence des orphelins(…) ils sont coupés de tout lien familial, et en raison de ce fait même, isolés à l'intérieur d'une société qui ne peut les admettre»*[13]. Vu de notre époque, il parait insensé de faire dépendre la condition de l'enfant de son état à sa naissance.

Il note, par ailleurs, le rôle déterminant qu'a constitué le XVIIème siècle, entre autres, à donner une existence sociale au bâtard. Comparativement aux siècles précédents, le siècle classique, en la matière, est considéré comme un tournant[14]. Il permet malgré des oppositions internes importantes, une inversion morale à l'égard de la bâtardise. Celle-ci est alors présentée comme une injustice et non plus comme une sanction divine. L'église, défenseur d'une sécurité dans la foi conjugale, érige le bâtard comme symbole de sa lutte pour une morale sociale chrétienne. Encouragé par un discours religieux réprobateur qui dresse du bâtard l'image d'un être dont la « faute » est la principale qualité, très vite se sont installés dans l'opinion, un mépris général et une « criminalisation » du bâtard. L'immoralité de l'acte qui a conçu le bâtard fait qu'on le réifie plus qu'on ne l'humanise. L'insensibilité à son égard s'accentue et le mépris avec. Ainsi à travers l'action répétée du discours de condamnation morale, l'Eglise a largement contribué à construire du bâtard l'image d'un être méprisable[15] dont quelques unes des correspondances, étrangement, ressortent chez nos auteurs.

A l'instar de l'Occident, l'Afrique expérimente également le phénomène de la bâtardise. Sa culture traditionnelle diverse ne manque pas de nous instruire sur son existence.

Autant pouvons-nous souligner à la suite de Pierre ERNY, l'importance *« du groupe familial étendu »*[16] dans la tradition africaine, comment, par elle, se fabrique l'homme ou le non-homme[17], le permis et l'interdit, en somme le creuset des règles, des principes et des valeurs, autant on souligne également l'apparente contradiction des systèmes de lignage avec l'existence de la bâtardise. En clair, comment peut-on envisager une bâtardise

---

[13] JOLIBERT (B.), *L'enfance au 17ème siècle*, Paris, Librairie philosophique Jean VRIN, 1981, p. 25.
[14] Bernard Jolibert date l'avancée, en droit, des enfants bâtards à la décision du monarque Louis XIV
[15]

[16] ERNY (P.), *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1985, p.55.
[17] Par cette expression de non-homme, nous cherchons à montrer autour de quel système social se construit les notions de bien, de mal, mais surtout la notion de bien. Puis montrer comment à partir de cette idée d'homme on finit par déterminer conséquemment ce qui s'en écarte.

opérante dans un système où l'enfant est l'affaire du groupe, rarement seul, rarement abandonné? Le bâtard dont la caractéristique est le rejet, n'existerait-il pas en Afrique ? Sous la forme occidentale, le phénomène du bâtard prend racine autour de cette notion de famille nucléaire où le père incarne une autorité toute puissante. Sa légitimité est donc essentielle pour acquérir une existence sociale. Sous la forme africaine, la notion de famille étendue répand le pouvoir non pas sur une seule personne, mais sur le groupe. Le bâtard sera donc moins enclin à l'abandon ou au rejet. Tel est le cas dans les sociétés où le pouvoir est matriarcal, comme chez les Amazones par exemple. La bâtardise existe par référence à la famille et le père habituellement garant de sa légitimité est substitué par l'oncle qui assume les fonctions de la paternité spirituelle et légale. L'histoire raconte même que les enfants des prêtresses étaient conçus dans le noir au cours d'orgies rituelles dont la fonction était que nul ne puisse connaître le nom du père. Au même titre que les amazones, les sociétés traditionnelles qui appliquaient le matriarcat, de fait, n'avaient pas besoin d'un père pour socialiser un enfant. En revanche, les membres d'un lignage veillaient à préserver, des valeurs valorisées par la société, à les observer scrupuleusement. Tout était donc fait pour éviter le déshonneur. Or, être un bâtard, c'est incarner le déshonneur pour des sociétés musulmanes, qui proscrivent le libertinage. Déshonneur également dans les sociétés traditionnelles où la réputation suffisait à déterminer les rapports au sein de la communauté.

Transposé dans le domaine littéraire, le bâtard fait l'objet d'un intérêt certain. D'abord en dramaturgie, Maurice BAUDIN va consacrer un ouvrage sur la représentation du bâtard au théâtre. Dans ce livre où il passe en revue trois siècles - XVI, XVII et XVIII- il ressort que le bâtard apparaît au départ dans les comédies que les tragédies. Puis plus tard, la tragédie va s'en saisir, et en faire son héros de prédilection. Les auteurs trouvent chez le bâtard tous les ingrédients indispensables au renouvellement du genre. Le tout puissant destin de l'antiquité s'offre une cure de jouvence à travers l'ordre social, tout aussi puissant, et fascine fortement les dramaturges qui s'en donnent à cœur joie. Le bâtard donne enfin, l'image séduisante d'un homme seul en butte aux institutions sociales. Plus tard le roman reprendra le personnage. A travers lui, c'est l'image « du parvenu de petite condition » qu'il incarne. Honoré de BALZAC s'en inspire pour façonner ses personnages. Le bâtard exerce sur ces écrivains une fascination qui prend racine dans l'époque. Contextuellement, l'image positive du bâtard implique une éthique de la liberté qui pose comme fondamental le refus de l'essentialisme. On perçoit nettement l'influence du siècle

des Lumières chez Honoré de BALZAC en représentant dynamiquement Eugène de Rastignac. Sous sa plume, le bâtard apparaît sous les traits d'un personnage délicieusement ambitieux qui triomphe des obstacles grâce à des qualités diverses. Comme si l'auteur cherchait à réparer ce qui lui apparaît comme une injustice. Il y a ouvertement, une défense en faveur du bâtard qui subit une malveillance par la société. Les écrivains prennent un malin plaisir à subvertir l'image d'un personnage triomphant, mais d'une catégorie sociale alarmée.

Par ailleurs, avec Marthe ROBERT, le bâtard épouse une facette plus ambigüe d'ange et de démon. Dans son livre *Roman des origines et origines du roman*, elle rappelle d'abord qu'en tout enfant se tapit l'envie d'être un bâtard. Puis, s'appuyant sur une conception psychanalytique, elle montre que l'enfant recourt à un imaginaire qu'il s'est construit pour atténuer *« la réalité trouble du temps »*[18]. Un imaginaire qu'elle présente sous la forme d'un roman familial pour désigner :

« Un récit fabuleux, mensonger, donc, et merveilleux que tout homme forge consciemment dans son enfance, mais qu'il oublie, ou plutôt refoule, sitôt que les exigences de son évolution ne lui permettent plus d'y adhérer. »[19]

Avec cette auteure, on atteint la généralisation du bâtard à toute personne, sous l'aspect d'un caractère pathologiquement subversif, ce qui accentue la méfiance qu'elle suscite. En effet, de la figure déshonorante qu'il était, le bâtard devient une figure qui inquiète voire qui fait peur.

Marthe ROBERT explique que l'enfant se pose en figure abandonnée rêvant d'une paternité plus noble. Dans son illustration, l'ouvrage de DOSTOIEVSKI *l'Adolescent* met en scène l'histoire d'un personnage du même nom que le roman et qui se vante impudemment de sa naissance illégitime. Surpris un de ses interlocuteurs l'interroge sur les raisons de cet enthousiasme. La réponse, le narrateur la donne plus loin :

« Le bâtard ici accomplit l'acte meurtrier dont les deux fils légitimes se contentent de rêver, Ivan par démesure narcissique, Dimitri par jalousie sexuelle (à quoi l'auteur, toujours en parfait accord avec la théorie psychanalytique, surajoute le motif de l'argent.) »[20]

---

[18] ROBERT (M.), *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, 2004, p. 46.
[19] Ibidem, p. 43.
[20] ROBERT (M.), *Roman des origines et origines du roman*, Op. Cit., p. 58.

Le trait essentiel qui rend le bâtard enviable est donc sa capacité à pouvoir s'inventer un avenir en répudiant symboliquement la figure tutélaire castratrice du Père. Mais à côté de cette qualité « subversive », le bâtard développe un aspect effroyable de son être, celui d'un homme tourmenté, définitivement frustré et congénitalement mu par « le thanatos[21] ». C'est dans ce sens que Marthe ROBERT affirme :

« Le Bâtard n'en a jamais fini de tuer son père pour le remplacer, le copier ou aller plus loin que lui en décidant de faire son chemin. Criminel en soi, non pas par accident, mais totalement, en raison même de son inspiration, il entraîne le roman à sa suite dans le cycle de la transgression où il tourne sans fin autour de sa mauvaise conscience et de sa révolte, scandalisé par les limitations de son être, coupable, honteux, hanté par l'expiation et le châtiment. Quoi qu'il en dise pour se justifier dans ses thèmes, le meurtre, la subversion, l'usurpation sont la loi, et jusque dans le moralisme de façade qu'il affiche souvent avec prédilection. »[22]

En fin de compte, si la littérature française peint le bâtard sous les traits plus enviables du dynamisme, de la morale de l'action, elle souligne également la terreur que suscite cette subversion sans fin, cette liberté qui semble n'avoir de limite que provisoire. Toutes deux prennent le contre-pied d'une présentation sociale dépréciative et présente un tableau mélioratif, plus complexe, mais où la fiction s'éloigne de la réalité.

Parallèlement, la littérature africaine offre très peu de cas où la question du bâtard s'est posée ouvertement. Sociologiquement, parmi les phénomènes que connaissent les sociétés africaines, l'exclusion est mentionnée, mais rien dans cette thématique générale ne se réfère au bâtard. On parle volontiers de l'orphelin, du fou, du mendiant, de la femme stérile…. mais rarement du bâtard. Un tel évitement trouve un début d'explication par le fait qu'il touche un aspect de la culture africaine dont elle semble s'enorgueillir. L'idée communément répandue d'une Afrique qui célèbre l'enfance a certainement contribué à taire le phénomène, à faire très peu du cas de cette catégorie. Dans certains ouvrages pourtant, des personnages ont parfois toutes les caractéristiques du bâtard, mais l'auteur n'en tire aucune conséquence. D'autres aspects du personnage sont soulignés, pas celui-là. Plus surprenant encore est la façon dont le sujet est traité. Comment Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI traitent-ils le sujet sur le bâtard ? S'éloignent-ils des autres écrivains ?

[21] Dans la psychanalyse freudienne, il désigne la pulsion de mort.
[22] Ibidem, p. 60.

Lorsqu'Ahmadou KOUROUMA parle du bâtard, dans *les Soleils des indépendances* c'est d'abord pour qualifier « un monde renversé », dénoncer l'existence d'une hiérarchie de valeurs parallèles. Saisir donc la figure du bâtard, c'est avant tout relever le sens que l'auteur lui affecte, par le biais de Fama, mais surtout percevoir la tradition culturelle de son discours.

Sony LABOU TANSI quant à lui utilise le personnage du bâtard afin de décrire un monde scandaleusement atrophié, déstructuré dans ses fondements et ses pratiques et grossir le trait des personnages qui ont l'air d'en être les actifs participants. Ici comme ailleurs, la nécessité d'identifier le sol qui nourrit son discours s'impose. Les différences culturelles des deux auteurs, auront-elles des conséquences d'appréciation sur la bâtardise ? Qu'est-ce qui des deux traditions –africaine et occidentale- sera repris ou réfuté par nos auteurs ?

Par ailleurs, le contexte global souvent politique des récits enrichit-il le bâtard d'une signification supplémentaire ? La présence obsédante des indépendances, illustre assez bien les attentes suscitées de même que ses déceptions. On peut légitimement penser que réussir donc les Indépendances, revenait à couronner de succès un combat contre les stéréotypes de tout crin ayant présidé aux différentes idéologies de sujétion. Inversement, couvrir de honte les régimes politiques africains, c'est admettre, à regrets, les images d'Epinal entretenues dans des ouvrages comme ceux de Pierre LOTI où le Négro-africain apparaît comme *« un grand enfant rieur et terrorisé »*, comme le dit GRIAULE. La figure du bâtard, en tant que sujet d'analyse remet-il à jour les miasmes d'un pouvoir politique aux conséquences déshonorantes ?

Aussi une dualité Afrique/Europe accompagne souvent les textes, doit-on y voir une volonté de nos auteurs de déconstruire ce que nous nommerons « *le mythe du nègre* »[23]. En effet, nous souscrivons à l'idée marxiste qui pose le texte comme participatif d'une idéologie. Laquelle peut être dominante ou dominée. C'est d'autant plus vrai pour le texte francophone qui a au cours de son histoire développe, contextuellement, différentes idéologies coloniale, nationaliste et postcoloniale. Ainsi, Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI, pour décrire le contexte d'une part des sociétés africaines indépendantes, remontent à une tendance des pratiques du pouvoir moralement contestables, l'emprunt,

[23] Nous empruntons l'expression à l'auteur Léon Fanoudh-Siefer qu'il définit comme l'ensemble des stéréotypes véhiculés sur le Noir et l'Afrique par les textes littéraires occidentaux.

d'autre part du vocable de bâtard pour désigner les acteurs de ces pratiques, laisse peu de doute sur sa connotation. Or, dans leurs textes, Sony LABOU TANSI et Ahmadou KOUROUMA mêlent à la fois critique de l'Occident et critique de l'Afrique, lorsque la pratique littéraire habituelle accablait l'une des parties pour conforter l'autre sans jamais les associer. Quelles significations faut-il en tirer ? Quelle idéologie représenterait la figure du bâtard ?

En fin de compte, si Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI parlent d'un « monde renversé » et d'un « Etat honteux » au sein desquels le bâtard tient le premier rôle, c'est certainement pour souligner des pratiques génératrices d'espaces viciés où règne une « une abomination de la désolation »[24]. Preuve que Marthe ROBERT a su bien décrire l'être même du bâtard lorsqu'elle en souligne l'aspect congénitalement meurtrier. A ce titre, il reste profondément déterminé par le scandale. Autre preuve de son aspect souligné dans la tradition occidentale et africaine. Ce qui nous amène à nous fixer l'hypothèse suivante :

Compte tenue de sa démarche immorale, le scandale, agit pour le bâtard comme une volonté d'évaluer l'attachement à un ordre social donné.

DEMARCHE METHODOLOGIQUE

Sans doute c'eut été commode d'appliquer une méthode plus classique à notre sujet, comme la psychanalyse, la sociocritique ou une tout autre et renoncer ainsi à la possibilité d'entrevoir quelque chose d'autre. A la vérité, des méthodes comme la sociocritique, par exemple, innove rarement, et entretient une frustration telle qu'on pense avoir presque manqué son objet. Jean- Pierre MAKOUTA-MBOUKOU, l'exprime en des termes rétrogrades, d'inadaptation au corpus négro-africain :

« Faut-il, faute de méthode africaine appropriée, choisir parmi les méthodes de pointe occidentale ? (…) C'est ainsi qu'on voit beaucoup de jeunes Africains foncer tête baissée vers la théorie goldmanienne, surtout dans ce qu'elle a de plus insupportable : l'intolérance marxiste qui l'a inspirée. Beaucoup de jeunes

[24] L'expression est à l'origine biblique. Elle est extraite de Mathieu 24 :15 et désigne l'état qui a précédé l'arrivée imminente de Jésus-Christ sur terre. Cette période d'après la bible sera marquée par une dégradation existentielle sur terre.

applicateurs nègres veulent imiter le maître. Et souvent ils n'en retiennent que l'aspect le moins satisfaisant. (…) La méthode sociocritique s'épuise »[25]

Au lieu de cela, nous avons préféré adopter une démarche, dans laquelle nous nous retrouvons et où la sensation d'être attendu est quasiment absente.

Nous nous inspirons donc exclusivement de la socio-anthropologie qui a au moins l'avantage de son ouverture bien qu'ayant l'inconvénient de sa composition. Là où certains dénoncent son éclectisme, nous y voyons, au contraire, une attitude encourageante. L'impasse face à quoi les méthodologies classiques échouent à lire des textes, renforce la voie de l'éclectisme. Notre position est loin d'être isolée, bien d'autres avant nous l'avaient déjà proposée.

« Il s'agit de concevoir une nouvelle méthode composée des éléments les plus positifs des techniques d'analyse qui, prises isolement, s'avèrent inefficaces, appliquées à la littérature négro-africaine, plutôt que de créer à tout prix une méthode nouvelle. Une telle méthode est bien un éclectisme.(…) La méthode éclectique apparaît donc comme une nécessité dictée par la logique même de la littérature nègre. »[26]

La socio-anthropologie, comme son nom l'indique est la rencontre de la sociologie et de l'anthropologie. Elle se fait connaître en France dans les années 80, grâce au professeur Pierre BOUVIER[27]. Il justifie sa proposition sur la base d'une société en crise :

« Le propos de la « socio-anthropologie » est issu d'une réflexion tant sur la crise sociétale que sur les potentialités de l'interdisciplinarité. L'émergence et la justification de cette analyse tient d'abord aux transformations qui affectent les sociétés contemporaines. Depuis quelques décennies, on assiste à une remise en cause des facteurs dominants de la modernité, du moins de ses tendances centrales et plus précisément de l'assise que constituaient le progrès, le développement et les dynamiques sociales, sous leurs divers aspects. »[28]

Puis, Pierre HAMEL, dans un article consacré à justifier l'importance de la méthode, situe son origine et énumère ses principes :

---

[25] MAKOUTA-MBOUKOU (J.-P.), *Systèmes, théories et méthodes comparés en critique littéraire*. Op. Cit., p. 341.
[26] MAKOUTA-MBOUKOU (Jean-Pierre), *Systèmes, théories et méthodes comparés en critique littéraire*. Volume II. Des nouvelles critiques à l'éclectisme négro-africain. Paris, l'Harmattan, 2003, p.342.
[27] Pierre BOUVIER propose le terme socio-anthropologie en 1983.
[28] BOUVIER (P.), « L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration, recomposition, perdurance », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°1 | 1997, mis en ligne le 15 janvier 2003, Consulté le 14 février 2011. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/index27.html

« Une nouvelle approche, la socio-anthropologie, est apparue récemment. Si elle est née et a d'abord été appliquée à l'étude du travail, elle tend actuellement à englober l'ensemble des faits sociaux qu'elle s'efforce de mettre en relief dans leur complexité. Autant de nom que par définition, elle jette un pont entre la sociologie et l'anthropologie. En effet, la première vise à saisir la « complexité » des faits sociaux en soulignant les médiations qui font qu'à une échelle *globale* ces faits prennent la forme d'une totalité. La seconde a pour objet d'expliquer les faits sociaux à une échelle *locale* qui autorise ainsi une étude directe et fine dont le résultat est de constater en acte l'interdépendance de ce qui constitue ces faits. »[29]

L'une et l'autre apparaissent complémentaires, ce faisant plus efficaces à analyser les problèmes sociaux.

Sur le plan littéraire, des expériences d'applications ont été menées, mais souvent dans un cadre monodisciplinaire. Très souvent, elles ont fini par constater la difficulté à pouvoir analyser des phénomènes à partir d'une grille unique de lecture. Les exemples de sociocritique sus-évoqué, ou encore d'anthropologie dont MAKOUTA-MBOUKOU souligne ici les limites :

« Si l'exposé en tant que démarche critique est toujours d'une pratique courante, l'approche anthropologique est aujourd'hui en recul. En d'autres termes, la critique anthropologique est contestée. (…) Elle est aujourd'hui passée de mode pour beaucoup de Nègres.»[30]

Le rejet de l'anthropologie par les critiques africains, dont parle l'auteur découle d'abord du « *regard objectivant et aliénant »*[31] qui les plaçait au rang d'objet, mais surtout le dénie de scientificité des Occidentaux basé sur la dialectique de « *dehors* et du *dedans »*[32]. En clair, il s'agit de déterminer si les travaux d'un tiers-mondiste peuvent avoir une valeur scientifique. Malgré tout, il relativise son propos en rappelant son rôle majeur dans la littérature négro-africaine.

Quant à notre sujet dont l'objectif est de définir d'abord les caractéristiques qui justifient qu'un personnage est identifié à un bâtard, puis d'en justifier les enjeux d'apparition, l'application de la socio-anthropologie a pour nous un avantage certain.

---

[29] HAMEL (J.), « *La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie »*, Socio-anthropologie[en ligne], n°1 ; 1997, mis en ligne le 15janvier 2003, Consulté le 14février 2011. URL : http//socio-anthropologie.revues.org/index73.html

[30] MAKOUTA-MBOUKOU (J.-P.), *Systèmes, théories et méthodes comparés en critique littéraire*. Op. Cit., pp. 295-301.

[31] Il fait allusion aux fondements mêmes de la discipline basés sur des repères ethnocentristes. Les mêmes repères qui ont contribué à une image aliénante à partir des observations qui donnaient lieu à des interprétations souvent decontextualisées.

[32] La seconde discorde est une querelle d'Ecole, où la scientificité se détermine par la prise en compte du regard extérieur. Autrement dit, on ne peut décrire de la meilleure des façons une société que de l'extérieur. Or, le tiers-mondiste qui veut décrire sa propre structure n'a pas le recule nécessaire pour en parler objectivement.

D'abord en tant qu'étude des faits sociaux, elle nous permettra d'identifier comment les faits le phénomène de la bâtardise est retranscrit dans la fiction et les interactions qui la détermine. Puis, en tant que science de l'être humain, elle nous permettra de voir comment la société africaine moderne s'approprie le réel. Avec quoi rompt ou poursuit-elle, qu'elles sont ses motivations ? En effet, pour saisir la notion de bâtard, il est essentiel d'en saisir sa situation d'énonciation. Savoir donc par qui est tenu le propos, dans quel milieu (où), à qui et pourquoi ? Dans ces conditions, nous ne voyons que l'anthropologie pour pouvoir nous réunir cette masse d'informations, nous fournir *« des totalités signifiantes »*[33].

[33] COPANS (J.), *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, p. 24. Paris, Nathan, 1996.

PREMIERE PARTIE : TYPOLOGIE DU BATARD

.

La typologie du bâtard va répondre à une inquiétude légitime de lisibilité. Comment parvenir à définir une réalité que les auteurs eux-mêmes tantôt transposent, tantôt évitent plus souvent, comme s'ils refusaient de la nommer par crainte d'indécence. En effet, il y a comme une forme de pudeur que l'on perçoit dans les textes qui n'aide pas toujours à saisir le sens des réalités. Lors même que, la notion, pleine de son sens social et historique, pèse dans le texte tout entier, les auteurs trouvent le moyen de le soustraire à son sens originel. Car, il est vrai qu'aucun moment, dans les textes, ne laisse penser à une fiction du bâtard comme catégorie sociale, au contraire le sens est sans cesse étiré et éloigné de son sens premier comme s'il en inventait un autre. Nulle part dans les textes, la naissance ne se perçoit comme un motif d'exclusion sociale. La tendance serait plutôt inverse car en ces lieux, les bâtards semblent triompher, dominer au point d'en devenir surprenant. Au lieu d'être exclus, ils sont étonnement ceux qui excluent. Naguère et en d'autres lieux oppressés, ici, dans ces univers, ils organisent l'exclusion. Tous les éléments qui ont fait du bâtard un personnage signifiant pour la littérature, sont inexistants chez nos personnages. La typologie du bâtard espère saisir les nuances et les différences que nos auteurs apportent à la vision littéraire et sociale du bâtard telle que nous la connaissons. Pour sûr, certains des personnages sont bien désignés bâtards, mais la correspondance avec la catégorie sociale reste nominative. Serait-ce de la caricature que poursuivraient nos auteurs en prenant en toile de fond la figure du bâtard ? Rien n'est moins sûr. On note cependant que le bâtard est associé à diverses réalités. De la bénigne pluie, à la violente tempête, en passant par le personnage Bamba, le rabougri douanier jusqu'aux illégitimes dirigeants du parti unique, autant de réalités indistinctement nommées bâtards. Pourtant il échappe du constat la conviction qu'à chacune de ses réalités un sens propre les détermine de même que les uniformise un sens commun. Le bâtard pourrait-il contenir donc cette réalité commune grâce à laquelle Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI peuvent à la fois nommer et traiter des choses différentes sans donner le sentiment de se contredire ? C'est peut-être bien la preuve que nos auteurs, sous le prétexte d'une réalité historique connue, traitent d'un fait social nouveau, dont l'abomination du scandale explique le lien. C'est donc pour répondre à la fois au sens propre des réalités identifiées comme bâtard que nous envisageons d'en faire une

typologie. Cela doit s'entendre comme un exercice d'identification des caractères propres à une réalité qui la détermine. En clair, qu'est-ce qui les rattache à l'idée du bâtard et quel est leur sens propre ?

Dans le souci de délimiter les contours de son usage, nous avons répertorié trois catégories dans lesquelles s'emploie la notion de bâtard : la catégorie humaine, la catégorie animale et enfin la catégorie cosmogonique. Il revient à cette répartition d'atteindre la définition de la catégorie dominante dans les textes de nos auteurs et dresser son profil définitif.

A- LES BATARDS DE NAISSANCE

Chapitre1 : Une nature adultérine : la honte des origines.

1- Martillimi Lopez.

Martillimi Lopez, personnage principal dans *l'Etat Honteux* tient le rôle de président de la république. Son accession au pouvoir fait suite au décès de Gaspard Mansi, son frère aîné en même temps ancien chef d'Etat. Lassée des politiques désastreuses précédentes, la population espère une meilleure gestion du pays et fait le choix de Martillimi Lopez, un homme dont l'éloignement du monde politique est apprécié. Preuve de ce désintérêt politique, il n'avait jamais quitté son village natal et consentait, en plus, à n'utiliser tout le temps de son mandat que ses propres biens.

En effet, ce comportement rencontre l'enthousiasme des populations qui voient en Martillimi Lopez l'homme providentiel. Peu de temps après pourtant, l'enthousiasme retombe, c'est alors un personnage tyrannique que les populations découvrent. Le texte, porte essentiellement sur la progression autocratique du personnage. Nous nous proposons de montrer comment le personnage qui demeure continuellement dans le déni de ses origines aspire à une nouvelle nature. Puis expliquer pourquoi le rapport de force qui en découle tourne en sa défaveur jusqu'à la mort.

D'abord, Martillimi Lopez est décrit dans ses aspects physique et moral. Il donne l'image d'un être difforme, sous-tendu par des traits grossiers, dont un essentiellement. Apparemment, tout commence, à la naissance, par des cris mystiques, une malformation génitale et une position incommodante sur une hernie qu'il semble déjà prendre plaisir à tenir. Très vite, Martillimi Lopez montre des signes d'une nature obscène bien loin de celle d'un homme exemplaire. Rien d'étonnant cependant pour qui savait que Martillimi Lopez avait vécu dans la misère et le dénuement. Afin de lui nettoyer les fesses, par exemple, sa mère se servait des feuilles de chanvre. Cette forme insolite de consommation dudit stupéfiant en fait un être à part, instinctif, psychologiquement instable et dénué de logique rationnelle.

Par son être singulièrement difforme, pathologique et trivial, Martillimi Lopez est monstrueux. Le narrateur en fait l'incarnation de la honte. Honteux, Martillimi Lopez l'est également par son physique. Depuis sa naissance, il traine avec lui une hernie devenue purulente qui le rend difforme. Et comme l'observe Alpha-Noël MANONGA :

« L'état physique de Martillimi Lopez est investi d'une symbolique péjorative. Son corps apparaît rafistolé, sa chair a été ouverte et refermée à plusieurs reprises »[34]

A côté de cette difformité s'ajoute la putréfaction. Martillimi Lopez est un être en décomposition. Il échappe de son corps une odeur pestilentielle et de pourriture.

« Vers trois heures du matin sa hernie se met à puer. Une odeur dure au nez. Une odeur qui arrache le cœur. Qui vous soulève les tripes. L'odeur des écailles de sa hernie. Odeur de mon eau pourrie. Pendant qu'il danse à la façon de mon peuple, un pagne autour des reins, elle se met à puer de cette manière historique, dégageant cet azote pourri. »[35]

La honte dont la fréquence d'usage est régulière dans le texte, vise d'abord ce corps duquel découle des odeurs et des sécrétions nauséabondes. Un corps honteux du fait de ses malformations. Ce Corps honteux dont il hérite à la naissance s'est enrichi de nouvelles malformations. Alors, redoutant les regards méprisants et moqueurs, Martillimi Lopez le cache sous des voiles plus au moins plaisants.
La dissimulation du corps prend parfois la forme d'une dissimulation plus importante. En effet le corps de Martillimi Lopez est monstrueux, en le cachant, on peut supposer qu'il cherche également à dissimuler la « bête » qui est en lui. C'est d'ailleurs pourquoi, on a le sentiment que tout fonctionne sous le mode de la contradiction permanente chez lui. Ainsi, par exemple, ses actes contredisent systématiquement ses déclarations. Lorsqu'il s'exprime sur le sexe dont il pratique la consommation exagérément, Martillimi Lopez le compare d'abord à la honte, puis l'instant d'après l'ennoblit :

« Carvanso, comme cette chair est vivante, comme la poupe devient un cœur, un cœur au lieu de la honte qu'elle a toujours été »[36]

Honteux, Martillimi Lopez l'est en plus de sa personne mais surtout de son passé. On peut supposer que son éloignement de la politique et l'isolement qu'il s'inflige en restant dans son village est lié au refus d'être regardé comme un monstre. L'idée de monstre fonctionne ici dans son aspect physique, mais aussi dans ce que sa famille représente. Car, Martillimi Lopez est le fils de « Maman Nationale », amante par ailleurs de Sanamatouf dont la

[34] MANONGA (A.-N.), *Martillimi Lopez, le corps des femmes et l'Etat honteux In Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Op.cit., p. 168.
[35] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., pp.48-49.
[36] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p.113.

réputation sulfureuse lui a valu le surnom du « *matou national connu de toutes les chiennes du pays* »[37]. Ce qui inclut « Maman Nationale ». Martillimi Lopez est par conséquent fils d'une « chienne », un enfant adultérin. Dans un passage, Merline, le cartomancien, demande à Martillimi Lopez de penser au visage de son père pour faciliter le transit d'une pièce de monnaie qu'il lui a fait avaler dans le but de connaître son avenir :

« (…) Monsieur le Président, mettez la pièce dans ma bouche, et maintenant dans votre bouche, dites la parole de Dieu, pensez au visage de Papa National, mais Merline je ne l'ai pas connu çui-là. » [38]

Une autre illustration de sa naissance bâtarde se trouve dans le passage qui mentionne le nombre de frères explicitement désignés bâtards :

« Sur cette terre je n'ai que deux amies : ma mère et ma hernie, tout le monde me déteste, tout le monde me trahit. Elles étendent leurs pagnes sur son passage, mon colonel national fils de Maman Nationale, fils unique qu'elles disent malgré le bruit qui court et re-court dans les jambes de la pauvre femme, malgré les mauvaises langues qui l'appellent putain nationale, maman de vingt-sept bâtards herniés. »[39]

A l'instar de cette nature bâtarde, la seule filiation connue, de laquelle il pouvait espérer un « anoblissement », est marquée au contraire d'indignité et d'immoralité. Cette ascendance maternelle regorge autant de personnages héroïques que fantasques. On ne peut s'empêcher de relativiser la notion d'héroïsme lorsqu'elle est revisitée par Martillimi Lopez. Conséquemment, l'histoire dont il se glorifie apparaît autrement plus immorale en raison de la relation incestueuse qui l'affecte et atténue son caractère épique.

« (…) Pour se calmer il fait venir son griot Thanassi national qui raconte la vieille histoire de notre frère Louhaza qui aima sa mère à la folie et qui lui donna douze enfants dont Talanso Manuel, arrière grand-père de Maman Nationale, descendant de Lakansi national, fondateur de la patrie, il lui raconte l'histoire de Lukenso Douma, fondateur d'un royaume qui englobait l'actuel Congo, l'actuel Zaïre et l'actuel Angola, il lui raconte comment Manuelo Otha avait fondé le Tamalassi… il lui raconte l'histoire de l'ex-mon-colonel Youhakina Konga, c'est long son histoire, mais je voudrais qu'elle se raconte de père en fils pour l'éternité des éternités, exactement comme je l'ai entendue de ma grand-mère, feue Gasparde Luna. » [40]

Le choix même du griot laisse planer un sentiment de doute sur la crédibilité du récit et la nature des personnages qu'il magnifie. En fin de compte, l'enjeu est presque de chercher

---

[37] LABOU TANSI (S.*), L'Etat honteux*, Op. Cit., p.
[38] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p. 95.
[39] SONY (L.T.), *La vie et demie*, Op. Cit., p. 83.
[40] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Paris, Seuil, p. 14.

dans le récit du griot ce qui est dissimulé. Le besoin de se créer une lignée plus noble est le signe du rejet des origines, propre à la figure du parvenu. On s'aperçoit que l'attitude de Martillimi Lopez s'est toujours inscrite dans un rapport de démarcation. Du vivant de son frère, Martillimi Lopez ne fera jamais de la politique. Mais mort et sollicité, il séduit la population et embrasse le nouveau destin qui s'offre à lui. Devenu président il déclare vouloir être l'exact opposé de ses prédécesseurs. Autour de lui, tout change. Ses proches d'abord. Sa maman se voit flanquée du titre de « Maman Nationale », ses frères obtiennent des portefeuilles au gouvernement et ses amis, bien qu'il déclare lui-même en avoir peu, profitent de ses largesses. Quant à lui-même, il s'octroie des nombreuses amantes pour satisfaire une libido pestilentielle.

En apparence, il y a bien changement, mais sans être de qualité. En Effet, Martillimi Lopez renvoie un sentiment d'impuissance à l'égard d'une nature toute puissante. Il reste peu crédible pour la population lorsqu'après avoir tiré sur la foule, il estime être différent de ses prédécesseurs. Pas plus non plus lorsqu'il jure « fidélité » à sa hernie qu'au peuple qui l'a choisi. Enfin, moins encore lorsqu'il fait cuisiner par sa mère son plat d'aubergines à la bière au palais. En vérité, Martillimi Lopez reste le bon rustre, vil et obscène personnage du village. On s'aperçoit alors que l'état honteux qui avait prévalu sous les régimes précédents n'avait pas fini que Martillimi Lopez donnait déjà des gages de sa continuité.

Dans sa description le narrateur fait de lui un être peu crédible bien plus proche de ces honteux prédécesseurs qu'il ne veut le reconnaître. Avec Martillimi Lopez naîtra la réhabilitation des pratiques méprisées. Alors que la hernie est ordinairement source de mépris et de honte, elle devient un symbole de fierté et de puissance. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à étaler les différentes cicatrices de son corps accumulées ça et là.

« Il nous montre aussi cette blessure faite à ma hernie par qui vous savez le jour où il me trouva dans la chambre de sa fille (…) Mais il faut que je vous montre tout pour vous faire comprendre que ce n'était pas une ambition personnelle qui a poussé ma hernie au pouvoir. Ah mes frères et chers compatriotes, je ne vous ai pas montré la vraie blessure faite par Loutoulla national le jour où il me trouva avec sa femme… Il nous sort toute sa carrière de mâle, avec tous les galons que la vérole m'a laissés. »[41]

Pour l'essentiel, ce corps en décomposition et rafistolé participe de l'étrangeté du personnage. Ce corps pourtant vivant mais combien en décomposition fait dire à Alpha-

[41] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p.16.

Noël MANONGA qu'il s'agit d'un processus de « monstruosification »[42] auquel participe la purulence de sa hernie. Elle a tout d'un personnage et se présente telle une amie fidèle investie d'un réel pouvoir de décisions. Toute cette obscénité qu'on lui reproche émane de son indélicate hernie et de son appétit dévorant. Dans ce rapport de servitude volontaire Martillimi Lopez apparaît comme dominé par la force de sa hernie et tient le rôle du soumis. L'attachement que lui voue le personnage est significatif de la relation : Il la berce de caresses, cède à ses moindres caprices. A en croire cet auteur, une telle dépendance s'explique par le fait que :

« La hernie est le lieu résidentiel du pouvoir et de la pensée. Dès lors, toute idée et toute parole de Lopez conçues et élaborées dans et par la hernie deviennent incohérentes et déstructurées. Ce handicap se répercute sur le pays tout entier. Nous sommes en présence de l' « état honteux » à la fois physique, spirituel et intellectuel du colonel Martillimi Lopez »[43]

A côté de cette « monstruosification », la nature honteuse de Martillimi Lopez peut également s'envisager dans sa niaiserie et l'hégémonie que les corps des femmes exercent sur lui. En effet, lors de son aménagement dans la capitale, certaines de ses premières décisions ont laissé la population perplexe. Notamment lorsqu'il décide d'apporter avec lui ses biens au palais en dépit des garanties de ses conseillers. Il était persuadé d'être un bon président en montrant à la population son sens moral et éthique que n'avaient pas ses prédécesseurs. C'est alors qu'il entreprit de s'installer au palais avec ses propres biens.

« Nous portions ses ustensiles de cuisine, ses vieux filets de pêche, ses machettes, ses hameçons, ses oiseaux de basse-cour, ses soixante et onze moutons, ses quinze lapins, son eau hygiénique, sa selle anglaise, ses trois caisses de moutarde Bénédicta (…) Et quand notre frère Carvanso lui dit : « Ne vous donnez pas tant de peine monsieur le président », il répondit : « je n'ai pas confiance ; je ne supporterai pas qu'on dise que j'ai détourné l'argent de mon peuple. »Il nous montra ses belles dents de père de la nation dans un sourire magnanime. »[44]

A l'évidence, les attitudes puériles de Martillimi Lopez marquent son ignorance du fonctionnement des institutions d'un état, une méconnaissance des prérogatives ainsi que

---

[42] L'expression est d'Alpha-Noel Mananga. Il s'agit d'expliquer la déliquescence du corps de Martillimi comme un processus qui dénote de la privation d'humanité

[43] MANONGA (A.-N.), *Martillimi Lopez, le corps des femmes et l'Etat honteux In Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Op.cit., pp. 169-170.

[44] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p.8.

des contraintes liées à sa fonction. Certes a-t-il une vague idée des responsabilités qui lui incombent, mais il reste en général dépendant de ses conseillers dans le fonctionnement de l'appareil étatique. Lorsqu'il lui formule une idée, elle frôle avec le ridicule. C'est ainsi que pour constituer son gouvernement, la consultation se fait à main levée. L'inanité des portefeuilles créés est ahurissante :

« Soyons francs, qui veut être ministre du Pognon ? qui veut être ministre des Timbres ? qui veut être ministre des Routes qui veut être ministre des Cailloux qui veut être ministre des Médicaments chargé de la condition des femmes d'accord ! »[45]

A quelles réalités correspondaient les portefeuilles ministériels et quelle logique servaient-ils ? Sinon la même logique que celle de redéfinir les frontières et donner au pays une forme carrée.

Ignorant et immature Martillimi Lopez ne se doute pas des conséquences fâcheuses telles que la fermeture des frontières et les discordes avec les pays voisins. Ces graves manquements ont l'air de donner une image peu flatteuse du dirigeant africain en même temps qu'elle le désigne comme responsable des maux des sociétés africaines. En plus de l'ignorance et l'immaturité à diriger un état Martillimi Lopez est un être immoral qui cède facilement à ses pulsions. Il se montre incontrôlable à la vue du corps féminin. Pour, eux, il se fait même poète. Le corps féminin exerce sur lui une fascination qui finit par inverser la hiérarchie. Chez sa maitresse blanche, Martillimi Lopez, n'est plus ce chef d'Etat qui inspire la terreur, au contraire il apparaît comme un enfant et consent à accorder à sa maîtresse une dimension divine. Vis-à-vis de la jeune fille à la langue coupée, il est prêt à se faire paillasson. Cette soumission volontaire que s'inflige le personnage conduit Alpha-Noel MANONGA à affirmer que :

« L'état honteux intellectuel et les multiples blessures font du personnage-président un monstre accompli. Ils font également de lui une monture servant à élever la femme et à l'investir d'une puissante autorité »[46]

Autant de critères qui aboutissent au constat d'un être essentiellement sous emprise. Emprise de son corps, emprise du sexe et emprise du corps de la femme qui scellent sa vanité et sa nature honteuse. Dans le même temps, il se montre sous l'emprise de sa nature. Quoi qu'il fasse Martillimi Lopez est immoral et déclenche le scandale. Son

[45] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p. 13.
[46] MANONGA (A.-N), *Martillimi Lopez, les corps des femmes et L'Etat honteux*, Op.Cit., p.172

ignorance à ce niveau de l'état est un scandale, son amour immodéré du sexe est un scandale pour un homme de son rang. Ainsi, prise à ce niveau, l'ignorance devient honteuse, la pratique du sexe à ce degré devient honteuse, enfin espérer quelque bons actes d'un lieu de pouvoir, ici la hernie, aussi corrompue essaime sur l'Etat tout entier une atmosphère anomique.

2- Le Guide Providentiel

La vie et demie, ouvre sur une scène de violence exercée sur un homme et sa famille. Celle-ci présente deux parties : le bourreau incarné par le Guide Providentiel et la victime par Martial et sa famille.

« Voici l'homme, dit le lieutenant qui les avait conduits jusqu'à la chambre Verte du Guide Providentiel. (…) S'approchant des neuf loques humaines que le lieutenant avait poussées devant lui en criant son amer voici « l'homme », le Guide Providentiel eut un sourire très simple avant de venir enfoncer le couteau de table qui lui servait à déchirer un gros morceau de la viande vendue aux Quatre Saisons »[47]

D'emblée, Le Guide Providentiel est présenté comme un personnage cruel qui punit ses ennemis par la mort. Non satisfait de tuer, il inflige en plus aux proches de la victime le spectacle de la mort. Ce comportement amplifie sa cruauté et la double de sadisme. La violence démesurée de ces scènes consacre ainsi une personnalité pathologique du Guide Providentiel et lui confère une nature inhumaine. Très vite, le lecteur est renseigné sur le personnage dont l'activité est d'infliger à ses opposants des lourds sévices corporels avant de les tuer. Le sadisme du personnage apparaît dans l'étalage que le narrateur fait des scènes de tortures, si bien que le récit peut se lire comme une mosaïque de scènes de tortures. Après la scène avec Martial, s'ensuivra celle de Chaïdana, puis du Docteur qui a apporté son aide à la suppliciée…. Ces scènes de violences récurrentes dans le texte s'interprètent de diverses manières. Ainsi, Marie-Rose MAURIN-ABOMO par exemple, y voit-là une référence à la thématique du cannibalisme que Sony LABOU TANSI insère dans son texte :

« *La Vie et demie* s'ouvre sur l'équarrissage de Martial (…) Ce dépeçage nous ramène au cœur des sociétés dont parle Christophe Colomb, Thevet ou Jean de Lhéry dans les descriptions qu'ils font du Nouveau Monde, des îles Caraïbes du Brésil. Les tableaux qu'ils brossent des repas cannibales, pendant leurs voyages, sont

[47] SONY (L.-T.), *La vie et demie,* Op. Cit., p.11.

remplis de chair humaine, de membres et de parties de corps grillés. Chez Sony Labou Tansi, cet équarrissage propulse le lecteur dans l'univers du cannibalisme au centre duquel trône le Guide Providentiel. »[48]

Une question reste à chaque fois à l'esprit du lecteur, abasourdi par le plaisir que prend le Guide Providentiel à l'égard de cette violence bouchère. L'une des hypothèses envisagée serait qu'une haine tenace à l'égard de sa victime en serait la cause. Pour en être sûr, nous avons préféré reconstituer l'histoire du tortionnaire pour retrouver l'origine de sa cruauté.

L'histoire du Guide Providentiel, jusqu'à son accession au pouvoir est toujours évanescente. Elle échappe au lecteur et finit presque par dérouter. Excepté les habitants de la Katamalanesie, à qui ces circonvolutions ne réussissent pas à faire oublier l'identité du Guide Providentiel et ses origines :

« Le lendemain soir, *la Voix de la République démocratique katamalanasienne* annonçait le mariage prochain du Guide Providentiel (…) et donna les informations biographiques des deux fiancés. (…) On écoutait la radio pour le bruit que ça faisait. Tout le monde savait par cœur où était né le Guide Providentiel, quand, de qui, comment et pourquoi »[49]

La vérité sur sa naissance, c'est encore lui-même qui la fournit. Une révélation plutôt surprenante, puis qu'il apparaît comme un homme qui n'a pas cessé d'inventer plusieurs identités quand il sentait l'une d'elle compromise.

Fils de Samafou Ndolo Petar, le Guide Providentiel se nomme Cypriano Ramoussa. Il ya une vingtaine d'années, il se fait arrêter pour vol. Cette occasion marque le début de son changement d'identité :

« On devait l'arrêter pour vol de bétail, il alla chercher son propre certificat de décès qui le tuait dans un incendie, l'apporta lui-même aux services de la police régionale, prit une nouvelle carte d'identité qui lui donna le nom d'Obramoussando Mbi. Quelques instants après, il lisait à haute voix le nom écrit sur le certificat de décès, Cypriano Ramoussa, le voleur de bétail dont il passait maintenant pour le père. Cette petite jonglerie lui avait coûté en tout et pour tout huit mille coriani »[50]

---

[48] MAURIN- ABOMO (M.-R.), *Sony Labou Tansi et le cannibalisme. Une manière de donner du sens à la vie à travers La Vie et demie In Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Op. Cit., pp. 309-310.
[49] SONY (L.-T.), *La Vie et Demie*, Paris, Seuil, p. 52.
[50] SONY (L.-T.), *La Vie et demie*, Op. Cit., p. 25.

Au cours de cette scène, Cypriano Ramoussa devient son propre père, du moins père du défunt Cypriano. Bien que la pratique soit assez répandue dans la république de la Katamalanesie, elle permet néanmoins d'établir l'existence d'une donnée liée à une absence paternelle. En effet, on peut supposer que son aplomb à fournir une fausse identité lui vient de la certitude d'un père inconnu. Cette ruse du Guide Providentiel nous permet de tirer la conclusion de son origine adultérine. Le changement fréquent d'identité auquel recourt le narrateur est la preuve d'une bâtardise absolue du personnage. Le nom pour tout individu est la preuve de sa filiation. Or, cette mutation permanente nie cette réalité fondamentale qui signe l'acte d'existence sociale de chaque être. Parce que vivant, il est à défaut un animal. Car c'est bien cette idée que le narrateur veut traduire. Physiquement, le narrateur insiste sur une pilosité démesurée qui le rapproche du singe, un corps mutilé pour en signaler la laideur et enfin une anatomie disproportionnée pour en souligner la monstruosité. La combinaison aboutit su un personnage dont l'aspect est inhumain :

« Il avait laissé tous ses habits devant la porte verte, il voulait impressionner son épouse par son corps broussailleux comme celui d'un vieux gorille et par son énorme machine de procréation taillée à la manière de celle des gens de son clan et boutonnant sous de vastes cicatrices artistiquement disposées en grappes géométriques. Il bandait tropicalement. »[51]

Même l'acte de procréation est pris dans une démarche de réification initiée par la pilosité. Le sexe du Guide exagère son portrait et achève sa transformation bestiale. Moralement, il est décrit comme un être pour qui la vie d'autrui n'a rien de sacré. C'est un homme qui se déclare volontiers « carnassier ». A l'instar de son physique atypique, le narrateur relève avec insistance son hystérie sanguinaire. Il apparaît comme dépourvu de compassion. Et les scènes de violence décrites ressemblent plus à des rituels d'anthropophagie comme l'explique Marie-Rose MAURIN-ABOMO qui tente de décrypter le sens de cette pagaille bouchère. Pour notre auteur, Le Guide Providentiel réalise des rituels de cannibalisme destinés à assouvir des vengeances à l'égard de ses ennemis. En effet, au travers du matériel qu'utilise le Guide Providentiel elle situe la ritualisation. Son objet de prédilection reste le couteau. Dans la scène où il torture Martial, il utilise le couteau qui lui sert à la fois à découper la viande. Clairement, pour le Guide Providentiel, il n'ya pas de différence entre la viande animale et la viande humaine. Cette indistinction assimilable à une porosité

[51] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp. 54-55.

morale ressort dans l'absence de compassion à la souffrance de l'autre, fut-il son ennemi, comme l'est Martial. A en croire notre auteur, les rituels de cannibalisme se pratiquaient dans le respect de l'ennemi. Ce que ne semble pas avoir le Guide Providentiel que l'auteur considère comme un mauvais cannibale. Est-ce si étonnant pour autant ? L'absence de règles, n'est-ce pas cela même qui a fait le succès du Guide Providentiel ?

Pour l'expliquer, le narrateur relate l'itinéraire d'un homme desservi à la naissance par la nature et qui va trouver en ville le lieu idéal où peut s'exercer son potentiel physique et moral. Le premier acte qui révèle au personnage ses nombreux atouts, comme une forme d'existence sociale c'est la pratique du vol.

« Le Guide Providentiel se rappelait sa vieille aventure, il y avait vingt ans : on devait l'arrêter pour vol de bétail, il alla chercher son propre certificat de décès qui le tuait dans un incendie, l'apporta lui-même aux services de la police régionale, prit une nouvelle carte d'identité qui lui donna le nom d'Obramoussando Mbi. Quelques instants après, il lisait à haute voix le nom écrit sur le certificat de décès, Cypriano Ramoussa, le voleur de bétail dont il passait maintenant pour le père. »[52]

L'intérêt de ce passage repose en partie dans l'acte de re-naissance. Le personnage par ce geste proclame la mort de Cypriano Ramoussa, comparable à une existence précaire, subie et subordonnée. En devenant Obramoussando Mbi, à l'inverse, le personnage se choisit une existence, un refus de la contingence. Il y a une dimension presque sartrienne de l'existence dans l'acte qu'il pose.

« L'ancien mort avait quitté sa région pour une région lointaine du Nord, puis il avait intégré les Forces armées de la démocratie nationale et, grâce à ses dix-huit qualités d'ancien voleur de bétail, s'était fait un chemin louable dans la vie. »[53]

Vient ensuite la période où il se lança en politique en procédant toujours à ses changements d'identité qui apparaissent comme des nouveaux départs :

« Il pensait à Obramoussando Mbi, comment il avait quitté cette identité pour celle de Loanga ; Loanga devint Yambo. Il pensait comment Yambo devint le premier secrétaire du parti pour l'égalité et la paix ou PPEP, comment le PPEP devint le PPUD (…) et lui, son président fondateur donc, suivant le fin piège constitutionnel, président à vie de la république communautariste de Katamalanasie. Yambo devint alors le Guide Providentiel Marc-François Matéla-Péné. »[54]

---

[52] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Op. Cit., p. 25.
[53] SONY (L.-T.), *La vie et demie,* Op.Cit., pp. 25-26.
[54] SONY (L.-T.), *La Vie et demie*, Op. Cit., pp. 59-60.

Le vol et le changement d'identité apparaissent comme un choix terminologique de l'auteur. D'autres choix de mots auraient pu être faits pour caractériser les actes du personnage. Car, ce que révèle le passé du Guide c'est une énergie féroce de vie, une ambition sans borne qui écorne la morale ambiante et l'ordre social dominant. Cette même force et cette ambition s'admirent lorsqu'elles sont incarnées par Eugène de Rastignac, par exemple[55]. Cette image du bâtard est courante dans la littérature française, comme le montre l'ouvrage de Maurice BAUDIN et ce qu'il en dit :

« Les bâtards de la scène n'auront pour les rattacher les uns aux autres que le malheur de leur origine scandaleuse et la victoire de leur réhabilitation finale. Ils exhibent dans l'intervalle de frappantes individualités. Ils ont en commun la supériorité d'intelligence et de sentiments, certes, et l'esprit qui les meut tend assurément vers un but unique, mais leur mérite se manifeste de diverses façons ; les chemins qui mènent à la réhabilitation sont nombreux, pleins de détours et bordés de revanches variées. »[56]

La citation de Maurice BAUDIN, est porteuse de la vision où par les actes posés le bâtard recherche la réhabilitation. Or, avec Le Guide Providentiel on en est loin. D'abord parce que pour espérer une réhabilitation il faut trouver une cause légitime. L'injustice naturelle, le manque d'un père accentué par l'absence même de la mère peut constituer une raison légitime à solliciter auprès de la société, dont c'est le rôle, le droit à une existence. Toute forme de refus de celle-ci, serait à cet instant perçue comme légitimatrice d'une violence, d'une transgression de ses lois. Pourtant Sony LABOU TANSI, refuse de l'excuser. Bien qu'il montre lui-même la faillite de la société à protéger les individus, le Guide Providentiel n'a pas droit à la réhabilitation. Au regard de Sony LABOU TANSI la société, à travers la ville passe pour une alliée du Guide. En effet, dans le texte de Sony LABOU TANSI, il apparaît souvent cette idée récurrente qui met en accusation la ville. Celle-ci semble distincte des villages. Pour l'une des structures, les valeurs qui la fondent ont transformé les « hommes en cancrelats ». On retrouve cette critique dans *La vie et demie*. La ville est le lieu de tous les vices. C'est presque une forme de Sodome et Gomorrhe. Les travers qui s'y développent sont de nature à pervertir les personnes qui y vivent. Ainsi, Cypriano

[55] Vautrin est le héros de la saga d'Honoré de Balzac dans la comédie humaine. Ses origines de jeune provinciales dans le grand Paris s'assimilent à une forme de bâtardise. Mais il a pour lui le charme et l'intelligence qui le feront hisser au sommet de la société, puisqu'il finit comme pair de France. Ce que nous voulons souligner ce sont les outils dont il se sert pour y arriver. La séduction et l'aide Vautrin, ancien bagnard qui lui porte une aide précieuse. De même son côté séducteur le place sous la protection de femmes influentes sur la place de Paris. Pourquoi donc ces qualités seraient-elles plus acceptables que celles du Guide Providentiel.

[56] BAUDIN (M.), *Les bâtards au théâtre*, p.7.

Ramoussa, devient Guide Providentiel avec le concours de ce qu'il des valeurs de la ville. Pire que la bâtardise à la naissance, une société aussi avilie à l'image des villes condamne l'humanité à l'abomination. Qu'est-ce qui accentue la cruauté du Guide Providentiel dans le texte, est-ce sa nature bâtarde ou les valeurs qui président au sein de la société ? Pour l'auteur la réponse est évidente.

Une fois encore, à travers le Guide Providentiel, Sony LABOU TANSI pointe la dérive morale dans laquelle la société s'enfonce.

Par ailleurs, la monstruosité du Guide est présentée comme une construction volontaire, une succession de choix. Car, il n'y a pas chez ce personnage un dieu au-dessus de sa tête. Pas plus qu'il n'est le patin d'un dieu cynique et marionnettiste. Cypriano Ramoussa ne s'est pas bestialisé par nécessité. C'est en effet, en conscience, qu'il opère ses choix. L'excuse s'il en fallait une réside dans une forme de structure désincarnée qu'est la ville. La critique de ce qui la préside, la modernité, le développement, la civilisation… pervertiraient l'homme. Mais même cette excuse, Sony LABOU TANSI, n'en fait pas profiter au Guide. Ses qualités de voleur, c'est depuis son village qu'il les a acquises. Pire encore l'obscénité et l'appétence au sexe est pour Sony LABOU TANSI de naissance. Les occasions de bonne conscience sont nombreuses. D'abord elles commencent avec Martial qui le hante. On peut interpréter les apparitions de son spectre comme des occasions qui lui sont données de modifier sa conduite. Puis toutes les personnes qui s'opposent à lui et enfin sa propre progéniture.

Textuellement, le choix de l'auteur de mettre en valeur ces qualités méprisées sont la preuve selon Elo DACY de l'usage du burlesque dans le texte de Sony LABOU TANSI. L'auteur rappelle que le burlesque s'est développé en réaction à la préciosité et consistait :

« En une fantaisie débridée, une tendance à donner des réalités basses une image volontairement exagérée et ridicule, l'outrance comique, l'ironie mordante, l'esprit satirique et irrévérencieux. Dans *la Vie et demie*, Sony Labou Tansi traite sous le mode comique, un sujet tragique : les dictatures militaires en Afrique post-coloniale. Prenant la liberté avec la vraisemblance et faisant usage abondant de l'ironie burlesque, il raille les dirigeants de la Katamalanasie »[57]

Montrer en gros plan des réalités basses comme le vol confirme l'appréciation de l'auteur sur la période post-coloniale des Etats africains. Il conseille alors de ne rien attendre de grand d'une classe politique qui tient pour leader un voleur. Une telle conclusion s'inspire

[57] DACY (E.), *La tradition burlesque dans la Vie et demie de Sony Labou Tansi In Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Op. Cit., p. 75.

de la déduction qui consacre l'échec d'une entreprise à partir de la crédibilité de son meneur. Si le plus grand d'entre eux se trouve moralement corrompu, il est alors vain d'exiger des plus petits une conduite exemplaire.

Dans le récit, le Guide Providentiel est le plus grand d'entre eux, mais cumule à lui seul les pires bassesses. D'abord liées à son origine bâtarde, irréductible foyer de déchéance puis à la ville.

La preuve de la déstructuration sociale au sein de la ville se voit dans le cas encore du Guide. Son arrestation pour vol du bétail ne débouche pas sur une remise en cause de ses pratiques, au contraire il en développe d'autres. Il y a comme une gradation, une évolution dans sa corruption morale. Du vol, le Guide Providentiel entérine sa propre mort en achetant des fausses d'identités. Ici l'implication de l'administration accable la ville. Sur un plan légal, la ville donne le sentiment d'être une jungle. Moralement, il se définit comme une volonté animale envahie par un instinct de survie. En effet, le Guide Providentiel use des seuls moyens en sa possession, à défaut d'en avoir jamais appris d'autres. Comme si le narrateur tenait à le présenter comme un homme sorti de nulle part. Fait qui crédibilise ses changements incessants d'identité. D'où vient-il, qui est-il ? Le Guide Providentiel à lui seul reste une énigme.

Chapitre II- Une nature adultérine réhabilité.

1- La progéniture de Chaïdana : Layisho Martial

Le personnage de Chaïdana, partage avec celui du Guide Providentiel le centre du récit. Les intrigues qu'il renferme s'effectuent selon l'itinéraire de ces deux personnages. On pourrait présenter, avec beaucoup de cynisme, la mort de Martial comme un prétexte en vue de la rencontre entre Chaïdana et le Guide Providentiel.

L'importance de Chaïdana tient à sa beauté, à son corps dont la description fascinante dans le texte atteint des proportions démesurées. Autour de son personnage et de ce qu'elle représente Sony LABOU TANSI a pu bâtir, dans un discours d'émancipation, un espace où les « viandes des femmes » ont un pouvoir hégémonique sur les hommes. Une interprétation partagée par Alpha-Noël MALONGA dans un article consacré à la question :

« La femme, grâce à son corps, est élevée au rang de reine d'abord, puis de divinité ; alors que l'homme, ayant cédé ses pouvoirs, se réduit au statut de mendiant du sexe. Ainsi s'observe dans le roman une prolifération d'expressions qui marquent la supériorité de la femme et de son corps » [58]

Chaïdana participe de cette catégorie de femmes, adulée, et qui déclenche auprès de la gente masculine unanime une hystérie collective. C'est ainsi que Chaïdana Layisho parle du statut particulier dont bénéficient les femmes. Mais plus encore lorsqu'elles sont belles, elles sont les plus prisées,

« Là-bas on fait des pieds et des mains pour être vivant, et ces pieds et ces mains ont leur charme, amer, mais charme quand même. Après tout, là-bas, les femmes avaient une ration spéciale d'oxygène. Les belles. Elles avaient beaucoup de place dans les champagnes, dans les danses, dans les rues, dans les lits, toute la bonne place qui revient aux femmes dans un pays où les hommes sont des cailloux. » [59]

Son importance est également liée au rattachement qu'elle entretient avec les personnages qui étirent le récit. Nous en avons retenus deux : Layisho Martial et Layisho Chaïdana.

---

[58] MALONGA (A.-N.), *Martillimi Lopez, les corps des femmes et l'Etat honteux*, Op. Cit., p. 171.
[59] SONY (L. –T.), *La vie et demie*, Ibidem, p. 97.

Comme l'indique le Patronyme, Layisho Martial et Layisho Chaïdana sont les enfants de la désormais Chaïdana Layisho ainsi devenue à cause de l'avis de recherche lancé contre elle par les services policiers de son pays.

Après la période faste autour de ses activités à l'Hôtel la vie et demie, Chaïdana (la mère des deux enfants susmentionnés) est victime d'un viol. Un soir de couvre feu, elle était restée longtemps dehors, trois bataillons successifs de miliciens abusèrent d'elle en la laissant pour morte. Le narrateur décrit avec une prudence, un art consommé de l'euphémisme, la violence et la barbarie de l'acte qu'elle venait de subir :

« Le soir, comme elle n'avait pas bougé de là, un groupe de quinze miliciens était venu se soulager sur elle. Elle en tomba évanouie. Au premier chant du coq un autre groupe de miliciens arriva qui la laissa pour morte, et au petit matin vint une dernière équipe plus fougueuse parce que le temps pressait. Elle resta inanimée pendant trois nuits et pendant trois nuits elle encaissa treize cascades de miliciens, soit un équivalent en hommes de trois cent soixante-trois. Elle avait le bas mort. A vrai dire elle en serait morte si ces réceptions au champagne ne lui avaient pas donné une infernale endurance. Le matin de son réveil, elle trouva un petit ruisseau de lait qui prenait sa source dans ses jambes et allait se jeter dans le fleuve kaki. Elle ne put se lever pendant deux semaines et, de la cabane où Amedandio l'avait amenée, elle pouvait percevoir dans la nuit les pas et les murmures des multiples hordes de miliciens qui voulaient recommencer des nuits que la providence avait jetées sur leur ingrate carrière de coureurs de rues. »[60]

C'est donc dans des circonstances de violence, dans la rue, par des miliciens que Chaïdana devient grosse. Pour renforcer la violence de l'acte, le narrateur l'associe à des miliciens, parle d'évanouissement. Elle était inconsciente, donc n'a pas souffert au moment même de l'acte barbare. Elle est recueillie par Amendandio partisan de l'opposition de Martial, qui la conduit auprès d'un pêcheur du nom de Layisho. Mais avant de l'y conduire, il est important de souligner sous quels traits sont décrits les pêcheurs par le narrateur :

« Les pêcheurs auront toujours, dans tous les pays du monde, la réputation d'avoir plus d'humanité que le reste des hommes. Amendandio qui se savait surveillé par la police du guide à cause de la tentative qu'il avait amorcée d'enlever le corps de son père exposé à la mairie de Yourma, conduisit Chaïdana chez un de ses amis pêcheurs, Layisho » [61]

A la suite d'une gestation de « dix huit mois et seize jours » souligne le narrateur, Chaïdana met au monde des triplés dont l'un mourra quelques mois seulement après la naissance.

---

[60] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Ibidem, pp. 72-73.
[61] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Ibidem, p. 74.

A l'évidence, les triplés de Chaïdana sont naturellement des bâtards. L'intérêt de souligner le cas de sa progéniture est lié au regard que le narrateur porte sur cette descendance de Chaïdana, les punit-t-il de la déviance morale de leur mère, déjà violée par son propre père (Martial) et cette « gifle intérieure », et grande impératrice des orgies sexuelles punitives à l'Hôtel la vie et demie. Les enfants portent-ils alors les stigmates des fautes de la mère, elle-même qui se définissait comme une « sale parenthèse » ?

« C'était un soir de septembre. Chaïdana devait rêver de la gifle intérieure de son père ou de la cascade des miliciens. Elle devait rêver au Champagne Chaïdana et à toutes les doses qu'elle avait distribuées. Elle avait penché la tête sur ses recueils comme si elle voulait y ajouter quelque chose de neuf, comme si elle continuait à chercher. Mais la vie était sortie en paix. (…) On ne mit aucun nom sur la pierre tombale. Juste deux dates, et la phrase : « j'ai été une sale parenthèse »[62]

Il semble que la bâtardise de Layisho Martial et Layisho Chaïdana n'influe pas à terme sur leur avenir. En tous cas, il n'est pas un obstacle dans leur insertion sociale. Pour y arriver, il a cependant fallu que le narrateur disposât sur leur chemin, des voies de rédemption. D'abord, Layisho. Il apparaît comme l'élément essentiel dans le processus de sanctification de la descendance. Il est décrit comme un homme bon, resté fidèle à Martial et à ses idéaux de justice et de liberté. Le second point est lié au changement d'identité. De Chaïdana jusqu'aux triplés, Layisho devient l'autorité, juridique, morale et probablement spirituelle. Laquelle jouit d'une indéniable crédibilité. Cette aura profite indirectement aussi à la progéniture qui depuis l'infirmité de Chaïdana sont sous la responsabilité de Layisho. Ainsi commence donc l'opération de sanctification.

Ensuite, elle se poursuit par le choix des enfants de pratiquer naturellement la même profession que Layisho, une profession qui se confondrait avec bonté, comme secourisme rime avec pompier. Ils ont l'âge de dix neuf ans, lorsque le texte nous les présente comme d'excellents pêcheurs. Mais cette scène coïncide avec l'arrestation de Layisho :

« Le jour de l'arrestation de Layisho, Martial et Chaïdana Layisho étaient allés pêcher sur le fleuve. Ils avaient fait une excellente pêche. Mais au moment où ils amarraient la pirogue pour rentrer à Yourma, ils virent un triste vieillard à la gorge et au front blessés, qui n'eut pas trop de mal à les convaincre de se laisser dériver par les eaux jusqu'à la forêt des Léopards, puisque Layisho avait été appréhendé et qu'on cherchait ses deux enfants. Martial et Chaïdana Layisho avaient dix-neuf ans. Le vieillard aux plaies leur avait procuré deux sacs d'identités, l'un en cuir rose, l'autre en cuir blanc. Il leur avait donné un grand panier de provisions,

[62] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp.77-78.

de quoi manger pendant deux semaines. Ils se laissèrent dériver pendant huit jours et huit nuits avant de quitter la pirogue et de se lancer dans une périlleuse guerre contre le vert. »[63]

Cette scène de la fuite en forêt ressemble étrangement à l'histoire chrétienne, en variant les éléments à la fuite, de Joseph et Marie en Egypte afin d'éviter au petit Jésus d'être tué par Hérode. Cette fuite dans la forêt correspond d'abord à un rite d'initiation au cours duquel il se lave de toute la déchéance du monde de là-bas, comme le nomme Kapahacheu, le jeune pygmée qui va les accompagner tout le long de leur initiation. Abandonnés à eux-mêmes dans un espace nouveau, hostile mais combien protecteur. Ils vont errer en forêt pendant deux ans, se nourrissant de racines et de cru. Le signe même de leur rupture avec la civilisation sera incarné par l'absence du feu et celui de l'éloignement du monde des humains, le silence de la forêt et les bruits démentiels des gouttes d'eau sur les feuilles :

« Là le monde était encore vierge, et face à l'homme, la virginité de la nature restera la même impitoyable source de questions, le même creux de plénitude, dans la même bagarre, où tout vous montre, doigt invisible, la solitude de l'homme dans l'infini des inconscients, et ce désespoir si grand qu'on finit par l'appeler le néant et qui fait de l'homme un pondeur de philosophies. La première privation à laquelle ils devaient se soumettre était le feu, le premier apprentissage lié à cette nouvelle existence était le cru à la place du cuit. (…) Le bruit des gouttes de pluie sur les feuilles a quelque chose d'affolant. Il fatigue les nerfs. Martial Layisho et Chaïdana se bouchaient les oreilles, mais le monde du silence était aussi affolant que celui du tac des gouttes d'eau sur les feuilles. On a un besoin si fort des autres. Il y a des moments où j'ai envie de montrer mes papiers à ces feuilles, à ces lianes, à ces champignons. On a besoin des autres : de n'importe quel autre »[64]

L'autre aspect de cette fuite en forêt correspond à un retour aux sources, une incursion aux valeurs essentielles. En effet, tout leur combat durant cette traversée dans la forêt était de rester humain, de se prouver qu'il pouvait le demeurer. C'est pourquoi, ils décident à tour de rôle de pleurer afin de se souvenir, pleurer afin de dire leur attachement au monde de là-bas. Étonnamment c'est dans un état de solitude, qu'ils éprouvent le besoin viscéral d'être avec les autres :

« Très vite ses larmes devinrent pour eux quelque chose comme là-bas, là-bas et les autres : ils pleuraient à tour de rôle. Le soir, en rentrant de la chasse ou de la pêche, Martial disait avec un rire franchement jovial :

---

[63] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp. 87-88.
[64] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Ibidem, pp.88-89.

« C'est le tour de ma sœur » Elle prenait son tour, pleurant exactement comme ceux qui là-bas, perdaient quelqu'un. Le matin était toujours le tour de Martial Layisho. Il pleurait avant de partir à la chasse. »[65]

L'expérience de la forêt ne s'est pas faite sans épreuves. Ils ont souffert de faim, de froid et surtout par de solitude. Celle-là qui emmena Layisho Chaïdana à proposer à son frère de se reproduire. Là encore, il y a chez SONY LABOU TANSI une réécriture du mythe de la tentation. Le mythe biblique sur Adam et Eve trouvent de nombreuses similarités dans ce texte. Dans ce mythe, l'auteur prend l'épisode de la tentation. Elle consacre le moyen de la déchéance humaine. Chez Sony LABOU TANSI, cette déchéance est perceptible. Comment rester humain en dépit des tentations. Coucher avec sa sœur serait le symbole de la perdition humaine, ce qui consacrerait l'animalité de laquelle il se distingue. La résistance à cette énième tentation et la plus difficile certainement est présentée comme un succès de leur initiation, un espoir pour la venue d'une humanité nouvelle, puisque tout de suite après ils font la rencontre d'un groupe de pygmées:

« Martial Layisho éleva une hutte au milieu de la clairière, y aménagea deux étagères grossières en guise de lits, mais le froid les obligeait toujours à dormir ensemble, dans l'un ou l'autre lit. Pour éviter de franchir la frontière des choses et tomber dans cette tentation dont le pasteur Dikabane leur parlait si souvent à l'école moyenne protestante, ils dormaient toujours la tête de l'un dans les jambes de l'autre. Ils avaient confectionné des culottes tellement grossières qu'elles leur brûlaient les reins plus qu'elles ne les cachaient.

- Si on pouvait avoir un enfant, dit Chaïdana un soir, on serait moins seuls
- Ferme ta gueule, répondit Martial Layisho. (…)
- Si on pouvait avoir un enfant…
- Ferme ta gueule. Ferme ton vilain corps de femme »[66]

Au cours de ce parcours initiatique, Layisho Martial perd la vie, à la suite d'un empoisonnement. Ils venaient d'avoir vingt-cinq ans. Seule survit Layisho Chaïdana grâce aux mixtures de Kapahacheu, le jeune pygmée. La mort de Layisho Martial donne lieu à une double interprétation. La première qu'on pourrait rattacher à l'idée du sacrifice suprême consenti pour purifier la descendance de l'avilissement de la bâtardise. La seconde, tient à ce que la protection qu'il pouvait apporter à sa sœur prenait fin dès lors qu'est apparu Kapahacheu. En même temps, le poids de la bâtardise prend fin ici puisque c'est à partir de la descendance de Layisho Chaïdana que va se constituer la génération qui mettra fin à l'Enfer de la dictature des guides Providentiels.

---

[65] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, Ibidem, p. 90.
[66] SONY (L.-T.), *La vie et demie*, p. 90.

2-Layisho Chaïdana

Layisho Chaïdana est un personnage dont la particularité mérite d'être soulignée. Elle incarne l'inopérante fatalité de la bâtardise. Sa réussite devient la preuve d'une nature bâtarde inconséquente. Pour cette raison retracer le parcours de son itinéraire, son infortune et sa réussite qui ont l'air de traduire l'ambigüité d'une notion qui opère différemment chez Sony LABOU TANSI, va constituer l'essentiel de note analyse.

L'infortune de la jeune Layisho Chaïdana tient à son origine bâtarde. Fille de Chaïdana, elle est le fruit d'une barbarie exercée sur sa mère. Son enfance est alors ponctuée par l'absence d'un père qu'elle ne connaîtra jamais. Fruit de la honte et de la violence des hommes, elle aurait pu en être marquée. Le texte fait une impasse sur le sujet et substitue à ce géniteur barbare, un père aimant, attentionné, intègre et protecteur en la personne de Layisho. Ce père de substitution ouvre une voie de grâce qui la portera vers la réalisation du combat de sa mère et du grand-père qu'elle n'a jamais connu. Réaliser donc le rêve familial constitue la preuve ultime d'une nature bâtarde inconséquente. Etre bâtard suppose être privé de père d'abord, mais surtout d'existence sociale. Ce qui tient lieu d'existence consiste dans sa propre réalisation et celle de ses aspirations. La bâtardise est avant tout exclusion, solitude. Or, le parcours de Chaïdana Layisho montre que le rêve de sa mère et de son grand père s'est réalisé qu'avec le concours des autres. Elle a toujours été accompagnée, aidée, et donc jamais seule. Elle diffère de sa mère, d'abord par ce changement de statut. Malgré ses atouts, Chaïdana (mère) a toujours été seule. Seule parce qu'elle a été précocement privée d'un père dans des conditions sanguinaires. Seule dans son combat. Seule encore face à une meute de miliciens. Enfin c'est seule qu'elle mourut, lorsqu'Amedandio la fréquentait moins. Même dans le combat qu'elles portent toutes les deux, la finalité de l'usage du corps, l'isole davantage. Dans cette lutte pour la liberté les moyens ne sont pas les mêmes. Chaïdana mère, alors qu'elle utilise son corps pour prendre la vie, Chaïdana Layisho l'utilise pour donner la vie. Elle est entourée par ses petits fils et gagnera le combat à cette seule condition, sans hélas le voir.

Sa fortune se poursuit notamment en la personne de Layisho Martial, son frère, et son protecteur lorsqu'ils s'enfuirent dans la forêt. Cette « Autre » silencieuse, hostile et qui impose l'humilité. A ses côtés, il la veilla, tout le long de la traversée, la réchauffa et la

protégea, parfois, contre elle-même. Elle si faible, prête à laisser « son vilain corps de femme » lui dicter une morale déviante.
Puis vint le tour de Kapahacheu lorsque son frère, son fidèle protecteur et compagnon mourut. A son tour, il commença par la tirer d'une mort certaine :

« La nuit tout le groupe détala. Restaient seulement les deux mourants et leur ami qui essayait de les tirer de la mort par les breuvages et des inoculations. (…) Malgré son jeune âge Kabahashou connaissait toute la science de la forêt. Chaïdana Layisho avait perdu même la voix. Les choses durèrent quelques cinq mois. La science de Kabahashou avait rendu l'utilisation de ses membres à Chaïdana »[67]

Ensuite c'est encore lui, Kapahachou qui l'initia aux secrets de la forêt et des espèces qu'elle renfermait. Il l'accompagna dans son parcours initiatique en lui restant fidèle, loyal et disponible.

« Il y a la sève qui permet aux femmes d'accoucher de cinq ou de six, mais elle raccourcit la vie. Et puis, il ne faut pas qu'o soit trop nombreux à cause du gibier. On emploie surtout la sève qui limite les conceptions. Il y a la sève qui provoque la chance, l'amitié, la haine, la peur, la honte, le courage. Il ya la sève qui règle la taille. On n'a pas besoin d'un grand corps dans la forêt, ça gêne trop. Il ya la sève qui dissout les graisses, parce que les bons chasseurs ne sont jamais gras. Kapahacheu parlait comme un torrent, qui ne voulait pas que Chaïdana parle. »[68]

Et lorsqu'ils furent pris par les militaires qui cherchaient à enrôler des pygmées dans l'armée nationale, sur ordre du Guide, il se montra protecteur contre tous ceux qui voulaient abuser d'elle.

« Chaïdana et Kapahacheu avaient été raflés. Elle était tellement belle que les chers soldats du guide avaient essayé à plusieurs reprises de la violer. Kapahacheu veillait, qui leur en fit voir de toutes les sèves »[69]

La compagnie joue un rôle essentiel dans l'itinéraire de Chaïdana Layisho. Elle se révèle protectrice, bienfaisante. En effet, c'est en compagnie de Layisho, père de substitution, qu'elle pourra grandir jusqu'à l'âge de dix-neuf ans avant de s'enfuir dans la forêt.
Vient ensuite la période adulte de Layisho Chaïdana. Comme pour sa période d'enfance, l'âge adulte de Chaïdana n'est pas ponctué de solitude ou d'isolement. Bien au contraire,

---

[67] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp. 92-93.
[68] Ibidem, p. 101.
[69] Ibidem, pp. 102-103.

elle trouve toujours une main à sa disposition. C'est alors que débute son ascension vers la réalisation de son projet. Pour cela elle dispose d'un atout dont usait déjà sa mère, lequel inverse la tendance. Chaïdana devient celle avec qui on aimerait être, celle qu'il faut absolument avoir à ses côtés. Une situation qui contraste avec son enfance, sa retraite en forêt, où là au contraire c'est elle qui cherchait de la compagnie. Ce monde-là semble lui convenir car c'est un monde où elle triomphe. Même le curé, homme de Dieu, ne peut s'empêcher de nourrir des pensées charnelles à son compte lorsque pour la première fois, il découvre son visage :

« Monsieur l'Abbé avait répété le nom plusieurs fois. Machinalement. Il revit la jeune face pleine de vie et de mystère. Le premier jour, il avait cru que la Sainte Mère du Galiléen lui était apparue. Pour se rassurer, il avait crié presque : « Il n'y aura jamais de Vierge noire. Non. Jamais de Sainte Vierge noire. » Trente ans. Elle devait avoir trente ans. Trente ans de corps. Mais un corps de vingt ans. Un sang fougueux, farouche, prenant. Le corps semblait déborder par endroits dans les formes crues, et l'harmonie des traits, dans la féroce rondeur des lignes. Les seins techniquement fermes, le menton sensuel, brutal, fauve. C'était en gros une fête –la fête des traits, sous la tempête des lignes. (…) Pour barrer la route à Satan, il se signa. Le Seigneur ne permettrait jamais que son serviteur, l'un des plus zélés, se livrât à d'aussi païennes pratiques de prononciation. » [70]

C'est ainsi qu'avec Chaïdana, avoir de la compagnie est alors associée au succès. Chaque compagnie en appelle une autre, les unes plus importantes que les autres. L'évolution est notable dans son parcours. Celui par qui elle est découverte finit par disparaître pour faire place à une personne plus importante. Elle est la seule qui vaille d'être regardée. Sa présence attire la lumière. Ainsi, la compagnie de Chaïdana, souvent masculine, devient une monture qui l'aide à réaliser son projet. Sa fascination, c'est d'abord sur l'Abbé qu'elle l'exerce. Sa compagnie apparaît comme l'onction divine dans le projet qu'elle s'apprête à réaliser. Même avec des armes inhabituelles, la guerre menée depuis des générations par la famille de Chaïdana n'en garde pas moins le caractère guerrier avec elle. Cette guerre à la mort requiert donc une protection divine, ce qui en donne une dimension morale entre le Bien et le Mal. C'est pourquoi, Chaïdana qui estime son combat juste, un combat du Bien qu'elle incarne, contre le Mal, incarné par le Guide Providentiel, nécessite d'avoir la divinité pour allié. Cependant au lieu de trouver l'homme de Dieu, c'est un homme sous l'emprise de son corps. L'un des propos d'Alpha-Noël MANONGA sur l'influence des corps dans les textes de Sony LABOU TANSI conviendrait

[70] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op.Cit., pp. 103-104.

à la situation de l'Abbé. Il perd toute son auréole divine, et c'est dans ces conditions que Chaïdana parvient à lui faire admette l'idée de vouloir prendre sa ville avec son corps :

« Elle l'avait accompagné jusqu'au pont Darmellia qui séparait ceux de la forêt de ceux de Jésus-Christ. (…) Sa bouche pesait sur les mots au point de leur faire mal, ses yeux d'ange faisaient flotter un regard énigmatique, innocent, plein. Elle disait des choses sataniques :

- J'irai, et je prendrai la ville. Ce corps a traversé des mondes, des pays, des vies, des temps.
- C'est le plus beau de la forêt, osa dire Monsieur l'Abbé
- Le plus douloureux. Le plus sale. Et c'est avec lui que je prendrai la ville. Il faut travailler avec les moyens que la bâtardise vous amis dans les mains.
- Oui, dit Monsieur l'Abbé.

Quoi, oui ? Il se posait la question maintenant qu'il était seul. Maintenant qu'il se souvenait de ce corps terrible tendu comme un piège de chair sur le chemin de sa foi. Non. Il n'avait jamais eu peur d'un corps. Il ne pêcherait jamais des reins. Sa queue savait se taire selon la volonté du Seigneur »[71]

Il semble que Sony LABOU TANSI tienne à montrer la puissance attractive qu'un corps de femme peut exercer chez un homme, fut-il homme de Dieu. Le basculement dans la folie, reste tout de même le compromis qu'il concède. On découvre alors un Abbé, complètement « mordu » qui révèle une réalité de sa personne qu'il préférait taire : celle d'un alcoolique. A l'évidence, le corps de Chaïdana Layisho fonctionne sous la forme d'un révélateur de réalité. Telle est par exemple l'appréciation qui en est faite dans *l'Etat honteux* des corps des politiques. Ici comme dans *l'Etat honteux*, le corps de la femme semble être investi de ce pouvoir qui révèle les personnages tels qu'ils sont et non pas tels qu'ils paraissent. Derrière l'apparence pieuse et l'indifférence à la chair, le corps de Chaïdana a réussi à montrer une réalité plus souterraine de l'Abbé :

« A trois heures du matin, il quitta son lit au nom du Père et du Fils… et alla dans le jardin. La lune. La fraicheur. Les ombres. Les parfums. Le monde entier. Tout était plein de cette fille et sa passion se réveilla comme une bête sauvage qui se mit à écrouler son intérieur. Les choses devenaient liquides et tanguaient dans son être. Un ouragan de corps de femmes amassa de gros nuages de peur au fond de son être. Ses pas le tirèrent vers le bas de la colline. Il essaya de leur résister, mais c'étaient des pas fous, ivres de chair et de sang. Il marcha jusqu'au pont Darmellia (…) Il marcha (…) dans cette liquéfaction infernale des choses, avec son corps devenu fou et qui posait mille question au Seigneur. Il arriva devant la maison de Chaïdana. »[72]

---

[71] LABOU-TANSI (S.*), La vie et demie*, Op. Cit., p. 106.
[72] LABOU-TANSI, *Ibidem*, p. 111.

On le découvre complètement apeuré, bouleversé par les révélations sur lui. Pour s'encourager à affronter ses nouvelles réalités, il s'abreuve de vin dans le célèbre Vatican II. Pendant seize mois, il côtoiera Chaïdana avant de comprendre qu'il n'est pas le seul à avoir été touché par elle. Il paiera assez violemment le fruit de sa concupiscence en sombrant dans la folie.

Ainsi, adulte le corps de Chaïdana devient une arme redoutable, capable de détruire. Une arme avec laquelle elle envisage de prendre la ville. Mais si son corps fascine les hommes, Chaïdana en éprouve du dégout, elle le trouve sale, pendant que l'Abbé, par exemple en dit du bien et le considère comme le plus beau de la forêt. Cette aversion du corps, de son propre corps devient le symbole de tout ce qu'apprécie le monde des Guides Providentiels, le monde « du déjà-là », figé, sans remise en cause, tout ce qui produit une vie infernale. La détestation de son corps devient la recherche incessante d'une autre existence, l'espoir d'établir des valeurs qui éloignent l'homme de la bestialité. Son parcours initiatique en forêt l'y aura aidé. C'est pourquoi elle crie presque à la face de l'Abbé, que ce corps qui vient de loin, et qui a survécu est spécialement là pour bousculer, déranger afin que l'humain retrouve sa capacité à questionner, à bouleverser, en somme retrouve sa liberté dérangeante. Ce regard exagérément polémiste sur la société chez Sony LABOU TANSI est jugé par Tanella BONI par exemple, comme la « manifestation d'un esprit philosophique »

« Un roman, une pièce de théâtre ou un recueil de poèmes de Sony Labou Tansi sont (…) une série de questions posées au monde, le lieu d'une interrogation fondamentale. (…) Tout se passe comme si l'écriture, ici, n'était autre qu'une mise en question permanente de l'existence humaine « cette vie qui n'est pas vécue simplement, mais criée, beuglée », cette vie en éveil capable de réveiller d'autres vies, de les transformer en existences. Mais cette quête n'a de sens que dans la mesure où l'existence n'est pas du déjà-là. L'existence se cherche, elle n'est pas d'avance donnée, elle se construit dans l'adversité d'épreuves initiatiques. S'il y a des vies multiples qui se contentent du minimum vital –se reproduire, se nourrir et mourir – la vie authentique ou existence se consolide autour d'idéaux et de valeurs qui élèvent l'homme de la bestialité –où le confinent ses instincts de survie et ses pulsions de mort. »[73]

De tous les personnages bâtards présents dans *La vie et demie*, la progéniture de Chaïdana est la seule à trouver grâce chez Sony LABOU TANSI. Ils sont les seuls qu'il réhabilite, les seuls aussi à apparaître sous le traitement habituel d'opposition à des valeurs négatives. Ils demeurent également la preuve que la bâtardise n'est pas une

[73] BONI (T.), *Sony Labou Tansi et la question du monde In Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Op. Cit.., p. 231.

fatalité dans l'absolue. L'une des explications à ce parti pris de l'auteur pourrait provenir de la cohérence du fonctionnement des systèmes de filiation traditionnel en Afrique : le lignage plutôt que la famille restreinte. Toute naissance est alors perçue comme bénéfique. Il est donc logique que la descendance de Chaïdana, recueillie et épargnée de la ville soit réhabilitée. Plus prosaïque l'explication pourrait provenir de la compassion que déclenche la source de la bâtardise quoi que pas suffisante. En revanche, il est étonnant que Sony LABOU TANSI face preuve d'autant de délicatesse, dans cette scène de viol, alors qu'il règne dans le texte une violence démesurée. Plus étonnant encore, c'est la réaction de Chaïdana de garder la grossesse. On peut considérer en effet la présence de Chaïdana sous la forme d'une mère porteuse, où Martial tient le rôle du concepteur. Sa présence étant assimilée soit à l'ange gardien selon que l'on veuille l'interpréter sous l'angle chrétien ou l'ancêtre sous l'angle traditionnel africain. Dans les deux cas, l'enfant tient un rôle de choix, puisqu'il n'est pas pris pour lui-même mais pour ce qu'il représente. Il est selon la tradition africaine, réincarnation, et selon les doctes religieux le dessein de Dieu. Cette sacralité que confère les deux conceptions font que la progéniture de Chaïdana était promise à la réhabilitation.

Chapitre III- Une nature mystérieusement adultérine

1- Salimata

Dans *Les soleils des indépendances*, elle qui partage avec Fama le rôle de personnage éponyme. Epouse d'un prince déchu, privé de son trône et depuis lors oisif, Salimata multiplie les efforts pour ramener à la maison le nécessaire pour vivre. Cependant, derrière cette d'énergie, on découvre une femme éprouvée, désabusée et désespérée de ne pas connaître la joie de la maternité. Elle qui regroupe toutes les qualités d'une bonne épouse et d'une bonne croyante. Son histoire peut se voir comme une forme de mysticisme de la souffrance féminine dans la société malinké.

Le narrateur nous présente ce personnage habité par la souffrance. Pas directement la sienne mais d'abord celle de sa mère. Au départ ses origines sont entachées de mystère. Sa mère longtemps considérée comme stérile a dû recourir à des pratiques spécifiques :

« 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 fécondé de Salimata. Salimata naquit belle, belle à emporter l'amour, à provoquer la jalousie du génie qui la hanta. »[74]

Nulle part dans le texte le nom du père de Salimata n'est mentionné. Il n'existe donc pas. La seule paternité qui lui est attribuée est celle d'un génie. Le même qui l'aurait violé, dans la case de Tiécoura. Si l'histoire de la stérilité supposée de la mère de Salimata est identique à celle de sa fille, il n'est pas exclu que son époux ait été comme Fama, frappé de stérilité. En effet, il y a comme une pudeur, à ne pas dénoncer l'infertilité de l'homme dans la société malinké, beaucoup moins quand il s'agit de la femme. On découvre en effet un narrateur assez prompt à culpabiliser Salimata, sa mère et beaucoup moins Fama et le père de Salimata. Le narrateur utilise des procédés qui tendent à le déresponsabiliser des propos qu'il tient. Ainsi devient-il par exemple moins catégorique dans ses explications et s'accroche « aux propos rapportés », à des ouï-dire auxquels lui-même tient pour probables.

La légende du génie en tout cas consacre une nature bâtarde de Salimata. Sa condition d'enfant naturel nous conduit à relever un autre aspect du bâtard absent dans les

[74] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.38.

personnages précédents. La bâtardise de Salimata est d'abord liée à sa conception. En effet, elle est comme le fruit, selon le discours officiel, d'une humaine et d'un non humain. Formellement, elle a tout du corps humain, un corps décrit comme envoûtant :

« Salimata naquit belle, belle à emporter l'amour, à provoquer la jalousie du génie qui la hanta »[75]

On suppose que la bâtardise est intérieure et dissimulée. Puis un jour la faille est découverte. C'est alors que naissent les quolibets dans le village, nourris certainement par la jalousie qu'elle avait suscité depuis lors :

« On se la montrait du doigt pour se le conter : « Maudite beauté qui attirait le génie ! une femme sans trou ! une statuette ! » (….) Baffi auquel on légua Salimata hésita d'abord à introduire dans sa cour une aussi maléfique femme chargée de malchance »[76]

L'importance du personnage de Salimata est liée aussi à sa capacité à annuler les espaces, elle, comme Fama les traverse. D'abord les voit-on dans leur enfance et dans leur période d'adulte vivre des expériences différentes dans leurs espaces respectifs. Pour chacun des deux, chaque espace garde un souvenir particulier. Fama manifeste sa préférence pour le Horodougou de son enfance. Quel souvenir garde Salimata de son enfance dans son espace ?

Avant tout, il s'agit d'évaluer l'impact de sa nature bâtarde dans son parcours textuel. Agit-elle comme un facteur aggravant ? Enfin, comment expliquer les contrariétés et les infortunes qui s'abattent sur elle. On pourrait alors avancer que le sort s'acharne sur elle sans toujours pouvoir le justifier. C'est dire donc que le personnage de Salimata pourrait servir un discours dont la logique de compréhension serait traditionnelle ou moderne.

Le narrateur fait un portrait victimaire de Salimata. Victime par l'acharnement dont elle est l'objet. Dans sa vie de femme, on découvre une personne brisée, une mère inconsolée et une épouse déchue, selon les termes consacrés de Puis N'GANDU NKASHAMA[77]. Son parcours prend la forme d'un calvaire, un itinéraire sans fin. Chez Salimata tout commence avec la scène de l'excision. Il est important de replacer certains éléments dans leur contexte afin d'apprécier les implications. Dans la tradition malinké, l'excision est considérée comme l'étape initiatique qui consacre à la fille son statut de femme. Il se

[75] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 39.
[76] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances,* Op. Cit., p. 43.
[77] NKASHAMA (P. N*), Kourouma et le mythe. Une lecture de Les Soleils des Indépendances*, Paris, Ed. Silex, 1985, p. 156.

trouve que l'homme dans la conception malinké est considéré comme un être androgyne. L'excision et la circoncision viennent mettre fin à cette période de tergiversation. En même temps, l'excision ou la circoncision, reste un moment de fête, l'occasion de manifester son courage, de faire la fierté de ses parents en se montrant insensible à la douleur, du moins capable de la supporter. Ainsi s'est répandu dans l'imaginaire social l'aspect d'une fête, et c'est ce côté que lui présente sa mère lorsqu'elle lui en parle alors petite fille :

« Tu verras, disait-elle souvent alors que Salimata était une très petite fille ; tu verras, tu seras un jour excisée. Ce n'est pas seulement la fête, les danses, les chants et les ripailles, c'est aussi une grande chose, un grand événement ayant une grande signification »
Mais quelle grande signification ?
« Tu verras, ma fille : pendant u mois tu vivras en récluse avec d'autres excisées et, au milieu des chants on vous enseignera tous les tabous de la tribu. L'excision est la rupture, elle démarque, elle met fin aux années d'équivoque, d'impureté de jeune fille, et après elle vient la vie de femme. »
Quand poussèrent et durcirent les seins de Salimata, sa maman éclata de joie : « Ah ! te voilà jeune fille !ce sera bientôt. »[78]

L'excision consacre la féminité de la jeune fille telle que le conçoit l'ordre social. L'échec de Salimata à ce qui constitue une étape majeur dans sa vie de femme, fait d'elle un être à part. La symbolique de l'isolement et de la discrétion confirme, à l'issue de son excision qu'elle rentre après les cérémonies, ce moment festif qui consacre le passage à une féminité accomplie. D'ordinaire, les jeunes filles, rentraient de la forêt avec un nouveau statut, celui de femme, mais pour Salimata, alors qu'elle était en âge d'être une femme, elle en revenait malheureusement avec un statut de « monstre ». Elle n'était ni femme, ni homme, mais un mélange improbable des deux. Sa période de pénitence commence alors avec cette incapacité à être une femme. Par cette inaccessibilité, son existence devenait compromise. Qui voudrait d'une femme dont la réputation était ternie par l'échec au rituel ? Alors que les autres filles étaient célébrées, admirées et respectées, Salimata essuyait la honte et le mépris du village. Comme si par l'excision, la femme prenait de « la valeur » aux yeux des hommes. A l'inverse donc, échouer à l'excision dévaluait la personne et compromettait sa future vie de femme. Car derrière ce rituel, l'ordre social vend la promesse du bonheur. D'emblée, Salimata partait donc défavorisée.

« La case du fétiche était isolée, ronde, réduite, encombrée, grouillante de margouillats. (…) Sur la nuit, sur la brousse, sur les mystères s'ouvrait la porte, elle aussi très petite et à laquelle pendait une natte. C'était là,

[78] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 34.

au moment où le soleil commençait à alourdir les paupières, que la natte s'écarta, quelque chose piétina ses hanches, quelque chose heurta la plaie et elle entendit et connut la douleur s'enfoncer et la brûler et ses yeux se voilèrent de couleurs qui voltigèrent et tournèrent en vert, en jaune et en rouge, et elle poussa un cri de douleur et elle perdit connaissance dans le rouge du sang. Elle avait été violée. »[79]

Comme si la souffrance n'avait pas encore atteint son apogée, à la suite du viol, succédait le mariage forcé à un homme qui ressemblait trait pour trait à son violeur. C'est alors que se développe chez Salimata une phobie phallique qui la rend hystérique lorsqu'elle se retrouve dans l'intimité d'un homme. Toutefois, Salimata ne se présente pas toujours comme une victime, car elle se montre menaçante, une vraie furie. Elle se débat et résiste aux matrones qui l'obligent à consommer le mariage, elle saisit Tiécoura dans son infirmité, et enfin menace le marabout Abdoulaye. Edouard CHEMIN interprète cette phobie de Salimata comme la preuve de la volonté du narrateur de la présenter comme un être bâtard :

« Salimata, nous l'avons vu, loin d'être toujours victime passive est souvent agressive, elle s'empare à plus d'une reprise d'un couteau recourbé, symbole phallique, et en menace tantôt son agresseur, tantôt une rivale. Or cette femme insoumise, refusant les assauts de maris qu'elle n'a pas choisis, refusant de se soumettre à la convoitise brutale du marabout Abdoulaye, n'acceptant pour époux qu'un Fama, à la virilité affaiblie, et ne lui permettant pas de prendre une seconde épouse (…) Se refusant à accepter, à intérioriser l'excision qu'elle a vécue comme une mutilation, Salimata refuse du même coup la condition féminine telle que la conçoivent les Malinkés et son insoumission a pour conséquence la stérilité. Elle apparaît du coup comme un être « bâtard », c'est-à-dire « mélangé », alliant à la beauté sensuelle de la femme des traits « masculins », ce qui est scandaleux, contraire à l'ordre social »[80]

La souffrance de Salimata à travers sa stérilité par exemple est donc une sanction divine contre l'ordre social. Il fallait donc punir femme qui refuse de se soumettre, et d'accepter sa féminité. En soi, la stérilité devient une malédiction. C'est ainsi que le roman se construit jusqu'au moment où on s'aperçoit que Salimata n'est pas stérile, mais qu'il s'agissait plutôt de Fama. S'agit-il encore de malédiction sur une stérilité momentanée, telle que celle de sa mère ?

En vérité, on pourrait toujours maintenir la malédiction de la stérilité puisque Salimata en était convaincue et a vécu comme telle. C'est elle qui effectue les consultations auprès de marabouts, s'enduit de mixtures chaque nuit et se présente « chaude », à Fama prête à

[79] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Ibidem, p. 38.
[80] CHEMIN (R.), *L'imaginaire dans le roman africain d'expression française*, Paris, l'Harmattan, 2002, pp. 80-81.

être « consommée ». C'est que pour Fama, l'infertilité ne pouvait provenir que de sa femme. Voici d'ailleurs comment il en parle :

« Pourquoi Salimata demeurait-elle toujours stérile ? Quelle malédiction la talonnait-elle ? Pourtant, Fama pouvait en témoigner, elle priait proprement, se conduisait en tout et partout en pleine musulmane, jeûnait trente jours, faisait l'aumône et les quatre prières journalières. Et que n'a-t-elle pas éprouvé ! Le sorcier, le marabout, les sacrifices et les médicaments, tout et tout. Le ventre restait sec comme du granit, on pouvait y pénétrer aussi profondément qu'on pouvait, même creuser, encore tournoyer et fouiller avec le plus long, le plus solide pic pour y déposer une poignée de grains sélectionnés : on noyait tout dans un grand fleuve. Rien n'en sortira. L'infécond, sauf les grâce et pitié et miséricorde divines, ne se fructifie jamais. »[81]

Finalement, la malédiction de Salimata n'est plus la stérilité directe, mais indirecte. En se mariant à Fama, elle le devient, puisque même féconde elle ne peut avoir d'enfant de Fama. Dans cette forme de supplice que s'inflige Salimata, Ahmadou KOUROUMA effectue une critique violente de la culture traditionnelle malinké. L'islam ne demeure pas en reste, puisqu'elle récrimine l'infidélité. Le parallèle avec l'œuvre de Gustave FLAUBERT *Madame Bovary*, dont l'infidélité de l'héroïne devient légitime en raison de l'absence affective de son époux. Dans la situation de Salimata, que le narrateur maintient dans la dignité du couple, au mépris des quolibets, Salimata endosse volontiers cette souffrance. La notion de divorce ne semble pas courante dans la tradition malinké. Cette situation touche les femmes comme les hommes. Une fois qu'ils sont mariés, il est difficile d'envisager le divorce, car le mariage, n'est pas seulement un acte entre deux êtres, mais celui de deux familles. Divorcer reviendrait à remettre en cause toutes les relations familiales qui se sont établies grâce à ce mariage. Mais dans la situation de Fama et Salimata il s'agit d'un mariage de conception moderne avec une famille mononucléaire. De plus, pour Salimata, Fama a été un choix du cœur, ce fut donc un mariage d'amour, un fait que confirme cette description :

« Alors, Salimata était loin et avait retrouvé son Fama. Un Fama toujours unique, déclencheur du désir de le toucher, de le frôler, de l'avaler, de l'écouter. Celui que rappelait le batelier escamoteur de l'air du cha-cha… »[82]

La raison de cette stérilité, de cette malédiction que le narrateur fait porter à Salimata tient au destin de Fama. En effet, le narrateur prive et s'acharne sur Salimata afin de ne pas

[81] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, ibidem, p.28.
[82] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Ibidem, p. 48.

donner à Fama une descendance, puisqu'il est le dernier d'une dynastie appelée à s'éteindre avec lui.

Le cas Salimata est important puisqu'il permet d'aborder la condition du bâtard sous l'angle de l'injustice sociale**.** L'auteur ne présente pas clairement Salimata comme bâtarde. Sa situation pourtant claire ne porte pas à conséquences. Comme bâtarde, Salimata est acceptée par la communauté et l'ordre social qui prévaut n'est pas discriminant pour elle. Il faut attendre que Salimata échoue à l'épreuve de l'excision pour que s'enchaine ses nombreuses infortunes. Il faut donc une lecture de second plan pour pouvoir, une interprétation, en gros pour enfin pouvoir relier les infortunes de Salimata à sa condition de bâtarde.

Rappelons que l'ordre social dont nous parlons est un mélange de traditions africaines et d'islam qui prévaut avant la colonisation. Certains éléments du texte nous ont conduits à constater une dominante du droit juridique islamique régissant les rapports des individus dans les sociétés mises en scène. Au Nombre de ces lois, figure la filiation de l'enfant, en l'occurrence l'enfant naturel, comme l'est Salimata. En effet, la loi islamique distingue l'enfant naturel (enfant né en dehors du mariage) de l'enfant légitime (enfant né au sein du mariage). L'une des conséquences de cette distinction a est d'interdire toute filiation de l'enfant naturel à son père. Il n'a donc pas, à ce titre, le droit d'hériter de ses biens.

« L'enfant appartient au lit et le fornicateur reçoit la pierre (…) Mais s'il s'agit d'un cas de fornication, l'enfant ne peut pas être affilié à son auteur. Et sur cette base, il ne peut hériter de lui. Ainsi, les enfants adultérins doivent être affiliés à leurs mères et non pas à l'homme selon le dire le plus authentique»[83]

Salimata est juste la fille de sa mère et cela suffit déjà à la considérer comme une curiosité. Un mémoire de sociologie effectué sur l'enfant adultérin dans la capitale tchadienne, décrit l'existence malheureuse de cette catégorie sociale :

« L'enfant naturel ressent davantage la particularité de sa situation avec ses congénères. Ces derniers se chargent de lui faire savoir et de lui rappeler qu'il est le fruit d'une relation impure, illégitime. Au fur et à mesure que l'enfant grandit, il ressent lui-même par les faits (…) que sa situation se distingue de celle des autres enfants.

Dans les sociétés musulmanes (…) et celle de la ville de N'djamena (…) le père a pour rôle et devoir d'entretenir sa famille. Il fait les courses, amène les enfants à l'école, les défend en cas de problèmes. La

[83] ABOU BAKER (J. J.), *La voie du musulman*, Paris, Aslim édition, 1986, p. 485.

femme n'accomplit ce genre de tâche qu'en l'absence du père. Le calvaire de l'enfant commence dés l'instant où tout le monde sait qu'il n'a pas de père. »[84]

Cette souffrance n'est pas mentionnée par Ahmadou KOUROUMA qui obvie la question par une ellipse en entretenant la légende de la fille du génie. Le lecteur ignore tout ou presque de l'enfance de Salimata, au contraire de celle de Fama**.** La connaissance de cet élément reconsidère en repoussant le début de son calvaire qui remonte à sa naissance. On comprend alors pourquoi s'enchainent le viol, qui reste impuni. Car comment comprendre qu'une femme, dont la beauté est admirée de tous, élevée dans le respect de la religion, finit par être l'épouse de Tiémoko ?

Adulte donc, le sort de Salimata ne s'améliore pas. Elle capitalise les infortunes. A la douleur de l'excision vont succéder le viol, les mariages avec Tiémoko et Baffi, deux hommes qui lui rappellent trait pour trait la répulsion de son violeur :

« Sauf la hernie, Tiémoko ressemblait en tout autre point comme les empreintes d'un même fauve à son frère Baffi, donc de Tiécoura aussi. D'ailleurs plus contractant qu'un hernieux avec des yeux brûlant du feu de la violence, le flair et la susceptibilité maladive du broussard (…) et brandissant à toute occasion le couteau ou le fusil. »[85]

Le calvaire que vit Salimata apparaît parfois exagéré, on a du mal à lui trouver des griefs. Elle est pourtant une femme aimante et dévouée qui vit dans le respect des prescriptions religieuses. Pour autant, le malaise éprouvé pour ce personnage n'existe que par méconnaissance des codes que manipule Ahmadou KOUROUMA sans toujours donner les clés d'interprétation. Dans les sociétés musulmanes, où le système juridique est la Shari'a, l'idéal de société est d'être le plus proche possible des prescriptions du Prophète**.** Cela suppose y compris d'exclure de la communauté les personnes contrevenantes. La morale de Salimata, par son statut de bâtarde est une de ces raisons. On comprend par exemple pourquoi dans l'ordre culturel traditionnel elle ne peut avoir d'enfant, puisque la loi impose comme droit de l'enfant que le père lui choisisse une mère vertueuse[86], ce que n'est pas Salimata selon les règles en vigueur. Elle n'échappe à cette disgrâce qu'avec la nouvelle ère grâce à laquelle elle pourra enfin avoir un enfant.

---

[84] MALLOUM (M.A.), *L'enfant naturel dans les quartiers musulmans de Ndjamena*, Université de N'Gaoundéré (Cameroun), Mémoire de Licence, 2005, p. 45.

[85] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op ; Cit., p. 43.

[86] La vertu a le rôle d'honorabilité, le respect des prescriptions religieuses ce qui comporte la pudeur, la chasteté….

2- Mariam

A l'instar du personnage de Moussokoro, que la population de Soba voit comme une sorte de Médée[87], intrigante patentée, femme fatale et étrangère par excellence, Mariam donne l'image contradictoire d'une femme pourvue de qualités physiques indéniables, d'un sens aigu du respect qui assorti à son humilité, pourtant l'évocation de son nom à quelque affaire sérieuse provoque un sentiment d'inconfort et de gêne. Comme si elle était une personne de seconde zone à qui la société refuse toute probité morale. Un défaut qui tient à sa nature bâtarde. A terme, Mariam cumule les images de la bâtarde dans ce qu'elle génère comme défiance. Elle incarne cette défiance absolue face à l'inconnue, mais également un mépris envers tout ce qui est étranger. La bâtarde qu'est Mariam devient la figure de l'étrangère et ses travers. Elle partage avec Moussokoro cette image de l'étrangère qu'elle cristallise certes moins bien. Le principe est habituel chez KOUROUMA, les personnages ont des réalités ambigües et cachent bien souvent une réalité plus terne qui finit par nuancer l'image autrement plus intègre et aimable, on finit presque par lui retirer toute l'affection et l'admiration qu'on lui avait prêtées.

Le personnage de Mariam apparaît d'abord sous des traits saillants et radieux, loin des mauvaises mœurs. Puis, progressivement le narrateur oriente le lecteur vers une relative grâce exclusivement physique qui contraste avec sa morale :

« Mariam était une femme : la vie est toujours facile pour celles qui ont tous les dons des femmes. Des boubous transparents, des poignets et des chevilles d'une finesse ! On la regardait sans se rassasier et sans d'ailleurs en trouver les raisons ; il lui manquait les canons de la grande beauté : le cou, comme chez le crapaud, était inexistant, le nez étalé était, comme le tronc du baobab, lourdement fixé. Mais la peau était légère à vous donner l'envie curieuse de l'érafler au canif ; les dents resplendissaient entre les lèvres piquetées dont les noirceur et excroissance étaient telles qu'on résistait difficilement au désir de les mordiller. Mariam était généreuse en sourires, ses paroles désaltéraient comme du lait frais. Les bagues des orteils et les plantes de pieds violacées par le henné donnaient à ses pagnes un charme envoûtant. On disait que tout cela n'était que ses atours de jour qui n'égalaient pas ceux de ses nuits, qu'aucune autre femme n'arrivait à faire oublier à ceux qui, comme le comandant Héraud, l'avaient une fois aimée. »[88]

---

[87] En effet, le personnage de Moussokoro dans le texte est assez équivoque. Comme souvent, les personnages de Kourouma présentent des personnalités contradictoires qu'il traduit par deux registres. D'abord le discours du narrateur, puis celui que nous nommerons « le discours de l'intime », que la population incarne. On remarquera dans le texte, la même situation. Moussokoro est présentée par le narrateur dans sa tonalité

[88] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.241.

Dans cette description de Mariam, le narrateur montre des signes de l'ambigüité du personnage. Physiquement, l'expression « Mariam était une femme » a ici un sens mélioratif où ses formes sont perçues comme irrésistiblement attrayantes. On constate alors une volonté de mettre en valeur son identité érotique plus encline aux mœurs légères. La nature bâtarde de Mariam a pour effet de la considérer comme une « étrangère » à la communauté féminine de Soba. Outre ce rejet de la communauté « de bonnes femmes », certains éléments dans le physique trahissent son appartenance bâtarde, preuve de ses origines étrangères, car la femme de Soba serait typée. Dire donc « qu'il lui manquait les canons de la grande beauté », c'est souligner avec force l'absence des traits habituels de la femme de Soba. Pourtant le narrateur fournit très peu d'information sur les traits physiques du prototype de femme, comme si son corps était entouré d'une forme de pudeur et de « tabou » dans le langage qui le recouvre. Mieux encore son appréciation ne se limiterait pas à son corps. Une des réponses à cette identification de la femme de Soba est donnée lorsque Djigui répond au commandant Héraud qui dévoile ses sentiments pour Mariam :

« Mais une femme ne s'aime jamais avant, répondit le vieillard étonné. Une femme s'aime après un long usage, après qu'elle s'est montrée suffisante à notre service, après que ses calmes et humanismes ont valu plus que ceux des autres femmes, après qu'elle s'est révélée plus chaude que les autres. (…) Laissez-le se marier pour son malheur avec une femme non excisée et éhontée (…) Il est inutile d'expliquer la différence entre les deux métaux à celui qui préfère son pendant de cuivre à la boucle d'or que vous offrez »[89]

En revanche les corps des femmes « étrangères » sont décrits comme des puissances érotiques perverses qui endorment les facultés discursives de l'homme et entament sa piété. La description du corps dans le texte s'associe à l'idée de bassesse et de vice et donc de mépris. Bien que le beau corps soit apprécié, il a la réputation d'être le foyer de la perversion et suscite dans une société où la probité morale est de rigueur, comme l'est Soba, un mépris apparent, non moins manifeste. Tout éloge du corps s'accompagne presque souvent d'une nuance sur l'insuffisance morale, vraisemblablement lot des femmes étrangères. Ainsi, voit-on Djigui par exemple, répondre favorablement aux requêtes en vivres, domestiques et compagnes de l'autoritaire nouvelle administration. En tant que vainqueur, celle-ci s'arroge tous les droits et réclame les meilleures choses. Le butin qui est constitué de vivres et autres produits s'accompagne également de femmes reparties selon la hiérarchie. Les plus belles reviennent aux Blancs et métis et les moins

[89] Idem, p.242.

belles aux tirailleurs noirs. L'effort qui est consenti par Djigui est lié à ce qui est considéré comme beau, meilleur avec quoi il est contraint de se séparer. Priorité est donnée aux femmes Peulh dont la réputation de leur corps fins, un nez droit et une peau blanche s'identifie « aux canons de la grande beauté ». Mais alors pour qui ? Dans le texte, le narrateur fait régner une communication aphone sur les différences culturelles. Or, la beauté qui est une construction culturelle, parvient à rompre toutes différences, pour une fois, à travers le corps des femmes peulh.

« La loi de l'hospitalité exigeait des habitants qu'ils fournissent assez de grains, de légumes (…) « Ceux qui nous ont vaincus sont en sagesse et en savoir plus riches que nous. A plus sage et savant que soi, on offre ce qu'on de mieux : les plus belles femmes du pays. » Vingt de ces femmes seraient des vierges et parmi ces vierges cinq seraient de jeunes Peules à la peau blanche et au nez droit.(…) Le lieutenant sélectionna, parmi les filles peules vierges, les quatre ayant la peau la plus claire et le nez le plus droit ; elles furent réservées aux deux Blancs. (…) Après la sélection des vierges destinées aux Blancs et aux mulâtres, l'interprète et les gradés noirs s'étaient réparti les vierges à la peau noire et au nez épaté. Le rebus constitué de jeunes femmes, généralement des esclaves, mais dont aucune ne totalisait plus de trois maternités. »[90]

Une autre interprétation, beaucoup plus historique explique le choix des femmes Peulh, liée à la place qui était réservée aux populations Peulh dans les territoires gérés par les Malinkés[91]. Consentir à donner des femmes peulh aux « nazaréens », aux « incirconcis », c'est comme consentir à céder des esclaves. Comme ces femmes Peuls, étrangères, Mariam découvre qu'elle est tolérée qu'acceptée. À chaque occasion, il n'est pas rare qu'on le lui rappelle. C'est ainsi que Djigui associe à la nature bâtarde de Mariam ses mauvaises mœurs. Le fort préjugé qui prédomine dans ce jugement repose entièrement sur la conception avilissante du bâtard. C'est pourquoi on ne s'étonne pas que Mariam soit non excisée et devient une femme pour le plaisir. En tant qu'enfant bâtarde elle se retrouve privée de l'éducation nécessaire à être une femme, ainsi que le dispose l'ordre social à Soba. Cette absence reste donc essentielle à la compréhension de son dévoiement moral. Dès lors elle cesse d'être une femme à marier, et se range dans la catégorie de femme pour le plaisir. Voici comment Djigui essaie par exemple de dissuader le commandant Héraud d'épouser Mariam :

---

[90] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 55-56.

[91] L'histoire raconte que les malinkés possédaient de grands espaces de terre et ont toujours été considérés comme de grands agriculteurs. Ils étaient amenés à confier aux Peuls, grands nomades, leurs troupeaux. Ainsi, le rapport de subordination qui a fini par s'établir a façonné la position du Peul au sein de la société mandingue où il était amené à vivre comme un personnage de seconde zone (Cf. Youssouf Tata Cissé « Notes sur les sociétés de chasseurs malinkés » In le journal de la société des Africanistes, tome XXXIV, fascicule II, 1964.

« Mariam n'était pas excisée et n'avait pas une généalogie sûre : la consommation, pire, le mariage d'une non-excisée dévalue, invalide les fétiches et sacrifices de l'époux ; celui d'une femme dont la filiation n'est pas certaine entraîne pour la descendance un mélange de sang aux conséquences imprévisibles. »[92]

Une telle description, contraste avec le personnage de Penda dans *Les bouts de bois de dieu* de Sembene OUSMANE, elle aussi femme prétendument infréquentable parce libre de disposer de son corps. Penda est présentée comme une personne qui est parvenue à surmonter les jugements puisqu'elle influence la grève de son action et tient un rôle majeur. En tous les cas, sa prostitution n'apparaît pas comme un handicap, au contraire elle use de sa désinhibition, ce que KOUROUMA nommerait « l'effronterie » pour avoir un discours frondeur et provocateur sur les patrons du chemin de fer. Elle use de chantage pour obtenir gain de cause et là où les femmes, telles que la tradition les « fabrique », restent encore intimidées, Penda s'engage comme si l'espace public lui concédait une égalité avec les hommes. La preuve de sa réussite est consacrée par le rapprochement de Bakayoko, ce héros mythique qui l'estime et l'admire. Beaucoup moins pathologique, le pouvoir du sexe chez Sembene OUSMANE est semblable à la conception qu'en fait Sony LABOU TANSI, qui lui aussi consacre la liberté de la femme par le pouvoir de son corps.
En revanche, Mariam demeure contrite lorsque Béma s'en prend à elle. Tout porte à croire qu'elle subit une existence dans laquelle ses marges d'actions sont quasi nulles. D'abord on la décrit comme ayant fait l'objet d'un viol à 14 ans, puis contrainte au mariage. Jusqu'ici, rien dans son itinéraire ne témoigne de son libre arbitre. Ce sentiment d'imposition qui entoure le personnage de Mariam tient à sa nature bâtarde dont la caractéristique se confond à l'absence de dynamisme. Mariam reste pour Djigui une femme à ne pas marier et qui comporte des risques sur la descendance. Tout comme pour Béma qui la représente toujours par sa non excision et la tient pour une vulgaire prostituée.

« Avec indignation et colère, il parlait de la petite non incisée qui se livrait à la honterie et transgressait les interdits. C'est elle et ses semblables qui ont amené la sécheresse et les autres manques qui nous fatiguent. Nous serons toujours dans le malheur tant que de telles filles ne seront pas brûlées sur les immondices, les hommes qui les consomment déshabillés, flagellés et promenés avec les pantalons sur les têtes jusqu'à ce qu'ils renoncent publiquement à leur péché »[93]

---

[92] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.242.
[93] KOUROUMA (A.*), Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.235.

Quoiqu'elle fasse, Mariam n'échappe pas à sa nature. Même lorsqu'elle cherche à effectuer un mariage selon la tradition, comme si elle attendait de se racheter de s'être mal tenue, sa nature resurgit et la confine à rester « la petite non incisée ». Pire encore, à coups d'argent, elle procède à une parodie de la virginité dont la population à Soba ne reste pas dupe :

« Le mariage eut lieu le samedi ; toutes les règles de nos coutumes furent respectées : attachage des colas, accompagnement de la mariée voilée par une longue foule et plusieurs tam-tams et balafons, lavage de sa tête dans la cour de l'époux, et même, le lendemain, la théorie de vieilles frappant des mains et chantonnant est allée, de quartier en quartier, faire le porte-à porte et nous présenter le drap maculé sur lequel avait eu lieu les ébats. Etonnante Mariam ! elle voulait faire admettre qu'elle était vierge. Nous avons insulté les vieilles, nous nous rappelions que Mariam avait été violée et mariée à treize ans. Elles ont rétorqué sans la moindre honte que depuis sa répudiation, Mariam avait observé une chasteté si stricte que la virginité s'était reconstituée. Nous ne les avons pas crues : nous ne croyons pas aux paroles des autres chaque fois que nous le pouvons. »[94]

Si la détermination du commandant Héraud est primordiale dans la réalisation du mariage, la reconnaissance qu'attend Mariam de Soba n'arrive jamais. Il lui faudra se résoudre à quitter le pays laissant triompher ainsi un ordre social qu'elle a toujours subi. Sa réalisation en tant que femme de cette nature n'est possible qu'en dehors de Soba. Comme si tout ce qu'est et deviendra Soba, Mariam reste son opposé, une parfaite étrangère, capable du pire et une menace pour elle. C'est à peine si sa seule présence n'attire pas la disgrâce à Soba. D'ailleurs Béma identifie la demeure de Mariam à l'entre de la perversion. Dans sa diatribe contre son frère, Mariam et kélétigui, Béma met en garde Soba du danger qui les guette en laissant la ville de Soba aux mains de ses adversaires :

« Malinkés, quelque chose qui n'a pas de dents vous mordra. On vous a menti et trompé. Il n'y a pas de querelle entre membres de même tribu qui vaut que l'on préfère pour le pouvoir et la force un étranger à un coreligionnaire. Les côtiers comme un seul homme ont voté pour leurs frères. Le député, c'est le pouvoir et la force, c'est le guide et cela ne s'offre jamais à un étranger. (…) L'étranger qu'on fait roi méprise ceux qui l'ont fait monter et enlève aussitôt l'échelle par laquelle il a été hissé au sommet. »[95]

Mariam, comme Salimata est un personnage qui a du mal se faire une place dans la société de Soba. Comme Salimata elle n'a jamais pu devenir une femme. Même la

[94] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.243.
[95] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.236.

demande en mariage par l'administrateur colonial n'infléchit pas l'exclusion. Il lui faudra, comme Salimata aussi prendre le pari de la nouvelle ère pour s'octroyer le statut un statut de femme.

B- LES FIGURES DU BÂTARD PAR EXTENSION

Chapitre I : Violence et cruauté fondatrices.

1- Koyaga

En attendant le vote des bêtes sauvages raconte l'histoire de Koyaga, son ascension sociale et sa formation comme président-dictateur. L'ensemble est relaté par le « donsomana » une veillée de confession aux fonctions cathartiques.

L'enjeu du texte repose sur la fabrication de Koyaga, l'homme politique, qui se transforme en dictateur sanglant.

Dans l'acte qui finit par lui révéler sa destinée singulière, prédite par sa mère, le narrateur mêle une dimension épique où le héros surmonte une situation d'adversité dans laquelle sa vie est en jeu. Koyaga doit affronter cet obstacle au risque de perdre sa vie. On retrouve souvent le même procédé textuel au cours duquel se révèle l'héroïsme du personnage. Soundjata Keita de Djibril TAMSIR NIANE révèle sa dimension héroïque lorsque triomphe de sa paralysie. Comme Soundjata Keita pour qui il était impératif de marcher au risque d'être perpétuellement humilié, Koyaga est condamné à réagir de peur de mourir :

« Le président de la République ne voulait pas des paléos mercenaires qui avaient passé toute leur vie de soldats de fortune à guerroyer contre la liberté des peuples colonisés. (…) Devant tant de refus et d'intransigeance Koyaga retourna au village et consulta les géomanciens, la maman Nadjouma et le marabout Bokano. Ils lui apprirent ce qu'était le président Fricassa Santos. (…) Il avait été conseillé au chef de l'Etat par les devins de la présidence de ne jamais accepter, tolérer dans l'armée nationale des anciens combattants paléos un homme dont la sorcellerie était très forte et qui pourrait l'assassiner malgré tous les talismans qu'il portait et les lavements mystiques qui le protégeaient. Koyaga et les demi-solde avaient compris et trouvé justifiable l'ostracisme que le Président leur opposait. »[96]

Néanmoins, un élément différencie les deux héros. Soundjata Keita est décrit comme humble alors que Koyaga se montre arrogant.

Il était important de commencer l'analyse de ce point, en rappelant sur quoi porte le texte, et ce que nous voulons y démontrer.

[96] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp.78-79.

L'objectif qui a été défini est assez ambitieux, puisqu'il veut faire la démonstration de l'extension de la notion de bâtard à une catégorie de personne dont la nature est toute autre. L'un de ces personnages qui devrait nous permettre d'en faire la démonstration est donc Koyaga.

Celui-ci est le fils de parents champions de lutte tous deux Nadjouma et Tchao deux :

« Au début de ce siècle, quand les montagnes du nord du Golfe étaient sous l'autorité des seuls curés, un montagnard nu du nom de Tchao de la montagne de Tchaotchi – votre père à vous Koyaga – devint le plus prodigieux évélema (le champion de lutte) de toute la longue histoire des hommes nus. Tchao, votre père, lutta dans toutes les montagnes, derrière tous les fortins, des saisons et saisons sans qu'une fois un autre lutteur parvînt à mettre sa nuque au sol. »[97]

En toute vraisemblance, Koyaga n'est pas un enfant illégitime, ses parents se sont mariés dans les règles établies au sein de la communauté à laquelle ils appartiennent. Il n'ya donc pas de comparaison possible avec Salimata, Mariam, Martillimi Lopez ou encore le Guide Providentiel.

Par ailleurs, dans l'analyse des personnages auxquels nous comparons Koyaga, Sony Labou TANSI et Ahmadou KOUROUMA établissent une analogie systématique de réification de l'être identifié comme bâtard. Sans exception également, ils apprécient la qualité de leurs actions de façon dévalorisante, comme pour traduire un lien implicite entre ce qu'ils sont et les actions posées. Rien n'a jamais été aussi vrai qu'avec nos auteurs l'adage du « bon sang ne saurait mentir ». Précisions cependant que la dévalorisation liée au bâtard a été souvent présentée comme l'inanité chez nos auteurs. En conséquence, le discours souterrain ne défend rien de plus que cette idée qui voudrait que l'homme soit le reflet de sa culture, de son milieu ou de son temps sans le vivre comme une fatalité.

Une question alors se pose pour Koyaga, qui, bien que fils légitime se verrait identifié à un bâtard. Quel serait le lien ?

Notre analyse ne vient donc pas contester cette nature légitime, mais interroger l'aboutissement auquel donne droit le type d'éducation qu'a reçu le jeune Koyaga.

Dans notre propos liminaire, nous affirmions que le texte contenait une dimension épique du personnage. Koyaga serait un héros. Mais vraisemblablement, le conseil qu'il a lui-même convoqué semble lui discuter ce statut :

[97] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998, p.13.

« Votre nom : Koyaga ! (…) Vous êtes soldat et président. Vous resterez avec Ramsès II et Soundiata l'un des trois plus grands chasseurs de l'humanité. Retenez le nom de Koyaga, le chasseur et président-dictateur. Vous avez convoqué les sept plus prestigieux maîtres parmi la foule des chasseurs accourus. (…) Je dirai le récit purificatoire de votre vie de maître-chasseur et de dictateur. (…) Nous dirons la vérité sur votre dictature. La vérité sur vos parents, vos collaborateurs. Toute la vérité sur vos saloperies, vos conneries ; nous dénoncerons vos mensonges, vos nombreux crimes et assassinats… »[98]

L'histoire de notre héros commence dès la naissance. Intrigante par la durée de gestation, la venue au monde de Koyaga est particulière. Sa forme physique se dispute entre l'homme et l'animal. Le narrateur souligne l'événement par une comparaison explicite *« le bébé des humains ne se présente pas plus fort qu'un bébé panthère ; l'enfant de Nadjouma eut le poids d'un lionceau. Quelles étaient l'humanité, la vérité, la nature de cet enfant ? »*[99]. La phrase met en valeur l'aspect animal du bébé que son aspect humain réduit à la bipédie. Cette forme indéterminée de Koyaga rappelle les descriptions faites de Martillimi Lopez ou du Guide Providentiel dont la ressemblance animale était identiquement soulignée. Mais elle fabrique une image bâtarde du nouveau-né. La première correspondance avec les personnages précédents se résume dans cette forme hybride qu'est Koyaga. Une forme que l'on regarde avec curiosité et stupéfaction. La suite ne va faire que confirmer le processus de transformation:

« Les animaux aussi surent que celui qui venait de voir le jour était prédestiné à être le plus grand tueur de gibier parmi les chasseurs. (…) A quatre pattes, vous n'avez laissé vie sauve à aucun des poussins et margouillats qui picorèrent dans vos plats de bébé. Quand vous avez eu cinq ans, les rats perdirent la sécurité et la tranquillité dans leurs trous ; vous fûtes un grand et habile attrapeur de rats. (…) A neuf ans, les lointaines brousses et montagnes retentirent des cris de détresses des bêtes qui passaient de la vie au néant, les animaux virent leurs rangs s'éclaircir irrémédiablement ; nombreux parmi eux devinrent orphelins. »[100]

Le traitement inique que fait subir Koyaga aux animaux est si acharné que le narrateur en éprouve même de la compassion. La terminologie soigneusement énumérée tend presque à humaniser, étonnamment, les animaux que leur bourreau. Le caractère anti épique du personnage prend forme dès lors qu'apparaît la démesure. C'est ainsi que très jeune il se ruait sur les inoffensifs animaux domestiques semant ainsi la terreur entre eux. Une attitude qui contraste par exemple avec l'enfance du personnage de Soundjata Keita que

[98] KOUROUM (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp.9-10.
[99] KOUROUMA (A.),Idem, p.22.
[100] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 22-23.

toute apparence dissimulait une force physique impressionnante. Comme si les dons physiques se dévalorisaient lorsqu'ils servent des valeurs négatives. Ici aussi, Ahmadou KOUROUMA en fait presque une théorie de la rédemption impossible à partir de la combinaison de deux éléments : le duo Nadjouma/ Bokano et la volonté de Koyaga[101].

Il apparaît que Koyaga était prédisposé à tuer et à semer autour de lui la terreur. Il apparaît également comme un être insensible et indélicat. Sa présence va progressivement s'imposer comme une atteinte à d'autres vies. Ainsi interdit-il les « tourterelles de chanter » à coups de pierre. Sa cruauté prématurée et déjà démesurée démontre son ignorance des règles basiques du chasseur. La chasse avec Koyaga n'est pas celle que pratique Balla dans *les Soleils des Indépendances* respectueuse d'un rituel, d'un code d'honneur, pas plus que celle de Batouala où chasser est d'abord une culture qui se pratique à un moment donné de l'année, afin de permettre aux animaux de se reproduire, interdit de tuer plus que ce dont on a besoin, épargner les jeunes bêtes[102]. Ces règles lui sont en effet étrangères. Le narrateur ne peut que constater les malheureux exploits :

« Déjà, Koyaga, vous aviez fléché et tué une panthère et, les nuits de veillées, vous dansiez dans les rangs des maîtres-chasseurs lorsque les Blancs vinrent vous chercher pour leur école. Des fauves ne se domestiquent pas ; les vrais fauves ne se domestiqueront jamais. Vous étiez, Koyaga, ardent, impétueux ; vous étouffiez entre les quatre murs. »[103]

Beaucoup moins que l'héroïsme, Koyaga affine plutôt son instinct de chasseur. Non pas l'homme chasseur, mais plutôt l'animal. Fricasso Santos, l'homme auquel il va se confronter, est traqué dans ses déplacements afin de le surprendre dans un moment de faiblesse. C'est à la suite d'une lutte acharnée qui dure toute la nuit que Koyaga finit par vaincre son adversaire. Pour Madeleine BORGOMANO, un des mérites d'Ahmadou Kourouma a été de parvenir à assimiler l'espace politique à de la chasse :

« La trouvaille extraordinaire de Kourouma, dans ce roman, est l'assimilation permanente de la chasse et de la politique, obtenue en faisant du Président-Dictateur un maître chasseur et du roman une réécriture d'un

---

[101] . Ces deux personnages vont jouer un rôle important sur Koyaga, puisqu'ils vont le convaincre, l'un depuis sa naissance et l'autre à son âge adulte, qu'il a un destin de grand homme. La combinaison de ce discours et la volonté de Koyaga vont l'encourager à peaufiner son instinct de chasseur.

[102] Batouala est le héros de l'œuvre du même nom. Le texte de René MARAN évoque la vie des colonisés en essayant de comprendre leur fonctionnement. Un des activités qui se pratique le plus est la chasse. Il en profite pour expliquer ss codes et son fonctionnement. Un des codes est le respect de la période et des espèces. Une forme de chasse écologique.

[103] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.23.

chant de chasseurs (…) Ainsi, outre le métissage de l'oralité et de l'écrit, du poème épique et du roman, de l'Afrique et de l'Occident, Kourouma réussit une intéressante hybridation de la chasse et de la politique »[104]

Une affirmation que nous partageons puisqu'avec Koyaga l'espace social, n'est plus un espace de vie, mais un espace de chasse où l'homme chasse l'homme. L'assertion du philosophe HOBBS prend tout son sens lorsqu'il proclame la férocité de l'homme à l'égard de son semblable « l'homme est un loup pour l'homme ». Le narrateur rompt même avec sa neutralité lorsqu'il nous explique qu'il est dans la nature humaine d'avoir d'être violent. Contre ceux-là, le créateur a dotés les potentiels cibles d'armes de prémunition :

« Allah se retourna dans l'intention de parfaire le parfait. (….) Alors qu'il était occupé à agencer l'univers, les menteurs, les hypocrites, les jaloux avaient dévoyé la liberté qui avait été octroyé aux hommes. Ils s'étaient rendus maîtres de la société humaine. Les communautés animales étaient supérieures aux sociétés des hommes. Les bêtes ne tuaient et ne se détruisaient que pour survivre, se défendre ; les hommes très souvent anéantissaient sans nécessité, par méchanceté, par jalousie. (…) Aussi décida-t-il de mettre à la disposition des élus, des prudents, des sages, la géomancie pour se protéger contre les sorts injustes et les méchants. Le résultat est qu'il existe deux sortes de cécité sur cette terre. »[105]

La férocité inégalable de Koyaga s'expliquerait par l'appartenance à une société primitive où l'existence de la violence est permanente et acceptée de tous. Les premiers à s'en apercevoir furent les explorateurs :

« Les conquêtes meurtrières avancent normalement jusqu'au jour où les Européens se trouvent dans les montagnes (…) face à de l'insolite (…) Ils se trouvent face aux hommes nus. (…) Sans organisation sociale. Chaque chef de famille vit dans son fortin et l'autorité du chef ne va pas au-delà de la portée de sa flèche. Des sauvages (…) avec les quels on ne trouve pas de langage de politesse. »[106]

La violence est une culture du quotidien qu'elle en devient banale. Même pour à travers le mariage qui est un acte de séduction et d'affection, les paléos, ont trouvé le moyen de l'exprimer autrement. Le narrateur en décrit la pratique dans une scène où les parents de Koyaga ont scellé leur union :

« Les hommes nus pratiquent deux sortent de mariage : le mariage-fiançailles et le mariage-rapt. Se satisfont du mariage-fiançailles les maigrichons, les dérisoires. Des hommes et des femmes de l'étoffe et du sang de vos parents (…) appliquent le mariage-rapt. Nadjouma surgit de la brousse, Tchao (…) fonce sur l'aimée, la

---

[104] BORGOMANO (M.), *Des hommes ou des bêtes ?* Lecture de *En attendant le vote des bêtes sauvages*, d'Ahmadou Kourouma, Paris, l'Harmattan, 2000, pp.24-26.
[105] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.61.
[106] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 11-12.

soulève, la hisse sur ses épaules. La fille se débat et injurie le garçon. Elle est vierge. Elle a donc son honneur à défendre. (…) l'homme et la femme t(…) engagent la lutte. (…) Il ne suffit pas de terrasser Nadjouma, il faut la violer. »[107]

Le rapprochement est explicite, ayant étant éduqué dans un tel milieu, Koyaga ne pouvait que reproduire cette culture de la violence et ce refus prononcé pour les règles. D'ailleurs, les hommes nus qui avaient été confiés aux curés afin d'être « civilisés », ne s'y font en définitive pas à cette nouvelle culture. Lorsque l'occasion s'y présente, ils en profitent pour regagner les montagnes :

« Déjà (…) vous dansiez (…) lorsque les Blancs vinrent vous chercher pour l'école. Vous étiez, Koyaga, ardent, impétueux ; vous étouffiez entre les quatre murs. Il vous fallait pour respirer des espaces, du défi et du danger permanents. Vous abhorriez l'école. Vous désiriez continuer votre vie de héros chasseur et de champion de lutte. (…) Un vrai homme nu ne peut accepter de vivre l'harmattan loin des montagnes. Vous avez ameuté les enfants de l'école rurale (…) originaires des montagnes comme vous. Vous vous êtes débarrassés des chemises, des culottes, des slips. Vous avez retrouvé vos places et rang dans les diverses associations. »[108]

A l'instar de sa culture, violente dans sa pratique, Koyaga est recruté en tant que tirailleur, un domaine qui lui donne l'occasion de se sentir en terrain conquis. Cet aspect intervient comme le prolongement de cette violence. Il s'y sent d'ailleurs à son aise et déploie toutes ses potentialités :

« Les hommes nus étaient particulièrement recherchés. Leur mépris pour le danger faisait d'eux d'excellents éléments pour le combat des rizières. Depuis des mois, des régiments dont la quasi-totalité était constituée de tirailleurs montagnards se formaient et embarquaient pour l'Extrême-Orient. »[109]

Le discours qui se dessine cherche à accréditer l'idée d'un comportement scandaleux de Koyaga. Rien de moins que l'imaginaire dont le bâtard fait l'objet. A l'évidence, la culture dans laquelle a grandit Koyaga étonne, scandalise. Il a pour cela eut besoin d'être civilisé. Or , cette civilisation a soigneusement choisi l'aspect qui lui soit le moins opposé, comme le pacifisme, au contraire, un cadre légal lui a été fourni pour exercer sa brutalité, sans jamais penser à sa reconversion dans le monde civil. Celui où, désormais les choses ne se règlent plus par la violence et la terreur. La bâtardise de Koyaga devient alors l'expression

[107] KOUROUMA (A.), Op. Cit., Idem, p.42.
[108] KOUROUMA (A.), Op. Cit., Idem, p.23.
[109] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 28.

de cette animalité, elle trouve sa justification dans cette conception liée au vacillement *« des frontières entre humanité et bestialité »*[110] , un comportement qui serait attendu d'un être bâtard dont le sort le prédispose à de telles déviances. L'extension de la bâtardise à Koyaga vient poser ouvertement le problème de l'expression des différences dans un espace public sensé garantir l'existence de tous. Elle appelle donc à une réflexion sur la promotion des valeurs qui garantissent l'existence de tous sans contrevenir aux aspirations individuelles. Telle nous semble être l'aspect choisi par Ahmadou KOUROUMA dans la Mise en scène de Koyaga.

D'autres comme lui, de naissance légitime part leur conduite scandaleuse élargissent le club de personnages bâtards.

2- Béma

Le personnage de Béma apparaît dans *Monné, outrages et défis*, d'abord comme le fils de Moussokoro, une des épouses de Djigui, elle-même ayant la réputation d'une femme moralement scandaleuse. Ensuite comme personnage politique dont le parcours, dépourvu de gloire mais fourni d'opportunisme et de violence, concentre à lui seul l'intérêt du personnage. Ainsi l'ascendance maternelle de Béma et les circonstances de son accession au pouvoir apparaissent comme les seuls éléments dignes d'intérêt. Ils renseignent le lecteur sur les intentions de l'auteur à l'égard de Béma.

Suite à l'arrivée des colonisateurs, Djigui qui ne règne plus sur Soba est contraint de suppléer l'administration coloniale dans ses diverses tâches. En échange, il obtient la garantie de préserver un trône dont le pouvoir applicable dans un espace traditionnel de plus en plus réduit, donne le sentiment d'une caution. Son règne sur la population reste infiniment petit puisqu'il doit veiller à ne pas contredire ou gêner l'action de l'administration coloniale. En dépit de cette relation inégale qui place le roi de Soba dans la soumission, le maintien de la royauté traditionnelle jusque-là incarnée par Djigui s'en trouve fragilisé, menacé lorsque l'administration coloniale veut lui trouver un successeur. Même dans la vassalisation qu'il assume, Djigui est jugé trop vieux et par moments réactionnaire. C'est dans des conditions de fomentation, d'ourdi complot que l'administration confie à Béma, fils de Djigui et par ailleurs légitime héritier, le pouvoir qu'il s'empresse d'accepter sans en référer à son père.

---

[110] BORGOMANO (M.), *Des hommes ou des bêtes*, Op. Cit., p. 25.

« Depuis trois nuits, Djigui n'était plus le vrai chef des pays de Soba – il était le seul du Mandingue à l'ignorer. Le gouverneur et le commandant Bernier avaient estimé qu'il avait trop vieilli : ils voulaient le préserver de tout ce qui pourrait l'éreinter et l'achever. Désormais les autorités s'adresseraient à Béma – qu'Allah l'aide -, le cinquième fils de Djigui, qui porterait le carquois de la force et du pouvoir des Keita, serait le roi de Soba. (…), Les nazaréens l'avaient frappé avec la complicité de son fils Béma. »[111]

Cet empressement de Béma le présente comme une personne avide de pouvoir dont l'ambition aveugle le pousse à trahir son père. L'idée de trahison implique par ailleurs une double conséquence : morale et politique. Par cet acte, Béma pose ouvertement une démarcation politique avec le roi et plus encore, avec la tradition dont il refuse de porter l'héritage. Pourtant rien d'étonnant à la démarche de Béma sanctionnée par son accession au pouvoir. En vérité son parcours politique se construit en dehors du cadre traditionnel en vigueur qui tend plus à l'exclure qu'à l'insérer dans la course pour le pouvoir. Comme sa mère auparavant, frustrée de ne pas accéder au statut de première femme du roi, Béma va remettre en cause le critère du droit d'aînesse et se considérer tout aussi légitime que le premier des enfants. Ce bouleversement politique rappelle les circonstances qui élèvent la dynastie des Keita au trône de Soba, puis comment elle l'a conservé. Peu exemplaire pour le moins, l'histoire du pouvoir dans la dynastie des Keita montre que le cas de Béma n'est pas isolé. Au contraire elle montre, comment les hasards de la vie ont pu conduire à des bouleversements politiques, à mettre un terme à une dynastie puis à la remplacer par une autre. En somme, elle résume combien l'accès au pouvoir développe des pratiques souvent méprisées. L'image de l'imposteur qu'a Béma fut celle qu'a eu également le premier des Keita alors étranger à Soba. Lui qui n'a jamais voulu rendre le pouvoir aux autochtones qui lui confièrent les clés de la ville en qualité d'intendant. Mais le narrateur passe volontiers sous silence cette ingratitude du premier des Keita et insiste davantage sur la trahison de Béma. Que reproche-t-il d'indécent chez Béma, qu'est-ce qui rend plus méprisable son attitude ?

En vérité, Béma incarne ce qu'est l'administration coloniale à Soba, tout le rejet qu'éprouvent les populations : duperie, humiliation, brutalité, violence et obscénité. Des pratiques qui ont au premier instant bousculé les habitants de Soba dans leurs repères traditionnels. Pour certains, le choc s'en est ressenti fortement au point de se résoudre à adopter la méditation sur la vie, afin de réapprendre les choses dans leur nouvelle énonciation :

[111] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 126.

« Je rejoins mon Konia, rechercher pourquoi tant de feux allumés, de morts abandonnés, de prières dites, de sacrifices exposés pour la religion et contre les Nazaréens n'ont pas accueilli plus de bénédictions et secours d'Allah. Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est ciel a changé de paroles ; le Mandingue ne sera plus terre des preux. Je suis un griot, donc homme de la parole. Chaque fois que les mots changent de sens et les choses de symboles, je retourne à la terre qui m'a vu naître pour tout recommencer : réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux et des choses. »[112]

Par cet acte de foi, le griot consent au constat d'existence de pratiques nouvelles introduites par l'arrivée de l'administration coloniale. Ces valeurs parallèles signent ainsi la fin d'une ère, d'un mode de vie et d'un ordre social qui recommande au griot Diabaté, homme de parole, comment « fabriquer » une parole nouvelle qui s'appuie sur les nouvelles pratiques. Ce n'est donc pas une parole de vérité, mais une parole idéologique qui prolonge et cherchent à normaliser des pratiques méprisées pour qu'elles cessent de choquer. Son insistance sur sa qualité « d'homme de parole » tente de le disculper dans la mise en place des valeurs et définit son rôle à la description, non loin de se considérer comme le « miroir de la société ». En revanche, le roi, chef de guerre autrefois et politique reste seul légateur de sens. C'est par la politique et le pouvoir que des valeurs sont érigées ou défaites. C'est encore la politique qui valorise et élève des pratiques. L'ordre colonial qui s'est installé à Soba encourage des pratiques abhorrées par l'ordre social traditionnel et malgré tout, parvient à les imposer.

Béma qui évolue dans ce contexte colonial reprend à son compte des pratiques de brute. Car au départ, rien ne le désigne comme l'héritier légitime du pouvoir. La règle édictée précise que le pouvoir doit revenir à l'aîné des enfants de la première épouse. Béma, fils d'une des dernières épouses de Djigui, n'était logiquement pas pressenti à hériter le pouvoir, sauf exception. C'est donc parce que, dans la position qui est la sienne, le discours traditionnel l'exclut des prétendants qu'il s'est alors mis à favoriser les conditions de « l'exception » pour en devenir légitime. Conséquemment, ses tentatives d'accession au pouvoir peu orthodoxes donnent le sentiment d'une usurpation et accréditent l'image d'un personnage furieux, indécemment ambitieux. Ouvertement, le narrateur refuse toute grandeur et toute admiration à la conquête du pouvoir de Béma. Comparativement à son aïeul dont la conquête du pouvoir s'est déroulée dans les mêmes conditions : alors qu'il est un parfait inconnu, étranger à Soba il se voit confier provisoirement le pouvoir par la population en guise de gratitude. Comme Béma, il n'est pourtant pas prédestiné au pouvoir mais le narrateur trouve justifiable l'appropriation de celui-ci en raison d'une prétendue

[112] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 42.

sauvagerie de la population autochtone de Soba. C'est dire que, l'usurpation du pouvoir par l'aïeul Allama a été plus acceptable en raison des valeurs qui ont accompagné l'acte de conquête. En effet, c'est dans un élan d'altruisme que s'est réalisé sa conquête de pouvoir alors que Béma est dans une démarche personnelle et ambitieuse :

« Le premier Keita qui arriva dans les pays de Soba se nommait(…) Allama Keita. Il arrivait du Nord, des lointaines terres de la bouche du Niger. Allama était un sorcier expert, un adroit magicien, un grand chasseur qui se disait bon musulman. Les autochtones de Soba, qui l'accueillirent, vivaient dans la honte et l'incivilité complètes : ils se promenaient sans le moindre fil sur les fesses et se soûlaient d'hydromel. (…) C'étaient des gens difficiles à côtoyer : Allama les évita, paillota et s'installa là-bas à Toukoro à quelque distance de Soba. (…) Un matin, des montagnes, descendirent sur Soba des guerriers d'une tribu disciplinée et sobre. (…) Leur déroute les mena à Toukoro où tranquillement Allama les reçut, les rassura et les calma. (…) Les barbares de Soba émerveillés, par gratitude, demandèrent à Allama d'assumer par intérim la chefferie du pays, jusqu'à la prochaine cérémonie d'initiation, au cours de laquelle la nouvelle génération élirait parmi ses membres un nouveau roi. »[113]

Si durant son enfance l'ambition politique est encouragée par la mère, à l'âge adulte, Béma est de plus en plus désireux de prendre le pouvoir. La relation haineuse qui l'oppose à son demi-frère Kélétigui en est la preuve. Ainsi la différence d'approche entre Béma et Allama est perceptible d'abord à travers la proximité avec le pouvoir. Le narrateur estime la démarche d'Allama modeste, désintéressée et même lorsqu'il est sollicité pour ses talents d'organisateur et de guerrier, c'est encore pour les aider à chasser l'ennemi qui s'était emparé de leur territoire. Cette différence d'approche mêlée d'humilité du personnage rend presque légitime son accession au pouvoir. Alors que la démarche de Béma, à l'apposé de la précédente regorge d'ambition malsaine et de trahison. En conséquence son pouvoir devient alors illégitime. Car non seulement, il n'était pas attendu et la façon indigne de l'acquérir le rend inacceptable. On comprend alors que l'objectif de Béma n'est pas de perpétuer le nom des Keita mais juste de régner. Son attitude s'inscrit ainsi dans l'optique d'une liquidation de l'héritage traditionnel que les nouvelles pratiques ont mis à jour. Pour cela, Béma choisit d'ignorer les valeurs traditionnelles sans lesquelles toute respectabilité n'est pas acquise. Au contraire elle devient source de raillerie et de mépris. Un tel pouvoir ainsi que la personne qui l'incarne recueillent l'indifférence de la population et même alors sa marginalisation. Face à autant de mépris, le pouvoir de Béma finit par se heurter à une impopularité et une illégitimité certaines auxquelles font suite la

[113] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 186-187.

violence. La première marque de son obstination est palpable au cours de la confrontation avec sa mère qui lui demande de renoncer au pouvoir :

« Si c'est pour me demander de renoncer au pouvoir que je viens d'acquérir, ne perds pas ton temps, ma réponse est non. Si ce n'avait pas été moi, c'eût été un autre Keita. Les nazaréens sont inflexibles.
- Alors laisse-le à un autre Keita. Le pouvoir ne se ramasse pas comme une noix de karité ; il a besoin de beaucoup de bénédictions, et toi tu n'auras que les malédictions de ton père et les colères des mânes (…) Je te maudirai. Nous prierons, le roi et moi, contre toi. A deux nous saurons anéantir ce que nous avons réalisé à partir du néant. Ton pouvoir deviendra une calebasse vide. On peut réussir en dépit des malédictions de son père, mais jamais avec celles de la femme qui pendant neuf longs mois t'a porté.»[114]

Cette brutalité chez Béma suffit à le dépeindre comme la meilleure incarnation des valeurs coloniales, en dépit de sa bonne naissance. En effet, Béma est un enfant légitime qui grandit dans un environnement aisé, à l'abri du besoin. Mais la hantise d'être rejeté, mal aimé suite à l'hostilité qui entoure sa mère le pousse à rechercher la meilleure armure pour se prémunir de toute velléité belliqueuse à son encontre. Acquérir le pouvoir alors s'apparente à un acte de protection qui le préserve de tout rejet. Pourtant ce besoin de pouvoir que va manifester Béma, on le découvre auprès de Moussokoro, sa mère. On imagine ainsi la provenance de ce besoin quasi viscérale du pouvoir. D'ailleurs Moussokoro ne se prive pas de le dire à son fils dont elle désapprouve la façon d'avoir acquis le pouvoir :

« La déposition de Djigui et son remplacement par son fils atterrèrent Moussokoro :
- Assois-toi, mon fils, et écoute-moi. Je ne me suis pas contentée comme les autres mères de te créer avec les douleurs de mes entrailles : j'ai souffert dans la chair, j'ai moralement pâti. Mes tourments et mes afflictions se sont transformés en bénédictions ; ce sont ces bénédictions qui t'ont fait dauphin. » [115]

La mère comme le fils unis par le même sentiment de peur et le besoin de protection, vont au mépris des règles traditionnelles appliquer les moyens souvent abjectes pour acquérir le pouvoir. Tous deux se caractérisent par un besoin de renversement de hiérarchie, de transgression, propres à eux. Moussokoro pour être l'épouse préférée de Djigui use d'atouts physiques et autres « secrets de grand-mère ». D'abord le narrateur la décrit à la fois comme une femme aux atouts physiques indéniables mais pleines de vices également :

---

[114] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 153.
[115] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 152-153.

« Le père Diawara, grand marabout et magicien, apprit la sorcellerie et le Coran à sa fille, par trois fois elle passa l'examen de récitation du Livre et le réussit. Sa maman lui enseigna les petits secrets de femmes du Nord pour se faire préférer : l'art de l'amour et les recettes des succulentes cuisines des femmes du Nord que nous, Malinkés du Sud, aimons tant et que nos épouses ignorent. Rapidement elle devint remarquable comme un poulain blanc de pur sang parmi les bourricots. Mince, de grande taille, de teint clair, on ne la croisait pas sans se retourner »[116]

On touche ici à un invariant thématique chez KOUROUMA. Le corps, le beau corps est toujours objet de vice, il n'est jamais innocent. Le pouvoir qu'il exerce sur les hommes le rend dangereux. C'est pourquoi lorsque le corps de la femme est ainsi décrit, il renvoie toujours à une identité érotique, détestable par ce qu'il renferme. Très souvent le narrateur adjoint à ces corps de femme des défauts moraux qui finissent par les rendre moins admirables.

Ensuite, le narrateur nous la présente comme une femme redoutable. Sa connaissance de la magie et du Coran lui fournissent un avantage certain que n'ont pas les femmes malinkés. Enfin, elle peut ainsi facilement devenir l'épouse préférée de Djigui et asseoir son influence qui lui sera utile pour mettre son fils en position d'héritier légitime.

Face à Béma, les nombreux concurrents au trône ont été écartés par Moussokoro afin de lui permettre d'hériter du pouvoir lorsque viendrait le moment. Ses ambitions de pouvoir auraient commencé le jour où elle apprit qu'elle ne pourrait pas être la préférée de Djigui :

« -Maman ! (…) As-tu entendu ? As-tu appris ? cria-t-elle en pleurant. Est-ce vrai, est-ce possible ?

- Ne pleure pas ; on me l'a expliqué : les coutumes du pays n'autorisent pas qu'une étrangère soit la préférée.

- Alors pourquoi m'appelait-il sa préférée ? (…) Moussokoro, effondrée, s'enferma dans la case. Pendant deux semaines entières de clair de lune, elle n'apparut pas sur la place publique. »[117]

La situation contre laquelle s'insurge Moussokoro porte sur les règles en vigueur à Soba. Avec Béma, la situation n'est pas si différente. Comme sa mère, de qui il hérite l'ostracisme de l'étranger, l'itinéraire de Béma cristallise le débat sur l'héritage ou la liquidation de la culture traditionnelle. C'est ici que sa dimension bâtarde prend tout son sens, car Béma apparaît investit d'une toute autre volonté. Rappelons tout de même la position ultime dans laquelle il prend le pouvoir. C'est en effet par défaut que Béma devient

[116] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.130.
[117] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.137.

l'héritier. Il a fallu pour Djigui faire un choix quasi cornélien. Ne pouvant pas se résoudre à laisser régner un éhonté, Béma s'est vu investi du statut d'héritier :

« Saran Kélétigui était le premier fils de Djigui, fils de sa première épouse Saran, la préférée officielle, originaire du village sacré de Toukoro. La tradition chez les Keita fait automatiquement du fils de la première femme venant de Toukoro le dauphin. (…) A regrets, Djigui, quand Kélétigui fit des propositions malhonnêtes à Moussokoro, appliqua les règles de la tradition qui prescrivent que le pouvoir et la force des Keita se laissent à un voleur et à un perclus, mais jamais à un incroyant, jamais à celui qui ne sait pas tenir sa ceinture. Kélétigui fut destitué au profit de Béma. »[118]

Les conditions d'acquisitions de pouvoir marquent la nature bâtarde de Béma.

[118] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 206.

Chapitre II- Arrogance, ignorance et sauvagerie.

1- Bamba

Le personnage de Bamba apparaît comme un opposant à l'itinéraire de Fama si on s'en tient au schéma actanciel de GREIMAS. La particularité de son statut lève ainsi toute équivoque liée aux types de rapports qu'il entretient avec le héros de l'histoire et lui vaut d'être assimilé à un bâtard. Comment, Bamba, certes de basse condition devient un bâtard. Quelle réalité particulière vaut à Bamba d'être identifié à un bâtard ?

Dans le texte, un seul passage décrit la rencontre qui va opposer les deux personnages au cours de la cérémonie funéraire. Bamba n'apparaît qu'à l'occasion de l'affrontement avec Fama. L'affrontement terminé, Bamba n'apparaît plus dans le texte. En ce sens, il est un personnage secondaire, mais néanmoins important dans la compréhension de l'itinéraire de Fama. La scène où il apparaît intervient d'une part comme l'illustration de l'indigence et la perte d'autorité de Fama et d'autre part, au-delà de sa condition, la dégradation du lien social traditionnel et la fin d'une ère. Opposer Bamba à Fama, c'est donc apprécier d'abord ce qui reste de la tradition sous les indépendances et conséquemment apprécier le rapport qui en découle. En même temps, c'est également relever le dénie de réalité de Fama. A travers sa description, Bamba est un personnage doté d'un physique ingrat. Il est présenté, non pas dans ses qualités humaines qui pourrait le valoriser, mais au contraire comme une chose. L'usage par le narrateur de la réification comme figure de style, accentue le mépris pour Bamba qui se voit nié dans ses attributs humains :

« C'était un court et rond comme une souche, cou, bras, poings et épaules de lutteur, visage dur de pierre, qui avait crié, s'excitait comme un grillon affolé et se hissait sur la pointe des pieds pour égaler Fama en hauteur. »[119]

A l'évidence, Bamba n'est pas à la hauteur de Fama. Pour parvenir à se tenir devant son adversaire, il doit se hisser sur la pointe de ses pieds. Cet effort qu'il effectue fait un parallèle avec sa caste et donne le sentiment d'une envie d'élévation. L'objectif est donc de présenter le noble Fama opposé au rustre esclave Bamba dans un combat qui a tout lieu d'être titanesque. Ici se joue, dans un registre comique, la déliquescence d'une société qui rejette une certaine forme d'autorité traditionnelle sans toujours définir l'alternative.

[119] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 15.

Dans son opposition à Fama, Bamba reste avant tout ridicule. Sa prétendue élévation n'en garde que l'apparence, puisque l'adversaire contre lequel il s'élève a, semble-t-il, depuis longtemps perdu les auréoles de sa noblesse. Même victorieux, Bamba est étonnamment le grand perdant. Pour avoir vaincu sans péril, il est donc logique qu'il triomphe sans gloire. Plus tôt, le narrateur livrait le portrait d'un adversaire, à bout de souffle, perdu et minable :

« Un prince Doumbouya ! Totem panthère faisait bande avec les hyènes (…) Lui, Fama, né dans l'or, le manger, l'honneur et les femmes ! Eduqué pour préférer l'or à l'or, pour choisir le manger parmi d'autres, et coucher sa favorite parmi cent épouses ! Qu'était-il devenu ? Un charognard… C'était une hyène qui se pressait. »[120]

C'est donc contre un adversaire « édenté », affaibli que Bamba exerce sa force et son expertise de lutteur. La disproportion de forces fait de Bamba un personnage rustre, peu compatissant. Sa réaction méprisante, menaçante et violente plutôt que de l'élever le rapetisse. Il a tout du furieux, du rustre et sa description exclusivement physique, comme pour insister sur ses pulsions et son animalité complètent le trait. Sa réaction est presque comparable à celle d'un taureau à qui on agite un chiffon rouge et qui s'empresse de l'encorner. D'ailleurs le cadre en lui-même semble s'y prêter puisque le narrateur parle « de brouhaha de l'arrivée d'un troupeau de buffles »[121] pour qualifier le remue-ménage qu'a déclenché les propos de Bamba. C'est donc un rustre qui manque de grâce et de délicatesse. Son monde, le seul qu'il connaisse semble être celui de la brutalité. Lorsqu'il répond à Fama, c'est en maitre qu'il s'apprête à lui donner une correction. L'inversion des rôles est intéressante puisqu'elle souligne sous la forme d'un drame l'image d'une société qui se perd suite à sa dépravation, dessine ses propres règles, dont l'évidence et la pertinence ne sont pas toujours prononcées. Le narrateur prend le soin de montrer le déséquilibre qui oppose les deux « bêtes », l'une édentée et l'autre en pleine possession de ses forces, dans l'engagement des forces respectives :

« Accroché au sol, actionnant des mâchoires de fauve, menaçant des coudes, des épaules et de la tête, comment Bamba pouvait-il entendre les cris d'avocette du griot ? Fama non plus ! Celui-ci s'excitait, trépignait, maudissait : le fils de chien de Bamba montrait trop de virilité ! Il fallait le honnir, l'empoigner, le mordre. Et Fama avança pour l'insulter. A peine deux pas ! Fama n'a pas fait deux pas. Déjà le petit râblé de Bamba avait bondi comme un danseur et atterri à ses pieds comme un fauve. (…) Fama retroussa son

[120] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp. 11-12.
[121] Idem, p.16.

boubou et s'assit sur la natte un peu trop rapidement. Deux gaillards, il fallut deux solides gaillards pour tirer Bamba, l'arracher pas à pas au sol jusqu'à sa place. »[122]

Cet engagement de Bamba le présente comme un personnage arrogant à qui le maître Fama veut apprendre la modestie. Une réaction qui a tout lieu d'être une envie de correction, comme celle d'un maître et de son esclave à qui il manque la clairvoyance d'un monde irrémédiablement différent. C'est le sens que le narrateur affecte au milieu qui consacre le triomphe de Bamba et pénalise Fama. Au cours de la cérémonie de funérailles, Fama réalise l'ambiance délétère et presque frontale qui y sévit. Les repères ont l'air d'avoir été profondément brouillés, d'autres règles auxquelles n'adhèrent pas Fama ont assez vite pris le dessus. Dans l'ensemble, c'est donc un contexte remanié, à l'apposé du cadre traditionnel au sein duquel des règles nouvelles prédominent. A l'évidence, le public présent à la cérémonie partage le même agacement que suscite Fama. De plus, sa complicité par abstention aux contre-vérités du griot sur l'histoire de Fama conforte le partage de ces nouvelles règles. Celui-ci découvre avec dédain et à ses dépens un milieu où l'infamie, le déshonneur, la grossièreté et l'intimidation sont érigés en règles et contribuent à entamer un monde où les malinkés méprisent la tradition et humilient leur prince :

« L'ombre du décédé allait transmettre aux mânes que sous les soleils des indépendances les malinkés honnissaient et même giflaient leur prince. Mânes des aïeux ! Mânes de Moriba, fondateur de la dynastie ! Il était temps, vraiment temps de s'apitoyer sur le sort du dernier et légitime Doumbouya ! »[123]

Cela devient un écho à ce que Fama désigne par « monde renversé ». Le monde où triomphe Bamba est loin de cette image respectueuse du Horodougou, lors de la célébration du quarantième jour des funérailles du même cousin Lancina par exemple. Ici, point de place pour l'impiété, l'ignominie et la bassesse. La différence est telle qu'on a l'impression de revoir la même scène dans le Horodougou. Ce seul changement de milieu produit des résultats pourtant radicalement différents. En ville, lorsqu'arrive Fama à la cérémonie de funérailles, c'est en usant de coudes qu'il obtient une place, ce qui lui valut le mépris de l'assistance, puis c'est en tant qu'objet de raillerie et d'humiliation qu'il va finir par quitter la cérémonie. Dans le Horodougou, il est l'objet d'admiration, de sollicitation et a

[122] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.16.
[123] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp. 16-17.

droit à tous les égards dus à son rang. Enfin au cours de la cérémonie où bien sûr un griot chante la gloire de la dynastie des Doumbouya, aucune fausse note n'est observée:

« Et Fama trônait, se rengorgeait, se bombait. Regardaient-ils les salueurs ? A peine ! Ses paupières tombaient en vrai totem de panthère et les houmba ! jaillissaient. Au petit de ce matin d'harmattan, au seuil du palais des Doumbouya, un moment, pendant un moment, un monde légitime plana. Les salueurs tournaient. Fama tenait le pouvoir comme si la mendicité, le mariage avec une stérile, la bâtardise des Indépendances, toute sa vie passée et les soucis présents 'avaient jamais existé. Le griot débitait comme des oiseaux de figuiers. Les salueurs venaient et partaient. »[124]

Le milieu, notamment en ville, plutôt frontal et inhospitalier cristallise les dépravations de tous ordres. Il apparaît ainsi comme réfractaire à une forme d'autorité traditionnelle, par les règles qui le fondent et donne à Bamba l'image d'un grossier personnage. D'abord, par son indiscrétion et son manque de tolérance qui donne une image de trouble-fête. En effet, la confrontation de départ opposait le griot à Fama. Celui-ci considérait qu'il avait été lésé dans son honneur et exigeait que les propos soient retirés. Chose, vraisemblablement habituelle qui finit souvent par un dédommagement de la personne visée. L'intervention de Bamba, dans de telles circonstances, apparaît donc inattendue, surprenante et disproportionnée. La réaction de la foule à ce moment illustre bien qu'elle n'attendait pas une réaction de cette ampleur. L'initiateur de cette querelle lui également surpris par l'ampleur de la confrontation est le premier à vouloir faire entendre raison à Bamba :

« Remue-ménage général ! brouhaha de l'arrivée d'un troupeau de buffles dans la forêt. Le malingre griot se démenait pur contenir le vent soufflé par Fama, en vain(…) Accroché au sol, actionnant des mâchoires de fauve, menaçant des coudes (…) Bamba pouvait-il entendre les cris d'avocette du griot ? »[125]

Puis, il apparaît comme un personnage grossier, brutal et impulsif. Contrairement à Fama, dont le physique plutôt déclinant ne pouvait rivaliser avec Bamba, pose d'emblée un rapport d'inégalité des forces. Lui identifié à un lutteur et Fama plutôt à un vieil homme, lui ôte tout mérite à sa victoire. L'image d'un personnage furieux s'amplifie par ce mépris de l'adversaire dont il savait inférieure. Cet acharnement animal sur Fama, un vieil homme, renforce un préjugé sur l'homme de caste inférieure, à qui on nie toute grâce et toute rationalité. Le confinant à une essence bassement physique. D'ailleurs le narrateur ne se

[124] KOUROUMA (A.*), Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 110.
[125] KOUROUMA (A.*), Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 16.

prive pas de le rappeler à travers une diatribe que livre Fama sur son adversaire, avant de renoncer à ses envies meurtrières :

« Dans la rue, Fama souffla, tempêta, grogna, la colère ne s'éteignit pas d'une petite braise. Il s'ordonna d'attendre le fils de chie n de Bamba pour persuader tous les dégénérées de bâtards qu'encore sur cette terre vivait un homme viril et d'honneur, un sur lequel on ne pouvait pas porter impunément la main (…) Les souvenirs de l'enfance, du soleil, des jours, des harmattans, des matins et des odeurs du Horodougou balayèrent l'outrage et noyèrent la colère. Il fallait être sage. »[126]

Alors que Bamba trahit par son physique dissimule mal sa caste d'esclave. On comprend alors la colère de Fama qui supporte mal l'affront que vient de lui faire Bamba. A cet instant toute la responsabilité est portée non pas sur l'autocritique de Fama mais plutôt sur Bamba. L'affront qu'il venait d'infliger à Fama n'était pas moins un crime de lez majesté et pour cela il méritait d'être pendu. Et le narrateur de s'en donner à cœur joie, par les expressions qui le réduisent à sa plus basse condition. Elles montrent l'écart qui sépare les deux personnages, la folie en même temps d'un monde sans règles qui permettent des actes contre-nature. Le narrateur en appelle aux mânes, pour répondre aux vices de ce monde qui « fout le camp ». Bamba à cet instant incarne alors, l'idée méprisante de bâtard dans son versant grossier et infâme.

2- Le douanier

Le personnage du douanier intervient à deux reprises dans le texte. Chacune de ses apparitions aide à la progression du récit. Le lecteur apprend un peu plus sur l'itinéraire du héros, tout comme sur sa psychologie. A la première apparition par exemple, le récit relate le voyage de Fama dans le Horodougou. Celle-ci correspond ainsi à l'évolution de l'action qui, pour la première fois, parle du Horodougou au présent. Le narrateur nous fait découvrir enfin ce qu'est devenu cet espace idyllique de Fama. La seconde apparition correspond, elle, à la fin du récit puisque le héros finit par mourir. Ces moments sont importants à ce titre, mais également pour d'autres raisons. En effet, le personnage du douanier pourrait compléter un tableau de personnages choisis selon une logique propre à l'auteur : répertorier les travers des différents acteurs de la nouvelle société afin de conclure à un « monde renversé ». Le personnage du douanier incarnerait ici cette

[126] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp. 21-22.

nouvelle administration africaine qui bien souvent, tranche dans le vif, méprise les réalités historiques au nom d'une nouvelle ère qui les aurait abolies. C'est donc cette arrogance de l'imbécile, ce triomphe de l'infamie que le narrateur identifie à la bâtardise. Le personnage du douanier que nous allons décrire paraît, assez peu sympathique certes, zélé et méprisant mais comment le narrateur justifie-t-il la nature bâtarde de ce personnage alors que sa naissance ne l'est pas ?

La scène qui consacre l'apparition du douanier décrit une confrontation avec le héros de l'histoire. Elle tient sur une page[127], mais suffit à présenter le personnage dans les travers qui l'accablent.

D'abord, il est décrit selon une image récurrente chez Ahmadou KOUROUMA : la grossièreté et le ridicule. Une grossièreté d'emblée physique qui fonctionne selon le triptyque suivant : petit, rond ou trapu et gros. A cet instant, il devient presque logique d'y ajouter une pointe de méchanceté, de sottise et autres travers. C'est ce qui se passe avec le personnage du douanier. Le narrateur le décrit exclusivement sur un plan physique :

« Le petit douanier gros, rond, ventru, tout fagoté, de la poitrine aux orteils, avec son ceinturon et ses molletières, se répéta calmement et même parla de révolution, d'indépendance, de destitutions de chefs et de liberté. »[128]

Fama avait en face de lui une « chose difforme » qui lui refusait l'accès dans son Horodougou natal. L'impensé est assez subtile, puisqu'il induit qu'en ces lieux, seul un animal, une chose, un non humain pouvait ignorer Fama et encore fallait-il qu'elle y soit étrangère. Cette induction n'est compréhensible à condition qu'on prenne en compte ce qui précède. En effet, dans le camion qui le conduisait vers le Horodougou, Fama s'était remis à repenser aux époques glorieuses de sa dynastie, de leurs conquêtes, de leurs immenses territoires, en somme de son patrimoine, lâchement dérobé :

« Ce qui se voyait ou ne se voyait pas, s'entendait ou ne s'entendait pas, se sentait ou ne se sentait pas, tout : les terres, les arbres, les eaux, les hommes et les animaux, tout ce qui entourait aurait dû appartenir à Fama comme sa propre épouse. Monde terrible, changeant, incompréhensible ! De son intérieur sortirent des accents, les accents célébrant la puissance de sa dynastie, le courage de ses valeureux aïeux. A un virage il entendit leurs cavalcades montant à l'assaut des pouvoirs bâtards et illégitimes des présidents de la République et du parti unique. Ces aïeux en avaient le cœur, la virilité et la tyrannie. Maîtresse des terres, des choses et des vivants du Horodougou, la dynastie accoucha de guerriers virils et intelligents. Pas un

[127] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.101.
[128] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.101.

grain de sable (…), pas une main de cette plaine qui n'ait été chevauchée. Partout ici ils ont attaqué, tué et vaincu. »[129]

L'infiniment grand que ressasse Fama, tant sur son patrimoine que sa dynastie, contraste avec l'infiniment petit que sont la frontière et le douanier. L'interdiction du petit douanier au « grand Fama » de se promener sur ses propres terres est de la même nature que celle qui l'a privé de son immense patrimoine. Etre retenu dans un espace, si petit, lors même que tout ce qui les entoure y compris l'air respiré lui appartient, cristallise toute la colère liée au sentiment du vol. Erigé presqu'en maître absolu des lieux, de tout ce qui y vit, le narrateur déifie indirectement Fama qui est le dernier des Doumbouya. Dès lors, sa colère est presque légitime et l'interdiction du douanier maladroite :

« Là, Fama piqua le genre de colère qui bouche la gorge d'un serpent d'injures et de baves, et lui communique le frémissement des feuilles. »[130]

Progressivement, l'analogie entre la grossièreté du personnage et son étrangeté devient explicite. Le narrateur se sert du physique du douanier comme le premier indice qui renseigne sur son origine. On s'aperçoit alors que le douanier n'est pas un malinké, mais plutôt un bambara, comme le lutteur Bamba, au physique similaire, qui a humilié Fama lors de la cérémonie de funérailles en ville. L'origine viendrait ainsi expliquer les travers de l'infâme douanier. La présentation péjorative qu'en fait le narrateur renforce la sauvagerie du douanier. Habituellement homme de forêt, profondément sauvage, sans éducation ignore tout des bonnes manières, des égards qu'il doit avoir, ignore l'histoire de la région dans laquelle il se trouve. C'était donc :

« Un bâtard, un vrai, un déhonté de rejeton de la forêt et d'une maman qui n'a sûrement connu ni la moindre bande de tissu, ni la dignité du mariage, osa, debout ses deux testicules, sortir de sa bouche que Fama étranger ne pouvait pas traverser sans carte d'identité ! Avez-vous bien entendu ? Fama étranger sur cette terre de Horodougou ! Fama le somma de répéter. Le petit douanier gros, rond, ventru, tout fagoté, de la poitrine aux orteils, avec son ceinturon et ses molletières, se répéta calmement et même parla de révolution, d'indépendance, de destitutions de chefs et de liberté. Fama éclata, injuria, hurla à ébranler tout le poste des douanes. »[131]

---

[129] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp. 100-101.
[130] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 101.
[131]KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 101.

La violence des propos souligne en même temps la prétendue sauvagerie tenace du douanier. Il est décrit comme unique « un vrai » sauvage. Plus que la sauvagerie, ces propos renvoient à un type de rapports, pour le coup, traditionnels. Ils traduisent les rapports entre les différents groupes sociaux dans la société malinké. En effet d'après des travaux sur le fonctionnement de la société malinké, ceux-ci précisent d'abord l'existence de caste. Elle se définit comme :

« Le système des castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre de groupes héréditaires distingués et reliés par trois caractères : *séparation* en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ; *division* du travail, chacun de ces groupes ayant une profession traditionnelle ou théorique dont ses membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites ; *hiérarchie* enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres. »[132]

On distingue deux castes essentielles : la caste dite supérieure et la caste inférieure. Elles se distinguent des asservis. En effet le régime des castes est caractérisé par l'immobilité et le phénomène des classes sociales par la mobilité. Intermédiairement on dénombre la caste des forgerons, des chasseurs, des pêcheurs, des menuisiers… Très clairement, par son statut de prince, Fama appartenait à la caste des nobles souvent identifiée aux propriétaires terriens dont seuls eux avaient le droit de diriger la société. Les professions qui lui sont réservées partent de l'agriculture au commerce en passant par la prêtrise de la religion et à l'occasion fait la guerre. Pourtant le risque d'une confusion d'une hiérarchisation sociale et naturelle est grand. Qu'est-ce qui alors pouvait faire tenir ses groupes sociaux ensemble sans l'existence de conflit ?

Afin de maintenir une cohésion entre les différentes castes, un nombre important de normes et principes régissent le système. Comme exemples, on s'intéressera à la caste supérieure dont fait partie Fama et identifier celle des personnes qualifiées de bâtard. L'appartenance à une caste confère un statut social auquel sont liés des attributs. Ainsi, chez les Mandingues dont font partie les malinkés, les quatre principaux attributs du « horon » (homme de la caste supérieure) sont : la vérité, le respect de la parole donnée, le courage et la bravoure, autrement dit, le « horon » ne ment pas ; ne se dédit pas donc ne trahit jamais ; il est courageux, vaillant, ne fuit donc pas le travail et se nourrit de l'agriculture ou du commerce ; il n'a jamais peur et ne fuit donc pas la guerre. Ce code de conduite vise à sauvegarder l'honneur du « horon », à lui éviter la honte et l'humiliation

[132] DUMONT (L.), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard, 1966, p.36.

dont il a la hantise. Les griots également en tant que caste sont tenus à un code de conduite qui les oblige à dire la vérité et à ne pas falsifier les faits. Enfin les esclaves ou les asservis. Chez les malinkés, les esclaves ne constituent pas une caste. Ils peuvent se retrouver au service d'une des castes. Cependant il leur est autorisé de s'affranchir, ce qui pour autant ne rend pas l'échange égal avec un homme de caste. L'exploitation économique certes disparaît mais leur statut demeure aussi longtemps que les gens s'en souviendront.

Liée à une volonté de répartition du travail, la caste prend la forme d'un monopole institué pour le bon fonctionnement de la société à tel point qu'elle est confondue à la classe sociale. En vérité, on hérite de sa caste, et donc on n'en sort jamais, en revanche la classe sociale, reste dynamique. Mais le plus important, reste tout de même les conséquences de cette répartition du travail qui finit par répartir les groupes sociaux en deux catégories : la classe servile et la classe dirigeante. Cette répartition stricte interdit en conséquence tout rapprochement. Il apparaît logique que des réactions de mépris naissent de cette différence de caste. Comme on peut le voir avec Fama qui dédaigne Bamba ou alors le douanier. La caste en conséquence conduit à entretenir cette hiérarchie faite par l'entre mise du travail. Elle inscrit dans du marbre l'essentiel des être, admet l'idée que Dieu a fait certains pour courber l'échine face à d'autres personnes. Le travail d'un esclave devient ainsi moins revalorisant que celui d'un noble. Du coup la sauvagerie est non seulement liée au préjugé sur l'étranger, ici le Bambara, comme il a été question précédemment de la mosquée des sénégalais, devient un critère suffisant pour l'assimiler à l'impureté, la bâtardise. Tout bâtard, comme l'est le douanier est nécessairement un sauvage. Ici, le narrateur fait allusion à ce complexe de supériorité que nourrit le malinké à l'égard de sa culture. Traditionnellement le malinké se construit contre l'autre et non avec l'autre. De la sorte tout ce qui est étranger devient automatiquement méprisable, inférieur. Ici le douanier, le Bambara manquerait de cette culture malinké pour le rendre humain à ses yeux. Il imagine alors des mœurs légères, il imagine sa mère, comme le sont toutes les femmes de la forêt, sauvage. Dans une étude qui porte sur l'idéologie des soleils des indépendances, Matiu NNORUKA relève certains énoncés qu'elle lie à l'idéologie traditionnelle malinké et bien plus encore:

« Tous les chercheurs en histoire de l'Afrique noire précoloniale s'accordent sur l'existence dans cette partie du continent de deux classes sociales : les gens de condition servile – la classe dirigée – et les hommes libres – la classe dirigeante – comprenant les familles royales, les nobles, tous les hommes libres sans profession manuelle et les artisans. De ce groupe vient l'homme fort du pays : à celui-ci appartient le pouvoir

et la direction du pays; c'est lui qui gracie ou condamne. « Etre le chef de la tribu, avant la conquête des Toubabs, quel grand honneur, quelle grande puissance », nous dit le narrateur dans *Les soleils des Indépendances,* page 92. »[133]

Pour le narrateur, le douanier est l'exemple même du délitement de la société. En modifiant les espaces frontaliers, la colonisation a commis l'impair par lequel, des bâtards ou des sauvages se mêlent aux populations autochtones, civilisées, musulmanes et finissent par entacher de leur sauvagerie l'innocente et pieuse région du Horodougou par exemple. De même, par leur présence, ils finissent par faire passer les autochtones, comme Fama, pour des étrangers. L'objet du scandale se trouve en effet dans la pièce d'identité que le douanier réclame à Fama. Comment a-t-il eu l'outrecuidance de demander à Fama une pièce d'identité comme s'il était le maître des terres sur lesquelles il opère. Lui, sauvage des forêts, étranger en ces terres, à défaut de présenter ses papiers aurait dû faire allégeance à Fama. Cette erreur lui vaut la colère. Mais heureusement, un second douanier, cette fois-ci musulman, coutumier de la région reconnaît Fama et le traite avec les égards nécessaires :

« Heureusement le chef de poste était Malinké, donc musulman, et à même de distinguer l'or du cuivre. On calma Fama avec les honneurs et les excuses convenables.

- C'est le descendant des Doumbouya.
- Je m'en f… des Doumbouya ou des Konaté, répondit le fils de sauvage de douanier. »[134]

Le douanier, à la suite du lutteur Bamba permet d'étendre le terme de bâtard à la notion de l'étranger. En s'appuyant sur la conception traditionnelle malinké des rapports entre groupes sociaux, on découvre parfois avec stupéfaction l'étendue du mépris par lequel l'identité du bâtard se crée.

[133] NNORUKA (M.), *Les soleils des indépendances, une idéologie rétrograde* In Revue « Peuples noirs, peuples africains » 1983, n°33 pp. 86-102.
[134] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 101.

C- LES OCCURRENCES DE LA FIGURE DU BÄTARD

Chapitre1 : Les éléments cosmiques

1- Terre de soleil et de « Monnè ».

A la lecture du titre du roman *Les soleils des indépendances*, il n'est pas rare que le lecteur s'étonne de l'usage pluriel des « soleils », comme si à partir de cette déclinaison plurielle, l'astre cessait d'être cet élément commun et situait son sens ailleurs. Cette impression est partagée par le commentaire de Barthélémy KOTCHY pour qui :

« Le titre de l'ouvrage choque par ce pluriel inhabituel. Mais alors que le mot soleil se présente comme un phénomène naturel unique, il perd vite son sens astrologique et devient image symbolique avec ce pluriel ; [...] 'les soleils' au sens de beauté, de vie, s'oppose à l'obscurantisme de la colonisation ; le terme sous-tend ainsi la notion d'espoir, née des transformations sociales en faveur des militants »[135]

En dépit de sa déclinaison plurielle, son usage polysémique n'en facilite pas la compréhension. Ainsi, avons-nous répertorié près d'une centaine de fois l'apparition du vocable « soleil » dans le texte. En majorité, son usage à un sens négatif, en dehors de quelques cas où il a une valeur appréciative. Qu'il désigne l'astre ou le symbole, le soleil représente une réalité et une perspective angoissantes pour le personnage de Fama, ce qui lui donne droit d'être assimilé à « ce monde qui fout le camp », « ce monde renversé » qu'il considère bâtard. Car l'histoire de Fama est d'abord l'itinéraire d'un drame. Drame d'une vie scellée et condamnée par le destin. Alors tout avenir lui est interdit et ressent tout changement, toute transformation autour de lui comme cette partie de l'existence ou du monde qui lui échappe et qu'il ne connaîtra jamais. Vivre se réduit à caresser un passé où jadis il fut heureux, mais devient douloureux, comme l'effet d'un soleil au zénith, lorsqu'il doit se projeter.

L'auteur d'un article ayant pour sujet le soleil dans *Les soleils des indépendances*, procède à une classification des sens variés du mot « soleil » qu'elle a reparti en trois grands groupes : le premier définit le soleil comme thématique de la gloire, le second comme période et le troisième soleil comme groupe. Mais le plus intéressant, pour nous, porte sur

[135] KOTCHY (B.), *« Signification de l'œuvre » in Essai sur les Soleils des Indépendances*, Joseph M'lanhoro (dir.) Abidjan/Dakar, NEA, 1977, pp. 81-82.

la classification qui pose le soleil comme une force paralysante et la tension obscurité-éclat[136].

En tant que période de gloire essentiellement composée par sa période d'enfance, le soleil ici est entaché de valeurs positives où respirent la joie, la prospérité et l'insouciance :

« Oh ! Horodougou ! tu manquais à cette ville et tout ce qui avait permis à Fama de vivre une enfance heureuse de prince manquait aussi (le soleil, l'honneur et l'or), quand au lever les esclaves palefreniers présentaient le cheval rétif pour la cavalcade matinale, quand à la deuxième prière les griots et les griottes chantaient la pérennité et la puissance des Doumbouya, et qu'après, les marabouts récitaient et enseignaient le Coran, la pitié et l'aumône. Qui pouvait s'aviser alors d'apprendre à courir de sacrifice en sacrifice pour mendier ? Les souvenirs de l'enfance, du soleil, des jours, des harmattans, des matins et des odeurs du Horodougou balayèrent l'outrage et noyèrent la colère.»[137]

L'auteur explique d'abord l'identification du règne au soleil. Ce raisonnement de Fama découlerait plutôt de son éducation princière ainsi que l'exigeait l'usage. Selon ses dires :

« Son passé lui dicte cette interprétation, l'idéologie royale lui a ainsi enseigné, l'histoire locale l'oriente ainsi. Comme l'affirme Kesteloot, l'aristocratie mandé se fait un devoir de s'allier aux forces cosmiques dans la perspective d'assurer la splendeur des rois. Revenu donc au Horodougou après vingt ans d'exil volontaire, Fama associe « le soleil familier » de son berceau aux « exploits de ses aïeux » et à la joie. Grâce à son savoir précédent, le sujet apprécie que Fama ne soit pas seul dans ces utilisations métaphoriques du soleil, car, de tout temps, les souverains, pour des fins propagandistes, associent la lumière de l'astre à la grandeur aristocratique. »[138]

Cependant à trop se référer à son passé glorieux Fama finit par voir le monde dans lequel il vit à travers les ruines d'un passé à jamais révolu. Le propos de l'auteur serait de dire que Fama évoque mécaniquement la « représentation séculaire du soleil doré » à chaque fois qu'à lui s'opposent des problèmes d'ordre matériel et psychologique. Elle poursuit en affirmant que Fama serait tombé dans une sorte de paralysie psychologique, bien malgré lui, devenant ainsi insensible aux problèmes actuels, d'où son comportement colérique. Bien évidement nous émettons des réserves sur cette interprétation qui nous parait assez farfelue dans sa conclusion d'autant plus que d'autres raisons, moins subliminales, situent

---

[136] ASSAH (H.A.), *Le soleil entre fixité et devenir : le lecteur devant la présence énigmatique dans les soleils des Indépendances d'Ahmadou Kourouma* in Ethiopiques n° 76,1er semestre 2006.
[137] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 21.
[138] ASSAH (H. A.), Ibidem.

cet attachement aux échecs successifs qu'il essuie. En revanche, il est vrai que ce passé, lui apporte un surcroît d'énergie et d'orgueil dont il va user se sachant presque fini :

« De son for intérieur sortent des accents mnémoniques qui célèbrent la puissance de son ancienne dynastie, lignée de guerriers virils et intelligents. [...] Se les rappelant, il considère les gens autour de lui comme bâtards et imbéciles. Ce souvenir emprisonne Fama dans le passé, l'immobilise dans un temps écoulé, l'empêche de vivre le présent, d'envisager l'avenir à la manière de beaucoup d'autres actants importants du roman »[139]

Cette conscience de finitude qu'il réalise, notamment à la sortie de sa prison, constitue la preuve d'une fixité. Une fixité qui est rendue à travers un passé, certes glorieux, mais définitivement révolu. Pour l'auteur de l'article, cette clarté du soleil, dont se souvient et que s'approprie Fama, fait la démonstration de la distance qui le sépare de ces rois. Comparativement, Fama est décrit dans une posture de loque :

« Un prince Doumbouya ! Totem panthère faisait bande avec les hyènes. Ah ! les soleils des indépendances ! (…) Lui, Fama, né dans l'or, le manger, l'honneur et les femmes ! Eduqué pour préférer l'or à l'or, pour choisir le manger parmi d'autres, et coucher sa favorite parmi cent épouses ! Qu'était-il devenu ? Un charognard… C'était une hyène qui se pressait. »[140]

Les Indépendances étaient synonymes du retour à un monde réel après la brève rêverie. Pourtant c'est dans cette vie réelle que Fama se sent le plus mal. Melchior MBONIMPA qui s'est intéressé à la question analyse les Indépendances et retrace les différents discours idéologiques qu'elles ont suscités. Dans l'ensemble, il ressort que les Indépendances constituent un « retour à l'histoire » :

« Du jugement porté sur l'époque précoloniale, nous extrairons une première définition de l'indépendance. Elle est conçue comme « Retour à l'histoire ». Car la colonisation réduite à son aspect destructeur fut perçue comme la négation de l'histoire des colonisés. Nous trouvons chez tous les théoriciens de l'indépendance africaine la tendance à faire de l'ère précoloniale l'âge d'or dont il faut s'inspirer. »[141]

C'est ici que toute la dimension symbolique prend son sens. Le passé auquel s'identifie Fama a valeur de soleil glorieux, mais une gloire finie, un soleil éteint. Ainsi au moment

---

[139] UMEZINWA (W.A), « *Etude sémiotique, narrative et discursive de l'échec dans les soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma* **»** In Nigérian journal of french studies, Vol1, n° 1, 1981, p. 5-11.
[140] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Ibidem, pp. 11-12.
[141] MBONIMPA (M.), *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, l'Harmattan, 1989, p.8.

où les autres rentrent dans l'histoire, Fama en sort. Pour faire usage d'une conception erronée, on dirait chez Fama le soleil se couche tandis que commence à peine à se lever celui des autres. Cette idée de fin dramatique inspirée par la symbolique du soleil se voit assez clairement. Tous les objets brillants du passé sont touchés par l'assèchement.

Cependant, le soleil n'est pas qu'un symbole. Il est aussi pris pour ce qu'il est en réalité c'est-à-dire un astre, une boule de feu qui peut se révéler nuisible aux hommes. Dans le texte, l'astre fonctionne sous les traits d'un personnage. Il est décrit dans une relation dynamique avec le contexte. Ce qui accroit son influence dans l'espace où il est présent. Dans la plupart des cas, son action conduit à la souffrance. Le narrateur mentionne ses effets à travers ses aspects les plus virulents. Bien souvent le soleil est décrit lorsqu'il est à son zénith. Les indications temporelles font allusion à « midi ». Pour marquer la dégradation progressive des relations par exemple entre le roi Djigui et l'administration coloniale, le narrateur emprunte l'image de l'intensification des effets du soleil :

« Au Bolloda, les premières journées des saisons d'amertume furent monastiques. Entre les heures de prière, le Centenaire restait couché sur son grabat (…) et toute la cour le veillait en silence. (…) Le soleil montait, la chaleur écrasait. »[142].

Très justement on retrouve l'engourdissement chez Fama, comme assommé par l'effet du soleil :

« Dans la maison Fama était là sur une chaise, inutile et vide (…) le jour, chose usée et fatiguée comme une vieille calebasse ébréchée. (…) Resteras-tu tout le long de ce grand soleil dispersé comme ça sur la chaise ? »[143]

C'est dire que le même effet du soleil produit pendant la colonisation se poursuit même avec les indépendances. Et lorsque le soleil n'est pas nommément désigné, l'accent est porté sur ses effets à travers divers objets ou personnes marquants : « Toits, murs de maison, enfants, vieillards, herbes… ».

« Fama se frotta les yeux pour s'assurer qu'il ne se trompait pas. Du Togobala de son enfance, du Togobala qu'il avait dans le cœur il ne restait même plus la dernière pestilence du dernier pet. En vingt ans le monde ne s'était pourtant pas renversé. Et voilà ce qui existait. De loin en loin une ou deux cases penchées, vieillottes, cuites par le soleil, isolées comme des termitières dans une plaine. (…) Fama reconnut le baobab

[142] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 157.
[143] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.55.

du marché. Il avait peiné, était décrépit lui aussi ; le tronc cendré et lacéré, il lançait les branches nues, lépreuses vers le ciel sec, un ciel hanté par le soleil d'harmattan et par les vols des vautours à l'affût des charognes et des laissés des habitants se soulageant derrières les cases. »[144]

C'est donc un soleil agressif, incandescent qui est décrit dans les textes. Le choix des mots est assez révélateur de l'intensité de la chaleur. Le narrateur fait usage d'une terminologie précise. Les mots semblent minutieusement choisis « cuire, griller». Une situation qui n'est pas sans rappeler le style de Pierre Loti, écrivain exotique[145] et du traitement qu'il fait du soleil. En effet, dans un de ses ouvrages, Pierre LOTI décrit le soleil en Afrique sous des traits accablants produisant en l'occurrence une chaleur implacable et insupportable sous l'effet duquel ses personnages finissent par devenir fous. Aussi lui doit-on des métaphores aussi fortes comme celle où il compare la chaleur émise par ce soleil tropical à celle d'un four à pain. On retrouve cette idée dans le texte lorsque Fama est décrit agacé par l'effet du soleil qu'il ressent comme une étreinte non désirée et qui entraîne chez lui des accès de colère.

« Fama se récriait : Bâtard de bâtardise ! Gnamokodé ! » Et tout manigançait à l'exaspérer. Le soleil ! le soleil ! le soleil des Indépendances maléfiques remplissait tout un côté du ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi. »[146]

Ce soleil accablant est partout au point qu'il en devient presque envahissant. Il se lève chaque jour avec une régularité certaine. Dans une atmosphère de mouvements, sa seule apparition suffit à l'imposer : « Au large, seul maître et omniprésent, le soleil. Son éclat, ses miroitements sur l'eau et sa chaleur. » Et lorsque arrive midi, il règne sans partage, là même la providence s'en éloigne :

« C'était midi d'une entre-saison. Allah même s'était éloigné de son firmament pour se réfugier dans un coin paisible de son grand monde, laissant là-haut le soleil qui l'occupait et l'envahissait jusque dans les horizons.

---

[144] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.103.

[145]Pierre Loti s'est fait connaître par ses récits sur l'Afrique. Cet écrivain exotique va beaucoup inspirer les auteurs coloniaux. Mais il va rester célèbre dans l'histoire littéraire en raison de ses descriptions sur l'Afrique et ses habitants sous des traits jugés démesurés. Une de ses visions consiste à présenter l'Afrique comme une terre maudite, par sa phone et sa flore hostile, son climat agressif. Au point que l'Afrique à ses yeux est digne d'une terre en formation. Un des aspects sur lequel il va beaucoup insister sera le Soleil et ses effets sur la nature et l'homme. Il est décrit comme une fournaise, l'air chaud qui remonte de la terre lui fait l'effet des enfers. Son action sur les Blancs conduit à la folie. C'est en ce sens qu'il présente l'Afrique comme la terre de Cham, la terre maudite.

[146] KOUROUMA (A.), Idem, p.11.

Toute la terre projetait des bouquets de mirages. Les rues et les quais résonnaient, brillaient au loin dans des myriades d'étincelles. »[147]

De plus, le soir venu, lorsqu'il se couche, il donne toujours l'impression d'être présent. En tout cas c'est l'avis de Fama qui retrouve cette sensation auprès de Salimata, sa compagne. Confrontée à des difficultés de procréation, Salimata est persuadée d'en être la cause. Elle a donc recourt à un marabout pour lui concevoir des mixtures qui mettront fin à sa stérilité présumée. Chaque soir avant de se coucher elle se livre à des rituels qui l'obligent à brûler les produits qu'elle finit par s'enduire. La chaleur qui s'en échappe provoque des sensations de d'étouffement que Fama peine à supporter fut-il pour la procréation :

« Ô chaude, étouffante, presque pimentée, l'atmosphère de la case ! Et puis les agaçants ronflements de Fama. Salimata se leva, renoua le pagne, poussa la porte pour regarder l'approche de la blancheur de l'aurore. »[148]

Dans cette atmosphère implacable, seule l'aurore constitue le temps de répit. Or ces temps de répit sont rares et très courts. C'est d'ailleurs en ces moments que les petites gens comme Salimata se bousculent pour effectuer les activités nécessaires. C'est de « bon matin que se présente Fama à l'autogare » pour se rendre à Togobala. De même en est-il pour Salimata qui doit préparer la bouillie de riz afin de la vendre aux ouvriers : « Le matin venait de triompher, les nuages dorés bousculaient tout le gris du ciel avec une évidente joie »[149]. Mais dès que le soleil se lève, toute activité est presque interrompue. C'est comme si le soleil plongeait les hommes dans un état d'atonie totale. Une telle description n'est pas sans rappeler le mythe de la terre brûlée par le soleil qu'utilise une fois encore Pierre Loti pour parler du Sénégal en particulier, mais en général de l'Afrique. Fanoudh-Siefer qui fait l'analyse d'un de ses textes nous l'explique :

« Partant de données réelles recueillies sur place, Loti n'a pas de mal à parvenir à une vision mythique du Sénégal d'abord, de l'Afrique continent brûlé par le soleil ensuite, mythe que nous avons déjà rencontré au cours de la première partie de ce travail. Mais bien plus, il ajoute à ce mythe en ce sens que pour lui l'Afrique noire devient un pays de mort. »[150]

---

[147] KOUROUMA (A.), Idem, p.58.
[148] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.37.
[149] KOUROUMA (A.), Idem, p.46.
[150] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p. 64.

La Côte des Ebènes est décrite, à quelques détails près comme le Sénégal où l'on peut aisément vérifier le mythe du pays brûlé par le soleil. On comprend alors la réaction de Fama face à ce soleil décrit comme torride lorsqu'il succombe à l'agacement. D'abord quand il doit se rendre à la cérémonie de funérailles alors qu'il accuse du retard. Son parcours dans la rue n'est pas facilité par la circulation des automobiles, des personnes mais surtout par les morsures du soleil qui provoquent des accès de colère :

« Et puis des badauds ! les bâtards de badauds plantés en plein trottoir comme dans la case de leur papa. Il fallait bousculer, menacer, injurier pour marcher. Tout cela dans un vacarme à arracher les oreilles : klaxons, pétarades des moteurs, battements des pneus, cris et appels des passants et des conducteurs. Des garde-fous gauches du pont, la lagune aveuglait de multiples miroirs qui se cassaient et s'assemblaient jusqu'à la berge lointaine où des îlots et lisières de forêts s'encastraient dans l'horizon cendré. L'air du pont était encombrée de véhicules multicolores montant et descendant … »[151]

Ouvertement Fama décrie son inadaptabilité à la société telle qu'elle se présente. Il reproche à ce monde sa déstructuration. Dans tout le roman, l'univers où sévit le soleil est décrit par le narrateur sous des traits de déliquescence, comme si le temps était arrêté. Bien souvent il fait mention d'un monde fini. Mais la fin n'est toujours pas là où on l'attend. Par exemple, il est presque difficile de retrouver la description accablante qui est faite du soleil lorsque Fama évoque son enfance dans le Horodougou. Il est certes fait mention du soleil, mais ici point de chaleur, les événements et les réalités apparaissent sous des traits de fraîcheur, et lorsque le soleil est évoqué, c'est pour souligner l'aspect revigorant qu'il procure et sous lequel les personnes s'épanouissent. Mais difficilement on ne retrouve mentionnés les aspects débilitants qui sont décrits pendant la colonisation et les indépendances.

Cette contradiction se poursuit dans le même Horodougou où ce soleil tant souhaité par Fama pour la Côte des Ebènes n'a plus le même charme lorsqu'il découvre les cases, amplifie les odeurs des bêtes mortes, cause la sécheresse et durcit davantage une terre qui a du mal à être labourée à cause du manque de jeunes bras vigoureux. C'est à croire qu'une confusion s'installe entre un soleil violent, torride et les indépendances. Pour ces deux réalités elles ont en commun l'idée de fuite, de désertion. Les morsures irritantes développent la recherche d'un espace d'ombre pour s'en protéger. Les indépendances de leur côté ont développé le phénomène de villes induisant une concentration de richesses dans certains lieux du pays. Par l'exode rural qu'elle avait occasionné, entraînant de la

[151] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp.11-12.

sorte le manque de bras assez forts pour « labourer la terre aride du Horodougou », sa désertion du pour des lieux d'attractivité est aussi violente que l'effet du soleil sur les habitants.

« Du Togobala de son enfance (…) il ne restait même plus la dernière pestilence du dernier pet. (…) Des habitants de tous âges accouraient, tous faméliques et séchés comme des silures de deux saisons, la peau rugueuse et poussiéreuse comme le margouillat des murs, les yeux rouges et excrémenteux de conjonctivite »[152]

C'est cette ère, ce « soleil » que Fama qualifie de bâtard, celui par qui arrive la misère, celui qui occasionne la désertion du village. Le griot Diamourou parle des indépendances comme d'une force nuisible, d' «une nuée de sauterelles » qui dévastent tout sur son passage. A ce titre, les soleils peuvent s'identifier au dénuement.

A terme, dans le traitement que le narrateur fait du soleil, il met un point d'honneur à le présenter d'abord comme étrange, anormal, puis à l'identifier à la cruauté des indépendances. Comme elles, le soleil exerce une force oppressante qui ajoute à la misère des habitants. Le soleil devient ainsi l'incarnation de la déliquescence, puisqu'il détruit, assèche et fait déserter. Enfin, comme les indépendances il poursuit l'objectif nuisible de faire fuir la vie.

2- Pluies et Tempêtes : portrait d'une nature austère.

A la suite du « soleil » décrit comme une occurrence de la figure du bâtard, pour son rôle étonnamment dévitalisant et assommant qu'il exerce sur les personnages, sa présence quasi tutélaire et son règne destructeur sur les êtres vivants, Ahmadou KOUROUMA va insérer une autre réalité textuelle qu'est la pluie en particulier et plus généralement l'eau dans le même texte. En vérité, l'intérêt de ce point repose plutôt sur une disproportion de traitement de la pluie contrairement au soleil. L'eau est quasi absente quand elle n'est pas rare. Pour traiter de ce point on parlera plus généralement de l'eau, la pluie n'étant qu'une des formes de son existence.

Dans le texte, le narrateur introduit cette réalité à travers la pluie et les cours d'eau. Mais en fait de pluie sa description reste limitée à quelques pages. En tout, on a relevé une

[152] KOUROUMA (A.),*Les soleils des indépendances,* Op. Cit., p.103.

dizaine de pages que l'auteur lui consacre, l'évoque plus souvent qu'il ne la décrit ; là où il passe du temps à décrire sur de nombreuses pages l'ardeur du soleil, ses effets sur l'homme et la nature. Une telle absence que nous pensons intentionnelle nous a laissé inquisiteur jusqu'au moment où l'on en découvre la raison. Le ton est d'emblée donné avec le personnage principal, en l'occurrence Fama. Dès la page 11, les pluies ne sont jamais calmes. Elles sont décrites comme violentes sous la forme d'orages :

« Le soleil des indépendances maléfiques remplissait tout un côté du ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi. »[153]

Plus loin dans le texte, le narrateur fait mention d'éléments qui expliquent la fréquence des pluies. La Côte des Ebènes serait située dans une zone forestière où la pluviométrie est élevée, contrairement au Horodougou située en savane où il pleut moins. De plus le temps du récit fait mention de la période d'entre-saison. Il est remarquable de constater que cette notion d'entre-saison, fait échos à la notion d'interrègne qu'utilise l'auteur dans *Monnè, outrages et défis*. Dans les deux cas, elles renvoient à l'idée de désordre qui domine ces périodes. Sur cette seule connivence, on peut présager de l'atmosphère que l'auteur veut faire régner dans la ville de la Côte des Ebènes.

Etant originaire d'une zone où les pluies sont rares, Fama les regarde comme un phénomène étrange, d'où son agacement. C'est d'ailleurs le sens du regret de Fama lorsqu'il évoque son Horodougou natal :

« Oh ! Horodougou ! tu manquais à cette ville et tout ce qui avait permis à Fama de vivre une enfance heureuse de prince manquait aussi (le soleil, l'honneur et l'or), quand au lever les esclaves palefreniers présentaient le cheval rétif pour la cavalcade matinale, quand à la deuxième prière les griots et les griottes chantaient la pérennité et la puissance des Doumbouya, et qu'après, les marabouts récitaient et enseignaient le Coran, la pitié et l'aumône. (…) Les souvenirs de l'enfance, du soleil, des jours, des harmattans, des matins et des odeurs du Horodougou balayèrent et noyèrent la colère. »[154]

L'idée d'ensemble présente particulièrement la Côte des Ebènes avec un climat différent de ceux que l'on rencontre en Afrique. Dans les pays d'Afrique de l'Ouest en général, dont pourrait faire partie la Côte des Ebènes, le temps est plutôt à l'ensoleillement qu'à la pluie. Mais en Côte des Ebènes, la saison pluvieuse est plus importante et plus longue que la

[153] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.11.
[154] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.21.

saison sèche. On se doute que l'auteur décrit avec exagération la très pénible période d'intersaison.

Certes, dans le récit, la vie de Fama en ville est ponctuée par la description des orages et donne l'impression d'une nature en colère, instable avec des climats discontinus. Comme si le narrateur voulait à chaque fois décrire une scène du déluge. La ville est toujours en proie aux orages. Néanmoins, peut-on avancer que la Côte des Ebènes serait la ville des sacrilèges où le narrateur jouant le rôle du témoin actif voit dans l'action des orages, la volonté divine de tout détruire afin de reconstruire une nouvelle nature. En tout cas, on pressent fortement le besoin de l'auteur de dévouer à la pluie un rôle précis. Avec une régularité effrayante, le rythme des orages suit presque toujours l'action écrasante quotidienne d'un soleil de plomb. Pas un jour ensoleillé ne s'achève en Côte des Ebènes sans une pluie orageuse. Dans cette régularité cyclique, il arriva même qu'au cours d'une journée, on eut en même temps de la pluie et du soleil. Pour Fama, cette situation inouïe était la preuve d'un dérèglement de sens, la preuve que le monde « était en définitive renversé ». Comme le soleil, la pluie est agressive, malsaine. Fama parle de « malsains orages » qui s'abattent sur la ville comme s'il était question d'expier « ses pêchés ». On y verrait presque le courroux de la providence. Ainsi, la forme des pluies donne le sentiment d'un acharnement sur la ville nègre comme semble le penser Fama :

« Du côté de la lagune, le quartier nègre ondulait des toits de tôle grisâtres et lépreux sous un ciel malpropre, gluant. Vers la mer, la pluie grondante soufflée par le vent revenait, réattaquait au pas de course d'un troupeau de buffles. Les premières gouttes mitraillèrent et se cassèrent sur le minaret. Le tonnerre cassa le ciel, enflamma l'univers et ébranla la terre et la mosquée. Dès lors, le ciel, comme si on l'avait empêché depuis des mois, se déchargea, déversa des torrents qui noyèrent les rues sans égouts. (…) Des lacs d'eau continueront de croupir comme toujours et les nègres colonisés et indépendants y pataugeront tant qu'Allah ne décollera pas la damnation qui pousse aux fesses du nègre. »[155]

L'agressivité de la pluie prend ici une dimension religieuse, puisqu'elle se compare désormais à la « main d'Allah » qui ne décolère pas du blasphème de Cham, dont les Noirs seraient les descendants. Cette disgrâce qui pèse sur eux jusqu'à l'infini est la raison pour laquelle les Noirs après la colonisation, doivent endurer comme pénitence supplémentaire les indépendances. D'ailleurs dans la prière de Fama, il y a deux volets. Un qui se fait en arabe et l'autre en malinké pour implorer le pardon d'Allah afin que prenne fin la supposée malédiction des noirs :

[155] KOUROUMA (A.), Idem, pp. 26-27.

« La prière comportait deux tranches comme une noix de cola : la première implorant le paradis, récitait dans le parlé béni d'Allah : l'arabe. La seconde se disait tout en malinké à cause de son caractère tout matériel : clamer sa reconnaissance pour la subsistance, la santé, pour l'éloignement des malchances et malédictions noircissant le nègre sous les soleils des Indépendances »[156].

En d'autres circonstances, cette tendance à présenter le déchaînement de la nature, a été relevée par Fanoudh-Siefer dans les textes des auteurs exotiques. Dans son analyse, il s'appuya sur le texte de Madame DARD, *La Chaumière Africaine*. Ce texte dont l'histoire se déroule au Sénégal, reprend un fait divers qui a porté sur le naufrage d'une frégate (La Méduse) sur les côtes mauritaniennes au XIX è siècle. Ce drame suscita tellement l'émotion publique européenne, rapporte l'auteur, qu'elle inspira des nombreux peintres. FANOUDH-SIEFER note particulièrement la longue description du pays et une absence des personnages. Apparaissent des descriptions dantesques sur le soleil et la chaleur qu'elle émet. Les longues traversées de déserts des sables chauds et surtout le déchaînement de la nature africaine. A l'occasion d'une tempête ou d'une tornade, que la frégate essuya, l'auteur décrit « une Afrique d'avant la création, une Afrique née du chaos »[157].

« Le ciel se couvrit de nuages affreux… L'horizon du côté du désert présentait l'aspect d'une longue et hideuse chaîne de montagne entassées les unes aux autres, dont les sommets semblaient vomir le feu et le soufre… En moins d'une demi-heure tout l'Océan parut confondu avec les nuages horribles qui le couvraient. (…) Tout à coup un bruit épouvantable se fait entendre du côté de l'ouest, et toutes les vagues de la mer viennent fondre sur notre frêle canot. »[158]

La révolte des éléments de la nature décrite par Mme DARD est aussi reprise chez Ahmadou KOUROUMA, tout au moins l'idée, lorsqu'il décrit les orages en Côte des Ebènes. Dans l'interprétation que Fanoudh-Siefer fait des descriptions du roman de Mme DARD, pour qui « l'Afrique noire n'est ni plus ni moins, l'enfer, dans toutes les acceptions du terme »[159] il émet une hypothèse psychanalytique :

« Nous avons trouvé au début une raison à cette utilisation systématique de l'hyperbole : Mme Dard, tenue par la piété filiale, devait présenter la dureté des souffrances que sa famille eut à subir, et à ce titre son livre est un long réquisitoire contre la mentalité des colons du Sénégal, contre la méchanceté foncière du

---

[156] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.27.
[157] FANOUDH-SIEFER (G), *Le mythe du nègre dans la littérature* Op. Cit., p.
[158] In *La Chaumière Africaine* de Mme Dard cité par FANOUDH-SIEFER (L.) *in Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.26.
[159] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire*, Op. Cit., p.25.

gouverneur de la colonie ; l'enlaidissement de la géographie du pays ne fait donc qu'appuyer indirectement ce procès qu'elle a ouvert. »[160].

Avec Ahmadou KOUROUMA, le texte qui n'est pas autobiographique donne cependant des similarités sur la psychologie de Fama et de Mme DARD, du reste, héroïne de son propre texte. La frustration pourrait donc expliquer l'origine de la description prosaïque des événements. Fama à qui on peut appliquer la même situation est également en situation d'échec et de souffrance dans cette ville. Tout ce qui peut être gênant par moment est exagéré chez lui. Le narrateur d'ailleurs ne fait de telles descriptions qu'à travers son regard. La Côte des Ebènes pourrait donc donner l'impression d'être une ville menacée par les eaux. Pourtant rien de telle, elle est plutôt une ville entourée d'eaux, certes, sur lesquelles le narrateur porte un regard empreint de symbolisme. L'eau est partout, parfois sous différentes formes. Dans la description qui est faite de la Côte des Ebènes, le narrateur mentionne la présence d'une lagune. Son rôle est essentiel car elle délimite naturellement le quartier nègre du « plateau », le quartier blanc. Le narrateur insiste dans une scène sur la couleur grise de la lagune. Elle traduit cet improbable mélange social qui reproduit les mêmes inégalités. Comme l'eau de la lagune qui se renouvelle en donnant l'impression d'être toujours la même.

« Au large, les pétarades du moteur parurent faiblir et même mourir, ramollies par la pénombre et le frais de la lagune. La ville nègre s'éloignait, se rapetissait, se fondait dans le noir des feuillages et la ville blanche, lointaine encore, indistincte, mais éclatante dans les lumières des lampes. Seuls tranchaient le gris de la lagune bariolé du ciel. A droite, les nuages blafards barbouillaient un fond de ciel incendié et plus au nord-est une bande comme un grand pagne doré barrait tout l'horizon jusqu'au sommet du quartier blanc. »[161]

A elle seule, la lagune est forte d'une symbolique sur le mélange mais sur l'atmosphère générale de la ville qui se découvre sous des traits grisâtres. Aux nuages quotidiennement gris répond l'eau indéfiniment grise de la lagune qui se renouvelle pourtant sans jamais changer le sort des uns et des autres. Pour le narrateur le sort du Noir semble scellé. Derrière le geste banal de Salimata qui embarque sa marchandise pour la vendre dans le quartier blanc, se joue le sort de la race noire assujettie à la suprématie blanche. En échos à cette idée de destinée fatale du noir, la diatribe de Fama au sortir de sa querelle avec Bemba est significative :

---

[160] Ibidem, pp.27-28.
[161] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.46.

« La rue, une des plus passantes du quartier nègre de la capitale, grouillait. A droite, du côté de la mer, les nuages poussaient et rapprochaient horizon et maisons. A gauche les cimes des gratte-ciel du quartier des Blancs provoquaient d'autres nuages qui s'assemblaient et gonflaient une partie du ciel. Encore un orage ! Le pont étirait sa jetée sur une lagune latérite de terres charriées par les bouts de nuages de l'ouest, avait cessé de briller sur le quartier nègre pour se concentrer sur les blancs immeubles de la ville blanche. Damnation ! bâtardise ! le nègre est damnation ! les immeubles, les ponts, les routes de là-bas, tous bâtis par des doigts nègres, étaient habités et appartenaient à des Toubabs. Les indépendances n'y pouvaient rien ! Partout, sous tous les soleils, sur tous les sols, les Noirs tiennent les pattes ; les Blancs découpent et bouffent la viande et le gras. N'était-ce pas la damnation que d'ahaner dans l'ombre pour les autres, creuser comme un pangolin géant des terriers pour les autres ? »[162]

L'auteur fait assumer un rôle contre nature à la traversée de la rivière, qu'on associe souvent à l'idée de changement. Ici l'eau n'épanouit ni n'émancipe, elle reste dans le conformisme, le répétitif, le figé, le définitif et pire encore dans le trouble. Comme c'est le cas avec Salimata. En effet, après avoir échappé à la tentative de viol du marabout Abdoulaye, une fois hors d'atteinte Salimata ne peut s'empêcher de jeter dans la lagune le poulet qui avait servi de sacrifice pour conjurer le sort. Le commentaire que le narrateur fait de la scène s'apparente à l'éviction de son ultime possibilité de rédemption. Salimata regardait son poulet se laisser emporter par les eaux de la lagune, mais surtout la certitude d'un sort inchangé.

« Elle monta sur le parapet, sortit le poulet sacrifié, le lança dans le torrent qui le fit tournoyer et l'emporta. Elle le suivit et souffla. (…) Elle suivit le poulet sacrifié longtemps et loin. Elle pensa que son giron venait de couler de tous les enfants rêvés, recherchés, et que le coq en sang les emportait définitivement. Elle avait le destin de mourir stérile. »[163]

A côté de cette eau impassible, dépourvue de pouvoir opérant, le narrateur fait état d'une eau qui salit qui rajoute à la misère des habitants. Sorti humilié de sa dispute avec Bemba de la cérémonie des funérailles, une pluie violente s'est abattue sur la ville. En même temps, Fama se dirigeait à la mosquée pour y accomplir sa prière habituelle. Au cours de son parcours, le narrateur procède à une description des misères qui jonchent les rues. Au nombre de ses misères, figurent les mendiants, les tombes et les eaux. Des tombes le narrateur mentionnera cette profanation faite aux morts à qui on accorde plus le temps de se décomposer puisqu'au bout d'un mois, d'autres morts viennent s'ajouter aux mêmes endroits. L'idée étant de mettre en relief le non sens et la décadence qui règnent dans la ville. Enfin, des eaux issues des pluies, elles stagnent et forment des flaques dans les rues

[162] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit.,pp.20-21.
[163] KOUROUMA (A.), Idem, p. 78.

car elles ne peuvent plus effectuer le cours naturel de leur cycle, s'écouler jusqu'à rejoindre un cours d'eau ou alors s'enfoncer dans la terre par défaut de canalisations :

« Dès lors, le ciel (…) déversa des torrents qui noyèrent les rues sans égouts. Sans égouts, parce que les Indépendances ici aussi ont trahi, elles n'ont pas creusé les égouts promis et elles ne le feront jamais ; des lacs d'eau continueront de croupir comme toujours et les nègres colonisés et indépendants y pataugeront tant qu'Allah ne décollera pas la damnation qui pousse aux fesses du nègre. »[164]

Evidemment, la concentration de tous ses manques s'observe dans le quartier nègre. Ici le décor est celui de la pourriture et on peut imaginer combien l'eau qui stagne dans les rues ajoute à la misère et aux odeurs pestilentielles. Rien ne s'écoule tout est concentré et dans un mélange improbable tout se côtoie. On serait tenté de voir dans cette association d'images qui touchent à l'immondice, la volonté manifeste du narrateur d'imager davantage que de nommer. A ceci près que la description du quartier nègre laisse penser à une immense décharge sociale. Plus prosaïque encore, ce quartier nègre donne l'impression d'être l'écume qui flotte sur des eaux pourries. N'est-ce pas la raison de la colère de Fama qui se résigne à voir dans les indépendances l'esquisse d'une moindre libération. Après avoir combattu les colonisateurs, ceux-là qui spoliaient, qui assujettissaient, n'ont jamais vu leur sort s'effondrer. Au contraire, se retrouvent-ils encore plus renforcés dans leur statut de supériorité. D'où la question de l'utilité de la décolonisation, si les mêmes mécanismes assujettissant sont reconduits. Cette étape de l'existence de Fama qui s'interroge fait évoluer le personnage. Il est également important de remarquer que la maturité du personnage s'effectue à chaque fois lorsque celui-ci rentre en contact avec l'eau. Comme si les vertus purificatrices et de changements inopérants sur le sort matériel de Fama rejaillissent sur la maturité du personnage à regarder avec froideur et sans passion les difficultés des sociétés africaines. Dans le cas d'espèce, Fama passe du frustré colérique, au sujet civique. L'opération de charme de l'eau s'opère en ce moment en lui apportant une conscience politique et sociale. Une seconde illustration est faite par le narrateur lorsque Fama se rend dans son village. Lors de la traversée, il se heurte à un douanier à qui il refuse de présenter ses papiers d'identité. Là encore, c'est au cours d'une traversée qu'il acquiert une autre dimension et devient un personnage subversif.

[164] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.27.

Chapitre II- La décadence de la société

1- De l'humanité égarée à la bestialité trouvée

Le regard porté par Fama, Martial, Djigui ou les narrateurs de *l'Etat honteux* et *d'En attendant le vote des bêtes sauvages*, sur ce qu'est devenue la société est alarmiste. Ils s'insurgent particulièrement contre cette idée de l'homme qu'est parvenue à faire naître la colonisation. Et lorsqu'ils parlent de bâtard ou des excès, particulièrement des chefs d'Etat africains, ils veulent désigner d'abord l'écart d'avec l'idéal d'homme ou du chef selon la conception de la culture traditionnelle. Globalement, cette idée que développent Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI participe du thème de la défiguration. Et comme l'affirme Pierre VAYDAT dans son introduction :

« Le thème de la défiguration englobe tous les faits et les mythes relatifs à ce qu'on appelle plus communément condition pécheresse, aliénation, décadence, dégénérescence ; en somme, tout ce qui, dans le phénomène humain, représente un écart, un égarement ou même une dissonance esthétique par rapport à une figure de l'homme relevant de la sainteté, de l'idéal ou sur un plan biologico-matérialiste, de la santé mentale et physique. »[165]

Le rattachement de l'idée développée par nos deux auteurs au thème générique de la défiguration nous oblige à soulever les mêmes interrogations et à suivre certaines des mêmes voies. Tant il vrai que l'idée du bâtard ou des autocrates chefs d'Etat présuppose un idéal d'homme ou de chef que Fama, Djigui… semblent encore incarner et qu'ils déplorent à travers leurs expressions. Pour y parvenir, nous allons devoir interroger la culture traditionnelle au nom de laquelle se justifierait leur authenticité.

D'abord chez Ahmadou KOUROUMA. On retrouve une bonne partie du discours articulé sur la tradition malinké, en l'occurrence dans le texte *Monné*, *outrages et défis*. Le texte situe son histoire de la période précoloniale aux indépendances. Il en fait autant avec *En attendant le vote des bêtes sauvages* en parlant d'un peuple imaginaire que sont les paléos et on y découvre volontiers une bonne partie du discours lié à la tradition. Comme le précédent, l'histoire commence avant la colonisation et s'achève sur l'avènement des démocraties en Afrique. Les éléments liés à la tradition ne s'étendent pas aux cultures

[165] VAYDAT (P.), *L'homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défiguration*. Colloque organisé par l'Equipe d'Accueil Textes et Interculturalité avec le soutien de l'Institut Fédératif de Recherche en Histoire et Sciences des Religions et du Pôle Européen, Coordination : Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle- Lille 3, p.9, 2002.

traditionnelles en général. Comme on le découvre, dans deux des textes d'Ahmadou Kourouma, les héros appartiennent au groupe ethnique malinké. C'est donc cette culture traditionnelle qui est développée. D'abord découvre-t-on qu'il s'agit d'une société de castes. La classe dite supérieur celle que constituent les nobles, la classe dite inférieure celle des esclaves et intermédiairement la classe des forgerons, des chasseurs…. Chaque caste vivant harmonieusement avec les autres et un tel système social parvenait à garantir une paix certaine. Cheikh ANTA DIOP revient sur la notion de caste pour démontrer l'absence des conflits et des frustrations internes qui auraient pus nuire à sa stabilité.

« Il paraît nécessaire d'insister, au départ, sur la spécificité du système des castes pour mieux faire ressortir la différence de structure sociale qui a toujours existé entre l'Europe et l'Afrique. L'originalité du système réside dans le fait que les éléments dynamiques de la société, dont le mécontentement aurait pu engendrer des bouleversements révolutionnaires, se satisfont réellement de leur condition sociale et ne cherchent pas à la modifier : un homme dit de caste « caste inférieure » refuserait catégoriquement d'entrer dans une caste dite « supérieure ». Le cas n'est pas rare en Afrique où les premiers refusent toute union conjugale avec les seconds, bien que l'inverse paraisse plus normal. »[166]

On retrouve cette idée d'absence de malaise et de frustration lié au système de caste dans le texte à deux reprises. Dans un passage du texte, le narrateur fait l'histoire de la caste des griots. Au départ, les griots étaient des nobles qui ont accepté la déchéance. Et pourtant cette déchéance n'était pas vécue comme frustrante.

« Les griots constituent une caste à la fois crainte et méprisée dans le Mandingue, appelée la caste des *diéli* : *diéli* signifie sang. (…) Les griots sont des frères de sang des nobles. Ce sont d'authentiques nobles dont les aïeux, à l'époque préislamique du Mandingue, ont accepté la déchéance pour louanger. Un noble ne paraissait pas sans être suivi de son panégyriste. Ceux qui n'eurent pas la fortune de s'attacher un griot demandèrent souvent des cadets -l'obéissance était obligatoire entre frères – de les louanger. Ces cadets en obéissant furent déchus, eux et leur descendance. »[167]

Le second passage porte sur la qualité de vie en générale. Le narrateur, comme une critique portée à la vie qui va suivre dans le texte, loue la bienveillance du système social traditionnel et la paix qui régnaient dans la société.

« Depuis des siècles, les gens de Soba et leurs rois vivaient dans un monde clos à l'abri de toute idée de croyance nouvelles. (…) C'était une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait, de la naissance à la mort, son rang, sa place, son occupation, et tout le monde était content de son sort ; on se jalousait peu. (…) Certes, ce n'était pas le bonheur pour tout le monde, mais cela semblait transparent pour

---

[166] CHEIKH-ANTA (D.*), L'Afrique noire précoloniale*, Op. Cit., p.11.
[167] KOUROUMA (A.*), Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p.41.

chacun, donc logique ; chacun croyait comprendre, savait attribuer un nom à chaque chose, croyait donc posséder le monde, le maîtriser. C'était beaucoup. »[168]

La caste, le rang et l'occupation représentent les repères grâce auxquels la personne acquiert une dimension sociale. A cet effet, la caste ou le lignage joue un rôle essentiel puisqu'elle permet à la personne d'acquérir un statut d'homme. C'est le sens des propos de Pierre ERNY lorsqu'il asserte que :

« Les lignages et les clans apparaissent comme des organismes au sens le plus fort du terme, ayant une réalité non seulement sociale, mais biologique et ontologique, subsistant par eux-mêmes, cherchant à se perpétuer, animant et reliant leurs membres par un même sang et une même vie, conférant aux individus une appartenance et un statut d'homme. Quiconque en est coupé retombe dans le néant. »[169]

Dans la diatribe qui est faite par Fama sur le comportement des personnes qui le pourfendent, subsiste cet impensé de la rupture avec le clan, dans la mesure où la culture traditionnelle est méprisée. Ce que Pierre ERNY nomme néant, Fama le nomme bâtard. Il va d'ailleurs plus loin puisque la coupure d'avec la tradition en général et par extension le clan, les prive en même temps du statut d'homme. Très vite ils sont bestialisés avec Fama. Pour son crime de lez majesté commis sur Fama, Bamba passe de fils d'esclave à « fils de chien », tout comme des personnes qui l'accusaient d'être un vautour, il leur retourne l'injure en les identifiant à des vautours.

« Et aussitôt après, dans un ciel pur et chantant l'harmattan, s'incrusta le sommet du fromager de Togobala. Togobala, le village natal ! Les mêmes vautours (des bâtards, ceux qui ont surnommé Fama vautour !), sûrement les mêmes vautours de toujours, de son enfance, se détachaient du fromager et indolemment patrouillaient au-dessus des cases. »[170]

L'identification au chien et aux vautours offre des lectures différentes. Sur l'image du chien, l'interprétation qu'elle suggère renvoie à l'insignifiance de Bamba. Fama, peut de sang-froid mettre un terme à sa vie, sans que sa disparition ne manque à personne. Mais elle renvoie surtout à l'image méprisante du chien dans la culture traditionnelle africaine. Animal sans attache, serviteur et ramasse-miettes. Son statut est celui de la vilité, qui n'a d'existence qu'à la bonne volonté du maître qui l'adopte. A ce titre, il n'est rien, ne représente rien ! L'idée n'est pas nouvelle, puisque René MARAN met en scène

---

[168] KOUROUMA (A.), Idem, p.21.
[169] ERNY (P.), *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1987, p.55.
[170] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.102.

également cette relation du maître et du chien. On retrouve toujours ce discours de mépris sur le chien :

« Dans la vie d'un chef de village comme dans la vie de n'importe quel homme à peau noire, un chien ne compte pas plus que les hennissements dont « m'barta », le cheval, salue la bonne herbe qu'il mange. Un Djouma, quand on ne l'assomme pas, on s'en repaît, en temps de disette, à moins qu'on ne préfère le châtrer pour s'amuser, ou lui couper les oreilles. Un chien, c'est moins que rien. Si on sert un peu de lui, à la saison des feux de brousse, c'est qu'il sait débusquer le gibier et qu'il excelle à le poursuivre. A part cela, comme il est inutile, on ne s'en occupe que pour le rosser. »[171]

Quant aux vautours, leur image est rattachée au cadavérique, au parasitisme. C'est une critique ouvertement faite aux personnes qui errent à la recherche d'un lieu de cérémonie ou festif qui peut leur rapporter la moindre pitance.

Par ailleurs, *Monnè*, *outrages et défis* met en relief l'idée de hiérarchisation des hommes sur la base de la religion. Un des points qui touche à la moralité des personnes décriées par Fama. En effet dans le texte, il n'est pas rare d'entendre Djigui se féliciter d'être un bon musulman. Son statut de croyant le place dans une disposition où il peut juger du statut d'homme. En ce sens, deux éléments reviennent presque souvent. Le premier porte sur la circoncision. L'un des traits méprisants par lequel les habitants de Soba désignent les colonisateurs est relatif à l'incirconcision. C'est en tout cas autour de cette idée que le griot Diabaté décide de faire son discours d'adieu à Djigui

« Je m'en vais pour réapprendre les nouvelles appellations de l'héroïsme et celles des grands clans du Mandingue. Comment se nomment maintenant les Touré, les Koné, les Kourouma, les Traoré, les Bamba, les Keita, les fils de Dio, maintenant que leur terre mandingue est vaincue et possédée par des infidèles d'incirconcis, fils d'incirconcis et de non incisées ? »[172]

La culture traditionnelle malinké affecte à cet acte une dimension rituelle qui permet à l'enfant garçon de passer du stade d'enfant à celui d'adulte. C'est en cela qu'elle s'accompagne de cérémonie en forêt en compagnie des sages du village. Une fois cette étape effectuée, le jeune circoncis est reçu dans la communauté des hommes.

« A Soba, tout se comptait et se pratiquait par classe d'âge. Dès que le garçon atteignait ses quatorze ans, il était circoncis et entrait dans l'association *ton* pour sept ans. Vers vingt et un ans, il était incorporé dans le *lo*,

---

[171] MARAN (R.), *Batouala*, Paris, Albin Michel, 1999, édition de 1938, p.26.
[172] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.11.

le service militaire. Vers vingt-huit ans, il participait à la danse *n'koron* avant de passer à trente-cinq ans pour un vieux qui, ayant tout appris, su, entendu et pratiqué, méritait le respect. »[173]

C'est à travers de tels actes que Pierre ERNY parle « d'intégration horizontale dans la société des semblables ». D'après lui, elle fait suite à l' « intégration verticale » qui permet à un enfant de lier une relation immédiate avec ses parents et à travers eux avec les aïeux pour qu'enfin il trouve une place dans la lignée. Elle intervient donc après le sevrage et permet à l'enfant de s'intégrer dans une classe d'âge dans laquelle il va nouer des liens de fraternité sur la base de l'âge ou de la génération. C'est que chaque évolution physique de l'enfant correspond également au franchissement d'une étape dans la société qui se matérialise par des initiations. C'est sans doute cela qu'a voulu traduire Joseph KI-ZERBO, cité par Pierre ERNY :

« La société négro-africaine est essentiellement une société initiatique de classe d'âge, de préparations et d'intégrations successives des générations les unes après les autres. » En effet, dans un contexte culturel où à chaque étape de la croissance correspond un statut particulier nettement défini, où les transitions sont marquées par des rites et où le principe de séniorité détermine dans une mesure importante l'organisation des collectivités, on peut s'attendre à ce que soient exaltés les liens unissant tous ceux qui par leur degré de maturité se trouvent dans une position identique vis-à-vis de la société globale. »[174]

Etre donc incirconcis, constitue la preuve d'une séniorité non atteinte, en quoi les colonisateurs en dépit de la conquête spectaculaire de Soba, de la victoire sur SAMORY et son armée étaient toujours des « grands enfants qui s'amusaient à être grands ». On comprend alors le mépris de Fama à l'égard du jeune administrateur au motif d'une maturité douteuse.

Le second trait qui ajoute au portrait de l'homme défiguré dressé par Djigui est lié à la religion. Les colonisateurs ont toujours eu la réputation d'être infidèles c'est-à-dire des incorrigibles païens. Or, dans la tradition malinké, l'islam et les rites africains, dans un mélange improbable, constituaient le creuset de la religion. A ce titre, elle restait essentielle dans la définition de l'idéal d'homme malinké. Djigui lui-même avait la réputation d'être un grand musulman. Au cours du texte, on découvre même qu'il va effectuer le voyage à la Mecque. Il apparaissait donc incongru d'être dirigé par des infidèles qui risquaient d'apporter des mentalités impies à la religion islamique. On en voit la preuve lorsqu'un des administrateurs, apprécié par les habitants de Soba pour sa

---

[173] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 60.

[174] J. KIZERBO, dans Colloque de Bouaké, *Tradition et modernisme en Afrique noire*, p. 129 In ERNY (P.), *L'enfant et son milieu en Afrique noire,* Op. Cit., p.85.

conduite relativement humaine demander en mariage une des habitantes du village dont les mœurs étaient jugées indécentes.

« Qui ? Qui ? La main de qui ?... redemanda Djigui au commandant Héraud. Le Blanc répéta : Mariam et expliqua que c'était sa fiancée qui avait inspiré sa démarche, elle voulait que toutes les coutumes soient suivies pour son remariage. Le Centenaire embarrassé demanda à son ami blanc qu'il lui donnât le temps de réfléchir. Il lui répondrait dans l'après-midi. Il souffla à ses courtisans de ne point ébruiter la demande du Blanc : elle constituait, pour les indigènes un reproche. Nous n'avons pas pris l'initiative à temps d'honorer de femmes un homme de bien ; celui-ci avait approché la première qui s'était présentée : Mariam. Malheureusement, Mariam n'était pas mariable par un homme non casté et honorable comme Héraud. Peu d'amis du commandant pouvaient jurer que Mariam avait été pour eux un totem : une femme qui a été couchée par nos fréquentations ne s'épouse pas. Mariam n'était pas excisée et n'avait pas une généalogie sûre : la consommation, pire, le mariage d'une non-excisée dévalue, invalide les fétiches et sacrifices de l'époux ; celui d'une femme dont la filiation n'est pas certaine entraîne pour la descendance un mélange de sang aux conséquences imprévisibles. La demande constituait aussi une honte pour le prétendant et le Centenaire. »[175]

A l'évidence, l'écart d'avec l'homme idéal selon la tradition malinké que décrie Fama ou Djigui reste lié aux éléments qui portent atteinte aux règles religieuses traditionnelles. D'autres éléments pourtant sont autant de maux qui dressent le portrait manifeste d'hommes ou de chefs d'Etat contraires à l'idéal de chef ainsi que la culture traditionnelle l'indique. Dans le même texte où nous venons de tirer des éléments liés au portrait physique et moral de la figure du bâtard, s'y trouvent également d'autres éléments ayant trait aux valeurs. En effet, le griot Diabaté qui explique la raison de la présence d'un griot à partir de la vaillance, ne reconnaît pas dans la défaite et la soumission du roi Djigui la marque de cette valeur. Rappelons tout de même que Djigui accepte de se soumettre à l'autorité coloniale en échange de sa vie et de celle de ses habitants. Alors que toute sa conduite avant l'arrivée de l'armée française était portée vers la guerre et était opposée à la capitulation. Un tel courage mettant en avant les valeurs de grandeur, d'intégrité, d'honneur et certainement de vaillance face à l'adversité si forte fut-elle. C'est donc face à un tel revirement que le griot Diabaté interroge la raison de sa présence, mais à travers lui l'effondrement des valeurs de courage, d'honneur et de vaillance :

« Je rejoins mon Konia, rechercher pourquoi tant de feu allumés, de morts abandonnés, de prières dites, de sacrifices exposés pour la religion et contre les Nazaréens n'ont pas accueilli plus de bénédictions et secours d'Allah. Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est au ciel à changé de paroles ; le Mandingue ne sera

[175] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 241-242.

plus la terre des preux (…) Chaque fois que les mots changent de sens et les choses de symboles, je retourne à la terre qui m'a vu naître pour tout recommencer : réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux et des choses (…) Avec la fin de l'ère de Samory a finit la vaillance, donc la grioterie. La soumission, l'esclavage et la lâcheté dont viendra maintenant l'ère n'ont pas besoin de louanges : le silence, le regret, la nostalgie leur siéront mieux que la cora du griot. »[176]

Cette profession de foi du griot Diabaté signe le début d'une nouvelle ère : « l'ère Monné ». Celle que va par exemple incarner l'un des fils de Djigui : Béma. A travers ce personnage, le texte nous offre l'occasion d'étendre la démonstration de la défiguration de l'homme dans son versant axiologique. Humaines, étaient les valeurs de courage, de vaillance, d'intégrité et d'honnêteté prônées par la culture traditionnelle durant le règne de Djigui. Mais avec l'arrivée des colonisateurs, des actes naguère décriés, considérées pour des raisons diverses comme immoraux ou avilissants vont naître et donner l'impression à Djigui d'un désordre et d'une corruption dans la société. Le personnage de Béma est accusé d'être illégitime et usurpateur. En effet, afin d'honorer le pacte d'alliance que l'administration coloniale avait passé avec Djigui. À son âge vieillissant, l'administrateur de Soba fit le choix de proposer à Béma de succéder à son père. Sans l'avoir consulté Béma l'accepte.

« Depuis trois nuits, Djigui n'était plus le vrai chef des pays de Soba (…) Le gouverneur et le commandant Bernier avaient estimé qu'il avait trop vieilli (…) Désormais les autorités s'adresseraient à Béma, le cinquième fils de Djigui qui porterait le carquois de la force et du pouvoir des Keita, serait le roide Soba. (…) Les nazaréens l'avaient frappé avec la complicité de son fils Béma. La blessure de Djigui provenait d'une possession de Djigui. On n'appelle pas au secours quand le couteau qu'on porte à sa ceinture vous transperce la cuisse : en silence, on couvre sa plaie avec sa main. Le pus de l'abcès qui vous pousse à la gorge inévitablement vous descend dans le ventre, et la seule blessure qui ne se ferme jamais est celle que vous laisse la morsure du crocodile issu et sorti de votre propre urine. « Béma ! Fils de Moussokoro ! Moussokoro ! » s'écria le vieillard. Cinq fois il clama ce nom de femme. »[177]

Alors qu'il sentait davantage le poids de son illégitimité, Béma se rapprochait de plus en plus de l'administration coloniale auprès de laquelle il trouvait protection. Dès lors, il se montra intransigeant à l'égard de la population de Soba jusqu'à aider l'administration à rétablir les travaux forcés. Moins il était accepté par la population, plus s'en éloignait-il.

Dans les *Soleils des Indépendances*, les mêmes dérives morales sont expérimentées. La parole donnée n'a plus de sens. Fama en a fait l'amère expérience lorsqu'il n'obtient pas

[176] KOUROUMA (A.), Idem, p. 42.
[177] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 126-127.

de compensations après avoir lutté pendant la décolonisation pour les Indépendances. Il découvre avec gravité le monde de faux-semblant et de fausses promesses. Les personnes intègres et de bonne foi se faisaient rares. Comme si la duperie faisait office de loi ou de norme.

Enfin avec Sony LABOU TANSI, la situation n'est pas différente. L'homme en général est devenu méconnaissable en premier lieu desquels le chef de l'Etat. Physiquement il est une réalité entre l'homme et le fauve. Une espèce de monstre froid qui se nourrit de chair humaine. Dans la description qui est faite du Guide Providentiel dans *la vie et demie*, il se définit lui-même en ces termes : « je suis carnassier »[178] . On en viendrait presqu'à confondre la viande de consommation et la chair humaine. Et pour ajouter à la confusion, le narrateur identifie les corps humains à de la viande. C'est un chef d'Etat qui tue autant d'homme qu'il consomme de la viande. D'ailleurs le texte s'ouvre sur une scène où il découpe et oblige la famille à consommer le corps de Martial réduit en patte.

« S'approchant des neuf loques humaines que le lieutenant avait poussées devant lui en criant « voici l'homme », le Guide Providentiel eut un sourire très simple avant de venir enfoncer le couteau de table qui lui servait à déchirer un gros morceau de viande vendue aux Quatre Saisons, le plus grand magasin de la capitale, d'ailleurs réservé au gouvernement. La loque-père sourcillait tandis que le fer disparaissait lentement dans sa gorge. Le Guide Providentiel retira le couteau et s'en retourna à sa viande des Quatre Saisons qu'il coupa et mangea avec le même couteau ensanglanté. »[179]

Par cette scène, l'auteur semble mettre en relief l'imaginaire du cannibale canin. A ce titre, Sony LABOU TANSI élève la férocité et la cruauté dans laquelle est tombée la société. Mais surtout insiste-t-il sur l'état mental des dirigeants qui sont frappés par la démence de la cruauté. C'est également à cette observation qu'aboutit Marie- Rose MAURIN -ABOMO qui voit dans la scène commentée le cérémonial lié au cannibalisme :

« Le cannibalisme s'impose donc par sa cruauté, par cette facilité à tuer, à faire éclater la viande, à l'aide d'un couteau, d'une mitraillette ou d'un sabre. Cette sauvagerie met en exergue l'absence de charité, nie toute existence autre que celle du bourreau. Le « Mangeur de viande », « le carnassier » se comporte plus en vampire dont la solitude éclate à travers toute l'œuvre de Sony Labou Tansi, solitude qui l'oblige à considérer sa puissance comme la meilleure défense qui puisse exister. »[180]

---

[178] KOUROUMA (A.), Idem, p.18.
[179] LABOU TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp.11-12.
[180]MUKALA (K.-N.), KOUVOUAMA (A.) et KIBANGOU (P.), *Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Paris, l'Harmattan, 1997, p.321.

A l'évidence, le portrait de la défiguration s'intensifie dans ce texte par l'absence de charité d'une part, mais également par l'emmurement que le dirigeant se construit à travers la puissance qui est la sienne. Le Guide Providentiel contrôle tous les moyens militaires et économiques. Ici encore le détachement s'expérimente avec une violence d'une intensité forte. Moins le dirigeant est proche du peuple, plus il perd de son humanité. Cette solitude, à terme le dessert et le transforme de plus en plus en monstre. Le cannibalisme qui se pratique n'est pas le signe d'une disette nationale. Le texte fait allusion à la luxure du gouvernement et même des magasins estampillés « membres du gouvernement ». C'est donc qu'il ne manque pas de vivres. Le cannibalisme traduit donc le désir de vengeance sur les personnes qui s'opposent à sa politique. Et lorsque le Guide Providentiel ordonne à la famille de manger le corps de Martial, à bien le mastiquer, on ne peut que penser au rituel du cannibalisme tel que décrit dans les sociétés primitives sud-américaines par exemple. L'usage était de consommer son adversaire afin de compenser les pertes en énergie consenties pour le vaincre. La mastication dans ce rituel procure à celui qui consomme la force vitale et s'assure de sa disparition. MAURIN-ABOMO attribue à la mastication une double symbolique. La première elle la lie à la voracité bestiale dans la mesure où elle implique l'acharnement et l'impulsivité. La seconde procède de l'élimination totale de l'ennemi. Elle voit dans l'acte de faire consommer Martial par ses propres enfants le désir sadique du guide Providentiel de le tuer pour la seconde fois, de manière radicale.[181]

Par ailleurs, les textes de Sony LABOU TANSI y compris celui-ci se distinguent par le contenu fantaisiste où l'exagération porte le lecteur dans des univers, fantasmés, beaucoup moins proche de la réalité que de l'absurde. En illustrent ces propres déclarations en la matière :

« La Vie et Demie, ça s'appelle écrire par étourderie. Oui. Moi qui vous parle de l'absurdité de l'absurde, moi qui inaugure l'absurdité du désespoir – d'où voulez-vous que je parle sinon du dehors ? A une époque où l'homme est plus que jamais résolu à tuer la vie, comment voulez-vous que je parle sinon en chair-mots-de-passe ? J'ose renvoyer le monde entier à l'espoir, et comme l'espoir peut provoquer des sautes de viande, j'ai cruellement choisi de paraître comme une seconde version de l'humain – pas la dernière bien entendu – pas la meilleure – simplement la différente. Des amis m'ont dit : « Je ne saurai jamais pourquoi j'écris. » Moi par contre je sais : j'écris pour qu'il fasse peur en moi. Et, comme dit Ionesco, je n'enseigne pas, j'invente. J'invente un poste de peur en ce vaste monde qui fout le camp. »[182]

---

[181] MUKALA (K.-N.), KOUVOUAMA (A.) et KIBANGOU (P.), *Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Paris, l'Harmattan, 1997, p.321, Op. Cit., p. 320.
[182] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., p. 9.

On retrouve dans l'avertissement au texte la *Vie et demie* le type d'œuvre à la tonalité procédant du réalisme fantastique. L'usage de l'allégorie, ce qu'il nomme parler en « chair-mots-de passe » conseille de lire symboliquement le récit. Ainsi, de l'univers sanguinaire du Guide Providentiel, comme semble également le penser l'auteur de cet article :

« Le cannibalisme constitue l'une de ces « absurdités de l'absurde » qu'évoque Sony Labou Tansi et contre laquelle une guerre impitoyable s'impose. Comment comprendre cette tare qu'il nous faut combattre ? Sinon comme une plaie qui, fatalement, ramène l'homme à l'état sauvage, à des élans bestiaux qui lui ôtent tout sens de la charité, de l'humanité et du monde. »[183]

La pratique cannibale délimite avec succès l'écart d'avec l'idéal d'homme. Désormais mi-homme, mi-bête, les héros de nos deux auteurs semblent avoir plongé dans la condition pécheresse qui les éloigne davantage de l'homme. Une chose, assurément s'est brisée, et elle porte en elle les raisons de la décadence. On assiste donc à l'avènement d'une nouvelle race d'homme portée par la volonté de puissance et oublieuse de la civilisation.

2- Des hommes étranges.

Dans la catégorie occurrences humaines du bâtard, à travers l'ensemble du corpus, nous avons relevé deux traits sur lesquels les auteurs insistent. D'abord nous sommes partis du texte *Les soleils des indépendances*, puis nous avons étendu l'analyse aux autres textes suivants les caractères qui les réunissent. Le premier de ses caractères porte sur l'image physique que les personnages dégagent. D'emblée Fama qui se retrouve confronté à ses hommes les trouve étranges car ils donnent la forme d'automates qui agissent au gré du mouvement. C'est d'ailleurs le sentiment qu'il éprouve lorsqu'il se rend précipitamment à la cérémonie de funérailles mais est pris dans l'embouteillage où non seulement les voitures mais surtout la masse humaine qui se retrouve dans la rue sans raison apparente. Cette masse humaine que Fama abhorre donne l'impression d'ombres, mais des ombres envahissantes qui peinent à trouver le repos éternel. Fama ressent plus l'effet de la masse qu'il ne distingue les composantes, car il est incapable de mettre sur un seul de ses visages une identité.

[183] MAURIN-ABOMO (M.-R.), *Sony Labou Tansi et le cannibalisme : Une manière de donner du sens à la vie à travers La Vie et Demie In Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*, Op. Cit., p.323.

« Et puis les badauds ! les bâtards de badauds plantés en plein trottoir comme dans la case de leur papa. Il fallait bousculer, menacer, injurier pour marcher. Tout cela dans un vacarme à arracher les oreilles… »[184]

Au fond, ces personnages semblent rentrer dans un décor qu'est parvenu à construire la nouvelle société. En effet, trouver des attroupements dans les rues constitue un des traits des quartiers populaires dans les grandes villes. Ce n'est donc pas hasard que l'agacement de Fama se déroule dans le quartier nègre qui compte davantage des masses populaires dans les rues. Ces masses souvent oisives car sans emploi viennent des milieux ruraux et sont attirées dans les villes par la promesse d'un mieux vivre. Alors que chacun d'eux, constituait un élément important dans leur famille, leur clan et leur village, dans les villes, ils sont réduits à être des visages indistincts, insignifiants. Ce sentiment de perdition qui se lie dans leur geste, leur douloureux visage, contribue à les rendre davantage extérieur à la ville. Ici le vocable de périphérie prend tout son sens. Logiquement ces personnages incarnent le visage du bâtard, de l'exclu. Ils capitalisent à eux seuls, toute la violence qu'exerce la nouvelle société sur eux. Plus surprenant, Fama lui-même incarne l'image de ces hommes étranges qui se fondent dans le décor et peuplent les rues du quartier nègre.

D'ordinaire, lorsqu'un texte met en scène le personnage du mendiant, il tient à montrer le niveau de pauvreté dans lequel la société qui est décrite est parvenue. Dans *les soleils des Indépendances*, le texte ne déroge pas à la tradition, de nombreux passages font allusion à l'état de pauvreté de la Côte des Ebènes. D'abord dans la ville. C'est en effet autour des institutions symboliques comme la mosquée, le marché, et les rues où l'on trouve cette catégorie sociale des exclus. Il n'est pas besoin de les chercher, le texte les introduit ainsi :

« Fama tourna à gauche ; la mosquée des Dioulas était là. Les bas-côtés grouillaient de mendiants, estropiés, aveugles que la famine avait chassés de la brousse. Des mains tremblantes se tendaient mais les chants nasillards, les moignons, les yeux puants, les oreilles et nez coupés, sans parler des odeurs particulières, refroidissaient le cœur de Fama. Il les écarta comme on fraie son chemin dans la brousse, sauta des tronçons et pénétra dans la mosquée. »[185]

Cette facilité à les trouver montre à quel point le mal est grand. De plus le lieu qu'est la mosquée fait allusion à la désespérance éprouvée par ces mendiants à l'égard de la société. Cette défaillance de la solidarité que doit apporter la société aux plus faibles, ils

[184] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 11.
[185] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.26.

espèrent la trouver auprès d'Allah, à tout le moins auprès des personnes qui croient aux Saintes Ecritures. Là où les paroles de solidarité et de partage ont encore un sens. Pourtant malgré la bonne volonté, le mal est si grand et la pauvreté tenace au point que Fama s'en désolidarise.

Lorsque les mendiants ne sont pas aux alentours des mosquées, il est également un lieu où il n'est pas rare de les trouver. Aussi symbolique que la mosquée, les mendiants côtoient les marchés afin de trouver de quoi manger. En même temps, ils ont fini par développer certains comportements violents à l'encontre des commerçantes. Salimata qui exerce une activité quotidienne au marché les rencontre souvent et en garde un bien amer souvenir. D'humeur compatissante et généreuse, après une bonne vente, Salimata distribue bien volontiers aux mendiants quelques assiettées de riz. Ce jour-là, mal lui en a pris d'offrir à quelques uns des assiettées de riz après avoir vendues quelques unes aux travailleurs qui prenaient quotidiennement leur pause à midi

« Tous les riches, les gros Toubabs et Syriens, les présidents… auraient dû donner à manger aux chômeurs et miséreux. Mais les nantis ne connaissent pas le petit marché et ils n'entendent pas et ne voient jamais les nécessiteux. Besaciers en loques, truands en guenilles, chômeurs, tous accouraient, tous tendaient les mains. Rien ! Il ne restait plus un seul grain de riz. Salimata le leur avait crié, le leur avait montré. (…) Elle leva les plats un à un, présenta les fonds un à un et les entassa à nouveau. Ils accouraient quand même, venaient de tous les coins du marché, s'amassaient, se pressaient, murmuraient des prières. Ils dressèrent autour de Salimata une haie qui masqua le soleil. (…) Leurs visages vidés devinrent froids, même durs, leurs yeux plus profonds, leurs narines battirent plus rapides, les lèvres commencèrent à baver. (…) Comme à un signal tous s'abattirent sur Salimata, l'attaquèrent en meute de mangoustes, la dépouillèrent (…) et avant qu'elle n'eût poussé trois cris (…) disparurent dans le marché comme une volée de mange-mil dans les fourrés. Ils abandonnèrent Salimata seule au soleil, seule dans la poussière, les bras croisés sur la tête, le pagne tiré, les fesses nues, les cuisses serrées, les seins à découvert. »[186]

A l'évidence, les mendiants apparaissent comme défigurés, effrayants et suscitent l'indifférence des « bonnes gens ». Ils sont souvent décrits vêtus de guenilles, apparaissant avec le visage vide, des yeux globuleux avec un regard livide et lointain. Qu'il s'agisse des mendiants qu'on retrouve aux alentours de la mosquée ou du marché, ils restent incroyablement dépourvus. On est bien loin de l'image du mendiant occidental qui lorsqu'il n'a pas une bouteille de vin en main, farfouille les derrières des magasins pour trouver de quoi se nourrir. Ici le narrateur montre la mendicité dans sa version tropicale. Et le résultat tranche ! Le centre-ville leur est interdit, du coup c'est auprès des populations

[186] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op.Cit., pp. 61-62.

pauvres qu'ils se tournent. Ces populations ayant déjà elles mêmes des difficultés à se nourrir conçoivent l'aumône comme une maladroite luxure. Du coup, lorsqu'une personne est généreuse, c'est tous les nécessiteux qui accourent au point de développer de l'agressivité pour peu qu'ils arrivent en retard.

Cette profusion des nécessiteux dans la ville est presque banalisée et développe des phénomènes d'insécurité. Donner qui est un acte généreux se fait en toute discrétion de peur d'être assailli. Bien des mises en garde ont été faites à Salimata sur le risque de générosité :

« Plusieurs fois on avait mis Salimata en garde. La grande générosité au marché appelle la méchanceté, le désordre et le pillage. Parce que les nécessiteux et les truands sont trop voraces et trop nombreux. Le plus grand cœur du monde ne ferait que des satisfaits à demi et beaucoup d'envieux. Et un miséreux demi-satisfait ou envieux est un nécessiteux féroce qui attaque. »[187]

Chez Sony LABOU TANSI, on retrouve également cette forme de misère subie par un très grand nombre de la population. Le partage géographique de la ville suffit à les identifier. Un quartier résidentiel et un quartier populaire. Il y a certes moins de mendiants, mais le sort des habitants de la Katamalanesie n'est pas aussi différent de celui des nécessiteux de la Côte des Ebènes. Ceux que le narrateur nomme globalement « les résistants » vivent dans des conditions non seulement de clandestinité mais manquent cruellement de vivres. Il en est de même dans *l'Etat honteux* où les populations qui vivent dans les quartiers populaires connaissent une vie des plus précaires et difficile. Mais le point qui met en scène l'autocratie dans laquelle sombre ces sociétés porte sur les emprisonnés. Aux motifs souvent arbitraires et des procès de parodie, ces personnages connaissent des conditions de vie qui leur ôtent toute leur dignité humaine. Torturés quotidiennement, pour avouer des fautes qu'ils n'ont pas commises, ils donnent l'impression de momies. Ici, la souffrance ne se montre pas, elle doit être dissimulée et donner le sentiment d'un épanouissement. Tout mécontentement, quel qu'il soit prendrait des formes de revendication politique qui irriterait le Guide Providentiel ou Martillimi Lopez. Ainsi le Guide Providentiel se met-il en colère lorsque Chaïdana s'enfuit et est hébergée par Layisho. Le sort qui fut le sien alla non seulement de l'emprisonnement avec tous les sévices imaginables, à la suite de quoi, il demanda qu'il se décompose dans ce qui tenait de cellule

[187] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.63.

« Layisho attendit quatre-vingt-huit ans. Comme l'heure ne sonna jamais dehors pour ses idées, il mourut à l'âge de cent trente-trois ans et neuf mois. A sa mort, le guide Jean-Cœur-de-Père qui avait succédé au successeur du successeur du Guide Providentiel attendait le début de la putréfaction pour faire enterrer le corps de Layisho au cimetière des Maudits ainsi que le prévoyaient les textes. »[188]

Ce mal qui défigure s'étend également dans les villages. Mieux encore, il y a plutôt débuté. Comme si tous les personnages étaient atteints par le même sort, on retrouve la même étrangeté que les nécessiteux des villes. Encore dans *les Soleils des Indépendances*, Fama est surpris par l'état de son village. Tout a changé et cela provoque un profond choc qui brise les souvenirs d'enfance dans lesquels son village est décrit dans une prospérité et une sérénité enviables. Entre les habitants qu'il a laissés et ceux qu'il trouve, le changement est si radical qu'il croit être en face d'autres personnes. En l'occurrence c'est le cas, puisque ces mêmes personnes ont perdu de leur vitalité. D'abord l'étonnement commence par le spectacle général du village :

« Au nom de la grandeur des aïeux, Fama se frotta les yeux pour s'assurer qu'il ne se trompait pas. Du Togobala de son enfance, du Togobala qu'il avait dans le cœur il ne restait même plus la dernière pestilence du dernier pet. En vingt ans le monde ne s'était pourtant pas renversé. Et voilà ce qui existait. De loin en loin une ou deux cases penchées, vieillottes, cuites par le soleil, isolées comme des termitières dans une plaine. Entre les ruines de ce qui avait été des concessions, des ordures et des herbes que les bêtes avaient broutées, le feu brûlées et l'harmattan léchées. »[189]

La première interrogation devant un tel désarroi porte sur le type d'hommes qui peut encore occuper de telles habitations et vivre dans un espace aussi ruiné. Mais lorsque les habitants aussi étranges les uns que les autres vont progressivement apparaître, cela met fin à l'étonnement et la compréhension s'impose. En effet du village natal de Fama il ne reste plus que vieillards, femmes et enfants tous dans un état famélique dégradé.

« Bonne arrivée ! Bonne arrivée, Fama ! Des habitants de tous âges accouraient, tous faméliques et séchés comme des silures de deux saisons, la peau rugueuse et poussiéreuse comme le margouillat des murs, les yeux rouges et excrémenteux de conjonctivite. »[190]

Ensuite, le décor se corse davantage en constatant qu'au sein de cette population d'indigents, subsistent également des mendiants, certainement moins bien lotis que ceux

---

[188] LABOU TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., p.81.
[189] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.103.
[190] KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 126.

des villes. En tant que prince héritier son retour au village attira beaucoup de monde, y compris les nécessiteux. Ce moment d'ordinaire voué à illustrer l'éminence de la personnalité qui arrive devient pénible pour Fama car coûteux. En effet les salutations d'usages finissaient toujours par de l'argent. Or de l'argent Fama en manquait. Plus il donnait, plus ils accourraient :

« Puis il y eut les griots (…) et tous les autres qui gémissaient et tendaient les mains ; et Fama se devait de donner, il devait être généreux ; et il l'était à tel point qu'il allait offrir jusqu'à son cache-sexe quand les deux vieux serviteurs de la dynastie, le vieux griot et le vieil affranchi, le relayèrent. »[191]

Ici, Fama est enclin à la générosité, même quand il est agacé, il ne semble pas avoir identifié de figure de bâtard. L'explication serait dans le respect du statut qui est le sien. A ce titre, il ne craint pas l'agressivité des nécessiteux même lorsqu'il est à court d'argent. De plus, de toutes les figures que nous avons analysées il n'est pas venu à Fama une seule fois de faire usage du vocable de bâtard, en dehors des badauds. Quel en est l'explication, pourtant les nécessiteux, les badauds provoque le même agacement. Pourquoi les badauds seraient-ils des bâtards et pas les autres ? Avant de conclure sur ce point d'autres figures, comme celle du griot lors de la cérémonie de funérailles qui perverti l'histoire des Doumbouya, de Bamba qui le défie ouvertement ou le jeune Colon qui lui fait perdre son trône, vont être analysées. Etonnamment, au même titre que les badauds, elles seront identifiées aux bâtards.

A l'évidence, on constate que le vocable de bâtard ne vise pas une catégorie sociale distincte. En même temps qu'il considère les badauds comme des bâtards, il reste courtois à l'égard des nécessiteux de la mosquée ou de son village. Ce qui nous conduit à penser que le vocable est davantage un juron qu'il adresse aux personnes dont les actes offensent son statut ou le gêne de quelque manière que ce soit. De la même façon qu'il viendrait à quelqu'un de pousser des jurons à la moindre contrariété. Chez Fama, l'expression « bâtard » dénote de la contrariété. Lorsqu'il qualifie le griot de bâtard, c'est à la suite d'une série de contre vérités qu'il juge déshonorantes et injurieuses pour son intégrité et celle de sa famille :

« Bâtard de griot ! Plus de vrai griot ; les réels sont morts avec les grands maîtres de guerre d'avant la conquête des Toubabs. Fama devait prouver sur place qu'il existait encore des hommes qui ne tolèrent pas la bâtardise. »[192]

---

[191] KOUROUMA (A.), *Ibidem*..

Il en est de même lorsqu'une dispute l'oppose à Bamba qui l'enjoignait de se taire et de se rasseoir :

« Assois tes fesses et ferme la bouche ! Nos oreilles sont fatiguées d'entendre tes paroles ! (…) Tu ne connais pas la honte et la honte est avant tout, ajouta-t-il en reniflant. »[193]

Le double affront dont il a été l'objet le plonge dans une vive colère qui se traduit par la violence des expressions qui désignent son interlocuteur et l'assistance:

« Bâtard de bâtardise ! lui ! lui Fama, descendant des Doumbouya ! bafoué, provoqué, injurié par qui ? Un fils d'esclave. (…) Il tâta sa poche ; le couteau s'y trouvait assez long pour répandre les entrailles du fils de chien. (…) Dans la rue, Fama souffla, tempêta, grogna (…) Il s'ordonna d'attendre le fils de chien de Bamba pour persuader tous les dégénérés de bâtards qu'encore sur cette terre vivait un homme viril et d'honneur, un sur lequel on ne pouvait pas porter impunément la main. »[194]

L'explication serait partielle si l'expression de bâtard se limitait à traduire les contrariétés de Fama. Elle soutend quelque chose de bien plus important. Les expressions injurieuses de Fama portent exclusivement sur la question des origines et subsidiairement sur l'identité. Dire de quelqu'un qu'il est un bâtard ou un fils de chien revient à rappeler la place marginale qu'il occupe dans une société où les référents sociaux portent sur le lignage. Rappelons tout de même que Fama fait partie de la caste des nobles malinkés. Comme il est montré avec Ibrahima dans *Monnè, outrages et défis*, le pouvoir est patriarcal, c'est-à-dire qu'il se transmet de père en fils. La figure du père est donc fondamentale pour la détermination sociale de sa progéniture. De ce point de vue l'absence du père dans un lignage conduit à une faille à l'issue de laquelle la faillite dans la société lui est subséquente. En d'autres termes, l'absence de paternité dans un lignage provoque un statut non enviable dans la société. Ainsi, lorsque Fama fait usage de l'expression de bâtard, c'est pour relever le mépris et l'abjection que l'inspirent, dans le cas présent, le griot, l'assistance et Bamba. Pourtant rien n'autorise Fama à penser que les uns et les autres disposent ou non d'un père.

Il faut croire que Fama croit fortement à un absolu de sagesse pour tout chose qu'il situe globalement dans l'univers de son enfance. Du griot qui l'agace au cours de la cérémonie,

---

[192] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.14.
[193] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.16.
[194] KOUROUMA (A.), Idem, pp. 19-20.

il dira qu'il n'existe plus de vrai griot, les derniers étant morts avec SAMORY que l'on retrouve dans *Monnè*, *outrages et défis*, des personnes qui assistaient aux funérailles, il les qualifiera de « dégénérés bâtards » et de Bamba de fils d'esclave. Suivant son raisonnement, la tradition malinké n'est plus appliquée et ceux qui s'en réclament sont au mieux les avatars. Car il semble difficile pour lui de prétendre faire, par exemple, une cérémonie funéraire selon la tradition malinké et laisser le griot ouvertement porter atteinte à un prince héritier ainsi voulu par le sang et la tradition. De même que se faire interrompre par un fils d'esclave ou se faire huer par une assistance au statut inférieur. Faire usage de la tradition c'est admettre les implications et non pas faire du folklore.

Même après avoir perdu son trône, Fama se comporte toujours en bon souverain. Certes les sujets sont de moins en moins réceptifs, aidés en cela par la colonisation et les indépendances, il ne manque pas de le rappeler, passant parfois pour un dément. Comme ce passage où il se rend à la gare et refuse de changer de voiture comme il lui était demandé :

« Non ! Non ! lui cria-t-on. Descends, vieux ! Monte dans le camion de tête de file ! Celui qui interpellait se présenta : « Délégué du syndicat national des transporteurs. » Donc Fama devait descendre sans discuter. « C'était comme ça. » Syndicat des transporteurs ou syndicat des bâtards, Fama s'en moquait. Il se dressa, dégaina son couteau et malgré les cris de Salimata, menaça le délégué et injuria tout le monde, le délégué et le syndicat de tous les bâtards, leur père et la mère des Indépendances. Le délégué recula et laissa la paix à « ce fou de Malinké »[195].

Un second passage fait également état de la même situation où Fama se comporte toujours en souverain, placé au-dessus des nouvelles lois des indépendances. Cette fois-ci Fama se retrouve à un contrôle douanier et refuse de patienter afin de procéder au contrôle des formalités.

« Là, Fama piqua le genre de colère qui bouche la gorge d'un serpent d'injures et de baves (…) Un bâtard, un vrai, un déhonté de rejeton de la forêt et d'une maman qui n'a sûrement connu ni la moindre bande de tissu, ni la dignité du mariage, osa, debout sur ses deux testicules, sortir de sa bouche que Fama ne pouvait pas traverser sans carte d'identité ! Avez-vous bien entendu ? Fama étranger sur cette terre de Horodougou ! Fama le somma de se répéter. Le petit douanier gros, rond, ventru, tout fagoté, de la poitrine aux orteils, avec son ceinturon et ses molletières, se répéta calmement et même parla de révolution, d'indépendance, de destitutions de chefs et de liberté. Fama éclata, injuria, hurla à ébranler tout le poste des

[195] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp. 81-82.

douanes. Heureusement le chef de poste était Malinké, donc musulman, et à même de distinguer l'or du cuivre. On calma Fama avec les honneurs et les excuses convenables. »[196]

En vérité le mobile qui déclenche toujours la colère de Fama porte sur l'indifférence de son statut. A cet effet, Fama reste héritier de la culture traditionnelle africaine qui définit l'homme par sa fonction sociale. Dès lors que son statut de prince est nié, Fama se met en colère et identifie son interlocuteur à un bâtard. Etre bâtard selon Fama c'est volontairement disconvenir de la tradition, en l'occurrence malinké, au motif que les indépendances y auraient mis un terme. On comprend alors pourquoi les badauds certainement convaincus de s'être libérés des obligations traditionnelles, se disculpent de toute révérence à Fama. Par les indépendances, Fama serait devenue un homme ordinaire autant qu'eux, socialement indistinct, autrement dit inexistant. Ici se joue donc la question de l'existence, subtilement résumée dans la réplique d'Hamlet « Etre ou ne pas être ?». Les indépendances lui ôtent cette existence par ce versant « abandon de la culture traditionnelle ». Ainsi se sent-il exister lorsqu'il arrive dans le village de ses beaux parents où il accueilli selon la tradition par laquelle il recouvre son statut social :

« Fama fut salué par tout Bindia en honoré, révéré comme un président à vie de la République, du parti unique et du gouvernement, pour tout dire, fut salué en malinké mari de Salimata dont la ville natale était Bindia. Devant sa case, les salueurs se succédèrent, puis en son honneur s'alignèrent les plats de tô, de riz et même on mit à l'attache un poulet et un cabri. »[197]

A terme, les différents exemples analysés auront permis de délimiter la figure du bâtard selon que Fama la perçoit : figure désireuse de rompre avec la culture traditionnelle lui préférant son versant folklorique. Or vouloir rompre d'avec la culture traditionnelle, c'est également se définir comme marginal, avili. Pour Fama, quelques modifications qu'aient pu engendrer la colonisation dans la culture traditionnelle, d'avoir obtenu les Indépendances pour les sociétés africaines ne remet pas en cause la culture traditionnelle. Son attitude méprisante à l'égard du douanier qui parle de « révolution et de destitution des chefs traditionnels » lui paraît peu crédible.

Les conséquences d'un tel choix entraînent selon Fama des modifications qui pervertissent la nature même de l'homme et sa relation aux autres.

[196] KOUROUMA (A.), *Idem*, p.101.

[197] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.95.

CONCLUSION PARTIELLE DE LA PREMIERE PARTIE

A l'issue de cette première partie nous pensons être parvenu à dresser le profile du bâtard et la figure en laquelle elle s'identifie. D'abord par son traitement, la notion est présentée différemment chez nos deux auteurs. Ahmadou KOUROUMA dont l'un des textes contient une présence massive du mot bâtard, se montre discret à désigner les bâtards de naissance comme l'est Salimata ou Mariam, mais peu réservé à qualifier ceux qui ne le sont pas. Inversement, Sony LABOU TANSI qualifie rarement les personnages de bâtards. Néanmoins tous deux tirent les conséquences des origines de leurs personnages.

Globalement, les bâtards sont repartis en deux catégories : les bâtards de naissance et les bâtards par extension. Au sein des bâtards de naissance, nous avons constaté une différence typologique liée à la source de la bâtardise. Ainsi, le Guide Providentiel, Martillimi Lopez et Mariam ont une naissance adultérine, Salimata et la descendance de Chaïdana une naissance naturelle. Chaque type de naissance est un cas particulier. De tous les types, seuls les enfants de Chaïdana seront réhabilités. Alors que jamais Salimata et Mariam ne le seront, du moins directement. Souvent, Ahmadou KOUROUMA laisse inchangée la bâtardise de ses personnages dans l'ancien ordre. C'est par la force des choses que Salimata et Mariam sont réhabilitées grâce à l'ordre culturel moderne. Alors qu'avec Sony LABOU TANSI, la réhabilitation est possible, bien que pas toujours. Très tôt, on perçoit chez le narrateur le besoin de poser le problème du bâtard non dans les lois établies mais plutôt dans ce que Maurice BAUDIN nomme « les avanies ». Dans son ouvrage consacré à la représentation du bâtard dans le théâtre, il note les difficultés encore persistantes du bâtard, en dépit des avancées juridiques de son statut au XVIème siècle. On pourrait presque appliquer à Sony LABOU TANSI la même intention :

« Depuis le moyen âge nombre de coutumes abrogeaient les droits qui, l'assimilant au serf, avaient avili le bâtard. Les lois courantes le déclare habile pour tous les actes de la vie civile. (….) Certes toutes les difficultés n'étaient pas levées. Il subsistait sur la route du bâtard, pour peu qu'il eut de l'ambition, ou seulement quelque fierté, des avanies où les lois ne pouvaient rien, des entraves que la générosité du roi ne déliait point. »[198]

[198] BAUDIN (M.), *Les bâtards au théâtre,* pp. 20-21.

En effet sur le plan légal l'ascension sociale n'est contrariée par aucune loi discriminante. En revanche, il n'est pas rare au sein de la population d'observer des railleries publique sur le personnage. Les enfants Chaïdana finissent par être réhabilités ce qui n'est pas le cas du Guide Providentiel ou de Martillimi Lopez, dont les mères sont moquées. En dehors des enfants de Chaïdana, tous les autres personnages bâtards sont décrits comme étranges avec un physique souvent proche de l'animal. Là encore, lorsque KOUROUMA décrit Salimata et Mariam, il relève l'identité érotique de celles-ci dans ce qu'elle peut avoir de tentateur. La femme bâtarde sous la plume de KOUROUMA allie les deux aspects contradictoires de la beauté physique et de la vilenie de l'âme. Tandis qu'avec Sony LABOU TANSI, le corps de la femme, même bâtard n'en perd pas moins sa beauté et demeure un pouvoir contre lequel toute lutte est vaine.

Le second trait qu'ils relèvent se rapporte à leur morale. Ils affichent toujours une conduite scandaleuse. Martillimi Lopez vient au monde en se tenant une des bourses. Le Guide Providentiel est un ancien voleur de bétail, Mariam une femme qui avait couché avec la plupart des habitants de Soba et Salimata elle est intouchable à cause d'un génie jaloux.

Dans la catégorie des bâtards par extension, Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI relèvent une nature culturelle dominante qui les rattache aux bâtards de naissance. La même qui conduit les bâtards de naissance d'être immoraux et d'afficher une conduite scandaleuse. Comme les bâtards de naissance, ceux-ci ont aussi réifiés et dévalorisés dans leurs actes.

DEUXIEME PARTIE : PORTEE SOCIALE ET IDEOLOGIQUE DE LA FIGURE DU BÂTARD.

L'objet de cette seconde partie va porter sur les structures et schèmes de pensées qui constituent « la bâtardise ». En effet il s'agira d'illustrer comment la pratique et l'action du bâtard s'inscrivent dans une démarche qui lui est propre et souvent scandaleuse et destructrice de l'ordre traditionnel. Cela même que nous nommons portée sociale et idéologique de la figure du bâtard.

Elle suppose qu'on estime son influence et son rôle majeurs dans la société. La première partie y aura largement répondu. C'est au sens qu'imprime la figure du bâtard que cette partie va se consacrer. Pour cela nous avons relevé trois domaines dans lesquels elle s'est distinguée. Le premier d'entre eux porte sur le commandement. La pratique du commandement de la figure du bâtard majoritairement s'est illustrée dans des périodes de transitions. Ce point permettra de montrer quels moyens utilisent la figure du bâtard pour accéder au pouvoir, en même temps qu'il contribuera à apprécier sa gestion administrative de la société. Pour conclure sur le commandement, l'objectif sera d'évaluer dans la pratique les choix que la figure du bâtard privilégient dans sa gestion de la société et comment il la gère. Le second point, intitulé espace et signification, évaluera les transformations des espaces que sont le rural et le citadin. L'idée étant d'avoir une vue d'ensemble pratique des choix de gestion tels qu'ils se déclinent dans les espaces de vie. Si le premier point évalue en même temps un des points régaliens de l'Etat sur la protection des citoyens, l'espace et signification soulève celui de la sécurité alimentaire, d'emploi et de logement. Le troisième point enfin, dans la même lignée évalue la société qu'inspire la figure du bâtard. Cette évaluation passe par exemple par l'établissement d'une anthropologie sommaire de la société africaine moderne puis aboutit sur une évaluation des catégories sociales distinctes en partant de l'homme de pouvoir, en passant par l'homme ordinaire et enfin la femme. Ces trois figures anthropologiques donneraient le reflet de la société telle qu'elle est dominée par « l'idéologie » de la figure du bâtard. En somme, la portée sociale et idéologique de la figure du bâtard vient interroger les valeurs qu'elle inspire.

A- MODE OPERATOIRE ET FONCTIONNEMENT : LE COMMANDEMENT.

Chapitre 1 : La transition politique ou la conquête de l'appareil étatique.

1- Les coups d'état militaires.

La gestion politique des sociétés africaines nouvellement indépendantes sont marquées par une prise de pouvoir conflictuelle. En effet, c'est par l'usage de la force que les Indépendances se distinguent. Le recours à la force pourrait être moins préoccupant si le cas avait été isolé. Au contraire, le recours au coup d'état a très vite pris la dimension d'un phénomène généralisé qui allait bientôt se vérifier au sein des anciennes colonies. Dans le corpus que nous avons constitué, le propos est aisément vérifiable. Koyaga dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* et Béma dans *Monnè*, *outrages et défis*, parviennent tous au pouvoir à la faveur d'un coup d'Etat. Exception faite de Martillimi Lopez dans *L'Etat honteux* dont l'accession au pouvoir a pris des formes pacifiques et consensuelles, du Guide Providentiel dans *La vie et demie* qui accède au pouvoir à la faveur du parcours constitutionnel de son parti et le Président de la Côte des Ebènes dans *Les soleils des indépendances*, arrivé au pouvoir également dans les mêmes conditions. Les raisons d'un tel phénomène paraissent à première vue étonnantes au regard de la volonté de justice et de liberté qui a animé les populations au cours de la décolonisation. Pourtant, à y regarder de près, les signes avant coureurs d'un tel phénomène étaient perceptibles. Sous l'ère coloniale, la cohabitation de relative sérénité des populations différentes, caractérisées depuis de nombreuses années par des systèmes politiques lignagers et claniques, est maintenue par l'application d'une armée coloniale prête à taire toute velléité sécessionniste populaire. Le statut commun de nègre, socialement assimilé à de la subordination, au colonisateur blanc, a freiné les besoins de revendication identitaires. Cette absence de revendication clanique et ethnique était liée à l'action coloniale. Laquelle considérait les populations nègres comme une masse diffuse et indistincte. Le regard uniformisant issu de la pratique coloniale va développer au sein des populations le sentiment d'appartenance à un destin commun. C'est également le lieu à partir duquel émergeront les grandes revendications de liberté avec la certitude d'être suivies par la masse populaire. Ahmadou KOUROUMA étaye ce propos lorsqu'il met en relief dans *Monnè*, *outrages et défis*, la période historique qui a précédé la vague de décolonisation : la communauté. A cette période, les colonies africaines accèdent à une autonomie de gestion. Ils pouvaient dès

lors désigner leurs représentants, par voie élective ou nominative. Dans le texte, la scène se déroule dans la ville de Soba qui compte deux candidats opposés et leurs soutiens respectifs. L'axe central d'un des candidats était la suppression des travaux forcés et des laissez-passer. Au terme des élections, le partisan de l'abolition des travaux forcés remporte les élections à une majorité écrasante. A cet instant le sentiment d'appartenance à un territoire commun était palpable. Les élections, sous la surveillance de l'armée coloniale, se déroulèrent sans l'usage de la force.

Mais lorsque les colonies accèdent à l'indépendance, des troubles politiques viennent assombrir la situation politique des Etats nouvellement indépendants. Une race d'hommes, aux méthodes anti-démocratiques, dépossèdent de leur mandat les présidents élus démocratiquement en recourant à la force. C'est le cas dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, où le héros, Koyaga use de la force militaire pour s'emparer du pouvoir. Un tel revirement, non enregistré sous le règne colonial, réputé austère et privatif de liberté, émerge, étonnamment sous un climat politique de liberté. Cette contradiction apparente soulève l'évidente question des raisons qui prévalent à l'usage de la force, au mépris de l'autorité légitime que confère la population élective.

A l'évidence, les indépendances occasionnent un sentiment de liberté retrouvée. Elle suppose la cessation factuelle de la sujétion imposée par l'indigénat et elle est également perçue pour une majorité importante de la population comme la possibilité de choisir son mode de vie, en l'occurrence le mode de vie qui leur a été refusé pendant la colonisation. Etre libre de choisir, d'aller et de venir. Plus anecdotique libre de ne plus travailler ! En somme le rejet était total à l'égard de toute institution injonctive qui donne l'impression de s'arroger tous les droits et fait subir à la population tous les devoirs. Les populations africaines avaient besoin de justice sociale. Mais comment parvenir à la garantir sur un espace géographique au sein duquel les populations n'avaient pas choisies de vivre ensemble. Comment réussir cette justice sociale où le sentiment dominant est de faire primer sa lignée, son ethnie ou son clan soumis pendant la colonisation à une prétendue discrimination positive ou négative fut-elle. Enfin comment garantir à la population d'être juste au quotidien sans qu'une sanction ou une bonification soit perçue comme partisane ? Le sentiment de méfiance au sein d'une société de clans contrainte à la cohabitation s'amplifie avec l'accession des colonies à l'indépendance. Comme le montre Ahmadou KOUROUMA dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, l'histoire présidentielle de Koyaga naît de la défiance du Président démocratiquement élu Fricassa Santos à l'égard des Paléos, peuple auquel appartient Koyaga :

« Le président Fricassa Santos ne fut pas tenu de faire le pèlerinage à la cour élyséenne du général de Gaulle pour faire reconnaître internationalement la République du Golf. C'est cet homme qui restait inflexible. Il ne voulait pas de paléos sauvages ignares, formés pour la colonisation pour piller et réprimer, dans la jeune armée nationale de son pays. Des tirailleurs parmi lesquels –aux dires des devins – pouvait se trouver son assassin. »[199]

Deux éléments nourrissent la méfiance du président Fricassa pour le peuple Paléos. Historiquement, les paléos pendant la colonisation étaient préférés par l'administration coloniale pour leur bravoure sur le plan militaire. A ce titre, ils étaient prioritairement affectés dans l'armée coloniale, laquelle avait une réputation de brutes épaisses. Elle était chargée de recueillir l'impôt dans les villages, de réprimer et de faire régner l'ordre colonial. En même temps lorsque la France était en guerre, première et seconde guerre mondiales, mais aussi les guerres des colonies, parmi les engagés volontaires beaucoup d'entre eux étaient des paléos. Pour cette raison, Fricassa Santos les considérait comme les ennemis de la liberté, de la patrie, bras armée de l'impérialisme. La seconde raison, était d'ordre personnel mais surtout mystique. Elle touchait à sa vie. Détenir le pouvoir était vital. Il lui fallait donc tenir hors de portée les paléos, mais surtout Koyaga que les devins avaient désigné comme son assassin.

« Devant tant de refus et d'intransigeance Koyaga retourna au village et consulta les géomanciens, la maman Nadjouma et le marabout Bokano. Ils lui apprirent ce qu'était le président Fricassa Santos. Il avait pour totem le serpent boa (…) était un grand initié, un puissant sorcier qui craignait la fin tragique que les devins lui avaient prédite. Il avait été prévenu contre les anciens combattants. Il avait été conseillé au chef de l'Etat par les devins de la présidence de ne jamais accepter, tolérer dans l'armée nationale des anciens combattants d'Indochine. Parce qu'il existait parmi les anciens combattants paléos un homme dont la sorcellerie était très forte et qui pourrait l'assassiner malgré tous les talismans qu'il portait et les lavements mystiques qui le protégeaient. »[200]

A la politique se mêle l'aspect mystique. En ce sens, elle est une fonction précaire qui nécessite un gros arsenal de sécurité tant physique que mystique. On retrouve ici un des aspects de la tradition africaine dans la définition du chef. Est chef celui qui a une grande connaissance des choses terrestres et de l'au-delà. Cette connaissance se traduit par la capacité de celui-ci à dominer par lui-même ou à l'aide des personnes dont c'est le rôle, les difficultés sociales qui affectent le bon fonctionnement de la population. Koyaga

[199] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1999, p.87.
[200] Idem, p.79.

apparaît nettement comme un danger en raison de sa capacité à détenir une puissance plus grande que la sienne. En ce sens, il est une cible à sa portée. Or le chef qu'il est, afin de prétendre protéger et veiller aux biens et aux personnes, devrait être capable de repousser toute attaque d'où qu'elle vienne ou de s'en prémunir. En somme de dominer. Mais Koyaga par la puissance mystique supérieure dont il est pourvu, à ce titre, incarne la faillite du président Fricassa Santos. La supériorité mystique de l'un sur l'autre associée d'une incompatibilité totémique, à défaut d'une résignation de l'une ou l'autre des parties, devrait déboucher sur une lutte mortelle. Les diverses tentatives du président Fricassa Santos de museler Koyaga étaient de nature à prendre le dessus sur lui de telle sorte qu'il anticipe ses attaques.

« Ramenez immédiatement Koyaga dans la prison centrale. Je veux qu'il soit aux fers dans la prison centrale avant le coucher du soleil. Sinon, Koyaga et ses camarades tenteront cette nuit un coup. Cette nuit est une nuit fatale. Il me tuera ou je le tuerai avant le coucher du jour. C'est écrit dans nos deux destins. Ramenez-le dans la capitale. Amenez-le ici dans mon palais. »[201]

Malheureusement l'avantage qui lui a permis d'emprisonner Koyaga a été réduit par le geôlier en charge de le surveiller. Ce dernier qui a été un ancien combattant reconverti dans le pénitentiaire accordait à Koyaga le droit d'aller et de venir jusqu'au jour de son évasion. A cet instant, la confrontation devenait inévitable. Koyaga alla s'enquérir des raisons de l'acharnement du président à son égard. A la suite de quoi il avait été bien renseigné et s'était en conséquence préparé avec l'aide de sa mère Nadjouma et du marabout Bokano.

« C'était trop tard ! (…) Le régisseur de la prison où Koyaga avait été envoyé s'appelait Sama. Sama était un ancien combattant ami de Koyaga et il avait laissé Koyaga aller et venir. Pendant deux semaines, Koyaga avait pu rencontrer et discuter avec la maman, magicienne, et le marabout Bokano. Koyaga avait pu tranquillement faire part au marabout et à la magicienne de sa décision d'assassiner le Président. Le marabout et la magicienne avaient pu tout tranquillement lui fabriquer tous les talismans, lui apprendre les paroles des prières magiques qui pouvaient lui permettre de réussir son forfait. Ils avaient pu lui indiquer tous les sacrifices qu'il fallait exposer, tous les sortilèges qu'il fallait manipuler pour briser les puissantes protections magiques du Président. Koyaga avait eu le temps de se couvrir de tous les talismans. En bref, Koyaga avait pu se préparer, bien préparer magiquement. »[202]

---

[201] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.88.
[202]KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.89.

La décision de Koyaga de mettre un terme à la vie du président Fricassa Santos n'était pas motivée par des ambitions politiques. Les raisons étaient d'ordre vital. Vivre ou mourir, Koyaga a vraisemblablement été dans une situation de légitime défense. Sa défense face au premier homme de la nation va par la suite précipiter son destin national une fois qu'il l'aura assassiné. En même temps cette coïncidence d'enjeux politique et existentiel, va permettre de taire une velléité politique de discrimination qui pesait, au temps du président Fricassa Santos, sur les populations paléos, notamment les anciens combattants. Il était de coutume en effet d'écarter de l'armée nationale tous ceux des anciens combattants de la guerre d'Indochine. La plupart d'entre eux étaient paléos. Dans la foulée, Koyaga incarne alors le clan des paléos privé pendant un temps des prérogatives légitimement admises à tout citoyen du Golfe. Dans le même ordre d'idée, le recourt à la force en vue de conquérir l'outil étatique peut provenir du besoin de préserver un statut social historiquement reconnu. C'est le cas notamment de Béma dans *Monnè, outrages et défis* qui a recouru à la force pour accéder au pouvoir. Dans la ville de Soba, l'administration coloniale qui avait pris possession des lieux avait concédé à Djigui, le roi, une parcelle de pouvoir. Pour avoir collaboré, il avait des prérogatives que l'administration voulait bien lui accorder. Il se révéla dans cette tâche assez fidèle jusqu'au jour où, sans le consulter on désigna son fils aîné comme successeur. Cette transition de pouvoir fut vécue par Djigui comme une usurpation de la part de son fils qu'il priva de bénédiction. Pendant tout « son règne », Béma va inlassablement chercher à obtenir la bénédiction de son père, mais surtout s'appliquer à satisfaire les moindres demandes de l'administration coloniale. Au point qu'il va perdre l'état de grâce dont aura toujours bénéficié Djigui en dépit des humiliations que les populations vont endurer. De légitime héritier Béma, par son commerce outrancier avec l'administration coloniale dont il se rend coupable, s'adjuge le statut d'usurpateur. Lassée de voir son fils être ainsi perçu par la population, Moussokoro décide de lui faire entendre raison :

« La déposition de Djigui et son remplacement par son fils atterrèrent Moussokoro :

- Assieds-toi mon fils, et écoute moi. Je ne me suis pas contentée comme les autres mères de te créer avec les douleurs de mes entrailles : j'ai souffert dans la chair, j'ai moralement pâti. Mes tourments et afflictions se sont transformés en bénédiction ; ce sont ces bénédictions qui t'ont fait dauphin.
- Si c'est pour me demander de renoncer au pouvoir que je viens d'acquérir, ne perds pas ton temps, ma réponse est non. Si ce n'avait pas été moi, c'eût été un autre Keita. Les nazaréens sont inflexibles.

- Alors laisse-le à un autre Keita. Le pouvoir ne se ramasse pas comme une noix de karité : il a besoin de beaucoup de bénédictions et toi tu n'auras que des malédictions de ton père et les colères des mânes.
- Je tuerai des sacrifices expiatoires indispensables. »[203]

Béma prend conscience que le véritable pouvoir est désormais entre les mains de l'administration coloniale envers laquelle il devra témoigner de son indéfectible fidélité. En revanche, le père ne représente aucun intérêt. Il prend plaisir à le ridiculiser, ou à passer outre ses orientations. C'est le cas lorsque Djigui interdit formellement de dénoncer Yacouba, le musulman au chapelet à onze grains tant recherché par l'administration et considéré comme trublion. Béma va s'empresser de le dénoncer et affirmer sa satisfaction devant Djigui et Moussokoro, tous deux effarés :

« L'incarcération de Yacouba était nécessaire, avait répondu Béma. C'est une chance que les Blancs nous aient débarrassés d'un prieur avec des chapelets à onze grains. Si l'opération engendre des transes chez le vieux, c'est sa volonté, uniquement sa volonté. Il n'y a là ni reconnaissance, ni bénédictions, ni pitié, et surtout pas d'humanisme ni d'islam. »[204]

Il s'aperçoit également que le cœur du pouvoir se trouve dans son exercice. Il en fait chaque jour l'expérience en se frottant au quotidien à l'administration qui elle n'a pas eu besoin d'une quelque bénédiction des mânes pour l'exercer. Seules suffisent les moyens modernes de commandement. En cela, Béma est rageusement moderne. Qu'importe les moyens, l'essentiel pour lui c'est de diriger. En effet, malgré la légitimité qui lui fait défaut, Béma par les moyens qu'il a à sa disposition parvient à satisfaire l'administration à qui il fait son allégeance. Et lorsqu'il rencontre un adversaire capable de lui ravir sa place, il emploie les moyens dont il dispose y compris les plus forts. Plus l'adversaire se montre tenace, plus les moyens utilisés varient également.

Un second événement va consolider la population de Soba à le honnir davantage au cours des élections législatives. Béma se montre ardent défenseur du maintien des travaux forcés, du maintien des laissez-passer et des prélèvements des impôts, en l'occurrence l'impôt de capitation. Son allégeance effrénée à l'égard de l'administration coloniale prend des allures de vassalisation. L'envie de préserver, à tout prix, le pouvoir devient destructrice. Malgré le choix de Djigui d'accorder sa bénédiction Touboug qu'il juge apte à la députation, Béma se pose en candidature dissidente et contribue à laisser une image

[203] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, paris, Seuil, pp.152-153.
[204]KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p.177.

détestable de la campagne. En effet Béma ne s'interdit aucun argument pour décrédibiliser la candidature favorite :

« Béma entra dans la campagne électorale comme son totem l'hippopotame plonge dans le bief : de grands ploufs et plafs éclaboussèrent et secouèrent tout le pays. (…) Béma faisait interrompre le vacarme et le spectacle, se dressait sur les étriers, invectivait les déhontés de la case de l'agonie en montrant du doigt la case de Mariam. « Je vous défie tous et vous attend. Qu'un seul sorte du repaire et vienne pour que dans un duel franc au sabre et dans un franc concours hippique nous montrions au peuple qui est le meilleur, lequel mérite le mieux la confiance des Malinkés. » (…) « Les gens de chez nous jamais n'écouterons un côtier, jamais ils ne voteront pour un *boussman* inféodé à un autre côtier, Houphouët, un petit bonhomme chef d'un minuscule canton. On dit que Houphouët fait trembler les Blancs, jamais un vrai Keita, un circoncis, un croyant, un authentique Keita comme Béma ne le craindra ». Il injuriait les deux maudits de notre race qui soutenaient la candidature d'un cafre comme Touboug inféodé à un infidèle comme Houphouët. Avec sarcasmes, il disait pourquoi il ne parlerait pas des travers de son grand-frère, tout le monde les connaissait (…) Avec indignation et colère il parla de la petite non incisée qui se livrait à la honterie et transgressait les interdits. »[205]

De ces élections, Béma sorti perdant. Avec la victoire de la liste adverse, les travaux forcés furent supprimés, les laissez-passer également. Les gens désertaient les chantiers et reprenaient leur ancienne vie. Mais un événement va remettre Béma de sa période désertique. En effet, le monde occidental était divisé en deux. C'était le temps de la guerre froide. L'épouvantail rouge devenait le mal absolu. Il fallait protéger les colonies de la gangrène communiste. A Soba, ce changement se traduisit par le changement de commandement administratif. L'ancienne autorité fut taxée de communiste et relevée de ses fonctions.

« La barbarie communiste voulait détruire le monde libre, s'emparer de l'Afrique, le monde libre l'avait enfin compris et s'était engagé dans la guerre froide : partout on pourchassait les communistes. Les communistes sont les ennemis de Dieu, de la religion, de l'ordre, de la famille et de la liberté. Lui Lefort était venu avec des pouvoirs étendus pour extirper le communisme de Soba. (…) Il monta au Kébi, annonça qu'il ne parlerait pas au Centenaire, un chef retraité qu'un ennemi du monde libre avait mis en selle pour faciliter l'introduction du communisme à Soba ; et sur le champ il convoqua Béma. »[206]

L'occasion était providentielle pour Béma qui s'empressa de servir au commandant Lefort le discours qui le renforçait dans la logique de subordination du Nègre vis-à-vis du Blanc.

---

[205] KOUROUMA (A.) *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 234-235.
[206] KOUROUMA (A.) *Monné, outrages et défis*, Op. Cit, 246.

« La France a eut tort de nous accorder, à nous Nègres ce dont nous ne savons pas user : les libertés. (…) Les collecteurs de la capitation ne sortent plus: dans les villages on leur fait descendre les pantalons qu'on leur fait porter sur leur tête avant de les expulser. (…) Donc c'est la capitation que ceux de Soba ne veulent pas alors que cela n'a pas été aboli: ce sont les prestations qui l'ont été. En plein jour les querelleurs se battent, les voleurs opèrent, les sorciers tuent, c'est l'anarchie ; aucune de ses licences n'a été accordée : c'est la citoyenneté française qui l'a été. (…) Les plantations de coton, d'arachides, de riz sont en friche. (…) Nous les Nègres, nous sommes comme la tortue, sans la braise aux fesses nous ne courrons jamais: nous ne travaillerons pas, ne paierons jamais nos impôts sans la force. »[207]

A coups de fusils, Béma et le comandant Lefort entreprirent de reprendre la ville plongée dans une forme de désobéissance civile. Avec la suppression des travaux forcés et de toute forme de liberté d'aller et de venir, autrefois interdites, les habitants désertèrent les travaux coloniaux. A terme, les effets finirent par se faire ressentir sur la machine économique coloniale. Il était donc urgent de reconduire les travaux forcés pour ne pas laisser faillir la machine économique. L'excuse d'une guerre contre le communisme arrivait à temps pour mettre un terme à toutes ces prérogatives. Par ailleurs, Béma afin de s'assurer du statut de chef profita de la situation pour emprisonner son frère Kélétigui, qu'il accusa de trouble à l'ordre public, pris en chasse le député Touboug. Son allégeance à la puissance colonisatrice lui valu des nombreuses prérogatives. Associé aux collecteurs d'impôts dont il devint le responsable attitré, Béma constitua une liste qui se transforma en parti majoritaire duquel il prit la tête. Par sa dévotion à la puissance colonisatrice il parvint à se construire l'image d'un anti-communiste acharné, ce qui lui valu toutes les distinctions honorifiques de la France en dépit des exactions commises dans les villages pour contraindre les populations à se retrouver dans les chantiers et les champs.

2- Le « dauphinat » et la succession par voie constitutionnelle.

On a identifié deux modes d'accession à l'appareil étatique dans les sociétés africaines indépendantes : le coup d'Etat militaire et l'accession au pouvoir par consentement et recommandation du précédent chef d'Etat, d'un homme qu'il choisit pour lui succéder. Cette situation est souvent courante dans un système présidentiel, où le chef de l'Etat se fait succéder par son adjoint. Dans le cas d'espèce, il s'agit souvent du vice-président. L'exemple d'une telle pratique est vérifiable aux Etats-Unis, où l'on voit le vice-président succéder au Président de la République dans le cadre d'une incapacité, physique, morale et intellectuelle, avérée d'exercer le pouvoir. Loin du modèle américain où le président et

[207] Idem, p.247.

son colistier apprécient le suffrage universel du peuple, la comparaison ne se risquera pas à les mettre sur le même degré de crédibilité. Dans les sociétés africaines, le choix du chef de l'Etat ne prend pas en compte l'opinion de la population. Lui-même parvenu bien souvent dans des conditions illégitimes au pouvoir se garde bien de consulter le peuple. Le dauphinat auquel nous faisons référence est celui pratiqué à la façon bien africaine, souvent animé par des besoins de « politicaillerie » qui laissent à la marge les préoccupations de la population, au non de laquelle étonnamment elle se réclame. Ici le dauphinat se pratique dans les conditions où un pouvoir s'est installé à la faveur d'un coup d'Etat ou d'une manipulation électorale. Après une longévité politique qui a su asseoir un système prédateur, de gabegie, et de corruption avérée, la fin du règne se souvient de l'urgence d'obtenir un dauphin qui devra se montrer digne de l'héritage funeste, au sein duquel les acteurs du système auront bénéficié de la prospérité et la paupérisation le lot de la population. Un héritage à l'exemple de celui du Guide Providentiel dans *La vie et Demie* **:**

« Quand Henri-au cœur-Tendre succéda au Guide Providentiel, il respecta à la lettre les recommandations (qui étaient dans l'un des quarante sept chapitres des Dernières Volontés du guide) sur l'homme en cage. »[208]

En effet, les conditions de la désignation d'un dauphin dépendent de deux éléments essentiels. Le premier est d'ordre endogène et le second d'ordre exogène. Sa désignation se jouera à la satisfaction intégrale de ces deux éléments. Cependant, le critère exogène prévaut sur le critère endogène qui lui fait référence aux prérogatives laissées au chef de l'Etat qui consulte ses amis les plus proches. Assez souvent, les relations durant son règne avec ses collaborateurs étaient souvent humiliantes, le choix est souvent porté sur sa progéniture pour lui succéder. Il va donc déployer tout son génie pour convaincre ses amis de soutenir sa décision. Le critère exogène fait allusion aux relations étroites de coopération qui lient les colonies anciennement sous protectorat français à l'ancienne puissance colonisatrice. Ces colonies devenues indépendantes, restent néanmoins tributaires de « l'avis » de la France. La guerre froide rendait susceptible toute puissance occidentale pro capitaliste lorsque la terminologie nationaliste devenait récurrente chez un homme politique africain. C'est dans le souci de protection des colonies africaines de la gangrène rouge, qu'elle se devait d'avoir un regard « d'expert » sur le dauphin dans un régime en fin de règne. Un clin d'œil est fait dans le texte d'Ahmadou Kourouma pour

[208] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie***,** Paris, Seuil, p.83.

souligner la particularité des liens qui unissent la France à ses colonies devenues pourtant indépendantes. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Fricassa Santos, le président du Golfe avait la réputation d'un nationaliste opposé à l'impérialisme occidental. Une fois élue, démocratiquement, la nécessité de faire reconnaître aux institutions internationales l'indépendance et la légitimité de son gouvernement, ne s'est pas posée. Ce qui ne le contraignit pas d'effectuer un voyage en France en raison de la présence des observateurs internationaux dépêchés par l'ONU :

« C'est devant les observateurs internationaux dépêchés par l'ONU qu'eurent lieu l'ouverture des urnes, le dépouillement du scrutin. (…) Et l'indépendance de la République du Golfe fut proclamée. Une indépendance reconnue *de facto* par l'ONU dont les observateurs avaient assisté au dépouillement du scrutin. Le président Fricassa Santos ne fut pas tenu de faire le pèlerinage à la cour élyséenne du général de Gaulle pour faire reconnaître internationalement la souveraineté de la République du Golfe. C'est cet homme qui restait inflexible. »[209]

Les raisons géostratégiques ont conduit l'ancienne puissance colonisatrice à adopter une attitude paternaliste à l'endroit des anciennes colonies, en dépit de la souveraineté internationale qui les caractérisait. De cette attitude découlait un profond laxisme sur les questions de droits humains. Leur préoccupation était de garder les colonies hors d'atteinte de la convoitise soviet. La souveraineté qui aurait due être totale avec les indépendances a été réduite par le bouleversement de la géopolitique internationale. Les deux parties qui se livraient une guerre mortelle d'influence, jugeaient de la grandeur de leur pouvoir au nombre de pays qu'elles avaient avec elles. La France étant dans le camp pro capitaliste jouait un rôle majeur avec la possession des colonies, même si indépendantes. Il lui fallait ainsi trouver le moyen de reconquérir les territoires, ce qui était relativement aisé. C'et ainsi qu'en échange d'une fidélité dans le camp pro capitaliste, les dirigeants africains recevaient des mannes financières importantes et n'avaient aucun contrôle en retour sur la gestion de leur Etats. L'inquiétude était donc d'avoir dans une situation de fin de règne un dirigeant africain pro soviet, d'où la rigueur dans le choix du dauphin. En raison de la manne financière qu'elle représente, entre autres, le critère exogène sur le choix du dauphin prévalait sur le critère endogène. Preuve en est faite dans un second texte du même auteur, *Monnè*, *outrages et défis*. Un des personnages du texte Béma est identifié comme le successeur plausible de Djigui, son père. Alors que ce dernier n'avait pas encore désigné Béma à lui succéder, l'administration coloniale avait passé outre sa décision et sans le consulter désigna Béma comme le nouveau chef de Soba. La

[209] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp.86-87.

nomination de Béma comme successeur de Djigui datait de trois jours maintenant et lui n'en était toujours pas informé. C'est au cours d'une de ses ballades quotidiennes qu'il apprit la nouvelle, ce qui le plongea dans une colère immense :

« Depuis trois nuits, Djigui n'était plus le vrai chef des pays de Soba – il était le seul du Mandingue à l'ignorer. Le gouverneur et le commandant Bernier avaient estimé qu'il avait trop vieilli. (…) Désormais les autorités s'adresseraient à Béma, le cinquième fils de Djigui. (…) En silence (…) Djigui descendit sur le Bolloda. (…) Les nazaréens l'avaient frappé avec la complicité de son fils Béma. La blessure de Djigui provenait d'une possession de Djigui. On n'appelle pas au secours quand le couteau qu'on porte à sa ceinture vous transperce la cuisse : en silence on couvre sa plaie avec sa main. (…) et la seule blessure qui ne se ferme jamais est celle que vous laisse la morsure du crocodile issu et sorti de sa propre urine. « Béma! Fils de Moussokoro ! Moussokoro! » s'écria le vieillard. Cinq fois il clama ce nom de femme. »[210]

L'absence d'un accord peut être à l'origine du déclenchement d'un conflit qui va prendre des formes de rébellion armée au pire des scénarii. Comme c'est le cas ici, les relations entre Béma et son père, sans aboutir sur une guerre vont être néanmoins distendues. Djigui n'hésitera pas à qualifier Béma d'usurpateur et Béma, comme l'illustre ces propos reproche à Djigui de contrarier ses projets :

« On l'a laissé régner sans partage et lui il ne s'évertue qu'à contrarier mes projets ! Allah qui n'est le cousin de personne ne peut soutenir de telle méchanceté »[211].

Même si la lutte n'est pas armée entre les deux protagonistes, elle reste tout de même dangereuse. L'invocation de la Providence à venir trancher en faveur de Béma l'illustre clairement. Il s'agit en effet pour Béma persuadé que le refus du père d'accepter sa succession est lié à un banal sentiment de jalousie. En quoi, Djigui serait condamnable par Allah, la divinité musulmane à laquelle tous deux se référent. Ainsi tous les supplices que Djigui fait subir à Béma, en guise de justice divine devrait se transformer en bénédictions pour lui. Dans le cas d'espèce, Djigui ne s'en prend pas à Béma, la responsabilité de cette déposition incombe indirectement à Moussokoro la mère de l'usurpateur. Dans la tradition la responsabilité de l'éducation de l'enfant est réservée à la mère, qui lui inculque également la crainte du père et son respect. La participation de Béma à la déposition de son père est vécue comme une désobéissance, pire, comme une trahison et un meurtre.

---

[210] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp.126-127.
[211] Idem, p.258.

Pourtant Djigui est incapable d'agir contre son fils directement. En dépit de la faute dont Béma s'est rendu coupable, Djigui est incapable de lui refuser la bénédiction qu'il vient lui demander pour que ses actes durant son règne soient prospères. La retenue de Djigui est telle que même lorsque Béma dénonce Yacouba, conseiller de circonstance spirituel de Djigui, à l'administration à la suite de quoi il est emprisonné, il parvient toujours à pardonner à son fils là où les habitants pariaient pour une réprimande. Pourtant dans cette relation d'influence d'un fils avide de pouvoir et pour cela prêt à évincer son père, la situation atteint un point de non retour. Djigui est obligé de sanctionner Béma. Au cours d'une cérémonie de consécration de Béma comme chef de parti, il invite de nombreuses autorités françaises administratives à y assister. Afin de marquer ses invités et les laisser juger de sa popularité, il convie la population à venir nombreuse à la cérémonie. Miné par les rapports troubles avec son père, lequel jouit d'une influence certaine auprès de la population, Béma réalise que sans la présence ou un mot de la part de Djigui, le nombre de personne qu'il veut voir à la cérémonie ne sera pas atteint. Alors il fait courir le bruit de la présence de Djigui à la cérémonie. Entre temps, son frère depuis son incarcération se saisit de la nouvelle et à son tour lance un démenti qui finit par convaincre la population. Cette situation le contraint à se rendre chez son père en toute humilité afin de lui formuler la requête. Au cours de leur discussion, pleine de repentance et de bénédictions, il sollicite de la part de son père d'apposer au bas d'une feuille qu'il sort de sa poche une signature en rusant qu'il s'agit de démentir les rapports conflictuels qui les opposeraient. En réalité cette lettre constituait un acte de foi écrit par Béma dans lequel Djigui démissionnait du parti anti-français. Fort heureusement pour Djigui, il s'opposa à la signer. La cérémonie de Béma fut un succès et un matin, Djigui reçu la visite du Commandant qui venait le féliciter de sa démission du parti anti-français qu'avait lue en public Béma en son nom.

« Je viens, moi le Commandant Lefort, comme commissaire du gouverneur de la colonie vous féliciter et vous remercier au nom de la France. La signature de la déclaration, votre démission du parti anti-français sont des actes hautement sages et courageux »[212]

Lorsqu'il réalisa qu'une fois de trop, Béma avait agit en son nom sans lui en avoir fait part, il prit la décision de déshériter Béma. Le retrait d'héritage dont il était question concernait la prérogative des Keita à hériter du pouvoir, donc à diriger. Pour réaliser cette sanction suprême, Djigui devait se rendre dans son village natal, le village de ses ancêtres, où au

[212] KOUROUMA (A.), *Monné, Outrages et défis*, Op. Cit., pp.265-266.

cours d'une cérémonie il prononcerait les fatals propos. Son état lié à son âge rendait sceptiques les populations quant à la réalisation de cette sanction. Cette attitude donna à Djigui encore plus de courage et commença la marche vers son village dont il ne put atteindre le seuil, puisqu'il s'écroula et ne se releva plus jamais.

« C'était Béma qui avait déclenché le courroux du Centenaire. (…) Le Centenaire le comprît et sortit la suprême menace dont tout patriarche Keita dispose et qu'aucun depuis la création de la dynastie n'avait encore brandie contre sa descendance »[213]

Enfin de compte, lorsqu'une rivalité s'installe entre le titulaire et son dauphin, elle ne cesse qu'avec la mort de l'un ou de l'autre. L'avantage de Béma était l'âge avancé de son père sans quoi la lutte entre les deux continuerait à pâlir l'atmosphère dans la ville de Soba.
Dans l'entreprise coloniale qu'initie la démarche européenne, la finalité consistait à étendre la civilisation au reste du monde. A en croire le sociologue gabonais Fidèle NZE NGUEMA :

« Dans cette unification du monde, l'entreprise européenne de civilisation porte un nom : la colonisation. Avec l'événement de la modernité qui transforme l'Occident européen dès le XVIe siècle, et davantage durant les XVIIe et XVIIIe siècles, de nouveaux types de structures politiques, sociales, économiques émergent. Du moyen âge à nos jours, l'Occident européen imposera ces nouvelles structures aux sociétés sous sa domination. »[214]

A l'évidence ces modifications s'étendent jusqu'aux modes d'acquisition du pouvoir, en l'occurrence politique après s'y être exercées sur les structures politiques traditionnelles africaines. En passant outre le temps de la colonisation où l'exercice du pouvoir était en majorité exercé par les colonisateurs, les sociétés africaines en font l'expérience avec l'émergence de la communauté[215]. Dans les textes de nos deux auteurs, c'est précisément l'époque qui octroie aux sociétés la possibilité d'élire des représentants locaux, lesquels siégeaient au palais Bourbon. Avec Ahmadou Kourouma il est fait état dans *Monnè, outrages et défis*. Touboug est le personnage qui sera élu député de la ville de Soba, sous la bannière du parti d'Houphouët BOIGNY. Ce passage illustre bien que les sociétés

---

[213] Idem, p.266.
[214] NZE-NGUEMA (F. P.), *L'Etat au Gabon de 1929 à 1990. Le partage institutionnel du pouvoir.*, Paris, l'Harmattan, 1998, Coll. Etudes Africaines, p.13.
[215] Historiquement, la Communauté naît de la Loi cadre qui étend les frontières de l'empire français aux colonies d'outre-mer. Ce cadre politique a la particularité d'accorder aux colonies africaines une autonomie de gestion matérialisée par la désignation des représentants indigènes pour faire taire les assauts d'indépendance revendiqués par les indigènes.

africaines savaient désormais user des matériaux modernes comme moyens d'accession au pouvoir. On rompait vraisemblablement avec le modèle traditionnel de féodalité où le pouvoir était détenu par un même clan, duquel sortait le nouveau chef. Et lorsque la phase de décolonisation arrive, les acteurs de ce mouvement émanent des partis politiques desquels ils sont souvent des représentants. C'est la démarche qu'emprunte Béma, toujours dans *Monnè, outrages et défis*, pour s'imposer comme le chef de la ville de Soba. L'auteur trace son parcours et par l'habilité dont il fait montre pour monter un parti qui va s'imposer comme le plus représentatif, illustre à bien des égards, la parfaite maîtrise des outils modernes pour prétendre accéder à l'outil étatique. Depuis un certain temps régnait à Soba un climat de terreur. Afin de s'attirer les faveurs de l'administration coloniale certains habitants noirs en faveur de la présence française et pour masquer le sentiment anticolonial de plus en plus important, décidèrent de créer un nouveau parti politique dénommé le PREP (Parti de la réconciliation pour l'émancipation et le progrès). Serait désigné président celui qui réussirait à y faire adhérer un nombre important d'habitants de Soba. Ce fut l'occasion pour Béma de tenter sa chance. Pour parvenir à ses fins, il eut recours à des intimidations et autres supercheries, qui deviendront sous les indépendances le lot de tous les partis en mal de légitimité.

« Béma se jeta dans cette campagne de placement de cartes comme un (…) hippopotame. (…) Ce fut à cheval et par d'interminables palabres que Béma entreprit de reconvertir au progressisme les pauvres des quartiers et les paysans des villages. (…) Personne n'assistait aux réunions et ils furent mal accueillis. (…) Béma ne pouvait user tout son temps à les suivre. Aussi décida –t- il d'arrêter les opérations et commanda aux collecteurs de dicter au Secrétaire général du PREP les noms de tous les notables, village par village. En tout, il y eut huit mille deux cent cinquante trois nouveaux inscrits au parti et Béma déboursa les huit mille deux cent cinquante- trois *doromé* que les adhérents auraient dû verser. Béma avait donc de loin la section du PREP comportant le plus fort effectif. »[216]

Avec l'émergence des partis comme outils d'acquisition du pouvoir, Béma se gardait bien de la bénédiction que Djigui refusait de lui accorder publiquement. Le pouvoir qu'il ambitionnait tant lui tendait les bras. Celui que la civilisation occidentale pouvait lui permettre d'exercer. Or le pouvoir que la tradition, dont Djigui en était la représentation, refusait de lui accorder ne s'exerçait plus. De fait, il pouvait juste regretter de ne pas être apprécié par la population, mais se satisfaire de disposer d'un pouvoir de commandement légal sans légitimité populaire.

---

[216] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op.Cit., p.256-257.

A l'instar des coups d'Etat, le mode de succession pacifique, reposant sur la constitution émane des partis politiques. En principe les candidats au cours d'une campagne d'abord interne désignent un candidat selon le mode de scrutin choisi. Mais dans la plupart des cas, c'est le président du parti qui est désigné comme candidat naturel. Soumis au vote du peuple, il exerce le pouvoir à l'issue des résultats du scrutin duquel il sort gagnant. La pratique dans les sociétés africaines indépendantes est différente. Au regard de l'exemple de Béma, le candidat dont la francophilie est avérée, même impopulaire, a des fortes chances d'accéder au pouvoir. A en croire le narrateur dans *Monnè, outrages et défis*, qui juge ironiquement la pratique de Béma comme le début d'une culture du tripatouillage qui va se perpétuer pendant les indépendances :

«La méthode !... La méthode !... Qu'en dire ? Rien. Ceux de Soba comme tous les Africains plus tard vivront l'ère des présidents fondateurs des partis uniques, dont certains décréteront que tous les habitants du pays sont membres du parti et prélèveront comme la capitation des cotisations qu'ils feront encaisser sans attribuer ni carte ni acquit. »[217]

L'accession au pouvoir dans les sociétés africaines devenues indépendantes, lorsqu'elle se pratique pacifiquement ne traduit pas souvent l'expression du peuple. Elle est au contraire le résultat violent d'une volonté de classe sociale disposant d'atouts divers pour l'imposer. Un des textes de notre corpus en fait état. En effet le narrateur, dans *En attendant le vote des bêtes sauvages,* décrit la scène au cours de laquelle Fricassa Santos, farouche opposant à la présence française en Golfe, demande l'indépendance de son pays. La France lassée des troubles qui en découlent, décide d'organiser un referendum qui décidera de l'indépendance ou non du pays. Fricassa Santos prône le oui à l'indépendance. Au cours de la campagne, tous les partisans du oui furent emprisonnés. Etonnamment, l'issue du scrutin donnait une large victoire au oui tant combattu par l'administration coloniale. C'est en effet par la puissance mystique, poursuit le narrateur que les bulletins furent tous dans l'urne changés en oui.

« C'est devant les observateurs internationaux dépêchés par l'ONU qu'eurent lieu l'ouverture des urnes, le dépouillement du scrutin. Les administrateurs coloniaux n'en crurent pas leurs propres yeux, leur étonnement fut semblable à celui du mari qui, dans la nuit voulant tourner dans le lit de son épouse, se surprend dans les bras d'une lionne. Tous les bulletins, la totalité des bulletins s'étaient transformés en bulletins de oui. Ce

[217] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op.Cit., p.257.

prodige, le grand initié Fricassa Santos l'avait réussit grâce aux magies que les maîtres du vaudou de Notsé du Togo et les marabouts de Tombouctou lui avaient enseignés au cours de ses initiations. »[218]

Dans cet extrait, l'administration coloniale est identifiée à la classe sociale dirigeante qui dispose de moyens répressifs, afin de dissuader et d'empêcher les partisans du oui d'aller voter. Il a donc fallu l'intervention magique et mystique pour que la voie du plus grand nombre s'impose ! Fricassa Santos et son parti à eux seuls cumulaient les handicaps. Le premier était de demander l'indépendance et le second était de se réclamer contre l'impérialisme, autrement dit affilié communiste. Les intimidations et les incarcérations de l'administration coloniale étaient de nature à peser sur l'issue du scrutin dont il redoutait l'issue. L'usage des moyens d'intimidation de l'administration coloniale alors se sont perpétuées aux lendemains des indépendances par une classe dirigeante moins prompt à répondre aux attentes de la population, mais en revanche très tenace au maintien du pouvoir. Dans son texte, Sony LABOU TANSI décrit parfaitement la ténacité du Guide Providentiel à l'égard du pouvoir. Au pouvoir depuis une quarantaine d'années, au bénéfice d'une ascension fulgurante au sein du parti dans lequel il militait. Il succède à l'ancien secrétaire général du parti à sa mort. Cependant, une fois président, il refuse de reconduire les moyens qui l'ont porté à la présidence de la république aux autres citoyens. Au contraire, il érige sous une façon déguisée une monarchie où seul un des siens lui succédera. Et à ces détracteurs qui le tiennent pour un autocrate, il suggère de reconquérir le pouvoir par la force :

« Si vous voulez le pouvoir, laissez les tracts tranquille : le pouvoir est dans le sang, on n'a pas besoin d'intelligence pour le savoir. »[219]

---

[218] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.86.
[219] LABOU TANSI (S.), *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p.80.

Chapitre II : Gouvernance et administration dans les sociétés africaines indépendantes.

1- L'édification du parti unique : le parti Etat.

Les défis qui se posent aux sociétés africaines au lendemain des indépendances se rattachent au développement. Vaste « mythe » moderne que la civilisation occidentale a su inoculer dans les consciences africaines. Déjà pendant la colonisation les prêcheurs du modernisme suggèrent aux indigènes que leur émancipation va se gagner par une adhésion totale aux valeurs du travail économique et d'acquisition monétaire. L'homme nouveau que la colonisation devrait à tout prix faire naître en terre africaine, *l'homo economicus* ou encore l'homme civilisé avait l'obligation morale d'améliorer son quotidien. Sans chercher à savoir si l'Africain se suffisait à son mode de vie, comment il l'appréciait ; les travaux de sape pour tout ce qui refrénait cet esprit étaient savamment menés. Une tâche à laquelle s'applique par exemple Soumaré, l'interprète Brigadier-chef, en s'efforçant de traduire avec fidélité les propos du capitaine Blanc, dans un extrait que voici :

« La civilisation, c'est gagner de l'argent des Blancs. Le grand dessein de la colonisation est de faire gagner de l'argent à tous les indigènes. L'ère qui commence sera celle de l'argent. (…) Comme le besoin d'évoluer n'a jamais résidé dans la tête du Noir, il faut l'amener à vouloir la civilisation, à rechercher l'argent plus que le gibier, plus que l'amitié et la fraternité, plus que les femmes et les enfants, plus que le pardon d'Allah. Et pour cela le Blanc a deux lois. (…) La première s'appelle l'impôt de capitation. (…) La deuxième loi du Blanc est la recherche du confort. »[220]

L'opération de civilisation, lapidairement décrite dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* est néanmoins d'une parfaite clarté. Le narrateur dès l'incipit situe d'emblée les raisons économiques, comme motif de la présence européenne en Afrique. Une raison supplémentaire pour comprendre que la civilisation était économique ou ne l'était pas. Les occidentaux qui se sont confrontés à l'hostilité géographique, immenses forêts impénétrables, territoires montagneux, ont eu besoin des forces extérieures accoutumées à ces climats et aux territoires pour mettre en valeur les territoires qu'ils avaient occupés. Après de nombreuses tentatives qui se sont soldées par des échecs, il leur a fallu se résoudre à conquérir les populations locales dans ses zones dont l'accès leur apparaissait à première vue difficile. Une fois ces populations conquises, au prix d'énormes efforts, au

[220] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op.Cit., pp.57-59.

sens puissamment financier, l'opération de pré-civilisation pouvait commencer. C'est en effet, au bon soin des entités religieuses que ces « âmes damnées » étaient confiées.

« Les colonisateurs tentent une expérience originale de civilisation de Nègres dans la zone appelée Golfe. (…) Ils se trouvent face aux hommes nus. Des hommes totalement nus. Sans organisation sociale. Des sauvages parmi les sauvages avec lesquels on ne trouve pas de langage de politesse ou violence pour communiquer. (…) Et de plus des sauvages qui sont de farouches archers. Il faut les subjuguer fortin par fortin. Les ethnologues recommandent aux militaires de contourner les montagnes et de poursuivre leurs conquêtes victorieuses et sanguinaires dans les savanes parmi les Nègres habillés, les Nègres organisés, hiérarchisés. Les paléos sont provisoirement dispensés du portage et des travaux forcés. (Les travaux forcés étaient les prestations obligatoires et gratuites que les autres indigènes accomplissaient chaque année pour les colons blancs.) Les paléos en sont exemptés et sont confiés aux seuls curés. Aux curés d'inventer les artifices, de communiquer avec les hommes nus, de les évangéliser, de les christianiser, de les civiliser. De les rendre colonisables, administrables, exploitables. »[221]

Les raisons d'un tel besoin d'hommes, jusqu'aux populations dont la communication n'était pas évidente, s'explique par les travaux colossaux et immenses qu'il fallait impérativement rendre rentables. Cet objectif de rentabilité a fini par faire cohabiter des peuples différents sur un même espace. Restait donc à veiller à l'opérabilité de cette masse humaine, improbable, sur les travaux à effectuer. La réussite de cette entreprise tient d'une part à sa capacité d'avoir porté une « blessure narcissique » aux populations indigènes et d'autre part grâce à son outil de répression. En effet, le discours colonial tentait de persuader les indigènes de leur état de subordination duquel il pouvait cependant s'abstraire par le travail. Ce discours avait l'avantage d'attirer les populations vers l'intérêt majeur de la colonisation sans user de force. Le second élément, répressif, dissuadait tous ceux qui pouvaient nourrir des sentiments de rébellion et de désobéissance. L'union de ces deux atouts maîtres consacrait ainsi la réussite de l'entreprise coloniale pendant un assez long moment. Ce qui passait alors pour un atout économique, la concentration de différents peuples sur un même espace, se transforme en problème politique pendant les indépendances. Au cours des indépendances, le sentiment d'une liberté retrouvée, manifesté par le départ des colonisateurs va poser en même temps la légitimité des réalités sociales acquises durant la colonisation. Progressivement ces interrogations deviennent plus ardues lorsqu'elles se rapportent au pouvoir. En somme au cours des indépendances les populations s'interrogent sur le motif de la présence sur un même espace. Jusqu'ici, seule la colonisation avait réunies différents peuples. Sur quoi devrait

[221] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., pp.11-12.

alors s'appuyer la présence des uns et des autres sur le territoire. La question de l'autochtonie et de l'étranger devenait un problème politique. En effet, nombreuses sont les populations, prétendument autochtones, au cours des indépendances, identifient la présence des différents peuples comme un obstacle à leur épanouissement et à la prospérité du pays. Sery, personnage du texte *Les soleils des indépendances*, est persuadé que la présence en Côte des Ebènes des communautés étrangères contribue à son appauvrissement. Son argument repose sur le taux de chômage particulièrement élevé au sein des populations autochtones. Une situation, estime-t-il, liée à une politique de préférence extranationale pratiquée, en son temps, par les colonisateurs Blancs. Les pouvoirs issus des indépendances, n'ayant pas encore rompu avec cette pratique perpétueraient donc la pratique.

«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 ». (…) Avec les colonisateurs français, avaient débarqué des Dahoméens et les Sénégalais qui savaient lire et écrire et étaient des citoyens français ou des catholiques ; des nègres plus malins, plus civilisés, plus travailleurs que les originaires du pays. (…) « Les colonisateurs toubabs leur confièrent tous les postes, leur attribuèrent tout l'argent, et avec cet argent les Dahoméens couchèrent nos filles, marièrent les plus belles, s'approprièrent nos meilleures terres, habitèrent les plus hautes maisons ; ils égorgèrent nos enfants en offrande à leurs fétiches, sans que la justice française intervienne, parce qu'ils étaient les juges et les avocats. Quand il y avait un nouvel emploi on faisait venir un Dahoméen de son pays et quand il y avait un licencié, un chômeur, c'était toujours un originaire du pays. C'était comme ça : les Toubabs en haut, après les Dahoméens et les Sénégalais, et nous autres, au-dessous des pieds, des riens », démontra Sery. »[222]

De la façon dont les dirigeants africains devaient y répondre dépendait l'avenir de ses sociétés. Par ailleurs avec le départ des colonisateurs, la corvée des travaux forcés cessaient, en même temps le travail économique tout court avait-t-il encore un sens ? En d'autres termes, en dehors de travailler pour soi-même et pour sa famille, pour qui d'autre fallait-il travailler ? Comment les dirigeants africains entendaient-ils donner du sens au travail. En somme comment perpétuent-ils le « mythe du développement » au cours des indépendances ?

Après avoir acquis la souveraineté internationale, les sociétés africaines font le choix de poursuivre avec le modèle politique que les occidentaux ont introduit. La rupture avec les structures traditionnelles de pouvoir est abandonnée, quelques particularités y sont ajoutées, mais le modèle reste profondément européen. Même les anciens princes,

[222] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p.86.

comme Fama, cherchent à s'insérer dans la nouvelle organisation qui s'impose. La reconversion est à jamais de rigueur dans une ère où la plus honorifique des distinctions traditionnelles n'a plus aucune valeur sociale. De prince héritier à commerçant, peut-être bien que les efforts déployés durant la décolonisation lui vaudront un poste dans ce partage de pouvoir qui oscille entre affinités, ethnisme et bien d'autres critères encore.

« Les Indépendances une fois acquises, Fama fut oublié et jeté aux mouches. 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 pour l'écarter, Fama demeurant analphabète comme la queue d'un âne. Mais quand l'Afrique découvrit le parti unique, puis les coopératives qui cassèrent le commerce, il y avait quatre-vingts occasions de contenter et de dédommager Fama qui 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 ! Les deux plus viandés et gras morceaux des Indépendances sont sûrement le secrétariat général et la direction d'une coopérative… »[223]

Forts de l'enthousiasme populaire relevant du sentiment de liberté retrouvé et des attentes des populations, les nouveaux dirigeants, succédant aux colonisateurs, optent pour un parti unique national. Sa transformation se poursuit sous l'apparat d'un parti-nation pour s'achever dans celui d'un parti-Etat. A ce choix deux raisons sont évoquées. La première, plus démagogique, pose qu'au sortir de la décolonisation, l'enthousiasme populaire était si fort, les hommes politiques si unis qu'à l'unanimité l'idée d'un unique parti fut adoptée. Un second parti n'eût pas traduit le sentiment de cohésion qui prévalait. Cette décision à donné lieu à un parti unique à direction collégiale. Le second argument, plus vraisemblable, justifie l'instauration du parti unique par le besoin d'unifier toutes les populations afin de favoriser l'union nationale et de taire en conséquence toutes les velléités tribalistes. Avançant le prétexte d'un développement économique certain sur la base d'un pays uni. Pourtant, à l'un ou l'autre des arguments, une réalité contraire leur est opposable. L'enthousiasme est certes présent, mais la cohésion n'est pas réelle. Béma devient président avec un parti qui avait pour ambition de célébrer la présence française décriée à Soba. En faisaient partie tous ceux qui tiraient bénéfice de l'administration coloniale. Pourtant ce parti, honni par la majorité de la population, va s'imposer et instaurer le monopartisme. Quant au second argument de la crainte de l'ethnisme. La composition du parti est effectuée sur la base ethnique. Pour le moins, tous les postes de décision sont

[223] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., pp.24-25.

attribués aux membres de même clan. On peut à cet effet concéder au sociologue Fidèle NZE-NGUEMA qu'il y a du vrai dans son affirmation :

« L'émergence du monopartisme en Afrique noire, donnée ici et là pour la solution appropriée au double phénomène du retard technologique et du tribalisme, ne semble pas d'appréhension aisée. »[224]

En vérité, l'établissement du parti unique traduit une volonté certaine de musellement. Les conditions souvent douteuses dans lesquelles les nouveaux dirigeants africains ont accédé au pouvoir sont de nature à redouter davantage la concurrence politique. La plus pratique des solutions qui s'offre à eux, c'est de recourir à une privation de liberté, qui place toute concurrence dans l'illégalité en cas de regroupement à caractère politique. Le musellement va consister dans le contrôle des activités des citoyens, du neutre au plus impliqué politiquement. Proscrire toute critique à l'endroit du pouvoir sous peine de condamnation. En réalité, le parti unique aspire au monopole. Il se veut fort et intimidant. Des pratiques qui ne sont pas sans rappeler la correspondance avec l'autoritarisme de l'Etat colonial qui s'est traduit par la création d'une institution de justice indigène dans les colonies. Le parti unique, dans sa volonté à tout régenter en écartant de la scène politique l'idée de contradiction reconduisait un système politique colonial vécu pendant longtemps par les populations comme autoritaire. Cet autoritarisme, les populations le sente dans tous les secteurs de leur vie, public ou privé. Comme l'illustre un passage dans *Les soleils des indépendances*. Fama, en voyage pour Togobala passe une nuit dans le village des parents de Salimata. Après son dîner, une conversation s'engage et les sujets commencent à manquer. Alors, ignorant la norme qui sévissait dans le village, il se lance dans une critique des hommes politiques :

« Fama, couché et repu, s'était vautré sur la natte, prêt à dégainer son sabre, faucher et vilipender la bâtardise des politiciens et des soleils des Indépendances. On arrêta son élan. Le parti unique de la République interdisait aux villageois d'entendre ce que pourraient conter les arrivants de la capitale sur la politique. Dieu en soit loué, le dire est innombrable comme la bâtardise ! »[225]

La réprimande peut, comme ici, être simplement verbale. Mais elle sait aussi se montrer plus ferme, plus radicale, plus définitive. C'est par exemple le sort que le Guide Providentiel fait subir à un opposant, dénommé Martial. Farouchement opposé au pouvoir

---

[224] NZE-NGUEMA (P.-F.), *L'Etat au Gabon de 1929 à 1990. Le partage institutionnel du pouvoir*, Op.Cit., p.177.
[225] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.95.

en place, Martial est considéré comme le chef de file d'une opposition qui use des moyens verbaux et écrits (tracts, livres, articles…) pour combattre l'autoritarisme qui s'est emparé de la Katamalanaisie par l'action d'un homme qui est au pouvoir depuis une quarantaine d'années. C'est encore un des points de la précarité des moyens de combat de ladite opposition, précaires, par nature qui ne donnent que des résultats très insignifiants contrairement aux moyens dont disposent les régimes en place. Cette opposition soutenue par la population ne fait cependant que subir et se révèle comme le patin du pouvoir. Pendant longtemps il a toujours su passer à travers les actes de recherches et d'accusation qui ont été placées sur lui. Un jour malheureusement il se fit prendre. En raison de l'importance de la prise, Martial avait droit à un traitement particulier. Il avait été conduit au palais présidentiel en même temps que toute sa famille où ils devaient être exécutés par le Guide providentiel lui-même :

«C'était l'année où Chaïdana avait eu quinze ans. (…)
- Voici l'homme, dit le lieutenant qui les avait conduits jusqu'à la Chambre Verte du Guide Providentiel. Il avait salué et allait se retirer. Le Guide Providentiel lui ordonna d'attendre un instant. (…) S'approchant des neuf loques humaines que le lieutenant avait poussées devant lui en criant son amer « voici l'homme », le Guide Providentiel eut un sourire très simple avant de venir enfoncer le couteau de table qui lui servait à déchirer un gros morceau de la viande vendue aux Quatre Saisons (…). La loque-père sourcillait tandis que le fer disparaissait lentement dans sa gorge. (…) Le sang coulait à flots silencieux de la gorge de la loque-père »[226]

La scène beaucoup plus longue, se poursuit en faisant manger le corps du père réduit en pâté à la mère et aux enfants sous la menace d'un pistolet. Une fois la pâte de chair consommée, le Guide va tous les assassiner en dehors de Chaïdana, qu'il gardera en vie. La barbarie de l'acte obéit à la certitude des dirigeants d'agir pour une cause juste, et considère toute opposition comme l'envie de détruire le projet qui est en construction, en l'occurrence l'unité nationale. En somme toute opposition, ou opinion dissonante est destructrice et le ralliement constructeur. Les divergences de points de vue, de perception passe pour de la mauvaise foi. C'est ainsi que Martillimi Lopez s'en prend à un journaliste qu'il accuse d'avoir tronqué la vérité en énumérant le nombre de morts qu'il y a eu lors d'une fusillade. Il demande au journaliste de mentionner un nombre moindre de façon à ne pas affoler la population :

[226] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp. 11-12.

« Monsieur le président une situation très urgente, voici Paulo Suaze qui a menti dans le « Matin », deux fois déjà qu'il trompe le peuple et l'opinion sur des sujets gênants. (…) C'est vrai Paolo que tu as écrit trois mille morts ? oui monsieur le président, ah, et pourquoi a-tu écrit cela ? Parce qu'il y avait ce nombre-là monsieur le président, et non, mon enfant, il n'y avait pas ce nombre (…) Devant mes yeux, il y avait ce nombre, il y avait ce nombre devant ma raison, devant ma conscience, ah ! parce que tu crois que ta raison et ta conscience sont plus compliquées que celles de la nation, non mon fils, tu es journaliste, ton devoir c'est d'être dans la nation partout et avant tout, un bon journaliste doive savoir diviser par mille, pour le reste, les lecteurs ne sont pas cons, ils se débrouilleront toujours. »[227]

Le musellement que le parti unique instaure va jusqu'à investir tous les lieux de pouvoir. L'objectif étant de contrôler toute position, toute prise de parole de façon à les rendre compatibles au discours de la pensée unique. C'est ainsi que vont naître des sections du parti sur l'ensemble du territoire coordonnées par un bureau national. Dans le Horodougou natal de Fama, un comité a été mis en place chargé en même temps de gérer le village. Au cours de son déplacement, il se heurte à cette entité politique qui scrute tous ces mouvements. Persuadé que Fama allait déclencher une désobéissance civile, la ville la plus proche avait dépêché certains éléments pour l'appréhender. C'est que dans les sociétés africaines, la distinction entre le politique et le civil est confuse, elle n'est plus. C'est ce qui explique d'ailleurs, la mutation du parti unique en parti-Etat. Il consiste en effet dans la prévalence du parti sur l'Etat. Et comme l'explique le sociologue NZE-NGUEMA :

« La préséance du parti sur l'Etat tiendrait de sa dimension ternaire : parti politique, parti-nation, parti-communauté. Il en découlerait deux conséquences :

a) la subordination de l'Etat à la nation : le parti-nation devient l'instance politique suprême ;

b) la confusion des organes étatiques et des structures partisanes. »[228]

L'incapacité à pouvoir opérer une séparation entre le politique et l'Etat crée un reflexe de dépendance vis-à-vis des instances politiques. Fama, pourtant attire notre attention lorsqu'il fusionne les fonctions administratives et les fonctions du parti. Pour lui tout est clair, le politique a une prévalence sur l'Etat. Il s'était aperçu que le recrutement des membres du gouvernement ou des administrations s'effectuait d'abord au sein du parti. Il en est de même de Martillimi Lopez qui tire ses membres du gouvernement du parti dont il assure la présidence. Chaque membre du gouvernement est d'abord un membre influent du bureau politique. A telle enseigne qu'un portefeuille ministériel n'est attribué qu'au

---

[227] LABOU-TANSI (S.), *L'Etat honteux ou Machin la Hernie*, In L'atelier de Sony Labou Tansi Volume III, roman, Revue noire Editions, Paris, 2005, pp.86-87.

[228] NZE-NGUEMA (F.-P.), *L'Etat au Gabon de 1929 à 1990*, Op.Cit., p.175.

membre déjà influent dans le parti. En l'occurrence celui-là qui occupe une fonction élevée. Le Guide Providentiel n'en fait pas moins.

2- La patrimonialisation de l'Etat.

La relation que développent les hommes et le pouvoir dans les sociétés africaines durant les indépendances est singulière. Les chefs d'Etat en particulier éprouvent le besoin de densifier leur statut présidentiel par des statuts autres, tels que père de la nation, le Duce… Autant de dénominations qui participent de cette volonté de marquer la singularité dans ce statut qui ajoute à la fonction élevée qui est la leur, un caractère presque divin. La notion de *pater familias* jouxte avec l'idée du patriarche dont les décisions ne souffriraient d'aucune contestation. Enfin, derrière ces dénominations, c'est également l'arbitraire d'une décision qui voit en la personne du chef de l'Etat, un homme au-dessus des lois. L'idée qui est faite du chef de l'Etat dans ces sociétés indépendantes est celle d'un homme qui a prise sur le champ politique. De la sorte, la transformation de la société s'effectuerait du sommet. Le peuple attendant que le chef dicte ses lois. Ici, plus besoin d'un cadre légal à partir duquel réguler le fonctionnement de la société. Celle-ci reste liée aux décisions du Duce ou du père de la nation. Le président de la république par cette densification statutaire devient alors une voix qui oriente la société. Une situation qui n'est pas loin des propos défendus par Fidèle NZE- NGUEMA qui assimile le rôle du chef de l'Etat sous le monopartisme à celui d'un prophète :

« Le prophète devient alors une voix qui oriente la « conscience nationale » en émergence. Il assume une double dimension messianique : politique et technique. Le Verbe plus que la Loi acquiert, dès lors une importance historique capitale : elle sert de véhicule, de canalisation, à la mystique vitale de grandeur nationale du Chef. Mystique à la fois de l'unité, de stabilité, de civilité absolue et d'esprit de totalité. Symboles dont un seul homme, le chef de parti incarnation de l'Etat, de « l'autorité totalitaire de l'Etat-parti » assume la reproduction élargie au sein de la société. »[229]

Avant tout, cette patrimonialisation est liée aux institutions de la République. Il est souvent présenté comme président du parti, à l'occasion devenu parti unique, parti-nation et parti-Etat. Il est en même temps Chef de l'Etat. Il accumule à la fois les fonctions de chef de l'Etat et de chef de parti. D'ici, on peut relever un mélange qui pourrait être à l'origine du mécontentement de la population. En effet, le président de la république en Afrique alors

[229] NZE-NGUEMA (F.-P.), *L'Etat au Gabon de 1929 à 1990*, Op. Cit., p.176.

est partisan. Son projet de société est fourni par le bureau politique de son parti. Pourtant dans l'instauration du parti unique, l'idée admise présente le parti unique comme l'émanation d'une volonté populaire. Par conséquent, l'intervention du bureau politique dans les actions de l'Etat, passe pour une consultation indirectement de la volonté du peuple. En ce sens, le Chef de l'Etat ne commet aucune entorse légale, lorsqu'il se présente à la fois comme chef de parti et chef de l'Etat. Par-dessus tout, le sentiment qui domine dans cette volonté de densification statutaire, c'est l'approche appropriative que finit par développer le Chef de l'Etat à l'égard des institutions. En effet, il y a une conception personnelle des institutions étatiques. Très clairement, le Chef de l'Etat s'offre des libertés de gestion qui s'accompagne bien souvent par un dénie des lois de la République. Fort de son statut divin, le chef d'Etat est au-dessus des lois. Il fait et défait à sa guise des lois auxquelles il n'est pas tenu de se soumettre. L'image du chef de l'Etat dans les sociétés indépendantes, prend des formes monarchiques du pouvoir, comme ce fut le cas dans la tradition africaine, pourtant révoquée. Mais elle n'est pas différente de la conception coloniale du pouvoir, à travers son administration qui pouvait faire et défaire la loi selon les circonstances. A chaque fois qu'à Soba, l'administration coloniale procédait au relèvement d'un commandant, chacun d'entre eux instaurait une politique souvent contraire à celle de son prédécesseur. En témoignent les cas de deux capitaines ayant pris le poste de commandement à Soba : le commandant Héraud et le commandant Lefort. La scène se déroule au temps où le communisme est perçu comme le mal absolu dont le camp capitaliste craint la propagation dans les colonies africaines. A ce temps, la ville de Soba a élu comme député Touboug apparenté parti communiste. Les travaux forcés et les laissez-passer, base de leur campagne, ont été réalisés. La machine économique coloniale a donc du mal à fonctionner. Les impôts ne sont plus prélevés, les travaux ne sont plus correctement exécutés et l'ordre ne règne plus. Le commandant Héraud, de son temps prônait une approche de communication, basée sur le respect de l'interlocuteur. Le travail ne devait plus se faire sur la base de la contrainte, mais plutôt sur le volontariat. Il était persuadé que « le noir est naturellement gentil, bon et obéissant ». En revanche, pour le commandant Lefort, sa vision était différentes et les moyens qui vont avec.

« D'abord la différence entre un vrai et un faux Français : Héraud était un faux Français, un Juif. Juif et Nègre ne sont pas dissemblables : c'est pourquoi il avait pu officiellement se marier avec une Négresse. Ensuite la distinction entre le monde libre et la barbarie communiste : nous, ceux de Soba, nous avions la chance d'appartenir au monde libre. La barbarie communiste voulait détruire le monde libre, s'emparer de l'Afrique, le monde libre l'avait compris et s'était engagé dans la guerre froide : partout on pourchassait les

communistes (…) les ennemis de Dieu, de la religion, de l'ordre, de la famille et de la liberté. Lui, Lefort, était venu avec ses pouvoirs étendus pour extirper le communisme de Soba. »[230]

Les pouvoirs étendus de l'un ou de l'autre fixait une manière de travailler toute aussi différente que pouvait le permettre leurs pouvoirs. C'est dire que leur statut de commandant à Soba les plaçait dans une situation de légateur de sens, un statut quasi divin qui ne les soumettait pas aux dictats qu'ils imposaient aux indigènes. Dans une moindre mesure, Djigui, roi de Soba dispose du statut divin dont sont pourvus les commandants. Dans son statut royal, Djigui pouvait commander aux populations d'effectuer des travaux forcés sans qu'il n'ait à le subir. Il pouvait également demander aux populations de s'acquitter de leurs impôts sans qu'il n'ait à le subir. On comprend ainsi son étonnement lorsque le Commandant Héraud, naïvement, espère obtenir des populations le paiement des impôts sans recourir à la force. En effet, la raison qui justifie le recourt à la force par l'administration s'explique par son refus à vouloir payer à sa juste valeur le travail pénible qu'elle dévoue aux indigènes. Or ici, ni la cause, ni la finalité des impôts ne semblent bénéficier aux indigènes. Au contraire, les perçoivent-ils comme un acte gratuit qui les exploite plus qu'il ne les sert. Le seul moyen, de les contraindre est donc d'user de la force. Sans quoi, la tentative sera vouée à l'échec. L'idée ici, c'est que par une position statutaire dominatrice, un homme peut contraire une population à effectuer une tâche sans qu'elle n'y trouve un avantage. Djigui, roi de Soba qui a le droit de vie et de mort sur ses sujets, peut en user. Au commandement de Djigui, les populations pour manifester leur refus, ne peuvent que mentir, à défaut de décliner l'ordre qui se solde par la mort. De son expérience de roi, Djigui garde l'image du Noir menteur et moins disposer à céder sans contrainte, une part de ses biens, sans en avoir la garantie d'un bénéfice. Une attitude qui témoigne de l'absence de disposition du Noir à effectuer un acte gratuit.

«De même que le rat des champs ne peut être sorti de son trou sans enfumage, de même on ne peut extirper aux Nègres la capitation et des travailleurs forcés sans torture et incendie. (…) Nous, Noirs, nous ne sommes ni bons ni humains, mais toujours menteurs et pêcheurs bien que nous connaissions les paroles du Coran que vous nazaréens ignorez. »[231]

La patrimonialisation dont fait preuve le chef d'Etat au cours des indépendances s'étend à l'appropriation des biens publics qu'il met à sa disposition. En effet, il est rare que dans ces

[230] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.246.
[231] Idem, P. 212.

sociétés la distinction entre les recettes de l'Etat et les revenus du chef de l'Etat soient distincts. Il fait des recettes publiques un bien personnel qu'il gère à sa guise. C'est ainsi que de sa position de chef d'Etat il a le contrôle sur les finances publiques. Dans son voyage initiatique pour l'apprentissage de la dictature, Koyaga reçoit du président au totem caïman les conseils de s'approprier les recettes de l'Etat. Il met un point d'honneur à citer ce point comme condition essentielle pour la réussite d'une dictature. L'objectif étant de disposer constamment d'argent pour asseoir davantage son emprise sur la population. A ce titre, il devra apparaître comme celui qui dispose de plus d'argent, de plus de biens, de plus de pouvoir. En somme son statut de chef au sens divin doit en être renforcé, parce qu'enviable.

« La première bête qui menace au sommet de l'Etat et en tête d'un parti unique s'appelle la fâcheuse inclination en début de carrière de séparer la caisse de l'Etat de sa caisse personnelle. Les besoins personnels d'un chef d'Etat et président d'un parti unique servent toujours son pays et se confondent directement ou indirectement avec les intérêts de sa République et de son peuple. Il doit paraître l'homme le plus fortuné de son pays. Il n'y a pas d'avenir et d'autorité en Afrique indépendante pour celui qui exerce le pouvoir suprême s'il ne s'affiche comme le plus riche et le plus généreux de son pays. Un vrai et grand chef africain, sans cesse et tous les jours, offre. »[232]

Dans le même temps, on note également la transformation matérielle de la famille du chef d'Etat. Koyaga va faire construire à sa mère, Nadjouma, une cité de splendides villas. Il va affecter à son service une série de véhicules les plus huppés de la ville. Cette tendance s'observe aussi chez le président au totem caïman qui :

« Avait, avec l'argent de l'Etat, fait de chacun de ses parents, de ses proches et serviteurs des fortunés comme des princes d'un pays pétrolier du golfe d'Arabie. Il avait hissé, toujours avec les moyens de l'Etat, tous les membres de sa tribu au bonheur et au confort matériel que vivent les citoyens des pays développés les plus riches du monde. A tout habitant des villages environnants de sa case natale, il avait fait octroyer gratuitement une villa par le gouvernement »[233]

La patrimonialisation des biens et des pouvoirs par le chef d'Etat plonge la population dans une situation de dépendance et d'assistés. Se satisfaisant lui-même de paraître comme l'homme le plus fortuné, le détournement des biens publics devient une prime pour mauvaise gestion. Tous ceux qui l'entourent sont priés de piller les revenus de l'Etat. A la

[232] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., p.194.
[233] Idem, p.187.

clé, un sentiment d'impunité s'installe dans les pratiques et se transforme en culture. Chaque promu à un poste de ministre multiplie des combines. C'est le cas dans *La vie et demie*, d'un ministre de la République. Il fait part à un néo-promu des astuces dont il faut faire preuve pour se faire rapidement de l'argent. En effet, l'Etat se transforme en un parfait outil d'enrichissement illicite qui prive la population des biens dont elle devait bénéficier. On s'aperçoit que la préoccupation que la distinction entre le public et le privé est confondue. Le gouvernement devient « la ruée vers l'or ». Son entrée au prix d'une vassalisation auprès du prince assure les principaux acteurs d'un enrichissement certain en un temps record. Dans une pointe sarcastique et pathétique, le narrateur de *la vie et demie* présente tous les membres du gouvernement comme des milliardaires.

B- ESPACE ET SIGNIFICATION.

Chapitre 1 : Les milieux rural et urbain sous l'ère post-indépendante.

1- L'espace rural.

Le traitement littéraire qui découle de l'espace rural varie selon les auteurs. Il peut être perçu sous la forme d'un espace chargé du tragique du réel ou pris sous la forme d'un îlot de résistance socioculturelle. Mais il peut tout aussi bien être les deux à la fois. A ce titre, l'espace rural apparaît comme une thématique à divers angles où les points de vue varient selon l'image que l'auteur veut bien transmettre au lecteur. Dans le cas présent, l'espace rural fait l'objet de la même perplexité. Nos deux auteurs abordent la question selon des points de vue totalement différents. Comme dans *La vie et demie* par exemple, l'espace rural, identifié aux huttes des pygmées et à la forêt qui les entoure est un véritable îlot de résistance socioculturelle, en raison de son évitement à la corruption urbaine qui fait tellement de torts aux populations. Pourtant entre la ville qui corrompt et la forêt des pygmées qui soulage, les villages revêtent le visage de monstre dans leur incapacité à choisir un mode de vie entre les deux réalités. Ici, la vision idyllique du village tombe en désuétude et présente une image austère, corrompue. Comme c'est encore le cas dans *L'Etat honteux* où Martillimi Lopez décide de s'installer dans son village lequel s'adapte aux valeurs citadines tant honnies. Ou dans le Togobala natal de Fama qui, à cause de l'installation des *Soleils des indépendances* finit par se bâtardiser. Autant de visions différentes qui finissent par mettre au centre des écrits une question qui englobe des préoccupations identitaires, existentielles et matérielles.

En effet, l'Afrique des indépendances rompt violemment avec les cultures traditionnelles pour se jeter dans la modernité apportée par la colonisation. Un des éléments de cette rupture –violente- se lie à travers la transformation de l'espace rural qui peut à la fois revêtir l'image d'une réalité tragique ou celle d'une résistance socioculturelle.

Lorsque Fama dans *Les soleils des indépendances* se prend à rêver des jours heureux, il a en tête l'image de son enfance dans son village, Togobala, où s'adonnant à l'équitation, pouvait vivre dans un espace prospère, avantageux, conviviale et gai. Une vision, à tous égards, idyllique où le respect de la tradition assurait une cohérence interne au sein de l'organisation sociale. En sa qualité de Prince héritier, il pouvait apprécier les valeurs chevaleresques, celles de grandeur, de gloire. En bon musulman, il pouvait également

apprécier les valeurs de piété et de sainteté. En homme estimable il pouvait enfin apprécier les valeurs d'intégrité et de dignité. Autant en était-il pour Koyaga qui, en paléo, pouvait apprécier les valeurs de lutte et de défis. En tant que chasseur celle de fidélité, d'adresse et de courage. Rien n'est plus idyllique pour ces personnages que leur enfance dans cette Afrique du passé, celle qui ponctue une période pendant laquelle la colonisation n'avait pas encore fait irruption. Mais avec la colonisation et jusqu'aux indépendances, l'image candide de l'espace rural a fait place à une réalité plus austère. C'est encore plus vrai lorsque l'espace rural s'apparente à un temps. La colonisation a su introduire chez les indigènes l'idée d'un temps révolu et d'un espace à transformer : la mutation des traditions en modernité et le village en ville. De la sorte, l'espace rural a su créer une temporalité, celle qui consacre sa grandeur, son apogée. Jusqu'ici, il a toujours vécu sereinement à côté des mégapoles. Mais pour une fois, il se sent menacé. Les mégapoles modernes incarnent à jamais cette altérité qui brandit une adversité inquiétante. Son image est déclinante, son temps – au sens d'une existence vivifiante – est révolu. Le griot Diabaté l'a bien compris. Il prend conscience que sa société va effectuer un saut dans le temps. Que les valeurs et les principes qui l'ont régie finiront par péricliter, en quoi il se résout à naître de nouveau, pour poursuivre son ministère de témoignage.

« Je rejoins mon Konia, rechercher pourquoi tant de feux allumés, de morts abandonnés, de prières dites, de sacrifices exposés pour la religion et contre les Nazaréens n'ont pas accueilli plus de bénédictions et secours d'Allah. Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est au ciel a changé de paroles ; le Mandingue ne sera plus la terre des preux. Je suis un griot, donc homme de la parole. Chaque fois que les mots changent de sens et les choses de symboles, je retourne à la terre qui m'a vu naître pour tout recommencer : réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux et des choses. (…) Je m'en vais pour réapprendre les nouvelles appellations de l'héroïsme et celles des grands clans du Mandingue. Comment se nomment maintenant les Touré, les Koné, les Kourouma (…) maintenant que leur terre mandingue est vaincue et possédée par des infidèles d'incirconcis et de non incisées ? »[234]

Bien souvent l'espace rural se confond avec l'ère traditionnelle. A tout le moins le lieu où s'applique une vision du monde restée ancrée dans la culture traditionnelle africaine. Pourtant s'il bénéficie de cette notoriété de « gardien du temple », la part culturelle en extinction à évaluer est importante. De la désorganisation des structures sociales à la transformation des mœurs, l'espace rural présente dans les sociétés indépendantes une bien piètre image qui s'efface devant les imposantes mégapoles et les mentalités qu'elles

[234] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp.42-43.

génèrent. Il s'apparente à un lieu de perdition, de non épanouissement. A tel point qu'il est plus courant de parler d'exode rural plutôt que le contraire. Les villages sont intentionnellement dépouillés de leurs populations les plus jeunes, celles qui garantiraient la survie et la relève de ces espaces. Seuls les enfants, les femmes et les personnes âgées qui constituent sa population inactive assistent impuissamment à l'entreprise de destruction des villages. Les hommes valides, se ruent dans les villes en quête de travail, abandonnant femmes, enfants et parents. Pourtant l'exode rural pendant la colonisation, n'est pas un phénomène volontaire, il est imposé. En attestent les campagnes effectuées par les grands chefs de villages. Comme c'est le cas à Soba où Djigui est mandaté par l'administration coloniale auprès des villageois afin de les persuader de regagner les grandes vagues d'engagement dans les travaux de chemin de fer. Pour Djigui, la tâche n'était souvent pas aisée de convaincre les villageois d'abandonner les travaux dans les champs pour se consacrer aux travaux de chemin de fer, réputés difficiles et mortels. L'enthousiasme qui animait Djigui, n'était pas toujours partagé. Pourtant les arguments ne manquaient pas :

« Les réquisitionnés iraient travailler pendant six mois dans les mines, les exploitations forestières et agricoles des Blancs. Les travaux forcés n'étaient pas l'esclavage : les travailleurs forcés seraient nourris, logés, vêtus et rémunérés. A leur départ, ils auraient un couvre-pieds ; au retour, un pécule, c'est-à-dire de l'argent, qui leur permettrait de s'acquitter de l'impôt de capitation et d'acheter des miroirs et des aiguilles ; autant de choses qui civilisent. »[235]

Cependant, tous les secteurs professionnels ouverts aux indigènes ne connaissaient pas la même méfiance. Au contraire, c'est avec un empressement certain que les engagements se faisaient. C'est le cas dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, où le narrateur nous présente l'empressement de Koyaga à s'engager dans l'armée coloniale. De la même façon l'exemple de ce dernier va finir par convaincre les paléos de la nécessité de s'engager. En effet, Koyaga est un tout autre homme du retour des guerres. Il revient assorti d'une mentalité qui fait envie aux villageois. Pendant que tous les villageois menaient leur existence dans la nudité, le matin, Koyaga apparaissait paré de son uniforme de guerre paré de toutes les médailles qu'il avait gagnées. Avec la pension qui fut la sienne, il se lança dans des beuveries et ne tarda pas à s'attirer l'admiration de tous. Pour lui ressembler, de nombreux villageois se rendirent dans les administrations pour s'engager volontairement. Un empressement que l'on ne retrouve pas dans le texte

[235] KOUROUMA (A.), *Monnè, Outrages et Défis*, Op. Cit., p.60.

Monné, outrages et défis, où les circonstances d'enrôlement des tirailleurs trahissent un usage de persuasion où les sollicités n'ont guère d'autre choix.

« La nuit (…) dans les concessions le bruit courut que les Nazaréens avaient investi les portes de la ville et posté les tirailleurs le long du *tata*. Le matin les premiers qui tentèrent d'aller au *lougan* revinrent nous apprendre que les tirailleurs ne laissaient sortir que les femmes et les enfants ; tous les mâles circoncis étaient systématiquement refoulés. (…) L'interprète et le major procédèrent à un choix parmi les triés, à une sélection parmi les choisis et élurent parmi les sélectionnés les quatre mâles ayant la taille du fromager, la poitrine de lion, la dentition de caïman et la santé de taureau. L'interprète les présenta au capitaine qui, après les avoir examinés, décocha un sourire de civilisé satisfait. (…) Vous entrerez dans les tirailleurs. (…) On entre dans les tirailleurs comme dans un bois sacré ; on rompt avec son clan, sa famille, son groupe d'âge ; on vend son âme aux Blancs et on cesse d'avoir de la compassion pour le Nègre. »[236]

Dans tous les cas, la rupture d'avec le village est faite par nécessité. Pour les uns comme pour les autres, la possession pécuniaire reste centrale pour s'acquitter de l'impôt de capitation. Il s'agit donc de quitter le village par choix de raison. Ici la raison est de vivre ou ne pas vivre. Pendant les indépendances, la situation n'est pas différente. Aucune perspective n'est offerte dans les villages. Les villes se plaisent à concentrer tous les secteurs d'activité. La valeur pécuniaire est encrée dans la société et reste le moyen principal de garantie d'une vie paisible, évoluée, civilisée. Alors les villages se vident. Car ils incarnent la partie du noir non civilisé. De même, rien n'est fait pour conduire les populations à la rencontre de la civilisation dans les lieux où elles se trouvent. Le système d'urbanisation qui a été engagé depuis la colonisation, porté sur le rôle économique des villes, prive ainsi les villages de la possibilité de maintenir sa population, en raison de l'absence des infrastructures nécessaires à l'acquisition pécuniaire. Les villages à la longue se sont retrouvés dans une situation de dénuement prononcée. La première chose que remarque Fama de retour à Togobala pour le décès de son cousin Lacina, c'est l'état de dégénérescence du village. Comme si la vie avait déserté du village. Et tout au long de son séjour il finira par se convaincre de la fin imminente de son village. Le narrateur use d'un vocabulaire propre à la fin et décrit un décor tout aussi déclinant.

« Fama se frotta les yeux pour s'assurer qu'il ne se trompait pas. Du Togobala de son enfance, du Togobala qu'il avait dans le cœur il ne restait même plus la dernière pestilence du dernier pet. En vingt ans le monde ne s'était pourtant pas renversé. Et voilà ce qui existait. De loin en loin une ou deux cases penchées, vieillottes, cuites par le soleil, isolées comme des termitières dans une plaine. Entre les ruines de ce qui avait

[236] KOUROUMA (A.), *Monnè Outrages et défis*, Op. Cit., pp.61-62

été des concessions, des ordures et des herbes que les bêtes avaient broutées, le feu brûlées et l'harmattan léchées. »[237]

Suite à une description similaire, on peut anticiper sur le type de population qui constitue le village. A l'évidence, la vie a cessé d'exister au sein de Togobala. Tout se meurt. Les seuls éléments qui témoignent de la vie, mais précaire sont les animaux, les enfants qui jouent. Ici le décor lui-même annonce une ambiance de fin de règne, une atmosphère de mort. Même l'herbe, vidée de sa vitalité, par l'harmattan et le soleil. Le village semble avoir été privé de ses éléments les plus productifs. Le dessèchement sur lequel insiste le narrateur, montre l'absence d'approvisionnement, le manque de ressource sans quoi le village ne peut se revigorer pour retrouver de son éclat passé. Or les indépendances, ont, par leurs manœuvres, privé le village de son chef légitime. A la place, des illégitimes lui ont été préférés. Difficile alors pour les habitants de pouvoir s'identifier et trouver les ressources nécessaires pour garantir la survie du village.

A l'instar de cette vision tragique du réel, l'espace rural apparaît comme le lieu de recueillement aux âmes usées par la vie citadine. Même dans son dénuement total, il lui est reconnu cette qualité de préserver les valeurs traditionnelles qui donnent un sens à leur existence, une identité que la ville contribue à effacer. Le recours au village apparaît comme nécessaire pour renouer avec un mode de vie traditionnel au contact duquel l'existence prend vie. Pour Fama, le monde qui l'entoure est « renversé ». Il décrit ici un malaise profondément existentiel qui naît de la rupture avec le village. Bien plus qu'un lieu, le malaise de Fama interroge un mode de vie qui le rend perplexe. Il éprouve à la rupture d'avec le village un déphasage avec la vie, une existence niée. Il faut attendre son voyage pour que le goût à la vie lui reprenne. D'abord commence-t-il par se remémorer les souvenirs de son enfance à la vue des montagnes, d'un arbre ou de quelque élément d'apparence banal. Comme Proust et sa madeleine, Fama revit à la vue d'un arbre cette enfance candide, pleine de gaieté et d'insouciance.

« On parcourait les brousses que Fama avait sillonnées de cavalcades, et son cœur se réchauffait des matins de son enfance. De partout surgissaient des bruits, des odeurs et des ombres oubliés, même un soleil familier sortit et remplit la brousse. Son enfance ! son enfance ! Dans tout il la surprenait, la suivait là-bas très loin à l'horizon sur le coursier blanc, il l'écoutait passer et repasser à travers les arbres, la sentait, la goûtait. »[238]

---

[237] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op.Cit., pp. 102-103.
[238] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op.Cit., pp.101-102.

Les souvenirs d'enfance de Fama qu'il revit tout au long de son voyage sont de nature à poser l'espace rural comme une constellation mémorielle. Le changement qui s'est imprimé sur le village de Fama, provoque un recours de la mémoire qui rend possible les sensations qu'éprouvent Fama à la vue des alentours qui annoncent son Togobala. Cette opération de présentification du passé n'en est pas moins efficace, puisqu'elle convainc suffisamment Fama d'un apaisement certain à travers les souvenirs que la réalité. Il est évident que pour Fama les souvenirs de son passé qui échappent à la réalité tragique de Togobala est un rempart contre le malaise que lui procure la vie moderne.

Pourtant dans « cet enfer moderne », il n'est pas rare que l'espace rural conserve quelques poches de résistance réelles, loin des introspections de Fama. C'est le cas lorsqu'il fait une escale dans le village de ses beaux-parents. Le souvenir qu'il en garde est d'une description évocatrice.

« Et le palabre put se déchaîner autour de la lampe à pétrole sur laquelle se fracassaient et se suicidaient les papillons surgis de la nuit (…) Dans l'ombre d'une nuit africaine non bâtardisée (Fama le constata avec joie) crépitante de tous les bruissements de l'harmattan : grillottement des grillons, hurlements des hyènes et évidemment les protestations des chiens dans un interminable vacarme d'aboiements et de jappements. »[239]

L'exception que vit Fama lui procure une sensation intense du fait de sa rareté. Après avoir longtemps vécu en dehors du village, jamais il n'avait éprouvé un tel sentiment de bien – être. Il fait certainement allusion à la différence de vie entre la ville et le village. Cette scène ne peut être commentée sans évoquer l'épisode de Fama et de Bamba. Alors qu'au village, le palabre se fait dans la plus grande courtoisie. Et la différence est poussée à son extrême lorsque le narrateur trouve le moyen de laisser dominer le crépitement « de tous les bruits de l'harmattan ». Assurément, le narrateur insiste sur la quiétude et la sérénité qui régnait autour du palabre, mai surtout des personnes qui le pratiquait. Plus loin, le narrateur insiste sur la différence, en guise de modèle de discussion, lorsqu'il met en opposition une discussion humaine, caractérisée par le silence, et la protestation des chiens qui suscite un vacarme. La comparaison avec l'échauffement de Bamba au cours de la discussion trouve en cet exemple son semblable. Le palabre au village réussit son pari par une observation nette des règles qui régissent une discussion. Il a ainsi le mérite d'exclure le vacarme, d'ordinaire animalier, et mener une argumentation à son terme. Or Bamba, dans sa confrontation avec Fama, au mépris des règles d'usage de discussion,

[239]KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.95.

s'en était pris à Fama. Le plaisir qu'éprouve Fama à se retrouver au village est lié à la reconnaissance qui lui faite. A Togobala, les habitants étaient prêts à observer les règles traditionnelles pour que Fama reprenne son trône. Cette accréditation basée sur la culture traditionnelle encore présente au village lui faire dire que la bâtardise n'avait pas encore englouti Togobala. Sa décision pouvait la restaurer et lui permettre de recouvrir un statut social dont les indépendances ne voulaient pas lui concéder jusqu'ici.

« Au petit de ce matin d'harmattan, au seuil du palais des Doumbouya, un moment, pendant un moment, un monde légitime plana. Les salueurs tournaient. Fama tenait le pouvoir comme si la mendicité, le mariage avec une stérile, la bâtardise des Indépendances, toute sa vie passée et les soucis présents n'avaient jamais existé. »[240]

Le village peut parfois revêtir le rôle d'un espace garant de l'intégrité de l'homme. En effet, le village prétend détenir les valeurs d'honnêteté, de sincérité et de pureté. Souvent le citadin regarde le paysan ou le villageois comme un naïf. A ce titre, le villageois peut susciter l'admiration ou le rejet. Dans le cas de Martillimi Lopez, ces traits passent pour des qualités. Dans *l'Etat honteux*, ces traits lui valent d'être désigné par les populations comme président de la République. Afin d'illustrer la rupture d'avec son successeur dans la gestion de l'Etat, mais surtout pour éviter d'être accusé de s'approprier les biens publics, il amena avec lui au palais, ses moutons, ses poules et tous autres biens dont il disposait au village. Au cours de son exercice, certains critiques lui reprochaient sa facilité à trucider ses opposants. Il prenait un malin plaisir à brandir sa différence, fondée sur ses qualités villageoises.

« Cessons de faire comme Mario Zibanso *filia da puta* qui dormait les femmes de ses ministres et pas moyen d'avoir une belle femme sans se brouiller avec lui, cessons de faire comme Dalansi Tondo qui a pratiqué la politique de la femme brûlée. »[241]

Martillimi Lopez se réjouit d'agir différemment de ses prédécesseurs. En quoi il croit agir mieux qu'eux. Lors même que la gestion qui est la sienne est également barbare que celle des autres. En croyant agir autrement, il est convaincu de mieux faire que les autres. D'où sa réponse aux allures de formule : « j'agis au nom du peuple et pour le peuple. » Enfin, en opposition avec la ville, le village est décrit également sous la forme d'un espace qui peut apporter un correctif aux valeurs pratiquées en ville. C'est en tout cas l'angle

[240] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.110.
[241] LABOU-TANSI (S.), *L'Etat honteux*, Op.cit., p.117.

d'attaque qui est développée dans le texte *la Vie et Demie*. Lorsque Chaïdana, quitte l'Hôtel la vie et demie, elle trouve refuge auprès d'un pygmée. Recherchée par les services de police, c'est auprès de ce pygmée qu'elle se cache. Au cours de sa retraite, elle apprend une vie dépouillée des artifices citadins et se surprend à apprécier le mode de vie simple et essentiel que mène le pygmée. Elle trouve là un équilibre que le matériel moderne ne lui avait apporté jusqu'ici. Le narrateur se plait dans sa description à souligner la dimension humaniste, évacuée dans les villes et qui retrouve sa pleine mesure dans les enseignements que le pygmée confie à Chaïdana.

2- L'espace urbain.

En titrant son roman *Ville cruelle*, Mongo BETI dévoilait déjà le visage que renfermaient les mégapoles africaines de la version occidentale. Pendant les indépendances, il faut croire que cette vision perdure et cause toujours autant de dégâts pour que d'autres auteurs reprennent le même ton. Il est vrai de l'œuvre de Sony LABOU TANSI comme de celle d'Ahmadou KOUROUMA. La ville y est décrite à l'unisson, chacun des auteurs dans un style propre rend le tragique d'un espace qui a été entamé depuis la colonisation et entretenu jusqu'aux indépendances. A l'instar des problèmes de déracinement et d'aliénation culturelle qu'elle orchestre, la ville se présente comme un espace profondément clivé. Ouvertement, se plait-elle à nourrir dans sa propre existence l'iniquité d'une réalité différentielle. Avec d'un côté un espace prolétaire et de l'autre, un espace abusivement bourgeois. A cette configuration sociale correspondra une distinction terminologique des « beaux quartiers », souvent résidentiels ceux-là, des « mauvais quartiers », distinctement populaires, bruyants et mal lotis. Entre les deux, une couche sociale intermédiaire tantôt souvent en passe de faire le saut définitif vers l'une ou l'autre des couches. En tous les cas la ville présente souvent une configuration bipolaire. A l'exemple de la description qu'effectue Fama :

« La rue, une des plus passantes du quartier nègre de la capitale, grouillait. A droite, du côté de la mer, les nuages poussaient et rapprochaient horizon et maison. A gauche les cimes des gratte-ciel du quartier des Blancs provoquaient d'autres nuages qui s'assemblaient et gonflaient une partie du ciel. (…) Et le soleil, déjà harcelé par les bouts de nuages de l'ouest, avait cessé de briller sur le quartier nègre pour se concentrer sur les blancs immeubles de la ville blanche. Damnation ! bâtardise ! le nègre est damnation ! les immeubles, les ponts, les routes de là-bas, tous bâtis par des doigts nègres, étaient habités et appartenaient à des Toubabs.

Les Indépendances n'y pouvaient rien ! Partout, sous tous les soleils, sur tous les sols, les noirs tiennent les pattes ; les Blancs découpent et bouffent la viande et le gras. »[242]

Le constat qui est fait par Fama présente une ville composé de deux parties : un quartier nègre et un quartier blanc. A chaque quartier correspond une architecture et une existence propres. Dans le quartier nègre les hommes sont comparés à des rats ou des cafards, d'où l'usage du verbe « grouillait ». Il est probable qu'il fasse allusion à l'espace, étroit, qui pourtant contient une population importante. Du côté des blancs, il parle de gratte-ciel. Il s'agit non seulement de faire allusion à l'espace plus grand que le quartier des nègres, mais aussi un thème cher à l'auteur développé déjà dans *Monnè, outrages et défis*[243]. Tout ce qui est blanc a un rapport direct avec la grandeur, le beau. Une façon supplémentaire de dire que les Blancs si peu s'emparent pourtant de grands espaces. Cette position se vérifie par la suite lorsqu'il prononce la damnation du Noir. Il soulève la contradiction d'une lutte qui a œuvré pour le départ des colonisateurs, blancs, dans l'ensemble, et surtout la privation dont les indigènes étaient l'objet. En même temps, alors que les colonies sont indépendantes, les mêmes clivages se perpétuent et s'empirent. Aucune amélioration, estime-t-il, n'est apportée dans la vie des Noirs. Au contraire, sous fond d'une liberté retrouvée, le même système privatif issu de la colonisation les maintient toujours dans un état de subordination à l'égard du Blanc. En quoi, il pense que le Noir est damné. Ici Fama introduit une dimension surnaturelle de la situation du Noir. En dépit des efforts, humains, consentis pour améliorer sa situation, il reste dans un état de subordination. Comme si une malédiction pesait sur lui. Ici, le narrateur fait un clin d'œil à l'idéologie biblique de la malédiction du Noir liée à son ancêtre Cham.

Par ailleurs, parce que la ville perpétue cette subordination, elle devient détestable pour Fama. Or c'est dans cet amas social improbable que la ville se crée sa réputation et s'érige en mythe. Dans *Les soleils des indépendances*, Fama est décrit par le narrateur comme une personne harassée par le quotidien de la ville. A son niveau, la ville a des sensations de souffrance et d'agacement. Comme ce jour où il se rend à la cérémonie de funérailles, rares sont les moments où il a pu évoluer sereinement sans se faire accrocher :

« Aux funérailles (…) Fama allait en retard. Il se dépêchait (…) au pas redoublé d'un diarrhéique. (…) Et tout manigançait à l'exaspérer. Le soleil ! (…) Le soleil des Indépendances maléfiques remplissait tout un côté du

[242] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.20.

[243] En effet dans un passage du texte, le narrateur fait allusion à l'habitation du comandant. Grandeur et beauté sont les maîtres-mots qui devaient guider les bâtisseurs.

ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi et puis les badauds ! (…) plantés en plein trottoir comme dans la case de leur papa. Il fallait bousculer, menacer, injurier pour marcher. Tout cela dans un vacarme à arracher les oreilles : klaxons, pétarades des moteurs, battements des pneus, cris et appels des passants et des conducteurs. »[244]

Fama fait ici la description d'un espace étouffant et irritant auquel s'ajoute la frustration d'un spectacle qu'elle impose aux Noirs au quotidien. En ce sens, la ville en dehors de l'exploitation du Noir qu'elle entérine, promet une vie par procuration. La plus grande satisfaction qu'il éprouve est visuelle. L'aisance matérielle leur est interdite, et tout cela semble avoir été décidé par la providence qui n'est pas prête à changer de décision. Pourtant les Indépendances sont véritables et les dirigeants tous aussi noirs, pourquoi Fama insiste-t-il a voir une subordination raciale plutôt que sociale ? Pourtant le raisonnement de Fama ne manque pas de cohérence. En effet lorsqu'il s'engage dans la lutte pour les Indépendances, son but consiste à récupérer une place sociale qui lui a été volée, estime-t-il, par la colonisation. Or à l'issue de la lutte, il se retrouve comme au départ, toujours aussi dépouillé, lui, à la fois le gagnant et le perdant. Car le colonisateur notamment occupe toujours sa place de privilégiée, car il n'a rien perdu de ses privilèges.

« Les soleils des Indépendances s'étaient annoncés comme un orage lointain. (…) Il avait a venger cinquante ans de domination et une spoliation. Cette période d'agitation a été appelée les soleils de la politique. (…) Les Indépendances une fois acquises, Fama fut oublié et jeté aux mouches. (…) Mais alors qu'apportèrent les Indépendances à Fama ? Rien que la carte d'identité nationale et celle du parti unique. Elles sont les morceaux du pauvre dans le partage et ont la sécheresse et la dureté de la chair du taureau. Il peut tirer dessus avec les canines d'un molosse affamé, rien à en tirer, rien à sucer, c'est du nerf, ça ne se mâche pas.»[245]

C'est alors que la ville révèle son visage austère et justifie sa réputation de monstre froid pour les uns, souvent pour les plus mal lotis, les infortunés, et parfait outil moderne d'émancipation, pour les plus téméraires et les hommes de pouvoir. Déjà difficile à supporter pendant la colonisation, elle renforce davantage sa pénibilité durant les indépendances. Car la ville pour Fama n'a été que le reflet de cette austérité. En Malinké, une fois évincé du pouvoir, Fama s'est mis dans le négoce. Selon son témoignage, le malinké est un homme qui se nourrit du négoce. Il tient sa prospérité en tant de guerre entre autres. Et pendant la colonisation, les conditions furent favorables pour le

[244] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.11.
[245] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp.24-25.

développement du négoce. Les villes se révélèrent un moyen précieux pour la prospérité de ses affaires. Grâce à elles il put se faire une bonne fortune. A ce titre, la ville lui a été utile dans sa dimension de grand espace de rencontre. Qu'il a su mettre à profit pour écouler sa marchandise. Alors même que la ville lui apparaissait fortement estimable, elle le devient moins après avoir gagé dans la lutte tous ses biens. Sa position de démuni en ville est dramatique. Il découvre avec effroi la situation de dénuement dans un espace où la possession pécuniaire octroie à un individu un statut social estimable et son manque une relégation sans rémission dans les marges de la société.de plus, la politique qui est dictée par les dirigeants n'est pas de nature à s'attarder sur les laisser pour compte. Au marché, Salimata en fait la triste expérience avec les mendiants qui, en quête de vivres sillonnent les marchés, espérant tomber sur une âme généreuse. Et lorsque la manne n'est pas suffisante, ces hommes se transforment en véritables bêtes. Il faut dire que la ville elle-même a érigé une règle de normalisation sociale. Au centre de ses règles, l'argent et le travail tiennent une place déterminante. Lorsque les individus viennent à manquer de l'une ou l'autre des règles, la ville finit par les ghettoïser. En effet la ghettoïsation reste ici un des travers que provoque la vie en ville. Même si elle ne tue pas, elle accule tout de même au désespoir. Un désespoir de la nature que connaît Fama. Celui qui le pousse à côtoyer et à subir sans pouvoir s'en extraire une ambiance mêlée de puanteur dans les rues, un brouhaha insupportable dans le quartier nègre, des bâtardises qu'il vit au quotidien, comme celle avec Bamba au cours de la cérémonie des funérailles de Koné Ibrahima. Loin de le tuer, la ville pousse Fama à s'engouffrer désespérément dans des affaires délicates de la politique, en dépit des mises en garde de Salimata. Le pic du désespoir, Fama le vit au sortir de son emprisonnement. Il prend conscience qu'il ne tirera plus rien de cette vie que lui propose la ville. Désespérante à l'infini, ennuyeuse à mourir, méprisante à outrance, la ville fait à Fama l'effet d'un espace inhospitalier, hostile qui le conduit à se résoudre de regagner village natal, en dépit de l'état de décrépitude qui le ronge. Avec les valeurs de la ville qui la gagne, Togobala dernier refuge de Fama risque d'être une déception. Mais peut-être l'illusion qu'elle garde d'une société inviolable suffit à le persuader d'y retourner. Malencontreusement la mort le surprend en chemin et prive le lecteur de sa réaction au contact d'un Togobala complètement enclin dans les valeurs citadines. Par-dessus tout, la grande déception de Fama qui fini de l'achever c'est d'avoir été oublié et abandonné par ses deux épouses. La première, Salimata sur laquelle il jurait de sa fidélité n'a pas été présente le jour de la libération. C'est plus tard qu'il apprit qu'elle s'était mise en couple ave le féticheur Tiécoura. Quant à la dernière, Mariam, elle n'avait

pas attendu longtemps pour se mettre avec le chauffeur de taxi qui l'avait ramené de la gare. Même pourvu d'argent, Fama qui semblait finalement rentrer dans les normes de la ville. Il avait été promis aux anciens détenus de choisir leur lieu de destination afin de recevoir les soins nécessaires à leur santé. Pourtant Fama prenait la décision inattendue de quitter la ville au grand étonnement de son ami. C'est dire que pour Fama ses difficultés en ville avaient atteint une situation de non retour. Les choses pour lui qu'il considérait comme essentielles lui ont été retirées. Au nombre de ses valeurs, Fama ne pouvait pas transiger avec la perte de ses épouses. Etre seul, même pourvu d'argent ne l'intéressait plus.

« Ne regrette rien, lui disait-il, tu seras heureux maintenant. Une embrassade. Tu as de l'argent, et tu pourras en avoir beaucoup plus. Une embrassade. C'est vrai que tu es mal en point, mais le président a dit que tu pourras aller te retaper partout où tu voudras. Moi à ta place, c'est Vichy, c'est là où sont les milliardaires. (…) Et puis tu peux obtenir la situation que tu veux. Moi à ta place, je prendrais la direction d'une coopérative. (…) Tu vois qu'un malheur c'est parfois un bonheur bien emballé et quand tout s'use c'est le bonheur qui tombe. (…) Bakary conduisit en silence. (…) Il comprenait les raisons du silence de Fama. Les épouses de tous les détenus étaient venues chercher leurs maris, sauf celles de Fama. (…) Les femmes de Fama ne s'étaient pas respectées ; elles ne connaissaient même pas un bout de honte aussi large que la main. (…) Salimata et Mariam avaient très mal agi. (…) Dès qu'elles apprirent l'arrestation, elles se dépêchèrent de trouver des remplaçants. »[246]

Pourquoi le désespoir persiste-t-il chez Fama au moment où la ville lui offre l'occasion de s'intégrer. De la marche insignifiante dans laquelle il avait échoué, il passait non sans stigmates d'une situation de reconnaissance sociétale à une situation de normalisation. Mais était-il prêt à consentir à cette existence que lui proposait la ville au sacrifice de la perte de Salimata, surtout. Vivre pourvu d'argent mais seul, était-il aussi réjouissant que vivre dépourvu d'argent mais avec une compagne. A l'évidence, ce fut le choix de Fama. Rien de ce qu'il avait eu ne pouvait remplacer la perte de Salimata. C'est dire que la ville lui avait pris la seule personne qui lui était jusqu'ici restée fidèle. La solitude et les rapports intéressés qui sévissent en ville ont été déterminants dans le rapprochement de Salimata vers Tiécoura. Il était la dernière personne dans la ville qui lui apparaissait coutumier, habituel. C'est pourquoi, il n'avait pas le courage de lui en vouloir. Lorsque Bakary lui fait la proposition de l'informer de son existence, il se refuse à la perturber. Car il était convaincu que Salimata s'étais mise avec Tiécoura par peur de solitude et non par amour.

[246] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp.175-176.

Par ailleurs la ville s'apparente également à un espace de corruption morale. En effet, l'image qui découle des instances dirigeantes est celle d'un groupe d'hommes qui accèdent aux hautes responsabilités de l'Etat pour s'enrichir. Les préoccupations qui sont les leurs sont de nature à favoriser le détournement des recettes publiques dans le but d'amasser des grosses fortunes personnelles. Tel est le cas par exemple dans *La vie et demie*. Nombreux sont les ministres qui arrivent au pouvoir démunis d'argent et se retrouvent du jour au lendemain détenteurs de grosses fortunes. Leur transformation matérielle s'en ressent par le train de vie luxuriant qu'ils mènent. C'est ainsi qu'en Katamalanaisie, la fortune des ministres et généraux au pouvoir s'évalue en milliards. Aussitôt promu à un poste ministériel, l'enjeu est de trouver les combines nécessaires pour s'en mettre plein les poches en un temps record. Il est vrai que certains portefeuilles ministériels présentent des avantages certains pour facilement s'enrichir. Mais un poste ministériel quel qu'il soit reste un tremplin pour le détournement. C'est donc à celui qui saura inventer des astuces les plus crédibles qui amassera le plus d'argent. A l'exemple du docteur personnel du Guide Providentiel alors qu'il était nouvellement promu s'et vu conseillé par un de ses collègues de la manière dont il faut facilement détourner l'argent public.

« L'homme pensait à ce bon temps où (…) le président Oscario de Chiaboulata l'avait fait ministre de la Santé publique. C'était cette poque amusante où lui ne savait pas comment ça se passe. (…) Rapidement, son ami Chavouala de l'Education nationale, lui apprit à tirer trente huit ficelles d'un ministère. « Ta situation est payante. Tu dois savoir te débrouiller… » (…) « Tu verras : les trucs ne sont pas nombreux pour faire de toi un homme riche, respecté et craint. Car, en fait, dans le système où nous sommes, si on n'est pas craint, on n'est rien. Et dans tout ça, le plus simple c'est le pognon. (…) D'abord tu te fabriques des marchés : médicaments, constructions, équipement, missions. Un ministre est formé – tu dois savoir cette règle du jeu – (…) de vingt pour cent des dépenses de son ministère. Si tu as de la poigne tu peux fatiguer le chiffre à trente, voire quarante pour cent. (…) Comment j'ai réussi, moi ? Moi qui suis venu en poste avec des bulletins nuls et deux cent mille rouges. »[247]

A l'évidence la moralité avait déserté la société. C'est ici que les propos du griot dans *Monné, outrages et défis*, trouvent un sens. Lui qui déjà s'était résolu à repartir vers la terre natale pour interroger les choses. Choqué par la collaboration et le manque de dignité dont avait fait preuve Djigui face à l'envahisseur. Il concluait sur la conviction que les valeurs anciennes d'honnêteté, de dignité… devaient être redéfinies. Rien n'est plus vrai dans la société Katamalasienne où la morale consiste à ne pas faire comme les

[247] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., pp.34-35.

autres, autrement dit ne pas voler. Comme pour dire qu'il serait immoral de ne pas voler. En effet la morale consiste à suivre une règle admise par tous. Dans le cas précis, la prévarication était de notoriété publique. En cela elle devenait morale. Or faire le contraire d'une chose considérée comme juste, devenait conséquemment immoral. De plus, les valeurs dominantes héritées de la colonisation, portaient sur le culte de la puissance, pécuniaire notamment. A celui qui possédait de l'argent, la société l'estimait. En revanche, elle était moins attentionnée envers celui qui n'en possédait pas. L'argent devenait donc le passe droit par exemple dans la société. La crainte dont parle le ministre est une façon d'exister dans la société. La reconnaissance que celle-ci accorde à un individu. Or depuis la colonisation, seule l'argent procure un statut estimable au sein de la société. Cela dit être estimable dans la société c'est de pouvoir s'offrir des outils qui rendent meilleure la vie et que les autres envient. Bien sûr dans la société Katamalanaise, la vie devient meilleure à partir du moment où on se vautre dans la beuverie et des orgies.

« Les routes allaient dans trois directions, toutes : les femmes, les vins, l'argent. Il fallait être très con pour chercher ailleurs. Ne pas faire comme tout le monde c'est la preuve qu'on est crétin. »[248]

En Katamalanaisie, il est de notoriété que les ministres, les généraux et les hauts fonctionnaires ont les plus grosses fortunes du pays. Ce statut les mène bien souvent à posséder des nombreuses femmes, dont ils en font l'activité favorite. A cela s'ajoute le vin. Le Guide Providentiel lui-même ne résiste pas à la vue d'une femme, jolie soit-elle, sans qu'il ne l'épouse. Cet appétit sexuel gargantuesque qui détermine les personnages donne une image de débauche dans la société. C'est à ce titre que Chaïdana, la fille de l'ancien opposant Martial, décide d'ouvrir un Hôtel remplissant les fonctions d'un bordel. Elle se persuade, pour venger son père « de prendre le pouvoir par le sexe ». En effet c'est au cours des soirées souvent arrosées de champagne empoissonnés, qu'elle parvient à éliminer bon nombre de ministres.

« Chaïdana était retournée à l'hôtel *La vie et demie*, elle avait prolongé de quatre ans la location de la chambre 38. « Je suis un produit de leur main : je les aurai tous. (…) Chaïdana eut d'autres contacts, notamment avec le ministre de la Radio nationale, le ministre des Affaires militaires, le ministre du Peuple, le ministre des Affaires Forestières… Elle ne cessait plus de crier intérieurement : « Ce sang pourri, que je lui rende de cette manière. »[249]

---

[248] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., p.34.
[249] Idem, p.48.

Les éléments de morale déviante érigés au stade de valeurs en Katamalanaisie sont intentionnellement choisis par le personnage. Une façon de les faire périr par leurs propres vices. L'importance qui entoure l'argent donne le sentiment à ceux qui en possèdent de pouvoir tout acheter. La femme devient une marchandise qui se livre au plus offrant. On consomme du sexe, comme on consomme du vin.

La banalisation de l'humanité encouragée par une prétendue puissance investie par l'argent ou autre forme de pouvoir confère à la ville le statut d'un espace de mort. La ville devient un espace terrifiant où l'acquisition d'argent brade toute morale et méprise toute humanité. C'est ici que l'argent fait déchoir l'homme et le transforme en bête. Comme ce fut le cas dans *Les soleils des indépendances*. Alors que Salimata voulait se montrer généreuse en distribuant aux mendiants des assiettées de riz. Alors qu'elle n'en avait plus, ceux qui n'en avaient pas eues l'assaillirent au point de la dépouiller de ses biens.

« Salimata le leur avait crié, le leur avait montré. Ne voyaient-ils pas les plats vides ? (…) Ils dressèrent autour de Salimata une haie qui masqua le soleil. La vendeuse comme du profond d'un puits leva la tête et les regarda. (…) Ils commencèrent à se pousser pour tendre les mains et reprirent le chuchotement. (…) Alors Salimata entendit la menace, comprit les intentions des solliciteurs. (…) Se jugeant perdue, elle ferma dur la main sur son argent, tenta de se lever et de rompre l'encerclement. (…) Comme un signal tous s'abattirent sur Salimata, l'attaquèrent en meute de mangoustes, la dépouillèrent (…) et avant qu'elle n'eût poussé trois cris, se dispersèrent, se débandèrent et disparurent dans le marché comme une volée de mange-mil dans les fourrés. »[250]

Dans le geste des mendiants, aucune gratitude n'a été manifestée. Au contraire pour la remercier ils se sont hués sur elle et l'ont dépossédée. Tout porte à croire que la ville est une jungle où seuls les plus forts survivent.

[250] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.62.

Chapitre II- La figuration de l'espace.

1- L'espace politique.

La lutte pour le pouvoir dans les sociétés africaines pendant les indépendances livre une image conflictuelle débouchant sur l'élimination physique des adversaires. Ce fut le cas de Koyaga qui assassina Fricassa Santos. Moins définitive avec Béma qui use de trahison et de complicité avec l'administration coloniale pour s'imposer à Soba. En tous les cas, l'espace politique n'inspire pas la quiétude. Au contraire, l'image qui en découle inspire la méfiance et la crainte. Une atmosphère cultivée par un fonctionnement plutôt confus et complexe d'un espace dont la responsabilité est de gérer les affaires de la cité. Quelle image renvoient les acteurs de la vie politique, comment s'anime le milieu politique ?

A l'évidence, le milieu politique reste profondément marqué par sa complicité avec la force militaire. Il faut dire que les relations étroites entre le milieu politique et le milieu militaire participent de cette volonté des politiques d'assurer un Etat fort. Les raisons évoquées sont liées à la fragilité des Etats issus des indépendances. En effet le besoin de mettre en place des structures capables de faire fonctionner correctement l'Etat a convaincu les différentes parties de mettre en place un Etat fort. Même si, la pratique d'une administration forte, longuement pratiquée par les colonisateurs a pu démontrer la contrepartie d'une telle politique. Entre les restrictions des libertés, les pratiques répressives, le principe d'une administration forte a fini par épuiser les populations à tel point que pour taire les revendications populaires, des mesures tendant à supprimer certaines restrictions ont été adoptées. Les nouveaux Etats indépendants ne risquaient-ils pas de connaître le même sort en reconduisant les mêmes pratiques ?

Le régime politique imposé sous les indépendances par les nouveaux dirigeants africains a été celui du monopartisme. Un tel système excluait la possibilité d'un débat contradictoire au sein de l'espace public. A ce titre, il était mal venu de tenir un discours contradictoire à l'égard de la politique du parti-Etat. Tout comme, la critique à l'endroit du « Duce », ou du « pater familias » était passible de crime de lez- majesté. Les peines encourues allaient de l'emprisonnement temporaire, à l'emprisonnement à vie. Autant était-il de la critique qu'il en était de l'espace politique. La figure dominante de l'espace politique était celle du président. Il occupait l'espace politique et le dominait. La moindre des oppositions, clandestines, fut-elle était proscrite, interdite et châtiée sévèrement. Au sein de son propre parti, il n'avait que des partisans. Et considérait qu'il devait en être autant dans toute la

société. Ainsi, l'espace politique se réduisait-il au parti unique et au gouvernement. Il était celui qui faisait et défaisait la vie politique. Il nommait les ministres, les fonctionnaires. Il accordait des promotions au gouvernement comme dans les entreprises. L'atmosphère qui découlait de l'espace politique était générée par lui. Il avait le contrôle sur tout.

« Dans sa République, le Guide suprême était partout et en tout temps omniprésent. Tous les fonctionnaires responsables du parti, tous les dépositaires d'un petit bout d'autorité dans la République portaient son effigie en médaillon. Le plus insignifiant hameau, aussi perdu soit-il, avait sa place et sa maison de Koyaga. Dans chaque agglomération d'une quelconque importance, trônait au milieu de la place Koyaga une statue de Koyaga. Un monument, un mémorial était édifié dans tous les lieux où il avait échappé à un attentat. »[251]

Une configuration républicaine dont le fonctionnement était monarchique. Le palais présidentiel avait des allures d'une cours royale et les ministres le rôle des courtisans. Ils se livraient entre eux une guerre féroce. Alors que tous juraient fidélité au chef de l'Etat, ils pouvaient se révéler également les premiers à le trahir. C'est donc une ambiance de défiance et de délation qui s'installe dans l'espace politique.

« Dans votre République, tout le monde épie et tout le monde est espionné. L'hyène dit que si elle est en permanence en éveil c'est parce qu'elle sait qu'elle a très peu d'amis sincères sur cette terre. »[252]

La cohésion, la solidarité et la confiance sont des valeurs précaires qui traduisent l'ambiance délétère qui entoure le milieu politique. C'est ainsi que le Guide Providentiel est trahi par son médecin personnel, amoureux en secret de Chaïdana, la promise du chef de l'Etat. Il nourrit le désir depuis son arrivée au palais de l'épouser. Mais l'appropriation par le Guide de la jeune fille le dissuade de tenter une folle aventure qui le conduirait à sa perte. Un jour en son absence, il décide de l'aider à s'échapper alors que les ordres du Guide étaient de ne pas la laisser sortir de sa chambre. Il parvient donc à tromper la vigilance des gardiens et conduit Chaïdana en dehors du palais. Afin de ne pas attirer les suspicions du Guide sur lui, il lui fournit un chèque et l'installe dans un Hôtel de la place où il garantit le paiement pendant plus de six mois. Du retour au palais, il se fait arrêter par les gardes qui avaient fait état de la manœuvre au Guide Providentiel. Comme châtiment il eut droit à une mort brutale après avoir été torturé par ce dernier.

---

[251] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.306.
[252] KOUROUMA (A.) *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.cit., p.303.

« Où est-elle ? rugissait le Guide Providentiel en piquant sa fourchette la gorge du docteur. C'était le dimanche soir, où le Guide Providentiel mangeait saignante la viande des Quatre Saisons. (…) Où est-elle ? Un faible vrombissement arrivait dans les oreilles mortes du docteur. Mais comment sortir un mot de cette gorge creusée et pimentée ? (…) Où est-elle ?
La fourchette avait crevé la peau à un nouvel endroit. Le docteur eut un petit mouvement, la langue bougea, mais aucun mot plus lourd que le vent n'en sortit. Il aurait voulu dire un mot, un seul mot avant de mourir – mais tous les mots avaient durci dans sa gorge, tous les mots crevaient à fleur de salive. Cette salive déjà pimentée, déjà solide, déjà rouge mort. Le rouge vivant était sur les quatre tiges palmées de la fourchette excellentielle. »[253]

La barbarie dont fait preuve le Guide Providentiel à l'endroit de son médecin personnel, présage de la dureté dont il se rend coupable à l'endroit de ses adversaires politiques. En tout cas ceux qui s'en réclament comme Martial. Il s'agit également de montrer à quel point la vie des personnes dites proches du Guide Providentiel sont tenues à la fidélité, de peur que leur vie s'en trouve menacée. Les questions touchant à la vie personnelle du Guide Providentiel ont la même gravité qu'une tentative de meurtre à son endroit. L'attachement que le Guide lie aux femmes est de notoriété publique. Chaïdana avec qui il n'avait toujours pas couché en raison des apparitions incessantes du spectre de Martial pourtant déjà tué, découpé, mis en pâté venait de lui être retirée. C'est pourquoi il éprouve une double frustration. D'abord parce qu'il a été trahi par un de ses proches collaborateurs, mais surtout parce que Chaïdana s'est enfuie sans qu'il ne connaisse la saveur de son corps. Comme pour le guide Providentiel, la femme joue le rôle d'objet dans l'espace politique. Souvent mise à l'écart, elle rentre en scène pour distraire et détendre les folles journées harassantes passées à « gérer les affaires de la nation ». Il en est ainsi de Koyaga qui puise dans les groupes d'animations ses plus frêles demoiselles. Au cours de sa tournée africaine, il lui était souvent réservé une soirée enivrante et orgiaque qu'il devait passer en compagnie des nombreuses femmes.

« Il recrute ses amantes parmi les jeunes filles des groupes de choc. Les groupes de choc sont ces brigades de jeunes filles qui l'accueillent, chantent et dansent ses louanges, sa geste. Elles sont partout où il va ou réside. Ces jeunes filles se disputent les faveurs du Président et les plus délurées enchaînent des figures cochonnes, des démonstrations lascives au cours des parties. Quand l'une d'elles parvient à se faire remarquer, à attirer l'attention, parvient à plaire, un clignement, un clignotement des yeux, un geste imperceptible d'un doigt sont vite saisis, interprétés par un garde du corps, un rabatteur. Immanquablement le soir la distinguée se trouve dans votre lit à vous, Koyaga. Vous l'honorez, vous vous en régalez comme de la chair du gibier abattu dans la journée. Elle devient alors une des femmes du Président. Même dans une

[253] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op.cit., pp.34-35.

telle débauche débridée, les préoccupations de haute politique ne sont pas absentes. Vous pensez que bien diriger votre République vous demande d'être un peu de toutes les ethnies du pays. »[254]

Telle est aussi le dessein que Martillimi Lopes assigne aux femmes. Celle d'objet. Ainsi a-t-il une amante européenne à qui il a construit une maison dans laquelle elle vit seule avec ses domestiques. Tard le soir, il s'y rend pour se décharger d'une journée ennuyeuse. De même est-il incapable de résister à la vue d'une femme sans qu'il n'éprouve le besoin de l'épouser. Le nombre pourtant élevé des épouses ne le dissuade pas. Il les accumule et les consomme comme des objets puis lorsqu'il s'en lasse s'en va conquérir une autre. Le même appétit sexuel est partagé par le Guide Providentiel. Marié à plus de trente femmes, il éprouve le besoin d'épouser Chaïdana comme s'il en était à sa première. C'est ici que les propos d'un des personnages de *La vie et demie* tombe sous le sens. La politique, estime-t-il, ouvre sur trois voix : les femmes, l'argent et le vin. C'est ainsi que l'argent est accumulé comme le sont les femmes. Ce sont donc, comparativement, des objets de plaisir. Tout porte à croire que, dans ces sociétés africaines indépendantes, la qualité de vie est dans l'excès plutôt que la mesure. Vivre alors excessivement amplifierait l'espace vital. Pour cela, la crainte de la mort ou de tout ce qui s'y rapporte devient une obsession. Ainsi en est-il de la crainte de la trahison par exemple qui pousse le Président à passer des pactes avec ses collaborateurs. Ils définissent des liens indéfectibles à témoigner au Président de la République. Comme c'est le cas avec Koyaga qui signe un pacte avec sa garde rapprochée. Dans le temps, ces hommes l'avaient aidé à prendre le pouvoir. Ceux-là qu'il dénomme les lycaons se singularisent par leur férocité qu'ils peuvent manifester entre eux. Comme les véritables lycaons, ces chiens sauvages se dévorent entre eux à l'issue d'un festin copieux pour peu que l'un d'entre eux se manque de bien se nettoyer. Une seule goutte de sang le ferait passer pour mort. Ce qui le conduit à sa perte. Sa méfiance, certainement justifiée, l'a conduit au cours d'une cérémonie initiatique des chasseurs à nouer un pacte de sang avec ses anciens légionnaires qui lui jurèrent fidélité.

« Pendant trois jours et trois nuits, vous et quelques six vieux sorciers du pays, vous vous retirez avec les trente champions retenus dans les montagnes, dans des caves. Les non-initiés savent très peu de chose sur ce que vous faites pendant cette retraite. Très peu de chose sinon que, pendant ces trois jours, vous consommez ensemble de la viande de chien et buvez ensemble des macérations préparées par votre mère et son marabout. La consommation en commun de la viande de chien et des macérations préparées par votre mère ainsi que l'exercice, toujours en commun, d'autres pratiques comme le pacte de sang, ne peuvent

[254] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.300.

pas être révélés dans les détails à des non-initiés. Le pacte de sang assure, garantit la fidélité des champions à votre personne. Ces champions de lutte, après le séjour des montagnes, sont recrutés et affectés dans le corps des lycaons, le corps de la garde présidentielle. Les meilleurs deviendront des officiers. C'est ainsi que sont recrutés les membres de votre garde personnelle. (…) Tous ont vécu trois nuits et trois jours entiers avec vous dans les montagnes. Tous ont partagé avec vous la viande de chien. (…) Mélangé leur sang au vôtre, et tous ont pratiqué avec vous d'autres gestes non révélables à des non-initiés. Rien à dire, ce sont des hommes fidèles, plus dévoués que des chiens. Ils ne peuvent pas vous trahir. »[255]

Un point qui démontre que le pouvoir est davantage personnalisé plutôt qu'institutionnalisé. La pratique dans ses sociétés africaines consiste à faire confiance à la personne plutôt qu'aux institutions bien souvent vides et inactives. C'est souvent au mépris des institutions que les décisions sont prises. Afin de renforcer son statut d'homme d'Etat, le milieu politique fait souvent corps avec le milieu de la mystique, de la magie et de la sorcellerie. Dans les sociétés africaines indépendantes, cette coalition est fréquente. Pourtant cette réalité n'est pas nouvelle. Dans les sociétés traditionnelles africaines, l'usage de la mystique, de la magie ou de la sorcellerie était sollicité. Son recours servait un but collectif, en l'occurrence la société. Ainsi découvre-t-on Djigui, à l'approche de l'armée française, effectuer des sacrifices d'animaux et humains afin de conjurer le sort. Or dans la pratique moderne du mysticisme, de la sorcellerie et de la magie, c'est à des fins personnelles qu'ils sont utilisés afin de renforcer leur pouvoir. Fama dans *Les soleils des Indépendances* est le premier à recourir à la magie afin de bénéficier d'un poste après la décolonisation.

« Fama qui 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 ! Les deux plus viandés et gras morceaux des Indépendances sont sûrement le secrétariat général et la direction d'une coopérative… »[256]

Dans les sociétés africaines modernes certains aspects de la tradition jadis utilisés pour le bien de la communauté sont mis au service des problématiques personnelles. C'est dire que le pouvoir s'apparente alors à une question de survie, en raison de cette volonté qu'ont les dirigeants de tout s'approprier. Le recours même aux fétiches pour se prémunir des tentatives d'assassinat de la nature de ceux que Koyaga a subit illustre la conquête du

---

[255] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.327.
[256] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp. 24-25.

pouvoir comme une entreprise personnelle. Ces pratiques traduisent les conséquences d'un ensemble de faits, usurpation du pouvoir, coup d'Etat, illégitimité du pouvoir, que les dirigeants accumulent. C'est parce que le pouvoir dont ils se sentent investi ne vient pas du peuple qu'ils redoutent d'être déposés parfois radicalement que le recours aux fétiches est pratiqué à des fins personnelles afin de déjouer certains plans. Mais il faut dire que les fétiches ne prémunissent pas totalement contre l'éventualité d'une déposition. C'est un plus qui vient s'ajouter à l'arsenal sécuritaire qui les entoure. Koyaga qui a fait construire une demeure dans son village est surpris de sa transformation par le dispositif sécuritaire qui terni la beauté de l'architecture de la demeure. Comparable à un camp de guerre, il en perd le plaisir de l'admiration. Comme se plait à le rappeler le cordoua au cours de la cérémonie :

« Dès que vous devenez maître sans partage de la République du Golfe, votre première préoccupation est de réaliser dans votre village natal (…) un ensemble aussi vaste que ce que vous avez visité en République des Ebènes. Construire un ensemble aussi somptueux que ce que le dictateur au totem caïman a bâti dans son village natal.

- Mais on ne change pas sa nature. Vous êtes un ancien combattant d'Indochine. Ce n'est pas le palais, les villas, les jardins bourgeois et luxueux qui vous intéressent. Votre première préoccupation est sécuritaire. Vous ne parvenez à réaliser qu'un camp retranché. Le souci sécuritaire (…) vicie le projet, prévaut sur toute autre considération. Vous faites clôturer au flanc d'une colline un terrain de près de quatre cents hectares, clôturer par un mur aussi haut que celui de la résidence Fasso. »[257]

Pourtant le rôle des marabouts n'est pas mince, à en juger par les coups financiers que cela leur coûtent. Pour ce qui est de Koyaga qui a à sa disposition sa mère et le marabout Bokano, leur travail est hautement rémunéré au point de faire de Bokano l'homme le plus riche de la République du Golfe. Preuve en est qu'il roule dans les voitures les plus chers du pays que seul Koyaga peut se procurer. Il a, à sa disposition, une importante fortune. Sa mère Nadjouma croule sous l'opulence, elle possède des villas dans tout le pays. Elle joue en effet un rôle essentiel dans la vie de Koyaga. Avec Nadjouma, le personnage de la femme accède à un rôle moins ingrat. Elle est respectée et la réussite sociale de son fils dépend d'elle:

« Nadjouma est la racine qui pompe la sève qui nourrit le régime du maître chasseur Koyaga »[258].

---

[257] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.295.
[258] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.297.

Le rôle de Nadjouma est celui de façonneuse d'homme, de gourou. Fort heureusement les liens de mère à fils, empreint d'amour les lient à jamais. Quand bien même, cet amour est soupçonné de déviant. En effet, en République du Golfe, les populations font circuler l'idée que l'amour qui lie Nadjouma à son fils aurait cédé à l'inceste.

« Les relations entre vous Koyaga et votre maman sont trop étroites. On vous accuse d'amour incestueux. Accusation à laquelle vous ne répondez jamais. Accusation à laquelle le maître chasseur ne trouve pas digne de répondre. Mais l'accusation se justifie par votre comportement. Elle s'assoit souvent sur vos jambes ou vous vous asseyez sur ses jambes. Très souvent, vous vous couchez dans le lit de votre mère. Chaque fois que des soucis importants vous tenaillent, vous entrez dans la chambre de votre maman, vous vous débarrassez de votre képi de général, de votre veste lourde d'une vingtaine de décoration, de votre cravate, de vos chaussures et plongez dans le lit de votre mère. »[259]

Nadjouma est à la fois le gourou, la conseillère et la confidente de Koyaga la plus proche. Elle a façonné Koyaga et grâce à elle et son pouvoir, Koyaga a pu vaincre les obstacles qui se hissaient devant lui. Sa renommée est-elle que lorsque les dictateurs des pays voisins étaient informés d'un coup d'Etat dans lequel on déclarait Koyaga mort, ils s'empressaient d'envoyer des émissaires pour s'en assurer mais surtout pour faire des propositions à la mère de travailler pour eux dans le cas où le fils serait réellement mort. Le personnage féminin accède à une description plus honorable lorsqu'elle incarne l'image de la mère. Le dictateur Martillimi Lopez est également reconnaissant et élogieux à l'endroit de sa mère, le Guide Providentiel en est tout autant. A l'exception de Béma qui entretient des rapports conflictuels avec Moussokoro, de Fama pour qui la figure récurrente est la figure paternelle. Elles aussi exercent un rôle dans le milieu politique. Par leur statut de « mère nationale », elle gère souvent le côté affectif, personnel du chef de l'Etat. Or dans les sociétés africaines, le fonctionnement de l'Etat se résume à la gestion des questions personnelles du chef de l'Etat. A ce titre, elles gèrent tout ou presque.

Le rapport au fétiche est quotidien dans le milieu politique. Avant chaque déplacement, chaque rencontre, réunion ou autre, le Président consulte son marabout. Ils en arrivent à un point où ils disposent des marabouts personnels, souvent réputés comme les plus grands. C'est ainsi que le Guide Providentiel disposait d'un cartomancien qu'il consultait quotidiennement. A l'exemple du jour où le Guide Providentiel, lassé des apparitions du spectre de Martial, ancien opposant qu'il assassinat, fut conseillé par Kassar Pueblo, le cartomancien, de partager sa literie avec Chaïdana pour conjurer le sort.

---

[259] KOUROUMA (A.),*En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp.296-297.

« Son Excellence doit partager son lit avec la fille de Martial pour chasser l'image du revenant. Mais son Excellence doit absolument éviter de faire la chose-là avec la fille de Martial. »[260]

Tout comme Martillimi Lopez qui angoissait depuis qu'une prédiction le vouait à un assassinat par une jeune femme. Aussitôt il fait aller chercher le marabout dont la réputation était nationale afin qu'il lui livre l'identité de son assassin.

« Merline (…) aide-moi, tout le monde dit que tu es fort, que tu peux tout. (…) Aide-moi Merline parce que je te donne une villa au village de fonction, je te donne un corps de fonction, vois si tu peux m'arracher de cette honte Merline, dis-moi comment les choses vont finir, tu auras ta Mercedes de fonction, je te construirai un village de fonction si tu veux, je ferai de ta mère une mère de fonction comme maman, tu comprends Merline, mais dis-moi comment quand et par qui. »[261]

2- L'espace concentrique.

Lorsque Koyaga accède au pouvoir, à la faveur d'un coup d'Etat, sa première sortie officielle en dehors du Golfe sera consacrée aux chefs d'Etats des pays voisins. Un voyage placé sous le signe de l'apprentissage de la dictature auprès de ses « aînés ». Au cours de ce voyage, il découvre, à sa grande surprise, que la réussite de son action avait des appuis extérieurs. Sans lesquels, la mission était vouée à l'échec. Ignorant que son projet présidentiel, qu'il avait tenu secret jusqu'au jour où il est passé à l'acte, avait été soumis à débat sous d'autres cieux dans un cercle dont il réalisait l'existence et l'importance séance tenante. Sans son aval, le coup d'Etat n'aurait jamais été un succès.

« A votre surprise, il vous annonça, à vous Koyaga, qu'il avait été informé à l'avance de votre intention de perpétrer votre coup d'Etat. Vous l'aviez réussi parce que l'Occident – c'est-à-dire un peu lui – ne l'avait pas juré contraire aux intérêts du camp occidental. Lui, l'homme au totem caïman, était considéré comme un général de la lutte de l'Occident contre l'impérialisme rouge. »[262]

La dictature apparaît ainsi comme le système politique choisi par tous les Chefs d'Etats africains pour lutter contre « la dictature rouge ». L'espace africain apparaît donc comme la partie du monde qui assume des régimes autoritaires dans leurs Etats. En même temps,

---

[260] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op.Cit., p.20.
[261] LABOU-TANSI(S.), *L'Etat honteux*, Op. Cit. p.149.
[262] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., p.191.

par l'étendue des dictatures à l'échelle continentale, les Etats africains révèlent l'image d'un espace clos, concentrique où l'espoir d'un ailleurs proche, plus favorable aux libertés individuelles est proscrit. Le seul recourt possible se trouvant bien loin en Hexagone ! Déjà que l'espace politique, dans tout Etat, génère le sentiment de coercition à l'égard des populations, comme le soulignent les auteurs du livre *Centre, Périphérie, Territoire* :

« L'espace, par une configuration adéquate, peut faciliter la surveillance intense et continue des individus et des groupes, mais constitue surtout un moule susceptible de façonner le comportement humain, de dresser à l'obéissance spontanée et d'obtenir des comportements conformes […]. Et ceci signifie que les formes spatiales sont toujours à leur façon coercitives, que tout espace d'ordre est un espace de contrainte déterminant le permis et l'interdit, un espace disciplinaire générant des mécanismes de dressage et de normalisation qui fonctionnent le plus souvent à l'insu même de ceux qui sont ainsi dressés et normalisés »[263]

Ajouté à cela l'instauration d'un système dictatorial oppressant accrédite l'idée d'une existence précaire des populations dans un espace de plus en plus concentrique. L'objectif étant de contrôler l'espace de pouvoir au centre duquel les populations tiennent le rôle d'objet. Koyaga au cours de son voyage initiatique au rite de la dictature, apprend les rudiments nécessaires à son instauration. Dans ce sens, il s'agit d'apprendre les voies et moyens nécessaires pour maîtriser son espace. La longévité au pouvoir est à ce prix. Martillimi Lopez contrairement à Koyaga n'a pas besoin de s'initier à la dictature. A ce titre, il apparaît comme un autodidacte, aidé dans son entreprise par Vauban, son conseiller. Comme Koyaga, lui aussi veut avant tout maîtriser son espace. Il y accorde un intérêt maladif car il considère se sentir à l'étroit. En effet, une fois au pouvoir, Martillimi Lopez découvre les frontières telles que laissées par les colonisateurs. La forme géographique qui en ressort est celle d'un entonnoir. Ce qui justifie davantage son sentiment de malaise. Alors, il décide de redéfinir les frontières en demandant aux tirailleurs d'aller aux frontières. Il parvient ainsi à récupérer certaines zones appartenant aux pays voisins, mais concède également des territoires jadis constitutifs du pays. Pour lui, la forme à laquelle il aspire est le carré. Ainsi déclare-t-il le pays doit être carré. Dans sa configuration, le pays prend les formes d'un fort, d'une tour imprenable, renfermé sur lui-même et coupé du reste du monde. Le but étant d'isoler son pays du reste du monde. Son entreprise d'isolement est aussi diplomatique, puisqu'il expulse les ambassadeurs des pays amis de façon à régner seul sans partage. Martillimi Lopez, contrairement à Koyaga ne bénéficie pas d'une

[263] LOSCHAK (D.), CHEVALIER (J.) et ALII, *Centre, Périphérie, Territoire*, Paris, PUF, 1978, p.172.

extension de la dictature à l'échelle continentale. En tout cas, le narrateur n'en fait pas Etat. Bien sûr entretient-il des relations diplomatiques avec les pays voisins, mais l'idée ici n'est pas de se priver lui-même de sortie, mais d'en priver la population, qui elle, devra demeurer dans un espace soumis à une répression sanguinaire violente. Cette espèce d'assignation à résidence à laquelle il contraint la population contient des exceptions néanmoins. D'abord, elle ne s'applique guère à ses collaborateurs. Ainsi en est-il du ministre de la défense qui est ravi de présenter à un de ses collègues ses trophées, ses cadeaux obtenus à l'étranger au cours de ses voyages. Tout comme, il est heureux de lui présenter les photos de ses enfants qui font des études à l'étranger. Cependant, même au sein des collaborateurs de Martillimi Lopez, il en est certains qui trouvent pesante l'atmosphère de mise sous tutelle permanente, au point de s'en plaindre discrètement.

« Il parle de la descente des policiers d'avant-hier soir, parce que le président n'a plus confiance en personne d'autre que sa mère, et ces cons de leur maman ne peuvent même pas te dire ce qu'ils cherchent, la sécurité intérieure qu'on vient fouiller sous ton lit, c'est honteux, parce que je suis tout de même le ministre de la défense, je devais savoir, mais nous avons déjà cinq ou six polices parallèles, nous sommes en train de créer un pays navrant, ils m'ont cassé le pot que tu vois là : un cadeau personnel de Mao, cette terre nous dépassera un jour elle sera plus forte que nous, sept fois je lui ai apporté ma démission, sept fois il me l'a jetée à la figure, (…) ah où avons-nous mis le pays ? Il va devant la photo de feue Myriam Godibiti morte pour la République, et voici ma fille Armande qui étudie la biologie en Allemagne, mon fils Léon Campalouxa aux études à Saint-Cyr, il sera colonel à son tour, il commandera les marines et s'il n'a pas le cœur fort il prendra le pouvoir. »[264]

Pour renforcer les frontières, les tirailleurs sont pourvus de moyens conséquents. Il modèle ainsi l'espace à ses convenances. Ainsi par exemple sait-il que lorsqu'il y a une attaque contre le palais il peut se réfugier dans son village à partir duquel il dirige le pays en passant par Vauban qui lui rend compte au quotidien des difficultés à traiter. Alors même que Martillimi Lopez dirige sa politique contre le peuple, à traquer tous les opposants, à les considérer comme ennemis de la patrie, il se considère comme meilleur président que ses prédécesseurs. Alors s'étonne-t-il que la population ne lui soit pas reconnaissante. Il s'étonne que la population le déteste autant que les autres. Lui qui se considère comme ayant tant fait pour la patrie. Au cours d'une de ses vindictes habituelles, il fait la confession du mal qu'il ressent à ne pas être aimé par sa population :

[264] LABOU-TANSI (S.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., pp.21-22.

« Et il lui parle de la nation qui bouffe ses meilleurs fils, ses yeux sont tristes, et Merline tu dois être plus heureux que le président de mon pantalon gonflé qu'ils traquent, et ça c'est injuste, absolument injuste (…) personne ne t'envie, personne ne parle de toi en termes inhumains, et Dieu de maman, c'est totalement injuste, on finit par se demander pour qui on est puissant, avec une existence chiffrée, avec un corps chiffré, pour qui on est puissant, avec un cœur assoiffé d'amour, mais vous n'allez pas commander qu'ils vous aiment, vous cherchez un rien de pitié pour mes cuisses de marcheur national, pour mon eau mal jetée dans les jambes des femmes. »[265]

Avec le Guide Providentiel on retrouve également cette aversion à l'égard des opposants. Ici, l'opposition est propre à une ethnie. Il considère que certaines ethnies sont portées par l'antagonisme politique. C'est pourquoi, lorsque le Guide lance une attaque militaire, c'est d'abord vers ses ennemis naturels. Comme c'est le cas de la tribu Kha. Afin de taire l'attaque des écrits muraux avec l'encre noire, le Guide Providentiel opta pour la manière forte : celle de tuer tous les habitants d'un quartier, sachant qu'il n'obtiendrait pas des habitants qu'ils lui livrent les responsables de l'entreprise de déstabilisation du régime. Il usa des chars jusqu'au moment où il n'eut plus âme qui vive dans le quartier.

« La guerre contre le noir de Martial s'étendit en quelques heures dans tout le pays. Il y eut un grand carnage dans le quartier de Chaïdana du fait qu'on y avait trouvé de véritables gisements de noir de Martial. C'était d'ailleurs un quartier qui depuis toujours avait eu la mauvaise réputation d'appartenir à la tribu des Kha. Les Kha étaient reconnus peu favorables au Guide Providentiel. L'armée dut faire d'une pierre deux coups : les chars n'eurent aucun mal à marcher sur le pisé humain de Moando ; quelques jours après le passage des chars, Moando était devenu le quartier des mouches et des chiens. »[266]

En dépit du pouvoir de commandement dont dispose Martillimi Lopez, il se rend à l'évidence de son impossibilité d'obliger la population à l'aimer. Néanmoins, il reste convaincu que sa gestion de pouvoir patriotique, même si elle ne trouve pas l'adhésion de la population. On retrouve ici une des caractéristiques des dictateurs. Ils sont profondément convaincus de la grandeur des actes qu'ils posent. Leur meilleur allié estiment-ils, c'est la postérité. En somme les actes posés ne peuvent pas être utiles pour le présent raison de leur détestation de la population. Ils ne pourront porter leur fruit seulement dans l'avenir. En ce sens, les dictateurs n'ont pas conscience du mal qu'ils génèrent, mais en revanche s'en convainquent du bien fondé de leurs actes. D'où leur titre de guide éclairé.

---

[265] LABOU-TANSI (S.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., pp.148-149.
[266] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., p.45.

L'espace concentrique enserre les personnages et donne l'impression de tourner en rond. Afin de rompre avec cette géométrie circulaire, les personnages adoptent des comportements répétitifs. C'est ainsi que Fama répète les mêmes gestes au quotidien. Une fois que Salimata a procédé à la préparation du riz et s'est rendue au marché, c'est alors que commence la journée de Fama.

« Dans la maison Fama était là sur une chaise, inutile et vide la nuit, inutile et vide le jour, chose usée et fatiguée comme une vieille calebasse ébréchée. L'aspect restait rassurant : la grande taille de fromager, les épaules, les bras, tout un visage capable de déclencher un oh ! d'admiration à une étrangère. »[267]

Lorsque Fama n'était pas assis sur sa chaise dans la cour, on pouvait le retrouver dans les rues à la recherche d'une cérémonie de funérailles. Les réunions étant interdites politiques étant interdites, il ne lui restait pas grand-chose pour s'épanouir. C'est en cela que l'aspect physique de Fama est comparé à une vieille calebasse ébréchée. Non seulement cette métaphore traduit l'inaction de Fama, son âge, en l'occurrence sa vivacité, mais elle dénote aussi de l'absence d'activités pour la plupart interdites dans la république de la Côte des Ebènes. Pourtant c'est un tout autre Fama que l'on découvre lorsqu'il se rend aux funérailles du cousin Lacina. Depuis la nuit débâtardisée qu'il a passé au village des parents de Salimata où il a été reçu et traité en Prince, il se sent investit de son pouvoir. Au point qu'il en oublie les règles nouvelles qui régissent les territoires. En effet au cours du voyage, Fama qui se rendait à Togobala est arrêté à la frontière et comme tous les passagers doit attendre que les formalités douanières s'effectuent sur toutes les voitures. Alors qu'il voulait par la même occasion s'éloigner de cet espace étouffant, en Côte des Ebènes, pour une fois où il se trouvait à quelques encablures du Horodougou, Fama fait montre d'une impatience qui débouche sur une querelle.

« Là, Fama piqua le genre de colère qui débouche la gorge d'un serpent d'injures et de baves, et lui communique le frémissement des feuilles. Un bâtard, un vrai déhonté de rejeton de la forêt et d'une maman qui n'a sûrement connu ni la moindre bande de tissu, ni la dignité du mariage, osa, debout sur ses deux testicules, sortir de sa bouche que Fama étranger ne pouvait pas traverser sans carte d'identité ! Avez-vous bien entendu ? Fama étranger sur cette terre du Horodougou ! Fama le somma de se répéter. Le petit douanier gros, rond, ventru, tout fagoté, de la poitrine aux orteils, avec son ceinturon et ses molletières, se répéta calmement et même parla de révolution, d'indépendance, de destitutions de chefs et de liberté. Fama éclata, injuria, hurla à ébranler tout le poste des douanes. Heureusement le chef de poste était Malinké, donc

[267] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.55.

musulman, et à même de distinguer l'or du cuivre. On calma Fama avec les honneurs et les excuses convenables. »[268]

Le fonctionnement des sociétés indépendantes, n'ont pas modifié les frontières telles que dessinées par les colonisateurs. Au contraire, les dirigeants s'empressent-ils de les perpétuer dans l'optique d'une maîtrise du territoire. Le Horodougou qui est à cheval entre la Côte des Ebènes et le Nikinaï est une zone tampon, une ville intermédiaire. A ce titre, elle n'est pas sous son autorité. Par arbitrage, Fama est désorienté au point d'en perdre ses repères. Lui qui n'est plus reconnu dans son autorité de chef est considéré comme un étranger. Afin de se sortir du territoire de la Côte des Ebènes il doit pour cela être contrôler et être détenteur d'une carte d'identité. Fama ne sent libre et épanoui qu'au travers de son village natal. Sa stature de prince hautement reconnue dans le village lui consacre des passes droits qui lui sont refusés dans la république de la Côte des Ebènes. Son existence qu'il ne conçoit pas sans liberté de choisir, d'aller et de venir ne se trouve que dans le Horodougou où il peut rentrer dans sa légitimité de prince. Lieu où les restrictions d'espace ne s'appliquent pas à lui.

L'entreprise du contrôle de l'espace s'accompagne du musellement de la population également. Elle induit l'introduction des nouveaux comportements à partir desquels le pouvoir décèle des dysfonctionnements. Elle suggère une manière d'être, de penser et d'agir. Au contraire, elle invite la population à ne plus penser car un discours propagandiste dévoué à louer le culte d'une personne leur est servi dans les médias, à l'école et dans les autres institutions de l'Etat. C'est ainsi que Koyaga, au cours de son voyage est amené à découvrir le pays de l'homme au totem Léopard. Il y découvre, comment la population est nourrie par discours factice qui place le Chef de l'Etat comme un être divin. Gêné d'être né d'une mère illettrée, il se fabriqua une image divine grâce aux bons soins de son conseiller à la communication et à la propagande, Sakombi Inongo :

« Il souffrait, comme beaucoup de dictateurs de notre éternelle Afrique, d'être né, sorti des cuisses d'une Nègresse illettrée. Il ne l'a jamais déclaré. Il se contentait de le démentir par une imagerie. Une imagerie qui, huit fois jour, passait sur les écrans de télévision du pays. Dans l'imagerie, le dictateur, le dictateur ne coulait pas de sa mère Momo : il descendait directement du ciel ; il déchirait de laiteux nuages sur fond bleu. »[269]

---

[268] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.101.
[269] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauges*, Op. Cit, p.249.

Au discours propagandiste s'ajoutaient également des activités ludiques et récréatives à la gloire du Duce, de l'Unificateur et autres noms. La distraction orientée était le meilleur moyen d'endormir la vigilance de la population sur les affaires politiques du pays. Pendant qu'il torturait, emprisonnait et oppressait, le Guide invitait les populations à chanter et à danser à sa gloire. C'est ainsi que dans sa rencontre avec le président au totem léopard, Koyaga apprend de son homologue le rôle éminemment économique des danses et chansons dans le développement de son pays. Des chansons et des danses pour la plupart dédiées à célébrer le culte de sa personne. Distraire donc est un moyen de détourner l'attention des populations sur les oppressions qui touchent plusieurs personnes dans le pays. Derrière cette façade fêtarde, la véritable part d'ombre de la politique du contrôle s'illustre à travers l'existence des prisons. En effet, l'institution carcérale apparaît comme le bras armé d'une politique répressive. Elle constitue le gage du contrôle de l'espace. Le Guide Providentiel, de son nom, Obramoussando, l'associe à toutes les tentatives des résolutions des problèmes qui se posent à lui. Toute contrariété d'où qu'elle vienne débouche sur la prison. Dès lors aller en prison devenait presque banal, excepté les sévices que l'ont faisait subir aux concernés. Chaïdana se souvient par exemple de cette époque, où jeune écolière, la prison avait été surnommée l'université.

« Elle se rappela aussi l'époque où la prison de Yourma s'appelait l'université parce qu'on y avait emmené les cinq cent douze étudiants que les balles avaient laissés en vie lors de la manifestation du15 mars. Elle y était allée avec le petit frère de Bébé-Hollandais qui préparait son baccalauréat. Ils devaient être quatre ou cinq mille à la Maison du Combattant. Elle se rappela la dernière parole du petit frère de Bébé-Hollandais : « quand ces choses-là se passent en Afrique du Sud, nous aboyons. Quand elles se passent chez nous-mêmes, la radio nationale… » Il était tombé. Les balles qui avaient creusé son front devaient tuer Chaïdana. »[270]

La prison se présente donc comme une antichambre de la mort. Lorsqu'on y entre, on en ressort mort. A ce titre, l'institution carcérale est un espace clos voué à donner la mort, à taire à jamais. Elle illustre le triomphe de la maîtrise de l'espace politique par le Chef d'Etat, en l'occurrence totalitaire. D'ailleurs, tous les chefs d'Etat que Koyaga est amené à rencontrer au cours de son voyage d'apprentissage de la dictature se satisfont de l'existence des prisons. Et lorsqu'il n'y a pas assez, ils veulent en construire davantage. Lorsque Koyaga est invité par le président au totem caïman à faire le tour de la maison, il découvre dans un coin de la présidence une habitation particulière qui l'intrigue. Plus tard,

[270] LABOU-TANSI (S.), *La vie et demie*, Op.Cit., pp.31-32.

son hôte lui apprend qu'il dispose de deux types de prison, une prison publique ouverte à toute la population et cette prison qu'il utilise pour les membres de sa famille.

« Vous voulez sûrement savoir ce que représente cet enclos au milieu de ce parc. Eh bien ! c'est la prison de Saoubas, la prison où sont détenus mes amis, mes partisans, mes parents et proches, annonça-t-il.
- Non, je ne plaisante pas. Je dis bien la prison de mes vrais amis et de mes vrais proches parents. Je le dis avec le sérieux de celui qui creuse la tombe de sa belle-mère, précisa-t-il.
Un président, chef de parti unique, père de la nation, a beaucoup d'adversaires politiques et très peu de sincères amis. Les adversaires politiques sont des ennemis. Avec eux les choses sont simples et claires. Ce sont les individus qui se placent en travers du chemin d'un président. (…) On leur applique le traitement qu'ils méritent. On les torture, les bannit ou les assassine. Mais comment se comporter avec les amis sincères ou les proches parents ? »[271]

En tant que outil de musellement qui conduit à la mort, la prison découle bien assez souvent d'un jugement sommaire. Les peines souvent connues par des juges du parti unique sont prononcées de façon expéditive. Ensuite il y a la salle de torture. Le plus souvent, une personne est chargée de distribuer quotidiennement la sanction physique du forait commis. Là encore, l'objectif est de le faire taire jamais, car les dictateurs, même en prison un adversaire politique peut toujours être dangereux. Il y en a comme l'Empereur, au totem hyène qui décide de torturer uniquement, comme une forme d'expiation de ses pêchés avant de mourir. a l'instar de la mort physique que la prison peut entraîner, elle pet également pousser à une mort au sens symbolique. En effet la mort symbolique peut e voir comme l'abandon de son combat, décider de ne plus en parler et rallier le pouvoir en place. Le reniement souvent public de ses engagements et de ses valeurs politiques s'apparente ici à une mort, tout aussi violente puisqu'il s'agit de se renier. Cependant, elle n'est accordée qu'à des rares occasions et à des personnes bien précises à l'exemple des parents, des amis proches qui sont souvent des compagnons de chemins. Enfin, pour conclure sur ce point, la prison fascine les dictateurs et joue un rôle important dans l'entreprise de la maîtrise ou du contrôle de l'espace. La création de nombreux centres de prisons a augmenté avec les indépendances certainement en motif du contrôle de l'espace que souhaitait le pouvoir en place. Comme l'affirme l'Empereur au totem hyène, la prison reste :

« La principale institution dans tout gouvernement avec un parti unique. »[272]

---

[271] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp.200-201.
[272] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.218.

Chapitre III- Temporalité de l'espace.

1- Analepses et société identifiée dans *Les soleils des Indépendances.*

Lorsque Gérard GENETTE parle du récit, en l'occurrence dans *Figures III,* il donne trois définitions de la notion desquelles ressort précisément l'idée de personnage et de lieux. Il part d'un constat simple affirmant l'impossibilité d'assurer une cohérence, la succession d'un événement sans le lier au parcours du personnage. A ce titre, le binôme espace/personnage est profondément consubstantiel à la notion de récit. En outre, il relève l'importance des occurrences de la temporalité du récit dans les figures de prolepses et d'analepses. Dans le cas qui nous intéresse, l'analepse sera la figure temporelle sur laquelle nous porterons notre analyse. L'analepse composée du grec *ana* qui signifie « arrière » et *lêpsis* désignant « l'action de prendre » constitue dans un récit, la rupture de la ligne chronologique pour mentionner un événement qui s'est déroulé avant l'action considérée. Elle peut être longue ou brève[273]. L'objectif c'est de parvenir à montrer la domination dans ce texte des analepses liées au parcours de Fama. Par l'analyse on parvient à mieux cerner l'attitude du protagoniste et atteindre l'espace de vie auquel il aspire. Tout cela démontre l'absence d'un avenir que les sociétés indépendantes ne proposent plus aux populations. Cet usage d'analepses du narrateur est révélateur d'un passé nécessaire à la compréhension d'ensemble du texte. Après analyse, le passé qui se rapporte souvent à Fama fait référence à son enfance. Elle correspond également à un espace idyllique qui lui apporte sérénité et épanouissement, contrairement à la nouvelle société dans laquelle il n'a de cesse d'accumuler les infortunes et disgrâces.

Par ailleurs, à l'instar du personnage de Fama, on soulignera par l'usage intensif des analepses comment le récit est plus porté vers le passé que le présent et beaucoup moins dans l'avenir. Comme si le présent manquait de sens, ne parvenait plus à inventer à proposer quelque chose de nouveau. Et enfin quant à l'avenir il est quasiment absent. Cette absence nous paraît révélatrice d'une société privée d'avenir, incapable de se renouveler, comme si elle courait droit vers sa disparition. Ces trois éléments vont constituer les points qui nous permettront d'analyser cette sous-partie.

Pour comprendre les termes d'analepse et les sous catégories qui les composent, car Gérard Genette distingue des analepses internes et les analepses externes de ses sous catégories que sont les analepses homodiégétiques et les analepses hétérodiégétiques. Il

[273] JARRETY (M.), *Lexique des termes littéraires*, Paris, Gallimard, 2001, p.30.

suffit en effet de se placer sur les positions temporelles que sont *maintenant* et *autrefois*. Est considéré comme analepse toute part du récit qui commence de *maintenant* à *autrefois*. Ainsi, lorsque dans un texte, une partie du texte vient apporter des informations qui manquaient à la connaissance d'un personnage. Le narrateur a recours à l'analepse. Autrement dit, il doit étaler des événements passés qui se rapportent à cette information. Cet usage du narrateur est d'autant plus vrai que dans *Les soleils des Indépendances*, le narrateur qui commence son récit d'entrée, en situant Fama dans l'action. Un contact qui donne le sentiment au lecteur d'être en face d'un personnage totalement inconnu. Pour palier au manquement, au cours de l'évolution du récit, les « flashes back » vont apporter les informations nécessaires qui progressivement familiariseront le personnage au lecteur donnant l'impression d'une personne connue. Cette méthode est donc dite analepse.
Le contact du lecteur avec le personnage de Fama s'effectue avec l'annonce du décès de Koné Ibrahima. Il découvre que Fama se rend à la cérémonie de funérailles à laquelle il accusait déjà du retard.

« Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima, de race malinké, ou disons-le en malinké : il n'avait pas soutenu un petit rhume… (…) Aux funérailles du septième jour de feu Koné Ibrahima, Fama allait en retard. Il se dépêchait encore, marchait au pas redoublé d'un diarrhéique. Il était à l'autre bout du pont reliant la ville blanche au quartier nègre à l'heure de la deuxième prière ; la cérémonie avait débuté. Fama se récriait : « Bâtard de bâtardise ! Gnamokodé ! » Et tout manigançait à l'exaspérer. Le soleil ! le soleil ! le soleil des Indépendances maléfiques remplissait tout un côté du ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi. »[274]

Fama est à son septième jour, et comme toujours il se dépêchait. Sans doute le septième jour représente quelque chose d'important dans le cérémonial des funérailles. Toujours est-il que Fama dans son itinéraire se découvre au lecteur. Est-il râleur, certainement au vu de son retard et de l'importance de la cérémonie. Il est donc à ce stade difficile au lecteur de se faire une idée définitive de Fama, la place est ouverte à la découverte. En revanche, voici que le narrateur apporte au lecteur l'occasion d'en savoir un peu plus sur Fama lorsqu'il brosse rapidement sa vie, pour la comparer à celle qu'il a actuellement.

« Lui, Fama, né dans l'or, le manger, l'honneur et les femmes ! Eduqué pour préférer l'or à l'or, pour choisir le manger parmi d'autres, et coucher sa favorite parmi cent épouses ! Qu'était-il devenu ? Un charognard… C'était une hyène qui se pressait. »[275]

---

[274] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., pp.9-11.
[275] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.12.

Alors que les pages précédentes donnaient de Fama l'image du pauvre, d'un homme sans statut social. Dès la douzième page, Fama retrouve un passé dont il a été privé le temps de quelques pages. Le lecteur découvre alors un statut hautement princier de Fama, une aisance matérielle, une vie luxuriante qu'il avait cependant dans le passé. De ce point de vue l'image comparative est judicieuse entre le Prince et l'hyène et la charogne. Le passé de Fama est enrobé de bien-être et d'une existence comblée alors que le présent peine dans la disgrâce et les infortunes. Il s'en dégage deux univers. L'univers passé, idyllique et l'univers présent, infernal. L'itinéraire de Fama tout au long du récit va consister à se rapprocher et à se rattacher à cet univers idyllique, mais inconfortablement passé, alors que l'univers actuel et présent sera déprécié d'autant plus que rien de ce qu'il avait dans le passé n'a son équivalent. Dans le passé, Fama est d'abord un homme et son statut de Prince le place comme une personne privilégiée. C'est pourquoi il est « né dans l'or » et pouvait choisir alors sa favorite parmi cent épouses. Alors que dans le présent, il s'est avili, il a perdu cette humanité et de surcroît son statut préférentiel. C'est pourquoi il s'écrase sous un soleil cuisant, alors que des haies d'honneur à son passage devaient lui être faites, Fama est obligé de se faufiler parmi une foule bigarrée. De même que lorsqu'il arrive à la cérémonie, loin d'être accueilli en tant que personnalité, un homme d'exception, il est moqué, ridiculisé.

« Le prince du Horodougou, le dernier légitime Doumbouya, s'ajoute à nous… quelque peu tard. Yeux et sourires narquois se levèrent. Que voulez-vous ; un prince presque mendiant, c'est grotesque sous tous les soleils. Mais Fama n'usa pas sa colère à injurier tous ces moqueurs de bâtards de fils de chiens. »[276]

Une situation qui contraste avec l'influence que Djigui par exemple peut encore avoir sur sa population de Soba lors de ses déplacements. Pourtant considérée comme un acte d'allégeance à l'endroit du colonisateur, la visite du vendredi au poste administratif était effectuée dans une profonde admiration et un profond respect du roi conquis.

« Tous les habitants (…) sont-ils réunis sur les places publiques ou alignés le long de mon passage ?
- Oui, Djigui Keita, roi de Soba, totem hippopotame, plus un poussin dans les cases. Du Bolloda à la mosquée et de la mosquée au Kébi le peuple danse et chante et vous attend pour vous célébrer, vous adorer. J'ai enfourché mon cheval Sogbê (…) Suivis par toute la cour en tenue d'apparat, nous avons traversé une foule criarde, colorée, dansante. Plusieurs fois j'ai été obligé de m'arrêter ; il fallait relever et

[276] Idem, p.13.

éloigner les exaltés qui s'étaient couchés à travers mon chemin pour mourir écrasés sous les sabots de ma monture. (…) J'ai levé les yeux et ai vu le nouveau ciel de mon pays ; il s'ouvrait limpide et profond, débarrassé des charognards qui depuis la défaite le hantaient. J'ai été descendu par mille mains de mon cheval et installé à ma place. »[277]

Cette gloire que Fama n'a pas pu bénéficier, en raison de sa déposition. On lui préféra le cousin Lacina. A l'origine de cette déposition, l'irrespect que Fama affichait à l'endroit de l'administrateur en charge du Horodougou. Contrairement à Djigui qui a fini par accepter l'autorité coloniale, grâce à quoi il obtint des prérogatives qui lui permirent de garder sa place de roi. Statut par lequel il obtint de l'administration le rôle d'interlocuteur, plutôt d'exécutant. Néanmoins, il s'en satisfaisait et gardait à l'endroit des villageois quelque autorité qu'il exerce pendant un long moment avant que son fils Béma ne lui succède. Fama entreprit une autre démarche, il se montra méprisant ce qui lui valu d'être préféré à son cousin Lacina.

« Son père mort, le légitime Fama 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. Evidemment Fama ne pouvait pas le respecter ; ses oreilles en ont rougi et le comandant préféra, vous savez qui ? Le cousin Lacina, un cousin lointain qui pour réussir marabouta, tua sacrifices sur sacrifices, intrigua, mentit et se rabaissa à un tel point que… Mais l'homme se presse, sinon la volonté et la justice divines arrivent toujours tôt ou tard. Savez-vous ce qui advint ? Les Indépendances et le parti unique ont destitué, honni et réduit le cousin Lacina à quelque chose qui ne vaut pas plus que les chiures d'un charognard. »[278]

Cette fois-ci, l'analepse apporte une information capitale. En effet elle retrace les conditions dans lesquelles Fama a perdu son pouvoir et a quitté le Horodougou. On comprend alors pourquoi le monde auquel il se rattache c'est celui de son enfance, alors même qu'il n'a jamais régné. Il était seulement pressenti. Mais même à ce stade, il jouissait d'un confort matériel dont il est privé pendant les Indépendances. Un monde dont il se souvient volontiers chaque fois que les Indépendances ajoutent à ses malheurs des infortunes supplémentaires :

« Ah nostalgie de la terre natale de Fama ! Son ciel profond et lointain, son sol aride mais solide, les jours toujours secs. Oh ! Horodougou ! tu manquais à cette ville et tout ce qui avait permis à Fama de vivre une

[277] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op.Cit., p.48.
[278] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.23.

enfance heureuse de prince manquait aussi (le soleil, l'honneur et l'or), quand au lever les esclaves palefreniers présentaient le cheval rétif pour la cavalcade matinale, quand à la deuxième prière les griots et les griottes chantaient la pérennité et la puissance des Doumbouya, et qu'après, les marabouts récitaient et enseignaient le Coran, la pitié et l'aumône. Qui pouvait s'aviser alors d'apprendre à courir de sacrifice en sacrifice pour mendier ? Les souvenirs de l'enfance, du soleil, des jours, des harmattans, des matins et des odeurs du Horodougou balayèrent l'outrage et noyèrent la colère. »[279]

Pourtant, à l'instar de ce monde d'enfance, il y a une époque à laquelle Fama aimerait bien revenir, c'est celle de la colonisation. En tout cas, il la préfère à celle qu'il vit actuellement. Etonnamment, la colonisation contre laquelle une volonté forte de liberté a été manifestée retient chez Fama une part de bien. Quand bien même il lui reconnaît un certain, mérite, Fama n'hésita pas à gager tous ses moyens pour la combattre. Comment alors comprendre qu'il voit dans la colonisation une part d'existence nettement préférable aux Indépendances. C'est que pour Fama, la colonisation en le privant de son pouvoir lui a tout de même permis de vivre une existence décente. Une fois qu'il s'est expatrié, Fama s'est lancé dans le négoce. Comme il le souligne l'important pour un Malinké c'est la liberté du négoce.

« Et les français étaient aussi et surtout la liberté du négoce qui fait le grand Dioula, le Malinké prospère. Le négoce et la guerre, c'est avec ou sur les deux que la race malinké comme un homme entendait, marchait, voyait, respirait, les deux étaient à la fois ses deux pieds, ses deux yeux, ses oreilles et ses reins. La colonisation a banni et tué la guerre mais favorisé le négoce, les Indépendances ont cassé le négoce et la guerre ne venait pas. Et l'espèce malinké, les tribus, la terre, la civilisation se meurent, percluses, sourdes et aveugles… et stériles. C'est pourquoi, à tremper dans la sauce salée à son goût, Fama aurait choisi la colonisation et cela malgré que les Français l'aient spolié. »[280]

La comparaison des ères qu'introduit cette analepse, aboutit sur un malaise innommable qui fait préférer à Fama dans un espace infernal, la colonisation. Il admet à titre personnel que la colonisation l'a spolié, mais de façon générale, il n'oublie pas les affres du violent système d'exploitation et de sujétion qu'a été la colonisation c'est pourquoi, il tient à préciser :

« Surtout qu'on aille pas toiser Fama comme un colonialiste ! Car il avait vu la colonisation, connu les commandants français qui étaient beaucoup de choses, beaucoup de peines : travaux forcés, chantiers de

[279] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.21.
[280] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.23.

coupe de bois, routes, ponts, l'impôt et les impôts, et quatre- vingts autres réquisitions que tout conquérant peut mener, sans oublier la cravache du garde-cercle et du représentant et d'autres tortures. »[281]

Malgré le souvenir frais de ses souffrances, Fama fait le choix de la colonisation. En vérité les Indépendances, ne créent plus, n'offrent plus rien, ne proposent plus rien. Elles ont cessé d'être un espace de vie et sont devenues un cimetière et imposent une paix de cimetière. Aucun épanouissement possible. Il est juste demandé de souffrir en silence.
Par ailleurs, la structure du texte se présente sous une forme tripartite ou encore une forme tri-séquentielle ainsi que l'affirme Mathurin SONGASSAYE dans sa thèse :

« La construction de ces romans donne la structure suivante : trois parties, trois principales séquences correspondant à des espaces localisables et qu'on peut bien circonscrire. Cette frappante correspondance dans le nombre des séquences et parties donne à ces œuvres de Chinua Achebe et d'Ahmadou Kourouma le qualificatif de structure tri-séquentielle. »[282]

La première séquence délimitable à un espace se déroule en ville, en Côte des Ebènes. Les principales informations de cette séquence sont liées à la vie disgracieuse et infortunée de Fama. En effet dans sa vie de chômeur, Fama mène une vie misérable en ville. Comble des malheurs, il est persuadé que sa compagne Salimata souffre de stérilité. Alors qu'il en est le responsable. Dans son ignorance, il convaincu que la stérilité vient de sa compagne qui parcourt les marabouts de la ville pour enfin avoir un enfant de Fama. Il remplit sa vie en parcourant, comme un charognard, des cérémonies de funérailles où il met en valeur son statut traditionnel de prince à la quête d'un menu fretin. Mais le clair de son temps, Fama le passe à la mosquée, où il confie à Allah sa vie et espère qu'il transformera un jour ses malheurs en bénédictions. La seconde séquence, commence lors de son voyage pour le Horodougou où il doit commémorer les funérailles du cousin Lacina. Son statut de légitime prince héritier que ne lui ont pas refusé les populations du Horodougou le somme de prendre une place qu'il a eut du mal à occuper jusqu'ici. Cette séquence a donc pour lui Togobala dans le Horodougou. Mais il ne s'agit pas d'un Togobala fantasmé, mais le réel Togobala avec toutes les mutations qu'il a subies. C'est au cours de ce voyage que va Fama doit prendre la décision soit de rester à Togobala en acceptant de prendre le pouvoir ou de revenir en ville. L'enjeu qui se situe au niveau de la prise de pouvoir est perturbé par l'amour qu'il porte également à Salimata mais surtout à

[281] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.22.
[282] SONGOSSAYE (M.), *Les figures spatio-temporelles dans le roman africain subsaharien anglophone et francophone*, Thèse de doctorat, Université de Limoges, 02 avril 2005, p.171.

l'état dans lequel il va trouver son village natal. Enfin la troisième séquence porte sur son retour en ville où il revient avec Mariam, la veuve laissée par le défunt. C'est au cours de cette séquence que Fama est emprisonné, et au sortir de là prend la décision de regagner Togobala dans un état de semi-démence. Frustré de n'avoir pas été accueilli par ses deux épouses qui se sont mises avec d'autres hommes tout le temps qu'il est resté emprisonné. Alors qu'il tente de forcer le passage à la frontière, Fama qui s'était trop rapproché de la rivière aux crocodiles sacrés, est mortellement attaqué par les crocodiles. C'est dans le coma, à bord d'une ambulance qui roule à vive allure vers la ville la plus proche que Fama s'éteint.

« Tout s'arrange doux et calme, la douceur qui glisse, la femme qui console, et l'homme, et la rencontre d'un sous-bois frais et doux, et les sables menus et fins, et tout se fond et coule doucement et calmement, Fama coule, il veut tenter un petit effort. Fama avait fini, était fini. On en avertit le chef du convoi sanitaire. Il fallait rouler jusqu'au prochain village où on allait s'arrêter. Ce village était à quelques kilomètres, il s'appelait Togobala. Togobala du Horodougou. »[283]

A en croire Mathurin SONGASSAYE, le dernier chapitre de la troisième séquence peut être considérée comme l'épilogue du roman. Il en juge par l'ultime voyage que Fama, le héros, effectue en direction de Togobala. C'est d'autant plus vrai puisqu'il y trouve la mort. Sous forme d'une rencontre manquée, la fin de ce chapitre traduit l'inadéquation de l'existence de Fama avec la nouvelle société. Un monde décidément dans lequel il n'a pas pu trouver sa place. Prenant toujours les décisions, à contre sens, les choses arrivant trop tard, assez souvent. Comme par exemple le pouvoir qui lui revient alors que Togobala ne ressemble plus au village de son enfance. Après avoir été meurtri par la colonisation et maintenant les Indépendances, une ère où la dignité avait été supplanté par la bâtardise. Tout comme ce moment où après avoir été emprisonné, il reçoit comme tous les autres détenus qui avaient survécus, de l'argent et le Président s'engageait à prendre les dépenses des soins médicaux en laissant à chaque ex-détenu le choix de la destination. Cet argent-là encore et tous les privilèges arrivaient bien tard pour Fama. Il avait cessé d'appartenir à ce monde-là. Le sien était mort avec la colonisation, il était déjà passé. C'est pourquoi, très justement, Mathurin SONGASSAYE affirme :

« La fin du récit correspond ainsi à une sorte de réhabilitation comique du prince dans ses fonctions. L'aventure de Fama sur le plan interne est circonscrite dans un espace-temps structuré en trois parties dans

[283] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.196.

lesquelles s'inscrivent allées et venues de la capitale à Togobala, ensuite de Togobala à la capitale, et enfin, de la capitale en direction de Togobala. »[284]

Tout au long du récit, Fama a toujours vécu en marge de la société. Par cette attitude, il a décrit un axe temporel orienté beaucoup plus vers le passé que le présent, encore moins vers le futur. Ce que BAKHTINE nomme une *« inversion historique »*. Une situation non pas voulue et souhaitée. Elle est avant tout une action subie. D'abord par la colonisation qui le poussait à aller vers l'avant alors sa vie était derrière lui, puis les indépendances qui n'ont jamais su faire naître un espace de vie. La vie de Fama était restée accrochée dans le baobab de Togobala non dans les cimes du plateau de la ville de la Côte des Ebènes.

2- Le temps de la fiction dans *En attendant le vote des bêtes sauvages.*

La texture du récit dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, étonne par sa composition. Pour cela, elle mérite qu'on en dise quelques mots. Constitué de vingt-quatre chapitres eux-mêmes répartis en six veillés, le texte repose sur la *mise en abyme*. Le narrateur induit le lecteur dans un jeu de déroute du sens, mais lui livre les éléments essentiels à sa compréhension seulement à la fin du texte. C'est en effet au terme du récit que le lecteur prend conscience que l'ensemble du texte lui-même vient de s'achever dans cette attente à le voir enfin apparaître. C'est qu'il y a mise en abîme textuelle :

« Lorsqu'un texte se prend lui-même pour objet, ou se présente lui-même comme élément du récit [ce qu'on pourrait traduire par] (roman dans le roman), de la pièce (théâtre dans le théâtre)… On parle parfois aussi d' « effet de miroir », par analogie avec deux miroirs mis face à face et se reflétant. »[285]

Par ailleurs, le temps qu'utilise le récit pour assurer sa cohérence interne se réfère au passé du héros, en l'occurrence Koyaga. A ce titre, le récit est délibérément englobé dans une longue analepse qui s'achève avec la fin de la cérémonie. En usant des positions temporelles que sont *autrefois* et *maintenant*, pour identifier les analepses qui figurent dans le texte, de la veillée I jusqu'à la sixième veillée, la position temporelle correspondant à *maintenant* est identifiée au moment où s'installe l'assistance pour commencer la cérémonie. Le reste du récit débouche directement sur le passé de Koyaga, correspondant

[284] SONGOSSAYE (M.), *Les figures spatio-temporelles dans le roman africain subsaharien anglophone et francophone,* Op. Cit., p.173.
[285] JARRETY (M.*), Lexique des termes littéraires*, Op. Cit., p.271.

cette fois-ci à la position temporelle *d'autrefois*. Autant dire que le texte tout entier est une longue analepse. Il s'achève sur l'attente de voir Koyaga récupérer la météorite et le coran qui avaient subitement disparu.

« Le cordoua Tiécoura se déchaîne, danse, marche à quatre pattes, tour à tour imite la démarche et les cris de différentes bêtes. Quand le mil est pilé les pileuses posent les pilons et vident les mortiers. Elles commencent ou recommencent tant qu'il reste des grains avec du son. Tant que Koyaga n'aura pas récupéré le Coran et la météorite, commençons ou recommençons nous aussi le donsomana purificatoire, notre donsomana. Calme-toi Tiécoura… Le cordoua refuse d'obtempérer aux injonctions du sora qui, dans des aboiements, énonce les proverbes. »[286]

Le narrateur présente Koyaga au cours d'une cérémonie considérée comme purificatoire, réservée au comité des chasseurs, au sein duquel Koyaga tient une place de choix. Il se soumet alors à un rituel qui voudrait que la personne confesse tous ses actes devant une assemblée qui dissèque tous ses actes. A l'issue de la cérémonie le concerné en sort, prétendument, lavé de tous ses mauvais actes. Koyaga qui se retrouve à un moment donné de son règne en proie à un désaveu de la population accepte volontiers de se soumettre aux usages de la cérémonie, ainsi que lui avaient conseillé sa mère Nadjouma et le marabout, Bokani. Mais ce qu'il espère par-dessus tout c'est la réapparition du Coran et de la météorite qui ont mystérieusement disparus. Or ces deux objets mystiques sont essentiels dans la reconquête de son pouvoir et de son maintien. Le passé de Koyaga qui est déconstruit dans les moindres de ses secrets et de ses actes débute avec son enfance, puis s'enchaîne avec son accession au pouvoir, son règne et enfin sa décadence. On y découvre, le règne qu'il a instauré dans une société devenue indépendante. C'est pour nous l'occasion de démontrer le type de pouvoir instauré par Koyaga, et de dire en quoi il a été bénéfique pour la population. L'enjeu de la cérémonie c'est également de voir si la démarche de Koyaga participe du regret de sa politique sur laquelle il veut apporter des modifications. Or, la raison qui pousse Koyaga à se soumettre à cette assemblée, c'est la finalité d'un tel acte. Il lui a été prédit par Nadjouma et Bokano, qu'à l'issue de la cérémonie, le Coran et la météorite réapparaîtraient grâce à quoi il pourra regagner son pouvoir. Ce n'est donc pas la recherche d'une perfectibilité qui l'anime, mais plutôt des ambitions qui servent sa personne, son ego.

[286] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., 381.

« Autour de votre résidence, aux environs des maisons de votre maman et du marabout, des centaines d'agents secrets fouillant chaque touffe ou parcelle. (…) Inquiet, vous vous êtes arrêté, retourné et avez interrogé :

- Où sont ma maman Nadjouma et le marabout Bokano ? où sont la météorite et le Coran ?

Personne n'a pu vous répondre ; personne ne le savait ; personne ne les avait vus ou trouvés. Ils avaient subitement disparu. Sans avoir prononcé un mot, esquissé un signe, laissé une petite trace. Vous avez alors souri, votre inquiétude s'est dissipée. Vous vous êtes souvenu. Votre maman et le marabout vous avaient plusieurs fois et depuis longtemps enseigné ce qu'il fallait aussitôt entreprendre le jour que vous les perdriez : faire dire votre geste purificatoire de maître chasseur, votre donsomana cathartique par un sora, un griot des chasseurs et son répondeur. Le répondeur devra être un cordoua. Un cordoua est un initié en phase cathartique. Vous savez que lorsqu'ils auront tout dit, que vous aurez tout avoué, tout reconnu, qu'il n'existera plus aucune ombre dans votre parcours, la météorite et le Coran vous révéleront eux-mêmes où ils se sont cachés. »[287]

L'assemblée à laquelle se soumet Koyaga est distincte et prestigieuse. En effet l'histoire de sa vie est racontée par Bingo à qui il nous faut ajouter les interventions de Tiécoura, Maclédio et Koyaga lui-même. Un dispositif précis de la cérémonie est formé : au centre du cercle, on y trouve les sept plus prestigieux maîtres chasseurs qui font face à Bingo. A la droite de ce dernier se trouve Tiécoura, tout comme Maclédio l'est pour Koyaga. C'est à Bingo que revient le rôle d'affirmer les « soras » en vertu de son statut :

« Nous sommes (…) considérés comme de grands chasseurs, sommes de grands chasseurs. Nous sommes les musiciens et les historiens de la confrérie. Nous animons les manifestations, disons les gestes des grands chasseurs »[288]

Bingo est au même titre que Koyaga un grand chasseur. Il est à ce titre son égal dans la confrérie. L'objectif de la cérémonie c'est de parvenir à faire triompher la vérité. De fait Bingo et Koyaga se retrouvent dans une position de rivalité où l'un, Bingo en l'occurrence, doit savoir lire, derrière les confessions de l'autre, Koyaga, toute part de vérité et dénoncer toute part de mensonge.

Dans le découpage du texte en séquence, la première d'entre elle commence avec l'enfance de Koyaga dans ses montagnes et sa formation militaire. Dans cette séquence, l'espace qui sert de référence se situe entre les montagnes et la ville. Car Koyaga ne cesse d'évoluer entre ces deux espaces. Même en tant qu'élève, alors qu'on croit qu'il a

---

[287] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., pp.381-382.
[288] Idem, p.312.

rompu tout lien avec les montagnes, lorsque la période de lutte arrive, il abandonne toute civilisation et se retrouve dans sa nudité culturelle à participer aux combats de luttes et de chasse. En même temps, lors de la cérémonie, cet espace n'est pas oublié car il correspond à son enfance. Ici le texte repose sur une dialectique de l'épopée et de la satire. En effet la naissance de Koyaga a tout lieu d'être classée dans la catégorie de l'épopée. Il passe, par les signes qui entourent sa naissance, pour une personne extraordinaire. De la mère jusqu'au père, Koyaga bénéficie des qualités exceptionnelles qu'il tient de ses parents. D'abord apprend-on qu'il fait partie d'un peuple que les colonisateurs ont eu du mal à attraper en raison de leur lieu d'habitation difficilement accessible. Mais également à cause de leur mode de vie. Ils avaient la réputation de n'avoir aucune organisation sociale

« Ils se trouvent face aux hommes nus. Des hommes totalement nus. Sans organisation sociale. Sans chef. Chaque chef de famille vit dans son fortin et l'autorité du chef ne va pas au-delà de la portée de sa flèche. Des sauvages parmi les sauvages avec lesquels on ne trouve pas de langage de politesse ou violence pour communiquer. Et, de plus, des sauvages qui sont de farouches archers. »[289]

Les paléos, qui habitent les montagnes, ont pendant longtemps été épargnés par les campagnes qui étaient menées par les colonisateurs en vue de les destiner aux travaux massifs dont ils attendaient tirer profit. Et lorsqu'ils purent enfin leur mettre la main dessus, il a encore fallu les rendre « civilisables ». C'est pourquoi ils furent confiés aux curés et épargnés pendant un moment des travaux forcés. C'est donc un peuple de farouches archers, d'hommes nus, sans organisation sociale habitant les montagnes auquel appartient Koyaga. Son père, dont la réputation de grand lutteur et d'ancien combattant ayant impressionné les colonisateurs au front pour sa bravoure, a été décoré. En même temps, c'est de son père que la transgression de la première règle, celle d'être nu arriva. En effet, Tchao, le père de Koyaga de retour du front revint dans son village avec son uniforme, bardé de médailles. Ce fut un sacrilège qui lui coûta d'être répudié du village.

« Les anciens se réunirent dans les bois sacrés, prodiguèrent des conseils d'abord et puis brandirent des menaces. Rien n'y fit. Tchao continua, serré dans sa vareuse chamarrée de médailles, à se pavaner matin et soir par tous les chemins des montagnes. C'était une transgression. Transgression pernicieuse pour la communauté des hommes nus parce qu'elle était perpétrée par le plus prestigieux champion de lutte du pays. Dans son histoire millénaire, le monde des nus n'avait jamais eu à faire face jusque-là qu'à des attaques venant de l'extérieur. Pour la première fois, elle se trouvait contestée en son sein par un élément de

[289] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., p.12.

l'intérieur. (…) Tchao paya très cher sa faute, il la paya d'une affreuse fin, la mort dans des conditions abominables. »[290]

Emprisonné, Tchao qui agonisait fit venir Koyaga à qui il tint les raisons de sa mort. Conscient du sort qui était le sien, il confessa à Koyaga qu'il avait transgressé la tradition pour lui et pour tous les jeunes paléos. Mais c'est également un Koyaga, encore enfant, qui est marqué et traumatisé par la mort de son père dans une prison souillé dans ses propres excréments. Lui-même confesse la dureté de la dernière image de son père.

« Mon père ne termina pas ; il tomba en syncope sur sa chaîne, dans ses excréments et ses urines. Il mourut le lendemain. L'image de mon père en agonie, en chaîne, au fond d'un cachot, restera l'image de ma vie. Sans cesse, elle hantera mes rêves. Quand je l'évoquerai ou qu'elle m'apparaîtra dans les épreuves ou la défaite, elle décuplera ma force ; quand elle me viendra dans la victoire, je deviendrai cruel, sans humanité ni concession quelconque. Termine Koyaga. »[291]

Mais les propos qui lui confèrent un statut épique à sa naissance sont ceux qui se rapportent à sa mère.

« Koyaga naquit un samedi. La gestation d'un bébé dure neuf mois ; Nadjouma porta son bébé douze mois entiers. Une femme souffre du mal d'enfant au plus deux jours ; la maman de Koyaga peina en gésine pendant une semaine entière. Le bébé des humains ne se présente pas plus fort qu'un bébé panthère ; l'enfant de Nadjouma eut le poids d'un lionceau. (…) Les animaux aussi surent que celui qui venait de voir le jour était prédestiné à être plus le grand tueur de gibier parmi les chasseurs. Des mouches tsé-tsé partirent des lointaines brousses et des montagnes et foncèrent sur le bébé. Par poignées, Koyaga, vous avez écrasé les glossines dans vos mains. A quatre pattes, vous n'avez laissé vie sauve à aucun des poussins et margouillats qui picorèrent dans vos plats de bébé. Quand vous avez eu cinq ans, les rats perdirent la sécurité et la tranquillité dans leurs trous. »[292]

Tout porte à croire qu'à la naissance les qualités extraordinaires dont il jouit s'exercent dans, la perte de quiétude, le désordre qu'il vient semer et la vie qu'il enlève à des animaux dont l'existence n'ennuyait personne. Il semble même qu'il prenne plaisir à tuer. L'usage des termes tels que « laisser la vie sauve », utilisés dans ses conditions donnent le sentiment d'un acharnement sur les pauvres bêtes. Il s'agit précisément d'une

---

[290] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 15-16.
[291] Idem, pp.20-21.
[292] Idem, p.22.

méchanceté ou d'une violence gratuite dont témoigne l'enfant prodige. Bingo fait endosser à Koyaga une disposition à troubler l'harmonie et à semer la terreur.

Dans l'analyse qu'il consacre au texte *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Romain VIGNEST assure qu'au cours de lé cérémonie, le cordoua Bingo dont la responsabilité était de faire triompher la vérité et la liberté dans les propos propagandistes du dictateur, Koyaga, et de son collaborateur Maclédio. En relatant l'enfance réputée épique de Koyaga, il se plait à y apporter des appréciations terminologiques qui tendent à montrer l'ironie qui entoure son discours. En quoi, le statut de héros, d'enfant prodige dont semble en être imprégné Koyaga serait douteux. Comme il l'affirme :

« Là encore, il s'agit de la naissance merveilleuse d'un héros, antithèse du commun des mortels, dont résonne tout le cosmos. Là encore l'épopée se corrompt : épopée dégradée d'un nouvel Hercule aux prises avec des glossines, épopée inversée d'un enfant qui très vite ne restreint plus sa chasse aux animaux nuisibles, interdisant aux tourterelles « de jouir du repos ». Quelles étaient l'humanité, la vérité, la nature de cet enfant ? demande insidieusement Bingo : le héros est-il *sur*-humain ou *in*-humain, et n'est-ce pas finalement un tout ? »[293]

Sont en jeu les capacités de Koyaga à être considéré comme un enfant prodige, un héros. A-t-il seulement les qualités ? Doit-on voir dans cet acharnement à semer la terreur et à nuire à la tranquillité des tourterelles, par exemple, les qualités héroïques de sa personne, ou tout simplement la prédisposition de sa part à semer le trouble et la dysharmonie. Pourtant d'avance, le cordoua Tiécoura remet en cause l'éloge et cette dimension épique de l'histoire de Koyaga avant que e l'arrête Bingo, le *sora* chargé de dire la geste du Président.

« - Président, général et dictateur Koyaga, nous chanterons et danserons votre donsomana en cinq veillées. Nous dirons la vérité. La vérité sur votre dictature. La vérité sur vos parents, vos collaborateurs. Toute la vérité sur vos saloperies, vos conneries ; nous dénoncerons vos mensonges, vos nombreux crimes et assassinats…

- Arrête d'injurier un grand homme d'honneur et de bien comme notre père de la nation Koyaga. Sinon la malédiction et le malheur te poursuivront et te détruiront. Arrête donc ! Arrête ! »[294]

---

[293] In Bulletin spécial « *Littérature francophone d'Afrique noire* » de l'Association des Professeurs de Lettres, « *Etude d'une œuvre complète : En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma* par Romain Vignest.

[294] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., p.10.

Dans cette séquence où la naissance et l'enfance de Koyaga se déroulent dans les montagnes et ensuite en ville, le parcours du dictateur est décrypté au cours de la cérémonie. Rendre la vérité sur sa naissance qui a été portée par le discours propagandiste comme épique, à sa plus simple réalité. La duplicité du discours qui entoure la naissance de Koyaga tombe en efficacité dans une cérémonie où la parole de Bingo est déconstructiviste, traque la moindre supercherie et rend la réalité dans sa véritable nature. En l'espèce la naissance de Koyaga est vouée à un démantèlement du mensonge mythique que mène insidieusement Bingo. Par exemple ce qui pourrait passer pour une qualité, l'est moins dans le discours de Bingo. Dans la description qui est faite de cette période, c'est souvent au terme des termes renvoyant à la souffrance que le discours de Bingo accueille la naissance de Koyaga. Tout aussi particulière sa qualification du poids de Koyaga. Il use des expressions comparatives en mettant d'un côté l'humain et de l'autre l'animalité. Davantage, les qualités de Fama ressemblent à celle d'un animal qu'à celles d'un humain. A ce titre, Koyaga devient tout aussi bien humain qu'animal, donc un monstre.

La deuxième séquence correspond à son engagement dans l'armée et à son départ pour les guerres (1ère et 2e guerres mondiales et enfin la guerre des colonies.) Au cours de cette séquence, qui se déroule plus souvent dans les fronts : Allemagne, Algérie et Indochine. Koyaga fait l'apprentissage de la guerre où il fait montre comme son père d'une bravoure exemplaire et acquiert une certaine expérience qui lui vaudra des médailles et un grade supérieur. Après ses études dans la colonie du Golfe, ses qualités physiques convainquirent rapidement l'administration coloniale de l'enrôler dans l'armée des tirailleurs. Sa première affectation fut consacrée à une affectation dans l'Extrême-Orient où il devait être à la tête d'un régiment de paléos, analphabète.

« C'est à Haiphong que le régiment débarqua. Il prit position au poste PK204 non loin de Cao Bang à la frontière tonkino-chinoise. (…) Koyaga, à sa manière propre, obtint dans les rizières la même distinction qui avait honoré son père Tchao dans les tranchées de Verdun. Comme son père, il sera décoré et rapatrié sanitaire. »[295]

Cette première étape marque pour Koyaga une relation qui va se prolonger avec un milieu qui va le conduire tour à tour en Indochine, en Algérie… Ce qui est souligné dans cette séquence, c'est le parcours identique à celui de son père que Koyaga réalise. Un parcours qui a conduit à l'exploitation des paléos, de façon préférentielle dans l'armée. La bravoure

[295] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.29.

dont les paléos faisaient preuve sur les fronts de guerre, leur facilité d'adaptation aux mœurs occidentales, ont fait lever aux colonisateurs l'exception qui excluait les paléos d'effectuer les travaux forcés, parce qu'ils étaient jugés difficilement civilisables. La protection que leur procurait leur mode de vie avait été levée et a poussé les colonisateurs à les exploiter beaucoup plus que les autres. Alors que le mépris des autres peuples, à leur endroit, en raison de leur fonctionnement qu'ils jugeaient primitifs, a été durant des millénaires leur chance de rester à l'abri de la civilisation qu'apportèrent les colonisateurs. C'est en perpétuant la transgression de la culture que Koyaga se distingue en reproduisant le même parcours que son père. Allait-il seulement finir comme lui ? En se montrant civilisables, les paléos, ont été choisis pour occuper des postes dans l'armée notamment. Or, l'administration utilisait comme collecteurs d'impôts les tirailleurs dont la brutalité a fait autour d'eux une réputation tristement célèbre.

Par ailleurs, Koyaga qui est un paléos, est issu d'un groupe ethnique où la force et la brutalité règnent. L'absence d'organisation sociale tient lieu d'illustration. Son monde est donc celui de l'affrontement, et il lui importe de gagner pour vivre ou exister. Ici c'est qui est décrit, c'est la correspondance d'un monde animal qui instaure la loi du plus fort, comme principe en vigueur régissant le fonctionnement de la société paléos. Pour s'assurer de gagner dans les différents combats qu'il va mener, sa mère, grande fétichiste lui prépare des gris-gris qui lui permettent de sauver sa vie, à défaut de remporter une victoire. Le monde de Koyaga méprise les faibles et combat l'adversité. C'est pourquoi, leurs activités sont souvent assorties d'une défaite ou d'une mort certaine : la lutte et la chasse. Pour exister il faut être seul et l'extérieur est perçu comme un milieu hostile.

La troisième et dernière séquence est marquée par le retour de Koyaga dans son village. Elle coïncide avec l'accession de l'ancienne colonie du Golfe à l'indépendance. Après la période des indépendances, les anciens combattants démobilisés regagnent chacun sa colonie. D'autres choisissent de regagner la France. Koyaga de son côté veut regagner son pays, heureux de le savoir indépendant. Il manifeste une volonté affichée de se mettre à son service. Le cadre de vie de Koyaga se situe au village, dans les montagnes, où il jouit de sa retraite. Pendant son séjour, il met fin à une terreur que des animaux sacrés ne cessaient d'imposer aux villageois. Ce retour de Koyaga dans son village est présenté comme le retour du héros qui vient délivrer la population de la peur ou du danger qui les menace. Telle est la position défendue par Romain VIGNEST qui affirme :

« Il s'agit plus exactement d'un récit mythologique qui voit le combattant d'Indochine, tel un héros libérateur, délivrer le peuple paléo des monstres qui le terrorisaient depuis toujours : une panthère « qui vivait de chair humaine », un buffle noir, « le plus âgé des buffles de l'univers », un éléphant, dont les défenses avaient « le poids et la hauteur du tronc d'un jeune fromager », un caïman millénaire « de plus de dix pas ». Chacun de ces monstres est décrit avec force hyperboles, provient du fond des âges et suscite des peurs primaires. Ils possèdent tous des pouvoirs magiques, notamment celui de se métamorphoser et c'est en rivalisant d'ingéniosité métamorphique que Koyaga, à première vue, triomphe d'eux. »[296]

A son retour, Koyaga se livre, en bon paléos, à ses activités favorites que sont la chasse. N'ayant pas d'adversaire, la lutte fut écartée. Cette partie de chasse que nous retrace le cordoua est décrite dans un discours épique, mythologique qui procure, de fait à Koyaga par contamination une dimension mythique. Les animaux qu'il doit affronter sont décrits dans leur plus mythique présentation, de façon à augmenter le danger qu'un homme ordinaire ne puisse affronter. Mais comme le souligne justement Romain VIGNEST à nouveau :

« En vérité, Bingo, tout en rapportant le mythe, le dénonce progressivement. C'est avec l'éléphant que commence le démontage. Bingo interrompt son récit pour faire un point zoologique sur « la transhumance des gros » : ces quelques lignes, qui pourraient figurer dans un livre de sciences naturelles ou une encyclopédie, décrivent méthodiquement ce moment de la vie des pachydermes. Aussi contrastent-elles fortement avec le récit dans lequel elles sont insérées et dont elles sont d'ailleurs séparées par deux blancs typographiques, ce même blanc qui avait plus haut marqué la rupture entre histoire et mythe. En effet, le lecteur comprend que cette notice constitue l'explication scientifique du mythe de l'éléphant géant : il s'agit d'un troupeau pendant la transhumance, dont la terreur des populations a fait un mythe. »[297]

Pourtant Koyaga ne manque pas d'user de grands moyens pour débarrasser la population de la terreur de ces monstres. Il s'entoure de ses armes les plus remarquables, se dote de fétiches, soigneusement préparé par la mère Nadjouma et s'en va pour un combat héroïque. Selon Romain VIGNEST à nouveau, le cordoua Bingo, parvient à rendre dans sa réelle nature les circonstances de chasse et le type d'adversaire contre lequel Koyaga s'est chargé d'une puissance de feu redoutable :

« Mais si le mythe est une fiction, le héros est lui-même un imposteur. C'est en racontant son combat avec l'éléphant que Bingo commence à suggérer les vraies raisons de son succès : « Toujours armé de votre carabine 350 Remington magnum… » (en début de paragraphe), « le coup de la 350 Remington magnum part pour la troisième fois. » L'allusion se fait plus précise au sujet du caïman : « le héros d'Indochine, le

[296] In Bulletin spécial « *Littérature francophone d'Afrique noire* », Op. Cit.,
[297] Ibidem.,

tireur d'élite, par trois fois encore vise et fait feu… » La fin du récit n'est d'ailleurs pas à l'honneur du héros, qui ne s'est pas « contenté » (notons le caractère paradoxal de cette formulation) d'éliminer les quatre monstres : « Avec votre Remington magnum […] Vous avez tué, rendu orphelins et veufs un lot d'antilopes, de singes, de sangliers… » Les termes employés, en humanisant les victimes, présentent ces « exploits » (le terme apparaît ironiquement juste après) comme des crimes et le héros comme un criminel. Après un dernier blanc typographique, Bingo revient au temps historique et donne l'explication rationnelle de ces merveilles, dénonçant le mensonge de la geste présidentielle : « Vous étiez seul à pouvoir le faire parce que vous étiez le plus adroit et possédiez seul une arme moderne qu'aucun autre chasseur des montagnes n'avait utilisée avant vous. » Implacable « parce que », qui à l'explication magique substitue une explication mécanique rigoureusement formulée. »[298]

[298] VIGNEST (R.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit.,

C- LE SENS DU TEMPS : HISTOIRE MODERNE DES SOCIETES AFRICAINES.

Chapitre 1 : L'homme noir moderne : un symbolisme nouveau[299].

1- L'homme de pouvoir.

Lorsque l'image des hommes de pouvoir africains de la période précoloniale est sollicitée convoquée, c'est bien souvent sous la forme épique qu'elle nous est présentée. En illustrent *l'Epopée Mandingue de Soundjata Keita* ou de *Chaka*. C'est à croire que les chefs africains ont été tous des héros et des modèles de vertus. A Soundjata il lui est reconnu ses qualités de combattant qui lui ont permis d'ériger un empire auquel il apporta la prospérité et son sens aigu de la justice. Il en est de même pour Chaka Zulu dont la modernisation de la guerre, l'étendue de son empire et la prospérité qui y régnaient ont fini par faire sa légende. Même à SAMORY Touré, résistant des troupes françaises lors de la conquête coloniale a fini par rejoindre les grands chefs au panthéon des immortels. Pourtant, quels que furent les travers de ces hommes et le climat quelque peu chaloupé qu'ils faisaient régner, il y en qui brandissent cette période comme n'ayant pas d'équivalent qualitatif dans l'ère moderne des sociétés africaines. A croire que l'organisation sociale et la prospérité dont étaient pourvues ces sociétés traditionnelles suffisaient à satisfaire les populations au point de ne pas engendrer des bouleversements révolutionnaires. C'est par exemple le point de vue que soutient Cheikh ANTA DIOP dans son affirmation :

« Il paraît nécessaire d'insister, au départ, sur la spécificité du système des castes pour mieux faire ressortir la différence de structures sociale qui a toujours existé entre l'Europe et l'Afrique. L'originalité du système réside dans le fait que les éléments dynamiques de la société, dont le mécontentement aurait pu engendrer des bouleversements révolutionnaires, se satisfont réellement de leur condition sociale et ne cherchent pas à la modifier : un homme dit de « caste inférieure » refuserait catégoriquement d'entrer dans une caste dite

[299] Nous empruntons ce titre quelque peu modifié à Victoria Namuruho Bakurumpagi, auteur de la thèse de doctorat intitulé : *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tans*i soutenue le 14 mars 2007 à Limoges. Le sous titre d'origine est « l'homme noir : un symbolisme nouveau. Nous l'avons emprunté parce que nous y avons trouvé une identique démarche dans la description de ces figures. Alors qu'elle tente de mettre en relief la figure masculine qui prend le contre-pied de l'image exotique du Noir, nous, faisons la démarche de décrire la figure masculine dans cette phase de désenchantement politique que les sociétés africaines indépendantes ont connue au cours des Indépendances.

« supérieure ». Le cas n'est pas rare en Afrique où les premiers refusent toute union conjugale avec les seconds, bien que l'inverse paraisse plus normal. »[300]

Tout porte à croire que le fonctionnement des sociétés africaines précoloniales, bien qu'imparfaites, garantissaient à chacun la possibilité de s'épanouir là où il se trouvait, garantissait une forme de liberté et d'indépendance satisfaisante. Avec le recul historique, ces sociétés, à juste titre, qualifiées de closes résistent à tout bouleversement en raison d'une absence certaine de référence alternative. Tel est la description que fait le narrateur dans *Monnè, outrages et défis* de la ville de Soba :

« Depuis des siècles, les gens de Soba et leurs rois vivaient dans un monde clos à l'abri de toute idée et croyance nouvelles. Protégés par des montagnes, ils avaient réussi, tant bien que mal, à préserver leur indépendance. (…) Les sorciers, les marabouts, les griots, les sages, tous les intellectuels croyaient que le monde était définitivement achevé et ils le disaient. C'était une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait, de la naissance à la mort, son rang, sa place, son occupation, et tout le monde était content de son sort ; on se jalousait peu. La religion était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l'islam. Elle donnait des explications satisfaisantes à toutes les graves questions que les habitants pouvaient se poser et les gens n'allaient pas au-delà de ce que les marabouts, les sorciers, les devins et les féticheurs affirmaient : la communauté entière croyait à ses mensonges. Certes, ce n'était pas le bonheur pour tout le monde, mais cela semblait transparent pour chacun, donc logique ; chacun croyait comprendre, savait attribuer un nom à chaque chose, croyait donc posséder le monde, le maîtriser. C'était beaucoup. »[301]

L'absence d'un modèle social de référence alternatif, selon les termes du narrateur, durant des siècles, a satisfait les populations africaines en leur procurant le sentiment de bonheur et d'épanouissement dans les structures sociales qui régissaient leur fonctionnement. Au point que « le sentiment de jalousie n'existait pas ». L'absence de jalousie est d'autant plus vrai que le statut du griot par exemple a été crée à partir de la caste des nobles. Ouvertement, sans réclamer son statut de noble, le griot assume sa condition sans vergogne et n'éprouve aucune condescendance à effectuer sa profession. Au contraire s'en satisfait-il en raison des multiples prérogatives dont il dispose. C'est ainsi que l'interprète Soumaré tente de convaincre le capitaine de libérer le griot Diabaté qui avait été fait prisonnier :

---

[300] CHEIKH-ANTA (D.), *L'Afrique noire précoloniale*. *Etudes comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes* (seconde édition). Paris, Présence Africaine, 1987, p.11.

[301] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op.Cit., p.21.

« Les griots constituent une caste, à la fois crainte et méprisée dans le Mandingue, appelée la caste des *diéli* : *diéli* signifie sang. L'interprète expliqua au capitaine commandant la colonne française pourquoi la caste est appelée caste de sang. Les griots sont des frères de sang des nobles. Ce sont d'authentiques nobles dont les aïeux, à l'époque préislamique du Mandingue, ont accepté la déchéance pour louanger. Un noble ne paraissait pas sans être suivi de son panégyriste. (…) Les griots n'étaient pas seulement des panégyristes, mais aussi des entremetteurs, des généalogistes et des historiens. Comme hommes de caste, ils avaient des droits, importants et imprescriptibles, ceux de n'être ni prisonniers de guerre ni esclaves, et n'étaient pas tenus par l'engagement d'honneur des nobles. »[302]

La description qu'effectue le narrateur n'est pas sans rappeler une vision idyllique de l'Afrique précoloniale comparée au jardin d'Éden. Comme les deux personnages du mythe, qui vivent dans l'ignorance mais étonnamment heureux sont protégés dans le jardin mural et il leur est interdit d'aller au-delà. Par la séparation d'avec le reste du monde que le jardin leur procurait, ils gardaient leur indépendance. Tout le temps qu'ils n'avaient pas franchi les limites de l'interdit, la vie leur apparaissait pleine de bonheur et candide, jusqu'au jour où le malin intervient. L'accès à la connaissance bonheur suprême que leur garantissait le malin a été également la source de leur déroute. Tout comme les africains, l'accès à un modèle social alternatif qu'apporte la colonisation reste la cause de leur déchéance. Le malin étant ici assimilé à la pénétration coloniale. En même temps la duplicité du discours révèle la fragilité des sociétés africaines qui vivent dans « des paradis artificiels », dans un monde factice. Comme si le prix à payer pour la stabilité d'une société était limité à la construction d'un « mythe », si tant est que les hommes de pouvoir étaient détenteurs de la vérité, auquel ils poussent les populations à croire en les privant de modèles alternatifs.

Pourtant c'est bien vers ce monde, qui s'est montré incapable de résister à la pénétration coloniale que Fama par exemple semble y trouver la plénitude de l'existence. L'inversion historique qu'il nous laisse entrevoir à partir de son itinéraire, suffit à poser ce monde-là comme préférable au monde moderne.

« Ah nostalgie de la terre natale de Fama ! Son ciel profond et lointain, son sol aride mais solide, les jours toujours secs. Oh ! Horodougou ! tu manquais à cette ville et tout ce qui avait permis à Fama de vivre une enfance heureuse de prince manquait aussi (le soleil, l'honneur et l'or), quand au lever les esclaves palefreniers présentaient le cheval rétif pour la cavalcade matinale, quand à la deuxième prière les griots et les griottes chantaient la pérennité et la puissance des Doumbouya, et qu'après, les marabouts récitaient et enseignaient le Coran, la pitié et l'aumône. Qui pouvait s'aviser alors d'apprendre à courir de sacrifice en

[302] Idem, p.41.

sacrifice pour mendier ? Les souvenirs de l'enfance, du soleil, des jours, des harmattans, des matins et des odeurs du Horodougou balayèrent l'outrage et noyèrent la colère. »[303]

Dans ces sociétés les hommes de pouvoir, en l'occurrence le roi et son entourage sont présentés de façon appréciative. Ils sont qualifiés de juste, proches de la population et attentifs aux préoccupations qui sont les leurs. Quand bien même, ils auraient commencé par être déprécié de la population, ils savent à chaque fois se distinguer et se faire aimer d'elle en leur apportant l'élément de discorde. C'est le cas du roi Djigui à Soba. Jeune roi, Djigui est considéré comme un chef casanier. Loin de son peuple et sourd à la souffrance qui est la sienne. N'écoutant jusque-là les conseils de son entourage lesquels le rassurent sur la satisfaction de la population de sa gestion de Soba. Il décide sans les en informer d'effectuer le tour de la ville afin d'aller à la rencontre de ses populations.

« Djigui avait été façonné avec de la bonne argile, une argile bénie. Rapidement il s'était lassé de cette vie frivole indigne du roi d'un pays aimé d'Allah comme le nôtre. Un après-midi il s'était levé, était monté à cheval. « Suivez-moi, avait-il dit à ses suivants, je vais connaître tout mon royaume, je veux connaître dans les détails le monde achevé qu'on m'a légué. » Le voyage, dès les premiers pas, avait dessillé les yeux du jeune roi. « Menteries, tous m'ont menti. » L a vérité était que rien n'avait été renouvelé dans le Mandingue depuis des siècles. Le pays était un *lougan* en friche, une case abandonnée dont le toit de toutes parts fuyait, dont les murs lézardés s'écroulaient. Tout était arriéré et vermoulu. Le legs était un monde suranné que des griots archaïques disaient avec des mots obsolètes. »[304]

Leur origine est souvent entachée d'une description appréciative également. Comme pour entériner le choix du chef précédent. Ils sont profondément humains et en même temps héroïques. Les carences dont ils peuvent faire preuve sont souvent l'œuvre de ceux qui les entourent jamais eux. Car leur nature bonne à l'origine ne rompt pas au contact des personnes qui les entourent et qui sont souvent taxés d'incompétence ou de mauvaises intentions. Ils disposent toujours d'une moralité irréprochable. Lorsqu'ils sont comptables d'erreurs elles sont souvent réalisées durant l'enfance ou l'adolescence mais jamais en plein exercice. Dans le cas de Djigui, il est tout autant perspicace, que capable d'anticiper sur un danger et régir avant toute autre personne. Comme ce jour où Djigui après la visite de son pays, est soudainement réveillé par cauchemar qui l'oblige à rentrer nuitamment au palais pour consulter les sages et les féticheurs qui sont à son service sur le sens de ce rêve.

---

[303] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.21.
[304] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op.Cit., p.15.

« Dans la même nuit les sorciers, les marabouts, les devins et les sages avaient opérés. Le rêve était prémonitoire, il annonçait un danger qu'eux, marabouts, sorciers et sages ne voyaient ni ne sentaient. Le roi leur avait ordonné de regarder le ciel ; aucun n'avait lu dans les nuages les signes de danger imminent que Djigui distinguait. Il leur avait commandé d'écouter ; Djigui avait été seul à entendre les cris qu'apportaient les échos des vents soufflant des montagnes. Ils les avaient congédiés en s'écriant : « Le pays se perd et vous, gardiens de sa destinée, ne le pressentez pas »[305]

Mais avant tout l'étoffe du grand chef est celle d'un homme pieux, droit qui jouit d'une grâce souvent divine conformément au comportement de bonté qui le caractérise. Cette bénédiction divine profite souvent à la ville et la communauté dans laquelle il va apparaître. Ainsi, les villes dans lesquelles il est annoncé se préparent souvent prévenues des années avant par les marabouts comme une prémonition. Reste à la ville de savoir lire les signes et trouver les mots adéquats pour le retenir. Car sa venue est vue comme une bénédiction, une réponse apportée par la divinité aux prières et sacrifices consentis depuis longtemps. Lorsque Fama se remémore la naissance de la dynastie des Doumbouya, c'est en présentant son initiateur sous la forme d'un voyageur.

« A l'heure de la troisième prière, un vendredi, Souleymane, que par déférence on nommait Moriba, arriva à Toukoro suivi d'une colonne de Talibets. Le chef de Toukoro le reconnu, le salua. Depuis des générations on l'attendait. Il leur avait été annoncé. Un marabout, un grand marabout arrivera du Nord à l'heure de l'ourebi. Retenez-le ! retenez-le ! Offrez-lui terre et case. Le pouvoir, la puissance de toute cette province ira partout où il demeurera, lui ou ses descendants. »[306]

Celui qui va prendre par la suite la chefferie du village apparaît souvent sous une forme humble. Comme pour montrer le caractère sacré du pouvoir. C'est dans des conditions de quasi pacification que le pouvoir se prend. Jamais originaire de lieu où il va prendre assisse. C'est bien souvent à la faveur de ses qualités que le pouvoir lui est proposé. Il ne le cherche pas et lorsqu'il le détient, c'est pour répondre aux attentes de la population. En ce sens, le pouvoir apparaît souvent comme une lourde responsabilité dont il va falloir se montrer à la hauteur. Il répond d'abord à un besoin précis toujours dévoué à la cause de la population. Dans ce sens, l'homme de pouvoir est d'entrée de jeu un serviteur au service de la population. Cette responsabilité pose alors le problème de ce qu'il peut offrir à la population sans quoi la relation de légitimité ne s'établit pas. L'insistance du marabout à

[305] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p.16.
[306] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.97.

retenir le Moriba vient en appui aux apports que pourra apporter Souleymane et sa descendance. Dans le cas d'espèce, il s'agit du pouvoir et de la puissance dont pourra bénéficier le lieu où l'hospitalité précisée par le marabout lui sera rendue « Offrez-lui terre et cas », insista-t-il Là encore, le narrateur adopte une méthode pédagogique que l'on retrouve dans les contes. La structure axiologique qui tient lieu du rôle des contes apparaît dans ce passage. On retrouve le type de conte d'aventure où le héros qui triomphe le doit à ses qualités morales d'humilité, d'hospitalité, de partage contrairement à celui montre de l'hésitation au partage, à l'hospitalité et au partage. En tout cas, Souleymane accepte d'échanger contre son pouvoir et sa puissance, un lopin de terre et u lieu de couchage. Des valeurs dont les contes en font souvent large diffusion. Et lorsque Souleymane s'installa, les prédictions des marabouts se vérifièrent car :

« Togobala s'étendit, prospéra comme une termitière, comme une source de savoir où vinrent se désaltérer ceux qui séchaient du manque de la connaissance et de la religion. La descendance de Souleymane coula prodigieuse, vigoureuse, honorée et admirée, compta de grands savants, de grands saints jusqu'à la conquête du Horodougou par les Malinkés musulmans du Nord. »[307]

La même expérience se vérifie avec Djigui. Lorsque le narrateur décrit la lignée des Keita à laquelle appartient Djigui, c'est également en bohémien qu'est décrit le fondateur de la dynastie. Sa conquête du pouvoir s'est faite dans les mêmes conditions d'échange. Où Keita offrait en échange de son pouvoir la sécurité qui faisait défaut à la ville de Soba. Mais comme Souleymane, Keita n'est pas originaire de Soba. A son arrivée, le territoire de Soba est décrit dans une instabilité sécuritaire. En aidant les populations de Soba à instaurer la sécurité dans le territoire, il apparaît comme l'homme providentiel tant attendu.

« Le premier Keita qui arriva dans les pays de Soba se nommait Allama, Allama Keita. Il arrivait du Nord, des lointaines terres de la boucle du Niger. Allama était un sorcier expert, un adroit magicien, un grand chasseur qui se disait bon musulman. Les autochtones de Soba, qui l'accueillirent, vivaient dans la honte et l'incivilité complètes : ils se promenaient sans le moindre fil sur les fesses et se soûlaient d'hydromel. Toujours fourvoyés dans l'animisme barbare et meurtrier, ils organisaient dans les bois sacrés des fêtes initiatiques, des orgies au cours desquelles ils s'entre-tuaient et s'entre-dévoraient comme des bandes de lycaons. (…) Un matin, des montagnes, descendirent sur Soba des guerriers d'une tribu disciplinée et sobre. (…) Leur déroute les mena à Toukoro où tranquillement Allama les reçut, les rassura et les calma. Sagement il leur apprit qu'aucune reculade, aucune fuite ne met l'homme hors de la portée de la mort qui, elle, ne respecte que celui qui la défie. (…) En tête de la colonne réattaqua, délogea les envahisseurs de Soba. (…) Les

[307] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.98.

barbares de Soba émerveillés, par gratitude, demandèrent à Allama d'assumer par intérim la chefferie du pays. (…) Depuis, les fils aînés des descendants d'Allama se sont relayés sur le trône de Soba jusqu'à Djigui. »[308]

Pourtant dans cette ambiance de légitimité politique et de gestion saine de la société, certains exemples viennent ternir l'image appréciative de la politique sous l'ère précoloniale. Ils semblent être facilement repérables depuis leur enfance. A ce titre, ils sont souvent porteurs d'une tare génitale qui les poursuit tout au long de leur vie. Ainsi est-il de l'exemple de Béma qui accède au pouvoir au mépris de l'aval de son père. Ce qui lui est reproché, c'est l'usurpation du pouvoir qu'il orchestre à l'endroit de Djigui. Fils de Moussokoro que la population de Soba accuse de manipulation fétichiste pour se faire apprécier de Djigui, il semble être frappé du même mal que sa mère : l'ambition aux mépris des convenances. Même aux sollicitations de sa mère d'abandonner le pouvoir, Béma répond sévèrement par un refus. Ayant bénéficié des disqualifications des héritiers de droits qu'étaient ses aînés, Béma se retrouve seul fils en passe de succéder à son père. Bakary, dans une moindre mesure, car son cas diffère du cas Béma. A sa décharge il peut avoir été accusé d'abus de pouvoir par ignorance. En effet suite à l'invasion du Horodougou par les Malinkés musulmans du Nord qui avaient un mépris prononcé pour les autochtones bambaras, c'est à Bakary que le pouvoir est proposé :

« Méprisants pour les Bambaras originaires, les conquérants proposèrent la puissance au descendant de Souleymane. Il s'appelait Bakary. Et Bakary ne devait pas accepter. Les Bambaras avaient comblé ses ancêtres d'honneurs et de terres, et le pouvoir d'une province se prend par les armes, le sang et le feu ; celui qu'on acquiert par l'ingratitude, la ruse, est illégitime et éphémère et ce pouvoir se meurt dans le plus grand malheur. Toute puissance illégitime porte, comme le tonnerre, la foudre qui brûlera sa fin malheureuse. »[309]

Ces pouvoirs acquis par ruse ou par force sans au bout acquérir la légitimité des traditions ou des populations ont ouvert la voie aux modes opératoires d'acquisition du pouvoir sous l'ère moderne. En général leur enfance est présentée sous un joug misérable. Comme si leur passé si « petit » et si honteux ne pouvait les prédestiner à occuper des responsabilités aussi lourdes que la présidence d'un pays. A ce titre, ils sont considérés comme des parvenus car leur ascension est souvent douteuse, lorsqu'elle est connue et

[308] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op.Cit., pp.187-188.
[309] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op.Cit., pp.98-99.

mystérieuse, lorsqu'elle ne l'est pas. Ainsi en est-il du Guide Providentiel, chef d'Etat de la Katamalanaisie, grand bandit de chemin, autrefois :

« Sans trop savoir pourquoi, le Guide Providentiel se rappelait sa vieille aventure, il y avait vingt ans : on devait l'arrêter pour vol de bétail, il alla chercher son propre certificat de décès qui le tuait dans un incendie, l'apporta lui-même aux services de la police régionale, prit une nouvelle carte d'identité qui lui donna le nom d'Obramoussando Mbi. Quelques instants après, il lisait à haute voix le nom écrit sur le certificat de décès, Cypriano Ramoussa, le voleur de bétail dont il passait maintenant pour le père. Cette petite jonglerie lui avait coûté en tout et pour tout huit mille coriani de l'époque, un coriani valant alors la sensible somme de cinquante francs d'aujourd'hui. L'ancien mort avait quitté sa région pour une région lointaine du Nord, puis il avait intégré les Forces armées de la démocratie nationale et, grâce à ses dix-huit qualités d'anciens voleur de bétail, s'était fait un chemin louable dans la vie. »[310]

L'éthique manque cruellement aux hommes de pouvoir de l'ère moderne. Pourtant cette déficience ne pèse pas comme un défaut pouvant les empêcher de gravir les échelons dans la société. Ces valeurs répréhensibles par loi, trouvent étonnamment un cadre propice dans lequel ils excellent. Les détournements des deniers publics par la culture de l'impunité deviennent une règle d'or.

« L'homme pensait à ce bon temps où (…) le président Oscario de Chiaboulata l'avait fait ministre de la Santé publique. C'était cette poque amusante où lui ne savait pas comment ça se passe. (…) Rapidement, son ami Chavouala de l'Education nationale, lui apprit à tirer trente huit ficelles d'un ministère. « Ta situation est payante. Tu dois savoir te débrouiller… » (…) « Tu verras : les trucs ne sont pas nombreux pour faire de toi un homme riche, respecté et craint. Car, en fait, dans le système où nous sommes, si on n'est pas craint, on n'est rien. Et dans tout ça, le plus simple c'est le pognon. (…) D'abord tu te fabriques des marchés : médicaments, constructions, équipement, missions. Un ministre est formé – tu dois savoir cette règle du jeu – (…) de vingt pour cent des dépenses de son ministère. Si tu as de la poigne tu peux fatiguer le chiffre à trente, voire quarante pour cent. (…) Comment j'ai réussi, moi ? Moi qui suis venu en poste avec des bulletins nuls et deux cent mille rouges. »[311]

Il en est autant pour Koyaga. Les raisons pour lesquelles il est mis en école militaire sont liées à son incapacité à tolérer l'autorité. Entendons ici, les règles de sociabilité. Lui-même déjà appartient à un peuple historiquement dépourvu d'organisation sociale. A cet effet les notions de règles lui sont étrangères. Il n'a pu être utile qu'à partir du moment où, lui ont été fournis les cercles sociaux qui lui apparaissaient coutumiers : le cercle de la lutte et de la chasse. En le mettant dans l'armée, il trouvait ainsi des cadres au sein desquels il

[310] LABOU-TANSI (S.), *La vie et Demie*, Op.Cit., pp.25-26.
[311] LABOU-TANSI(S.), *La vie et demie*, Op. Cit., p. 54.

pouvait s'exprimer et ainsi devenir sociable. Hors de ce cadre, il redevenait associables. Ainsi lorsqu'il accède au pouvoir, il n'est pas étonnant que s'installent la terreur milicienne. Soulignons que le groupe qui l'aide à effectuer son coup d'Etat est dénommé « Lycaons », en référence à la férocité dont ils font preuve, mais aussi à la fidélité à son endroit, non pas à l'égard de la république. Pour s'assurer de leur fidélité, il passe avec eux un pacte de sang et consomment la viande de chien au cours d'une cérémonie initiatique. Ensuite installe-t-il le militarisme. De soldat, Koyaga s'autoproclame général. Pour intensifier sa personnalité, il impose le culte de la personnalité en devenant « Père de la nation ». Il invente des faux complots pour accroître son influence. Par ailleurs, les hommes de pouvoir incarnent sous décrits également comme idiots. C'est par exemple le cas de Martillimi Lopez qui se voit confié le pouvoir par décision populaire en raison de la dictature sanglante qui a été installée par son prédécesseur. Afin d'assainir le milieu politique la population décide de porter leur choix sur un villageois, pouvant incarner les valeurs corrompues de la ville. Elle prend ainsi le pari de confier les destinées du pays à un homme d'apparence sain, droit et juste. Cependant, Martillimi Lopez va se montrer aussi sanguinaire et totalitaire que ces prédécesseurs. Mais ce qui frappe d'emblée chez ce personnage c'est sa naïveté et son idiotie car pour éviter toute accusation de corruption de détournements des biens publics, il aménagea au palais présidentiel avec tous ses biens ramenés du village, moutons, poules… Ces premières décisions politiques consisteront à redéfinir les frontières de la République et mettre à la frontière un nombre importants de tirailleurs. Progressivement va finir par installer un Etat policier et considérera toute divergence d'opinion comme une attaque contre sa personne. Elle sera ainsi sanctionné violemment dans le sang. Auréolé du statut d'avoir été choisi par le peuple, il prendra les décisions sans en référer à la population. Pour combattre ses adversaires, Martillimi Lopez prend à témoin le peuple et lui impose d'accepter sa décision. Convaincu d'être un véritable patriote, Martillimi Lopez intensifie la terreur en créant des milices pour taire chaque révolte dans les quartiers. Véritable mégalomanie ubuesque, il fait bâtir une ville dans son village qu'il impose comme capitale politique au lieu où son placenta fut enterré.

Dans l'ensemble l'image du noir moderne, n'est pas à l'image du temps annoncé meilleur. En admettant que la modernité est liée à une amélioration de condition d'existence, les Indépendances n'apportent pas encore cette amélioration dont le constat est plutôt défaitiste. Pire encore, le regard se tourne vers cette ère naïve où le monde passait pour fini. L'homme de pouvoir est parvenu à faire oublier les efforts et les sacrifices consentis pour les obtenir. Dans son irascible envie de posséder sans contrepartie, l'homme de

pouvoir apparaît souvent bien loin des préoccupations du peuple à sur lequel il exerce une autorité abusive.

2- L'homme du petit peuple.

Par homme du petit peuple, nous avons voulons introduire une distinction entre l'homme de pouvoir qui par son statut se trouve plus dans la position de celui qui distribue, qui initie, qui fournit, en cela moins enclin à la dépendance. Puisqu'il est celui qui initie et qui commande. En revanche l'homme ordinaire est celui qui attend quelque chose du pouvoir. Dans le cas présent, il est question de l'aménagement d'un espace professionnel, d'un espace d'existence qui lui permette de s'épanouir. L'enjeu au cours de cette analyse c'est de voir à quoi est réduit l'homme ordinaire, en d'autre termes que reçoit-il des hommes de pouvoir à qui il confie sa vie. Pour illustrer l'image de l'homme ordinaire, nous prendrons appui sur le personnage de Fama en particulier. D'autres exemples pourront intervenir afin de confirmer l'image qui nous semble récurrente dans notre corpus.

Fama nous apparaît participatif de personnalités multiples. La premières de ces personnalités est celle qui est liée à son statut effectif de Prince héritier. Cette personnalité a pour lieu d'existence Togobala et se situe à l'ère précoloniale. Cette personnalité nous intéresse moins, car même si elle participe du même personnage, en l'occurrence Fama, elle ne s'insère pas dans l'ère moderne. En revanche, la personnalité qui s'exprime et vit dans la Côte des Ebènes, reste pertinente dans la mesure où elle correspond à l'ère qui nous intéresse. De ce point de vue, Fama qui garde son titre de Prince du Horodougou, n'en jouit cependant pas. Depuis la colonisation il a été privé de son trône et depuis lors, il a été un grand négoce, a consacré toute sa fortune à combattre la colonisation et s'est ruiné. Espérant obtenir un poste, en signe de gratitude pour ses efforts consentis dans la lutte pour les Indépendances. Privé de son trône, ruiné et n'ayant comme seule gratitude une carte d'identité et la carte du parti, Fama est tout bonnement devenu un chômeur qui vit au collet de sa compagne Salimata, vendeuse de riz bouillie au marché. Fama, dans la misère qui est la sienne n'est pas que chômeur, autrement dit sans emploi. Sa situation est bien pire, il est dépourvu de biens et de revenus. En tout cas les seuls biens dont il dispose se trouvent à Togobala. Des biens qui ne sont rien d'autre que des menus frontins. Mais ses plus grandes richesses, n'étaient pas matérielles, elles étaient humaines. En effet Balla le féticheur et Diamourou le griot lui étaient restés fidèles. Ils étaient prêts à le soutenir à gérer Togobala à condition qu'il accepte de prendre le trône.

Déjà viennent–t-ils au secours de Fama qui avait fini par manquer d'argent à son arrivée à force de saluer les convives.

« Et Fama mains et poches vides est un Fama hargneux, rageur. Il fronçait les sourcils quand avançait un demandeur, écumait quand il devait donner. Toute la journée il devenait intraitable comme un âne nouvellement circoncis. Pour arrêter cette mauvaise humeur et les palabres gâtés par les bouffées de colère, les deux vieillards spontanément payèrent. Et Fama toléra ce paiement. En plein jour, en plein Togobala, lui le dernier Doumbouya, devint parasite de ses serviteurs ! C'était piteux, incroyable, honteux ! »[312]

Le dépourvu qu'était devenu Fama pour parer au manquement d'argent adopte des comportements de parasite. Il se met à sillonner les rues en quête de cérémonie de funérailles. Elles préservaient un cérémonial traditionnel au sein duquel Fama pouvait aisément mettre en valeur son statut de Prince. En revanche, ses arrivées non souhaitées altéraient l'ambiance de la cérémonie qui finissait souvent sous la forme d'un pugilat verbal. En témoigne, la scène que le narrateur met en valeur qui va opposer Fama à Bamba. A l'origine de la querelle, Fama est horripilé par les provocations volontaires que le griot de la cérémonie adresse à l'endroit de Fama. Dans sa réponse violente au griot, Fama se montre très embarrassant pour l'assemblée qui commence à montrer des signes de lassitude, sans pour autant l'interrompre. Sans doute de peur de froisser la sensibilité de ce dernier dont on reconnaissait le tempérament. Seul Bamba, dans l'assemblée le rabroua aussi violemment et son geste fut interprété comme un défi lancé à Fama :

« C'est à cet instant que fusa de l'assemblée l'injonction :
- Assois tes fesses et ferme ta bouche ! Nos oreilles sont fatiguées d'entendre tes paroles !
C'était un court et rond comme une souche, cou, bras, poings et épaules de lutteur, visage dur de pierre, qui avait crié, s'excitait comme un grillon affolé et se hissait sur la pointe des pieds pour égaler Fama en hauteur.
- Tu ne connais pas la honte et ta honte est avant tout, ajouta-t-il en reniflant. »[313]

Pour calmer Fama, qui avait été humilié par Bamba, il lui fut remis quelques pécunes afin de compenser l'affront qui venait de lui être pendant la cérémonie. La lassitude de Bamba est motivée certainement en raison de l'accoutumance des réactions de Fama dans les cérémonies. Pour le connaître si bien, il fallait déjà que Fama n'en sois pas à sa première cérémonie. Il semble de ce fait que les cérémonies funéraires sont le lieu d'activité, par substitution de Fama depuis qu'il est au chômage. En toute vraisemblance, le maître mot

---

312 KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.127.
313 KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op.Cit., p.15.

qui traduise l'état dans lequel se trouve Fama est le manque, dans le sens de la privation. En effet c'est parce qu'il manque d'activité que Fama est taxé de vide par Salimata sa compagne. De retour du marché, après avoir vendu sa cuvette de riz sur la place du marché. Elle rentre avec d'autres provisions qu'elle compte conduire et aller revendre, comme le matin. Salimata est courroucé de retrouver son Fama assis sur sa chaise sans activité baignant dans une oisiveté certaine.

« Dans la maison Fama était là sur une chaise, inutile et vide la nuit, inutile et vide le jour (…)
- Salimata, le marché a-t-il été favorable ?
Sourde, elle vaqua à son ménage, arrangea les ustensiles, changea de pagne « pour la cuisine », porta une marmite dehors. (…) Il attendait toujours une réponse à sa salutation.

- Oui, le marché a été favorable. Et toi ? Dis-moi ! Resteras-tu tout le long de ce grand soleil dispersé comme ça sur la chaise ? »[314]

La seule chose dont Fama ne manque pas, c'est du temps. Il a du temps à n'en savoir que faire. L'expression de Salimata « dispersé comme ça sur la chaise » traduit le repos, l'attente. Or dans le cas de Fama, il ne s'agit pas d'attente. Elle est une assignation à domicile qui traduit le manque d'une activité professionnelle comme tous les hommes de son âge. Cette image est à l'opposé de celle qu'elle vient de voir au marché. Des hommes debouts, en attente de leur bouillie de riz qu'ils mangent précipitamment et se rendent sur leurs lieux de travail. C'est encore le manque, la privation à tout le moins dont est sujette la ville de Togobala qui fait renoncer à Fama le trône. Le manque de vie, la déliquescence qui entoure cette ville se traduit par un manque de ressources capables de faire accepter à Fama le trône. N'est-il pas lui-même sous le choque à la vue désertique de ce qui reste de son Togobala natal :

« Fama se frotta les yeux pour s'assurer qu'il ne se trompait pas. Du Togobala de son enfance, du Togobala qu'il avait dans le cœur il ne restait même plus la dernière pestilence du dernier pet. En vingt ans le monde ne s'était pourtant pas renversé. Et voilà ce qui existait. De loin en loin une ou deux cases penchées, vieillottes, cuites par le soleil, isolées comme des termitières dans une plaine. Entre les ruines de ce qui avait été des concessions, des ordures et des herbes que les bêtes avaient broutées. (…) De la marmaille échappée des cases convergeait vers la camionnette en criant : « Mobili ! », en titubant sur des jambes de tiges de mil et en balançant de petites gourdes de ventres poussiéreux. »[315]

---

[314] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.55.
[315] Idem, pp.102-103.

Une analogie peut être établit entre l'image du village dans sa phase de décrépitude et celle de Fama. Le monde auquel il semblait s'attacher était réellement fini, comme lui d'ailleurs qui s'accrochait éperdument aux collets de sa compagne Salimata. Autant qu'à Fama il manque à Togobala de la ressource. Or même de ressource, de force manque à Fama pour satisfaire et féconder sa compagne Salimata. Son image est celle d'un dépouillé, d'une personne vidée de toute sa vitalité, de toute sa substance. Il atteint ici la forme d'un zombi. Comme Togobala qui s'est momifié au cours des années d'indépendance, Fama suit le même rythme.

L'image de l'homme ordinaire sous les indépendances, est celle d'un individu en proie à la subsistance. Son existence est réduite à la mendicité pour tromper la précarité persistante qui rend évidente la certitude du manque. Fama à son arrivée à Togobala est conscient de la misère à laquelle Togobala est en proie. Les sources nourricières que sont la terre, pour l'agriculture et la forêt pour la pêche et la chasse tombent en décrépitude par manque de mains d'œuvre solides et valides. L'ensemble de cette force ayant constitué la vague de l'exode rural. Seules restaient au village des populations vieillissantes, féminines et composés d'enfants incapables d'assurer un développement nécessaires à l'équilibre du développement du village. C'est pourquoi, il interroge son griot Diamourou des moyens qu'utilisent les villageois pour être aussi bien portants. En réponse à la préoccupation de Fama Diamourou lui fait part des stratégies subsidiaires d'existence auxquels s'emploient les habitants. Elles consistent, en l'absence des activités principales d'existence que sont la pêche, l'agriculture et la chasse à des méthodes parasitaires. Il détaille à Fama sa propre expérience en ces termes :

« Seuls, seuls survivent aux colonisations, indépendance, parti unique, socialisme, investissement humain, les vieux et les chefs de famille qui ont des secrets. Moi, maître, moi Diamourou, descendants des griots honorés de la famille Doumbouya, moi Diamourou par exemple, connaissez-vous le mien ? »[316]

A en croire Diamourou, l'ère des Indépendances procède à une sélection naturelle qui terrasse des catégories d'âges. En l'occurrence les jeunes et les enfants. Les seules catégories qui parviennent à survivre sont les vieux et les chefs de familles. On assiste au cours de cette ère des indépendances à une inversion de l'échelle du renouvellement de la société. Alors que les jeunes qui garantissent le renouveau d'une société ne résistent pas

[316] KOUROUMA (A.), *Les Soleils des Indépendances*, Op. Cit., p.107.

à la dureté de la vie qui est engendrée par les politiques modernes, vers quelle fin tendent les sociétés avec des catégories vieillissantes comme survivants de cette ère austère. En tout cas, Diamourou a trouvé la parade nécessaire pour survivre. Pas peu fière de sa réussite qui le met à l'abri du besoin, c'est avec une pointe de fierté qu'il relate son succès à son maître Fama :

« Tomassini, c'était le nom du premier commandant du cercle. Un qui en matière de négresses (il avait ses raisons) ne mordait que dans les vierges crues et dures comme les mangues vertes des premiers vents de l'hivernage. Matali ! Ah ! ma chère fille Matali ! qu'Allah t'accorde grandeur et prospérité sans limite. (…) Elle était plus vigoureuse qu'une génisse de deux ans, et d'une beauté ! Le commandant n'en avait pas vue de comparable dans tout le Horodougou. De retour chez lui le Toubab (...) ordonna. On amena Matali sous forte escorte. Il l'engrossa deux fois coup sur coup : deux garçons. Pendant que ces petits mulâtres poussaient et passaient d'école en école (…) ma fille Matali, prospérait, tenait cour, construisait concession et boutiques, bref s'enrichissaient tout en se faisant courtiser par les Toubabs célibataires du poste. (…) Ce que je peux jurer, répéta-t-il, jamais, jamais un jour, un seul jour, Matali n'a oublié ses parents. »[317]

La gratitude de Matali à l'endroit de son Diamourou installe le griot dans une relation d'assistanat. La relation qui unie le père à sa fille autorise Matali à prendre soin de son père. En cela, elle reste justifiable. Néanmoins, la pratique n'est pas loin d'être moralement répréhensible si en raison d'une incitation implicite à la vente de son cœur. Matali vend ouvertement son corps au plus offrant, car même mariée, elle se faisait courtiser par les collègues de son époux. A ce titre, les moyens qu'utilisent Matali sont liés à la vente de ses attraits physiques, en raison d'une situation sociale exsangue. Elle touche précisément une catégorie de personnes en l'occurrence les femmes. L'exemple de Matali annonce une pratique qui va s'intensifier sous l'ère des indépendances et lui reste liée : la prostitution.

La précarité et la situation de manque qui prévalent au cours des indépendances engendrent des comportements déviants comme le vol par exemple. Lorsque le narrateur nous livre l'enfance du Guide Providentiel, il est présenté comme un voleur de mouton. La situation pour comique qu'elle paraisse laisse envisager l'état de dénuement dans le quel se trouve réduites les personnes. C'est comme si la précarité entraînait un emmurement qui obligeait pour le contourner d'adopter des comportements déviants. Car le Guide Providentiel dans sa jeunesse pour éviter d'être emprisonné, avait choisi de changer son identité :

[317] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., pp.108-109.

« Sans trop savoir pourquoi, le Guide Providentiel se rappelait sa vieille aventure, il y avait vingt ans : on devait l'arrêter pour vol de bétail, il alla chercher son propre certificat de décès qui le tuait dans un incendie, l'apporta lui-même aux services de la police régionale, prit une nouvelle carte d'identité qui lui donna le nom d'Obramoussando Mbi. Quelques instants après, il lisait à haute voix le nom écrit sur le certificat de décès, Cypriano Ramoussa, le voleur de bétail dont il passait maintenant pour le père. Cette petite jonglerie lui avait coûté en tout et pour tout huit mille coriani de l'époque, un coriani valant alors la sensible somme de cinquante francs d'aujourd'hui. L'ancien mort avait quitté sa région pour une région lointaine du Nord, puis il avait intégré les Forces armées de la démocratie nationale et, grâce à ses dix-huit qualités d'anciens voleur de bétail, s'était fait un chemin louable dans la vie. »[318]

Le vol n'est pas considéré comme un acte gratuit, moins encore un acte délibéré d'une personne soumise à une carence d'intégration de la notion d'autorité. Il prend ici la dimension de la nécessité : voler pour vivre. En effet, lors de sa visite auprès de ses homologues chefs d'Etats africains, Koyaga est surpris par une scène surréaliste où l'empereur au totem hyène tente de châtier des prisonniers qui lui ont été ramenés par ses gardes pour avoir marauder dans les champs personnels de l'empereur. Comme le président de la Côte des Ebènes, le président au totem caïman, l'empereur possède également des champs. En revanche, contrairement au président de la Côte des Ebènes qui a par ruse fait don de ses plantations à l'Etat, l'empereur, moins rusé, avait gardé les plantations à son nom et gare à celui qui s'en approchait.

« Otto se retourna, s'approcha de l'Empereur et lui murmura dans l'oreille quelques mots en montrant du doigt des prisonniers debout au milieu de la cour centrale. Vous avez vu l'oreille droite de l'Empereur frémir, visiblement battre et trembler. Ses lèvres battre et ses membres trembler. Il était fou de colère. Ceux que le colonel Otto montrait, les arrêtés qui étaient assemblés avaient été pris dans les champs de maïs et de manioc de la Cour impériale en train de marauder. Oui, dans les propriétés de la Cour impériale ! »[319]

A la page qui suit dans le texte, le narrateur nous rapporte ce qu'il entend par sa Cour impériale :

« Ce que l'homme au totem hyène appelait sa Cour impériale était un agglomérat constitué –serré n'importe comment autour d'une cour rectangulaire- de vastes exploitations agricoles, d'ateliers de couture, de photographie, d'entrepôts de tissus, de matériaux de construction, d'usines de production, de silos (…) Du n'importe quoi ressemblant plutôt à la propriété d'un Malinké illettré et avare, énormément enrichi dans le

[318] LABOU-TANSI (S.), *La vie et Demie*, Op. Cit., pp. 25-26.
[319] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., p.222.

trafic de diamants, exploitants mille et une choses pour entretenir un harem de vingt épouses et une progéniture d'une centaines d'enfants. »[320]

En vérité, l'absence de possibilité pour les populations est liée à la patrimonialisation de l'Etat comme c'est appliqué dans le pays des deux fleuves avec l'empereur, l'homme au totem hyène. A ce titre, il était libre d'employés les personnes de son choix, les rémunérer quand il le souhaitait et à combien il le souhaitait. A aucun autre recourt les populations n'avaient droit. Le président de la république qui s'est substitué à l'Etat se révèle aussi comme le premier employeur, le premier fournisseur et le premier acquéreur. Le nombre grandissant des prisonniers ne constitue pas seulement les prisonniers politiques. D'ailleurs à ce niveau, le génie machiavélique, qu'est Otto a pensé à repartir les prisonniers par section. A la misère donc, s'ajoute la restriction des libertés. Fama est le premier à expérimenter les ballades nocturnes en plein soirée de couvre-feu dans la ville. En effet à la suite d'un rêve, Fama se sent obligé de prévenir le principal concerné. Au cours de cette soirée il se fait emprisonné et accusé de complicité dans l'atteinte à la vie du chef de l'Etat. Bien plus démonstrative, la politique répressive se manifeste dans les textes *La vie et Demie et l'Etat honteux*. En effet, dans le premier texte, le Guide Providentiel qui vient de se débarrasser de son rival politique, a du mal à contenir une population du secret qui se lance dans des tracts à dénoncer sa politique. Dans le second, Martillimi Lopez qui a été choisi pour la population est un villageois à l'origine qui est sensé faire oublier les dictatures instaurées par son prédécesseur. Au contraire, il va se révéler à l'image de son prédécesseur dans la gestion sanguinaire de l'Etat. Toute revendication est matière à répression et pour les survivants à l'emprisonnement. Avec des justices sommaires, les libérations et les condamnations ne sont prononcées qu'à sa volonté. Pour bénéficier d'une grâce, il demande aux prisonniers de lui écrire une lettre dans laquelle ils doivent signifier s'ils veulent mourir ou non. Expression d'une gestion fantaisiste, les sociétés africaines indépendantes se reflètent à travers les maux auxquels sont sujettes les populations. L'homme ordinaire est le pâle reflet de son ère et incarne à la perfection la stérilité, le manque et la déviance qu'engendrent des politiques approximatives, égocentrées fondées sur une ignorance maladive du pouvoir au service des populations.

[320] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.223.

Chapitre II- La représentation de la femme.

1- Femme-corps ou femme-biens.

Dans un article paru dans la revue *Diogène* consacré à la femme, Tanella BONI tient les propos suivants :

« Parler des femmes, en Afrique, c'est prendre en considération un certain nombre de rapports symboliques qui régissent la vie des individus. Or les sociétés sont caractérisées aujourd'hui par la présence massive du fait urbain. Les femmes dont il s'agit ici seront celles qui vivent dans la ville ou par rapport à la ville puisque la ville - réelle ou imaginaire - fait désormais partie intégrante de l'espace où vivent et se déplacent les femmes, toutes origines confondues. »[321]

Une telle affirmation relève le caractère modulateur du phénomène de l'urbanisation dans les relations qui s'établissent entre les sexes et les comportements qui en découlent. On pourrait également l'entendre comme une différenciation dans les relations entretenues avec les femmes en milieu rural et les femmes en milieu urbain. Or toujours selon l'auteure de l'article, par cette inéluctabilité du fait urbain, même sans être une femme qui vit dans le milieu urbain, l'influence s'en ressent tout de même en raison de la place centrale qu'il détient dans les échanges qui se forment autour de lui. Ainsi qu'une femme vive à l'intérieur ou en dehors du milieu urbain, les rapports qu'elle établit se font par rapport à la ville. Quand bien même l'hypothèse de Tanella BONI reste assez pertinente pour la soutenir, la certitude d'aboutir sur d'autres résultats que ceux escomptés nous intime de préciser notre démarche. D'abord, il est vrai que la modernité, fusse-t-elle, liée à l'urbanisation modifie un nombre important des rapports symboliques sur les sexes. Ceux-ci appréciés comme un joug de domination disparaissent-ils pour autant dans l'espace des sociétés indépendantes ? En d'autres termes quelle image les textes rendent-ils des rapports symboliques depuis l'accession des anciennes colonies africaines aux indépendances ?

Dans les textes, le genre féminin, servi dans un discours de défaillance morale, fait l'objet d'une description déshonorante. La femme habituellement représentée par le personnage de la mère, enregistre une image, moins lisse, plus impudique, plus harde : celle de la femme-objet. Située dans un contexte de dégénérescence absolue, l'image de la femme,

[321] BONI (T.) *La femme, le corps et l'esprit : contribution à une analyse de la vie quotidienne des femmes en Afrique* In la revue Diogène n° 184, Paris, Gallimard, octobre-décembre 1998, p.66.

jadis pudique, circonscrite dans son rôle angélique de mère, périclite en ces lieux dans une « déhontée » certaine. Non pas que nos auteurs se rangent maladivement dans « le manichéisme tranchant » qui pose comme pureté le monde traditionnel africain et comme corrompu, le monde moderne, hérité de la colonisation. Au contraire se situent-ils dans une « anatomie » sans complaisance des réalités sociales « des deux mondes » en pourchassant principalement la démesure et les travers qui rendent fatalistes les destins des individus dans la société. De la sorte, le discours ou l'image perçus comme critiques dans ces textes seraient à tort marqués du sceau du péché du lieu commun. La réalité est-elle que les personnages féminins alors sont l'objet de chosification dans un espace concentrique, du culte de la personnalité, de la patrimonialisation de l'Etat. En était-il autrement dans l'espace traditionnel africain ?

A l'évidence, la notion de femme-objet rattachée à la femme ne naît pas avec les Indépendances. Cette vision est vérifiable en l'occurrence dans les textes des écrivains contemporains, qui ne vouent plus forcément à la culture africaine cette valeur totémique que lui consacraient par exemple les écrivains de la négritude. Ainsi, les travers de cette culture, ici rapportés sous un donquichottisme hilarant à la limite du pathétique, renforcent une démarche davantage inquisitrice qui pourfend l'écume des travers contenu dans un mythe au temps révolu et qui rend difficile tout regard distancié à l'endroit de cette culture.

La culture traditionnelle africaine est abordée dans notre corpus. Beaucoup plus avec Ahmadou KOUROUMA que Sony LABOU TANSI. La description qu'en font ses textes est de nature à l'identifier comme un lieu où la domination de la femme est effective. C'est également la position présentée par Patrick MERAND dans un de ses ouvrages. Une de ses hypothèses consiste à apprécier la condition des femmes selon qu'elles soient en milieu rurale et en milieu urbain. Dans ses résultats il estime que les femmes subissent comme autrefois la domination dans les villages, lieux par exemple où s'exprime encore la culture traditionnelle. L'évaluation qu'il établit s'effectue autour de trois points qui caractérisent sa condition de dominée. Elle serait « née pour travailler, procréer et se taire ». Pour illustrer cette condamnation au travail à la limite du forçat, il cite d'abord un passage du texte d'Henri LOPES :

« N'oublie pas que tu es une femme. Le premier travail d'une femme, c'est le travail domestique. »[322]

[322] LOPES (H.), *Tribaliques*, CLE, 1971, p. 44 cité par MERAND (P.) in *La vie quotidienne en Afrique noire à travers la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 93.

Ensuite il procède à la description du lot domestique qui est harassant. Car il s'agit de ramener de l'eau à la maison, le bois pour le feu et faire le manger. Ajouté à cela, le travail au champ qui lui aussi est pénible. La description du quotidien d'une femme au village donne le sentiment avec autant d'activités d'être dévouée aux autres jusqu'à s'oublier soi-même. S'oublier et servir, telle semble être le rôle de la femme que Patrick MERAND épingle comme un lieu de sa domination. Car ce rôle, elle ne l'a pas choisi, il lui a été imposé par la tradition estimant qu'elle :

« Devait puiser de l'eau, en réchauffer une quantité pour les ablutions de son mari, elle devait balayer la grande maison, la case-cuisine et la cour ; elle devait apprêter un maigre déjeuner, mettre les moutons au pâturage derrière la maison. Ce n'était pas tout. Elle devait aller au champ et en revenir vers trois heures, affamée, épuisée de fatigue, le corps envahi par mille démangeaisons ! »[323]

Puis dans le second point qui consacre sa domination, notamment la procréation, Patrick MERAND note l'importance accordée à la procréation dans la tradition africaine. Et dans la symbolique des rapports, il est admis que l'un des rôles de la femme consiste à procréer, à donner de la progéniture à son homme. En soi, rien de choquant, cependant, beaucoup moins lorsque le sujet féminin est invalidé et les décisions prises y compris sur sa personne ignorent outrageusement sa capacité à choisir ou non.

« La femme africaine est contrainte à ce rythme incessant : grossesse-naissance-allaitement. Elle accepte cet engrenage comme elle s'est inclinée devant l'imposition du conjoint ou de la dot, non par conviction, mais par résignation ou par tradition. »[324]

Enfin dans le troisième point où il identifie la domination de la femme, Patrick MERAND rappelle une anecdote d'une enseignante européenne qui expliquait l'égalité des sexes à qui un élève demanda, si elle aussi aurait le droit de taper sur son mari. En effet, l'époux dans la tradition africaine est détenteur d'un statut d'autorité qui oblige la femme à le vénérer. A ce titre, Patrick MERAND conclue :

« Les femmes africaines ont un maître, le mari, dont les volontés sont des ordres. Bien que la condition de la femme évolue lentement, ce sont surtout celles des villes et celles issues des milieux aisés qui voient leur

---

[323] PHILOMBE (R.), *Sola, ma chérie*, CLE, 1967, p. 22.
[324] MERAND (P.), *La vie quotidienne en Afrique noire à travers la littérature africaine*, Paris, l'Harmattan, 1980, p 95.

situation s'améliorer. Mais la grande masse des femmes qui vivent dans les villages subissent des châtiments corporels. »[325]

Pourtant dans les textes contemporains, la modification des rapports symboliques n'a pas forcément déserté le milieu. Il ne s'agit pourtant pas de se laisser abuser par le couple de Fama et Salimata, témoignant par leur âge de la déclinaison plutôt que de l'avenir. Les propos, les actes qui s'y tiennent et s'y rapportent ne devraient pas désorienter. Salimata qui vit en ville avec son compagnon lui accorde l'attention du « maître » traditionnel et elle, la dévouée compagne peine à se convaincre d'être une femme sans pouvoir procréer. Cette fixation qu'elle voue sur la procréation, du reste imputable à Fama, car en réalité la stérilité vient de lui, découle de la culture traditionnelle qui décernait à la femme féconde un piédestal lui conférant par la même occasion une satisfaction personnelle. Salimata se comporte en femme résignée, qui a intégré un rôle de femme à partir d'une imposition de la culture traditionnelle. Cette subordination traduit, par ailleurs, la volonté de disposer de la femme, de disposer de son corps. D'ailleurs Tanella BONI traduit les mutilations des parties génitales qui sont faites aux femmes par ce besoin de posséder.

« Ce corps de femme a toujours fait peur aux hommes et à la société entière à cause de cette partie intime que l'on arrive difficilement à emprisonner. Tout concourt à montrer que le destin des femmes est de rester près de leurs maîtres et possesseurs, des "maîtres de maison". Les mutilations des parties génitales de la femme (excision, infibulation) sous-tendues par des croyances religieuses, dans certains pays, en Afrique et en Asie, montrent que la mémoire collective désire fortement réduire la femme et son corps à ce qu'ils doivent être : un sexe réservé à celui qui est capable de le posséder en l'achetant ou en le méritant. Car le sexe de la femme est un prix et il faut être à la hauteur, moralement et économiquement, pour avoir droit à ce prix »[326].

C'est ici que la femme incarne l'image d'un objet où celui qui la possède renforce son mérite, son honneur et son pouvoir. C'est dire que la femme-objet à partie liée au pouvoir. C'est à celui qui en a le plus que le pouvoir revient. Tout comme avec l'argent. Mieux on en possède, plus on est estimé dans la société. Les Indépendances réussissent cette mutation scandaleuse de la femme en un objet illustratif de pouvoir. La femme à enchérir. Chacun y va de son prix dans cette vente aux enchères où la démonstration du pouvoir pécuniaire est roi. C'est à ce titre que le narrateur dans *l'Etat honteux* consacre aux femmes le statut de viande. Le Guide Providentiel, grand amateur de viande fraîche, est

[325] MERAND (R.), *La vie quotidienne en Afrique noire*, Op.Cit., p.95.
[326] BONI (T.), *La femme, le corps et l'esprit*, Op. Cit., p. 76.

aussi celui qui possède le plus de femmes. Avec une lubricité débordante, le Guide Providentiel est troublé à la vue d'une belle femme. Et tous les ministres qui composent son gouvernement son absorbés par un appétit insatiable de sexe. C'est ainsi par exemple que le docteur personnel du Guide Providentiel s'éprit du corps de Chaïdana, chasse gardée du Guide, en ignorant pas les risques qu'il encourait si jamais il était pris en flagrant délit d'admiration pour ce corps que le Guide n'était pas encore parvenu à consommer.

« Vous ne pouvez pas deviner, docteur, vous ne pouvez pas savoir comme ça vibre une chair et demie. Le docteur savait seulement qu'elle avait un corps farouche, avec des formes affolantes, un corps d'une envergure écrasante, électrique, et qui mettait tous les sens en branle, et il lui disait toujours, à ce propos plus qu'à celle à qui il appartenait : « Ecrasante beauté !... Impérative beauté !... Il la comparait à une fleur au milieu des flammes, mais qui ne brûlait pas, mais qui ne brûlerait pas. »[327]

Cette conception de la femme-objet est illustrée également dans les voyages qu'effectue Koyaga en Afrique. Après les cérémonies d'usage, les nuits du Chef de l'Etat sont souvent agrémentées des compagnies de femmes, dévoués à sa personne. Faisant partie du décor des cérémonies, ces femmes-objets sont des accessoires essentiels qui particularisent les relations étatiques. En ce sens, elles sont des monnaies d'échanges grâce auxquelles les relations se raffermissent.

« Depuis trois semaines (…) des compétitions pour la sélection des expertes en amour avaient été ouvertes dans tous les villages zendés. Les meilleures jeunes filles et femmes avaient d'abord été jugées à la mimique publiquement exécutée au son du tam-tam. Elles avaient été ensuite appréciées dans les épreuves pratiques dans le lit. Avaient été retenues celles qui étaient parvenues à obtenir le pardon, à haute voix et en pleine bouche, des tirailleurs les plu solides et les plus insatiables. Elles étaient une trentaine dont les huit plus belles vous avaient été réservées, les autres étaient destinées aux membres de votre délégation. »[328]

A l'évidence, la lubricité s'apparente à une démonstration de force. Consacrer huit femmes à Koyaga, de surcroît les plus expertes c'est comme franchir une étape sportive réputée difficile. Ce qui renforce davantage l'idée d'objet. N'est-ce pas que le choix de ses femmes a fait l'objet d'une compétition nationale où l'arbitrage d'un public a été sollicité. Afin de jauger la capacité de résistance, les candidates ont été « testées » par des tirailleurs insatiables. Le choix des mots du narrateur n'est pas anodin, il démontre la banalisation de

---

[327] LABOU-TANSI (S.), *La vie et Demie*, Op. Cit., p. 22.
[328] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 216.

la femme, comme si par manque d'activité la prostitution était devenue une activité nationale à qui on reconnaît des leaders. D'ailleurs, cette partie du pays a en fait sa spécialité

« Les zendés sont une ethnie du nord-est du Pays aux Deux Fleuves. Un des peuples les plus intelligents et les plus sages du monde parce qu'il était le seul à considérer l'amour à la fois comme un grand art et comme un sport. Aux jeunes enfants, on enseignait l'amour à l'âge auquel, dans les autres pays, les jeunes filles apprenaient la musique. Dans les villages zendés, pendant les chaudes saisons, s'organisaient des joutes d'amour quand, chez les peuples voisins, s'ouvraient des championnats de lutte. »[329]

Faire l'amour devient alors une activité tout aussi comparable que faire de la chasse, de la marche à pieds ou tirer à l'arc. C'est une activité qui n'est possible que l'on se permet lorsqu'on a du pouvoir qu'il soit politique ou financier surtout que les deux vont de pair. Koyaga l'a si bien compris qu'une fois rentré chez lui, il met en place des groupes d'animations, qui sont en réalités des viviers au sein desquels il peut librement se servir, en dépit des nombreuses épouses dont il dispose.

« Il recrute ses amantes parmi les jeunes filles des groupes de choc. Les groupes de choc sont ces brigades de jeunes filles qui l'accueillent, chantent et dansent ses louanges, sa geste. Elles sont partout où il va ou réside. Ces jeunes filles se disputent les faveurs du Président et les plus délurées enchaînent des figures cochonnes, des démonstrations lascives au cours des parties. (…) Immanquablement le soir la distinguée se trouve dans votre lit à vous, Koyaga. Vous l'honorez, vous vous en régalez comme de la chair du gibier abattu dans la journée. »[330]

Par ailleurs, soulignons que l'attrait pour le corps des femmes est décrit sous la forme d'une force puissante et énigmatique contre laquelle toute résistance est vaine. Contenu dans le désir pour le corps, cette force se fait sujette et réduit la malheureuse victime dans un état de passivité au point d'être conduite par elle. Par son statut d'objet, la victime est actée, au sens puissamment camusien. L'exemple s'est produit dans le texte avec l'empereur, du royaume aux Deux Fleuves, lorsqu'il rend accompagné de Koyaga au pays de l'homme au totem léopard. A la vue des danseuses des groupes d'animations, il a été happé par le charme d'une danseuse dont il n'a plus jamais voulu se séparer au point d'en faire une épouse.

---

[329] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes* sauvages, Op. Cit., p. 215.
[330] KOUROUMA (A.),*En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 300.

« Des milliers de jeunes filles drapées dans des pagnes imprimés d'effigies des trois chefs d'Etat dansent et chantent. Les danses sont salaces et les chants disent la gloire des chefs d'Etat.
- Merde ! Merde ! Toutes plus belles les unes que les autres ! Je n'ai jamais vu tant de beautés réunies.
L'homme au totem hyène hurle son admiration en dévisageant les filles. Il laisse les autres chefs d'Etat poursuivre la revue de la haie d'honneur. Droit sur les cercles de danse, il se dirige. (…) Devant, en s'approchant, les pagnes à demi dénoués, elles se perdent dans ces danses ! Vraiment salaces, impudiques des fesses. Impossible de se retenir, de résister à leur provocation, à leur appel. »[331]

Pour autant, si la réalité de femme-objet a pris de l'ampleur, il n'est pas faux de dire que la femme y trouve un intérêt. En effet, comme l'indique Tanella BONI, la femme a pris conscience de l'attrait de sa féminité, à partir de quoi elle peut tirer profit du système « de l'économie de marché » au sein duquel elle « reste un pion incontournable en tant qu'objet d'échange.

« Les femmes ont compris que ce jeu pouvait avoir des variantes innombrables. Il s'agit pour elles, conscientes de ce que la féminité est un atout majeur, de l'exploiter au maximum, en faisant fi, parfois, de la morale ambiante. Quelques pages de la littérature contemporaine nous permettent d'étayer ce point de vue. Ici, le corps devient ce qu'il cache et voile, en particulier ce rien autour duquel s'installent les règles de la bienséance, se nouent les alliances matrimoniales, économiques ou politiques. La femme, parce qu'elle a une claire conscience de son propre corps et de ce que sa part (son destin de femme) reste inégale par rapport à ce qui revient à l'homme, cherche à "réparer" le tort qui lui est fait. Elle tourne en dérision l'idée ancestrale selon laquelle la femme est un bien qui circule de famille en famille, un bien que l'on possède, que l'on utilise pour accroître sa richesse, son héritage, sa dignité d'homme, sa respectabilité. Dans cette quête de réparation, afin que justice soit faite, elle utilise son corps entendu comme sexe, comme objet de fascination, miroir aux alouettes. »[332]

Le corps de la femme devient ainsi une force. Elle se révèle comme une machine implacable à posséder de l'argent et donc à obtenir un statut social qu'elle n'avait pas auparavant. Lorsque Koyaga honore une femme, il finit toujours par lui faire un enfant, exception faite lorsqu'un problème de fécondité intervient. C'est souvent à la Nadjouma, la mère de Koyaga, que revient la responsabilité de prendre soin d'elle, de l'équiper et de la pourvoir en biens financiers et matériels. Elle acquiert ainsi le statut d'une des femmes du Président.
Ce corps est également une arme redoutable que les femmes retournent contre les premiers admirateurs. En effet, avec Chaïdana, sur qui s'expérimente le jeu de la séduction, ainsi que le formalise Tanella BONI à travers le mythe de « Mami Watta », se

[331] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 237-238.
[332] BONI (T.), *La femme, le corps et l'esprit*, Op. Cit., p.80.

révèle dangereuse, lorsqu'elle décide de venger son père en proposant faussement aux dignitaires du régime de leur offrir son corps. Tanella BONI pense que la séduction porte en elle une crainte, celle de se faire prendre. Toute la beauté estime-t-elle est donc dans son jeu. Dès lors qu'on se fait prendre, on finit par devenir l'objet de l'autre et toute magie cesse. Chaïdana, parvient à attirer le Guide en raison de ce jeu de séduction. Parce qu'elle joue à la perfection la séduction que le Guide est à sa portée. C'est d'ailleurs cela qui lui a permis de tuer au champagne empoisonné bon nombre de dignitaires de la Katamalanasie. Son atout est de ne s'être jamais abandonné, contrairement à ses victimes. C'est grâce à ce détachement qu'elle a su tirer les ficelles et gardé les clés du jeu.

Au demeurant, l'image de la femme-objet est un fantasme créé pour satisfaire une mégalomanie qui déprime de la routine. En même temps, celles-là qu'elles prenaient pour objets ont trouvé à l'intérieur de cette impasse d'apparence une voûte qui leur confère un pouvoir dont elles savent user.

2- Femme-mère.

Le personnage de la femme est très en vue dans le corpus que nous avons constitué. Encore plus celui de la femme-mère qui n'est plus attaché à la discrétion. Du lieu où le narrateur la situe elle parvient à redéfinir le centre du récit jusqu'à devenir incontournable. Elle incarne avant tout cette Afrique privée bien souvent de sa force, privée de ses hommes souvent enrôlés de force dans l'armée coloniale, morts dans une guerre qui n'était pas la leur. Elle traduit aussi l'absence quasi systématique de cette Afrique des travaux forcés où les hommes étaient des cibles rentables abandonnant femmes et enfants pendant de longues périodes et n'apparaissaient que le temps de respirer avant de repartir. Enfin, l'émergence de la figure de la femme, beaucoup plus près de nous, illustre cette Afrique de l'exode rural où les hommes sont contraints de quitter les villages pour se rendre dans les villes à la recherche d'un emploi : l'Afrique du salariat et des grands travaux. La prépondérance de la figure de la femme traduit ce contexte-là. Sa fonction narrative est essentielle dans la réalisation qu'elle soit d'une quête identitaire ou d'un destin dont a à cœur le personnage central. Contrairement à l'image de la femme-objet, elle garde son statut totémique, mais est de plus en plus sollicitée en raison de la disparition certaine du personnage du père. Le renforcement de son image, par la récurrence, renforce en même temps son pouvoir. Ce trait est notable dans les textes

contemporains qui mettent davantage en valeur le personnage de la mère que celui du père. Ce dernier même s'il ne disparaît pas complètement, peut apparaître sur deux ou trois pages, le plus souvent dans une analepse, dans d'autres cas, beaucoup plus rares ceux-là, le narrateur se donne la liberté en faire allusion même une fois. Tanella BONI voit dans cette omniprésence de la femme, un enjeu majeur qui marque la dynamique des femmes au sein de la société.

« D'un point de vue politique, la féminité devient un pôle de réflexion incontournable qui nous permet de comprendre que les rapports domestiques sont transposés au niveau, général, de la cité ou de l'État. Les États ainsi gouvernés deviennent des États sans "Père", malgré le discours politique au centre duquel le Père est omniprésent. Ainsi réapparaît, dans l'ombre du politique, la figure de la mère (aussi bien mythique que réelle, possédant un corps qui doit de toute évidence être habillé). »[333]

C'est encore plus vrai car la femme-mère ne reste plus blotti dans un coin de son ménage, abandonnant aux hommes les questions de la cité. Non pas qu'elles descendent dans l'arène politique. Mieux encore, le rôle qu'elles s'attribuent est tout aussi discret, mais oh combien important : elles conseillent, protègent. On leur reconnaît la sagesse nécessaire pour apprécier le fonctionnement de la cité. Le saut qualitatif qui est assuré en l'espace de deux ères, l'ère précoloniale et la colonisation où son rôle lui était prédéfini porte en lui quelque chose de maladif, comme pour suppléer un manque instruit par la désertion de la figure du Père. Le premier des personnages dont le narrateur traduit la relation de complicité et d'amour entre une mère et son fils est Koyaga. L'origine de l'importance du personnage de Nadjouma est liée à la mort lente de son père dans une prison de la ville.

« Tchao, mon père, aurait dû crever dans un délai de trois semaines. Il survécut trois mois… grâce à ma mère, ajoute Koyaga. Nadjouma, votre mère, s'installa à la porte de la prison où son mari était aux fers. Elle sut cuire les racines, les décoctions valables, user de sortilèges puissants et ourdir des amitiés solides. (…) Votre père, avant d'expirer, de rendre l'une après l'autre ses nombreuses âmes de paléonigritique, chanta et prophétisa. A l'endroit des Français, il formula des maléfices plus gros que le Fouta-Djalon. Il vous convoqua, vous, son unique fils, vous aviez alors sept ans. Et tête à tête il vous parla. »[334]

La mort de Tchao, consacre le passage de témoin à Nadjouma qui devra veiller sur Koyaga, autant qu'elle le faisait pour lui. Symboliquement, sept ans, d'après les propos d'Hampaté BÂ est l'échelle évolutive d'un individu. Dans la tradition africaine, l'homme

---

[333] BONI (T.), *La femme, le corps et l'esprit*, Op. Cit., p. 78.
[334] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.19.

évolue selon un cycle de sept ans. Le stade de l'enfance qui avait été franchi par Koyaga le rendait capable d'assumer l'héritage que lui confiait le père. Avec le Guide Providentiel, la figure du père fait l'objet d'un effacement. Seule la figure de la mère s'impose comme pour suppléer un manque. La situation est également la même avec Martillimi Lopez où le narrateur met en relief une relation d'affection étroite que témoigne un fils à sa mère. Au cours du voyage de Koyaga dans les pays voisins, le narrateur met un point particulier à souligner l'attachement à la mère et la mise en valeur de celle-ci au plan national. C'est le cas de l'homme au totem caïman, Tiékoroni président de la république de la Côte des Ebènes, de l'homme au totem léopard, président de la République du Grand fleuve. Il y a autour de la surmédiatisation de la figure de la mère, une sorte de complot contre la figure du père qui est volontairement absente du récit. Au final, l'espace du récit exclut la présence du père comme s'il souhaitait l'assainir d'un mal que seule la figure féminine peut résoudre. La curiosité que cet intérêt pour la figure de la femme incarne représente en même temps l'enjeu littéraire de la question.

Le contexte sociopolitique de parti unique, de parti-Etat et de patrimonialisation du pouvoir a débouché sur le culte de la personnalité. Le type de pouvoir que les indépendances africaines expérimentent s'emploie à créer l'image d'un président omnipotent et omniprésent qui règne sur une population toute acquise à sa cause et chante sa gloire. Ce contexte de culte de la personnalité peut expliquer l'usage presque abusif de la femme-mère. En effet, dans ce type de pouvoir le chef de l'Etat s'invente une histoire, souvent mythique, qui le présente comme un surhumain. C'est le cas de Koyaga avec l'aide de Maclédio qui s'invente une naissance et une enfance épiques. De Martillimi Lopez qui fait passer ces qualités de paysans pour rares et authentiques, en somme exceptionnelles. Tout comme l'homme au totem Léopard président de la république du Grand Fleuve avec l'aide de SAKOMBI qui est parvenu à monter une image propagandiste où on le voit sortir des nuages comme un homme venu d'ailleurs, descendu du ciel. L'objectif étant de présenter le président de la république comme singulier, différent, épique. A la suite de sa personne, la famille qui est la sienne subit aussi l'exercice de transformation où la différence est perçue comme extraordinaire et épique. Koyaga passe de Président à Père de la nation, après avoir tour à tour été désigné chef de son parti :

« La création de son parti unique et sa nomination comme président-fondateur et président à vie n'apportent qu'un éphémère moment de joie à Koyaga. »[335]

[335] KOUROOUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.292.

Sa mère, Nadjouma est appelée « respectueusement dans tout le pays la vieille ou maman ». Martillimi Lopez, va jusqu'à institutionnaliser le titre de « maman nationale » qu'il attribue à sa mère. La famille doit bénéficier d'un statut de respectabilité que le président afin de garantir un semblant de cohérence. En principe, l'action visée consiste à créer le prototype d'une famille au sein de laquelle seul le président à le pouvoir. D'un point de vue symbolique, la démarche est œdipienne. S'identifiant au *pater familias*, le président de la république qui s'est approprié l'Etat a une approche familiale de sa fonction. Pour s'imposer ainsi comme pater familias, l'exercice nécessite le sacrifice de la figure du père. La mort du Père est symboliquement ce qui permet à la figure de la mère de s'épanouir pour garder l'aspect harmonieux de la famille. A cet effet, Béma dans *Monnè, outrages et défis*, éprouve des difficultés à se faire reconnaître comme chef alors que Djigui est encore en vie.

« Qui a perdu le pouvoir à Soba a tout perdu, même le commandement de La Mecque ne saurait le consoler. En se laissant bercer par les pas du cheval, il se mettait à penser au Centenaire, s'irritait et s'écriait : « On l'a laissé régner sans partage et lui ne s'évertue qu'à contrarier mes projets. »[336]

Afin d'acquérir un minimum de crédibilité, Béma, à contre cœur, doit souvent aller quérir la bénédiction de Djigui. A l'exemple d'une scène que le narrateur rapporte qui place Béma dans une situation où l'aide de Djigui est nécessaire. En effet, au cours d'une cérémonie qu'il veut grandiose et pleine de monde, Béma doit être couronné dans sa fonction de chef de parti. C'est en usant de supercherie où il fait croire dans ces invitations que Djigui sera présent à la cérémonie qu'il parvient à obtenir une présence massive de la population qui accordait plus de crédibilité à Djigui qu'à son fils.

L'image de la mère est convoquée lorsqu'elle prend les formes de la mère comme un refuge, une protectrice. La relation est souvent étroite et souffre des soupçons de relations incestueuses. Ces relations sont particulièrement étroites et la relation qui domine est celle de mère enfant. Volontiers le personnage se plie aux recommandations de la mère, se confie le plus à elle et ne prend aucune décision sans la consulter. Dans le cas de Koyaga, la situation est bien plus intéressante. Le statut de gourou dont dispose Nadjouma met son personnage au centre du récit. Son personnage est dans un premier temps mis en

[336] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p.258.

évidence avec Tchao, son époux pour les qualités de marabout. Mais d'un autre côté, elle est une femme farouche que Tchao a eu beaucoup de peine à contenir.

« Elle fut la championne de lutte des filles des montagnes et elle mourra sans qu'aucune femme réussisse à mettre sa nuque par terre. Les hommes nus pratiquent deux sortes de mariage : le mariage- fiançailles et le mariage-rapt. Se satisfont du mariage- fiançailles les maigrichons, les dérisoires. Des hommes et des femmes de l'étoffe et du sang de vos parents (…) appliquent le mariage-rapt. Tchao (…) décida d'enlever Nadjouma la (…) championne des filles. (…) Tchao, les derniers jours de sa vie dans sa prison, redira encore que la lutte qu'il avait mené pour posséder Nadjouma fut la plus rude de sa carrière. »[337]

Ensuite le rôle qu'elle tient auprès de son époux Tchao alors emprisonné nous renseigne un peu plus sur ses qualités. Le narrateur indique que la survie de Tchao pendant près de deux mois alors qu'on ne lui donnait que deux semaines à vivre est liée à la main experte de sa femme en matière d'herbes médicinales. C'est plus tard que le narrateur nous confirme sa connaissance en matière de fétiches en faisant intervenir le marabout Bokano. Il découvre les pouvoirs dont elle est pourvue à la suite d'un exorcisme qu'il effectue sur Nadjouma :

« Le marabout Bokano vient d'exorciser, désensorceler Nadjouma avec ses méthodes particulières et infaillibles : les gifles et la flagellation. Il vient de découvrir qu'elle a des dons pour la magie, la divination, la géomancie. Il vient de découvrir que, de ses entrailles, est sorti un garçon fendeur de brousses. Fendeur de la brousse sociale parmi les hommes ; fendeur de la brousse de la nature parmi les champs. Un grand nom. »[338]

Ces pouvoirs dont elle est pourvue, Nadjouma veut les consacrer à son fils. Sans doute pour tenir la promesse faite à son époux Tchao. En même temps, il est dans son rôle de mère de lui apporter la sécurité nécessaire. C'est dire que le devoir de mère, dans la tradition africaine, se poursuit au-delà de l'accouchement et de l'allaitement. C'est également le point de vue du cordoua lorsqu'il loue au cours de la cérémonie les qualités de Nadjouma, la mère de Koyaga.

« D'autres pensent que leur devoir de mère est terminé avec l'allaitement et le port de l'enfant au dos pendant vingt-quatre mois. (…) Une mère toute sa vie en apporte et en apprend à son enfant. L'obligation

---

[337] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 41-42.
[338] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p.293.

d'une vraie mère continue tant qu'elle est vivante, complète Tiécoura. (…) Une mère est tout dans la vie ; les malheurs de notre jeunesse proviennent du peu de vénération qu'elle voue à la mère. »[339]

Deux éléments expliquent le rapprochement de l'un et l'autre. Pour Koyaga, c'est culturellement qu'un enfant aime plus sa mère que son père.

« Notre tradition en Afrique veut que le respect de la mère dépasse celui du père. Ce que l'enfant obtient physiquement, il le doit à son père ; à sa mère il doit ce qu'il acquiert moralement. Les paléos montagnards (…) préfèrent toujours leur mère à leur père. La tradition nègre pose que toutes les peines que la mère accepte de supporter dans le mariage se transforment en force vitale, en valeur, en réussite pour le fils. »[340]

L'investissement de Nadjouma sur Koyaga est total. Il consiste d'abord à lui assurer une sécurité. En effet grâce à la maîtrise de ses pouvoirs elle parvient à éviter à Koyaga la mort. Nombreuses sont les actions héroïques accomplies par Koyaga qui sont le fait de sa mère aidée par Bokano. C'est grâce à elle qu'il échappe à l'attaque du poste de commandement en Indochine qui a été ravagé et attaqué par les tirs des missiles. Le sens de la relation qui lie Nadjouma à Koyaga est celui de la maîtrise de l'existence afin que son destin de grand homme se réalise. C'est ici que le sens du mot refuge est pertinent. Il renvoie à ce besoin de mettre à l'abri sa vie pour éviter et prévenir tout aléa qui pourrait entraver la réalisation du destin particulier de Koyaga. Il faut croire que l'existence de tout homme, pour Nadjouma et Koyaga, est inscrite dans au-delà avec lequel le monde sensible peut communiquer. Le don dont est pourvu Nadjouma semble être liée à la capacité de rentrer en communication avec cette entité invisible. Cet avantage de Nadjouma apporte à Koyaga une assurance sur la réalisation de son destin tout le temps que vivra sa mère. On retrouve ici la conception traditionnelle africaine de l'existence qui pose le monde comme un ensemble clos composé de deux mondes : le monde invisible et le monde visible. A la manière du mythe de la caverne de Platon, le monde sensible est le réceptacle du monde des Idées. Les événements se déroulent d'abord dans le monde invisible et se répercutent ensuite sur le monde visible. Cette conception admet l'idée de prévisibilité, comme quoi rien n'arrive sans cause. L'action de Nadjouma à cet effet consiste à agir alors que les événements se préparent dans le monde invisible afin qu'ils ne se réalisent pas dans le monde visible. Anne STAMM dans un ouvrages consacré aux

[339] KOUROUMA (A.) *En attendant le vote des bêtes* sauvages, Op. Cit., p.41.
[340] KOUROUMA, *Ibidem*, p.39.

religions africaines explique la conception de l'existence dans la tradition africaine en montrant la domination du monde invisible sur le monde visible :

« Comme le sort du visible découle de l'invisible, la véritable dimension de l'être dépasse de beaucoup la manifestation physique de son existence terrestre. »[341]

Le monde invisible n'est pas espace inhabité. Il est constitué des ancêtres qui veillent sur le fonctionnement du monde des vivants. A eux-seuls, ils constituent la force agissante, capable d'observer le monde réel du lieu où ils se trouvent. Dans ce sens, ils ne sont pas véritablement morts. Le poème de Birago DIOP « le souffle des ancêtres » trouve une assise favorable dans cette énonciation. En disant :

« Les morts ne sont pas morts,
Ils sont dans l'arbre qui respire
L'eau qui coule…. »[342]

L'auteur veut mettre en lumière la conception traditionnelle de l'existence africaine. Lorsque Nadjouma agit, non sans une certaine crainte, c'est à ce monde « des morts qui ne sont pas morts » qu'elle s'adresse. Le dépouillement de leur enveloppe charnelle conduit tout mort, dans la tradition africaine à effectuer le saut vers un autre monde, le monde invisible. C'est un monde parfait, où la vie se poursuit. Mourir n'est donc pas la cessation de la vie, mais plutôt la fin d'un séjour dans le monde des vivants. Le sens des offrandes et des sacrifices est lié à la dimension de vie qui anime ce monde invisible des ancêtres. La démarche de Nadjouma est donc de sonder les ancêtres sur l'avenir de Koyaga. Lui sont donc confiés les astuces nécessaires pour lui éviter des infortunes. La même démarche est effectuée par Djigui pour épargner à Soba des malheurs à venir. Plus l'infortune est importante plus les sacrifices sont importants.

Par ailleurs, la figure de la mère incarne une image morale. Dans un contexte où la dépravation des mœurs s'accélère avec des éthiques éconduites par des générations de plus en plus désinvoltes, la figure de la mère apparaît comme l'incarnation des valeurs morales traditionnelles. Le narrateur la présente souvent dans un apparat modeste qu'elle tient de sa culture quelque soit le lieu où elle vit. Tantôt veuve, elle ne se remarie jamais. Elle peut aussi être divorcée, là encore elle reste célibataire et n'aspire pas à se remarier.

---

[341] STAMM (A.), *Les religions africaines*, Paris, Que-sais-je ?, PUF, 1995, p. 23.
[342] BIRAGO (D.), *Le souffle des ancêtres, leurres et lueurs*, Présence africaine, 1960.

C'est comme si elle recouvrait une virginité de retour. Elle est donc cette figure tutélaire qui participe des gardiennes du temple. Elles sont l'image de cet attachement à la tradition face à la défiance introduite par la colonisation et perpétuée pendant les indépendances. Leur discours reste profondément encré dans la culture traditionnelle et quête toute tentative de déviance. Moussokoro en fera la démonstration lorsqu'elle s'oppose à la façon dont son fils Béma prend le pouvoir. Identifié à une usurpation, elle milite et va jusqu'à se liguer contre son fils pour avoir ainsi pris le pouvoir sans l'obtenir de Djigui. Martillimi Lopez confie à « maman nationale » l'intendance hôtelière, entendons par là la responsabilité de lui faire ses repas. Quant à Nadjouma, elle a la responsabilité de gérer le harem que s'est constitué Koyaga depuis son règne.

« Nadjouma, la maman de Koyaga, s'occupe des soins du bébé et de sa mère, organise et paie le baptême. »[343]

Elles tiennent un rôle d'éducatrice et s'imposent à la nation comme l'incarnation de la mère nourricière. Nadjouma, dans son temps libre se consacre à apporter aux jeunes filles mères une aide conséquente pouvant les permettre de subvenir aux besoins primaires. Pour autant, cette densification de statut sert d'abord la cause de leurs enfants. L'amour qu'ils leur témoignent est une parfaite communication à l'endroit de la population. Bien souvent, ces régimes sont jugés austères et inhumains. La mise en valeur des mères par les dictateurs à qui la population dénie toute humanité y est consacré. Les dictateurs voudraient s'acheter une humanité qui leur est dénié par la population. C'est pourquoi les actes d'affection sont souvent extensibles au niveau national. A l'instar de l'amour qu'il porte à sa mère, Martillimi Lopez tire un avantage certain lors de la disparition de sa mère en mobilisant tous les moyens pour qu'on la retrouve. Tout le temps que « maman nationale » n'avait pas été retrouvée, toute activité dans le pays était arrêtée.

Au demeurant, le personnage de la femme-mère étonnamment devient incontournable dans les textes contemporains pour traduire une époque. La notion de famille qui a volé en éclat depuis la colonisation se perpétue pendant les indépendances. Sa présence est liée à ce contexte nouveau où elle acquiert un rôle. Celui-ci traduit une défaillance introduite par une ère qui se complait à modifier les structures de références traditionnelles. Comme mère-refuge le personnage de la femme est une somme d'affection qui se dévoue à l'avenir de son enfant et même adulte ne manque pas d'être présente. C'est sans doute

[343] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op.Cit., p.300.

l'ère des grands enfants qui jouent à être grands. Cette attitude traduit un manque de maturité. En tant que mère-éducatrice, elle incarne les valeurs traditionnelles face à dépravation des mœurs qui s'est installée dans les nouvelles sociétés. D'un côté comme de l'autre, la figure de la femme devient incontournable.

CONCLUSION PARTIELLE DE LA DEUXIEME PARTIE

A l'issue de cette deuxième partie de notre analyse, nous estimons avoir suffisamment montré en quoi consiste la portée sociale et idéologique de la figure du bâtard. Organisée autour de trois points essentiels, notre analyse a relevé une pratique autocentrée du pouvoir par la figure du bâtard. D'abord, à traves le thème du commandement, ressort le choix des régimes politiques les plus autoritaires assortis des modes d'accès au pouvoir les moins démocratiques. Dans des sociétés africaines modernes encore fragiles au sortir de la décolonisation, la certitude d'un Etat fort s'est imposée comme le meilleur choix. En effet, après des décennies d'un système politique colonial autoritaire, maintenir les sociétés dans l'état que l'ont laissé les colonisateurs a aussitôt séduit une figure du bâtard empressée d'être à la place de l'ancien maître. Ainsi la course au pouvoir finit par s'apparenter à une aventure personnelle dont la finalité sert à renforcer un pouvoir personnel fortement contesté. C'est dans ces conditions qu'est abordé le thème de l'espace et de la signification. Dans l'analyse menée, nous sommes parvenus au constat de l'existence d'un espace carcéral important qui apparaît comme une réponse au besoin, d'un pouvoir illégitime, de contrôler toute opinion. Ainsi, la prison chez Ahmadou KOUROUMA est un endroit inconnu, qui abolit les notions de temps et d'espace, et chez Sony LABOU TANSI une école, une académie pour y apprendre à obéir et servir le Guide Providentiel. Cette forme d'institutionnalisation par sa seule présence, suffit à traduire l'idée que toute parcelle de pouvoir en Afrique s'accompagne par un besoin de taire toute opinion contraire qu'elle tient pour nuisible.

Enfin, le dernier point quant à lui procède à une anthropologie de la société et examine les catégories sociales que le bâtard par sa position de modèle finit par fabriquer. Cette fabrication implique l'établissement d'un rapport de sujétion entre le bâtard et les populations. Elle part d'une privation de liberté ce qui permet au bâtard d'apparaître comme « le pater familis », le seul référent. De cette privation découle finalement une volonté mimétique au point le subordonné craindra toujours de déplaire au bâtard. Ainsi, dans ces rapports de subordination, le bâtard se veut être seul, si modèle il doit y avoir, ils devront se soumettre et non le contredire.

Troisième partie- LA FIGURE DU BÂTARD : UNE METAPHORE DE LA DECONSTRUCTION DU MYTHE DU NEGRE.

Après avoir identifié et fait le profile du bâtard, en somme identifié la figure en laquelle elle s'incarne, ce qu'elle désigne, puis démontré les implications sociales qu'elle a engendré, reste donc à en dégager les enjeux d'un tel choix de thème. Quels pourraient être les enjeux du choix d'un tel thème ? Sony LABOU TANSI et Ahmadou KOUROUMA, tous deux particulièrement critiques envers les institutions répressives africaines, auxquelles participent les institutions occidentales complaisantes et complices, quelles autres motivations auraient-ils en dehors d'une exigence de vérité, de démythification et de démystification ? N'est-ce pas Ahmadou KOUROUMA qui situe lui-même l'origine de son écriture à une lassitude de contre vérités sur l'Afrique et les Africains ? Et Sony LABOU TANSI ne dit-il pas lui aussi son souhait de rectification des réalités falsifiées, mensongères en promouvant une réalité historique du Kongo intentionnellement oubliée ? Prendre comme motif textuel, le bâtard, symbole de l'exclus méprisé n'est-ce pas s'inscrire dans l'élan d'une rectification qui semble faire de tels cas, des phénomènes universels ? Car ce bâtard-là, étrangement puissant, présidant souvent aux destinées des Etats africains, reçoit l'aide et l'appui nécessaires à l'expression de sa mégalomanie. La rectification est donc d'abord dans la complaisance occidentale. Elle contraint l'occident à effectuer une entorse sur posture morale. Une contrainte encore mise en mal lorsqu'Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI, par une forme de regards croisés, revisitent dans l'histoire française les différentes personnalités dont la réputation pourtant intacte, renferme tout aussi bien que les potentats africains certaines démesures.

A travers donc cette dernière partie, l'objectif est de répondre à la question des différents enjeux qui entourent le choix du sujet. Pour cela une première partie va retracer l'objet de la déconstruction, en le situant dans son origine littéraire. Puis dans la deuxième partie, l'objectif sera de confirmer comment ces deux auteurs diffèrent des autres. Leur démarche, plutôt historique, qu'idéologique et ethnologique, retrace historiquement les faits. Ce faisant ils reconnaissent que dans cette image de l'Afrique et de l'Africain, tout n'est pas faux, que certaines attitudes accréditent certains propos. Mais, dans le même temps, il ressort de l'Occident les mêmes travers à certains moments de l'histoire. Enfin, toutes les modifications engendrent inéluctablement une identité littéraire propre, à tout le moins particulière qui détourne et renverse les codes traditionnels pour laisser apparaître des nouveaux acteurs.

A- CONTEXTE DE PRODUCTION ET COMPOSANTES DU MYTHE DU NEGRE.

Chapitre I- Le mythe du nègre : historique autour de Loti.

1- Les images de l'Afrique et du nègre « prélotiennes ».

A la lecture de l'œuvre de FANOUDH-SIEFER, l'image de l'Afrique et du nègre encore tâtonne fait son entrée dans la littérature française à partir de la période postérieure à la guerre de 1870[344] qui enregistra l'expansion coloniale française. Cette période marque également le moment qui consacra une image barbaresque de l'Afrique et du nègre telle que véhiculée pendant la colonisation. C'est que l'image de l'Afrique et du nègre, dans les apparitions qui leur étaient consacrées avant même la colonisation, était déjà encline à des descriptions caricaturales véhiculées dans les récits de voyage, d'aventure encore nommés récits exotiques. Comme l'indique Jacqueline BARDOLPH, ces textes ont constitué le creuset à partir duquel l'image du nègre et de l'Afrique a été formalisée en mythe.

« Dès la période coloniale la critique a effectué des rapprochements entre les textes qui évoquaient les lointains pays des empires : récits de voyage, fiction ont été examinés pour leur thématique commune, et particulièrement en littérature comparée. (…) La métaphore du voyage est reprise dans un cadre étranger. Nombre de textes anglais présentent une image gothique de ces « endroits sombres du monde, pleins d'une cruauté inimaginable. »[345]

Dans cette catégorie de textes de voyage et exotique, un nom revient sans cesse pour qualifier l'importance orientée d'une Afrique méphistophélique et d'un Nègre bon enfant. Pierre Loti, ainsi que les critiques le reconnaissent détient la primeur du genre. On le remarque assez aisément dans les ouvrages autant de FANOUDH-SIEFER que de Jacqueline BARDOLPH qui note respectivement à son sujet des commentaires qui lui ont

---

[344] Cette date correspond à la guerre franco-prussienne au cours de laquelle l'empire français sous Napoléon III enregistra une défaite sanglante face à l'armée allemande. Afin de conjurer l'affront, l'Afrique se présenta pour l'armée une occasion formidable de recouvrir sa dignité sous la forme d'une compensation. Au sujet de cette date, Roland Lebel, cité par Fanoudh-Siefer à la page 21 de son ouvrage, note par ailleurs dans son ouvrage *Histoire de la littérature coloniale en France* à la page 75 : « L'expansion coloniale est le fait marquant de notre histoire au lendemain des revers de 1870…Cette expansion coloniale a inauguré un mouvement littéraire qui s'est développé avec une vigueur croissante et qui dominera peut-être l'humanisme du XXe siècle. La littérature coloniale est née lentement du succès de nos différentes conquêtes. »

[345] BARDOLPH (J.), *Etudes postcoloniales et littérature*, Paris, Editions Champion, 2002, pp. 13-14.

été consacrés. Marcel BRAUNSCHWIG, ainsi que le note FANOUDH-SIEFER, est « sensible à la prestigieuse magie et à l'incomparable enchantement de l'œuvre de Loti ». Roland LEBEL ira bien plus dans l'appréciation qu'il voue à Pierre LOTI, à son œuvre tout au moins. Il commence par lui trouver des excuses suite aux reproches dont son œuvre est entachée et finit par saluer dans un ton apologétique le génie que constitue Pierre LOTI.

« On a voulu parfois trop lui demander en exigeant de lui, aux lendemains de 1870, ce que seulement la génération qui lui a succédé pouvait donner : de patientes et profondes analyses, une observation quasi-scientifique, une étude exacte des rapports sociaux. (…) Pierre Loti est un des grands peintres de notre littérature. Il se place à côté de Chateaubriand, dont il est l'authentique descendant… Lui aussi sait voir un paysage, dessiner son caractère particulier, en rendre l'essence intime, et son art est encore plus grand à suggérer qu'à peindre. (…) Loti reste un très grand exotique, qui dépasse singulièrement les auteurs qui ont exploité la même veine. Rares sont ceux qui peuvent se faire une âme assez diverse et sonore, non seulement pour bien décrire le pittoresque des pays lointains, mais encore pour découvrir sous les aspects extérieurs toute la poésie cachée de ces terres inconnues. Il y faut une qualité particulière de sensibilité en même temps qu'un don spécial d'adaptation rapide. »[346]

Cependant avant les textes de Pierre LOTI, des textes du même genre ont pris pour thème un univers imaginaire dans lequel l'Afrique est prise pour espace et les personnages, des nègres, à la psychologie d'enfants que viennent civiliser les héros caucasiens. Idée qui plus tard va constituer pendant la colonisation une image forte pour justifier l'aventure impériale. Jacqueline BARDOLPH dans son ouvrage cite en exemple des ouvrages anglais cette fois-ci dans lesquels les récits mettent en scène une dualité simplette dans un rapport d'opposition portant sur la barbarie et la civilisation, la bonté et la brutalité, la force et l'intelligence. A titre d'exemple, elle cite l'auteur Anglais Rider HAGGARD qui dans son ouvrage *Les Mines du Roi Salomon* « met en scène des héros virils capables de se mesurer aux guerriers Zoulous, pour rendre l'Afrique paisible et prospère ». Jacqueline BARDOLPH poursuit sa démonstration en affirmant qu'à l'exemple de cet ouvrage les textes reprennent en boucle sans souci de vérification certains traits qui vont finir par s'imposer comme des stéréotypes. C'est en tout cas le sens de son affirmation :

[346]Cette citation est extraite de l'ouvrage de Roland Lebel *Histoire de la littérature coloniale* paru aux éditions Larose à Paris en 1931, page 71. Fanoudh-Siefer reprend dans son ouvrage, *Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., pp.58-59, reprend cet extrait.

« Des études ont montré la récurrence des stéréotypes qui définissent héros mâles et indigènes infantiles. Le pays conquis est aussi féminisé dans une série de métaphores convenues, disant à la fois le désir du conquérant et son peu de considération pour un partenaire soumis. Ces œuvres qui nous amusent ou nous indignent aujourd'hui sont très répétitives. Elles n'offrent souvent qu'une combinatoire d'éléments pré-recensés. »[347]

La ligne entre fiction et réalité est effacée. La confusion qui règne sur le genre de récit vient ajouter à la rature de la distinction. Où est la part de la fiction dans ses ouvrages exotiques. Sont-ils des romans ou des compte- rendus de voyage. A les considérer comme des romans, comment expliquer que l'image imaginaire portée sur l'Afrique et le Nègre est perçue comme exacte, vraie ? Voilà qu'une activité en mal de rénovation poursuivant frénétiquement des espaces étrangers, finit par imposer cela qui était vouait à distraire, à dépayser. Des textes, seuls ont été retenus les seuls traits qui grossissaient l'Afrique et le Nègre. Ainsi, autour des textes comme *La Chaumière africaine* de Mme DARD publié en 1824, *Ourika* de Mme de DURAS publié la même année, Kélédor du Baron ROGER, *Tamango* de Prosper MERIMEE ou encore d'Une année dans le *Sahel* d'Eugène FROMENTIN, l'image de l'Afrique et du nègre s'intensifie, pour le moins, mais est présentée de façon mitigée selon qu'on soit avec un auteur ou un autre. Pendant que dans *La Chaumière africaine* par exemple, le récit relate le fait divers sur le naufrage de la Méduse qui est intervenu autour de 1817, lorsque le Sénégal fut repris par la France aux Anglais. CORREARD en 1818 publiait déjà *Le naufrage de la Méduse* qui eut un grand succès. A la suite de cet auteur, Mme Dard dont le père fut un des survivants du navire, fit le choix de raconter la vie de son père sur les côtes sénégalaises. Bien entendu comme le note FANOUDH-SIEFER, les rares personnages nègres qui figurent dans le texte sont décrits comme « des silhouettes faisant partie du décor. » L'œuvre pour l'essentiel tourne autour des infortunes de la famille Picard. A la décharge de l'auteur, FANOUDH-SIEFER intrigué par une peinture aussi sombre de l'œuvre avance :

« En écrivant ce récit elle ne faisait que remplir un devoir de piété filiale : son père fut victime des mesquineries, des intrigues sordides des colons et du gouverneur du Sénégal, Schmltz, qui ne lui épargnèrent après le naufrage aucune humiliation, aucune vexation ; il fut acculé à la misère, et en mourant il demanda à sa fille de faire connaître au public leurs infortunes sur la côte africaine. Cela explique pourquoi dans le récit de Madame Dard tout est axé sur les malheurs de la famille Picard. Cela explique également pourquoi Mme Dard, à travers la fadeur de ses explorations, met l'accent sur la géographie de l'économie du

[347] BARDOLPH (J.), *Etudes postcoloniales et littérature*, Op. Cit., p.14.

Sénégal, car le pays qu'elle décrit n'a rien de rassurant, et cette description sert principalement à accroître aux yeux de son lecteur les malheurs de sa famille. »[348]

Lorsque le pays est décrit, l'auteure commence par relever les éléments naturels. Il ressort de cette description une nette tendance à la dépréciation. Pourtant les débuts du texte sont d'un autre ton. Elle souligne la beauté de la vallée du Sénégal, la fertilité des terres et les plaines bien cultivées. Pour FANOUDH-SIEFER, ce sont là les seules notes gaies décrites par l'auteure, tout le reste ne sera que lamentations. Sans comprendre pourquoi, l'auteure revient sur ses premières impressions, plus loin dans le texte pour finir par progressivement une image détestable du pays. Très vite le Sénégal devient inhospitalier et inhabitable comme l'indique cette citation extraite du roman :

« Les voyageurs qui ont écrit sur l'Afrique, ont fait un tableau trop magnifique du pays connu sous le nom de Sénégal. Apparemment que fatigués d'une longue et ennuyeuse traversée, ils auront été charmés à l'aspect de la première terre sur laquelle ils pouvaient se reposer. Cette première impression prend toutes les couleurs de la réalité chez l'observateur superficiel, ou qui ne fait que passer ; mais s'il y reste quelque temps, l'illusion se détruit, et le Sénégal lui paraît tel qu'il est en effet ; c'est-à-dire un pays brûlant, aride, malsain, et dépourvu des végétaux les plus nécessaires à la nourriture de l'homme et à la conservation de sa santé. »[349]

Dans cet extrait de texte, FANOUDH-SIEFER souligne l'idée d'une malédiction de la terre que plus tard Pierre Loti reprendra dans son texte. Selon lui, l'auteur joue ici avec une légende biblique qui voudrait que Dieu ait disgracié un des fils de NOE, Cham de qui vont descendre les Noirs. L'Afrique serait sa terre en raison de la chaleur et de la prétendue inhospitalité qu'elle inspire. A ce titre l'Afrique devient l'enfer. Comme le souligne FANOUDH-SIEFER, la description que Mme DARD en fait n'en est pas loin. Sur des éléments naturels comme le soleil, la mer les traits sont grossis. Le soleil et la chaleur qui en émane est comparé au four à pain.

« A midi la chaleur devint si forte, que les Maures même la supportaient avec peine… Les sables étaient on ne peut pas plus brûlants… La chaleur que réfléchissaient les sables du désert ne peut être comparée qu'à celle qu'on éprouve à la bouche d'un four au moment où l'on en tire du pain. »[350]

---

[348] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.24.
[349] In *La Chaumière africaine, ou histoire d'une famille française jetée sur la côte occidentale de l'Afrique à la suite du naufrage de la frégate « la Méduse »,* p.172.In *Le Mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op.Cit., p.25.
[350] Ibidem.

Un autre passage de ce roman que commente FANOUDH-SIEFER porte sur le déchaînement de la nature. Le récit ayant comme cadre les côtes africaines que la tempête aura par sa violence poussé le navire au naufrage, l'auteure pour décrire ce déchaînement de la nature africaine a porté son choix sur la tempête. Les événements sont décrits dans une atmosphère de terreur qu'encourage l'intensité de leur violence. L'association de la tempête, de la tornade et du naufrage va devenir plus tard un poncif que beaucoup d'auteurs utiliseront, note FANOUDH–SIEFER, en premier lieu desquels Pierre LOTI. Jusqu'à la colonisation, pour de nombreux auteurs, il deviendra « le prologue obligatoire ». Au fond constate, FANOUDH-SIEFER, le mythe d'une « Afrique née du chaos des premiers jours, d'une Afrique d'avant la création est déjà diffus dans les consciences ». En plus de l'élément de la tornade-cataclysme, FANOUDH-SIEFER souligne la présence dans le même passage d'une image qui formalise le mythe de l'Afrique, notamment sa faune qualifiée assez souvent de « quasi-chtonienne ». Le texte de Mme Dard abonde de scènes où les bêtes, en l'occurrence les fauves viennent ajouter à cette jungle déjà sauvage dans laquelle tout homme civilisé serait pétri de peur. Au fond la lecture qu'effectue l'auteur de cette œuvre porte pour l'essentiel sur l'image que l'Afrique renvoie aux auteurs européens, bien maladroitement associée aux troubles émotionnels qui les animent à ces moments. A ce titre, ces émotions altèrent assez souvent la réalité du continent et produisent des images qu'un public assez mal informé et en manque d'images alternatives considèrent comme vérité. Bien malin l'auteur européen à cette époque où l'Afrique assez mal connue en Europe serait allé écrire un texte sans reconduire certains poncifs qui alimentaient l'imaginaire du public en voulant changer son horizon d'attente, sans risquer d'essuyer un échec.

Dans le second ouvrage qu'analyse FANOUDH-SIEFER, l'objectif reste inchangé. Comme avec *La Chaumière africaine* où il s'agissait de relever les traits participatifs du mythe africain, notamment dans sa nature, ses habitants ainsi que les us et coutumes de ses derniers. Avec *Ourika*, l'analyse progresse et cherche précisément les éléments qui vont constituer le mythe du nègre. D'après ses conclusions, aucune chose ne trouve grâce sous la plume des écrivains européens. A la suite du tableau méphistophélique, cataclysmique et inhabitable de l'Afrique, le nègre n'en est pas moins épargné. *Ourika* l'offre l'occasion selon l'auteur de démontrer les traits qui ressortent de l'époque, la vision invraisemblable du nègre reprise plus tard sous la forme de mythe. Le texte en lui-même met en scène une jeune fille noire, adoptée par une Duchesse dès sa prime enfance,

réalise le tragique de sa situation de personne noire au sein d'une société blanche qui flirte encore avec des pesanteurs de clivages et de hiérarchie sociales. A sa majorité elle tombe amoureuse d'un jeune homme blanc et au cours d'une conversation portant sur son idylle qu'elle surprend, prend en horreur sa couleur de peau, qu'elle accuse de lui ternir la vie. Tour à tour certains éléments qui vont finir par se formaliser en mythe du nègre sont abordés par l'auteur. Y sont énoncés les traits portant sur l'assimilation du Noir au singe par la proximité de la couleur. Dans le récit ce poncif est romancé dans une scène où l'héroïne prend en horreur ses mains[351] noires, qu'elle dissimule en portant des gans. Et lorsqu'elle envisage de regagner l'Afrique qui pourrait lui épargner la fixation sur la pigmentation, elle reste là encore embarrassée par l'incompréhension qui pourrait l'accabler. N'ayant plus rien à voir avec une négresse de souche, elle redoute la solitude qui découlerait de la différence culturelle. Elle tente par la suite de consacrer sa vie à Dieu dans un monastère, mais psychologiquement elle reste atteinte comme par une fatalité et se convainc de la malédiction de sa race. Sans soucis de discernement, le texte regorge d'images fantasmées sur l'Afrique et le Noir. A l'instar de ce point, l'auteur insiste également sur l'image du Noir dans la société française et les clivages étanches des classes sociales qui prévalent à cette époque. Ouvertement le point que FANOUDH-SIEFER met en relief porte sur la couleur de la peau. Lorsqu'il analyse le personnage d'Ourika, il parvient à démontrer qu'elle cesse d'être une personne sociale dés lors qu'elle prend conscience de la couleur de sa peau. C'est ici qu'un des traits, qui sera pendant longtemps utilisé dans la littérature coloniale, requiert une importance dans sa participation au mythe du nègre. En effet la pigmentation noire a valu au nègre d'être comparé au singe. Cette seule pigmentation était suffisante à le considérer comme un animal et donc ayant le même titre que les animaux domestiques. C'est d'ailleurs dans ce cadre que des enfants noirs sont offerts en cadeau à de nombreuses personnes alors comme l'indique FANOUDH-SIEFER qui cite une correspondance entre la Comtesse de SABRAN et le Chevalier de BOUFFLERS, adressée le 27 mai 1786.

[351] Dans son texte, FANOUDH-SIEFER souligne que : « Cette idée d'un aspect simiesque du nègre est une vieille idée européenne qui persistera à foison à travers toute la littérature coloniale. » In *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la seconde Guerre Mondiale*, Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, p.32, 1980, seconde édition.

« J'ai avec moi un petit maure très joli, que je destine pour la Reine, et qui pourrait trouver place dans la maison de M. le Dauphin ; j'attends aussi une petite mauresse de vingt mois, qu'on dit charmante. Je les enverrai peut-être tous les deux à la Comtesse Diane… »[352]

En revanche *Kélédor* du baron ROGER dont le récit porte sur un prisonnier de guerre qui fut vendu comme esclave est d'une tout autre facture. En illustre l'attitude de l'auteur, un peu à la manière de René MARAN sur son roman *Batouala* à l'égard duquel il a voulu imprimer une certaine objectivité la poussant à la limite du récit quasi documentaire. Pour le baron ROGER, son œuvre, affirme-t-il :

« N'est ni un roman, ni un récit de voyage ; elle est simplement la traduction en français d'une histoire locale. »[353]

L'appréciation de FANOUDH-SIEFER sur cet auteur s'effectue en des termes élogieux tellement les exemples sont rares à cette époque :

« Il est agréable pour nous de rencontrer un tel auteur qui a été en Afrique, qui ait consenti à descendre de son piédestal pour examiner le pays, ses possibilités, pour scruter avec sympathie et attention l'âme nègre : cette attitude objective et loyale sera très rare dans toute la littérature française. (…) Ce comportement du baron Roger est plein de mérite si l'on considère qu'il écrivait en 1828. »[354]

C'est donc au rythme des images mitigées que véhiculent les œuvres que le nègre et l'Afrique sont appréciés. Cette image va prendre progressivement une forme beaucoup plus uniforme avec l'entreprise de colonisation qui va ériger des auteurs dont la plume saborde l'image de l'Afrique et du noir. Pourtant deux siècles plus tôt, l'image de l'Afrique et du nègre apparaît sous la forme du poncif Maure assimilé au Sarrasin. Hubert CARRIER plonge dans ce siècle classique où les règles sociales influent sur l'art. Il estime qu'il était à cette époque difficile pour un auteur d'interpeller le lecteur par la provocation à quoi il fallait substituer par des poncifs. Le Sarrasin est donc cette figure par laquelle le nègre et l'Afrique s'introduisent dans l'imaginaire du public français. Afin d'échapper à la critique de la provocation, Hubert CARRIER avance que le Sarrasin était donc :

---

[352] Cf. Correspondance inédite de la Comtesse de Sabran et du Chevalier de Boufflers, 1778-1788. Plon, édit., Paris, 1875, in-8. Cité par Fanoudh-Siefer in *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire*, Op. Cit., p.30.
[353] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.32.
[354] Idem, p.33.

« Depuis les Croisades et les chansons de geste- qui ne sont plus lues au XVIIe siècle, mais restent vulgarisées par les romans de chevalerie – le Maure est et demeure le Sarrasin, l'Infidèle, l'ennemi du chrétien, et c'est bien le premier visage qu'il revêt dans *Zaïde*. (…) Cet ostracisme religieux se double naturellement d'une opposition de peuple à peuple, d'un nationalisme que nous appellerions aujourd'hui raciste. »[355]

L'entreprise de colonisation qui va suivre puisera non seulement à l'intérieur de certains de ces textes quelques images qui leur paraissent démonstratives de leur entreprise de domination. Mais c'est surtout avec Pierre LOTI que l'Afrique et le nègre vont avoir une image dépréciative, cette-fois-ci beaucoup plus conforme à l'entreprise de colonisation. En effet dans le cadre de l'histoire littéraire française, Pierre LOTI est apprécié des romanciers et critiques français qui lui vouent une admiration certaine. Tous ou presque lui reconnaissent volontiers une plume de génie dans la description des espaces exotiques. Dans l'ensemble il est présenté comme le maître de la littérature exotique. On loue davantage « sa sensibilité aiguë qui lui permet de saisir immédiatement et intuitivement la vérité d'un pays et de ses habitants » plutôt que son sens de l'objectivité. Ces personnages sont considérés comme des objets inanimés qui subissent constamment les commentaires d'un narrateur peu enclin à s'ouvrir au milieu qu'il décrit. Seule importe la perception qu'il se fait du milieu qu'il décrit au point que la psychologie des personnages est vide.

2- Les images de l'Afrique et du Nègre sous la plume de Pierre Loti.

Au titre des raisons qui nous conduisent à situer la formalisation du mythe de l'Afrique et du nègre à partir de l'œuvre de Pierre LOTI, l'unanimité des critiques de ses contemporains ainsi qu'au-delà reste l'élément prédominant. Pour autant l'essentiel de notre choix a été orienté par l'analyse de Fanoudh-Siefer dont la position est celle que nous reprenons ici. Comme nous, il affirme sur la base des critiques faites sur Pierre LOTI que son œuvre reste une référence en matière de littérature exotique. Au motif d'une concentration et d'un traitement élaboré des traits attribués à l'Afrique et au nègre, FANOUDH-SIEFER conclut à une position incontournable de l'œuvre de Pierre Loti dans la formalisation du mythe et de sa propagation. Il va s'appuyer sur *La vie d'un spahi* texte dont il fait la lecture et ressort un par un les traitements dont l'Afrique et le nègre font

[355] (Sous la direction de) WYNCHANK (A.) & SALAZAR (P.- J.) *Afriques Imaginaires. Regards réciproques et discours littéraires 17e-20 e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.32.

l'objet. Pour FANOUDH-SIEFER, ce texte rassemble à lui seul tous les poncifs qui pouvaient alimenter des textes où il était question d'Afrique et du nègre. Les critiques nombreuses lui reconnaissent un génie qui ressort de la sensibilité dont il fait preuve et de la poésie qu'il met dans les mots pour évoquer des territoires inconnus et des peuples indigènes. Cette vision, FANOUDH-SIEFER la partage avec nous au point de l'entendre dire :

« Il est fréquent de lire dans les manuels d'histoire littéraire ou dans les ouvrages de critique littéraire que Pierre Loti a peint les pays qu'il a parcourus avec une vérité saisissante ; on parle même de magie, tant la vision qu'il propose des pays et des habitants semble exacte et colorée. »[356]

Les termes élogieux évoqués pour caractériser l'œuvre de Pierre LOTI sont à la mesure de l'exploit qu'a réussi à imprimer l'auteur dans cette vaste littérature exotique où l'Afrique et le nègre apparaissaient fragmentés. Sa réussite est d'avoir su imprimer une forme à cette « grande inconnue » au lieu où ses prédécesseurs accumulaient en amateurisme. A ce titre, l'œuvre de notre intéressé parvenait à subsumer cette réalité qui était traitée maladroitement. Devant tant de sollicitations, l'œuvre de Pierre Loti ne pouvait qu'avoir une place centrale dans la responsabilité de la diffusion du mythe de l'Afrique et du nègre. Parler donc de Pierre Loti, c'est « désenfouir » le processus de mythification de l'Afrique et du nègre à partir d'un texte largement diffusé que constitue *La vie d'un spahi*.

La crédibilité de Pierre LOTI et de son œuvre tient d'abord du réalisme qu'il s'efforce d'imprimer à ces textes. Aucun pays évoqué, semble-t-il, par l'auteur n'a pas été parcouru. Ce qui donne à ses textes une dimension de vécu et de vérité, contrairement à ses prédécesseurs dont le reproche de la proximité leur était fait. Ils se contentaient d'imaginer des histoires dans des pays qu'ils n'avaient jamais connus. Cette « littérature de véranda » mensongère face à une littérature du vécu à laquelle s'adonnait précisément Pierre Loti constituait un gage certain de crédibilité auquel s'ajoutait son génie. Pourtant à la lecture de FANOUDH-SIEFER, Pierre LOTI ne s'est pas contenté de quelques pays, il a étendu son jugement à l'Afrique toute entière. Une Afrique dont il prétendait volontiers connaître. La facilité dont il voulait se soustraire pour donner de la consistance à son texte avait été entamée. En effet, FANOUDH-SIEFER admet que Pierre LOTI a séjourné au Sénégal pendant deux ans seulement après quoi il a embarqué pour Constantinople.

---

[356] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.57.

« On sait que Pierre Loti a séjourné au Sénégal en 1873, à Dakar et principalement à Saint-Louis. Son séjour qui lui a inspiré *Le roman d'un spahi*, n'a pas été long, car en 1875 déjà on retrouvait l'enseigne de vaisseau Julien Viaud, alias Pierre Loti, à l'Ecole de Joinville, où il passa quelques mois avant de s'embarquer pour Salonique et Constantinople en 1876. »[357]

Pourtant dans son texte, les jugements qu'il émet sur le territoire ne se limitent pas au Sénégal, bien au contraire ils ont la prétention de concerner l'Afrique toute entière comme ci, à partir du seul Sénégal un jugement définitif pouvait être émis sur les Africains et l'Afrique en général. Par ailleurs, au cours de son séjour au Sénégal, Pierre LOTI s'est épris d'amour de l'épouse d'un fonctionnaire qu'il suivra à Genève et à Turin. Par une lettre adressée à sa tante, une dénommée Nelly LIEUTIER, on sut que Pierre LOTI a beaucoup souffert de cet amour surtout qu'elle faisait suite à une rupture avec son ami d'enfance Joseph BERNARD. Cette épreuve existentielle douloureuse pour Fanoudh-Siefer n'est pas gratuite puisqu'il la situe comme le lieu de la mélancolie de l'auteur. En effet dans *Le roman d'un spahi*, le texte se distingue particulièrement par un ton mélancolique où le héros est condamné à un malheur perpétuel. Cette partie de l'existence de Pierre Loti est comparable à celle qu'a vécue Mme DARD, auteure de *La Chaumière africaine*. La comparaison s'en ressent d'autant plus dans les textes dans la mesure où les sentiments de désolation, de malheur et de souffrance éprouvés lors de leurs séjours respectifs au Sénégal déteint sur la description qu'ils ont faite du Sénégal et de ses habitants. La même situation va se retrouver dans le texte de Pierre LOTI, *Le roman d'un spahi*, où le ton est donné sous l'influence de l'émotion. Les jugements vont en être dépendants et à l'évidence la description de l'Afrique va porter le tribu d'une souffrance éprouvée sur son territoire.

Dans le récit, Pierre LOTI va commencer par définir un thème central autour duquel il va faire graviter des nombreux thèmes dont le ton qu'il s'adjuge est mélancolique. C'est donc autour d'un réseau thématique basé sur le soleil que la description s'amorce. FANOUDH-SIEFER affirme qu'en partant des données réelles, Pierre LOTI va progressivement ériger une vision mythique de l'Afrique. En parlant du soleil, il reprend un trait fréquemment rencontré dans les textes européens où l'Afrique est posée comme un continent brûlé par le soleil. A la suite de quoi il ajoute que le continent noir devient un pays de mort. En illustre, selon Fanoudh-Siefer, la mort tragique de son héros, Jean Peyral, puis celle de sa maîtresse Fatou-gaye et celle de leur enfant. Dans le texte, le soleil apparaît :

---

[357] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.63.

« Implacable dont les morsures ne peuvent être que mortelles, surtout pour un européen. Un soleil qui ne revigore pas, mais engourdit les sens et les facultés, qui plonge l'homme dans la torpeur, dans un état d'atonie totale propice aux obsessions, au désespoir, sinon à la folie. Le mot « soleil » revient 78 fois dans le texte de Loti ; la proportion est grande quand on songe que l'édition que nous avons consultée n'a que 360 pages. (…) La fréquence est significative : elle fixe le mythe du pays brûlé. »[358]

Pour renforcer davantage la tonicité du soleil, FANOUDH-SIEFER note que l'auteur situe la plupart de ses événements se déroulent à midi. Moment où le soleil est au zénith, donc plus brûlant, torride et l'air accablant. D'ailleurs l'auteur lui-même surnomme ce temps « l'heure morne ». A côté du soleil, Pierre LOTI ajoute la chaleur, toute aussi insupportable que le soleil. Elle a cette particularité d'être « incandescente » dans les zones désertiques et « humide, étouffante et malsaine » dans les zones marécageuses. Comme pour le mot « soleil », FANOUDH-SIEFER, souligne également la fréquence du mot « chaleur » qui est employé 28 fois. Quant à l'adjectif « chaud », il revient 48 fois dans le texte.
Le cadre hostile dans lequel Pierre LOTI place le héros le prédispose à mourir. L'action conjuguée du soleil et de la chaleur n'offre aucune chance de survie au frêle européen habitué à respirer l'air pur et vivifiant des montagnes des « Cévennes ».

« Jamais une mousse, jamais un frais brin d'herbe sur ce sol, desséché par tous les souffles brûlants du Sahara. (…) Pendant six mois, pas une goutte d'eau ne tombera sur ce pays. Souvent le jeune Spahi promènera son regard sur les grandes plaines chaudes, mornes, désolées, couverts d'herbes mortes, sur lesquelles il est voué à passer les années les plus précieuses de son existence ; au moment où sa jeunesse devrait s'épanouir, voilà qu'il est venu s'étioler sur cette terre maudite du Sénégal, où la chaleur atroce va tarir sa sève. »[359]

De la, il reprend l'idée de chaleur qu'il associe à une lourdeur débilitante. Une fois de plus, à la lecture de Fanoudh-Siefer, l'auteur insiste sur la pesanteur de l'atmosphère qu'il ne tarde pas à qualifier de « climat maudit ». Pour le héros, ce climat pesant engourdit le corps et l'esprit et ralentit le temps. Le héros qui le vit tout le temps, le subit comme la forme d'un exil forcé destiné à expier on ne sait quelle faute commise. L'usage fréquent d'une terminologie de la malédiction ajoute à ce climat une touche biblique qui n'est pas sans rappeler l'identification de l'Afrique à la terre de Cham. Dans cette terre où vit le héros, tout paraît différent et exagéré. Des papillons éclos dans « des températures de

[358] Idem, p.64.
[359] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p. 65.

chaleur », à cette chaleur pesante absorbée pendant la journée par la terre et qui remonte la nuit venue à la surface clôturant un cycle infernal que les levées de soleil renouvellent dans un rythme démentiel. C'est à cette chaleur que même l'eau identifiée à la fraîcheur dans ce texte 'devient inerte et chaude rendue dangereuse par la présence des caïmans. Dans cette bizarrerie emmêlée :

« Cette atmosphère embrasée et pesante donne l'impression que la vie et le temps sont arrêtés, que la nature entière est sous l'effet d'une puissante anesthésie. L'idée du statisme, de l'immobilité de la nature est nettement dessinée dans le roman de Loti, et c'est l'idée morbide de la mort qui se profile ainsi derrière cette sensation : l'eau stagne, l'air est figé, l'homme engourdi, mort en sursis, s'enlise dans ce monde tragique, où les grands marais ont des eaux mortes, où même les ondées sont torrentielles et presque bouillantes, malgré leur parfum ; monde d'avant la création où pendant les tornades le ciel apparaît fantastique, apocalyptique, terrifiant, rappelant les cataclysmes du monde primitif. »[360]

Dans sa description de la terre hostile, LOTI parvient à décrire un homme complètement atone et ne peut en émerger que lorsqu'il est touché par une émotion violente. Dans l'univers de Loti, la projection de l'Afrique ressemble à un univers au sein duquel le héros somnambule se débat dans un univers visqueux où la volonté est presque souvent abolie assommée par la rudesse du climat. Ouvertement, FANOUDH-SIEFER analyse ce statisme comme l'illustration de l'immobilité de l'univers africain. Laquelle renverrait à l'idée de mort. Il en arrive à cette conclusion en répertoriant une fois encore la fréquence de certains éléments de la nature comme sable 74 fois, désert 51 fois pour parvenir à l'idée d'un désert terrifiant renforcé par la chaleur d'un sable qui s'étend à perte de vue. Et lorsqu'il parle de ce sable de désert, c'et en lui donnant la note la plus forte. Bien loin des sables blancs des plages, doux et chatouilleux à la plante des pieds, c'est à une image beaucoup plus terrifiante qu'il renvoie. Car l'idée de mort ne s'en sépare guère. Il évoque l'enlisement « dans un décor dramatique de sable mouvants prêts à engloutir l'homme et à l'enterrer vivant ». Ensuite ajoute-t-il à l'enlisement l'exemple des marais où on y attrape des fièvres. La fièvre, estime FANOUDH-SIEFER, est encore un spectre qui reste constitutif du mythe de l'Afrique. Redoutable hantise pour les européens, la fièvre retrouve dans le texte de Pierre Loti toute la dimension mythique qui amplifie la terreur d'une nature maudite et hostile. A cet effet, voici la conclusion qu'en tire FANOUDH-SIEFER :

[360] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire*, Op. Cit., p.67.

« La fièvre occupe une place si importante dans le mythe de l'Afrique Noire qu'elle est devenue le thème favori de tous ceux qui ont écrit sur l'Afrique, romanciers ou reporters, voyageurs et explorateurs. Presque tous décrivent avec minutie l'état du malade qui est sous l'empire de la fièvre. Loti ne pouvait pas ne pas sacrifier à cette tradition qui se discernait déjà dans les ouvrages publiés avant son roman. »[361]

La fièvre acquiert dans le roman une place assez importante tellement Pierre LOTI la voit dans tout le Sénégal. Il la voit non seulement de façon effective, mais également en termes de possibilité. De la sorte, à travers des éléments d'apparence neutre, comme la vapeur qui plane au-dessus des marais fétides, les eaux stagnantes saturées d'écumes, Loti parvient à y mettre une symbolique de la fièvre. A l'exemple de cette phrase extraite du roman que cite Fanoudh-Siefer « toute cette terre d'Afrique est couverte d'une vapeur de mort » ou de celle où il parle de « petites vapeurs de fièvre qu'on voyait planer ça et là sur la surface polie de l'eau stagnante, ou apparemment de l'eau stagnante du fleuve ».
Tout cela représente un décor bien effrayant et surtout mythique. Pierre LOTI décrit le Sénégal pourtant parle de l'Afrique en général. Les descriptions qu'il fait sont intentionnellement choisies pour correspondre avec sa sensibilité « maladive ». De même dans la description qu'il fait des Noirs, il use de la même méthode perverse où les exemples sont pris non pas pour ceux qu'ils sont mais pour coïncider avec l'état d'âme de l'auteur. Ainsi FANOUDH-SIEFER remarque l'incipit du texte ouvre sur une formalisation de l'homme noir.

« Lorsqu'à la page 2 de son roman, apparaît la population négro-africaine qui habite Saint-Louis, le premier qualificatif qui vient sous la plume de Loti est l'épithète bizarre. Le bateau approchant du rivage, son héros Jean Peyral découvre « d'immenses fourmilières humaines sur le rivage, des milliers et des milliers de cases de chaume, des huttes lilliputiennes aux toits pointus où grouille une bizarre population nègre ». Le mot est jeté, et durant tout son roman, Loti ne cessera de présenter la population noire comme « bizarre », « étrange ». Les deux mots sont presque toujours appliqués à l'homme noir, où à ce qui le touche plus ou moins directement. »[362]

A cette formalisation d'entrée, Pierre LOTI se distingue par un mépris certain de la population noire dans le texte. Il insiste comme obsédé par la peau noire des habitants et se sent presque obligé de marquer la différence d'avec les personnages européens. FANOUDH-SIEFER va identifier des éléments assez illustratifs de cette obsession de la

[361] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.70.
[362]FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit, p.85.

peau noire. Ainsi, cite-t-il par exemple des mots sur lesquels l'auteur manifeste le besoin d'ajouter le mot noir alors même qu'il peut paraître parfois d'aucune utilité. Lorsqu'il parle d'un des personnages, en l'occurrence Fatou-gaye, précise FANOUDH-SIEFER, LOTI sent qu'il est urgent de préciser jusqu'à la fin du roman qu'elle est noire. Tout le long du texte, on assiste à des précisions assez maladroites comme « des petites joues noires » que le spahi embrasse, « des paupières noires », de « sa petite main noire », ou encore « de son cerveau de petite fille noire », de sa « petite âme noire, – noire comme son enveloppe de Khassonkée. » En revanche, poursuit Fanoudh-Siefer, le besoin de la précision n'est pas nécessaire, il suffit de le décrire avec « une médaille de la Vierge, attachée à son cou par sa mère ». Alors que dans le même temps pour Fatou, la précision est une fois encore nécessaire : « …grigris pendus à son cou noir ». Autant d'éléments qui conduisent FANOUDH-SIEFER à déceler chez Pierre LOTI un complexe profond, une obsession de la peau noire à l'endroit de laquelle il éprouverait soit de la répugnance ou la considération d'un signe funèbre.

Trois autres points se rapportant au mythe du nègre sont traités dans *La vie d'un spahi*. Fanoudh-Siefer relève dans un premier temps le trait lié à l'odeur. Ainsi que les textes coloniaux qui suivront le décriront, l'odeur est déjà systématiquement liée au Noir. Il accroît davantage la répugnance du héros à l'égard des Noirs. En quoi la bizarrerie qui les accable s'accentue. C'est à peine si le héros ne s'étonne pas de voir des personnes prétendument humaines vivre dans une atmosphère malodorante sans éprouver la moindre gêne. Plus généralement, la question se rapporte à l'hygiène dont seraient dépourvus les Nègres. Dans le décor du texte, le milieu africain apparaît souvent délabré, emmêlé de pourriture et de détritus, duquel émane une odeur pestilentielle. FANOUDH-SIEFER cite des exemples d'expressions, d'une tonalité forte, qu'emploie l'auteur pour caractériser la pacotille noire. Lorsqu'il décrit par exemple le marché de Guet-n'dar, à Saint-Louis, c'est pour le réduire à la « fiente des chameaux par terre, et des fientes nègres ». Ou alors lorsqu'il décrit Saint-Louis, il ne retient de la ville que les odeurs « de nègres, d'amulettes de cuir, de kouss- kouss et de soumaré ». Enfin lorsqu'il parle de la coquetterie de Fatou-Gaye, c'est encore les odeurs qui l'obsèdent « elle sentait très bien le musc et le soumaré »[363]. En vérité, cette odeur qui l'obsède tant semble avoir une explication pour l'auteur : l'indistinction d'espace entre les humains et les animaux. Mais au-delà, il s'agit de faire apparaître la primitivité des Noirs.

[363] Les phrases qui sont mises entre guillemets sont extraites du roman, mais citées par Fanoudh-Siefer. Elles ne sont pas de nous encore moins de Siefer mais plutôt de Pierre Loti, auteur du texte qui a été analysé.

« A la première tornade, tout le monde s'affole et se met à l'abri ; pour exprimer cet affolement, l'auteur met en scène sur le même plan, sans ménagement aucun les hommes et les animaux, « les femmes qui pilaient le mil, les enfants qui jouaient dans la brousse, les poules qui picoraient, les chiens qui dormaient au soleil, tous rentrés précipitamment, entassés sous les minces toits pointus »[364].

Cette primitivité supposée ou réelle des Noirs a donné l'occasion par exemple au très célébré Docteur Schweizer installé au début du denier siècle écoulé sur les côtes gabonaises d'expérimenter une méthode curative assez discutable. En effet celui-ci adopta une méthode particulière de traitement en partant de la différence culturelle. Il s'agissait en cas d'hospitalisation d'un malade de constituer autour de lui son biotope en miniature. Ainsi il était courant de trouver des animaux domestiques partager la même pièce que celle du malade. Au mépris de toutes les règles d'hygiène, le Docteur était convaincu de remédier plus efficacement à la maladie en s'attaquant à la fois au mental et au physique. Si cette méthode partait d'un bon sentiment, les résultats restaient cependant limités pour des risques maxima.

Sous la plume de LOTI, les personnages noirs sont méprisés, leurs us et coutumes sont incomprises mais cependant ridiculisées.

Un autre point par lequel le mythe du nègre s'élabore va porter sur le rire. L'un des points qui justifie la bizarrerie selon l'auteur du Noir se rapporte à sa pigmentation. Il peut être compréhensible pour qui découvre un être humain à la pigmentation différente de la sienne que la situation soit sujette à l'étonnement. Surtout pour un européen, ayant été éduqué dans la pure tradition chrétienne, comme c'est le cas pour Pierre LOTI. Dans pareille situation, un Noir devrait logiquement être entièrement noir. Or dans ce corps, seule la dentition n'épouse pas les contours du reste du corps : elle est blanche. Le rire est donc cette faculté qui donne accès à cette partie blanche, cette partie à l'égard de laquelle l'Européen peut s'identifier. Mais le rire du Noir reste particulier car il est indiscret, dérangeant. Toutes aussi dérangeantes sont les danses et les musiques africaines jugées vives. De plus elles portent en elles quelque chose de pervers, d'obscène puisqu'elles constituent l'occasion au cours de laquelle le Noir tombe dans la bestialité.

---

[364] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.89.

Chapitre II- Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature coloniale.

1- L'héritage de Pierre Loti.

Rappelons d'emblée ce que nous intitulons héritage de Loti. Par cette expression nous avons voulu désigner la vision de l'Afrique et du nègre qu'a laissé profiler l'œuvre de cet auteur. Pour l'essentiel, cette vision se résumait à décrire l'Afrique comme une terre inhospitalière digne d'un mouroir, à sa décharge, imprégnée du sceau divin de la malédiction bibliquement connue sous le terme de Cham. Dans une seconde vision, moins biblique, l'Afrique était un continent qui donnait l'impression d'une terre en formation en raison de la volupté et de la violence des phénomènes naturels. Ouvertement, Pierre Loti comparait l'Afrique à l'aube de l'humanité dans ce qu'elle avait de primaire lui donnant l'air d'une terre en ébullition et en formation.

Pour ce qui est des hommes qui peuplaient cette terre, leur physique était étrange, comme si on pouvait lire sur eux la marque inéluctable que le divin fit peser sur Cham et sa descendance. L'ahurissement qu'il génère se transforme chez LOTI en mépris. Certainement comme tout européen, la vue du Noir fait l'effet d'un scandale à la mesure de la réaction du Comte dans un des vers de la Chanson de Roland cité par FANOUDH-SIEFER.

« Quand Roland voit la race maudite /de ceux qui sont plus noirs que l'encre / et n'ont rien de blanc que les dents, le Comte dit : « Je sais maintenant, assurément, / qu'aujourd'hui nous mourrons, j'en suis sûr… »[365]

Leur us et coutumes étaient empreints de volupté et d'indécence. Par de nombreux aspects, ils étaient proches des animaux. Barbares ils pouvaient se révéler passant de l'homme apparemment docile qu'il était pour la plus insignifiante contrariété. Ils restaient, à cet effet une énigme dont la plus divine volonté ne pouvait percer et ramener à l'humaine raison. Tel est l'héritage auquel les écrivains de l'ère coloniale doivent faire face. Quelle attitude manifeste-t-ils à son égard ?

Curieuse situation qu'est celle des écrivains coloniaux. Comment agir en écrivain lorsqu'une situation politique aspire à annexer un autre territoire ? Il faut avouer qu'après le succès rencontré par Pierre Loti, la littérature coloniale qui va suivre craint de lasser le

[365] Cité par FANOUDH-Siefer (L.) in *Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, p.166. La Chanson de Roland, laisse CXLIV, traduction d'après le manuscrit d'Oxford par Gérard MOIGNET, Editions « Les Petits Classiques Bordas », Paris, 1970.

public français au motif d'exploiter des lieux communs, de faire de la redite. Voilà pourquoi, l'héritage de Pierre LOTI a fait l'objet d'une contestation dans un cadre global. En effet, les écrivains coloniaux vont tenter une opération de discrédit sur la littérature dite exotique en remettant en cause la proximité dont elle se vantait.

« Désormais la littérature que suscitera l'Afrique noire sera dite « coloniale », - c'est-à-dire produite par des hommes qui auront fait d'assez longs séjours en Afrique, par des écrivains qui se poseront en « connaisseurs » et qui récuseront formellement l'exotisme considéré à partir de ce moment-là comme une littérature superficielle, futile, édulcorée sinon carrément fausse. »[366]

L'idée était d'affirmer que la littérature exotique a été faite par des voyageurs, souvent passagers qui n'ont pas assez longtemps séjourné en Afrique pour prétendre écrire sur elle. En foi de quoi seuls ceux qui séjournent en Afrique peuvent écrire des choses crédibles qui ne souffriraient d'une contestation. Un second élément ajoute à la décrédibilisation de la littérature exotique qui ne pouvait plus être d'actualité avec la colonisation. En effet, l'Afrique à cet instant devenait plus accessible à la France, laquelle commence à organiser ses colonies. Il aurait été donc malvenu que le discours exotique qui présentait l'Afrique comme une terre inhospitalière, un lieu de mort et de somnambulisme qui épuise toute énergie et assèche toute envie de vivre, se poursuive sous peine d'avoir l'opinion française défavorable à la colonisation. Le discrédit était tel qu'une controverse éclata, affirme FANOUDH-SIEFER :

« Cette contestation du facile exotisme de Loti provoqua au début du siècle une longue controverse, notamment entre Pierre Mille, Rémy de Gourmont, Louis Cario, W. Frappier et Charles Regismanset. L'ancien Gouverneur des Colonies, Gabriel Angoulvant, fera allusion à cette question dans la hautaine préface qu'il a écrite en 1922 pour le roman de Gaston-Joseph, *Koffi* ; en 1924, le périodique « Les Carnets Coloniaux » reprendra la discussion qui sera close pratiquement en 1926 après la publication par M. et A. Leblond de leur opuscule sur le roman colonial. »[367]

Pourtant, note FANOUDH-SIEFER, la littérature coloniale n'a révélé aucun auteur génial. En revanche, la notoriété ne manqua pas. Là encore, elle ne sera pas due à la qualité du texte, mais plutôt à partir de la polémique qu'il va susciter. Il suffira de récuser le statut

---

[366] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, Op. Cit., p. 125.

[367] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., pp.125-126.

d'écrivain colonial à des auteurs qui se seraient présentés comme tels alors qu'ils n'étaient que de passage en Afrique noire.

A l'instar de cette démarcation nette que veut s'imposer la littérature coloniale d'avec la littérature exotique, une seconde attitude, qu'on qualifierait aisément d'ambiguë est affichée par ces mêmes auteurs coloniaux. Ici l'héritage avec Loti est assumée. En son temps déjà, Pierre LOTI voulait de moins en moins consacrer à la nature africaine un rôle important au profit des personnages. Même si cette description des personnages n'est restée que sommaire, limitée aux seules descriptions apparentes des noirs, les auteurs coloniaux découvrent ici une piste à poursuivre, en mettant moins d'accent sur le mythe de l'Afrique mais davantage sur le mythe du nègre. A cet effet, on va assister à une inversion du mythe où le mythe du nègre prévaudra sur le mythe de l'Afrique. Pour autant, s'il y a rétrécissement du mythe de l'Afrique, il n'y a pas disparition. Ce choix qu'opèrent les auteurs coloniaux, comme le montre FANOUDH-SIEFER est déjà une volonté affichée de Pierre LOTI :

« Jusqu'à Loti on s'évertuait surtout à décrire le pays, à montrer ses aspects curieux, on ne s'occupait que très superficiellement des noirs dont n trouvait suffisant de décrire le physique et de noter les traits les plus apparents, encore qu'on ne se gardât pas moins du monde de généraliser. Loti alla plus : avec lui l'étude du pays perd sa primauté, et il mit l'accent également sur les habitants, observant leur psychologie. Après Loti, après l'exotisme, la littérature coloniale s'assigne comme tâche essentielle cette observation une observation quasi-scientifique des mœurs nègres, de patientes analyses psychologiques ; et souvent la sociologie envahira dangereusement le roman ; tout romancier colonial interprétera ses observations tout extérieures sur les noirs et se permettra de jeter au public sous forme de « roman » ses conclusions superficielles et bien fragiles. »[368]

La part persistante de l'Afrique dans la littérature coloniale se rapporte pour l'essentiel au soleil. Il est décrit en des termes navrants et pour la première fois, la dimension morbide qu'on retrouve chez Loti est absente. Les ambitions affichées sont différentes même si les auteurs finissent par reconduire le style Loti. C'est ainsi que Paul VIGNE d'OCTON par exemple qui publie *Chair noire* aspire à « prendre le contre-pied de Loti. Au final il réussit à faire du Loti comme l'indique FANOUDH-SIEFER. A la morbidité de Loti, il y ajoute « le sadisme de l'obsession sexuelle ». Comme LOTI, il dépeint un soleil implacable. Le constat que dresse FANOUDH-SIEFER est accablant tellement les stéréotypes de Loti sont reconduits. Comme lui l'auteur de *Chair noire*

[368] Idem, p.131.

« Baigne dans la tonalité de blancheur aveuglante d'un paysage surchauffé par le soleil, dans l'atmosphère immobile et désespérante que Loti nous avait déjà imposée, comme Jean Peyral à Saint-Louis, Frantz Varnet s'étiole dans les rivières du Sud, abîme sa jeunesse, épave vivante bientôt minée par fièvre et l'anémie, ivre de soleil, engourdi par la chaleur tropicale, raccrochant sa vie chancelante à l'image lointaine d'une fiancée restée en France et à la compagnie d'une négresse frigide. »[369]

Quatre ans après la publication de cet ouvrage, le publiciste Félix DUBOIS travaillant pour le compte d'un journal « L'illustration » visitait la même région qu'avait auparavant décrite l'auteur, dresse un constat contraire au sien. A la région accablante de soleil décrite par l'auteur, le publiciste oppose des coins de apaisés où il savoure une fraîcheur relative. C'est à croire que le thème du soleil, devenait par excellence la métaphore dont il ne fallait pas se passer pour désigner l'Afrique, même pour un auteur prétendument colonial, rebuté par les mensonges éhontés des auteurs exotiques. Félix DUBOIS prend conscience de l'existence d'un mythe, constate l'amère mensonge d'une réalité longuement décrite comme abominable par les auteurs d'abord exotiques et maintenant coloniaux. Pour avoir passé quelques temps dans la région, il s'aperçoit que le soleil en Afrique n'est pas aussi monstrueux que le public français se l'imagine. Preuve est que des nombreux européens y vivent sans pour autant radicalement changer leurs habitudes. Comme lui, nombreux sont ceux qui vont dénoncer les aspects mythiques de l'Afrique. FAIDHERBE dans son ouvrage *Le Sénégal* s'y était employé, tout comme Maurice Delafosse dont la réputation est de bien connaître les réalités africaines.

Il faut dire que des auteurs coloniaux analysés par FANOUDH-SIEFER, VIGNE d'OCTON reste le seul à avoir sacrifié à la mode de Pierre Loti dans sa description du soleil. Dans un second ouvrage qu'il signe, *Au pays des fétiches*, dont le récit se déroule en Guinée, la tonalité est à la dramatisation. Il considère que toutes les colonies sont des terres de mort, brûlées par le soleil. Un soleil qui rendrait la terre stérile et assécherait la sève des arbres. Bien sûr il épingle un instantané du soleil, lorsqu'il au zénith. C'est un procédé qu'avait déjà coutume d'utiliser Pierre LOTI. Il devient un prétexte pour lui d'étendre cet instantané à toute la période de la journée, du mois et de l'année. Chez lui, le soleil africain cesse d'être un principe de vie, pour se révéler à son heure sombre, ici midi, comme un principe de mort. La mer, d'ordinaire bruyante par ses vagues se fige et « la surface de ses eaux se

[369] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.133.

plombe et le remous les rend comparables à des coulées de fonte »[370]. C'est dire que le soleil africain rappelle les premières ères géologiques. Par ce traitement, l'auteur VIGNE d'OCTON assume l'héritage de Pierre Loti que d'autres auteurs, dans ce qui est de la description du soleil, feront volontiers. FANOUDH-SIEFER tire le constat suivant :

« Vigné d'Octon présente, lui aussi, le soleil comme le monstre qui écrase quotidiennement la nature entière dans un combat lent, dramatique, un peu à la manière de Bonnetain et comme le fera bien plus tard Alfred Chaumel. Cette dramatisation de la course du soleil et principalement cet instantané de l'astre à son zénith insupportable seront des leitmotiv de la littérature coloniale depuis Loti, mais ce cliché sera bientôt éculé après la première guerre mondiale. »[371]

L'incandescence que le soleil dégage à midi, longuement repris par les auteurs impose un silence lourd sur la terre. Pour les écrivains, ce silence est empreint de torpeur, comme si une sorte de stupeur planait sur tout. La proximité des réalités aussi contraires que le silence et la luminosité incandescente fait dire à FANOUDH-SIEFER que l'on est dans le domaine de l'irréel, domaine du rêve. L'Afrique serait donc cette partie du monde qui à midi serait plongée dans l'atmosphère du rêve.

Après la guerre de 1914-1918, le thème du soleil va de moins en moins intéresser les auteurs coloniaux. En revanche, leur intérêt pour les effets du soleil va aller grandissant et occuper une place plus importante. C'est le cas de la chaleur, choisit intentionnellement au moment où elle est à son niveau le plus élevé, en l'occurrence à midi. BONNETAIN par exemple dans son ouvrage présente la brousse *« saoule de lumière et de chaleur, sans aucun souffle d'air, avec ça et là de grands vautours qui semblent morts sur leur perchoir, ou alors traversant la forêt soudanaise, des blessés ou des blancs dont la peau presque liquéfiée ressemblait à de la chair de femme »*[372] tandis que Paul MORAND, aux abords du Sahara décrira un paysage *« absolument blanc, tellement la chaleur est intense, un paysage qui ressemble à une steppe de neige lorsqu'on ôte ses lunettes »*[373]. Tous ou presque décrivent la chaleur comme un puissant déstabilisateur, provoquant des humeurs débilitantes. Les personnages sont assez souvent décrits comme abrutis par la chaleur de midi.

---

[370] Extrait de *Au pays des fétiches* in *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire*, Op. Cit., p.136.
[371] Idem, pp.136-137.
[372] Extrait de *Dans la brousse*, p.121 (P.) BONNETAIN in *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, p.139.
[373] Extrait de *Paris-Tombouctou* de Paul Morand in *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française*, p.139.

Dans la plupart des cas, les auteurs coloniaux veulent imprimer au soleil des aspects néfastes spécifiquement africains. Dans le cas d'espèce, ce soleil malfaisant produit des effets néfastes sur le système nerveux des Européens. Beaucoup d'auteurs vont décrire les transformations liées au comportement. Les plus fréquemment décrits concerne le comportement acariâtre quand le soleil ne provoque pas la fièvre jaune, la typhoïde. Ou alors, bien plus originale, une maladie typiquement coloniale se rapportant au psychosomatique dénommée « la soudanite ». FANOUDH-SIEFER explique l'état de maladie lorsqu'un colonial devient nerveux, se mettant en colère pour des causes bénignes. FANOUDH-SIEFER en parle mieux que nous dans la description qu'il en fait :

« Le colonial atteint de soudanite devient nerveux, se fâche très vite et pour des causes dérisoires, il a des idées sombres et trouve que rien ne va comme un homme normal souhaiterais, car il est devenu, lui, petit à petit le plus normal de tous les hommes ; ses rages sont presque quotidiennes, ses amis subissent le contre-coup de son irascibilité qui provoque des ruptures de popote , mais plus souvent c'est le noir qui fait les frais de ce dérèglement nerveux du maître tout-puissant qui le traite alors de tous les noms et menace à chaque instant de le jeter à « la boîte »[374] pour des pacotilles. »[375]

L'idée que les auteurs coloniaux veulent traduire, avec beaucoup de mal, porte sur la dépression. Cependant, formulée aussi simplement, la dépression perd toute sa part de mystère. Car dans les pays européen, la dépression est une maladie courante rencontrée dans le milieu du travail. Or, l'explication que les auteurs lui prêtent en Afrique est liée au soleil. Ce qui n'est nullement vrai. En revanche, la dépression existe belle et bien. Ces Européens, dont pour beaucoup les familles étaient restées en Europe, travaillaient dans des territoires étrangers pendant des nombreuses années. Dans ces conditions, il est juste parfois que la dépression s'empare de l'un d'entre eux. En tout cas, c'est aussi l'explication que fournit Maurice DELAFOSSE pour expliquer l'énigmatique « soudanite ». Il l'explique non pas par une tierce pression solaire. En commentant l'attitude d'un personnage, Broussard, atteint de soudanite, confie la responsabilité non seulement à l'attente des nouvelles de France, mais également les désagréments causés au cours des discussions avec des amis et des divergences de point de vue avec son chef hiérarchique. On constate qu'on est loin de la pression qu'exerce le soleil sur un individu, mais plutôt l'éloignement avec sa famille qui le transforme ainsi.

---

[374] Boîte dans le jargon colonial signifie prison d'après les explications fournies par Fanoudh-Siefer.

[375] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.141.

Ce nouvel élément mythique spécifique à la littérature coloniale, certainement moins frappant que la fièvre et l'anémie largement vulgarisée par la littérature exotique, est certainement une tentative de renouvellement thématique de la littérature africaine.

Au thème de la soudanite va suivre le thème de l'alcoolisme. Nombreuses en effets, sont les œuvres coloniales où les personnages sont victimes de l'alcool. Au point que dans la vie courante, il n'était pas rare que les coloniaux finissaient par sombrer dans l'alcoolisme. Etait-ce le changement de vie ou alors l'Afrique qui leur manquait lorsqu'ils venaient à rentrer en France.

« C'est encore au soleil africain et à son effet indirect, « la soudanite », que les écrivains coloniaux attribuent l'alcoolisme légendaire des coloniaux, dont on a tant parlé en France entre les deux guerres (les coloniaux allaient souvent soigner leur foie à Vichy). Le soleil, « la soudanite » et l'alcool conjuguent leurs effets pour infliger à l'Européen un comportement excentrique. Déjà chez Loti, nous avions rencontré un soldat ivre qui, au cours d'un banquet, levait son verre à la santé de « ceux qui sont tombés à Mecké et à Bobdiarah », et Loti qui assure n'avoir pas inventé cette intervention de se demander comment interpréter ce toast étrange. »[376]

A l'évidence, l'alcoolisme dans lequel tombent les coloniaux paraît logique. Il semble que les coloniaux versent dans l'alcool en raison de la désolation face à laquelle il se trouve. Il devient pour ainsi dire le seul moyen de recours afin de fuir l'ambiance débilitante qui pèse dans les territoires africains.

Par ailleurs, les effets du soleil ne se suffisent pas aux seuls effets qui ont été traités, d'autres, cette fois-ci beaucoup plus insolites que comiques apparaissent. A la limite de la démence, le soleil génèrent des effets plus étranges les uns que les autres. Il s'agit en l'occurrence des excentricités dont ont pu faire preuve les Européens dans les colonies. A l'exemple de ceux décrits par Paul MORAND.

« Paul Morand parle de la soudaineté du « coup de bambou » à propos de ces deux trésoriers-adjoints blancs employés au Niger qui, après les heures de service, se donnaient rendez-vous en dehors de la ville pour se fusiller de voiture à voiture, et qui continuaient de s'inviter à dîner, mais chacun gardant son revolver sur la table à portée de la main. »[377]

---

[376] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.143.

[377] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit p.143.

Enfin, un autre élément se rattachant au soleil a longuement été décrit dans la littérature coloniale : la pluie. Bien plus que la pluie elle-même il s'agissait plutôt de décrire la période qui suivait la fin de la pluie. A ce niveau deux versions ont été élaborées. La première est celle qui présente la pluie comme une période longuement appréciée par les Européens car elle annonce l'hivernage et les délivre de la période oppressante. La seconde version, défendue par des auteurs tels que Pierre Loti dans le temps et VIGNE d'OCTON, présente cette période qui annonce l'hivernage vécue comme un moment d'angoisse pour les Européens car la pluie annonce la fièvre. Une période qui voit le spectre de la mort se profiler à l'horizon. Il faut avouer que de nombreux auteurs vont jouer sur cette angoisse et arborer la fièvre « tueuse » comme un épouvantail. Le procédé était déjà utilisé par Pierre LOTI, mais les coloniaux ajoutent quelque chose de spécifique, notamment le paludisme et l'anémie tropicale décrites bien assez souvent dans une tonalité effrayante et désastreuse. Alors qu'en Europe les personnes mouraient de tuberculose, il fallait pour frapper les esprits énoncés des maladies nouvelles afin de garantir davantage l'image inhospitalière de l'Afrique. Pourtant elle n'empêchait pas les coloniaux de revenir en Afrique après leurs congés que certains étaient même ravis d'écourter afin de regagner l'inhospitalière Afrique. Comme quoi, nombreux étaient ceux qui trouvaient leur plénitude au sein des colonies africaines qui devaient en réalité posséder quelques attraits.

2- L'angle de traitement du mythe de l'Afrique et du nègre par la littérature coloniale.

A la suite de sa rupture d'avec la littérature exotique, notamment sur sa volonté de rétrécir davantage le mythe de l'Afrique au profit du mythe du nègre, la littérature coloniale va consacrer l'essentiel de son écriture à décrire les mœurs et traditions des habitants des colonies. La mise en lumière des nègres à coup de sociologie et d'ethnologie va polluer l'initiative littéraire donnant à l'issue l'occasion aux auteurs de retranscrire des comptes rendus où le nègre est saisi dans son milieu, jugé primaire. L'idée d'un peuple mineur et primitif incapable d'autogestion va constituer le ton d'une littérature en quête d'une identité contextuelle.

Rappelons néanmoins que Pierre LOTI en son temps pose déjà les bases d'une inversion de mythes. Davantage il aspirait à orienter son écriture sur la connaissance des traditions et coutumes des populations locales que sur le décor de la nature africaine. Mais cet intérêt pour les personnages que pour le décor, commence par un sentiment d'étrangeté que décrit l'auteur à la vue du Noir. L'ahurissement que les personnages Européens

manifesteront sera à la mesure de la description que Pierre LOTI effectuera tout le long du texte. FANOUDH-SIEFER reprend la même démarche pour expliquer le choix de la littérature coloniale d'investir sur le mythe du nègre :

« Au cours de nos deux premières parties, nous avons vu que la peau noire apparaissait à certains écrivains comme un scandale, comme quelque chose de contre nature ; pour ces écrivains seule la couleur blanche garantit la propreté, la vertu, l'honnêteté et l'intelligence, seule elle garantit l'authenticité de l'être. Nous avons vu Loti insister puérilement sur la couleur des nègres qui l'obsédait et devait déranger toutes les fibres de sa personne ; nous avons vu également d'autres écrivains s'insurger au fond d'eux-mêmes contre cette peau noire qui offusquait leur être intime et bouleversait toute leur métaphysique sommaire. »[378]

De l'étrangeté de Pierre LOTI, la vue du noir provoque de la colère. Une réaction certainement liée à la présence quotidienne des noirs imposée aux Européens. En tout cas c'est le sentiment que donnent les auteurs coloniaux dans leurs textes. Curieuse réaction qu'est celle des coloniaux. En effet, au lieu de s'attendre à un sentiment de tolérance et de compréhension des coloniaux qui partageaient le même espace que les noirs, le sentiment dominant contre toute attente était la colère. Pourtant note FANOUDH-SIEFER, des précautions dans le vocabulaire sont prises pour désigner le Noir, une manière d'éponger le mépris qui pouvait ressortir des nominations telles que nègre et négresse. C'est dans ces conditions que le terme de « hommes de couleur » va voir le jour. Même si une fois encore le terme est déjà utilisé par Pierre LOTI. Dans son entendement, le terme désigne « une métisse de blanc et de nègresse » qui n'était ni noire ni blanche, c'est-à-dire, « une sorte de monstre génétique puisque dans la métaphysique de Pierre LOTI il n'existait que deux races, la noble et vertueuse race des blancs élus de Dieu, et de l'autre côté, l'impie race des nègres damnés et oubliés de Dieu, traînant la malédiction de Cham ». Mais c'est vers la fin de la colonisation que le terme est à proprement dit étendu à tous les noirs.

Avec P. VIGNE d'OCTON, on retrouve dans son roman *Chair noire* les mêmes reflexes des désignations physiques comme chez Loti, car en vérité, la situation n'est guère différente dans le traitement du noir. Tout comme son maître il insiste sur la couleur de certaines parties du corps de son héroïne par exemple. Les mots « jambes », « mains », « face », sont toujours accompagnés de l'épithète « noir ». Au titre même, le texte perd toute sa part de mystère excepté l'intrigue. Néanmoins, le lecteur est suffisamment renseigné.

---

[378] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.165.

Autre que cet auteur, d'autres n'ont pas fait mieux dans la représentation des personnages noirs. A l'exemple d'Henri BARBUSSE qui dans son texte *Le Feu* décrit une scène où il fait la description d'un tirailleur : « De temps en temps, sur la file, se balance plus haut que les autres, le masque de houille d'un tirailleur sénégalais »[379]. « Face de houille », était également une autre façon de désigner le noir. Cette colère pour la peau noire devient une occasion à toutes les dérives. C'est la course aux injures les plus prosaïques. C'est à se demander si chaque auteur ne jouait pas à celui qui trouverait une injure nouvelle pour caractériser le noir. Comme celle une fois encore signalée par FANOUDH-SIEFER de l'humoriste Louis SONOLET à travers son texte *Le parfum de la dame noire* qui n'hésite pas à tirer le parallèle entre la couleur noire et le deuil de l'amour *« Et qui sait si le deuil éternel que vous portez sur votre peau si douce au toucher n'est pas celui de l'amour ? »*[380]. Il exploite ici des propos tenus déjà par VIGNE d'OCTON qui dans *Chair noire* affirmait qu'entre un être de race blanche et un être de race noire il ne pouvait y avoir que de sauvages accouplements. Enfin avec Paul MORAND dans *Paris-Tombouctou*, FANOUDH-SIEFER nous rapporte une scène extraite du même texte où l'auteur rappelle qu'au Moyen Age, les médecins étaient divisés sur la question de la couleur de la chair du noir. Etait-elle aussi noire que la couleur de leur peau où avait-elle une couleur différente.
L'extrait de texte qu'a choisi de citer FANOUDH-SIEFER se rapporte à la description des ouvriers noirs. Et le héros, chef de chantier sous un soleil ardent regarde les ouvriers travailler et est pris soudainement d'un accès de colère certainement à la vue de des ombres noires lointaines remuer. Il a alors cette réflexion :

« Les manœuvres de Dakar portent des verres noirs, même la nuit. Leur teint est vert-vase, comme du cambouis, comme de l'huile vidangée. Avec leurs lunettes bordées d'acier grillagé, ils sont vraiment les ouvriers des machines monstrueuses de demain. Le Blanc, s'il se salit, c'est par nécessité, par accident, mais le nègre a l'air d'un morceau de machine. »[381]

A l'évidence, le nègre dans la description qui lui a été faite par les auteurs coloniaux est resté prisonnier de la couleur de sa peau, où les auteurs ont rivalisé d'injures pour trouver des synonymes capables de correspondre à la peau noire. Dans ces conditions, la littérature coloniale aura platement reconduit les stéréotypes, les mêmes peurs et

---

[379] Cet extrait nous est rapporté par Fanoudh-Siefer qui le cite dans son œuvre. Mais le texte duquel est extraite cette citation est *Le Feu* d'Henri Barbusse publié aux éditions Flammarion en 1965, p.41. Cependant la version initiale date de 1916.
[380] SONOLET (L.), *Le parfum de la dame noire*, p.254 In *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.168.
[381] Extrait de *Paris-Tombouctou* de Paul Morand, pp-23, 60, 88 et 252 In *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire* de Fanoudh-Siefer, p.169.

angoisses éprouvées par Pierre LOTI à l'endroit de la peau noire. Au-delà, rien de bien nouveau n'a été effectué, excepté le nombre de textes. Certes des tentatives d'innovations se rapportant à d'autres parties du corps comme la forme du nez, l'épaisseur des lèvres ont été amorcées, mais il reste que c'est un domaine que les anthropologues ont plus investi. Aux écrivains il leur fallait des réalités plus évidentes qui se distinguent par leur étrangeté. C'est pourquoi pour l'essentiel, l'aspect du corps qui aura été autant traité que la peau sera la dentition, étrangement blanche des noirs. Elle a le mérite d'être saillante, en conséquence intrigante. Dans la littérature exotique cet aspect a été largement relevé, pour on ne sait quelle mystérieuse raison. L'intérêt porté sur la blancheur des dents des noirs traduit l'ahurissement des Européens sur l'existence d'une réalité qu'ils considéraient comme contre-nature. En effet, comment pouvait-il être possible qu'il y ait dans des corps aussi noirs une chose si blanche. C'est donc le caractère inattendu qui provoque cet enthousiasme à décrire et à noter à toute occasion dans chaque description la blancheur de cette dentition nègre.

En vérité l'aspect des dents blanches est souvent évoqué concomitamment au rire. Rare sont les occasions où le noir est présenté sereinement. C'est souvent une personne qui baigne dans une joie presque enfantine. Jamais d'attitude maussade, il est toujours d'humeur joyeuse ce qui encourage le rire. Les raisons qui provoquent cette hilarité sont assez mal connues et échappent très souvent au colonial. Ce fut l'occasion pour certains auteurs de rivaliser d'originalité en trouvant des formules saillantes comme celle de Paul Morand dans son *Paris-Tombouctou* : « Le Blanc parle, le Jaune sourit, le Noir rit. »[382] Au titre de ces textes où les auteurs décrivent les sourires des nègres, Fanoudh-Siefer cite un extrait du texte *Koffi* où un jeune domestique du même nom sourit si fréquemment que son maître décide de l'appeler seulement par son sobriquet « Sourire d'Avril ».

Ces images, note Fanoudh-Siefer sont illustratives du mythe du nègre hilare et grimaçant, comme un animal. En revanche, poursuit-il, lorsque le nègre ne rit pas, il devient menaçant pour l'Européen. Comme le montre l'extrait d'un texte d'Henri BARBUSSE, *Le Feu*, où des soldats noirs et arabes croisent au front des soldats français :

[382] Cf. Paul Morand, *Paris-Tombouctou*, p.132. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.171.

« Barbusse observe qu'on les regarde et on se tait. On ne les interpelle pas ceux-là. Ils imposent et font même un peu peur, mais sous les masques apparemment sereins, Barbusse devine de la gaieté, pourtant, ces Africains paraissent gais et en train. »[383]

Même quand certains auteurs tentent d'apporter scientifiquement la preuve contraire, le mythe persiste toujours. FROMENTIN par exemple, et beaucoup d'autres avec lui ont démontré que plus on approche des tropiques et de l'équateur plus les peuples sont gais. En revanche, plus on remonte vers le froid vers le nord, plus les peuples sont graves. Ace fait, même les Noirs n'y échappent pas, pourtant ils n'ont pas cessé d'être définis par le rire.

Par ailleurs, la littérature coloniale manque cruellement de décrire la beauté noire. Avec Loti, deux attitudes étaient adoptées. Lorsqu'il décrivait une jeune fille peulh, la description pouvait aller jusqu'aux traits du visage. En revanche, lorsqu'il s'agissait d'une femme ou d'un homme d'un autre peuple, la description du visage était évacuée au profit du corps, lorsque celui-ci lui faisait penser aux athlètes grecs. FANOUDH-SIEFER souligne l'absence à la suite de Paul MORAND sur lequel, dit-il, ne peut être porté le soupçon de négrophilie :

« Il est curieux de voir combien peu de coloniaux sont sensibles aux vertus profondes du Noir. Les uns les nient, les autres se contentent de dire : ce sont de braves gens. Mais le parfait naturel, la bonne humeur, la douceur des nègres, qualités négatives, n'apparaissent plus à ceux qui résident depuis trop longtemps en Afrique. Quant à leur beauté on n'en parle jamais. C'est une joie constante, pourtant, la plus grande joie du voyage. »[384]

La seule beauté décrite dans ses moindres détails est celle qui jouxte avec les canons européens, celle qui en sort est laissée à la marge, tenue en dehors, précise FANOUDH-SIEFER. Pourtant quelques exemples sont cités, montrant l'étendue de la beauté lorsque certains auteurs courageux s'y mettaient. Paul MORAND lui-même, « la saine et splendide beauté d'athlètes de montagnes » ou encore cette description qu'il fait des femmes Bobos « elles ont un corps si beau qu'elles étaient jadis l'objet de la convoitise des traitants, pour finir sur un portrait général des noirs de l'Afrique : « ces corps, ces dos satinés par la sueur et qui prennent une patine de haute époque, la largeur des épaules, la cambrure des reins, l'avancée du ventre, les seins des femmes que le portage met en pleine valeur ; la

[383] Cf. Henri Barbusse, *Le Feu*, p.41. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, Op. Cit., p. 172.
[384] Cf. Paul Morand, *Paris-Tombouctou*, pp.173-174. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française*, Op. Cit., p. 175.

perfection des jambes, la petitesse de la tête. De la mortalité infantile, peut-être, mais presque jamais d'infirmes, de bossus, de mal conformés, comme chez nous. »[385]

Notre démonstration peut donner l'impression qu'il n'existe pas de mythe du physique nègre, pourtant il est bien présent tapi dans l'inconscient collectif européen. En effet, même si les auteurs coloniaux évacuent l'aspect de la beauté, il présente le noir comme un être hideux, dépourvu de traits qui peuvent constituer sa beauté. Il faut garder à l'esprit qu'il était malvenu pour ces auteurs de décrire une beauté autre que celle qu'ils connaissaient. C'est pourquoi, à la suite de Fanoudh-Siefer, nous affirmons qu'il existait bel et bien un mythe du physique nègre :

« Ce mythe existe bien dans le subconscient collectif européen : il s'est cristallisé autour de la laideur du nègre, le nègre beau constituant une exception. La cristallisation de cet élément mythique ne date pas seulement de l'époque précoloniale : il a pris corps dans les temps immémoriaux de la Bible qui maudit les fils de Cham ; la Bible laisse paraître, par endroits, une certaine négrophobie qu'on retrouve jusque dans le « sed »de la fameuse strophe du Cantique des Cantiques : « nigra sum sed formosa » -« Je suis noire, mais belle ». Cette vieille idée de l'antinomie entre la beauté et la plastique nègre a été véhiculée à travers les siècles jusqu'à l'époque coloniale. »[386]

A défaut de trouver des passages dans lesquels il est question de la beauté du physique du nègre, Pierre Loti en revanche, n'hésite pas à franchir le rubicond en décelant chez le noir des apparences simiesques. A sa suite, les auteurs coloniaux trouvent de plus en plus de ressemblances entre le noir et le singe. C'est ainsi que P.VIGNE d'OCTON évoquant des souvenirs en France où pendant des soirées des belles brunes et blondes venaient égayer les soirées ne peut s'empêcher de constater la grande différence d'avec les soirées casamançaises où cette fois-ci il voit passer des filles aux mâchoires de singes. Le chef du village a quant à lui « une noire figure de gorille ». Même si des études scientifiques font la démonstration d'une descendance généalogique du singe, il semble que pour ceux des Européens qui les emplois pour désigner le noir il suppose « homme manqué. »

Autre aspect sur lequel les auteurs coloniaux vont également insister pour ajouter au mythe nègre concerne précisément son âme. Nombreux sont les auteurs qui vont avancer que le nègre à une inclination pour la flânerie, la paresse et l'indolence. En clair l mythe du nègre paresseux naît de là. Entendons à ce sujet ce qu'en dit FANOUDH-SIEFER :

---

[385] Cf. Paul Morand, *Paris-Tombouctou*, pp.173-174. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française*, Op. Cit., p. 175

[386] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., pp.176-177

« En mettant l'accent sur l'inaptitude du nègre au travail et sur son aptitude remarquable à la flânerie, les coloniaux croient saisir la dimension majeure de l'âme nègre ; presque tous déplorent ce qu'ils considèrent comme une inclination du nègre pour la vie facile, et s'insurgent contre le droit du nègre à la paresse. Pour eux, indolence, paresse et flânerie se confondent. »[387]

Des auteurs comme AZAL, ayant limité son champ d'action au Sénégal, étant son jugement sur tous les nègres dans son texte *Sylves noires*, que les nègres ont une tendance fâcheuse à préférer au travail le sommeil. D'autres vont suivre, à l'exemple de Louis Carpeaux, cette fois-ci dans *Mon roman du Niger*, que les nègres soudanais travaillent seulement pendant deux mois au cours de l'année, en particulier lors de la plantation du mil. Le reste de l'année il le passe à dormir. Et PICHOT d'aller plus loin en affirmant que les nègres étaient une race de dormeurs et que les blancs étaient arrivés pour les sortir de leur « sommeil dogmatique ». Dans cet ensemble diffus de confusions et de contre-vérités, certaines voix, sont plus nuancées, fines. C'est ainsi que par exemple Escholier en se fondant sur ses observations traite de la question sous la forme d'une philosophie de vie noire. Si FANOUDH-SIEFER lui reconnaît une véritable démarche de sympathie, il n'ignore cependant pas le paternalisme dont est chargée son approche et ses conclusions. A ce mythe du nègre paresseux, FANOUDH-SIEFER confesse qu'il s'agit d'un malentendu :

« Nous pensons que la question de la paresse nègre repose sur un malentendu : le nègre ne se montre tel quel lorsqu'on lui demande un travail dont il ne voit pas l'intérêt pour lui-même, car le travail lui apparaît comme une corvée. (…) Le nègre est peut-être indolent, mais l'indolence ne signifie pas forcément paresse. Les coloniaux ont accrédité le mythe du nègre paresseux qui respecte, avant tout autre loi, celle du moindre effort, qui se hâte lentement dans toutes ses activités et qui vit dans le présent, sans faire le moindre effort pour imaginer l'avenir. Pour eux le Noir n'est pas loin de la contemplation. »[388]

Même si des auteurs parviennent à déchiffrer la philosophie de vie du noir, ayant une philosophie contraire, le mythe persista et ne changea en rien la vision du nègre contemplatif, incapable de s'inventer un avenir. Là où des auteurs comme Louis Charles-ROYER font tenir à leurs personnages des propos où la vision du travail tels que les Africains le conçoivent, admettant ouvertement que ce sont « les noirs qui ont raison »,

---

[387] Idem, p.179.

[388] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.182.

d'autres en revanche trouvent inconcevable une telle philosophie. Laquelle ne pourrait pas suffire à répondre à leurs exigences. Or, note Louis Charles-ROYER, ce sont justement ces exigences, en l'occurrence, l'ambition et la fortune, qui poussent les Européens à produire plus qu'il ne leur en faut. A l'indolence, les auteurs coloniaux ont ajouté comme dérivée la palabre. FANOUDH-SIEFER, nous apprend que le terme naît au 19e siècle pour désigner les discussions qu'avaient les négociants avec les rois nègres. Depuis lors il s'est entendu pour désigner les histoires, les chicaneries, les débats ou les procès dans le monde africain bien sûr. Et lorsque Psichari en parle dans son roman au titre évocateur, *Terres de soleil et de sommeil*, c'est dans le sens de la contestation. Comme c'est le cas dans cet extrait : « l'esprit subtil et chicanier du noir ». Alors que dans un second extrait d'un autre roman, le mot prend le sens des discussions qui ont souvent lieu après les travaux des champs : « comme d'habitude palabrer sur la place publique ». Cette situation est même comparable à celle qu'avaient les grecs dans l'agora.

Dans la même lignée que le palabre tel que les auteurs coloniaux l'ont décrit, le tam-tam fait suite. Car dans l'imaginaire des Européens, pour les nègres tout est prétexte à faire la fête. Et dans ce cadre le tam-tam y joue un grand rôle. Depuis Loti, le tam-tam occupait une place importante. Il donne cependant deux conceptions du tam-tam. Une dionysiaque où l'indécence est présente et l'autre plus délicate. Bien sûr dans les textes coloniaux, la version délicate sera évacuée pour exploiter largement la conception dionysiaque. Dans *Fleur d'Afrique*, M. DUBARD va se livrer à cœur joie à la dépréciation du tam-tam africain :

« Ce sont des bamboulas improvisées dans lesquelles se débitent avec un manque de vergogne complet, toutes les horreurs, toutes les obscénités monstrueuses enfantées par le génie africain. »[389]

AZAL quant à lui considère la danse africaine sans intérêt et n'y voit qu'une symbolisation de l'étreinte physique, « la musique des noirs, écrira-t-il, c'est l'ivresse du rythme seul indéfiniment répété, le bruit du sang qui brûle les veines, bouillonne et qui bat plus vite aux transports de l'accouplement. L'exaltation de leur danse est celle d'un rut ; les griots ont des cris de fauve qui s'assouvit. »[390] Le nom qui finira par se vulgariser pour désigner la musique et les danses africaine sera le terme tendancieux de « bamboula ». D'autres éléments ont également caractérisé le noir ajoutant ainsi au mythe nègre dont il ne put en prendre conscience et s'en défendre qu'avec les mouvements de décolonisations.

---

[389] Cf. M. Dubard, *Fleur d'Afrique*, p.87. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, op. Cit., p.187.

[390] Cf. Azal, *Sylves noires*, p.88. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, op. Cit., p.187.

Chapitre III- Les différentes composantes du mythe du nègre.

1- Les composantes physiques.

Le mythe du nègre ainsi que nous avons voulu le montrer, prend racines à travers la littérature exotique. Même si son enracinement remonte à des textes comme la bible, dans le cas qui nous concerne, et pour des raisons de précisions et de respect de l'objet, c'est surtout dans la littérature exotique qu'il se manifeste. Les textes qui vont suivre, en l'occurrence dans la littérature postcoloniale, vont s'atteler à relever les manifestations qui participent du mythe du nègre dans le but de le déconstruire. Pour l'heure l'objectif va donc consister à répertorier quelques manifestations physiques à partir de quoi le mythe du nègre sera identifié. En partant de l'analyse de l'œuvre de Fanoudh-Siefer dans laquelle nous avons relevé les images qui se rapportent au mythe du nègre tel qu'elles ont été présentées par les écrivains français qu'ils soient exotiques ou coloniaux, l'objectif sera de dégager les grands traits qui résument le mythe du nègre sur le plan physique. Bien qu'exclusif, le mythe du nègre ne se limite pas qu'aux habitants. Il intègre tout aussi bien l'espace géographique que les personnes qui peuplent cet espace.

Le trait dominant par lequel le mythe entre en scène se rapporte à la couleur de la peau. Elle est jugée étrange et « bizarre » selon les termes de Pierre Loti. En elle seule, la peau noire constitue un scandale une réalité contre-nature sur laquelle il faut très vite définir sa place. Comme si cette réalité bouleversait toute l'imagination européenne se rapportant à l'humain. A ce titre, la peau noire devenait « l'insensé, l'inimaginable ». Dans ce qui va devenir l'aventure exploratrice humaine, elle devenait pour la première fois, ce qui bouleversait toutes les certitudes acquises depuis la prime enfance. En même temps, elle traduisait dans cette ouverture au monde, la part sombre de ses entreprises lointaines dont les départs étaient salués, considérés comme des actes de bravoure. Enfin, elle incarnait un condensé de toutes les angoisses d'une société qui se regarde à travers l'Autre. Cette différence violente et radicale provoquera du mépris, de la colère et aussi de la peur.

L'ahurissement dont était frappé Pierre Loti est de la même nature que l'interrogation de Montesquieu se demandant « comment être persan ». Dans cette interrogation, il ne faut surtout pas y voir une méthode conseillée aux lecteurs des démarches à suivre pour devenir « persan ». Ici, MONTESQUIEU s'étonne, de l'existence d'une créature aussi différente de celle qui a constitué son modèle d'homme. On pourrait ainsi traduire l'étonnement » comment diantre, Dieu a-t-il pu créer une espèce aussi horrible ? ».

L'étonnement peut aussi se traduire comme une plainte de l'espèce. En l'espèce, comment ces êtres parviennent-ils à vivre dans un tel corps ? C'est pour cause d'ailleurs qu'il pose la question de l'âme. D'où sa conclusion, du coup ahurissante « ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête, et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir ». Voilà comment nous comprenons autant l'ahurissement de Pierre LOTI que l'étonnement de MONTESQUIEU.

Pour illustrer le scandale de la peau noire, des images vont lui être rattachées. Ainsi, lorsque Lucie COUSTURIER cherche des résonances du mot « nègre » dans la conscience collective française, elle confesse qu'elle symbolise « la frénésie brutale, la laideur satanique et autres chimères nocturnes »[391]. Et il est d'abord celui qui les repousse depuis l'enfance. Ce mot, ajoute-t-elle, est celui qu'agitent les parents aux enfants trop turbulents, en forme d'épouvantail. Afin de les calmer, le nègre prend le synonyme de « croquemitaine ». Dans le même sens, ESCHOLIER dans son ouvrage *Mahmadou Fofana*, il relate une scène de guerre au cours de laquelle, les Bulgares, effrayés de voir pour la première fois des noirs, étaient pris de panique et couraient implorer la protection de leurs ennemis les Français contre ces êtres méphistophéliques : « Franzouski ! Kamarade ! Kamarade ! »[392].

Le Noir est en tout points comparable à un être inférieur. Il est sale et d'une laideur repoussante. Lorsque le héros du texte de Pierre LOTI procède à la description des noirs, c'est dans un accent de mépris qu'il le fait : « Jean avait jeté un même regard de dégoût sur cette population noire ; rien de ces faces épatées et lippues de certaines peuplades africaines qu'on a l'habitude en France de considérer comme le modèle générique de la race noire »[393]. Ouvertement, Pierre LOTI, avance que les Noirs rencontrés en France sont la version atténuée des Noirs, contrairement à celle rencontrée cette fois-ci dans leur giron, dans l'antre du diable même : des Noirs purs. Sans aucune pudeur le Noir affiche sa nudité publiquement et avec ses dents si blanches est un cannibale.

Nombreux sont les textes où le nègre cohabite avec des animaux. Comme c'est le cas dans cet extrait où Pierre LOTI décrit la ville de Saint-Louis au Sénégal que cite Fanoudh-Siefer : « de grands cours où venaient s'accroupir dans le sable les chameaux et les

---

[391]Cf. Lucie Cousturier, *Des Inconnus chez moi*, pp.8-9, Paris, Seuil, 1964. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, op. Cit., p.177.

[392] Cf. Escholier, *Mahmadou Fofana*, p.96. In Fanoudh-Siefer, Ibidem.

[393] Cf. Pierre Loti, *Le roman d'un spahi*, p.117. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, Op. Cit., pp.88-89.

Maures du désert. (…) Des odeurs de nègres, d'amulettes de cuir ». Ou encore cet autre extrait où il pointe du doigt l'odeur pestilentielle que dégage Fatou-gaye, la fiancée de Jean-Peyral, le héros : « elle sentait très bien le musc et le soumaré ». Deux choses sont renvoyées pour désigner l'odeur de Fatou-Gaye, celle des animaux, pour insister sur l'indissociable cohabitation des noirs et des animaux en même temps, la nourriture, précisément la cuisine. L'idée c'est de supposer que Fatou-gaye, une fois la cuisine faite, ne prendrait pas le temps de se nettoyer. Elle arrive auprès de son amant, envahie par toutes ses odeurs, qu'elle considère naturelles pour elle, sans se douter qu'elle pourrait indisposer son fiancée qui est d'une autre culture, plus saine. Dans la plupart des cas, les noirs n'éprouvent aucune difficulté à s'entasser avec les animaux. Du coup une odeur pestilentielle émane d'eux. Pierre Loti dans son texte, *Le roman d'un spahi*, pour décrire le manque d'hygiène parle de « fiente nègre ». Pour avoir pris l'habitude de vivre avec les animaux, ils deviennent insensibles à l'odeur qui les entoure. Au contraire il en fait sienne. Et c'est ici qu'un autre aspect de la saleté s'ajoute. Présenté souvent comme des gris-gris, les pendentifs des noirs sont grossiers, dégagent une odeur insupportable. Parfois ils se présentent sous la forme de mixture à enduire sur le corps. Pour l'Européen, entre bruit et odeur, l'ensemble le dégoutte de tout contact avec la personne. Il faut dire que mêmes les auteurs africains ont dénoncé cet aspect. Dans les *Soleils des Indépendances*, Fama est en peine lorsqu'il doit honorer son devoir conjugal avec Salimata, qui pour des raisons médicamentaseuses doit s'enduire de mixture aux odeurs peu supportables. Dans des proportions moins caricaturales, l'auteur des *Soleils des Indépendances*, évoque néanmoins le cadre dans lequel Salimata effectue ce rituel. En revanche dans les textes des auteurs exotiques et coloniaux, le cadre est général et confus. D'où une certaine propension à la démesure. Pour illustration, Fama, dans un autre contexte, est ravi d'honorer son devoir conjugal avec Mariam, sa nouvelle épouse. Par ailleurs, le noir est également cet être qui affiche sa nudité sans que cela ne provoque dans la communauté le moindre scandale. Sur cette question, certains auteurs ont établis un lien entre l'indifférence « supposée » qu'éprouvaient les coloniaux à l'égard des femmes noires. L'argument est de dire que l'attirance est dans la dissimulation. Or, chez la femme noire, l'attirance est niée par l'absence de dissimulation. Le corps est d'emblée découvert et donne libre accès aux parties les plus intimes. Ce qui n'est pas le cas chez les femmes européennes, où le corps est dissimulé. L'attirance naîtrait donc de cette envie de découvrir ce corps recouvert de vêtements. Encore que, pour que l'attirance s'établisse, il faille encore trouver à la femme noire quelque trait de beauté à son physique. Là encore,

c'est une carence relative. La beauté locale n'est relevée que lorsqu'elle s'appuie sur les critères européens. Les scarifications que peuvent porter les femmes sont jugées barbares, hideuses. La coquetterie est jugée grotesque. A quelques exceptions près, la beauté des femmes noires est décrite lorsque la figure est peulh.non seulement, ces femmes ont la particularité d'avoir une pigmentation moins foncée, des traits fins, un nez assez petit et droit, une taille assez fine associée à des jambes toutes aussi fines qui achèvent une stature proche de la femme européenne. En revanche, les femmes dont les portraits sont évacués sont pour la plupart de teint noir. Ces femmes sont regardées de loin et ne trouvent grâce aux yeux des auteurs qu'à partir du moment où la forme du bassin rappelle la stature des femmes européennes également. Le reste du temps, ce n'est que mépris et répulsion qui est éprouvé et manifesté à l'endroit de la femme noire. Pourtant ces mêmes coloniaux, ont souvent à leur bras des compagnes noires. Comme si à cet instant disparaissaient toutes les malformations qu'ils se plaisaient à décrire.

Un autre élément du mythe est lié à la blancheur des dents. Si l'intrigue reste admise, c'est non seulement pour la disharmonie que cette blancheur provoque. Encore étrange est l'effet que les dents si blanches des noirs provoquent chez les Européens. FANOUDH-SIEFER rapporte cette blancheur à un aspect aussi déterminant, le rire notamment :

« Le troisième élément important est la blancheur des dents du noir : les dents blanches contrastent fortement avec la peau noire. C'est déjà l'image toute récente du nègre « Ya bon Banania », mais cette image était fixée depuis longtemps, et, en fait, le dessin de la marque Banania n'est finalement que l'expression de cet élément du mythe du nègre. Les dents blanches frappent l'Occidental parce qu'il s'imagine que le noir rit toute sa vie durant. »[394]

A l'évidence les dents blanches, difficile de faire la tautologie, n'est-ce pas la nature même des dents ? Pour le moins, elles impressionnent les auteurs européens, comme s'ils s'attendaient à trouver des dents noires. Les extraits de textes cités par Fanoudh-Siefer dégagent une tonalité de curiosité obsédante, à la limite de la jalousie. Au risque d'obtenir des phrases superflues comme c'est le cas par exemple chez LOTI par exemple : « des nègres qui sourient d'un air de triomphe, en montrant de magnifiques râteliers blancs » ou encore lorsqu'il décrit le sourire de Fatou-gaye, maniant le contraste à souhaits : « Fatou a un sourire noir, découvrant lentement ses dents blanches ». Il apparaît difficile pour les auteurs de tenir des propos désabusés sur la dentition sur laquelle, vraisemblablement, ils

[394] FANOUDH-SIEFER (L.*), Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.91.

ne trouvent rien à dire. C'est pourquoi les auteurs se sentent obligés d'associer à la dentition d'autres éléments sur lesquels ils pourraient facilement dénaturer afin de donner un sens dépréciatif. A l'exemple de cet autre extrait de texte où le héros, Jean-Peyral, sur le point de mourir, entend « les démons noirs qui bondissent en grinçant de leurs dents blanches »[395]. Les dents deviennent toutes autant effrayantes puisqu'elles sont porteuses de mort. C'est encore ici, l'image de la duplicité, autant dire que les dents blanches sensées rassurées les Européens sont un leurre sur lequel il ne faut pas se fier pour accorder au noir une humanité. Malgré les apparences humaines, il reste tout de même un barbare, un bestial. Les dents ne suffisent pas à accorder au noir ce statut d'homme que bien d'autres aspects de son corps ramènent à l'animal.

Une autre composante physique qui constitue le mythe du nègre se rapporte au masque prétendu simiesque du noir. Beaucoup d'auteurs n'hésitent pas à admettre la ressemblance du noir avec le singe. Bien avant la littérature exotique, certains textes faisaient de ce thème le sujet central de l'œuvre. *Ourika*, par exemple de Mme DARD, met en scène une héroïne noire qui voit sa vie basculer dès qu'elle prend conscience de la différence de couleur qui la sépare d'avec ses concitoyens. La première idée qui lui vient à l'esprit c'est de sa voir comme un singe. A un point tel qu'elle se sentait obligé de porter des gants et un voile. Oubliant tout ce qi l'avait fait accepter dans la société. Notamment ses manières, sa capacité à se montre par le raisonnement et les discussions qu'elle pouvait avoir avec des personnes même de classe élevées. Ces carences qui entourent le monde noir confortent les Européens dans l'idée qui pose le Noir comme un être barbare. Ce qui paraît invraisemblable dans ce texte, c'est l'auto- flagellation dans laquelle l'héroïne s'installe. Il aura suffit qu'elle surprenne une discussion entre sa maîtresse et sa tutrice, pour qu'elle se persuade d'être un animal. La situation, un peu plus tard sera toujours la même. Les auteurs coloniaux n'auront de cesse d'insister sur cet aspect, comme le faisait déjà Pierre Loti, comme le démontre cet extrait : «Il fait connaissance avec les indigènes, des piroguiers, de grands hercules maigres, admirables de formes et de muscles, avec des faces de gorille »[396] . A l'entame du texte Loti s'engage à renseigner le lecteur sur le type d'animal auquel il doit faire face. Puisqu'il poursuit dans son exercice d'orientation : « leur peau nue est pareille à de l'ébène verni. ». Le décor ainsi planté, il tente de faire entrer en contact ce drôle d'animal sans poils, noir à un humain. Mais ce n'est pas pour

---

[395] Cf. Pierre Loti, *Le roman d'un spahi*, p.336. In *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française*, Op. Cit., p.92.

[396] Cf. Pierre Loti, *Le roman d'un spahi*, p.251. In Fanoudh-Siefer, *Le mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française*, Op. Cit., p.93.

autant que celui-ci va échapper à la plume acéreuse de Pierre Loti. C'est Fatou-Gaye qui va en faire les frais. Sous la plume de Loti, elle est décrite sous toutes les coutures et présentée comme un petit animal inoffensif qui besoin d'être dressé : « elle se plaît à être câline avec lui, mais pour Jean-Peyral, elle ne fait que des minauderies de ouistiti amoureux »[397] La terminologie animalière que choisit Pierre Loti pour décrire Fatou-gaye achève de convaincre le lecteur qu'il s'agit bien d'un petit animal qu'il va falloir dresser. Fanoudh-Siefer ajoute qu'à cet aspect simiesque, s'ajoute l'aspect de l'indifférenciation des visages noirs. En effet, pour les Européens, tous les noirs se ressemblent :

« A cet aspect simiesque du nègre s'ajoute un autre élément également mythique, c'est l'indifférenciation apparente des visages des noirs : les deux éléments se greffent l'un sur l'autre et s'interpénètrent. Les noirs ont toujours, pour l'occidental, le même visage indifférencié, exactement comme les Asiatiques qui se ressemblent tous lorsqu'ils viennent en Occident. Pour beaucoup de blancs, tous les noirs se ressemblent, tous les jaunes se ressemblent, à s'y méprendre. Jean-Peyral, le héros de Loti, avait lui aussi ce préjugé au départ : il avait au début de son séjour au Sénégal, embrassé toute la population noire dans un même regard de dégoût, à ses yeux tous se ressemblaient ; c'étaient toujours pour lui le même masque simiesque, et, sous ce poli d'ébène huilé, il n'eût pas su reconnaître un individu d'un autre. »[398]

Mais la ressemblance avec le singe ne se limite pas au physique. Il parle dans un langage indescriptible comparable aux cris que lance un singe. Au cours d'un rassemblement, ils font montre du même tapage que celui qu'un groupe de singe peut faire. Seuls le concert des voix se fait entendre. Pour ce qui est des jeunes filles noires. Elles sont aussi espiègles que des singes. Notamment au cours des repas qu'elles prennent en commun. Là encore c'est toujours dans un vacarme qui pourrait s'assimiler à des querelles. Enfin, lorsqu'un noir s'avise de danser, les contorsions qu'il réalise sont celle d'un singe fou. Et lorsque Jean-Peyral, le héros du texte *La vie d'un spahi*, se retrouve avec Fatou-gaye, il redoute de regarder ses mains, malgré l'attirance qu'il a pour elle. C'est que les mains de Fatou-gaye, admirables du reste lorsqu'il les touchait dehors. La sensation de douceur qu'elles lui apportaient le rapprochait de son amante. Mais la couleur de la paume de ses mains, rose, s'identifie à la paume d'un singe.

« Ces mains étaient pourtant petites, délicates – et reliées au bras rond par un poignet très fin. Mais cette décoloration intérieure, ces doigts teintés mi-partie, avaient quelque chose de « pas humain » qui était effrayant. Cela, et certaines intonations d'un fausset étrange qui lui échappaient quelquefois quand elle était

[397] Ibidem.
[398] Ibidem.

très animée ; cela, et certaines poses, certains gestes inquiétants ; cela rappelait de mystérieuses ressemblances qui troublaient l'imagination. »[399]

Dans l'ensemble, Fatou-gaye qui est certes belle, reste cependant le mélange d'une sorte de monstre. A la fois, femme et guenon. Elle est en définitive tout sauf humaine. Ce dénie d'humanité exercé sur le noir est aussi un des points qui encourage le masque simiesque dévolu au noir. En vérité, la ressemblance simiesque du noir n'est pas seulement imputable à la couleur de la peau. Elle semble motivée par un ensemble d'éléments cohérents. En même temps, lorsque le Noir ne fait pas l'objet d'une comparaison simiesque, il est réduit au plus simple objet inanimé. Pierre Loti illustre cet état d'objet dans un extrait où Fatou-gaye, Jean-Peyral et leur enfant se retrouve pour passer la journée en famille. Au cours de cette scène, une image de subordination est accolée à Fatou-gaye qui se retrouve aux pieds de Jean en pleine admiration du spectacle d'un père et de son fils. Comme exclue de cet instant de bonheur, donnait l'air d'un chien couché aux pieds de ses maîtres.

« Ainsi donc pour Loti, le noir est moins qu'un homme. En un mot, c'est un primitif, un sauvage, tenu à l'écart de la civilisation par sa nature de non-conceptuel et aussi par le cadre de son pays maudit. La race noire est inférieure. Fatou est inférieure à Jean, et tout naturellement celui-ci s'endort sur son tara, avec son esclave couchée à ses pieds. Mais avant de se lier à elle, au moment où sa solitude était extrême, quel combat sa dignité d'homme blanc n'a-t-elle pas livré à sa conscience : bientôt il lui faudrait quelqu'un pour l'aider à passer son temps d'exil. »[400]

Enfin, le noir est dit beaucoup plus proche de l'animal que de l'humain, en raison de ses musiques et ses danses particulières. Le défaut qui revient dans la plupart des textes coloniaux et exotiques porte sur la débauche supposée qui naîtrait de ses danses. Pour les auteurs européens, musique et danses noires sont obscènes. C'est pour l'essentiel des occasions au cours desquelles les noirs laissent exprimer leurs instincts bassement sexuels. Et lorsqu'une scène de danse est décrite, le décor est souvent rendu dans une profonde confusion. Comme c'est le cas de Pierre Loti :

« Et tout le monde répétait en frappant des mains avec frénésie : « Anamalis fobil » ! « Anamalis fobil !... la traduction en brûlerait ces pages… « Anamalis fobil » ! Les premiers mots, la dominante et le refrain d'un chant endiablé, ivre d'ardeur et de licence – le chant des bamboulas du printemps !... « Anamalis fobil ! »

---

[399] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.94.
[400] Idem, p.97.

hurlement de désir effréné – de sève noire surchauffée au soleil et d'hystérie torride…alléluia d'amour nègre, hymne de séduction chanté aussi par la nature, par l'air, par la terre, par les plantes, par les parfums. »[401]

Notons que le mot bamboula chez Loti a le sens d'une débauche collective africaine. Plus tard le mot va être adopté en France pour désigner toute danse nègre rythmée par le tam-tam. L'intérêt pour ses danses africaines, c'est le caractère dionysiaque qui est souligné par les auteurs. Enfin, le mythe du nègre est fondé d'abord sur la couleur de sa peau à partir de quoi tous les éléments découlent.

2- Les composantes morales et intellectuelles du mythe du nègre.

A la suite de son physique, considéré comme un scandale, quelque chose de contre nature, pour sa peau noire, ses dents étonnamment blanches et autres, le Noir est également évalué sur ses capacités morales et intellectuelles. Souvent identifié au « bougnoul » ou au moins que rien par les littératures exotique et coloniale, le Noir se voit astreint à porter une image de lui que les Européens sur la base de leurs « observations » considéreront être la réalité même du Noir. C'est que pour les Européens, un doute certain subsiste sur les capacités intellectuelles du Noir. L'importance de la question était telle que des expériences ont été effectuées dans le but de déterminer les facultés intellectuelles du Noir. Dans sa thèse, Victoria BAKURUMPAGI précise avoir relevé dans le texte de JANHEINZ Jahn, *Manuel de littérature néo-africaine*, la présence de nombreux exemples, où des noirs étaient pris afin de servir d'exemple d'expérimentation dans les pays occidentaux. Dans ces pays, ils étaient mis dans des relatives conditions de suivi scolaire similaires à celles des blancs pour montrer que :

«Le nègre, bénéficiant de soins attentifs et soumis à une bonne formation scolaire et universitaire, n'était pas aussi qualifié pour la littérature qu'une personne de peau blanche »[402].

Bien sûr ces expériences se soldèrent par des échecs puisqu'elles ne parvinrent pas à montrer que l'intelligence était liée à la qualité de la peau. Au contraire, ces enfants enlevés de force en Afrique se montrèrent assez doués. Toujours selon Victoria

---

401 401 FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., pp.104-105.
402 BAKURUMPAGI (V.), *déconstruction du mythe du nègre dans la littérature africaine francophone*, Op. Cit., p. 220.

BAKURUMPAGI, parmi eux, un nommé Juan Latino devint professeur de latin à l'université de Granada en 1556. De même qu'un nommé Antoine Guillaume AMO, arrivé dans les mêmes conditions à quatre ans à Amsterdam en 1707 qui devint docteur en philosophie. Enfin, il signale le cas d'une femme Phillis WHEATLEY, qui a été capturée à sept ans. Elle fut surprenante de génie en apprenant l'anglais en un temps record de seize mois.

Dans la droite ligne de dénie des capacités intellectuelles au Noir, l'institution scientifique venait à son tour de son sceau marquer un tournant historique avec sa discipline « la craniologie » pour trancher définitivement sur le moindre doute qui pouvait encore subsister. La « craniologie », était alors cette discipline qui permettait d'évaluer les capacités intellectuelles des noirs et des blancs en comparant le volume du cerveau des deux races. Son inventeur le Docteur BROCA, rendu des conclusions, pour le moins contestables. Pourtant toutes les contradictions apportées ne suffirent pas à empêcher l'Occident de perpétuer l'idée d'un Noir dépourvu de capacités intellectuelles.

Rappelons-nous que dans cette idée de « bamboula », où l'hystérie donne la cadence et le chahut le rythme général, les auteurs exotiques et coloniaux l'identifie à un irrésistible penchant des Africains qui refuse le travail. En fait, le Noir en arrive à cette situation en raison de son déficit de capacités intellectuelles, en quoi il préfère s'amuser plutôt que de travailler ou de réfléchir. C'est ici que le mythe prend tout son sens, puisque selon les propos du révérant Père Maurice BRIAULT qui a consacré un long développement sur le tam-tam et son attrait pour les africains :

« Si vous voulez le savoir, rappelez-vous que la meilleure définition du Noir est que c'est un « enfant », un enfant qui reste tel jusque sous les cheveux blancs. Et alors demandez-vous pourquoi l'enfant crie, saute et fait du bruit, aussitôt qu'il sort de l'école. La tête de l'enfant n'a guère de pensées absorbantes tandis que ses sens se délectent dans tout ce qu'il peut appeler en argot de lycée le chahut, le boucan. Il sen énerve, il s'en grise, il garde le souvenir enthousiaste des séances de haut tapage où il s'est distingué. Ainsi en est-il du pauvre Noir. Fermé séculairement aux recherches de l'esprit, aux joies de la connaissance, au charme de la société policé, il veut une part pour son corps et ses sens dans la moins matérielle de ses jouissances : le bruit en compagnie, le rythme organisé le séduit presque à l'égal d'une bombance ou d'une orgie. »[403]

[403] Cf. Maurice Briault, *Sous le zéro équatorial*, pp. 105-108. A la page 12 du même texte, il écrit son étonnement de voir l'administration coloniale laisser les noirs étaler leur « pouillerie ensoleillée» le long des grandes avenues. Notons au passage qu'il était pour la division de la ville en deux quartiers : un quartier blanc et un quartier noir. In FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.188.

En fait, le Noir évite toute réflexion parce qu'il accepte volontairement le statut de marionnette. Il est convaincu qu'il ne devrait pas changer le monde, seuls les ancêtres le lui conseillent. Sa superstition est tellement pesante, que son action est quasiment absente. Il refuse le statut de sujet actif. En tous les cas le devient seulement lorsque ses dieux lui en donnent la permission. Les danses sont donc une occasion de célébrer ces dieux sans lesquels, croit-il, il ne peut évoluer sur terre. On comprend mieux pourquoi le nègre est dépourvu de capacités intellectuelles, puisqu'il n'agit pas, au contraire il est agit par des dieux à envers lesquels il manifeste sa déférence par les danses et les sacrifices fréquents qu'il effectue le long de sa vie. Fanoudh-Siefer note à cet effet l'attitude générale des écrivains coloniaux par exemple qui défendent cette vision de l'Africain superstitieux, attaché à ses dieux. Ce thème va constituer un des points utilisé pour expliquer, dans la majorité des cas, les carences intellectuelles du Noir :

« Dans la littérature coloniale, les écrivains n'ont de cesse qu'il n'aient fait état des interférences religieuses dans tous les actes des Noirs. Leur idée est fixe : l'esprit du nègre est encombré de superstitions, le nègre est abruti par la crainte des innombrables génies, et des angoisses enfantines paralysent sa vie. »[404]

A l'évidence, cette partie du mythe illustre la rencontre malheureuse entre la littérature et la politique. Comment fallait-il justifier la domination des peuples aux yeux des leurs si rien ne pouvait justifier la présence occidentale en Afrique ? Il fallait pour cela doubler d'imagination pour avancer des théories toutes construites, parfois sans cohérence pour soigner l'image de la colonisation. C'est ainsi qu'il était plus facile de présenter le Noir comme un primitif, surtout que le saut scientifique les y encourageait. A l'exemple de Lévy-Bruhl, même si à sa décharge, au soir de sa vie, il est revenu sur la totalité des thèses qu'il avait soutenues dans son livre, des années auparavant. Un Noir attaché au fétiche qui gisait dans une mentalité prélogique et irrationnelle. Fanoudh-Siefer partage notre avis sur l'influence de la politique sur la littérature à partir de quoi l'image d'un Noir arriéré était la meilleure image qu'il fallait proposer au monde occidental.

« Là encore la littérature et la politique se sont rencontrées. Il fallait montrer au monde que les populations noires étaient arriérées, primitives, adonnées au fétichisme et à la superstition, embourbées dans une

[404] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale,* Op. Cit., p. 189.

mentalité prélogique et irrationnelle. Après cela on avait bonne conscience d'autant plus qu'on avait la caution scientifique. »[405]

On comprend alors pourquoi les premières rencontres avec les Noirs venus en masse en France pour la guerre ont donné lieu à de nombreuses surprises. Entre l'époque où les Noirs venaient pour servir « d'animaux de zoo », des changements de comportements se sont fait sentir. Avec les femmes d'abord qui les traitaient de « singe » dans le sens d'homme manqué, après les premiers échanges, les premières commodités, on est passé, « grand enfant ». En fait, l'histoire dit que cette expression a été vulgarisée pour ménager les susceptibilités des époux, qui étaient mécontents de voir des Noirs être aussi proches de leurs épouses qui pour de nombreuses raisons provoquaient leur curiosité, ont adopté l'expression de « grand enfant ». Pourtant certains auteurs prenaient le contre-pied des thèses infantilisantes du nègre, pour les avoir considérés aussi intelligents que les blancs. C'est pourquoi il fallait dans l'instruction qui leur était accordée, faire une instruction au rabais. C'est le cas de M. DELAFOSSE qui fait dire à son personnage ces propos :

« Broussard proteste (…) contre la tendance de l'administration à trop instruire les noirs ; la grande idée de Broussard est qu'il ne faut pas enseigner aux noirs les mêmes choses qu'aux jeunes Français et qu'il faut tout juste la minorité requise par les débouchés qu'offre l'administration coloniale ; sinon on en fait des déclassés, des mécontents, des victimes de la civilisation, alors que ce sont des primitifs qui ne demandent qu'à rester tels. »[406]

Comme lui, un autre auteur MILLE, va également dans son roman exprimer l'idée de ne pas mener les nègres hors de chez eux. Cet acte comporterait un danger surtout pour les coloniaux qui finiraient par être chassés d'Afrique. Cet acte ruinerait, estime-t-il le prestige du blanc aux yeux du noir. Mais les auteurs coloniaux dans leur majorité, portés par le plaisir sadique d'infantiliser le noir ignorent ces textes qui contredisent les positions primitivistes d'un LEVY-BRUHL par exemple. C'est ainsi que en 1931, par exemple, Gaston PICHOT parle des « frustres cerveau » des noirs du Congo, même lorsque le noir à qui il donne la parole dans son texte n'a rien d'un frustre. Et le révérend Père BRIAULT de constater que « les noirs ont des difficultés à réfléchir » à la suite de quoi il écrit :

---

[405] Idem, p.191.

[406] FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p. 197.

« pour être écouté de nos primitifs, il faut, si déjà on parle leur langue, s'étudier encore à une simplicité toujours laborieuse, rester dans le concret, présenter la comparaison familière et juste, citer quelques proverbes usités et adaptés au sujet et surtout répéter toujours, car c'est le seul moyen de meubler de vérités premières ces intelligences dormantes »[407]

De plus comme apport à l'explication d'un vide aussi présent des capacités intellectuelles du noir, certains auteurs avanceront même que les noirs développent des capacités intellectuelles jusqu'à environ douze ans. Au-delà, leur cerveau devient hermétique à toute connaissance. On a même parler d'expliquer cela scientifiquement. C'est le cas Rondet-Saint qui, explique FANOUDH-SIEFER, visitant une école d'adultes à Léopoldville, exprime sa surprise de voir instruire des noirs à un âge où « généralement leur cerveau se ferme à toute adaptation ». Paul MORAND à sa suite apprenait également que l'intelligence du nègre s'arrêtait dans son développement à partir d'un certain âge. Après s'être interrogé sur le phénomène il avait observé une coïncidence entre l'arrêt de l'intelligence et l'ossification du crâne du nègre qui *« survient parait-il, définitivement vers la puberté et atteint bientôt une extraordinaire épaisseur »*[408] Ensuite, d'autres témoignages lui seront rapportés. Pour celui-ci, c'est l'épouse d'un colonial qui lie ce blocage à la sexualité :

« Je n'ai de serviteurs noirs que jusqu'à dix ou douze ans, me dit, Madame B. Jusqu'à cet âge, ils travaillent et sont souvent très intelligents. Mais dès qu'ils ont eu une femme, ils s'abrutissent, passent la nuit dans l'hypnose du tam-tam, font l'amour avec excès et dorment tout le jour, ou vous servent en traînant des pieds, absents, somnambules. »[409]

Paul MORAND clôt cette anecdote par une réponse aussi invraisemblable que ces hypothèses :

« Peut-être est-ce là le mystère, le secret de l'infériorité de la race noire, race magnifique, souvent très ouverte d'esprit lors de l'enfance, mais bientôt hébétée par les excès sexuels. »[410].

---

[407] Cf. R.P. M. BRIAULT, *Sous le zéro équatorial*, p.85. In FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p.198.
[408] Cf. Paul Morand, *Paris-Tombouctou*, p.20.In Fanoudh-Siefer (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondia*l, Op. Cit., p.198.
[409] Ibidem.
[410] Paul Roland, *Paris-Tombouctou*, p.221. In Fanoudh-Siefer (L.), *Le* mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondia**l**, Op. Cit., p.199.

Ce n'est pas fortuit si le déficit des capacités intellectuelles est lié aux excès sexuels, entre autres. Une telle affirmation suppose que le noir témoigne d'une morale primitive. Laquelle l'encourage à l'indolence, la paresse, l'obscénité et la perversité. La question de l'âme, en fait, que pose tendancieusement Montesquieu aboutit à la fois sur le dénie et l'existence. Dénie d'une âme comparable à celle du blanc, dont la lignée n'a pas été touchée par la disgrâce qui pèse sur la descendance de Cham. En revanche, la seconde hypothèse consiste à envisager l'existence d'une âme chez le noir. Mais dans ce cas, elle serait une âme « noire ». Autrement dit une âme perverse. Moralement, il considère la paresse comme une valeur, en quoi il est d'une paresse légendaire qui le conduit à préférer l'oisiveté au travail. Le clair de son temps, le noir le consume dans des palabres et à dormir. C'est à ce titre que l'usage de la force pendant la colonisation est défendue, prétextant que le goût immodéré des noirs pour la paresse ne pouvait être vaincue qu'à l'usage de la force. Telle est, par exemple, la conviction de Maigret qu'il défend dans un de ses romans, *Tam-tam*. Persuadé d'obtenir un rendement meilleur du noir par la force, un de ses personnages rapporte les propos suivants :

« Tous les blancs qui débarquent s'honorent d'être négrophiles. Généralement, six mois plus tard, ils deviennent négrophobes avec une conviction farouche, et ils le restent. Les sages – il y en a même aux colonies – après une expérience quelquefois fort longue, finissent par être « Négrojustes », c'est l'état final. »[411]

Le « négrojuste », c'est le colonial qui use de la chicotte, comme « ultima ratio ». A ce titre, il est pour la manière forte. Sa sévérité lui vaut un respect des Noirs et il est facilement obéit. C'est pourquoi, il est rare qu'il hausse le ton et punisse. Il faut dire que les occasions ne s'y prêtent pas. Avec lui, même un personnel famélique parvient à lui fournir le rendement qu'il demande. Maigret poursuit en expliquant que « trois noirs actifs font le travail d'un blanc. » et conseille de « connaître cet axiome et cultiver la patience. » A force, estime-t-il, avec un peu de fermeté d'âme, de dignité et de caractère, on deviendra négro-juste. »[412]. Enfin, il déconseille dans la colonie de revêtir le titre de « Bon Blanc », car pour lui, il n'est pas flatteur. Dans l'esprit du Noir, cette dénomination suppose stupide, car pour eux, bonté et bêtise sont synonymes. Il faut croire que l'état de somnambule dans lequel se retrouvent les personnes en Afrique, développé par Loti, tient sa place dans ce

[411] Cf. Maigret, *Tam-tam*, In *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire*, Op. Cit., p. 89.
[412] Ibidem.

raisonnement. En effet, Loti considérait déjà l'Afrique comme une terre assommée par le soleil. Ce même soleil au lieu d'être une source de vie, devient une source de mort. Il plonge l'homme dans une sorte de mentalité débilitante. Ici par exemple, VIGNE d'OCTON décrit l'état de frayeur qu'instaure le soleil :

« Toutes les voix terrestres ou marines s'affaissent lentement, s'assourdissent, car toute vibration s'éteint vite dans l'éther déjà surchauffé… Une indicible stupeur plane sur tout, et le morne, l'effrayant, l'incroyable silence africain a repris possession de la terre et de l'onde. (…) Le silence absolu dans une luminosité incandescente paraît ici la marque de l'irréel et du rêve ; le monde africain à midi semble un fragment de monde qui baigne dans l'atmosphère d'un rêve douloureux, proche du délire. »[413]

Pour sortir alors les noirs qui sont également dans cet état somnambulique, seules des grandes émotions ou sensations s'avèrent indispensables pour obtenir quelque chose d'eux. Autrement l'initiative semble vouée à l'échec. Cette incapacité des noirs à se sortir de cette toile solaire les rend certainement inférieure aux Blancs. Ils sont à cet effet dépourvus des capacités intellectuelles, sombrent dans une vie proche de la bête que de l'humain. Ainsi lorsque les coloniaux arrivent dans leur territoire, s'interrogent-ils de la raison de leur présence ? Rondet-Saint apporte une réponse à notre préoccupation en avançant que les noirs ne pensent pas « grand' chose des blancs car leur cerveau obscurci est rebelle même à l'étonnement. »[414]. Après avoir justifié avec une pointe d'arrogance la présence coloniale et loué le devoir humanitaire en terres africaines, il conclut sous la forme d'une prophétie outrageuse :

« Les nègres sont des être déchus que les français ont entrepris, sinon d'élever jusqu'à eux, du moins d'élever aussi prés que le permettra leur nature rebelle. (…) Des siècles s'écouleront avant que ces Noirs, primitifs, en dépit des apparences futures, non pas se civilisent, mais se rapprochent de nous. (…) Ils sont si loin de nous, encore, ces êtres dont nous prétendons faire des civilisés ! Leur cerveau ne conçoit pas comme le nôtre, et leurs raisonnements nous déconcertent parfois, dans leur logique paradoxale. »[415]

Rondet-Saint insiste sur un thème qui va être repris par de nombreux auteurs coloniaux, la mentalité prélogique des noirs. Lorsqu'il affirme avec dédain l'impossible développement des terres africaines, il se rapproche d'un point similaire qui ajoutera au mythe du nègre :

---

413 FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, p.137.
414 Cf.
415 FANOUDH-SIEFER (L.), *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p. 199.

l'incapacité de gérer ses territoires. En effet comment arriveraient-ils à développer leur pays si jamais ils sont dénués de capacité logique. Pour les Noirs, l'entreprise est presque vaine. Ils sont presque condamnés à sombrer sans le secours précieux des coloniaux. C'est pourquoi, les mesures radicales employées par les coloniaux sont conseillées pour que naissent une mentalité logique. Cette présentation puérile des chefs africains est déjà expérimentée par Pierre Loti dans le *Roman d'un spahi*. En effet, lorsque Jean Peyral, nous rapporte Fanoudh-Siefer rencontre les rebelles qui nuisent à la tranquillité des territoires, c'est à des chefs sans aucune personnalité. Assez souvent barbares, ils sont des personnages mineurs qui finissent par se faire abattre après une ruse du colonial. Il est un personnage grossier, sans finesse, une grosse brute. A ce niveau, les auteurs vont rejouer le couple antinomique de la force et de la subtilité de la masse et de l'intelligence. Bien sûr les chefs noirs sont décriés. Comme le montre Fanoudh-Siefer, les monarques africains étaient présentés de manière si grotesque que l'on est en droit de se demander comment de tels dirigeants ont pu se faire respecter de leurs sujets au cours de la longue histoire de l'Afrique qui était d'ailleurs niée. Les rois étaient présentés comme étant capables de vendre toute l'Afrique en échange de quelques litres d'eau de vie.

La mentalité du noir tient une place au point que des nombreux auteurs vont décrire des noirs incapables d'avoir une langue articulée avec une grammaire, et des codes d'identification. Victoria BAKURUMPAGI cite un extrait de texte dans lequel André Gide ne trouve aucune structure de base dans le langage. Ainsi remarquera-t-il que les Africains étaient incapables une relation de cause à effet par exemple.

> « Le pourquoi n'est pas compris des indigènes ; Et même je doute si quelque mot équivalent existe dans la plupart de leurs idiomes… A la question : Pourquoi ces gens ont-ils déserté leurs villages ? », il était invariablement répondu « comment, de quelle manière »… Il me semble que les cerveaux de ces gens soient incapables d'établir un rapport de cause à effet. »[416]

Dès lors, il est clair que les noirs aient une image dévalorisante qui le place pendant la guerre comme de la chair à canon en raison de son statut d'animal apprivoisé au même titre qu'un singe. De plus, les noirs se montraient assez dociles, hilares, en somme de « grands enfants » à qui il fallait juste garantir le minimum vital pour des attentes qui se faisaient au péril de leur vie.

[416] BAKURUMPAGI (V.),

B- DECONSTRUCTION DU MYTHE DU NEGRE DANS LES TEXTES D'AHMADOU KOUROUMA ET DE SONY LABOU TANSI A L'EPOQUE POST-COLONIALE : EXEMPLES DE MONNE, OUTRAGES ET DEFIS, EN ATTENDANT LE VOTE DES BETES SAUVAGES ET L'ETAT HONTEUX.

Chapitre 1 : Monnè, outrages et défis et le royaume de Soba.

1- Le passé du royaume de « Soba » assumé.

Le royaume de « Soba » dont il est question dans le texte d'Ahmadou Kourouma symbolise en général l'Afrique. Une Afrique dont il retrace l'évolution politique et historique moderne. En partant de la conquête militaire, il décrit par la suite l'implantation des Européens dans ces territoires par la colonisation, à la suite de quoi interviendront les périodes de décolonisations, pour aboutir sur la période des Indépendances.

Tout de même, on peut donner l'impression d'une contradiction en voulant parler d'une déconstruction du mythe du nègre, lorsqu'on affirme qu'il tire ses origines de la littérature exotique. Or ce texte-ci intègre une catégorie d'ouvrages dont l'esthétique s'attache à mettre fin à cette déculpabilisation du Noir dans la ruine des Etats africains. La question appropriée porte donc sur la manière de concilier la déconstruction du mythe du nègre et la critique des pouvoirs en place ? En clair peut-on envisager de déconstruire le mythe du nègre en critiquant la situation sociopolitique des Etats africains ?

Voilà d'ailleurs pourquoi, il est plus juste de parler de démontage du mythe du nègre plutôt que de déconstruction. Dans l'idée de démontage, l'enjeu est de parvenir à répertorier en toute objectivité les parts vraies qui ont contribuées à la formalisation du mythe du nègre, tout comme sa part de fausseté. Nous pensons, à la suite de Victoria BAKURUMPAGI dans sa thèse que les écrivains tels que Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI dont, à l'occasion nous analysons les textes, correspondent à cette catégorie d'écrivains, qui pour une meilleure identification du Noir dans le monde moderne, ont introduit un nouvel acteur dans le procès des responsabilités de la déroute des Etats africains. Les Noirs y ont leur part de responsabilité. Et dans le cas précis, du démontage du mythe du nègre, quels sont même dans l'histoire africaine les éléments qui ont aidé à ériger une image démesurée du Noir. Reste qu'une telle responsabilité expose les écrivains à des possibles représailles des pouvoirs qui se sentent visés. C'est alors qu'une poétique

adaptée est née, faisant un mélange improbable, mais néanmoins efficace entre le réalisme et le fantastique, comme c'est le cas dans les textes d'Ahmadou Kourouma. Mais dans l'ensemble, tous font appel à une esthétique carnavalesque où les récits ont pour cadre des univers complètement imaginaires dans lesquels sont évitées soigneusement des allusions trop évidentes avec les régimes des pays concernés. Ils donnent ainsi l'impression de l'anonymat cependant avec une reconnaissance de la réalité vécue. Le royaume de « Soba » sur lequel nous allons porter notre analyse fait partie de cet type d'univers même si des deux auteurs choisis, Ahmadou Kourouma est le seul qui rompt avec cette limite puisqu'il intègre dans ces textes certains noms d'hommes politiques africains. C'est ainsi que dans *Monné*, *outrages et défis*, il parle nommément de Félix Houphouët Boigny, alors jeune député. Sous des traits caractéristiques, il parle dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* de nombreux présidents africains. Ou encore *Allah n'est pas obligé*, où sans détour c'est des noms des présidents qu'il met en accusation dans le trafic des enfants-soldats.

La carnavalisation est donc la seule poétique qui donne la possibilité aux écrivains de poser un regard critique sur la société et son fonctionnement sans craindre une réprimande de la part des politiques. Elle s'est imposée ainsi même dans la tradition occidentale. En effet dans l'antiquité, elle est une fête médiévale européenne. Elle se caractérisait par un renversement de valeurs, des hiérarchies, un univers cocasse et grotesque et une libération de la parole. Étant donné que c'était une cérémonie où l'on représentait un univers fictif figurant l'envers de la réalité quotidienne (les esclaves pouvaient plaisanter leurs maîtres et leur dire ce qu'ils voulaient et même se faire servir par eux), on pouvait tout dire sans risque d'être poursuivi par la justice. En tant que telle, le carnaval remonte à deux mille ans avant Jésus-Christ et à acquis la réputation d'être une des constantes de l'imagination humaine. Par ce fait, elle permet à l'homme de se défouler, de rompre le tabou sur les aspects difficiles de la vie et constitue une arme efficace de l'homme face à l'angoisse. La carnavalisation concédait aux classes sociales inférieures certains pouvoirs et pouvaient disposer de leurs maîtres le temps d'une nuit. C'est dans ce sens qu'Anny WYNCHANK parle du procédé de la carnavalisation qui consiste à : « un renversement de l'état des choses. La réalité est grossie, les privilèges et les tabous sont abolis »[417]. Victoria BAKURUMPAGI également voit en la carnavalisation, un procédé largement vulgarisé dans la tradition africaine. Elle voit ainsi dans des rites

[417] WYNCHANK (A.), *Afriques imaginaires. Regards réciproques et discours littéraires 17e -20e siècles*. Paris, l'Harmattan, 1995, p.80.

africains comme le Koteba une manifestation du carnaval. On concède volontiers à Michael BAKHTINE, cité ici par Anny WYNCHANK, d'être le précurseur d'une théorie littéraire dénommée « une transposition du carnaval dans la littérature ». Cette transposition, précise-t-elle, peut-être à la fois thématique et esthétique. Non pas qu'il s'agisse de reproduire tel quel le carnaval, mais plutôt de lui emprunter certains de ces traits les plus saillants au niveau du fond et de la forme. Ahmadou KOUROUMA est coutumier de ce fait. En effet dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, ouvertement il prend position en assumant un procédé narratologique de la carnavalisation. C'est sous le prétexte d'une veillée, propre aux chasseurs que le héros, Koyaga doit faire face à une sorte de renaissance à la suite de la perte de son pouvoir qu'il veut reconquérir. Au cours de cette veillée qu'il subdivise en six actes, le héros est interpellé et voit sa politique et sa vie décriées par un auditoire socialement moins important que lui. Or dans la littérature exotico-coloniale, ces rites étaient décrits comme l'expression de la barbarie et de la primitivité des noirs. D'où son affirmation :

« En adoptant un procédé qui abolit les tabous, l'auteur est obligé de tout dire, même les vérités déplaisantes. Il s'agit en réalité des procédés connus en Afrique depuis les temps immémoriaux, puisqu'on les trouve dans les contes, les légendes et les chansons de la littérature orale traditionnelle »[418]

On voit ainsi, Ahmadou KOUROUMA multiplier des espaces carnavalesques dans son texte. Dans son ouvrage Ioulia POUKHLI qui cite à nouveau Mikhaïl BAKHTINE évoque au nombre d'espaces carnavalesques ces lieux qui ne sont pas habituellement valorisés dans l'action romanesque. Pourtant un type de corpus africain en a fait des espaces incontournables. En effet, difficile de parcourir un texte d'Ahmadou KOUROUMA ou encore de Sony LABOU TANSI sans situer l'action narrative dans les rues, les maisons closes, des bistrots, les marchés… Selon ces endroits, l'aspect carnavalesque se résume à leur capacité à se transformer en lieux de rencontre et de contact entre personnes de toutes sortes. Avec *Monnè, outrages et défis*, l'action romanesque se déroule dans les trois quarts du texte au Bolloda (royaume en langue malinké). Toutes les discussions ayant trait aux problèmes quotidiens sont débattus. Par cet exercice, le narrateur rend public certaines idées préconçues qui sont par un personnage du texte soit approuvées ou combattues. Ils deviennent à cet effet des lieux de contradiction qui déconstruisent en l'occurrence le mythe du nègre. Tout comme ils sont l'expression d'une autocritique de

[418] BAKURUMPAGI (N.) *déconstruction du mythe du nègre dans la littérature africaine francophne*, Op. Cit., p. 312.

l'histoire sombre du passé africain. Dans l'ensemble, ces espaces sont exploités par les narrateurs au profit d'un objectif clairement identifié comme faisant débat. L'enjeu étant précisément de mettre à défaut certaines idées reçues en les confrontant à certaines réalités qui les contredisent. Dans ce texte-ci, le grossissement est mis sur la sphère religieuse. En effet, l'auteur met en scène l'histoire d'un roi qui finit par se suicider en voyant que son pouvoir lui a été retiré. Dans une première partie, Ahmadou KOUROUMA s'attache à réécrire l'histoire du royaume de Soba avant la pénétration française. Cette période au cours de laquelle le narrateur précise le mode de fonctionnement de la société traditionnelle insiste sur ses croyances et traditions. Le fonctionnement de celle-ci, étant liée à la croyance aux ancêtres, présente un univers où sacrifices et prières sont légion. Afin de conjurer quelque sort que se soit, le roi, Djigui, procède à des offices propitiatoires dévolus aux mânes des ancêtres. C'est ainsi que lorsque alerté par un messager de SAMORY, le légendaire résistant de la période précoloniale, Djigui est convaincu que les talismans et fétiches dont dispose le royaume parviendront à repousser les envahisseurs. La première désillusion intervient avec le franchissement de la montagne désignée comme rempart infranchissable en raison de sa dimension protectrice. Cette défaite le conduira à se soumettre aux conquérants qui l'obligeront à ratifier une sorte de paix des braves en retour de quoi le royaume de « Soba » serait épargné en même temps qu'il garderait son pouvoir. C'est non seulement cette défaite qui sera considérée comme « Monnè », mais également les périodes qui allaient suivre.

A une thématique aussi passionnelle que l'histoire africaine, le procédé de carnavalisation semble être le moyen approprié de parler de tout jusqu'à l'autocritique. Il donne le sentiment d'un amusement où tout est permis sans donner l'impression de s'attaquer à des personnes précises. Victoria BAKURUMPAGI cite Edmond MFABOUM MBIAFU qui a montré dans sa thèse que le carnavalesque permet entre autres choses d'associer dans un même texte le haut et le bas, le sublime et l'insignifiant, le profane et le sacré, la sagesse et la sottise. Il précise que c'est ce que BAKHTINE appelle la mésalliance. Le carnavalesque est obtenu en situant l'histoire dans des territoires imaginaires dont nous allons parler maintenant, car c'est à l'intérieur de ces « mondes possibles » qu'un regard désintéressé, non complaisant du Noir sur lui-même et sur le Blanc est minutieusement décrit, permettant ainsi d'éviter la description des univers romanesques dichotomiques où le Blanc est bourreau et le Noir éternellement victime. C'est dans ce sens que le narrateur ne se contente pas de dresser un réquisitoire des maux de la colonisation pour expliquer le retard des sociétés africaines. De même il ne s'agit pas seulement de montrer une Afrique

traditionnelle candide et une présence occidentale toute détestable. Au contraire, ces auteurs dont fait partie Ahmadou KOUROUMA :

« Ne se contentent ni d'une lecture idéologique, ni d'une lecture ethnologique. Adoptant une perspective historique; ils tentent de ressusciter le passé africain et reconnaissent d'emblée l'existence d'une faille dans les infrastructures administratives et politiques des pays africains et par conséquent l'exercice du pouvoir, ce qui a rendu possibles l'esclavage, la colonisation et aujourd'hui le néo-colonialisme. Ils jugent que cette reconnaissance préalable est vitale pour la renaissance de l'homme noir nouveau capable de s'intégrer harmonieusement dans le monde moderne devenu un village planétaire. »[419]

Dans cette recherche de la genèse des stéréotypes qui ont conduit à une formulation abusive du nègre, le narrateur de *Monnè, outrages et défis*, va aussi loin que pendant l'époque de la résistance du roi SAMORY. Cet indice historique souligne le souci de prendre l'histoire des sociétés africaines avant la pénétration occidentale, moment où l'Afrique aurait été prétendument saine de tout vice. Or, le narrateur retrace, sans se substituer à l'historien, cette période jusqu'à la colonisation en s'efforçant d'être le plus objectif possible.

Dès l'incipit de *Monnè, outrages et défis*, le ton est donné par le narrateur puisqu'il ouvre sur une scène de sacrifices rituels. Djigui, vraisemblablement, dans l'espoir de conjurer un sort recourt aux sacrifices immenses y compris humains tellement l'infortune est persistante. A l'évidence, le lecteur se heurte à une réalité romanesque nouvelle, puisque le décor est sombre, violent et barbaresque. Il découvre avec effroi, une Afrique toute aussi violente alors qu'une grande part de cette littérature l'avait habitué à une description candide et juste. Devenue corrompue et décadente seulement avec l'arrivée occidentale, cette Afrique-là paraît être écrite par un Européen, tout au moins inspirée par lui. Ici, le lecteur africain affiche la même réaction de choc que pouvaient éprouver les journalistes européens lorsqu'ils venaient en Afrique, avec l'espoir de découvrir cette sauvagerie décrite tant par les auteurs exotiques, qui y découvraient une Afrique bien loin des exagérations fantaisistes pour se donner bonne conscience.

Certes, le texte se limite à un univers féodal dans le milieu malinké, mais la réalité évoquée commune à toute l'Afrique emporte la reconnaissance du lecteur africain à voir sa situation nationale à l'aune de ce prétexte narratif. Dans cette société féodale malinké, le narrateur lui arrime certaines composantes dont la perception aujourd'hui est honteuse,

---

[419] BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans la littérature africaine francophone*, Op. Cit., p. 56.

jugée indigne. Pire encore pour le continent Africain qui n'a pas été épargnée par des déconvenues historiques. Le narrateur, à cet effet, montre dans la société féodale malinké l'existence de la pratique des sacrifices humains. En même temps, il fournit au lecteur les raisons qui ont permis l'instauration d'une telle pratique, pour le moins inhumaine. Cette pratique est présentée par le narrateur comme faisant partie intégrante de la culture religieuse malinké du XIXème siècle. Djigui, le roi de Soba, est également présenté comme musulman et traditionnaliste, s'aide de sacrifices pour demander des faveurs aux mânes des ancêtres ainsi qu'à Allah (Dieu). La scène au cours de laquelle des humains sont offerts en offrande aux mânes des ancêtres porte sur le rêve prémonitoire qui l'avertit de l'arrivée imminente d'un envahisseur qui mettrait fin à la dynastie des Keita. Pourtant ces sacrifices y compris humains se soldèrent par un échec, car ils ne parvinrent par à rectifier son destin.

« Du sang, toute sorte de sangs ! Des sacrifices, toute sorte de sacrifices ! (…) Les sbires comprirent ; il manquait des sacrifices humains. Ils descendirent dans les quartiers périphériques, enlevèrent trois albinos et les égorgèrent sur les autels sénoufos des bois sacrés environnants. Ce fut une faute… Le fumet du sang humain se mêla à celui des bêtes et troubla l'univers. (…) Bravons tout. Du sang, des sacrifices, encore des sacrifices ! (…) Les sbires et sicaires se précipitèrent à nouveau dans les concessions et les cases. Le peuple fut levé et dispersé. Tout le monde immola. Partout derrière les cases, le long des sentiers et des rivières, au pied des fromagers et des montagnes. (…)Djigui (…) ignora les interdits ; le carnage continua. (…) Cette fois l'univers révolté était définitivement troublé. »[420]

A deux fois, Djigui se repris sans succès et ne put que troubler la nature. Du ciel, les vautours piquèrent vers le sol, les fauves sortirent de leurs tanières. Effrayées, les populations se barricadèrent. Une fois poussé à l'abandon par le déchaînement des effets de la nature, Djigui se tourna vers Allah et consentis à faire des jours de prières sans s'accorder de repos. Il faut dire que son destin de roi se jouait à cet instant. Le refus des mânes des ancêtres d'abord d'accéder à sa demande l'obligeait à redoubler d'efforts sur sa dernière chance de changer son destin. D'autres occasions vont également se présenter pendant la colonisation, lorsque les grands travaux du chemin de fer vont être engagés à Soba. Requérant de nombreuses personnes, la pénibilité du travail et la dangerosité de ceux-ci provoquaient des maladies et des accidents de travail au cours desquels des nombreux habitants décédaient. Pour y mettre fin, Djigui offrit aux mânes des ancêtres en offrandes des sacrifices.

[420] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 13-14.

A côté des sacrifices humains, le narrateur présente le roi Djigui, comme un personnage superstitieux. D'ailleurs, la description de la société qu'il effectue d'entrée de jeu conforte l'idée d'une organisation sociale où la religion a une grande place dans la vie du plus petit des sujets à Djigui lui-même. Une société totalement fermée, Pierre Loti lui-même aurait décrit le royaume de Soba comme une société à l'aube de l'humanité.

« Depuis des siècles, les gens de Soba et leurs rois vivaient dans un monde clos à l'abri de toute idée de croyance nouvelles. Protégés par les montagnes, ils avaient réussi, tant bien que mal, à préserver leur indépendance. C'était une société arrêtée. Les sorciers, les marabouts, les griots, les sages, tous les intellectuels croyaient que le monde étai définitivement achevé et ils le disaient. C'étaient une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait de la naissance à la mort, son rang, sa place, son occupation, et tout le monde était content de son sort ; on se jalousait peu. La religion était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l'islam. Elle donnait des explications satisfaisantes à toutes les graves questions que les habitants pouvaient se poser et les gens n'allaient pas au-delà de ce que les marabouts, les sorciers, les devins et les féticheurs affirmaient : la communauté entière croyait à ses mensonges. Certes ce n'était pas le bonheur pour tout le monde, mais cela semblait transparent pour chacun, donc logique ; chacun croyait comprendre, savait attribuer un nom à chaque chose, croyait donc posséder le monde, le maîtriser. C'était beaucoup. »[421]

Avec une pointe d'ironie, le narrateur décrit le ridicule de la société traditionnelle africaine, certaines de ses vérités et de ses croyances. Pourtant, combien ignorantes des vérités environnantes. Ainsi est Djigui qui est persuadé de ne pouvoir agir sans les mânes des ancêtres et d'Allah. Pendant plus de quarante ans de pouvoir, Djigui reste dépendant de ses rêves prémonitoires. En illustre lorsque son fils Béma avec la complicité de l'administration coloniale le dépossède de son pouvoir, il est incapable d'anticiper son éviction ou de l'éviter. Dès qu'il était confronté à une difficulté quelconque, Djigui avait recours aux marabouts et à Allah. Le soir même de sa défaite, Djigui se recueille toute la nuit avant de prendre la décision soit de se livrer comme prisonnier de guerre, c'est-à-dire de refuser l'humiliation qui lui a été infligée ou de collaborer. Il se définissait d'ailleurs comme un authentique musulman, un homme pieux, et reprouvait chez les colonisateurs leur « souillure » liée à leur ignorance de l'islam. Il aspire, d'effectuer un tour à la Mecque, lorsqu'il fait la rencontre de l'extrémiste musulman Yacouba qui lui brandit la menace divine en raison de la vie d'impur qu'il mène. Il va même jusqu'à répudier ses épouses, parce que la vie d'un bon musulman ne pouvait être ainsi menée.

[421] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.21.

Par ailleurs, Djigui croit profondément à la force de la malédiction paternelle surtout la malédiction maternelle. En fait il est persuadé de sa bonté qu'il tient de sa mère. Comme le narrateur le montre dans une formule proverbiale « Djigui a été façonné avec de la bonne argile, une argile bénie ». Il se montre également respectueux des prières et égrène à chaque fois son chapelet. Il espère ainsi recevoir d'Allah la bénédiction nécessaire en raison de son dévouement. C'est pourquoi, il reste en même temps attaché à la tradition malinké qu'à l'islam. Espérant ainsi bénéficier des grâces respectives. Moussokoro, son épouse dont les habitants accusaient de manipulations et de fétichiste, croit également en la malédiction ou la bénédiction maternelle. Elle tient à Béma des propos allant dans ce sens lorsqu'elle lui demande d'abandonner le pouvoir. La menace qu'elle brandit est de le désavouer, le maudire. Elle est persuadé autant que Djigui que Béma profite des grâces qu'elle a capitalisées pendant toutes ces années de souffrances et d'humiliations. Ahmadou KOUROUMA est coutumier de cette idée dans les *Soleils des Indépendances* il reprend la même idée cette fois-ci plus clairement en affirmant selon une croyance traditionnelle africaine selon laquelle toutes les souffrances et les infortunes que capitalisent une mère se traduisent en bénédiction pour l'enfant qu'elle portera. Ainsi, la réussite de Béma n'est en rien un hasard ou alors le fruit d'un travail personnel de Béma, mais plutôt la voie toute bénie des récompenses des souffrances qu'elle a capitalisées pendant son mariage.

Au demeurant, la superstition, les sacrifices humains, l'esclavage, l'excision… sont autant des réalités qui identifiaient le Noir à un primitif, un barbare. Remis dans leur contexte, ces réalités sont perçues différemment et épargnent au Noir une image sédimentaire et non évolutive. De l'exclusivité, de ces traits, ils gardent en définitive une réalité historique universellement humaine.

2- Les stéréotypes déconstruits.

Dans le même texte, le narrateur effectue une double démarche : poursuivre l'objectif autocritique. Autant, il reconnaît les réalités difficiles, reprouvées de nos jours comme des pratiques inhumaines dévolues à la tradition africaine, autant, certains faits abusifs ne représentent pas le Noir comme il a été décrit dans la littérature exotique et coloniale. A l'inverse, le Blanc décrit dans sa pureté et sa supériorité prend sous la description du narrateur des redoutables entailles sur son statut. D'abord, il commence par s'attaquer à la grande propagande vendue au monde et aux Africains de la mission civilisatrice que

représentait la colonisation. A Soba, l'interprète décrit sans détours la présence coloniale sous des traits de guerre. La terminologie guerrière employée pour décrire les colonisateurs et les habitants de Soba est éloquente. C'est davantage en conquérant qu'il traduit les propos du capitaine à l'endroit des habitants vaincus noirs.

« Après le combat entre deux lutteurs qui ont tous les deux pour totem le caïman, le saurien du vaincu devient un vil margouillat. Le caïman totem des Noirs s'est avili, réduit en margouillat ; celui de la France émerge en plein crocodile car, avec la capture de Samory, les nazaréens français instaurent leur paix et force dans toute la Négritie, du sud au nord. Gloire et joie aux vainqueurs ! Malheur aux vaincus ! »[422]

Le narrateur fait passer la rencontre entre l'Occident et l'Afrique sous la forme d'une guerre, malgré l'absence d'une déclaration de guerre et donc la difficulté manifeste de voir les troupes africaines s'organiser. Mêmes les organisations ponctuelles des résistances mentionnées de SAMORY, par exemple, sont intégrées dans le processus de guerre. Manque à l'appel l'acte de déclaration de guerre dans la démarche du narrateur. Ce qui ne contraint pas le narrateur à tempérer sa démarche. La rencontre reste pour lui une guerre perdue par les Africains. Les événements qui vont suivre lui sont donc imputables. En raison de cette défaite, il est plus aisé pour le narrateur de décrier les moyens, dérisoires, employés par les noirs pour résister. Dans le cas présent, il s'agit des moyens qu'emploient Djigui et l'empereur SAMORY. Le narrateur utilise des symboles par lesquels les littératures exotique et coloniale ont souvent présenté le noir en même temps, introduit des éléments mémoriels de cette Afrique guerrière, notamment l'empire Mandingue de Soundjata Keita dont le génie militaire et les talismans lui avaient permis de venir à bout de ses ennemis. En parlant donc de SAMORY qui a été vaincu par les troupes du capitaine Lefèvre, le lecteur averti réalise la supériorité du génie militaire des colonisateurs et ne peut que tomber en complicité avec le narrateur qui fait de la résistance de Djigui, avec les fétiches, le comble du ridicule. Ce qui nous fait dire que la défaite de SAMORY et de Djigui, est une défaite factuelle, certes, mais surtout symbolique sur les armes dissuasives des noirs sans lesquelles ils ne peuvent garantir l'intégrité de leurs territoires. En quoi, il est loisible de les railler en raison de leur inefficacité, face à la supériorité de « la poudre ». Lorsque Pierre Loti décrit dans *Le roman d'un spahi*, les troupes guerrières contre lesquelles Jean PEYRAULT va en guerre, il insiste surtout sur la barbarie, l'inorganisation et la pagaille qui les caractérise. C'est en cela que les prérogatives que les vainqueurs s'adjugent sont autant de récompenses de guerre remportées face à un ennemi pris au

[422] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.53.

dépourvu et qui prend conscience d'être en guerre seulement le jour de sa défaite. Au lendemain de la défaite de Soba, l'interprète, Soumaré, dicte les nouvelles lois qui vont régir désormais le royaume dont la responsabilité revient à l'administration coloniale. La première d'entre toutes consiste à « aimer et respecter le drapeau français »[423]. L'esclavage, par ce fait était automatiquement aboli sur tous les territoires où flotterait le drapeau français. Par ailleurs, des hommes et des femmes furent affectés aux colonisateurs pour leur confort.

Quant à la civilisation, l'interprète Soumaré, dans une traduction enthousiaste la limite à l'argent. Etre civiliser, c'est donc apprendre à obtenir de l'argent. L'enjeu étant d'évoluer par les acquisitions que procure l'argent. C'est en tout cas ainsi que le capitaine fait traduire ces propos par Soumaré :

« La civilisation, c'est gagner de l'argent des Blancs. Le grand dessein de la colonisation est de faire gagner de l'argent à tous les indigènes. L'ère qui commence sera celle de l'argent. (…) Rien ne serait plus vrai ou bon ou bien sans argent et que pour être vrai, bon ou beau il faudrait posséder l'argent. »[424]

L'argent devient ce qui fait l'homme puisque la civilisation s'y résume. L'homme sans lui est insignifiant et ne prend sens que par lui. L'acquisition du statut d'homme dévolue dans la culture traditionnelle africaine à l'appartenance au groupe, au lignage ou à la tribu, passe avec la culture moderne occidentale par l'argent. L'enjeu de l'argent étant de permettre à l'homme d'évoluer par les acquisitions qu'il peut procurer. Ainsi la première chose qui est implantée à Soba c'est un comptoir où les habitants de Soba pouvaient échanger tous leurs produits contre quelques billets de banque. Lesquels à leur tour leur permettraient d'acquérir des produits pour leur épanouissement. Mais le capitaine qui est conscient de la difficulté de la tâche qui l'attend, en raison de la différence de culture, n'éprouve aucune gêne à admettre qu'il va recourir à la force si le besoin s'en fait sentir afin de conduire les noirs à intégrer l'envie d'évoluer, d'être civiliser ou de gagner de l'argent. C'est dans ces conditions que les impôts ont été imposés. La deuxième étape sera de conduire les noirs à rechercher le confort. En d'autres termes, il s'agira de dépenser l'argent dans les produits qui se trouvent au comptoir. Suite à cette propagande de l'argent et de ses bienfaits, le capitaine va identifier les moyens par lesquels les noirs pourront acquérir l'argent.

---

[423] KOUROUMA(A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.
[424] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 57-58.

« Pour gagner de l'argent, trois besognes sont offertes aux Nègres. (…) L a première besogne est le labour et la cueillette des produits de rente. Il sera demandé à chaque chef de clan (…) de vendre au Blanc qui tient le comptoir des mesures de coton, d'arachide, de karité et de gomme. (…) Les travaux forcés étaient la deuxième besogne qui permettait aux Noirs d'entrer dans la civilisation. Les réquisitionnés iraient travailler pendant six mois dans les mines, les exploitations forestières et agricoles des Blancs. (…) L troisième besogne [était de rentrer dans] les tirailleurs. Les tirailleurs appartiennent aux bienheureux qui seront à l'ombre pendant tout le règne du Blanc. (…) Vous pourrez arracher aux autres indigènes leur nourriture, leurs bêtes et leurs femmes. Ce ne sera pas un pêché : Allah pardonne les fautes commises par les hommes qui ont les armes et le pouvoir. (…) On vend son âme au Blanc et on cesse d'avoir de la compensation pour le Nègre. »[425]

La civilisation tant promise s'entourait d'une violence certaine où la liberté de choisir était refusée au Noir. Là encore, une parade est trouvée par le narrateur pour justifier l'usage récurrent de la violence dans la prétendue civilisation des peuples africains. Leur statut en principe de peuple inférieur auquel il était bon de ramener à une normale moindre humanité pouvait justifier cette violence, pouvant conduire à des raisonnements assez douteux du type « c'est un mal nécessaire ». Soumaré fait usage de ce argument lorsqu'il explique la bonté du Blanc : « le Blanc « nazara » n'hésite pas à faire le bonheur de l'autre quand même celui-ci ne le désire pas. On ne circoncit pas sans mutiler et faire saigner. »[426] Outre la déconsidération que le Blanc nourrissait à l'endroit du Noir au point de la considérer pour le moins comme un enfant, qu'il fallait éduquer, au pire qu'on un animal, on note également l'étonnant enthousiasme de l'interprète, repérables à travers les citations proverbiales, combien de fois, le mythe du nègre avait aussi atteint de nombreux noirs qui étaient persuadés de leur infériorité à l'égard du Blanc. Il apparaît chez l'interprète une manifestation des propos qu'il tient aux personnes qui regagnent les tirailleurs. Le manque de compassion et l'arbitraire auxquels il les incite, il l'applique lui-même. Persuadé d'être supérieur aux autres noirs en raison de son statut de tirailleur, il a également droit à certaines prérogatives. Il méprise Djigui et déconsidère son statut. En fait, il traduit le mépris que les colonisateurs éprouvent à l'égard des habitants de Soba et de leur roi déchu.

Dans le fond, les propos du narrateur sont empreints de raillerie sur la prétendue mission civilisatrice de l'Occident dans les terres lointaines africaines. A Soba, depuis l'arrivée de l'administration coloniale, le narrateur décrit un univers en proie à la déroute. Et on compte combien de fois le terme de « Monnè », pour désigner l'humiliation, la souffrance,

[425] Idem, pp. 59-63.
[426] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 59.

la perdition… est employé. Dans l'analyse qu'elle effectue du texte, Victoria BAKURUMPAGI Victoria aboutit au même constat que nous lorsqu'elle affirme dans sa thèse :

« A travers tout le roman, le narrateur ne fait que railler la prétendue « mission civilisatrice » de l'Occident en Afrique. En décrivant une contrée dépeuplée par les travaux forcés, les famines, les épidémies, le recrutement pour l'enrôlement dans la première et la deuxième guerre mondiales etc., il est évident que le mot « civiliser » perd son sens, surtout si l'on considère le caractère dérisoire de ce que le Noir a eu en échange de son sang: « Ils pourront se civiliser en achetant au comptoir : des miroirs, parapluies, aiguilles, mouchoirs de tête, plats émaillés et des chéchias rouges avec des pompons plus belles que celles des tirailleurs. »[427]

C'est que la civilisation dans la pratique se révèle assez pénible et fatale pour les habitants qui perdent pour la plupart leur vie dans les travaux forcés en raison des conditions draconiennes qui leur sont imposées. Il apparaît presque impossible aux habitants de posséder de l'argent au motif des divers impôts qu'ils doivent s'acquitter. Non seulement leurs propres travaux sont abandonnés, mais en plus l'argent qui devrait compenser le délaissement de leurs propres activités s'avèrent insuffisant pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. De plus, les habitants les plus jeunes sont enrôlés dans l'armée coloniale lorsqu'ils ne sont pas réquisitionnés pour effectuer les travaux forcés dans les mines et les champs agricoles des blancs. A terme, cette situation n'est pas loin de l'esclavage dont la colonisation ou la civilisation prétend abolir. Pourtant Soumaré dans sa traduction, s'appliquait à asséner aux habitants de Soba que la colonisation mettait un terme à l'esclavage. Mais en fait de pratique, la colonisation est parvenue à instaurer une autre forme d'exploitation plus sournoise qui donne le sentiment aux habitants de travailler pour leur épanouissement, leur bien propre, lors même qu'il les appauvrit, les détruit et apporte aux seuls colonisateurs le confort que les noirs ne peuvent que vivre virtuellement.

« Les travaux forcés n'étaient pas l'esclavage: les travailleurs forcés seraient nourris, logés, vêtus et rémunérés. A leur départ, ils auraient un couvre-pieds; au retour un pécule c'est à dire de l'argent qui leur permettrait de s'acquitter de l'impôt de capitation et d'acheter des miroirs et des aiguilles; autant de choses qui civilisent. »[428]

---

[427] BAKURUMAPGI (V.), Déconstruction du mythe du nègre dans la littérature africaine francophone, Op. Cit., p. 85.
[428] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.60.

Non seulement, les habitants de Soba demeurent les seuls acteurs économiques sur qui les lois sont appliquées. En payant obligatoirement leurs impôts à l'administration coloniale, mais en subissant au quotidien les vendettas des tirailleurs, qui eux peuvent s'approprier les ressources des habitants sans être condamnés, les déposséder pour des motifs imaginaires, développent progressivement le sentiment d'un système économique fondé sur leurs seuls productions. C'est pourquoi, de moins en moins, Djigui a du mal à convaincre les habitants de regagner les travaux forcés malgré toute la crédibilité dont étonnement il jouit encore auprès des habitants. Même si à l'issue de quoi le royaume de Soba pouvait bénéficier du chemin de fer et d'autres infrastructures. Mais rien n'est fait. Les habitants avec peine constatent ce qu'ils gagnent en retour de leurs efforts massifs. Les morts se multiplient. La famine augmente pourtant les restrictions et les obligations s'intensifient. Le narrateur procède de la même façon pour déconstruire le stéréotype lié à la langue.

En effet dans la description que fait Pierre LOTI du langage africain, il ressort une image méprisante des langues africaines auxquelles Pierre LOTI et les écrivains coloniaux vont assimiler à des bruits proches des cris d'animaux plutôt qu'à un langage humain. Dans le texte, il est étonnant de remarquer que le narrateur se joue de ce stéréotype en le reprenant mais cette fois-ci pour dénoncer les langues occidentales. Dans le cas présent, il s'agit en l'occurrence du français que Djigui juge incompréhensible. En effet, lorsque pour la première fois, il se retrouve en face du capitaine, il ne peut s'empêcher d'avoir le sentiment d'une langue étrange lorsque ce dernier s'exprime :

« Le capitaine blanc, dans un langage d'oiseaux –pour une oreille malinké, le français, en raison des nombreuses sonorités sifflantes, ressemble à des chants d'oiseaux – parla au tirailleur – interprète qui avança, et dans un pur malinké du Nord, interrogea. »[429]

En plus d'être une langue incompréhensible, le narrateur ajoute des éléments moraux qui la présentent comme une langue de « déhonté ». En effet, l'administration coloniale se lassait de devoir s'entourer d'un interprète à chaque fois qu'elle voulait communiquer avec Djigui. Ils lui demandèrent d'apprendre à parler le français, afin de permettre une communication directe, sans intermédiaire. Cette tâche fut attribuée à Touboug, un instituteur noir, qui le premier, possédait une bicyclette à Soba. Ce fut un événement à chaque fois que Touboug devait prendre sa bicyclette. Tous les villageois, restaient

[429] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p. 35.

attachés au spectacle de voir Touboug faire fonctionner ce « cheval de fer », comme on le nommait à Soba. Il acquit vite une notoriété et ses rapports avec Djigui étaient des plus cordiaux. C'est pourquoi lorsque le commandant le désigna comme l'instructeur du roi, c'est avec plaisir que Djigui et ses suivants se rendirent à l'école. Mais la situation se compliqua aux premiers mots qu'on lui demandait de prononcer. Comme dans les textes coloniaux où l'accent était mis sur la sonorité, l'équivalent en malinké, donnait un autre sens. Ainsi, lorsque Touboug lui demande de répéter la phrase suivante :

« Les quatre premières nuits d'école furent studieuses. La cinquième, il fallait répéter, mot à mot et à haute voix, « Mamadou amène sa sœur », phrase qui prononcée (très mal prononcée et déformée par le griot) devint « Mamadou à mina ka siri ». Ce qui signifie en malinké Mamadou saisis-le et attache-le : ordre que très souvent Djigui donnait au Bolloda et qui ne devait l'être que par lui seul. Djigui esquissa : Fadoua fit arrêter l'instituteur dans sa leçon et lui fit entendre que l'ordre d'attacher un sujet dans une assemblée ne pouvait être donné que par le roi seul et pas par un incirconcis et par surcroît cafre comme Touboug. L'instituteur plaida la méprise. (…) L e soir du vendredi suivant (les vendredis sont jours saints), l'instituteur dessina un chat, un chien, un cheval et eut la malchance de nous proposer « le chat voit bien même la nuit », phrase qui, criée à haute voix par les courtisans, devint en malinké « Zan ba biè na nogo » qui littéralement s'entend : le vagin de la maman de Zan sauce gluante. Le Massa refusa de débiter une telle insanité par une nuit sainte, se leva indigné, sortit. (…) De ses études, le Massa Djigui conclut que le français était un langage de déhonté et indicible par un croyant et un grand chef : il s'interdit de le parler et de le comprendre et ne changea pas d'opinion. »[430]

Par la suite, le narrateur apporte une précision selon laquelle en plus du malinké, Djigui parlait et entendait le sénoufou et le peul. En conséquence c'était par ruse. Car Djigui n'ignorait pas qu'une langue quelque purent être les correspondances de sonorité avec d'autres langues, ne se traduit pas selon ses sonorités, mais plutôt au sens qu'il apporte. Néanmoins, comme les auteurs exotiques et coloniaux, par cet exemple de Djigui, le narrateur montre le peu d'intérêt que ces auteurs ont eut à l'égard des langues africaines auxquelles ils s'empressaient de rapprocher aux cris de singe, puisqu'ils se limitaient aux sonorités. Qu'aux noirs, la langue française peut apparaître aussi imprononçable, interdite de surcroît en raison des transgressions religieuses qu'elle conduit. Victoria BAKURUMPAGI fait une interprétation supplémentaire de ce passage dans sa thèse :

« La sottise linguistique est ici évoquée pour amuser le lecteur et lui rappeler en même temps non seulement la relation conflictuelle permanente des Africains avec la langue française mais aussi le fait qu'on peut dénigrer une langue pour des raisons politiques. La relation conflictuelle de l'Africain par rapport à la langue

[430] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.227.

française est principalement caractérisée par l'opacité du français, une langue que l'écrivain noir doit plier pour la forcer à dire les réalités africaines. »[431]

Cette opacité du langage, certainement amplifiée par la déformation de prononciation intentionnelle des traducteurs conduisent à des scènes souvent cocasses où la réalité désignée est traduite par une autre. Les exemples sont nombreux dans le texte où les mots que traduit le griot donnent l'impression d'une communication inaudible. C'est ainsi que par exemple lorsque le capitaine fait traduire par l'interprète les mots de prestataires, le griot les reprend sous la forme de « pratati » qu'on retrouve à la page 55 du texte et bien d'autres encore que l'auteur ne manque pas de mentionner. Les raisons du mépris des auteurs exotiques et coloniaux à l'égard des langues africaines, sont liées au complexe de supériorité à l'égard du noir. Comme Djigui qui fait le sot, on peut attribuer à ces auteurs la même explication. Car il difficile de croire que l'allemand, l'italien, l'espagnol, le russe, l'anglais… ont les mêmes sonorités que le français. Au contraire, en partant de l'image barbaresque et primitive du noir, il fallait perpétuer le mythe selon lequel, les noirs sont proches de l'animal en lui déniant tout langage audible à l'humain, que les occidentaux représentaient. En fait, la marge linguistique que Djigui réclamait par sa ruse, devient ainsi un acte de résistance lorsque tous les autres moyens de résistance ont été épuisés. Cette marge traduit une distance, un « monde » que Djigui voudrait garder intact. Un monde qui ne contredit pas ses mœurs et sa culture. En effet, Djigui ne s'exécute à la seule condition que son « monde » ne soit pas transgressé ou avili. Ce qu'il n'a pu obtenir par la guerre, Djigui l'obtient par la langue qui demeure pour lui le dernier rempart de résistance. C'est d'ailleurs par une supercherie linguistique qu'il se fait passer au près du capitaine pour un soumis. Au lieu de traduire les paroles de guerre et de défi lancé au capitaine, l'interprète Soumaré a dit tout le contraire.

« Ne regarde pas trop du côté des Blancs, ce que j'ai à te dire est secret. Djigui fit éloigner ses suivants. L'interprète poursuivit : « Tu as deux fois la chance. Ta première chance est qu'aucun des officiers blancs ne comprend le malinké. (…) L a seconde est que je me nomme Moussa Soumaré ; je suis du clan des Soumaré, les frères de plaisanterie des Keita. (…) Je n'ai pas traduit un traître mot de tes rodomontades. »[432]

---

[431] BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans la littérature africaine francophone*, Op. Cit., p. 116.
[432] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.37.

Souvenons-nous que Djigui considère les colonisateurs comme des « déhontés », en d'autre termes des impurs. Il ne conçoit pas que cette impureté s'empare de son monde pieux. Là encore, le narrateur renvoie dos à dos, les angoisses des uns et des autres qui sont à l'origine de la méfiance que les peuples peuvent éprouver à l'égard des autres. Du Noir barbare et primitif, le narrateur joue sur le privilège de jugement que les occidentaux croyaient détenir le monopole. Et lorsqu'enfin, les Noirs renvoient aux occidentaux les mêmes jugements, on aboutit au sentiment d'une réalité propre à tout humain, ce qui renforce davantage le caractère humain du noir autrefois dénié par les occidentaux.

Chapitre II- Allah, fétiches, magie et distribution du chaos dans *En attendant le vote des bêtes sauvages.*

1- L'inclination fétichiste et magique au sein de la République du Golfe.

La colonie du Golfe dans sa présentation, est un territoire où vivent différents peuples que les colonisateurs sont parvenus à rendre « civilisables » non sans peine. Le peuple qui s'est montré le plus difficile à approcher fut « les paléos ». Leur réputation de peuple dépourvu de toute organisation sociale, leur localisation géographique, dans les montagnes, a contribué à rendre le contact assez houleux. Au point qu'une fois qu'ils ont été cernés, il a fallu les confier aux bons soins des curés pour les rendre aptes à recevoir « la civilisation ». C'est particulièrement de ce peuple que naîtra celui qui va prendre les rênes du pouvoir pendant un bon nombre d'années, à la faveur d'un coup d'Etat militaire. Son parcours peut à la fois être lu comme le fruit d'un hasard et l'accomplissement d'un destin. Le narrateur va conduire les deux hypothèses sans modifier la finalité. Que ce soit le hasard ou le destin, Koyaga devient le deuxième président de la République du Golfe. Le plus important est à lire dans sa façon d'accéder au pouvoir.

Ahmadou KOUROUMA, conforme à sa ligne, met un accent particulier sur la tradition dans sa dimension religieuse. Il montre comment la tradition est utilisée dans la vie moderne. Dans le cas présent, il s'agit surtout de voir comment Koyaga se sert de la tradition pour accéder au pouvoir. En même temps, le narrateur ouvre un angle sur le mythe du nègre et au passage fait tomber quelques idées fausses sur le Noir, tout comme il confirme certains comportements douteux que les auteurs exotiques et coloniaux ont dépeints comme foncièrement propres aux Noirs. En la matière, le narrateur confirme la part importante de la superstition dans l'univers du ce dernier. Elle tient une place centrale dans l'idée que le Noir se fait du monde qui l'entoure. Au point que toute action entreprise par lui devient une incitation de ses divinités sans lesquelles il se considère insignifiant. A ce titre, il apparaît comme incapable d'accomplir une action par lui-même. Au sein du texte, le narrateur identifie deux personnages qui jouent le rôle de gourou auprès de Koyaga : sa mère Nadjouma et le marabout Bokano. C'est autour de ces deux personnages que l'itinéraire de Koyaga tout au long du texte va se tisser. Au départ, le narrateur présente Koyaga dans sa jeunesse très attaché à sa culture. Comme son père il développe des qualités physiques impressionnantes. Bon chasseur et grand lutteur. Cependant, c'est un élève qui a du mal à accepter l'autorité. Ce qui lui vaut de regagner une école militaire et

de quitter l'école civile. Très vite, il étonne ses instructeurs et à sa majorité il est enrôlé dans l'armée coloniale et envoyé en Algérie où là encore, il étonne par sa bravoure et son opiniâtreté. Blessé au cours de la bataille il est rapatrié et obtient la médaille du mérite. Lorsqu'éclate les guerres d'indépendances dans les colonies françaises, il se présente comme volontaire, et se retrouve très vite en Indochine, où il étonne par ses qualités de rassembleur et de meneur d'hommes. On lui confie la responsabilité d'une poignée d'hommes en charge d'un poste, à Haiphong. Un jour ils sont pris dans une embuscade où les indochinois dans la nuit attaquent le poste avec des armes lourdes. Koyaga sortira miraculeusement de cette attaque indemne. De retour dans son pays qui a pendant ce temps acquis son indépendance, il veut se mettre à son service, mais se heurte au refus du président Fricassa nouvellement élu démocratiquement.

De son aventure de guerre, le narrateur confessera les raisons jusqu'ici inconnues de ses réussites providentielles. En effet, le lecteur se doute qu'une personne tisse dans l'ombre sa réussite. Ces révélations viennent ainsi mettre un terme à tout ce que l'on pouvait mettre sous le compte des qualités et de la bravoure de Koyaga. En vérité, apprend-on, que sa mère Nadjouma, est doté de qualités de guérisseuse qui avaient déjà servies à tenir en vie son père lorsqu'il fut emprisonné. Grâce à elle, il passa plus de temps que ne lui donnaient les médecins.

« Tchao, mon père, aurait dû crever dans un délai de trois semaines. Il survécut trois mois… grâce à ma mère, ajoute Koyaga. Nadjouma, votre mère, s'installa à la porte de la prison où son mari était aux fers. Elle sut cuire les racines, les décoctions valables, user des sortilèges puissants et ourdir des amitiés solides. Nadjouma votre mère était généreuse et bonne. Avec la complicité des gardiens et de l'infirmier, et surtout grâce aux prodiges dont elle seule connaissait les secrets, toutes les œuvres traversèrent les infranchissables murs de la prison. Multiples actions de l'épouse qui permirent à Tchao de résister, de survivre trois mois. »[433]

Présentée par le narrateur comme une véritable prêtresse, Nadjouma se comporte en redoutable gourou avec son fils Koyaga. Elle fait son entrée, en tant que personnage essentiel dans le texte lorsque le narrateur veut expliquer la réussite vertigineuse de Koyaga. En effet, outre son apparition pour expliquer le rôle qu'elle a joué dans la survie de son époux, elle ne réapparaîtra dans le texte que lorsque le narrateur fait entrer en scène Koyaga dans sa conquête du pouvoir. Autant que sa mère Koyaga est présenté comme, certes, étant attaché à la culture de son peuple, c'est-à-dire la chasse et la lutte,

[433] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 19.

mais jusque-là, rien ne trahit chez lui la moindre superstition pas plus que l'attachement aux fétiches. C'est uniquement à son retour, lorsqu'il veut se consacrer au service de son pays, considérant que son expérience pouvait jouer en sa faveur. Sa position, va néanmoins, progressivement se compliquer lorsqu'il se heurte aux oppositions incessantes du gouvernement du nouveau président. Mieux encore, on le découvre superstitieux à partir du moment où le narrateur trahit les raisons des différends qui l'opposent au président Fricassa Santos.

« Devant tant de refus et d'intransigeance Koyaga retourna au village et consulta les géomanciens, la maman Nadjouma et le marabout Bokano. Ils lui apprirent ce qu'était le président Fricassa Santos. Il avait pour totem le serpent boa et pour surnom l'élégant gentleman, le *yowo*. L'élégant gentleman au totem boa était un grand initié, un puissant sorcier qui craignait la fin tragique que des devins lui avaient prédite. Il avait été prévenu contre les anciens combattants. Il avait été conseillé au chef de l'Etat par les devins de la présidence de ne jamais accepter, tolérer dans l'armée nationale des anciens combattants d'Indochine. Parce qu'il existait parmi les anciens combattants paléos un homme dont la sorcellerie était très forte et qui pourrait l'assassiner malgré tous les talismans qu'il portait et les lavements mystiques qui le protégeaient. »[434]

Une autre figure vient également grossir le rang des gourous de Koyaga et l'aider dans sa conquête pour le pouvoir. Bokana est le marabout de la République qui tombe sous le charme de Nadjouma. N'ayant pas pu la séduire, il ruse de son statut de marabout en se proposant de révéler en elle les qualités de géomancienne non révélées. Son rapprochement de Nadjouma le convaincra de se mettre au service de Koyaga à qui la mère prédit un destin exceptionnel. Son principal atout est de posséder le livre saint qu'il prétend avoir reçu du prophète Mohamed. Ses exploits il les tire de ce livre. En fait, dans le cas de Koyaga il serait plus juste de parler d'avoir été incité à conquérir le pouvoir. Le narrateur utilise une terminologie qui dénie toute volonté à Koyaga. Dans tout le texte il est toujours question de destin. Même lorsque Bokano, le marabout, découvre les qualités de géomancienne de Nadjouma, il parle de destin. Rien chez ces personnages ne découle de leur propre volonté. En psychanalyse le terme utilisé est « acter ». Il désigne l'action d'une personne conduite par une force supérieure. L'exemple utilisé pour illustrer également cet état de fait se situe dans *L'étranger* d'Albert Camus. Le personnage Meursault qui tue un personnage anonyme sur la plage, affirme n'être pas coupable, qu'il n'a pas eu la volonté de tirer. C'est à cause du soleil, qui a reflété sur la lame du couteau que le coup est

[434] Idem, p. 79.

instinctivement parti. Dans sa situation, la volonté a été endormie et dépassée par une force qui a conduit Meursault à presser sur la détente du pistolet. C'est alors qu'on dit que le personnage de Meursault a été acté. Entendons par là, poussé par une force qui l'a encouragé à tirer. Avec Koyaga on n'est pas loin du même état de fait. Il est certes enragé de ne pouvoir toucher à sa pension, mais il ne désire pas agir dans le sens d'une conquête du pouvoir. Koyaga est acté par les mains évidentes de Nadjouma et de Bokano pour le conduire à réaliser son prétendu destin qui est d'être un grand homme. Dans cette entreprise, il n'y a pas de place pour la volonté de Koyaga. Encore qu'on trouverait à redire sur cette volonté que nous nous obstinons à nier chez Koyaga en supposant qu'il aurait pu s'y opposer. Là encore, comment pouvait-il s'opposer à la volonté d'une mère qu'il aimait tant, qui lui avait tant apporté et envers laquelle il se sentait redevable. C'est peu d'affirmer que sans ces mains qu'étaient Nadjouma et Bokano Koyaga n'entreprendrait rien. Koyaga est confiant et s'engage en prenant beaucoup de risques dans ses opérations militaires, par ce qu'il sait que sa mère veille sur sa vie. De même entreprendra- t-il de combattre le président Fricassa Santos que parce qu'il a la bénédiction et l'aval de ses gourous. Tout commence donc avec la résistance du président Fricassa Santos. Lui-même étant acté par les prémonitions des devins de la présidence, des onirocritiques, qui lui intiment l'ordre de ne pas prendre dans l'armée nationale les anciens combattants paléos. Au-delà de ses arguments mystiques, Fricassa Santos estime que les intégrer c'est renier ses principes éthiques. En effet il considère que ces anciens combattants sont des traites parce qu'ils ont aidé le colonisateur à instaurer la terreur et opprimé les peuples colonisés. En quoi, pour lui ils étaient des ennemis de la liberté.

« Le président de la République ne voulait pas des paléos mercenaires qui avaient passé toute leur vie de soldat de fortune à guerroyer contre la liberté des peuples colonisés. (…) C'est cet homme qui restait inflexible. Il ne voulait pas de paléos sauvages ignares, formés par la colonisation pour piller et réprimer, dans la jeune armée nationale de son pays. Des tirailleurs parmi lesquels – au dire des devins – pouvaient se trouver son assassin. »[435]

Il faut croire que c'est plutôt l'argument de la mort qui l'a le plus dissuadé de recruter les anciens combattants puisqu'il touchait à sa vie. Au mépris de toute rationalité et d'évaluation de toute probabilité de juger de la possibilité de Koyaga de l'atteindre s'il lui accordait sa pension, Fricassa Santos a fait le choix d'écouter les prémonitions de devins. Cette inclinaison du président Fricassa Santos, on la comprend mieux par ce que

[435] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 78-87.

le narrateur nous retrace également sa vie. De lui, le narrateur nous apprend comment la superstition et la magie ont pris de la place dans sa vie au point de lui accorder une place centrale dans ces décisions en dépit de l'instruction qui était la sienne. Contrairement à Koyaga, il fit de brillantes études économiques dans des universités européennes. Pourtant on reste surpris par l'ambigüité qui divise un tel homme qui fi nit par sombrer dans l'inclinaison pour la magie et le fétiche au épris d la rationalité. C'est encore un des points que Kourouma a su soulever par son génie. Cet élément qui constituait un des stéréotypes par lequel le Noir était caricaturé. L'idée était de dire que l'absence d'instruction le conduisait à sombrer dans la superstition. Ahmadou KOUROUMA montre ici que cela n'a pas de lien. Que même des personnes instruites finissent par être dépendantes des paroles divinatoires. C'est qui arriva également au président Fricassa Santos dont le goût prononcé pour les devins était bien connu. Le narrateur nous le présente comme un personnage qui éprouvait le besoin d'apprendre. Après ses études en Europe, il apprit les connaissances traditionnelles, puis appris à combattre le colonialisme. Et même lorsqu'il était traqué et considéré comme rebelle par l'administration coloniale, il ne cessait d'approfondir ses connaissances traditionnelles, comme l'indique ce passage du texte.

« De retour d'Europe le jeune Fricassa Santos (…) s'initia aux connaissances traditionnelles. (…) Il s'initia au Nigeria aux magies yoruba et ibo, au Dahomey à celle des Fond, au Togo à Notsé à celle des Ewé, en Côte-de-l'Or aux mystères des peuples akans. (…) Alors que le gouverneur de l'Afrique-Occidentale française croyait l'avoir emprisonné, Fricassa Santos continuait à approfondir ses connaissances de la tradition en s'initiant aux bois sacrés chez les Sénoufos de Boundiali et aux danses des Dogons au Soudan français. »[436]

Dans les deux cas, on est face à deux personnages, avec des parcours différents, avec l'un une instruction plutôt civile, beaucoup plus encline à comparer à la civilisation et l'autre une formation une instruction militaire, beaucoup moins enclin à raisonner, à être cérébral. Le seul grade le plus élevé qu'il ait eu c'est celui d'adjudant. Non pas qu'il a acquis pour ses qualités de stratège mais plutôt pour sa bravoure. Autrement dit, il lui était demandé de faire usage de sa force longtemps exercée dans la lutte au sein d'un territoire de guerre. Autant dire que Koyaga a moins d'instruction que Fricassa Santos. De ce point de vue, le civilisé serait plus le président que Koyaga. Malgré ses différences manifestes, tous les

[436] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 85.

deux ont fait le choix de se soumettre à des pouvoirs magiques et fétichistes où la rationalité et l'esprit discursif sont reniés.

Dans la bataille à mort qui appose Koyaga et Fricassa Santos, le narrateur insiste sur le rôle que la magie et les fétiches ont joué. Reléguant même l'arsenal et le dispositif militaire de l'un et de l'autre. D'ailleurs, l'enjeu n'était pas d'opposer des armes du président et celle de Koyaga. Il était presque évident que sur ce plan, le président avait un avantage sur son adversaire. Pour mieux planter le décor. Le narrateur situe la scène dans la nuit pour surenchérir sur le mystique. L'un et l'autre était confiant et faisait plus confiance à ses pouvoirs mystiques. C'est dans des termes rassurant que le président Fricassa Santos parle à son ministre de l'intérieur :

« Pas de panique ! Surtout pas de panique ! Nous finirons par gagner, nous finirons par mettre la main cette nuit sur Koyaga, tous ses acolytes et tous ses commanditaires. Nous sommes les plus compétents en magie. Aucun initié n'a dans toute l'Afrique autant que moi appris les mystères de l'Afrique. Je suis allé partout : chez les Dogons de Bandiagara, les Sénoufos de Boundiali, les marabouts de Tombouctou, les grands maîtres du vaudou de Notsé et du Bénin, etc. je te dis partout, même chez les Pygmées. Si un tirailleur comme Koyaga parvenait à me tuer cette nuit, cela signifierait que tout ce que j'ai appris est faux, que tous ces maîtres m'ont menti. C'est-à-dire que l'Afrique entière est fausse, est mensonge, que tous les talismans, tous les sacrifices n'ont aucun effet. Cela n'est pas pensable, n'est pas possible. »[437]

Cet excès d'enthousiasme n'est pas sans rappeler celui qu'affichait le roi Djigui dans *Monné, outrages et défis* avant l'arrivée du capitaine Lefèvre et ses troupes. Celui-ci était persuadé que les troupes françaises ne parviendraient pas à passer la montagne qui faisait usage de rempart, pour accéder au royaume de Soba, en raison de la charge mystique dont elle était pourvue. Pourtant les troupes parvinrent à la franchir sans qu'aucun obstacle ne s'y oppose et Djigui fit soumis. L'intérêt pour le narrateur de faire tenir ses propos au président Fricassa Santos jusqu'à le faire mourir au matin, symbolise également la mort de ses fétiches et la duperie de ses devins. Comme avec Djigui où il a subtilement montré l'inefficacité des fétiches, prières et sacrifices de Djigui face aux troupes françaises, le narrateur rajoute à cette idée la fin et l'inefficacité d'un monde africain tourné vers la magie et les fétiches. De plus, il tourne définitivement la page sur ce qu'est la tradition africaine, prétendument réduite aux fétiches et à la magie. En ce sens, la tradition est finie, achevée par l'inefficacité qu'elle a prouvée. Reconduire dans une époque moderne des outils qui ont fait la preuve de leur inefficacité depuis la colonisation

[437] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., , pp. 91-92.

n'est que pure hérésie. Car même les tenants de cette culture traditionnelle avaient compris qu'il était nécessaire désormais de refonder la connaissance africaine. Les propos du griot Diabaté après la soumission du roi Djigui en ce sont d'une lucidité qui ne laisse pas la moindre équivocité sur la défaillance de la connaissance traditionnelle africaine.

« Je rejoins mon Konia, rechercher pourquoi tant de feux allumés, de morts abandonnés, de prières dites, de sacrifices exposés pour la religion et contre les Nazaréens n'ont pas accueilli plus de bénédictions et secours d'Allah. Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est au ciel a changé de paroles ; le Mandingue ne sera plus la terre des preux. »[438]

Pour rappel, lorsque le narrateur décrit le parcours du président Fricassa Santos, à la suite de ses études en Europe, il parle de son apprentissage de la tradition africaines, qu'il réduit aux fétiches, en clair au monde du mysticisme et de la magie, comme si les connaissances traditionnelles s'y réduisaient. Certes, sa mort peut être interprétée comme la supériorité des fétiches de Koyaga sur les siens. Pourtant des éléments objectifs ne manquent pas d'expliquer sa défaite. La première est d'avoir voulu priver Koyaga de sa pension en plus de le mettre à la marge de la société. La seconde erreur est de l'avoir laissé échapper de la prison lorsqu'il était à sa merci. Enfin la troisième erreur c'est d'avoir eu au sein de son armée et de sa garde personnelle, des individus qui étaient fidèles à Koyaga pour de nombreuses raisons. Associé à ces qualités de Koyaga, qui de toute évidence était rompu à l'art de la guerre, contrairement au président Fricassa Santos. Sans oublier les qualités de chasseur. Dans le texte le narrateur mentionne son talent de chasseur grâce auquel il put mettre hors d'état de nuire des animaux féroces qui terrorisaient la population. A force de patience et d'armes lourdes, il parvient à tous les avoir. Il ne serait pas étonnant qu'il a du faire appel à ces expériences diverses pour venir à bout de son ennemi.

La seconde étape qui consacre le rôle de Nadjouma et de Bokano sur Koyaga s'illustre lors de son exercice de pouvoir en tant que président, après s'être débarrassé du triumvirat qui a été décidé à la suite de l'élimination physique de Fricassa Santos. Pourtant tout le monde ne pariait pas sur lui :

« Une semaine après l'assassinat de Fricassa Santos (…) chacun convoitait la totalité et croyait à sa chance de l'acquérir. (…) Il y avait d'abord le capitaine Koyaga (le sergent s'était fait conférer le grade de capitaine après l'assassinat). Le maître chasseur, l'émasculateur pouvait prétendre le premier au pouvoir. Mais tout le

[438] KOUROUMA (A.), *Monné, Outrages et défis*, Op. Cit., p. 42

monde disait qu'il n'avait pas le physique, la culture et l'aura pour succéder au président Fricassa Santos. Tout le monde pensait que la seule chose que le maître chasseur avait apprise et savait faire et bien faire était tuer. »[439]

Dès les premiers jours de son mandat, Koyaga s'était résolu à faire le tour de l'Afrique à la rencontre de ses homologues afin certainement de conforter les liens diplomatiques. Dans le texte, le narrateur assimile ce voyage à un apprentissage de la dictature, devenue le type de régime vulgarisé par les autres chefs d'Etat. En tant que nouveau, il se devait d'aller à la rencontre de ses aînés pour apprendre l'art de la longévité politique, mais surtout de demeurer président et de régner sans partage, dans un pays nouvellement indépendant. Ce qui est intéressant c'est plutôt les dispositions qu'il prend avant de s'y rendre. Les éléments auxquels il prête attention. En effet, même après s'être débarrassé de ses ennemis, Koyaga est toujours préoccupé par la connaissance de son avenir, d'anticiper sur les événements. C'est dans ces conditions qu'avant d'entreprendre le voyage, il se rend chez Nadjouma, sa mère et Bokano le marabout.

« C'est au nord, dans les montagnes du pays paléo qui vous virent naître, que vous êtes monté consommer à froid votre victime qui est le pouvoir. (…) Dans le sanctuaire avec votre maman la magicienne, Bokano le marabout et Maclédio le conseiller. Vous étiez tous quatre en conciliabule, accroupis face à l'autel sur lequel de généreux sacrifices de gratitude immolés aux âmes des ancêtres fumaient vous disiez de profondes prières, de pressantes implorations par lesquels vous demandiez aux âmes des ancêtres de mieux vous inspirer, de vous aider, de vous protéger, de guider vos pas dans la meilleure voie de la bonne administration des hommes et du pays. »[440]

A la suite de ces sacrifices qui furent acceptés le narrateur note que Koyaga put en juger par l'arrivée d'une vieille sorcière qui lui fit par de son songe dans lequel il était aux prises avec des animaux féroces. Dans ce même songe on parvient à lui remettre les astuces nécessaires pour s'en débarrasser. Pour interpréter le songe, Koyaga fit appel à Bokano qui conclut de la nécessité de rencontrer les chefs d'Etat africains et qu'il devrait faire preuve de subtilité pour ne pas frustrer les uns et les autres. Son interprétation était de comparer le milieu politique à l'univers de la chasse. Et les animaux féroces dont c'étaient les totems, aux différents chefs d'Etat qu'il allait rencontrer ; un monde que Koyaga connaissait bien, du reste. En conséquence, Koyaga était incité à observer les mêmes

[439] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 101-102.
[440] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 182.

règles afin de parvenir à vivre longtemps dans un milieu qui d'apparence était nouveau pour lui, mais en définitive assez familier.

L'attachement de Koyaga aux fétiches et à la magie, est tellement chronique qu'il en devient dépendant. Rien de tout ce qu'il n'effectue ne fait l'objet d'un contrôle magique. Il est cet exécutant de l'empreinte du monde invisible sur le monde réel. Lorsqu'il échappe, aux supposés coups d'Etat militaires, Koyaga conclut la protection de ses fétiches. Même si le cordoua au cours de la cérémonie, note le narrateur qu'il s'agissait des coups d'Etat orchestré par celui qui se désignait comme victime pour évincer les potentiels adversaires. Et quand des émissaires des autres Etats sont envoyés pour enquêter sur le déroulement du coup d'Etat, Koyaga à la limite de la paranoïa, se convint de la convoitise de sa mère qui avait acquis une réputation extranationale. Enfin, la vague des mouvements sociaux et sa perte de pouvoir ont encore une explication pour lui. Nadjouma et Bokano qui l'avaient convaincu d'une chute certaine si un jour il perdait la pierre lunaire et le coran, lorsque se produit l'évènement, le désarroi de Koyaga est tel qu'il reste persuadé que sans ses fétiches il ne peut parvenir à reconquérir son pouvoir. Sa démarche en revanche consiste plutôt que de reconquérir le cœur des hommes, le cœur des fétiches qui avaient disparus. Après quoi, il était aisé pour lui de manipuler les populations.

2- L'immersion au sein du pouvoir : un univers de réseaux.

Dans la description faite par le narrateur sur l'inclinaison de Koyaga pour la superstition, elle apparaît comme un univers clos où les personnages sont relégués au stade d'exécutants. La situation ici est encore plus préoccupante que celle décrite par Pierre Loti dans *Le roman d'un spahi*. Pour cet auteur, l'effet du soleil sur les personnages avait une influence telle que les personnages étaient dans un état de somnolence. Le soleil était vivement assommant au point qu'il laissait les personnages dans un état de zombification. Dans ce cas, les personnages s'abandonnent volontairement à la superstition et donnent l'impression d'une fatalité qui les enchaîne inconsciemment. Il y aurait donc une certaine servitude volontaire chez Koyaga dans son attachement à l'univers magique et fétichiste que renferme l'Afrique traditionnelle. L'originalité qu'est parvenue à introduire Ahmadou Kourouma pour déconstruire le mythe du nègre superstitieux, c'est de décrire comment les réseaux se lient et se nouent au sein du milieu politique, jusqu'à créer un corps assez puissant qui commandent aux personnages politiques en l'occurrence des actes qu'ils finissent toujours par exécuter. Ce corps constitué, semble aussi fort et déterminant que

l'étaient la magie et les fétiches dans la vie de Koyaga. En quoi le narrateur montre que l'existence de ce corps a force de pouvoir autant que les fétiches. Il semble initier toute action ou la faire annuler. Dans les deux cas, le narrateur remarque l'absence du sujet à l'origine de chaque action menée, puisqu'elle finit par être bien souvent la volonté de ce corps. La différence en ce sens devient nulle entre la superstition africaine et l'établissement de ce corps dans le but de contrôler la gestion dans l'avenir des milieux sociaux africains. La superstition devient relative en raison de l'existence des entités de puissance colonisatrice. En clair, elle prend la forme d'un dieu où les prétendants au pouvoir des Etats africains vont acquérir aux prix des sacrifices immolés la possibilité d'être choisi comme chef d'Etat. Le phénomène pourtant n'est pas nouveau. Déjà pendant la colonisation, une envie de maitriser le milieu sociopolitique naît avec l'émergence des candidats dits du peuple et des candidats dits de l'administration coloniale. On concédera volontiers à Djigui dans *Monné, outrages et défis* surpris de voir le commandant Héraud mettre un terme aux travaux forcés, s'interroge sur le prix à payer. Pour lui, il est difficile de rendre aussi facilement une chose acquise avec beaucoup de difficulté. Cette réflexion est d'autant plus vrai que les colonisateurs lors des mouvements de la loi cadre ont mis en place des mécanismes politiques pouvant garantir leur majorité. En vérité cette loi donnait la possibilité aux indigènes de présenter des candidats qui parlerait en leur nom. Dans cette entreprise on a pu constater des candidats de fortune largement soutenus par l'administration coloniale à condition qu'ils défendent les intérêts coloniaux. C'est ainsi que Béma, fils de Djigui est largement soutenu par l'administration coloniale en raison de son entente avec l'administration coloniale.

Le narrateur décrit cette Afrique de réseaux sous la forme d'un monde extérieur qui prévaut sur le « monde » national où les personnages sont pris comme des marionnettes. Koyaga une fois son investiture effectuée découvre avec étonnement combien l'action nationale qu'il avait menée jusqu'ici aurait été vaine sans l'aval de ce monde extérieur. Lors de sa première rencontre avec le président Tiékoroni au totem caïman, celui-ci lui fait voir l'étendue de son pouvoir et de son influence au sein de la confrérie des dictateurs. Il ajoute combien l'aval de cette confrérie a été déterminante dans la réussite de son coup d'Etat.

« A votre surprise, il vous annonça, à vous Koyaga, qu'il avait été informé à l'avance de votre intention de perpétrer votre coup d'Etat. Vous l'aviez réussi parce que l'Occident –c'est-à-dire un peu lui – ne l'avait pas jugé contraire aux intérêts du camp occidental. Lui, l'homme au totem caïman, était considéré comme un général de la lutte de l'Occident contre l'impérialisme rouge. On ne salit pas un chef de guerre au front.

Toutes les critiques qui étaient formulées à son endroit apparaissaient comme des attitudes partisanes ; tous ceux qui dénonçaient son système apparaissaient comme des alliés conscients ou inconscients de la dictature prolétarienne rouge. Sa personne et son système étaient farouchement défendus par les médias occidentaux. »[441]

La description de Tiékoroni est impressionnante et traduit l'étendue de son influence. Alors que Koyaga croyait être redevable du succès de son coup d'Etat aux fétiches du marabout Bokano et de sa mère Nadjouma, voici qu'il découvre que sous d'autres cieux, d'autres personnes dans l'ombre œuvraient au succès de sa néfaste action. Le narrateur ne manque pas une fois de plus de moquer le crédit que consacre Koyaga aux fétiches de ses gourous, car il aurait suffit seulement d'un refus de Tiékoroni pour que l'action de Koyaga se solde par un échec. C'est déjà ce groupe qui accepta qu'il devienne ministre de la Défense. Le seul portefeuille qu'on pouvait lui concéder pas celui de président car :

« Koyaga (…) lisait péniblement, écrivait difficilement ; il restait un gros primaire. Un primaire, complexé, mauvais orateur, timide ne peut faire un chef d'Etat. »[442]

Pourtant Tiékoroni dont l'influence est grande reste cependant limité, puisque le narrateur nous le décrit aussi comme un exécutant, un sous-traitant. Dans cet espace du monde qu'est l'Afrique, il tient la place de représentant du camp occidental. En effet en ce temps de guerre froide, le monde est divisé en deux. C'est à ce moment que la terminologie de bipolarisation du monde apparaît. A cause d'elle, le narrateur décrit comment les dictatures africaines ont connu leur période faste. Profitant de l'angoisse que les pays occidentaux ont éprouvée à l'égard du communisme, les anciennes colonies françaises ont monnayé assez chèrement leur ralliement au camp occidental en brandissant la menace de regagner l'autre camp dès que certains privilèges faisaient l'objet d'une certaine restriction à cause des extravagances et des mégalomanies des autorités africaines. Dans le but de les maintenir dans le camp occidental, les pays occidentaux étaient forcés de céder aux moindres caprices des chefs d'Etat africains. Les jeux d'influence tels qu'ils sont décrits dans la politique africaine, décrivent les chefs d'Etat africains souvent comme des serviteurs au service de l'Occident qui décide des personnes à mettre à la tête des colonies pourtant devenues indépendantes. De nos jours les termes appropriés seraient de dire qu'il y avait une violation consentante de la souveraineté des Etats africains. Cette

[441] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., pp. 191-192.
[442] Idem, p.102.

présence certaine dans la politique des nouveaux Etats n'est pas loin de l'influence du monde invisible, du monde des fétiches dans le monde réel. C'est qu'autant le monde occident que le monde des fétiches agissent comme des corps suggestifs qui commandent aux africains des actes dans lesquels leur participation est inactive.

Une description semblable peut donner l'impression que les Africains sont dépourvus de toute conscience et de capacité d'action, lesquels feraient d'eux des marionnettes où des analphabètes. Pourtant même avec une instruction équivalente à celle des occidentaux, les africains n'échappent pas à la subordination. A l'exemple de Tiékoroni, qui a fait des grandes études et se retrouve pourtant vassal de la mainmise occidentale dans les nouvelles colonies :

« Tiékoroni (…) eut droit à l'école. Sur les bancs, il se révéla doué et poursuivit jusqu'à l'école William-Ponty de Gorée qui fabriquait les hauts fonctionnaires de l'administration coloniale. (…) Une erreur de jeunesse qui lui avait fait penser, croire, écrire et dire qu'il y avait mieux et plus humain que la trique et les travaux forcés pour faire avancer les Noirs et développer l'Afrique. Une faute qui inutilement cassa l'amitié entre la famille de Sika Kourou et l'administration coloniale française. Une faute dont se souvinrent les colons quand l'homme au caïman, jeune fonctionnaire colonial, sollicita leur appui pour se faire élire député. Il eut beau proclamer, dans toutes les affiches, dans tous ses discours de campagne électorale, ce qu'il était, le neveu de Sika, l'héritier du chef Kourou qui avait collaboré avec les conquérants français (…) rien n'y fit. »[443]

A côté d'un personnage comme Koyaga, Tiékoroni plus instruit est certainement plus enclin à rectifier les rapports de subordination et de dépendance à l'égard de l'Occident. Pourtant ces deux personnages atypiques que rien ne pouvait réunir se retrouvent plaidant une cause commune : perpétrer l'influence de l'Occident dans les colonies africaines pendant la guerre froide. En même temps, l'histoire personnelle de Tiékoroni illustre de quelle façon ce monde extérieur s'est bâtit et a pu accroitre son influence dans les colonies africaines. Autant le narrateur montre –t-il dans le texte des personnages dans leur parcours ayant voulu appliquer une réelle rupture avec l'Occident afin d'établir des relations d'égalité entre peuples, mais la banale réalité les a conduit à se résigner et à accepter la fatalité sans la combattre davantage. C'est donc par faiblesse que la subordination que décrit le narrateur s'est perpétuée. Tiékoroni dans sa jeunesse, comme si jeunesse rimait avec naïveté, et le narrateur utilise des termes assez illustratifs comme « erreur » pour caractériser cette étape de la vie du personnage, a prôné une Afrique libre et souveraine véritable. Ce discours a été perçu comme une attaque personnelle porté à

[443] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 190.

l'Occident et lorsqu'il s'est retrouvé dans le besoin en se retournant vers les colonisateurs croyant qu'ils partageraient le même enthousiasme que lui, s'est vu repris sur ses positions. Dans cette confrontation, il lui était demandé de cesser de proclamer un tel discours en retour de quoi il pourrait obtenir l'aide nécessaire pour conquérir son mandat de députation.

« L'homme au totem caïman s'était aliéné, définitivement aliéné le soutien de l'administration par ses sensibleries. Il avait perdu ses attributs de bon colonisé. Tout l'appareil de l'administration coloniale devait se liguer et se ligua contre l'homme au totem caïman et le combattit. Dans la brousse, ses partisans furent envoyés en prison. Il ne changea pas : se déclara nationaliste, anticolonialiste, marxiste et se lança dans des discours démagogiques. (..) Les mercenaires des troupes françaises furent lancés aux trousses du tribun nouveau député. (…) A bout de force (..) il annonce de sa propre initiative et dans son bon français, il annonce sa renonciation à ses illusions, rappelle l'amitié éternelle de sa famille avec la France, le pays colonisateur. Haut et fort proclame son choix du libéralisme, du camp de la liberté. En gage de bonne foi, sur- le –champ, il retourne main dan la main avec ses poursuivants dans son pays. (…) Son discours et son accent se lèvent si sincères que la France, l'Amérique et tout l'Occident le désignent comme fer de lance de la guerre froide, le leader en Afrique de l'Ouest de la lutte anticommuniste. »[444]

La subordination des chefs d'Etat africains était donc la posture cynique qu'adoptaient les chefs d'Etat africains pour éviter la fatale infortune dès qu'un discours prétendument nationaliste était prononcé. L'influence occidentale en Afrique pour s'imposer devrait ainsi user du meurtre, de l'intimidation pour dissuader toute autre personne d'aller contre elle. Il valait mieux pour rester en vie et faire de la politique être avec l'Occident plutôt que contre lui. C'est ce qui est arrivé, selon les termes de Tiékoroni, à Fricassa Santos. Lui qui avait commis le crime de lez majesté en refusant d'aller faire allégeance à la France et qui prônait ouvertement un discours anti-impérialiste. Avant son accession à la magistrature suprême, il n'avait de cesse de décrier l'administration coloniale qui lui valu d'être persécuté durant toute la période de lutte. Au point que le jour du référendum, afin de garantir des résultats incontestables, l'évènement fut organisé par l'instance onusienne. C'est uniquement à la suite de cette transparence que la colonie du Golfe acquis son indépendance. Une fois les élections entérinées, il fit le choix de ne pas aller en France pour marquer la rupture d'avec le pays colonisateur avec lequel il voulait instaurer des relations diplomatiques fondées sur le respect mutuel des uns et des autres.

[444] Idem, pp. 190-191.

« C'est devant les observateurs internationaux dépêchés par l'ONU qu'eurent lieu l'ouverture des urnes, le dépouillement du scrutin. Les administrateurs coloniaux n'en crurent leurs propres yeux (…) Tous les bulletins, la totalité des bulletins de non s'étaient transformés en bulletins de oui. Ce prodige, le grand initié Fricassa Santos l'avait réussi grâce aux magies (...) Et l'indépendance de la République du Golfe fut proclamée. Une indépendance reconnue de facto par l'ONU dont les observateurs avaient assisté au dépouillement du scrutin. Le président Fricassa Santos ne fut pas tenu de faire le pèlerinage à la cour élyséenne du général de Gaulle pour faire connaître internationalement la souveraineté de la République du Golfe. »[445]

L'Occident devenait alors un « dieu », mais un dieu jaloux, capable de punir sévèrement ses créatures en cas de désobéissance. Car en fait, l'Africain pour l'Occidental avait été crée par lui. Il devait pour cela le maintenir dans cet état de dépendance où les idées sont suggérées par la puissance colonisatrice et l'Africain l'exécutant. Or, des Africains instruits, soucieux de leur nation, il leur était reproché d'être aussi attaché à elle. L'alternative qui leur était présentée consistait soit de renier tous les discours nationalistes soit de rallier le « camp de la liberté ». A terme, la situation devenait assez embarrassante. Etaient désormais promus par l'Occident des personnes moins instruites, des primaires comme Koyaga, à qui il fallait garantir les biens matériels qui semblaient les intéresser. En retour, ils étaient sûrs qu'ils n'auraient pas la curiosité d'aller interroger des questions aussi pénibles que la gestion d'un Etat, du reste, assuré par des conseillers occidentaux. Ainsi avaient-ils la garantie d'une fidélité et d'une reconnaissance certaines. C'est dans ces conditions que l'Occident parvenait à fabriquer des acteurs politiques qui étaient plus soucieux de leur fidélité à l'Occident qu'à leurs peuples, au motif d'une exclusion volontaire dans la délégation du pouvoir. Le narrateur ouvre ici des pistes qui touchent à des réalités de l'organisation de la vie politique des Etats africains. De même, on ne peut parler de l'exclusion du peuple dans sa participation du pouvoir sans en référer aux pratiques de l'indigénat alors pratiquée pendant la colonisation. Cette époque assez révélatrice de l'exclusion intentionnelle d'accorder au peuple la légitimité du pouvoir, décidait de qui pouvait être électeur. En des contextes antiques grecs, le propos aurait été de traiter la difficulté sous les concepts de citoyen et de non citoyen. En effet, tous les habitants africains, sous l'ère de la communauté ne pouvaient se réclamer du droit de vote, d'être citoyen. Etrangement, on retrouve ici, la notion de sujet passif relative à la subordination du Noir aux forces invisibles à la suite de quoi la défaite de la raison se vérifie. Comme pour montrer la coïncidence de la finalité et parfois de la procédure du système religieux

[445] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 86.

de culture traditionnelle africaine avec le système politique français, le narrateur décrit la dimension de subordination du Noir à l'ancienne puissance colonisatrice au même titre que le monde invisible à l'endroit duquel le Noir reste dépendant. Dans les deux cas, il s'agit de considérer le sujet africain comme passif, un sujet à travers lequel s'exécute les décisions d'un ailleurs prétendument omnipotent. Koyaga, Le Guide Providentiel, tout comme Béma et même Martillimi Lopez, sont des sujets passifs, en ceci que rien chez eux ne se fait sans qu'il ne soit inspiré par la divine puissance coloniale ou les onirocritiques présidentiels. Comme avec les mannes des ancêtres, la puissance colonisatrice bénéficie d'un traitement de fidélité au quotidien, sans quoi elle se retourne contre ses sujets. Dans *Monné, outrages et défis,* Béma doit se montrer assez révérencieux, se prononcer contre le bien être de son peuple pour se garantir la protection de l'administration coloniale. On retrouve ce même excès de zèle dont le sujet doit témoigner lorsque l'interprète Soumaré énumère les qualités pour être un bon tirailleur. Il parle ouvertement de « vendre son âme au Blanc » :

« L'interprète et le major procédèrent à un choix parmi les triés, à une sélection parmi les choisis et élurent parmi les sélectionnés les quatre mâles ayant la taille de fromager, la poitrine de lion, la dentition de caïman et la santé de taureau. L'interprète les présenta au capitaine qui, après les avoir examinés, décocha un sourire de civilisé satisfait. Soumaré se tourna vers les élus et emphatiquement leur dit :

- Vous avez gagné la troisième besogne, la virile, la meilleure. Vous entrerez dans les tirailleurs. (...) Attention ! La taille, la poitrine et la santé ne suffisent pas pour être un bon tirailleur. On entre dans les tirailleurs comme dans un bois sacré ; on rompt avec son clan, sa famille, son groupe d'âge ; on vend son âme aux Blancs et on cesse d'avoir de la compassion pour le Nègre. Allah a fait le vaincu et a dans Ses mains le destin des défaits »[446].

Le narrateur insiste sur les qualités que doivent avoir les tirailleurs. Les sacrifices que cela représente de travailler pour le Blanc. En effet comme on entre dans « un bois sacré », cela suppose des règles qui dépassent l'affect. Il s'agit d'exécuter froidement les ordres que commande le Blanc. Là encore, le narrateur enlève aux tirailleurs toute capacité à penser, à apprécier un acte avant de l'exécuter. Enfin, le narrateur clos la soumission lorsqu'il parle de vendre son âme. Il s'agit d'un contrat inéquitable probablement, mais considéré comme tel. Le tirailleur peut bénéficier de certains privilèges :

[446] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., pp. 61-62.

« Même dans les flammes de l'enfer, il existera un arbre qui prodiguera de l'ombre à quelques chanceux. Les tirailleurs appartiennent aux bienheureux qui seront à l'ombre pendant tout le règne du Blanc »[447]

Mais en retour il doit honorer de son âme. Tout compte fait, la croyance en des divinités manifestée par des pratiques religieuses constitue, selon le narrateur la manifestation pour le Noir de lutter contre l'angoisse devant la mort. Des pratiques qui sont exacerbées pendant les périodes de crise. On le voit avec Djigui qui effectue des sacrifices en abondance à l'approche des crises. Cependant, le narrateur ne manque pas, par la parodie de montrer l'automaticité vers laquelle elle aboutit chez le Noir. En quoi, il semble que ces éléments ont été néfastes pour le Noir dans la mesure où il a été réduit à cela. Par ailleurs, en décrivant dans les détails l'implication des puissances coloniales dans le fonctionnement de la vie politique des Etats africains, il montre à quel point les occidentaux eux aussi sont obsédés par la mort, du moins la mort économique. En quoi elle serait une forme de superstition. Pour cela, le narrateur montre leur détermination par la construction de réseaux pour infléchir sur le fonctionnement des politiques africaines de façon à les conduire à prendre des décisions en leur faveur, de façon à les faire vivre. Dans le fond, le narrateur parvient à montrer que l'angoisse de la mort obsède tous les humains, et chacun d'eux y répond de façon particulière. En ce sens, la superstition serait donc un phénomène banalement humain et non typiquement africain.

[447] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.61.

Chapitre III - L'Etat anonyme chez Sony Labou Tansi : un exemple de subversion à l'extrême du mythe du nègre.

1- Les dirigeants africains vus à travers la plume de Sony Labou Tansi.

Quel(s) sentiment(s) pourrait éprouver un lecteur au terme de *l'Etat honteux*… à l'égard des dirigeants africains ? Pour directe qu'est cette interrogation, elle n'en garde pas moins une part de légitimité. L'enjeu du point abordé étant de montrer le regard que porte Sony Labou Tansi sur les dirigeants africains, il paraît nécessaire d'établir avant tout qu'il s'intéresse au contexte sociopolitique des Etats africains. Dans le même temps, la question remet à jour la polémique sur le statut d'une œuvre de fiction. Heureusement, l'auteur lui-même, par ces positions finit avec la polémique, du moins prend-il position. En effet, Sony Labou Tansi pourrait être de ces auteurs qu'on dit « engagés », fortement concerné par le contexte sociopolitique des Etats africains. L'Ecriture qu'il nomme « pistolégraphie » est en perpétuelle rapport frontal avec les institutions politiques. Quoi de mieux comme preuve que l'avertissement, par exemple, qui figure dans un de ses textes pour faire la démonstration de son engagement :

« *La Vie et Demie*, ça s'appelle écrire par étourderie. Oui. Moi qui vous parle de l'absurdité de l'absurde, moi qui inaugure l'absurdité du désespoir- d'où voulez-vous que je parle sinon du dehors ? A une époque où l'homme est plus que jamais résolu à tuer la vie, comment voulez-vous que je parle sinon en chair-mots-de-passe ? J'ose renvoyer le monde entier à l'espoir, et comme l'espoir peut provoquer des sautes de viande, j'ai cruellement choisi de paraître come une seconde version de l'humain- pas la dernière bien entendu- pas la meilleure- simplement la différente. Des amis m'ont dit : « Je ne saurai jamais pourquoi j'écris. » Moi par contre je sais : j'écris pour qu'il fasse pur en moi. Et, comme dit Ionesco, je n'enseigne pas, j'invente. J'invente un poste de peur en ce vaste monde qui fout le camp. A ceux qui cherchent un auteur engagé je propose un homme engageant. Que les autres, qui ne seraient jamais mes autres, me prennent pour un simple menteur. Evidemment l'artiste ne pose que l'une d'une infinité des ouvertures de son œuvre. (…) Au fond, la Terre n'est plus ronde. Elle ne le sera jamais plus. *La Vie et Demie* devient cette fable qui voit demain avec des yeux d'aujourd'hui. »[448]

Même s'il se défend, quelques lignes après, de parler de la situation contextuelle, cette précision reste un habile procédé rhétorique pour lui épargner des accusations attentatoires à sa vie. Pour rappel, le contexte de production de son texte (1979) correspond à l'âge d'or des dictatures en Afrique. Toute velléité de liberté d'écriture prenait

[448] SONY (L. T.), *La Vie et Demie*, Op. Cit., p. 10.

des proportions politiques inattendues. On peut alors imaginer que lorsqu'il tient ces propos, le sens véritable se défile au-delà du simple formalisme :

« Qu'aucun aujourd'hui politique ou humain ne vienne s'y mêler. Cela prêterait à confusion. Le jour où me sera donnée l'occasion de parler d'un quelconque aujourd'hui, je ne passerai pas par mille chemins, en tout cas pas par un chemin aussi tortueux que la fable. »[449]

On pourrait en même temps trouver des nombreux exemples où Sony Labou Tansi explique ouvertement l'ancrage de son écriture dans la réalité quotidienne des sociétés africaines, du moins à cet « aujourd'hui » qu'il affirme ici ne pas traiter. C'est pourquoi nous pensons qu'il n'y a pas de contradiction suffisante pour invalider le propos de fond. Car le même Sony Labou Tansi dans une interview n'hésite pas à relier la littérature à une dénonciation de la vie politique africaine :

« Dans *La Vie et demie* j'insiste sur le thème de la dictature, camouflé derrière une fable. Je pars de l'amour et tends vers la mort. Je suis un être toujours partagé entre l'amour et la mort. Je crois que tous les hommes se sentent attirés par ces deux pôles: l'amour de la vie, de la nature et la mort, c'est-à-dire la déchéance physique et spirituelle. Dans *La Vie et demie*, le héros est confronté à un opposant politique, ce qui est normal et naturel. Car nous ne partageons pas tous les mêmes idées. Mais il est possible de trouver un consensus, un terrain d'entente dans les idées comme dans le cœur. Or dans nos pays, les dictateurs ne supportent pas les adversaires politiques; et les tuent puisqu'ils disposent du pouvoir, de l'argent, des armes et même de l'appareil judiciaire. Dans le cas présent, le dictateur tue son adversaire, Martial. Peu après il rencontre une très belle jeune fille et en tombe amoureux. Mais cet amour s'avère un enfer. A chaque fois qu'il veut approcher la jeune fille, l'image de l'homme qu'il a fait tuer s'interpose entre lui et la jeune fille. Cette image lancinante qui se répète tout au long du roman est à la fois allégorique et magique. J'ai écrit *La Vie et demie* dans la douleur. Plusieurs de mes amis avaient été assassinés en 1977 sous le prétexte qu'ils auraient fomenté un coup d'état contre le président Marien Ngouabi et l'auraient tué. Je reste convaincu que mes amis n'étaient pas en mesure de commettre un tel crime politique. Leur exécution était une sorte de règlement de comptes. L'Etat voulait tout simplement se débarrasser d'individus intelligents. »[450]

Dans cette illustration qui contredit en apparence l'avertissement dans *La vie et Demie*, un élément en apporte l'explication à la fois : le contexte. La différence est notable. Les années 90 correspondent politiquement au mouvement de démocratisation en Afrique, un contexte en soi relativement favorable à une expression libre, sans autocensure que pourrait inspirer l'intimidation et les menaces de tous genres. Ce qui n'était pas le cas,

---

[449] Ibidem.

[450] HERZBERGER-FOFANA (P.), *A l'écoute de Sony Labou Tansi, Ecrivain*. In *Mots Pluriels* n° 10, mai 1999, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nüremberg.

nous le supposons, en 1979. La pratique n'est pourtant pas nouvelle, comme le montrent des exemples historiques. On se souviendra de l'affaire *Batouala* qui a fait grand bruit dans les colonies et la métropole. Il lui était reproché de dire des contre-vérités sur l'action coloniale. Plus invraisemblable, toutes les attaques contre lui s'appuyaient sur une conception qui posait une œuvre de fiction comme intégrée dans la réalité en l'occurrence sociopolitique. Le roman de René Maran a été pris pour un documentaire ou une enquête journalistique. Il lui a fallu multiplier les preuves de sa bonne foi, user de ruse afin de tromper en vain la censure coloniale. C'est d'ailleurs le sens de cette précision :

« C'est très souvent sur *le terrain du colonisateur* que certains romanciers ont dû se battre pour pouvoir publier leurs œuvres d'où les stratégies de détour que les romanciers ont dû utiliser pour parler de la réalité. Quand on fait une lecture rapide ou partielle des œuvres, ces stratégies échappent souvent à l'attention. »[451]

Dès lors la question du regard porté par Sony LABOU TANSI sur les dirigeants africains devient pertinente. Lorsqu'il est interrogé sur l'*Etat honteux*, notamment sur la responsabilité des dirigeants africains en rapport avec le devenir des sociétés, sa réponse sur le désordre social, dans les villes en l'occurrence, place une fois encore le chef de l'état au premier plan :

« Je pensais surtout à une critique de l'organisation sociale. La ville tue les hommes qui se transforment en insectes. Ils se meuvent dans un monde où seul l'argent et le pouvoir comptent, contrairement aux villageois qui sont soucieux de respecter les valeurs et qui, grâce aux garde-fous qui les entourent connaissent les frontières du permis et de l'interdit. Dans les grandes villes africaines: Brazzaville, Lagos, Abidjan, Dakar etc. la loi n'existe plus. Les règles du jeu sont faussées. Les gens vivent dans une espèce de chaos social. Or le pouvoir est indissociable de l'organisation sociale; et le chef de l'Etat est le premier responsable de la vie communautaire. Cependant dans la plupart des pays africains, les règles du jeu pour accéder à la magistrature suprême sont faussées à la base. Il n'existe pas de règle de jeu pour gérer le pouvoir pas plus que pour en sortir, ce qui est fondamentalement mortel. »[452]

Les attentes, clairement définies supposent ainsi un traitement des figures politiques dans les univers mis en œuvre. De même que le texte l'*Etat honteux* aspire à communiquer vainement sur l'anonymat, ce qui lui épargne un procès en sorcellerie, il y met également une opacité certaine qui ne facilite pas toujours l'identification à un Etat donné. Cela permet néanmoins à l'auteur de traiter plus généralement d'un phénomène commun aux

---

[451] BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de doctorat, Université de Limoges, p.10.
[452] HERZBERGER-FOFANA (P.), Ibidem.

sociétés africaines. Dans sa thèse, NAMURUHO BAKURUMPAGI fait un commentaire, assez juste d'un passage du texte, pour illustrer cette idée de phénomène commun aux Etats africains, qui commence par ces mots :

« Ici, c'est comme cela, dans toutes les maisons où vous allez, on raconte l'histoire de feu mon colonel Martilimi Lopez, commandant en chef de l'amour et de la fraternité et chacun y met son ton, sa salive, ses dates, ses lieux, chacun la fait briller à sa guise au ciel de notre imagination… »[453]

Selon NAMURUHO BAKURUMPAGI, derrière le mot « maison », l'auteur parle d'une entité plus grande, le pays en l'occurrence. Il traduit ainsi l'idée que chaque pays africain a connu sa propre dictature :

« Dans cette citation, par maison, il faut comprendre pays africain. Presque chaque république africaine a eu son dictateur, ses scandales. Seuls les noms, les lieux, les dates, la personnalité et les circonstances de son arrivée au pouvoir et la manière de les raconter peuvent varier. Chaque lecteur pourrait donc interpréter ce roman selon ses connaissances historiques et sa connaissance de l'actualité africaine. Dans beaucoup de romans africains, on peut trouver plusieurs variantes de ce même personnage situé dans des contextes différents. Alioum Fantouré l'a nommé Messie Koi, Mongo Beti l'appelle Baba Toura Le Bituré, tandis qu'Henri Lopes le nomme le colonel Bwakamabé na Sakadé. Ces personnages sont des allégories de la crise des institutions politiques qui a caractérisé l'accession des pays africains à l'indépendance. »[454]

Cette dimension générale simplifie, à bien des égards, le souci de l'écrivain de décrire les travers du dirigeant africain sans craindre de se justifier auprès de quelque autorité nationale, qui aurait vu dans un récit la référence à un dirigeant. Comme beaucoup d'écrivains africains contemporains, Sony LABOU TANSI présente une image dépréciative du personnage de pouvoir. Le lexique utilisé pour le décrire révèle l'appréciation qu'il peut s'en faire. Anthropophage, sanguinaire, fantasque, mégalomane, infâme que le sont aussi bien le Guide Providentiel et Martilimi Lopez, sont là des éléments qui apportent la preuve d'une vision continue et inchangée. Avec Sony LABOU TANSI, le personnage politique serait inscrit dans un absolu de méchanceté gratuite. Pourtant même mises côte à côte, cette description diffère de celle de Pierre Loti, cet écrivain exotique, et encore bien loin de celle des écrivains tels que Sembene OUSMANE, Cheik HAMIDOU KANE. Avec eux, le héros africain est présenté sous des traits épiques, or Sony Labou Tansi présente péjorativement le Noir. Dans *Les Bouts de bois de dieu*, le lecteur ne peut que rester admiratif du charisme de Bakayoko, de sa bravoure, de son intelligence et de sa

---

[453] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p. 15.
[454] NAMURUHO BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de doctorat, Université de Limoges, mars 2007, p. 178.

perspicacité tout le long du texte. Sa condition de noir, d'ouvrier et de traditionaliste sert de prétexte à Sembene Ousmane pour revisiter les thèmes d'une culture traditionnelle niée, par la colonisation, d'une race méprisée, par les colonisateurs, voire de briser toutes les barrières sociales et triompher de ses « affreux blancs capitalistes ». Dans une forme qu'il emprunte au conte merveilleux, le héros de Sembene OUSMANE est décrit dans une sorte de modestie savante. A l'apparence, Bakayoko a tout lieu d'être cet ouvrier africain traditionnaliste présupposé subordonné à son chef blanc, ce qui redouble l'intérêt pour le personnage Bakayoko. De plus, le maintien de cette forme de « sainteté africaine » alors que le contexte défavorable, le pousse à se « corrompre » qu'à le demeurer, Bakayoko franchit avec une facilité étonnante toutes les barrières sociales et triomphe de ses bourreaux. On est loin de l'image d'Epinal du noir décrit dans un rôle subalterne, considéré comme un personnage secondaire, presqu'invisible et qui se fond comme accessoire dans le décor tel qu'on a pu le voir dans *La pirogue africaine*. Vraisemblablement, il serait faux de comparer la description péjorative du Noir faite par Sony à celle plus outrancière, avilissante de Pierre Loti. Même ainsi décrit, le Noir reste un personnage avec une existence propre, ce qui n'était pas le cas chez Pierre Loti. Une interprétation assez subtile à laquelle nous souscrivons, par ailleurs, est faite par NAMURUHO BAKURUMPAGI dans sa thèse, lorsqu'elle présente ce parti pris péjoratif, comme un moyen de déconstruire le mythe du nègre. Comme elle nous pensons que Sony Labou Tansi réussit assez adroitement de déconstruire le mythe. Il évite soigneusement la dimension idéologique que l'on retrouve plus aisément chez Sembene Ousmane par exemple ou la dimension ethnologique avec Yambo OUOLOGUEM. Pourtant il est vrai, pour tous ces écrivains, les motivations étaient de déconstruire le mythe du nègre. Avec Yambo OUOLOGUEM la démarche se voulait explicative. Il se convainquait d'obtenir une meilleure compréhension de la culture noire en l'expliquant y compris les pires horreurs, souvent brandies, il est vrai comme les seuls éléments de la culture traditionnelle africaine. La démarche marxiste de SEMBENE Ousmane, idéologique donc répondait plus à des influences de la négritude où tout ce qui était traditionnel devait être mis en valeur sans distinction. Avec Sony LABOU TANSI, la déconstruction se construit avec une démarche plutôt historique où les faits sont analysés, autant dans leur phase sombre qu'heureuse. De même, l'Occident n'échappe pas à la critique puisqu'elle est prise comme un témoin coupable qui donne des leçons alors qu'il participe à toutes les barbaries qu'il dénonce. C'est ce qu'elle tente de nous démontrer dans l'affirmation suivante par exemple :

« En posant ainsi le problème de la violence, Yambo Ouologuem finit par déconstruire le mythe du nègre malgré la première impression paradoxale qui ressort de la lecture de *Devoir de violence*. En effet, si le lecteur ne lit que les soixante-dix premières pages du roman, il est déconcerté par leur contenu et se demande comment un Négro-africain peut avoir écrit un livre si anti-nègre épousant les clichés les plus inacceptables de l'imaginaire européen sur les Africains. Contrairement aux quatre écrivains dont nous avons précédemment analysé les œuvres, Yambo Ouologuem ne s'acharne pas d'emblée à démontrer la fausseté des clichés du mythe du nègre. Sa stratégie est de s'effacer complètement – ce qui est une forme de violence morale et linguistique qu'il s'inflige – pour laisser la place à un *« il »* neutre du griot qui raconte la légende des saïfs. De cette façon, il donne la parole aux griots de l'empire du Nakem depuis l'an 1202, année de la fondation du Nakem, jusqu'à 1947, année du retour du héros Kassoumi au pays natal après plusieurs années d'études brillantes d'architecture à Strasbourg. Il montre froidement le rôle joué par chacun des acteurs, sans aucune complaisance et sans oublier la traite des Noirs vers le monde arabe, aspect très souvent occulté par les historiens. Les premiers saïfs ou dirigeants du Nakem étaient, comme nous le verrons, caractérisés par la démesure et la débauche dans tous les domaines. Même celui qui a régné au début et pendant toute la période coloniale, est décrit comme s'étant distingué par une politique de la duplicité, de l'exploitation, du crime dans l'impunité, de l'esclavage clandestin, du servage, de l'instauration d'un droit coutumier faisant de la femme une propriété exclusive de l'homme… Il va de soi que, dans une telle situation, Yambo Ouologuem ne peut que confirmer la plupart des stéréotypes du mythe du nègre »[455]

Le souci d'objectivité de Sony LABOU TANSI le conduit à s'appuyer sur la réalité qui permet d'entretenir l'image dévalorisante du Noir. Ainsi lorsque le personnage du chef de l'état est décrit, c'est d'abord pour dénoncer une pratique qui ne relève pas d'un imaginaire construit sur lequel les marques idéologiques transparaissent. Au contraire c'est pour présenter une réalité dramatique, malheureuse, réelle, effective qui n'exempt pas le Noir. Or la négritude par son discours du noir angélique aura contribué à la dissimulation de sa part malsaine, sans laquelle, étonnamment, il n'est pas pleinement humain. La déconstruction chez Sony Labou Tansi avec cette description infamante du dirigeant africain, installe bien plus le Noir comme humain que ne l'aura fait la négritude avec sa version exclusivement angélique.

2- L'Occident dans l'Etat honteux[456] : regard croisé.

Dans son ouvrage, le critique Guy OSSITO MEDIOHOUAN rattache le développement de la littérature africaine à l'influence des idéologies coloniale et nationaliste[457]. La première,

---

[455] NAMURUHO BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de doctorat, Op. Cit., p. 135.

[456] Nous nous inspirons du titre d'un point développé dans la thèse de NAMURUHO BAKURUMPAGI. Le titre de ce point se décline ainsi : « La critique de l'Occident ». Elle y démontre comment Sony Labou Tansi insère l'Occident dans la responsabilité du drame des sociétés africaines. Une position qui le rend moins crédible à décrire le Noir dans une prétendue infériorité par rapport au Blanc ou tout autre dévalorisation.

[457] MEDIOHOUAN (G. O.), *L'idéologie dans la littérature africaine*

définie dans la thèse de Victoria NAMURUHO par exemple, s'emploie à présenter la pratique coloniale comme essentiellement civilisatrice.

« Cette idéologie avait comme objectif primordial de justifier la colonisation, notamment par le biais de l'école, de la littérature coloniale et des recherches ethnologiques publiées par des Européens. Elle insistait surtout sur ses objectifs humanitaires et scientifiques et occultait volontairement l'objectif économique qui aurait trahi le but de la présence coloniale en Afrique (…) L'idéologie coloniale véhicule donc un enseignement au rabais, répandant les clichés du mythe du nègre. Il est dépourvu de contenu théorique et ne forme pas l'esprit critique de l'enfant noir car ce dernier en est jugé incapable par nature. Elle vise à éviter autant que possible la créativité pour éviter que l'élève ne se rende compte de sa condition de colonisé. Pour ne citer qu'un exemple, étant donné que l'enseignement colonial visait avant tout un but pratique » [458]

L'idéologie nationaliste pour sa part est présentée par Bernard MOURALIS comme une réaction à la première. Elle promeut une Afrique précoloniale où les aspects les plus glorieux, imaginés ou supposés réels sont mis en relief. Il est presque certain de retrouver dans les œuvres produites à ces époques l'une ou l'autre des idéologies dans un rapport souvent frontal ou déconstructiviste. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, par exemple, le narrateur présente le personnage de Fracassa Santos, président de la république de Guinée nouvellement élu et insiste particulièrement sur une personnalité patriotique affirmée qui est exacerbée par son opposition à l'ancienne puissance colonisatrice. Très nettement, ce personnage cristallise la confrontation de l'idéologie nationaliste ou souverainiste à l'idéologie coloniale :

« Pendant qu'il croupissait en prison, la France décida d'organiser dans le territoire de la colonie du Golfe un référendum pour ou contre l'indépendance sous l'égide de l'ONU. Le parti de Fricassa Santos demandait de voter oui à l'indépendance. (…) Et l'indépendance de la République du Golfe fut proclamée. Une indépendance reconnue *de facto* par l'ONU dont les observateurs avaient assisté au dépouillement du scrutin. Le président Fricassa Santos ne fut pas tenu de faire le pèlerinage à la cour élyséenne du général de Gaulle pour faire reconnaître internationalement la souveraineté de la République du Golfe »[459]

Ce type d'exemple est courant dans les œuvres africaines depuis la colonisation. Voir donc cité, mentionné ou décrit l'Occident dans un texte africain renseigne toujours sur une perception qui reste liée au phénomène colonial, déprécié et en majorité traité dénégativement. L'Occident c'est d'emblée l'ensemble des anciennes puissances coloniales, mais également toutes les institutions internationales politiques ou non.

---

[458] NAMURUHO BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de doctorat, Op. Cit., pp. 8-9.
[459] KOUROUMA (A.), *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Op. Cit., p. 86.

Reviennent assez souvent dans la littérature francophone, la France dans la majorité des cas. La Belgique, elle, on la rencontre avec les auteurs ressortissants de la République Démocratique du Congo, dont le corpus est immense. Dans l'*Etat honteux*, Sony LABOU TANSI inclut ouvertement l'Occident, en dépit des tentatives de déguisement qu'il adopte. Victoria NAMURUHO les identifie plutôt facilement :

« Dans *L'État honteux*, certains pays européens et quelques institutions internationales sont mentionnés d'une manière reconnaissable par le narrateur qui, dans bien des cas, se confond avec le héros Martilimi Lopez. Ces pays sont : la Belgique, camouflée fréquemment sous le néologisme de Flamanchourie créé sur le radical Flamands (une des ethnies composant la population belge), la France appelée aussi « le pays de mon collègue »[460] (par allusion à ce qui a été appelé le pré carré français en Afrique), la Grande Bretagne, la Russie, l'Italie, le Danemark, etc. »[461]

Le contexte de bipolarisation du monde qui a conduit à la guerre froide correspond également aux temps les plus dures des dictatures africaines. Un des constats d'Ahmadou KOUROUMA, partagée également par Sony LABOU TANSI porte sur la complaisance de l'Occident. A l'origine de cette complaisance, il y avait la peur de voir « l'épouvantail rouge » gagner du terrain dans les anciennes colonies. Le moyen qui s'imposait était donc de céder aux frasques des potentats africains. Madeleine BORGOMANO relève dans le roman qui lui sert d'analyse un discours ciblé sur la fabrique des dictatures africaines. Il n'est donc pas étonnant que les textes, en l'occurrence les romans qui relatent cette période décryptent également les mécanismes de fabrication :

« Les relations internationales sont alors dominées par la subdivision binaire des deux camps : le monde dit « libre » s'oppose au monde « communiste » en une « guerre froide » qui détermine tous les choix et suffirait presque à expliquer le scandale logique que constituent cette reconnaissance et cette carte blanche données à des régimes aussi caricaturaux et bafouant aussi ouvertement des valeurs démocratiques et humaines. L'argument anticommuniste vaudra ensuite à répétition pour déconsidérer tous les comploteurs et justifier emprisonnements, tortures et assassinats. »[462]

La présence de l'Occident au sein de ces textes peut apparaître alors comme la cessation d'un monopole de regards. Un regard inhabituel que n'ont pas toujours ressenti les pays occidentaux, autrefois seuls à en fabriquer. Cet acte d'expression constitue ce que nous

---

[460] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p. 108.
[461] NAMURUHO BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de doctorat, Op. Cit., p. 188.
[462] BORGOMANO (M.), *Des hommes ou des bêtes ?* Lecture de *En attendant le vote des bêtes sauvages*, d'Ahmadou Kourouma, Op. Cit., p. 145.

dénommons « regard croisé » ; un regard dont la force de l'intrusion est semblable à celle que Jean Paul SARTRE décrit dans son *Orphée noir* :

« Voici.... des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vu. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie : il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée... 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. »[463]

Il y a presque comme un sentiment malsain d'impudeur lorsque le narrateur de *l'Etat honteux* porte son regard, décoche son accusation sur la redéfinition des frontières en Afrique. Les mots, les symboles qui sont choisis heurtent presque le lecteur. La prééminence de cette accusation sur l'Occident revient étonnamment à un personnage comme Martillimi Lopez partisan plutôt du règne de l'arbitraire et lui-même sujet à la niaiserie. Le choix de l'auteur nous place dans la situation, non moins inconfortable, d'une personne qui se fait reprendre sur une évidence. Mais la force de cette explication, pire de cette humiliation est dans le choix des acteurs, des symboles. En prenant Martillimi Lopez, l'auteur a presque l'air de dire « il ne fallait pas être une lumière » pour s'apercevoir que les modifications territoriales impliqueraient des conflits. Est-ce pour mieux souligner d'emblée le non-sens d'une telle décision historique au cours de la conférence de Berlin?

« Qu'est-ce que vous êtes bêtes ; vous avez laissé les choses de la patrie dans l'état honteux où les « Flamants » les ont laissées ? Vous avez laissé les choses de la nation comme si le pouvoir pâle était encore là... Qu'est-ce que vous êtes cons ! Cherchez-moi de l'encre rouge. Et il traça à main levée les nouvelles dimensions de la patrie : mettez les tirailleurs au boulot »[464]

Comme l'a remarqué Victoria NAMURUHO, les propos de Martillimi Lopez rappellent non seulement l'antériorité de la décision aux indépendances, donc imputable aux occidentaux. Mais son maintien par les Africains, alors qu'ils sont indépendants en fait des objets de raillerie. Avant de redéfinir les frontières, Martillimi Lopez s'étonne qu'une telle hérésie ait pu être conservée, ce qui le conduit à l'injure et au mépris des personnes qui l'entourent. Le plus important n'est pas seulement l'accusation qui est portée à l'encontre de l'Occident, mais plutôt les conséquences qu'elle induit :

---

[463] SARTRE (J.P.), *Orphée noir*, p.4.
[464] LABOU-TANSI (S.), *l'Etat honteux*, Op. Cit., p. 10.

« Les puissances coloniales représentées ici par la Belgique ont laissé les États africains dans un état honteux malgré leur prétention à les civiliser. Ainsi, en voulant corriger les erreurs commises lors de la conférence de Berlin, Martilimi Lopez crée de nouveaux problèmes, car le premier article de la constitution stipule que la nation sera carrée, ce qui déclenche une guerre civile. Il semble ici que l'argument de Sony Labou Tansi consiste à dire que l'Occident devrait reconnaître que les guerres civiles en Afrique ne sont pas seulement le résultat de la mauvaise qualité des dirigeants africains mais aussi celui des fautes commises par l'Occident à l'époque coloniale. »[465]

Alors que peut se greffer à l'épineux problème des frontières africaines, l'incapacité supposée congénitale du Noir à gouverner, le narrateur lie la cause des conflits au découpage des frontières. Un redécoupage qui a contraint de faire cohabiter ou séparer des peuples habitués à vivre ensemble ou à se faire la guerre. Aux yeux de Martillimi Lopez, un tel choix serait aussi critiquable que les décisions douteuses des dirigeants africains. L'accusation envers l'Occident se poursuit en pointant une forme de complaisance envers les dirigeants africains. Martillimi Lopez dont l'action politique est critiquable à tout point de vue, reste toujours fréquentable par les pays occidentaux qui semblent ne pas accorder d'importance à ces exactions barbares. Une des symboliques qu'utilise Sony LABOU TANSI ainsi que l'interprète Victoria NAMURUHO dans sa thèse serait la boue :

« Le narrateur exprime sa colère face à cette complaisance de l'Occident en utilisant le symbole de la boue. Chaque haut dignitaire qui danse avec Martilimi Lopez se salit, c'est-à-dire qu'il approuve sans s'en rendre compte les violations des droits de l'homme, y compris le droit à la parole car la mariée ne parle pas et pleure au lieu de sourire. (…) Il ressort de cette analyse que, compte tenu du fait que l'Occident a adopté une attitude complaisante envers les dictateurs africains, il n'a plus aucune autorité morale de critiquer les Africains en disant qu'ils ne savent pas gérer les ressources naturelles de leurs pays. En effet, comment, l'Occident qui sait bien identifier les odeurs offensantes dont parlait Marie Gevers dans son ouvrage, ne peut-il pas sentir la puanteur se dégageant des dictateurs qu'il soutient et entretient ? Lorsque Martilimi Lopez transmet les odeurs de sa hernie à leurs majestés, cela veut dire, que par leur complaisance, l'Occident a indirectement contribué à maintenir l'Afrique dans la misère, la maladie et l'ignorance. Cette complaisance est aussi marquée par les nombreuses médailles décernées à Martilimi Lopez par les pays occidentaux »[466]

Bien que la comparaison n'élude pas le travers, le discours du narrateur poursuit un objectif qui finit par se dessiner au fur et mesure qu'on avance dans la lecture du texte. Il semble que le narrateur privilégie la description du Négro-Africain par les travers qui lui

---

[465] NAMURUHO BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Thèse de doctorat, Op. Cit., p.188.
[466] NAMURUHO BAKURUMPAGI (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi,* Thèse de doctorat, Op. Cit., p.189.

ont toujours été reprochés. Il ne s'agit pas d'une surenchère de l'image d'Epinal, mais de relater les faits, décrire une réalité fut-elle gênante, un mal qui a atteint les Africains et d'autres hommes sous d'autres cieux. L'attitude à laquelle recourt le narrateur, avait déjà été esquissée par Aimé CESAIRE dans *La tragédie du roi Christophe*. Dans le texte, on y voit un homme vraisemblablement noir qui accède au pouvoir et fait des habitants des forçats. La raison d'un geste aussi punitif est liée à l'image paresseuse du Noir. Afin de démentir ce préjugé le roi Christophe décida de contraindre la population au travail. Bien qu'ici, un roi assurément hystérique, valide le préjugé selon lequel les Noirs seraient des paresseux, dans l'*Etat honteux*, le propos est d'une nature différente mais découle néanmoins des préjugés sur le Noir. Un des condamnés à mort, décide d'écrire une lettre, au départ destinée à demander pardon à Martillimi Lopez. Elle finit par se transformer en lettre ouverte dans laquelle il reproche à Martillimi Lopez ses frasques, sa mégalomanie qui donnent des arguments pour transformer en réalité les préjugés sur les Noirs. Il l'enjoignait de rectifier son comportement, puisque à travers sa présidence ubuesque, il condamnait une race, un continent à être toujours perçu par le prisme des préjugés.

« Notre devoir le plus sacré est celui de lever l'équivoque avant que l'équivoque ne nous bouffe. Nous sommes entrés dans l'histoire sur une sorte de mal jeté »[467]

A côté de cette charge sur le dirigeant africain, Sony LABOU TANSI finit par étendre un mal, prétendument propre au Noir, à l'humanité toute entière. Pour lui, de quelle que race qu'ils furent, l'histoire montre une étonnante proximité de ces « hommes ». Posé, ainsi, le Noir s'en trouve réhabilité, lavé de son image d'être à part et congénitalement déficient.

Le regard croisé du narrateur se poursuit sur l'Occident, lorsqu'il passe des personnages aux institutions. Certaines d'entre elles ont tenu un rôle dans la modernité des sociétés africaines, d'autres beaucoup moins. Parmi ces institutions, l'Eglise est presque toujours reconduite. D'abord elle apparaît comme un pourvoyeur d'emploi. Bon nombre de romans, comme *Une vie de boy* de Ferdinand OYONO mettent en scène des personnages qui réalisent leur premier contact avec le Blanc à traves l'Eglise, assez souvent comme manœuvre « boy », pour les adultes et comme catéchumène, puis enfant de cœur pour les plus jeunes et les enfants. Dans l'ensemble, son image reste tout de même ambiguë, oscillant entre l'ouverture vers un monde, nouveau, présenté comme le monde de la liberté, mais monde néanmoins contraignant sous ses airs attrayants. Dans *En attendant*

[467] SONY (L.-T.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p. 126.

le vote des bêtes sauvages, l'Eglise est une entreprise qui travaille de concert avec l'entreprise coloniale. Pour cela, elle est décrite péjorativement, on la présente collaborant ouvertement à l'œuvre et à la grandeur de l'empire colonial. Cette image n'est pas différente dans *l'Etat honteux*, pour qui l'Eglise est complaisante des frasques de Martillimi Lopez. Dans la plupart de ces textes, l'identité qui ressort le plus en parlant de l'Eglise porte sur l'aspect pastoral, religieux et non politique. Lorsque le Pape ou le Vatican est évoqué ce n'est pas en tant qu'Etat mais plutôt autorité religieuse. Ainsi, à l'annonce de la visite du pape à L'*Etat honteux,* les dispositions qui sont prises par Martillimi Lopez, lui-même, sont liées à la sainteté de son invité plutôt qu'en sa qualité de chef d'Etat. Cette visite pour le narrateur devient une caution morale pour Martillimi Lopez. Le narrateur en profite donc pour accabler l'Eglise qui s'absout de toute contrainte morale. Alors qu'elle n'ignore pas les frasques de Martillimi Lopez, sa sainteté est heureuse d'être aux côtés de son infréquentable hôte. Une scène du texte qu'interprète NAMURUHO BAKURUMPAGI dans sa thèse est particulièrement poignante. Elle porte sur la cérémonie donnée à l'honneur du convive :

« Il y avait sur le grand plat les deux jambes et la tête de maman Nationale, les jambes étaient croisées et dans les orbites vidées étaient enfoncées deux gros poivres rouges et sur un morceau de carton écrit à l'encre rouge on lisait : 'Qui se sert de sa hernie périra par sa hernie'. Lopez regarda les morceaux et pleura »[468]

Selon l'interprétation qu'elle en fait, servir un repas humain est pour le moins la meilleure manière de mécontenter ses convives qui le perçoivent comme une humiliation. C'est donc avant tout destiné au Pape, à qui l'injure clairement définie, est adressée. On peut se douter de la raison de cette injure. En effet comme elle le dira plus loin dans sa thèse :

« Il s'agit, nous semble-t-il, d'un message extrême de protestation, d'autant plus que cet épisode vient à la fin du roman quand le passé sanguinaire de Martillimi Lopez -y compris la banalisation de la torture et de la peine de mort- est déjà connue. Sony Labou Tansi, qui pourtant a beaucoup de respect pour le Vatican, proteste et questionne la pertinence des visites du Saint-Père dans des pays dirigés par des tyrans. N'est-ce pas, semble-t-il dire, contribuer à la prolongation de la dictature et à la souffrance des peuples noirs ? Il faut préciser qu'après la visite du Pape, Martillimi Lopez, voulant se venger de l'assassinat ignoble de sa mère, devient plus sanguinaire qu'avant : L'Église catholique perd ainsi l'autorité morale de critiquer les Africains

[468] SONY (L. T) *L'Etat honteux*, Op. Cit., p.

dans la mesure où, comme l'Occident en général, elle donne l'impression de pratiquer une politique de complaisance à l'égard des dictatures. »[469]

Le regard porté sur l'Occident se répartit en deux plans. D'abord sur un plan local. C'est-à-dire qu'il s'agit de juger l'Occident à partir de la politique menée par ces représentations dans le pays hôte, comme c'est le cas dans l'*Etat honteux*, la Katamalanesie, la Cote des Ebènes et le Golfe de Guinée. Ensuite sur le plan extérieur. Dans ce cas, le narrateur place un personnage dans le monde occidental et juge de l'intérieur ses pratiques. Nombreux sont les personnages des textes qui ont été dans cette situation. La vision n'est pas toujours unanime, néanmoins on retrouve plusieurs similitudes. Lorsque Djigui est invité en France, c'est dans la ville de Marseille qu'il séjournera et le souvenir qu'il en gardera ne l'incitera pas à y retourner. Avec Martillimi Lopez, la France est pour lui le pays du plaisir. Ses maîtresses en sont originaires, c'est le pays de son conseiller homosexuel, le narrateur par ces éléments en fait facilement un objet de critique. La France est assimilée à un lieu de déviance. Pour que Martillimi Lopez s'y sente bien, c'est qu'elle lui apporte sexe, vin et sexe. De la sorte, le narrateur brise le prétendu monopole de la pratique du sexe que les Africains auraient endossé. Le narrateur retourne habillement le préjugé et parvient à identifier la France aussi perverse que peuvent l'être certains Africains. L'image de l'Occident apparaît quasi dépréciée, avec une image entamée dans l'*Etat honteux.* Dans cet exercice de rééquilibre, la France en l'occurrence au sein des pays, les institutions avec l'Eglise, tiennent une place de choix. Ce choix marque le désir des écrivains africains francophones de proposer un imaginaire autre de l'Afrique et de l'Africain en osant présenter une image maculée de l'Occident.

[469] BAKURUMPAGI (N.), *Déconstruction du mythe du nègre dans la littérature africaine*, Op. Cit., p.

C- JEUX D'ECHOS ET DE MIROIR DANS LES TEXTES D'AHMADOU KOUROUMA ET DE SONY LABOU TANSI: INTERTEXTUALITE ET RECOMPOSITION IDENTITAIRES DANS LE TEXTE LITTERAIRE.

Parler d'intertextualité et de recomposition identitaire dans le texte littéraire, c'est admettre le dialogue avec d'autres formes et genres d'écritures issus de culture et d'époque différentes. Tout comme admettre sa transformation au contact de ces genres et écritures. Son issue est ce qui s'impose comme sa propre identité. Traduit dans le cas qui nous intéresse, il s'agit d'évaluer la part d'intertextualité dans les textes de Sony LABOU TANSI et d'Ahmadou KOUROUMA. Cette interrogation intervient à la suite de l'affirmation d'une position forte selon laquelle Sony LABOU TANSI et Ahmadou KOUROUMA déconstruisent un mythe, celui du Noir et de l'Afrique. De même présentent-ils un discours alors nouveau, loin des thuriféraires de la Négritude, impliquant outrageusement le Noir dans la fabrique du sentiment de désenchantement qui s'installe pendant les Indépendances. Un tel projet implique certainement des profondes modifications textuelles qui accompagnent les intérêts de nos auteurs. C'est donc à travers l'intertextualité qui pose le texte comme le lieu d'interaction d'autres textes, d'autres discours et d'autres langages, que nous envisageons de déceler les indices ou les éléments de dialogue, parfois franc, âpre, dur, mais dialogue tout de même. Ainsi, nous pensons que les jeux d'échos et de miroir traduisent le résonnement et le reflet des textes puisés, empruntés à diverses sources afin de servir au mieux les positions d'un auteur. Quels pourraient être « les échos », les « jeux de miroirs » de nos deux auteurs. L'un d'entre eux, Ahmadou KOUROUMA, notamment avouait au cours d'une interview, l'une des raisons qui l'ont conduit à l'écriture. Pour seule réponse, Ahmadou KOUROUMA affirmait y être venu par réaction. Réaction à un ensemble de discours sur la culture traditionnelle africaine faite par des sociologues « de véranda », selon l'expression appropriée. Cette affirmation qui peut se traduire comme l'existence même de l'intertextualité par le discours disjonctif du texte, nous permet de nous interroger sur les moyens qui ont aidé nos auteurs à réaliser le texte de leur choix.

Chapitre 1 : L'intertexte oral[470].

1- Modalité traditionnelle de l'énonciation.

Dans sa thèse, mentionnée précédemment, Victoria NAMURUHO BAKURUMPAGI, nous explique le rôle majeur qu'a joué l'intertextualité dans la volonté affichée des écrivains noirs francophones, de déconstruire le mythe du nègre. Une de ses justifications porte sur les résultats auxquels elle aboutit. En effet, lorsqu'elle arrive à la conclusion selon laquelle les écrivains francophones empruntent des détours – idéologique, ethnographique et historique - la réalité même de l'exercice du détour, selon elle nécessite *« une pratique permanente de l'intertextualité et de l'hypertextualité. »*[471] Ce qui démontrerait que les auteurs africains seraient redevables d'un ou de certains « discours ». Sur ce plan, nous ne serions pas loin de partager son avis, à la condition que le concept d'intertextualité désigne tout ce qui met en relation manifeste ou implicite un texte avec d'autres textes et d'autres discours. En clair, il s'agit de ne pas restreindre la notion de texte à ce qui relève de l'écrit pour exclure tout ce qui serait oral. Victoria NAMURUHO BAKURUMPAGI pour désigner l'oralité africaine comme texte emploie le terme d'« archi-écriture ». Un concept qu'elle emprunte à Jacques DERRIDA[472]. Tout de même, le partage s'arrête à l'usage commun du concept plutôt qu'à l'interprétation qu'elle en fait. En effet, BAKURUMPAGI cherche par sa démonstration à poser l'oralité comme l'écriture même, ce qui n'est pas notre cas. Nous ambitionnons, très modestement de poser l'oralité comme texte, car nous le percevons aussi structuré que l'écriture. Texte aussi digne de rentrer en communication avec d'autres. Pour cela, nous évoquons le concept d'oraliture, tel qu'il est défini par Ernst MIRVILLE, puis vulgarisé par Maximilien LAROCHE. Le concept d'oraliture est inventé par

---

[470] Nous empruntons le titre de ce chapitre à celui de Bakurumpagi Namuruho. En effet dans sa thèse portant sur *la déconstruction du mythe du nègre*, elle considère l'intertextualité orale comme un élément qui a permis aux auteurs africains de dresser l'image moins caricaturale des personnages noirs, bien loin de celle qui a pendant longtemps été véhiculée par la littérature exotique et qui a été héritée par la littérature occidentale.

[471] BAKURUMPAGI (V. N.), *la déconstruction du mythe du nègre*, Op. Cit., p.440. L'idée de l'auteur consiste à dire que le choix du sujet même serait révélateur de l'existence d'une réalité intertextuelle, dans le cas d'espèce. Elle précise tout de même que son sujet porte sur l'intertextualité que l'hypertextualité qui elle désignerait la relation par laquelle selon une définition empruntée à Gérard Genette et citée par Tiphaine Samoyault : « un texte peut dériver d'un autre texte antérieur sous la forme notamment de la parodie et du pastiche » In *L'intertextualité : mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2005, p.19.

[472] Jacques Derrida utilise l'expression dans son ouvrage *de la Grammatologie*. Bakurumpagi nous explique que Derrida afin de construire son concept s'est basé sur les travaux de Claude Levi-Strauss sur les Nambikwara du Brésil. A l'issue il parvient à la conclusion que l'oralité contient en germe l'écriture. Dès lors, l'oralité devient alors comme un ensemble transcendant le binarisme traditionnel écrit/oral. Par la suite, Victoria Bakurumpagi cite Derrida qui voit dans l'oralité, l'essence même de l'écriture, telle qu'elle se donne et l'écriture, du moins son aspect typographique, sa forme vile : « Selon Derrida, il existe deux types d'écriture : « la bonne et naturelle inscription divine dans le cœur et l'âme ; la perverse et artificieuse, la technique exilée dans l'extériorité des corps »

Ernst MIRVILLE. Pour la définir il se sert de la définition étymologique de littérature qu'il lie à l'écriture et à la lecture pour considérer comme rédhibitoire l'usage de littérature orale pour désigner les productions intellectuelles orales. Pour lui, l'expression « littérature orale » présente un paradoxe qui fait la part belle à la littérature écrite qu'à la littérature orale, comme si elle était dépourvue de qualité. C'est ainsi qu'on comprend ses propos lorsqu'il affirme :

« On comprendrait mal qu'une production soit à la fois écrite et non écrite. C'est cette antinomie qui m'a porté à créer le concept d'oraliture.[…] Littérature orale dénote l'idée d'une littérature de primitifs, produite par des peuples sans histoire, sans culture et sans langue »[473]

Par la suite, il finit par donner la définition de ce nouveau concept, dont les motivations identitaires auront sans doute été déterminantes dans le choix. Ce qui n'empêche pas la justesse de son propos :

« L'oraliture est l'ensemble des créations non écrites et orales d'une époque ou d'une communauté, dans le domaine de la philosophie, de l'imagination, de la technique, accusant une certaine valeur quant à la forme. »[474]

Ouvertement, se pose l'autonomie de deux pratiques dont la visée reste la même, l'esthétique en l'occurrence. A travers cette définition, la littérature, entendue comme production écrite, ne rime plus avec l'ultime forme vers laquelle les œuvres orales doivent tendre, mais plutôt comme œuvres à part entières et estimables aussi bien que celles écrites. Maxime LAROCHE quant à lui est décrit par Rodney SAINT-ELOI, dans son mémoire de maîtrise consacré à l'émergence d'une poétique créole en Haïti, comme celui qui a contribué à développer et vulgariser le concept. Mais il est également celui qui permet de surmonter l'écueil de l'opposition des deux notions. Pour lui en effet :

« L'oraliture n'est pas seulement la source de matières premières pour la littérature. Elle est le double de toute écriture. Autrement dit, écrire n'étant qu'une forme autre de parler, il ne suffit pas d'écrire, il faut encore parler ... (...) L'écriture n'est qu'une passerelle qu'on emprunte pour passer d'une oraliture à l'autre »[475]

Bien que l'oraliture dans la société haïtienne se développe dans un contexte de *« double scène »*[476], pour reprendre l'expression de Maximilien LAROCHE, témoignage manifeste

---

[473] MIRVILLE (E.), Kreyol nan oraliti (le créole… dans l'oraliture haïtienne) suivi d'un entretien avec Pierre Raymond Dumas sur le concept d'oraliture, Port-au-Prince, *Conjonction* n°161-162, mars-juin 1984, p.161-164.
[474] MERVILLE (E.), Op. Cit., p.161.
[475] LAROCHE (M.), *La double scène de la représentation* cité dans le mémoire de maîtrise de Rodney Saint-Eloi, présenté à la Faculté des Etudes supérieures de l'Université Laval, Janvier 1999

du dynamisme du secteur au point de rivaliser avec l'écriture, son intérêt est notable. L'oraliture finit par révéler les besoins imminents d'instaurer des approches, des lectures, des modes opératoires pour la comprendre. C'est d'ailleurs à titre opératoire que Maximilien Laroche, l'emploie. Donc comme une approche, une poétique nouvelle et nécessaire ; et un corpus, un domaine à la fois :

« J'ai utilisé ce concept d'oraliture pour analyser des œuvres aussi bien populaires que savantes, orales ou écrites. Je le crois effectivement plus opératoire que celui de littérature orale. J'ai entendu des collègues angolais employer, dans le même sens, le terme « oratura ». Je demeure persuadé qu'oraliture traduit fort bien un parallélisme de la littérature et de ce qu'on appelait « littérature orale »[477]

A l'origine en effet de cet intérêt pour les œuvres orales, demeure la perspective liée à la réforme scolaire de 1979 qui proposait de promouvoir le bilinguisme créole/français dans un contexte où le créole est pratiqué par la majorité de la population. Une telle décision dynamisait donc tout ce que représente le créole, perçu comme relevant de l'oralité, au point que le passage de l'oral au vocal par exemple a pu aisément se faire, en trouvant un public. Ce qui n'est pas le cas dans l'espace francophone africain, où triomphe la langue française, véhicule par excellence de littérature écrite. Il n'est donc pas étonnant que les œuvres orales soient soumises à la perdition, puisqu'elles restent dans ce seul état de source que par ailleurs, la société haïtienne a dépassé. Même dans un tel contexte, les œuvres orales restent tout de même présentes, certes moins dynamiques, mais suffisamment vivantes pour que nos auteurs trouvent le moyen de les insérer dans leurs œuvres. Derrière le concept d'oraliture, nous trouvons ici la preuve que les œuvres orales sont aussi un texte dont seul le véhicule diffère de la littérature. Lorsque nous évoquerons le mot oralité, il aura pour nous le sens d'oraliture. Ainsi, s'interroger sous quelle forme apparaît alors l'intertextualité, nous paraît pertinente comme interrogation pour répondre au statut de l'oralité comme texte.

Par ailleurs, nous avons conscience de l'équivocité du concept d'intertextualité, c'est pourquoi nous retiendrons à la suite de la définition que Victoria NAMURUHO BAKURUMAPGI en propose :

---

[476] L'expression désigne la confrontation des genres et des formes dans la littérature haïtienne et la dynamique du fond culturel oral qui travaille le texte écrit. « Le passage de l'oralité à l'écriture est ainsi considéré comme une mutation des moyens technologiques et des formes de communication. Puisque l'écrit créole est d'abord un écrit parlé, le support de communication au texte est l'accompagnement musical ou tout naturellement la radio. » In *Emergence de la poétique créole en Haïti*, Op. Cit., p.08.
[477] LAROCHE (M.), *La double scène de la représentation*, Op. Cit., p. 15.

« Il nous faut préciser qu'il s'agira pour nous d'identifier d'abord le degré de présence du discours d'autrui dans le corpus, pour mesurer ensuite les transformations subies par les deux textes »[478]

Dans la partie précédente, nous avons très largement démontré l'existence du discours d'autrui, mais pas assez les transformations qu'il subit. En effet ce que nous entendons par modalité traditionnelle d'énonciation, c'est la présence de l'oraliture dans le récit moderne africain. Comment et qu'est-ce que le roman africain emprunte au discours, à l'imagologie, aux symboles de l'oraliture. Ce discours et son style vont donc constituer la preuve que les écrivains africains ont manifestement recours à des textes d'œuvres traditionnelles pour des motifs divers. L'un d'entre eux étant ici la déconstruction du mythe du nègre.

Tout d'abord, lorsqu'on s'interroge sur l'oralité dans la littérature africaine francophone, c'est en tant que source qu'on la perçoit. Non pas pour lui reconnaître sa création, mais pour souligner, une forme d'authenticité, de voie ou d'identité, par opposition au reproche de l'imitation. SENGHOR lui-même, sans étonnement, en appelle à une valorisation de l'oralité, exhorte les critiques à aller presque dans un certain sens de la littérature, afin de créer un imaginaire africain. Dans l'hommage qu'il rend à René MARAN, c'est tout juste si dans ses propos le poète-président n'encourage pas à un imaginaire littéraire africain lorsqu'il parle de style nègre[479]. Comme l'explique Christiane NDIAYE pour qui le chemin de l'histoire de la littérature africaine ressemble à un retour sur lui-même. Peut être pas au point de se mordre la queue :

« Bon nombre d'ouvrages sur l'histoire littéraire de l'Afrique comportent un chapitre ou une section consacrés au passage de l'oral à l'écrit1où l'on rappelle d'abord que les sociétés africaines se caractérisaient par l'expression orale avant l'arrivée des colonisateurs européens. Si les termes désignant ce « passage » sont ici intervertis, c'est pour mieux insister sur le fait que la critique littéraire, elle, a fait le cheminement inverse en supposant, dans un premier temps, que les romanciers2avaient adopté les conventions de la « tradition écrite » européenne ;elle s'est ensuite ravisée en affirmant que les écrivains s'inspirent en réalité depuis le début de la tradition orale africaine. »[480]

Cette forme de réhabilitation du discours de la Négritude, n'a de commun que la forme ou le geste, et peut-être pourrions-nous nous amuser à proclamer « une néo-Négritude ». Car si le retour s'effectue, il n'entend pas magnifier ou légitimer un thuriféraire discours d'une

---

[478] BAKURUMPAGI (V.-N.), *La déconstruction du mythe du nègre*, Op. Cit., p.

[479] On retrouve l'hommage qu'il rend à René Maran dans son ouvrage *Liberté I*. A travers son style nègre, Senghor, finit par détailler ce qu'il y met « Il ne s'agira même plus de leur faire parler petit-nègre, mais wolof, malinké, éwondo en français. »

[480] NDIAYE (C.), *De l'écrit à l'oral : la transformation des classiques du roman africain, revue électronique Erudit, Etudes françaises*, vol.37, n°2, 2001, p. 45-61.

antériorité toute candide. L'oralité devient une parure, une forme moins grossière, plus subtile de revendication poétique, mais néanmoins aussi efficace.

A côté de cette idée de source, on parle volontiers de la forme sous laquelle apparaît l'oralité. Depuis bien longtemps, l'habitude a été souvent de déceler des bribes de sagesse africaine. Revenaient toujours, des adages, des proverbes, d'extraits en langue locale… En fait, il s'agissait d'inclure un paysage langagier aux références africaines, parfois grossièrement pourvu que cela fasse couleur locale.

Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI ne font pas exception. En effet, à l'importance des aspects par lesquels apparaît l'oraliture dans leurs différents textes, on pourrait conclure à une volonté manifeste de l'y faire figurer. D'entrée de jeu, l'aspect le plus utilisé, notamment chez Ahmadou KOUROUMA reste de loin le personnage du griot. Véritable dépositaire de la mémoire, détenteur de la parole, à ce titre incarnation de l'oralité, il occupe une place majeure dans le texte. On le voit dans *Monnè,* c'est le personnage central. Dans les deux parties qui s'opposent, le griot conduit l'action. Comme interprète du commandant blanc, le griot Soumaré se révèle très utile dans la compréhension des subtilités culturelles et épargne au commandant une perte d'hommes. En effet alors que Djigui défie le commandant et s'apprête à engager le combat, l'interprète Soumaré, qui connaissait la puissance de feu des troupes coloniales, ne traduit pas les propos injurieux et de défi de Djigui, mais au contraire assure le commandant de la subordination totale de Soba et de son roi. Le second épisode où le talent du griot Soumaré s'illustre encore se déroule lorsqu'il parvient à convaincre le commandant de ne pas emprisonner le griot Diabaté, au nom d'une certaine disposition traditionnelle en temps de guerre. Dans les deux cas, le griot tient le rôle de grand stratège. C'est d'ailleurs grâce à ces précieux conseils que Djigui est maintenu à son trône, ce qui permet à l'administration de gérer dans un contexte apaisé la ville de Soba. A l'œuvre de Soumaré répond celle de Diabaté. Au départ désireux de rejoindre son « konia », il est convaincu par Djigui qui le supplie de rester à ses côtés. Dans son cas, on découvre le griot comme le serviteur, le fidèle, mais l'homme de parole qui déploie son talent même pour une cause qu'il combattait. Il apparaît amoral et cyniquement pragmatique. Avec *Les soleils* l'image du griot est double. Il y a le griot de l'époque des Doumbouya, dans le Horodougou et celui de la nouvelle société, de la ville. Les premiers sont présentés comme sympathiques, avec une éthique et les seconds comme vils, dénaturés. Un tel traitement du personnage du griot procède du regard que porte l'auteur sur l'oralité. En effet, présenter le griot, comme

sympathique, rusé, stratège, serviable ou fidèle laisse suggérer une image humaniste de l'oralité. C'est encore plus vrai lorsque le personnage finit par être réhabilité en dépit de ses défauts. Dans *Les Soleils,* le griot qui est à l'origine de la dispute entre Bamba et Fama, n'est pas outre-mesure tenu responsable, au contraire, il est décrit comme insignifiant, sans importance, comme si déchoir lui était naturel. De même Fama ne condamne pas Diamourou, le griot de la lignée des Doumbouya, qui a pu se maintenir grâce à la position de sa fille et de ses petits enfants. Comment comprendre qu'il puisse vivre des revenus de ceux qui ont causé la chute du maître Fama ?

Avec Sony LABOU TANSI, il n'y a pas de personnage équivalent au griot. Pour des raisons d'espace culturel. En Afrique Centrale, il n'existe pas de griot. Du coup pour représenter l'oralité il recourt soit à des personnages âgés, à un lieu (le village ou la forêt, ou enfin les populations pygmées). Dans *La vie et demie*, l'oralité incarne l'humanisme, les valeurs essentielles autant que dans les textes d'Ahmadou KOUROUMA. C'est ainsi que Chaïdana est recueillie par un vieil homme, qui mène une vie modeste, loin la ville et de ses tentations. Presque souvent, la « décroissance » comme mode de vie est considéré comme une forme de résistance contre la folie citadine. Ces personnages donnent l'image d'êtres apaisés, l'expression de la raison dans une société en folie. Pour preuve, c'est auprès d'eux, notamment de Layisho, puis du pygmée Kapahacheu, en pleine forêt que vont grandir les enfants de Chaïdana. C'est à croire que les conditions d'insécurité matérielle, de précarité procurent aux enfants une meilleure santé mentale que n'ont les personnes qui vivent en ville. Clairement, les conditions rurales, de proximité avec les pygmées et les personnes âgées constituent l'axe de significations de l'oralité dans un rapport de moralisation de la ville, incarnation de la civilisation vantée par l'Occident.

A l'instar des personnages, l'oraliture apparaît sous forme de collages de proverbes de poèmes ou de chants. Nos deux auteurs ne se contentent pas de s'en référer, ils vont jusqu'à les faire figurer dans le texte. Ainsi Ahmadou KOUROUMA décide de bâtir son texte avec un genre relevant de l'oraliture, notamment le chant de chasseur, autrement nommé « donsomana ». A plusieurs reprises Sony LABOU TANSI intègre des chants et des poèmes dans ses textes. La structure des textes renvoie davantage à des contes fantastiques. Cette présence de l'oraliture, qui par ailleurs demeure un choix narratif assumé peut se faire soit de façon dissimulée, comme c'est le cas dans *Les soleils des Indépendances*. Dans un des passages, le narrateur raconte les exploits du chasseur Balla. Pour l'auteur d'un article consacré au sujet :

« L'œuvre orale peut s'amalgamer au fil romanesque de façon plus discrète, un épisode de la fiction se trouvant fidèlement décalqué sur le modèle d'un genre de la littérature orale locale, sans que le romancier signale explicitement cet emprunt. C'est le cas, par exemple, lorsque Kourouma nous raconte, dans *Les soleils des indépendances,* les exploits cynégétiques du chasseur Balla, personnage de l'histoire et donc donné comme bien réel selon les règles du pacte de lecture. Cet épisode n'est en fait composé que de la fusion habile de deux récits de chasseurs (donsomana) bien connus chez les Malinké »[481]

Une des critiques que renferme un tel choix narratif porte sur le risque de tomber dans la démarche culturaliste. Elle se présente comme le fait d'expliquer un texte, une œuvre à la lumière de son contexte ethnolinguistique. A l'évidence, il semble que la démarche de nos auteurs s'inscrit dans un objectif, précis et défini. Comment se traduisent les modifications sur les personnages dans le texte à la lumière de l'énonciation de l'oraliture ?

2- Le renouvellement des discours et des portraits.

Le choix narratif d'insérer dans l'œuvre romanesque d'expression française l'oraliture, pose des nombreuses interrogations. L'une d'entre elles avance que les raisons d'un tel choix sont plutôt idéologiques que poétiques. C'est le cas par exemple de cette réflexion menée dans un article dont les positions livrées, sont catégoriques. L'idée de départ est une interrogation sur le fond culturel qui s'insère dans tout texte littéraire. L'auteur se demande si ce fond participe de l'«indice » ou de la « posture » ? Dans le cas de l'espace francophone, la position est claire et presque définitive, elle relèverait plus de la stratégie que de la « trace ».

« La littérature orale devient (…) un des lieux emblématiques privilégiés de cette culture de « terroir » dont la connaissance est censée éclairer les pertinences de l'œuvre littéraire d'expression française. (…) Ou bien on la considère comme une trace naturelle de l'origine ethnique de l'auteur, qui se servirait en quelque sorte innocemment de ce code particulier, comme tout créateur littéraire établit nécessairement, même à son insu, des relations conventionnelles de complicité culturelle entre lui-même et un lectorat qu'il induit, supposé partager les mêmes codes que lui. C'est ce qui se passe par exemple lorsqu'un romancier japonais précise : « elle se conduisit en parfaite geisha » (…) Si on peut croire (…) à la relative innocence du japonais qui crée son œuvre dans le contexte de la culture japonaise, où elle sera d'abord éditée, il est beaucoup plus difficile de croire en l'innocence du créateur francophone, qu'il soit poète, dramaturge ou romancier. En effet, les instances institutionnelles par lesquelles doit passer la production de son œuvre, pour devenir publique, l'amènent nécessairement à se poser autrement la question de sa réception ; et il lui est difficile de ne pas avoir à s'interroger, à propos des codes culturels dans lesquels il ancre son texte, sur les types de lectorat que ses choix induisent. Ces considérations nous amènent à penser que l'utilisation de la littérature orale qui

[481] HULST (L. D.) et MOURA (J.M.), *Quelques réflexions sur les relations entre les cultures francophones et les cultures orales locales*, Les Etudes littéraires francophones

est faite dans la littérature d'expression française relève plus d'une problématique de la stratégie que d'une problématique de l'indice. »[482]

Une telle démonstration qui finit par une conclusion aussi ferme, pose autant de questions et suscitent autant de réponses. Peuvent être esquissées les questions de la liberté de l'écrivain, prend-il en compte son lectorat lorsqu'il crée son œuvre. Si oui, quelle serait sa part de liberté. Dans un contexte plus large, la problématique ne saurait se limiter à l'écrivain francophone qui est conduit à troquer contre son acte de création les attentes d'un public. C'est comme si l'écrivain était réduit à un marchand où le client, ici le public viendrait passer commande. Dans ce cas alors, tous les classiques, dont les œuvres célébrées aujourd'hui, de MOLIERE, en passant par CORNEILLE, RACINE, jusqu'à Léonard de VINCI, ont été des commandes faites par les monarques, seraient-elles moins l'expression de la liberté créatrice ?

Si l'article pose un vrai problème, une partie de la réponse qu'elle apporte reste discutable. La liberté souveraine de l'écrivain est un phantasme. En effet nous pensons que l'acte de création se nourrit de ce qui l'entoure, mais tient compte également du principe de réalité. A ce titre, il y a toujours chez l'écrivain une part de stratégie qu'il soit francophone, européen ou asiatique. En revanche, il est vrai que la stratégie de l'écrivain francophone est particulière puisqu'elle vise un public avant tout extérieur, mais la réalité reste la même et toujours aussi peu séduisante. C'est pourquoi nous pensons que le raisonnement qui consiste à crédibiliser la vision « indicielle » que stratégique du romancier japonais ou européen, au motif qu'il crée son œuvre dans un contexte culturel japonais ou européen, contexte à la fois d'édition, est peu pertinent. Le même article poursuit et suggère dans sa démonstration que les marques de l'oraliture ne sont pas l'expression de la culture de terroir, puisqu'en réalité rien n'est fait comme dit dans le texte. Pour illustrer son propos, il cite les exemples de SENGHOR et d'Ahmadou KOUROUMA qui utilisent respectivement des noms traditionnels dans ses poèmes, un chant des chasseurs qu'il soumet à la structure du roman. En dehors de la modification structurelle du texte, certaine, le contenu de la cérémonie n'aurait rien avoir avec la pratique du « donsamana » telle qu'exécuté par les chasseurs dans la réalité :

« Parce ce que l'écrivain francophone a écrit et écrit encore pour une bonne partie une littérature de revendication identitaire, la référence à son patrimoine oral, sous une forme ou sous une autre, est un

[482] HULST (L. D.) et MOURA (J.M.), *Quelques réflexions sur les relations entre les cultures francophones et les cultures orales locales*, Les Etudes littéraires francophones, Op. Cit., p.141.

recours fréquemment utilisé dans son écriture, du fait même que ce patrimoine apparaît comme un marqueur identitaire particulièrement fort. C'est vrai pour le poète. Qu'on songe par exemple aux postures de Senghor et à ceux de ses poèmes qu'il appelle « guimm », « woï » ou « taga », du nom de genres oraux existant dans la culture sérère ou wolof ; même si justement on s'aperçoit, à la lecture de ses poèmes, qu'ils ne doivent finalement que bien peu au genre oral réel tel qu'il peut être étudié dans ces cultures. Qu'on songe aussi aux instruments africains dont il feint d'accompagner l'écriture de ses poèmes en français : « guimm pour deux koras ». (…) Mais c'est sans doute, Ahmadou Kourouma qui a poussé le plus loin l'originalité sur ce plan avec *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Ce roman, (…) est prétendument conçu comme un « donsomana », c'est –à-dire un récit de chasseur chez les Malinké, la société de Kourouma. (…) Mais cette fois encore, il s'agit surtout d'un alibi et –enquête faite- le « donsomana » cathartique dont parle Kourouma dans son roman semble ne correspondre à rien de réel dans la pratique culturelle des chasseurs malinké. »[483]

Toutefois, on reconnaît à l'article le mérite de réfuter à la littérature francophone l'idée d'une littérature « miroir », où l'œuvre littéraire est posée comme l'expression d'une culture, moderne ou traditionnelle soit-elle. On reconnaît également de la pertinence lorsqu'il affirme :

« Il peut sans doute être intéressant, à partir des marques de littérature orale dans la production littéraire francophone, de s'intéresser à la réalité qu'elle feint de représenter pour précisément évaluer la gestion culturelle et idéologique qui en est faite en terme de posture. »[484]

A travers cette affirmation, l'article prouve que l'œuvre littéraire est d'abord prise pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une œuvre de fiction, dont la démarche qu'elle emprunte pour délivrer son énoncée n'est pas réductible au contexte de sa création. C'est enfin la conclusion à laquelle aboutit l'article lorsqu'il parle de la crédulité d'un pacte avec le lecteur sur la base d'un contexte ethnolinguistique. Le second intérêt de l'affirmation porte sur le rapport que l'écrivain entretien avec l'oraliture. Car si l'oralité fait partie de tout œuvre littéraire, sa présence dans la littérature africaine est une évidence. C'est, semble-t-il le sens qui s'en dégage à la suite de l'affirmation de KAZI-TANI :

« Si on peut repérer dans toute littérature écrite des traces provenant de l'oralité, dans le roman négro-africain, elles sont affichées de manière éclatante... cela apparaît comme une sorte de carte d'identité, comme un passeport culturel à l'échelle africaine »[485]

---

[483]HULST (L. D.) et MOURA (J.M.), *Quelques réflexions sur les relations entre les cultures francophones et les cultures orales locales*, Les Etudes littéraires francophones, Op. Cit., p.150

[484] HULST (L. D.) et MOURA (J.M.), *Quelques réflexions sur les relations entre les cultures francophones et les cultures orales locales*, Les Etudes littéraires francophones, Op. Cit., p.142.

Le constat nous conseille d'aller au-delà des apparences. En effet, inclure des éléments de l'oralité dans un texte romanesque ne suppose pas que son auteur les défend. Ainsi lorsqu'Ahmadou KOUROUMA et SONY LABOU Tansi insèrent dans les textes des aspects de l'oralité, la proximité demeure poétique qu'affective. Dans un article que NIMROD consacre à l'œuvre d'Ahmadou KOUROUMA, il n'est pas loin de penser que l'usage des proverbes dans son œuvre opère ce qu'il nomme « le renversement des valeurs ». Derrière, les anodins proverbes qu'insère Ahmadou KOUROUMA, quel renversement est opéré ?

« Depuis Birago Diop et ses *Contes* et ses *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, jamais un auteur africain – du moins en francophonie – ne s'était montré aussi retors avec la pensée populaire par excellence que sont les proverbes. Ces derniers sont le matériau naturel de sa création. Mais à l'examen, on ne peut dire que les proverbes en sortent grandis. Kourouma s'en sert comme pour noircir le tableau. On cherche en vain chez l'auteur des accents pour ainsi dire communs. (…) Au vrai, l'œuvre kouroumienne ne se flatte pas de contenir une philosophie. Et si, malgré tout, cette dernière la traverse de part en part, c'est qu'une fiction digne de ce nom ne saurait se passer de penser. Elle est tout sauf proverbiale. Kourouma, en effet, fait de la philosophie à la manière d'un littérateur »[486]

Un des points que note l'auteur de l'article porte sur le modèle de construction des œuvres d'Ahmadou KOUROUMA. Il remarque sur chaque chapitre une phrase introductive qui semble en même temps en résumer le contenu. A la vérité, précise l'auteur, cette phrase ne résume pas le chapitre, elle est juste extraite du chapitre et cette phrase peut parfois être un proverbe. En effet, on constate que de tous les textes d'Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, excelle dans la présence des proverbes.

« *En attendant le vote des bêtes sauvages* est une manière de chef-d'œuvre. Tous les sous-titres sont constitués de proverbes plus ou moins bien assénés. Plus précisément, au proverbe qui entraîne immédiatement notre adhésion succède un autre dont le contenu, en plus de nous faire sourire, nous fournit, sans que nous le recherchions, l'argument qui nous servirait à le réfuter. La table des chapitres tient étendue sous nos yeux l'alternance des proverbes percutants et des proverbes anodins. »[487]

---

[485] KAZI-TANI (N.A.), *Le roman africain de langue française au carrefour de l'écrit et de l'oral (Afrique noire et Maghreb*), Thèse de doctorat, Université Paris Nord, 1995, p.33.

[486] NIMROD *Du proverbe au verbe : la nouvelle philosophie des vocables initiée par Ahmadou Kourouma* In Notre Librairie, « Ahmadou Kourouma : l'héritage », n°1556156. Identités littéraires. Juillet-décembre 2004, p.55.

[487] NIMROD *Du proverbe au verbe : la nouvelle philosophie des vocables initiée par Ahmadou Kourouma* In Notre Librairie, « Ahmadou Kourouma : l'héritage », n°1556156. Identités littéraires. Juillet-décembre 2004, p.55.

Toujours selon NIMROD, Ahmadou KOUROUMA prend de la distance vis-à-vis de cette forme de sagesse africaine, dont il semble ici se jouer.

« Le continent noir se déploie avec cette philosophie de bazar que sont les sentences populaires. On dirait que l'auteur en use comme d'un paravent. C'est la philosophie apparente de tout un peuple ou, si l'on veut, une apparence de philosophie que Kourouma, sans avoir l'air d'y toucher, subvertit de fond en comble. »[488]

L'usage même des proverbes renforce l'idée d'irresponsabilité. En effet le fait qu'ils traduisent ce patrimoine commun, cette vertu douteuse du prima du groupe au détriment de l'individu, cette forme de chape de plomb qui favorise cette lâcheté propre à l'inaction. A ce titre, on n'est pas loin de partager l'interprétation de NIMROD qui voit dans cet usage de la « sagesse proverbiale » que fait Ahmadou KOUROUMA :

« Cohésion, unanimité contre la volonté de se singulariser, telle est la leçon (et elle se révèle si peu attrayante) des proverbes. Ils synthétisent notre volonté d'être ensemble, laquelle rendue nécessaire par la conscience aiguë que nous avons du relativisme qui sous-tend nos actions et nos pensées. Les proverbes sont une forme de platonisme. Ils nous encouragent à viser l'idéal. Ainsi parvenons-nous à amoindrir les déceptions qui, imparablement, découlent de nos actes. Ils encouragent un *agir minimal*. La prétendue sagesse africaine, à l'image du concept du« bon sauvage », est l'exaltation du non-agir »[489]

On s'aperçoit alors que ce qui passe pour une célébration de la culture orale, devient un réquisitoire qui l'accable. Ainsi, les proverbes finissent par incarner la vacuité des paroles, le mensonge, et encouragent les promesses non-tenues. En effet, les proverbes présentent l'avantage certain d'une absence de signature. Ainsi lorsque le président dans *Les soleils des Indépendances* prononce un discours ponctué de proverbes, dont l'un des plus illustratifs :

« Les anciens proverbes de nos aïeux restaient toujours vrais. La plus belle harmonie, ce n'est ni l'accord des tambours, ni l'accord des xylophones, ni l'accord des trompettes, c'est l'accord des hommes. « Un seul pied ne trace pas un sentier ; et un seul doit ne peut ramasser un petit gravier de terre. Seul lui, le président, ne pouvait pas construire le pays. Ce sera l'œuvre de tout le monde. Si grand que soit le pays où règne la discorde, sa ruine est l'affaire d'un jour. C'est pour réaliser l'entente dans le pays que tous les détenus étaient libérés. »[490]

---

[488] Ibidem.
[489] Ibidem
[490] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 174.

Habituellement, les proverbes renvoient à la beauté de la langue, l'art de dire le juste, et de le bien dire. Rappelons que l'usage de cette rhétorique à cette occasion est voué à une réconciliation nationale. Il doit donc permettre de rassurer le pays, mais surtout l'Occident qui semble lui dicter sa conduite. Mais le recours aux proverbes devient la preuve d'un échec cuisant. Rien n'est plus vrai ici que la formule de NIMROD qui prend tout son sens sur « la pensée minimaliste », « la preuve de l'inaction ». Les proverbes lui permettent de dissimuler ses véritables intentions. Cette critique de l'oralité, prend forme lorsqu'elle s'étend à la parole. La langue devient un instrument redoutable et décrédibilisé lorsqu'elle tombe dans les mains des potentats. Très vite, on découvre le revers de la parole, de la langue lorsqu'elle se transforme en slogans. Leur domaine de prédilection étant le culte de la personnalité. C'est comme si en reprenant des dictons, des adages, cela les rend plus intelligents, ou comme s'ils voulaient s'assurer une estime qu'ils n'auront jamais. Chez Sony LABOU TANSI, l'accent est mis sur un langage familier et ordurier et de slogans. Il se dégage une ambigüité entre les fonctions occupées et le niveau de langue qu'ils peuvent avoir. On s'aperçoit que le Guide Providentiel ou Martillimi Lopez sont toujours les seuls à s'exprimer, au point que les écouter devient une torture. Martillimi Lopez met à sa disposition tous les moyens sonores et visuels pour être entendu. Là-bas, dans ces sociétés-là il n'y a pas de liberté d'expression. Pour parler il faut y être autorisé, et seulement par le Guide, par Martilimi Lopez. Et si miraculeusement, le « prince » autorise à parler, il faut avoir conscience d'une mort imminente et certaine que les personnages choisissent leur sujet. C'est ainsi que les prisonniers, pour trahison à la nation, dans une lettre qui leur demande d'avouer leurs prétendus crimes, en font un autre usage.

L'insertion de l'oraliture dans les textes a également contribué à servir un discours dont l'impact sur les personnages africains a abouti à des nouveaux portraits. Comment l'oralité parle-t-elle des personnages ?

Nous désignons sous le terme d'oralité les aspects qui en sont participatifs. Ainsi l'une des figures qu'est le griot, présente dans l'œuvre d'Ahmadou KOUROUMA, est porteur d'un discours. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, la présence de l'oralité est marquée par le donsomana. Plus que la cérémonie, on s'intéresse au cordoua, le maître de cérémonie. Rappelons que le donsomana est un chant cathartique. Il prétend restituer à celui qui s'y soumet l'objet perdu moyennant sa confession devant une confrérie. Koyaga, président du Golfe de Guinée, vient de perdre ses objets magiques qui lui ont toujours garantis un succès en politique. Sa mère et le marabout lui promettent de regagner son pouvoir dès qu'il retrouvera ces objets. C'est pourquoi en tant que chasseur il se soumet à

la confrérie. Nous assistons au cours de la cérémonie à une démythification de l'histoire et de la personnalité de Koyaga. C'est en effet grâce au cordoua, que l'histoire de Koyaga qui se voit contraint à la cérémonie, est dépouillée de tout son mythe. Entre les deux personnages, notamment le maître de cérémonie et Koyaga, une véritable confrontation est livrée. Il a la lourde charge de présenter objectivement sa vie, la rendre dans sa plus simple expression. Ce qu'il ne peut obtenir dans un autre cercle, il l'obtient ici. Pour la première fois, Koyaga, omnipotent est poings et pieds liés, et n'a pas le choix que de voir le cordoua triturer sa vie, qu'il a pris du temps à vernir de mensonges, de légende et de mythe.

La personnalité de Koyaga dans la vie publique est celle d'une légende, une image héroïque, d'un homme hors du commun. Cette personnalité débute avec sa naissance, poursuit par son accession au pouvoir en passant par sa participation à la guerre jusqu'à la fonction de président de la république. C'est toutes ces périodes que revisite le cordoua, sans concession. A l'instar de Koyaga, les personnes proches et qui l'ont aidé à accéder au pouvoir sont aussi dévoilées. L'exploit que réalise le donsomana, suggère que l'oralité arrive à révéler au grand jour la personnalité véritable de Koyaga lorsque les nouvelles formes de pouvoir la dissimulent.

L'oralité chez Ahmadou KOUROUMA n'exerce pas uniquement son impact sur des discours qui lui sont extérieurs. Il se poursuit au sein même de la culture traditionnelle. Ainsi, le griot, le marabout… tout le monde y passe. En effet, on peut voir dans *Les soleils des Indépendances*, l'idée que l'auteur se fait des griots, les griots des villes. Le narrateur insiste sur les transformations qu'ils ont subit. Leur description n'est pas toujours méliorative, bien au contraire. Le griot qui a été à l'origine de la querelle qui va opposer Fama à Bamba incarne cette transformation vile que les griots subissent dans la société moderne. Enfin dans *Monnè*, le griot est celui qui juge, mais également jugé. Dans le premier cas, il se révèle redoutable, doué de stratégie, apporte de la raison, de la subtilité et de l'apaisement dans une société où les confrontations sont légion. Le deuxième cas quant à lui décrit un personnage qui a su s'intégrer, profitant de son statut d'homme de parole et devenir incontournable. Sa connaissance de la culture traditionnelle, lui réserve presque toujours une place de choix. La parole et la connaissance de la culture sont ses armes principales qui le rendent indispensable.

Chapitre II- L'intertexte écrit.

1- Les textes sacrés : la Bible et le Coran.

Comme pour le point précédent où l'analyse a porté sur l'insertion de l'oralité, celui-ci a pour objectif d'évaluer la présence et l'usage des textes sacrés dans l'œuvre de Sony LABOU TANSI et d'Ahmadou KOUROUMA.

Historiquement on s'aperçoit que littérature et religion se sont toujours côtoyées. De cette proximité vont naître des œuvres comme *Perceval ou le Conte du Graa*l de Chrétien de TROYES, *La Religieuse* de Denis DIDEROT…. et beaucoup d'autres, restées mémorables dans l'histoire de la littérature. En vérité, il se dégage de la relation, que le fait religieux inspire l'activité artistique de même que la nature de ce rapport diffère selon les siècles et les auteurs. Ainsi certaines périodes de l'histoire apparaissent comme respectueuses à son égard et d'autres beaucoup moins. Ainsi, en va-t-il des siècles comme des auteurs. Au moyen-âge par exemple, la peinture est essentiellement religieuse tout comme la littérature. Un nombre important de tableaux retracent la vie du Christ, avec une préférence sur certains personnages et certains moments. Bien souvent, on constate l'image récurrente de la Sainte Vierge tenant l'enfant Jésus. La scène est à la fois sculptée et peinte. Chrétien de TROYES aussi n'hésite pas dans *Perceval ou le Conte du Graal* a mettre en scène, la pratique alors très répandue au moyen-âge sur la dévotion des populations à l'égard des objets religieux, mais également l'histoire du Christ.

Beaucoup moins apologétique, à partir du XVIIIe siècle, le rapport de la littérature à la religion est plutôt critique, lorsqu'on songe aux *Lettres Philosophiques* de Voltaire, ou *La Religieuse* de Denis DIDEROT. En effet, les auteurs s'attaquent aux dogmes, aux institutions et parfois à la morale du catholicisme

Dans les pays francophones les textes sacrés souvent insérés sont le Coran et la Bible. Le rapport qu'entretiennent les écrivains africains à leur égard est profondément marqué par l'histoire de celles-ci. Il est donc plus aisé pour les écrivains qui en parlent de bénéficier d'une tradition sur le sujet et d'en connaître l'évolution. Avec la religion musulmane, la tradition critique est moins présente et s'en ressent dans les textes. Or avec la Bible, la difficulté est moindre. C'est semble-t-il la confirmation qu'apporte Edmond MFABUM MBIAFU, dans une lecture qu'il consacre à Raphaël CONFIANT :

«Lire la Bible en littérature, quelle que soit la valence de son intrusion dans les belles lettres n'a jamais vraiment paru problématique en Occident, pour des raisons historiques qui font que l'Occident -que l'on s'est parfois empressé de dire chrétien du fait de son rôle historique de vecteur de la foi chrétienne- s'est approprié la Bible, l'acclimatant à ses préoccupations majeures, la lisant selon l'optique de l'heure qui rendrait le moins floue la notion de « bien ». Ainsi, tout un pan de la littérature produite en Occident a suivi le chemin historique de l'art antique qui glissait du sacré vers le profane »[491]

Faut-il croire que le rapport critique des textes sacrés se résume à une problématique d'appropriation ou d'assimilation ? Ainsi du rapport critique à la Bible qu'entretiennent les écrivains africains, l'hypothèse d'un texte non encore assimilée serait l'explication. Et inversement, l'absence critique du texte coranique serait le signe de son appropriation ? En clair, moins la critique est manifeste, plus le texte religieux serait prétendument approprié ou assimilé. Toutefois, quelques furent les raisons, l'insertion des textes sacrés dans un texte littéraire, comme on le découvre permet de confronter la notion de « bien » avec l'évolution de la société. A ce titre, la nature du rapport peut être critique ou conciliatrice.

C'est le cas chez Sony Labou Tansi et Ahmadou KOUROUMA insèrent respectivement la Bible et le Coran dans leurs œuvres. On peut supposer que l'influence des espaces culturels différents auxquels ils appartiennent explique pour une grande part cet écart. En effet Sony LABOU TANSI fait partie d'une région, majoritairement chrétienne – l'Afrique centrale – contrairement à l'Afrique de l'Ouest, beaucoup plus musulmane. Donc, lorsque Sony LABOU TANSI parle de la Bible, c'est parce qu'il s'agit du texte sacré qu'il a le plus connu, comme le rappelle pour nous Anatole MBANGA :

« (…) L'écrivain (Sony Labou Tansi) recourt aux textes bibliques pour justifier son enracinement dans la tradition chrétienne : « j'ai un passé spirituel assez riche », confiait-il à un journaliste congolais dans une interview à la Radio Télévision Congolaise (R.T.C.) en 1990. »[492]

De même en est-il du rapport d'Ahmadou KOUROUMA au texte coranique. C'est ce procédé qu'Anatole MBANGA nomme intertextualité externe. Selon lui, le terme ne peut se comprendre que comparativement à l'intertextualité interne, expression qu'il définit comme l'ensemble des écrits d'un auteur, des thèmes qui finissent par être repris par l'auteur dans

---

[491] MFABOUM MBIAFU (E.), *Les versets païens : intertextualité biblique et idolâtrie dans la Vierge du grand retour de* Raphaël Confiant in Africulture.com n°58, Javier 2004.

[492] MBANGA (A.), *Les procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi*, Paris, l'Harmattan, 1996, p.164.

d'autres textes. De la sorte, on a une impression de suite. Or, ce qui est désigné sous le vocable d'intertextualité externe se saisit :

« Par opposition à des renvois internes, l'intertextualité externe est celle qui, dépassant le cadre du discours littéraire, peut être définie comme une absorption des textes non littéraires, parlés ou écrits, étroitement associés aux sociolectes existants et à des intérêts collectifs. En somme, elle concerne l'intervention des éléments extérieurs au texte et à l'œuvre de l'auteur réintroduits dans ceux-ci. Ces rapports sont de plusieurs ordres : religieux, littéraires historiques et culturels. »[493]

La Bible dans l'œuvre de Sony LABOU TANSI est insérée de façon manifeste et participe de cette intertextualité externe. Pour qui connait les saintes Ecritures, l'identification des phrases est assez facile, même quand elles sont quelque peu modifiées. Ouvertement, l'insertion de la Bible n'est pas loin de poursuivre un objectif critique, fondé sur la notion morale de « bien ». Dans le cas de Sony LABOU TANSI, les phrases ne sont jamais textuellement citées, elles sont parodiées. Ainsi lorsqu'il fait dire à son personnage Martillimi Lopez la phrase :

« Puis vint ce jour honteux, matin de la nation où il invite mes collègues et tous les Européens de maman, […] il les servait en murmurant cette chose qu'ils n'entendaient pas ou que certains entendaient sans comprendre : prenez et mangez, ce ci est Vauban »[494]

Nul doute que l'auteur parodie la Cène (chapitre 26, verset 26) dont les vraies phrases sont les suivantes :

« Pendant qu'ils mangeaient, Jésus pris du pain ; et, après avoir rendu grâces, il le rompit et le donna aux disciples en disant : Prenez, mangez. Ceci est mon corps. Il prit ensuite une coupe, et après avoir rendu grâces, il la leur donna en disant : Buvez en tous, car ceci est mon sang. »[495]

Ce qui est une métaphore dans les Ecritures devient une réalité et une cérémonie d'anthropophagie selon l'interprétation qu'en fait Joseph NGANGOP[496]. Mais c'est une anthropophagie ignorée de ses convives. Martillimi Lopez se contente de murmurer et s'assure que personne ne l'entend. On est bien loin de la Cène, qui scelle entre Jésus et ses apôtres, du reste consentants, un pacte. C'est ainsi que lorsque le geste du Christ, au

---

[493] MBANGA (A.), *Les procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi*, Paris, l'Harmattan, p.160.
[494] LABOU TANSI (S.), *L'Etat honteux*, Op. Cit., p.156.
[495]
[496] Dans une étude qu'il consacre à l'écriture de Sony Labou Tansi, intitulée *Sony Labou Tansi : de l'aventure linguistique à la dénonciation* in http//www.critaoi.org

cours de la Cène, véhicule les valeurs de modestie ou d'humilité, stipulent que celui qui est grand doit servir, l'attitude de Martillimi Lopez illustre son opposé. C'est par la duperie qui dissimule mal ses intentions qu'il instaure un rapport de domination. En effet cette cérémonie n'a pas d'autre but que de renforcer sa domination vis-à-vis du peuple avec la complicité d'une autorité religieuse qui feint d'ignorer la nature véritable de son hôte. Ce que le pape par exemple ne souligne pas, le narrateur s'en charge en présentant le personnage de Martillimi Lopez comme une personne fourbe, perfide et sournoise. Une ressemblance qui rappelle le caractère des potentats africains. Autant d'éléments qui rappellent ici que l'auteur joue avec l'imaginaire populaire au sujet des banquets que les potentats africains organisaient. Il se disait qu'il était servi au cours de ses moments de la chair humaine. La plus célèbres de toutes est celle qui se rapporte au fantasque empereur centrafricain Bokassa. En effet, la légende voudrait que Bokassa lors des festivités mondaines qu'il donnait à son palais servît à ses convives de la chair humaine.

Au-delà des phrases, c'est des moments de l'histoire biblique qu'il réécrit. En effet, Sony Labou Tansi prend beaucoup de liberté avec les textes et semble ne rien s'interdire. C'est le cas de la scène où Layisho et Chaïdana se refugient en forêt, par exemple, qu'Anatole Mbanga interprète comme une allusion à l'apocalypse, encore parodiée :

« L'apocalypse réapparaît dans la *Vie et demie*, ce qui provoque la fuite dans la forêt de Chaïdana. La situation de la ville est ainsi qualifiée d'enfer par certains personnages qui s'exclament et s'interrogent désespérément dans les dernières pages du roman : « L'enfer ! L'enfer ! Ne cherchons plus, nous avons trouvé : l'homme a été créé pour inventer l'enfer. Qui aurait osé autrement ? »[497]

Dans la suite de cette description, le narrateur parle de Félix-Ville lorsqu'elle est détruite. Les termes rappellent la scène du déluge, associée à la scène des dix plaies d'Egypte[498]. Il n'en cite que quelques unes, mais suffisamment pour être certain d'être compris. De plus, l'allusion à l'issue de la déferlante force de feu, du Nil sonne comme un indice supplémentaire à la compréhension de son allusion biblique :

« Il avait envoyé de véritables ouragans de mouches à Félix-Ville. Après les mouches, il envoya le feu. Et Félix-Ville devint une horrible souche où tout était ombre et carbone, Félix-Ville devint un grand lac de carbone où nageaient des poissons d'ombres et des fantômes. La puissance étrangère qui fournissait les guides perdit un chiffre écœurant de ses citoyens à Félix-Ville. Jean Calcium continuait à envoyer ses

[497]MBANGA (A.), *Les procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi*, Op. Cit., p.167.

[498] Selon le Livre de l'Exode, les dix plaies d'Egypte correspondent aux châtiments qui Dieu infligea à l'Egypte afin de persuader le Pharaon de laisser partir le peuple juif.

vibrations meurtrières à Félix-Ville où la terre avait pris feu et fondait. Il se forma un gouffre de quelque sept cent cinquante mètres de profondeur, au fond duquel clapotait un goudron incandescent qui luisait, qui éclairait les lieux d'une lumière plus intense que celle du néon. (…) Il plut Félix- Ville pendant deux mois après que Jean Calcium eut arrêté l'envoi des vibrations meurtrières. Ainsi naquirent le Nil qui a vu tous les pharaons, le Nyassa, le Victoria, des régions des lacs. »[499]

Cette scène dantesque qui relève plus du monde d'avant la création, mêle allégrement le profane et le sacré. On pourrait voir dans la description de la terre comme boule de feu, une allusion au bigbang, à la destruction de Sodome et Gomorrhe, lieu de tous les vices, de mécréants et de profanateurs. Dans l'ensemble, les allusions bibliques sont toujours associées à ce que Victoria NAMURUHO BAKURUMPAGI nomme « l'isotopie du corps noir martyrisé »[500]. Les scènes dans lesquelles le narrateur cite la Bible, laissent penser qu'elles correspondent souvent à des corps ayant subi des lourds sévices, voire des tortures. Dans l'*Etat honteux* par exemple, Martillimi Lopez s'en donne à cœur joie. Les prisons sont des véritables mouroirs, les corps subissent de lourds sévices au point que la moindre trace de dignité humaine est rarement identifiable. La description des corps meurtris ont presque pour objectif de confronter la notion de bien, telle que défendue par la Bible à la réalité, largement maitrisée par Martillimi Lopez, un homme avec lequel se montre le chef spirituel et politique chrétien : le pape. Les corps, semblent mieux exprimer toutes les contradictions d'un discours religieux matamore et qui abandonne ses propres idéaux dans sa pratique. En même temps, en référer à la Bible, même pour en faire une critique, renforce son processus d'appropriation. Étonnamment, sa critique devient la meilleure preuve de son appropriation par les sociétés africaines.

Pourtant, l'hypothèse de la critique comme processus d'appropriation n'est pas suffisante, elle n'explique pas tout. En effet, la critique de la Bible, selon le raisonnement qui est développé dans la thèse de Victoria NAMURUHO BAKURUMPAGI, est également à l'origine de cette volonté des sociétés africaines de tropicaliser la religion chrétienne, de fabriquer une image du messie qui leur soit favorable, de la faire correspondre aux réalités des sociétés africaines. Un des auteurs que cite Victoria NAMURUHO pour illustrer ce raisonnement est Mongo BETI et prend comme exemple *La ruine presque cocasse du polichinelle* où le héros, Joe le Jongleur soupçonne le personnage du prête de dissimuler

[499] LABOU –TANSI (S.), *La vie et demie*, Op. Cit., p.187.

[500] Victoria Bakurumpagi lie les insertions de la Bible dans les textes de Sony Labou Tansi à une volonté de critiquer ou de parodier. En effet, toutes les scènes où les Ecritures sont associées, sont toujours en rapport avec une scène de souffrance corporelle, de torture ou de cannibalisme.

des informations aux populations, mais surtout font des projections sur ce que Jésus Christ aurait fait pour les sociétés africaines s'il avait vécu :

« Jo le Jongleur va jusqu'à demander à Van den Rietter si c'est le Saint-Esprit qui a amené les Noirs en Amérique. Très critique et méfiant envers les Blancs, il ne veut pourtant pas faire un portrait idyllique des Africains. Aussi, s'imagine-t-il ce que Jésus aurait fait si les frères de Van den Rietter ne l'avaient pas assassiné et s'il avait pu arriver en Afrique et y prêcher son message. Il aurait, pense-t-il, condamné la polygamie. Comme on le voit, les personnages romanesques africains n'hésitent pas à faire des prolongements possibles aux textes sacrés. Les femmes vont jusqu'à imaginer l'existence d'un messie noir dont le père Van Den Rietter leur aurait caché l'existence »[501]

Cette analyse conforte un phénomène qui a commencé à se répandre chez certains écrivains d'Afrique centrale, notamment au Cameroun et aux Congo, où l'activité religieuse intense s'est enrichie de pratiques locales. Un constat que nous partageons avec Victoria NAMURUHO :

« Les romanciers africains tels que Mongo Beti « ont joué un rôle irremplaçable dans l'africanisation du christianisme »[502]. Ils ont en quelque sorte enrichi la théorie de l'inculturation et montré l'importance des différents programmes de développement financés par l'église catholique tels que la gestion des écoles et des hôpitaux. On peut donc dire que lorsque les écrivains attaquent l'Église, ils contribuent à leur insu à améliorer l'évangélisation. »[503]

Il semble que ce syncrétisme souhaité par les sociétés africaines chrétiennes, ait été réalisé dans les sociétés africaines musulmanes. Dans les formes de discours qui se développent autour du texte coranique, rien ne souligne sa critique. Au contraire, le mélange, difficilement réalisable entre culture traditionnelle et religion est inexistant. Qu'on lise les *soleils des indépendances*, *Monnè, outrages et défis* ou encore *En attendant le vote des bêtes sauvages*, religion musulmane et culture traditionnelle se côtoient. C'est ainsi que Djigui, roi déchu de Soba, pour conjurer le sort n'hésite pas à faire des sacrifices humains et l'instant d'après se retrouve à réciter des sourates, l'ensemble dans la continuité d'un seul et même rite. Des nombreux exemples du même genre sont légion dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma, tel que celui du marabout Abdoulaye, qui se sert dans l'exercice de son art divinatoire de différents objets :

---

[501] BAKURUMPAGI (V.N.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tans*i, Op. Cit., Chapitre 2, « le rôle de l'intertexte écrit…. »
[502] Citation extraite de l'ouvrage de Tsibola Kalengayi Bibiane in *Roman et christianisme*, Paris, l'Harmattan, 2002, p.223.
[503] BAKURUMPAGI (V.N.), *Déconstruction du mythe du nègre*, Op. Cit., p.

« Le marabout (…) usait de trois pratiques : traçage de signes sur sable fin (évocation des morts), jet des cauris (appel des génies), lecture du Coran avec observation d'une calebasse d'eau (imploration d'Allah). »[504]

La finalité est presque toujours la même, le narrateur donne à son discours sur l'islam une finalité conciliatrice. Dans la plupart des cas, elle est observable à l'évocation d'une Afrique précoloniale où il fait bon vivre. Le Soba heureux décrit par Djigui remonte d'avant l'arrivée des troupes françaises. Une ville décrite comme une terre de pieux hommes. La phraséologie est également la même avec un tout autre personnage, Fama, dans *Les soleils des indépendances*, qui se rappelle à ses bons souvenirs en évoquant le Horodougou natal, gorgé de soleils qui font suite aux appels matinaux du muezzin. L'une des raisons qui explique le succès de ce syncrétisme serait, d'après Martin LEMONTIEU qui a pu écrire :

« (…) La facilité avec laquelle la religion musulmane s'insère dans les traditions locales (…) trouve une explication (…) dans la convergence des valeurs fondamentales des deux civilisations. [Ou] dans son caractère pratique en tant que religion du bien-être, étroitement liée à la vie quotidienne. »[505]

Le succès de la religion musulmane s'expliquerait par le rapport inclusif des pratiques traditionnelles qui rythment la vie quotidienne des populations africaines auxquelles elle a su faire une place. On peut imaginer qu'une telle relation ne dépaysait pas plus les néophytes qui avaient l'espoir d'acquérir un mieux être existentiel.

A l'instar de cette explication, Cheikh ANTA DIOP apporte des précisions sur les conditions de l'islamisation de l'Afrique Noire et répond aux causes de son succès qu'il regroupe autour de trois raisons.

« La première cause du succès de l'islam en Afrique Noire (….), vient du fait qu'il fut prêché pacifiquement (…) par des voyageurs arabo-berbères solitaires à des rois et des notabilités noirs qui l'étendirent ensuite autour d'eux aux peuples qu'ils gouvernaient. La seconde période (…) est marquée par la conversion du peuple, soit par imitation automatique de son chef, soit par une action violente de celui. (….) Une troisième

---

504504 KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 68.

505 LEMOTIEU (M.), *Interférence de la religion musulmane sur les structures actuelles de la société négro-africaine : l'exemple de la grève des bàttu d'Aminata Sow-Fall in Revue Nouvelles du sud-Arts-littératures-sociétés, Islam et littératures africaines*, p.50, éditions Silex.

raison expliquant le succès (….) semble résider dans une certaine parenté métaphysique entre les croyances africaines et la tradition musulmane. »[506]

Pour Cheikh Anta DIOP, que l'islamisation ait été faite pacifiquement, puis qu'elle s'est étendue non par des étrangers, mais par des rois et notables convertis et enfin qu'elle entretienne des connivences métaphysiques, expliquent le succès de l'islam en Afrique Noire.

Ce succès est tel que la religion musulmane procure à qui se convertit le sentiment d'une meilleure existence, l'accession à une forme de civilisation supérieure. Cet aspect est largement développé dans *Monnè, outrages et défis* lorsque le narrateur évoque les origines de la dynastie de Djigui. L'aïeul Allama Keita est présenté à la fois comme sorcier, magicien et musulman. En face, le narrateur présente les habitants de Soba comme des primitifs :

« Les autochtones de Soba (…) vivaient dans la honte et l'incivilité complètes : ils se promenaient sans le moindre fil sur les fesses et se soûlaient d'hydromel. Toujours fourvoyés dans l'animisme barbare et meurtrier, ils organisaient dans les bois sacrés des fêtes initiatiques, des orgies au cours desquelles ils s'entre-tuaient et s'entre-dévoraient comme des bandes de lycaons. C'étaient des gens difficiles à côtoyer : Allama les évita, paillota et s'installa là-bas à Toukoro à quelques distances de Soba. »[507]

C'est alors qu'un jour Soba est attaqué par un peuple voisin. Mais là encore le narrateur prend le soin de préciser les raisons, d'avance de la chute du peuple de Soba, et justifie l'intervention d'Allama Keita dont les qualités ont été largement décrites.

« C'étaient des gens qui se querellaient très souvent à propos de n'importe quoi ; ils étaient incapables de prévoir, de s'organiser et de se défendre. Un matin, des montagnes, descendirent sur Soba des guerriers d'une tribu disciplinée et sobre. Dès les échanges des premières flèches, le chef païen de Soba tomba. (….) Leur déroute les mena à Toukoro où tranquillement Allama les reçut. Sagement, il leur apprit qu'aucune reculade (…) ne met l'homme hors de portée de la mort qui, elle, ne respecte que celui qui la défie. (…) Allama sur- le- champ réorganisa les fuyards (…) réattaqua, délogea les envahisseurs de Soba. (…) Les barbares de Soba émerveillés, demandèrent à Allama d'assumer par intérim la chefferie du pays »[508]

---

[506] DIOP (C.-A.), L'Afrique Noire Précoloniale. Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes (seconde édition), pp. 154-156. Paris, Présence Africaine, 1987.
[507] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p.187.
[508] Ibidem

Ouvertement, le narrateur établit une hiérarchie absolue entre les hommes. Le païen est un homme primitif ou barbare, sans organisation sociale, un être instinctif, comme le sont le roi et ses sujets à Soba, à l'inverse, du musulman, qui lui, est un être supérieur, doté de sagesse, d'un sens pratique et civilisé, comme l'est Allama Keita. Au nom de cette supériorité, il devient légitime à l'occupation du trône.

Le musulman est d'abord un être dont l'existence va consister à respecter cinq prescriptions fondamentales : la profession publique de la foi, la prière quotidienne, l'impôt religieux, le jeûne du Ramadan et le pèlerinage à la Mecque. Elles sont toutes présentes dans les textes d'Ahmadou KOUROUMA, mais deux d'entre elles sont souvent plus décrites que les autres : la prière et le ramadan. Rares sont les convertis qui parviennent à toutes les respecter, auquel cas, ceux qui y parviennent acquièrent une forme de respectabilité totémique. Leur parole est souvent recherchée car elle est, dit-on, capable de moduler la réalité, leur présence seule dans un lieu y apporterait abondance et protection. Une scène dans *Les soleils des Indépendances* raconte comment l'ancêtre de Fama fonda la dynastie des Doumbouya. Parmi les qualités décrites par le narrateur, Souleymane Doumbouya est d'abord un marabout, nommé par déférence moriba. Une sorte de sommité dans la nomenclature des marabouts. Pour preuve, il est annoncé, des années auparavant.

« Depuis des générations on l'attendait. Il leur avait été annoncé. « Un marabout, un grand marabout arrivera du Nord à l'heure de l'ourebi. Retenez-le ! retenez-le ! Offrez-lui terre et case. Le pouvoir, la puissance de toute cette province ira partout où il demeurera, lui ou ses descendants. »[509]

Souleymane Doumbouya, est un personnage éminent, doté de pouvoirs acquis par son statut de bon musulman. Il est donc capable par sa présence et sa parole de moduler la réalité, faire du bien et aussi le mal. En ce sens, il reste un personnage central dans la vie quotidienne des populations. Qui s'inquiète de voir son enfant tarder à se marier, recourt au marabout… le marabout est consulté pour tout. C'est d'ailleurs l'implication sociale de la religion musulmane qui est abordée dans les textes d'Ahmadou KOUROUMA, non pas, les débats théologiques sur les écritures coraniques. C'est ainsi que Salimata s'en va consulter le marabout Abdoulaye, sitôt après avoir été victime de la brutalité des mendiants sur la place du marché :

[509] KOUROUMA (A.), *Les soleils des Indépendances*, Op. Cit., p. 97.

« Depuis des mois Salimata n'avait pas traversé des jours aussi maléfiques. Il fallait partir au marabout pour découvrir la cause. Et qui savait si ce malheur n'en annonçait pas un plus grand ? Son marabout (il s'appelait Abdoulaye) réussissait à détourner les plus terribles sorts. »[510]

A titre de comparaison, on consulte un marabout plus que son médecin. Dans l'un des cas, la consultation est quotidienne tandis que l'autre est occasionnelle. Les populations s'en approprie car elles en attendent beaucoup dans leur quotidien. La forme de spiritualité qui est la leur ne prône pas un salut différé. Or, dès l'instant où la religion ne parvient plus à moduler la réalité, son image s'en trouve dégradée. Tel semble être le sens de la critique de la religion musulmane que choisit d'Ahmadou KOUROUMA.

Dans l'ensemble, l'impuissance de la religion sur le quotidien des populations avec Ahmadou KOUROUMA prend la forme d'une époque : la colonisation. Dès les premières annonces de la présence des troupes françaises dans la région de Soba, Djigui s'applique à conjurer le sort. Il vient d'apprendre que son règne est menacé. Les recettes qui avaient été jusqu'alors couronnés de succès n'opèrent plus. Le texte ouvre d'ailleurs sur un rituel de sacrifices animal et humain. L'atmosphère est macabre, les cris stridents des animaux se mêlent à ceux des hommes :

« Déjà, les charognards dessinaient des arabesques. Dans les flaques de sang, gorge tranchée, bœufs, moutons, poulets gisaient sur toute l'étendue de l'aire sacrificatoire. Il y avait déjà trop de sang et c'était déjà enivrant. « Du sang ! encore du sang ! Des sacrifices ! encore des sacrifices » commandait toujours le roi Djigui. Affolés, sbires (….) comprirent ; il manquait des sacrifices humains. Ils (…) enlevèrent trois albinos et les égorgèrent sur les autels sénoufos des bois sacrés environnants. Ce fut une faute. »[511]

Ce passage montre d'une part l'échec d'un des moyens de défense, utilisés dans les sociétés africaines précoloniales, puis la cohabitation harmonieuse de la religion musulmane dans des rites animistes. En effet, l'instant d'après, Djigui va recourir aux prières.

« Puisque les mânes des aïeux se montrent incapables de nous accorder ce que nous voulons, demandons-le à Allah. J'ordonne à tous de prier le Tout-puissant. Il accordera la pérennité ou nous mourrons tous de prière. Tout le monde pria. (…) La pérennité est acquise. »[512]

---

[510] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 64.
[511] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p. 13.
[512] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., 14.

Outre, la critique que porte KOUROUMA sur les traditions africaines, une autre vise la religion musulmane sur les contreparties à sa dévotion. Certes, Djigui s'est vu accorder la pérennité du pouvoir. Mais plus loin, on observe que cette pérennité se gagne très durement : il consent à de nombreux reniements de sa personne y compris certaines des valeurs. En clair, elle reste une pérennité de façade puisque Djigui est utilisé comme faire valoir. Dans de telles conditions, la pérennité en valait-elle la peine ?

On retrouve également dans *Les soleils des indépendances* cette même vision où la colonisation et les indépendances incarnent l'image inopérante de la religion musulmane. D'abord Salimata, qui respecte les principes fondamentaux, ne tire aucun avantage de sa vie de femme soumise et de bonne croyante. Elle qui désire tant avoir un enfant, n'obtient rien. Adolescente, sa vie bascule à la suite d'une excision qui tourne mal, puis elle est victime d'un viol, ensuite mariée de force, elle doit supporter un homme qui lui inspire de la répulsion. Après une fuite, dans la nuit pour rejoindre Fama, elle doit endosser le rôle de nourricière, femme soumise et une stérilité indirecte. L'exemple de Salimata constitue à lui seul, l'un des exemples, où la religion musulmane est décriée dans ses fondements. Jusqu'ici, Ahmadou KOUROUMA se bornait à dépeindre une pratique de l'islam et les personnes qui la pratiquaient. Mais avec Salimata, il est remis en cause les fondements même de la religion musulmane. La critique à peine voilée de « ce paradis terrestre » qu'elle promet, à la condition de respecter ses valeurs fondamentales n'adviendra jamais.

« Oui Salimata vécut le bonheur pendant des semaines, des mis et des années qui se succédèrent, mais malheureusement sans enfant. Ce qui sied le plus à un ménage, le plus à une femme : l'enfant, la maternité qui sont plus que les plus riches parures, plus que la plus éclatante beauté ! A la femme sans maternité manque plus que la moitié de la féminité. Et les pensées de Salimata, tout son flux, toutes ses prières appelèrent des bébés, il en surgissait de partout. Elle les baignait, berçait et son cœur de dormeuse se gonflait d'une chaude joie jusqu'au réveil. (….) Les autres s'étaient empressés de féliciter, de prodiguer des bénédictions pour une bonne délivrance, un enfant de valeur, et avaient loué Allah d'avoir payé les bienfaits, la bonté et les prières de Salimata par une maternité. »[513]

La critique de la religion musulmane ou sa pratique est souvent associée à la critique des traditions culturelles africaines. Toutes deux sont des moyens utilisés quotidiennement par les populations. En les critiquant, Ahmadou KOUROUMA dénonce une pratique rétrograde de comprendre la société qui depuis la colonisation s'est modifiée.

[513] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., pp.52-53.

Dans la transformation de la société, les personnages comme Fama, Salimata ou Djigui donnent le sentiment d'une récompense injuste, Allah semble avoir abandonné ses serviteurs les moins nantis. Dans *Monnè, outrages et défis*, Djigui ne veut pas croire qu'Allah les abandonnera dans la confrontation qui l'oppose aux troupes françaises : *« Allah sauvera, comme Il l'a dit dans son Livre ceux qui sont morts en défendant la foi »*[514] Fama est traversé par le même sentiment que Dieu ou Allah est toujours du côté du fort, du puissant. En effet, il ne s'explique pas l'aphonie d'Allah, devant le spectacle affligeant qui s'amasse au seuil de la mosquée à tendre la main pour obtenir des menus pièces. Fama s'interroge sur l'absence de cette classe de démunis dans les quartiers huppés, au sein desquels il faudrait faire l'aumône. Auprès de ses habitants qui échappent miraculeusement aux imprécations divines en dépit du train de vie outrageant qu'ils affichent :

« Fama tourna à gauche ; la mosquée des Dioulas était là. Les bas-côtés grouillaient de mendiants, estropiés, aveugles que la famine avait chassés de la brousse. Des mains tremblantes se tendaient mais les chants nasillards, les moignons, les yeux puants, les oreilles et nez coupés, sans parler des odeurs particulières, refroidissaient le cœur de Fama. Il les écarta comme on fraie son chemin dans la brousse. »[515]

A moins que l'explication ne vienne de la malédiction divine portée sur le Noir *: « tant que « Allah ne décollera pas la damnation qui pousse aux fesses du nègre »*[516]. Toutefois, cette critique est peu pertinente dans un contexte d'indépendance. Le complot ourdi des Livres sacrés contre le Noir est démagogique, ce qui explique certainement pourquoi Fama ne va pas plus loin. En revanche, Ahmadou KOUROUMA réussit à démontrer la spécificité de la colonisation dans les sociétés africaines musulmanes sous l'angle d'une confrontation de civilisations. L'interprète Moussa Soumaré présente d'ailleurs les faits en ces termes :

«Le savez-vous ? Aprés le combat entre deux lutteurs qui ont tous les deux pour totem le caïman, le saurien du vaincu devient un vil margouillat ; celui de la France émerge en plein crocodile. (…) Gloire et joie aux vainqueurs ! Malheurs aux vaincus ! (…) Le salut d'un Blanc français n'est pas *salam alekou* comme chez nous les musulmans, mais « l'esclavage est fini »[517]

---

[514] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 23.
[515] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p.26.
[516] KOUROUMA (A.), *Les soleils des indépendances*, Op. Cit., p. 27.
[517] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op ; Cit., p. 53.

Au-delà de certains aspects folkloriques comme les rituels ou les prières, KOUROUMA montre que la colonisation a mis fin à la civilisation musulmane dans les régions où elle s'est installée. La terminologie guerrière qu'emprunte le narrateur et l'immixtion d'un personnage historique, montre la fin d'une époque et la civilisation qui a présidé à son rayonnement.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre de notre étude, il convient de dresser le bilan des recherche aussi bien théoriques qu'heuristiques auxquels nous sommes parvenus. Cette étude, dont l'hypothèse de recherche posait **le scandale dans la conduite du** Négro-Africain **comme test de réévaluation collective de l'attachement à des normes traditionnelles**, ambitionnait d'abord de répondre à un statut définitionnel de la figure du bâtard et de souligner ensuite l'enjeu d'un tel choix. En d'autres termes, qui est la figure du bâtard, qu'est-ce qui la caractérise. Quels intérêts littéraires le choix d'un tel sujet d'écriture représente-t-il ?

Au départ, Sony LABOU TANSI et Ahmadou KOUROUMA font le constat d'une identité du Négro-Africain, en déphasage avec une Afrique traditionnelle, suite au modèle de société hérité de la colonisation. Ce nouveau rapport au monde adopté par le Négro-Africain crée à la fois une hiérarchie axiologique parallèle, ouvertement avilissante de même qu'un cadre de vie délétère. Ce choix d'existence étonnant, donne du Négro-Africain, l'image d'un être inconséquent qui choisit dans l'un et l'autre de ses héritages (colonial et traditionnel) exclusivement le pire. C'est pourquoi, la société qui advient, prend la forme d'un avatar grossier, caricature d'une société « post-conflit » conçue en toute frivolité.

Ce constat permet ensuite à Sony LABOU TANSI et Ahmadou KOUROUMA de bâtir leur démonstration sur l'hypothèse d'une ruine gratuite de l'individu détaché de sa lignée, *« d'un personnel étatique (ou para- étatique) détaché de son peuple »*[518]. C'est donc pour avoir crée un gouffre existentiel que s'établira un parallélisme osé entre une conduite avilissante, habituellement attendue d'un être bâtard et celle du Négro-Africain moderne. Or, si le bâtard a sa nature pour expliquer des pratiques peu commodes, il n'en est rien pour expliquer la veulerie du Négro-Africain.

Tour à tour le bâtard est l'homme ordinaire, le fonctionnaire du coin, mais il est surtout l'homme politique. Il est à la fois, nous même et notre plus proche ou plus lointain

[518] Ouvrage écrit sous la direction de PAPA SAMBA (D.) et GARNIER(X.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre*, Actes du colloque international organisé par les universités Paris 12 et Paris 13, les 15 et 16 mars 2007, Paris, l'Harmattan, 2007, p.11.

voisin. Ainsi, à travers les catégories sociales que la figure du bâtard incarne, Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI décrient une attitude générale où chaque personne est acteur de cette société africaine dont BOLYA caractérise la marginalisation outrancière en ces termes :

« Dans ce continent de rêves, sans foi, sans règles, toutes les conventions et tous les traités régissant les Etats sont bafoués par tous les hommes. Tout ce qui est interdit, voire proscrit ailleurs, y est autorisé […] L'argent sale – de la drogue, du trafic des faux médicaments, d'armes et de diamants ensanglantés, du pillage du patrimoine culturel, du trafic d'animaux sauvages protégés et du trafic d'êtres humains (en particulier celui d'enfants et de femmes) – roule à flots et reste indissociable de la multiplication des guerres de rapines qui balayent tout sur leur passage. »[519]

L'intérêt porté sur le personnage politique nous a conduits à examiner la question sous l'angle des mœurs sociales des Etats africains. Thématique plutôt habituelle en littérature africaine dont Roger CHEMIN situe l'apparition *« après l'accession de la plupart des anciens territoires français d'Afrique noire à l'Indépendance »*[520]. Pour l'essentiel, cette thématique dresse le bilan des Indépendances et traduit le désenchantement ressenti par les populations. Par la description des acteurs de la société, elle a le mérite de mettre en « procès » ceux qui sont concernés avec une dénomination et une qualification fréquemment dépréciative.

Le premier objectif assigné à cette étude était de définir d'abord les caractéristiques du bâtard afin d'en dresser un profile et d'indiquer la figure dominante. Après examen des différents textes, nous avons pu faire ressortir les composantes que sont le peuple, le personnel étatique, les origines et l'illégitimité de la désobéissance. Ces aspects ont constitué à la fois, les caractéristiques du bâtard telles qu'elles nous sont connues, mais aussi telles que nous les avons observées chez nos auteurs.

Compte tenu des compositions différentes de notre corpus, la nécessité d'identifier le bâtard parmi les autres personnages des textes s'est imposée comme prioritaire. En effet pour deux d'entre eux, *Les soleils des indépendances* et *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou KOUROUMA, les personnages de Fama et Djigui, ne sont pas de ceux que le narrateur décrit comme bâtards. Ils sont au contraire ceux qui imprègnent le reste des personnages de ce sens, avec la complicité amusée du narrateur. Or, un tel choix de

[519] BOLYA, *Afrique, le maillon faible*, Paris, Le serpent à plumes, 2002, p.20. Texte cité in la revue Palabres Vol. VIII, numéro spécial, 2007-2008, Ecrire l'AFRIQUE aujourd'hui, sous la direction de Papa Samba Diop et de Sélom KOMLAN GBANOU, édition Dominique Gueniot, p.5..
[520] CHEMAIN (R.), *La ville dans le roman africain*, Paris, l'Harmattan, 1981, p.277.

l'auteur, pose légitimement la question de son intention. Habituellement, certaines figures littéraires incarnent plus facilement certaines valeurs que d'autres. En choisissant Djigui et Fama en critique d'une ère nouvelle, nous nous sommes interrogés sur la crédibilité de son discours. Pas assez longtemps cependant, puisqu'on a pu se rendre compte que la société que dépeignent nos personnages n'est en rien exagérée. A elle seule, sa situation de désarroi et de déchéance légitimerait même un discours dont on pourrait soupçonner l'émetteur de mauvaise foi. Ce choix semble donc particulièrement illustrer une atmosphère de gravité. Même Djigui et Fama dont les situations personnelles sont engagées, ne parviendraient pas à décrire exagérément le chaos qui s'y joue. C'est pourquoi, à l'instar des traits que parfois le narrateur moque, Djigui et Fama conservent aussi la crédibilité nécessaire qui leur épargne la satire morale du narrateur. De plus, selon leur profil, centré sur la difficulté à se situer dans la nouvelle société, Fama et Djigui correspondraient aux héros picaresques. Une vision que défend dans sa thèse de doctorat Cyprien BODO BIDY :

« L'étude des personnages nous a ensuite montré qu'*Une vie de Boy*, *Le cercle des tropiques*, *Les soleils des indépendances*, *Allah n'est pas obligé* mettent en scène des « êtres de papier » qui donnent le sentiment de flotter entre deux mondes. Ce sont des individus au statut imprécis, ballottés par les événements, lâches à plusieurs égards et qui connaissent la peur, le chômage, la misère, la faim »[521]

Cette comparaison est encore plus vraie lorsqu'il rattache, toujours dans sa thèse, l'esthétique picaresque à une forme de « glaive » qui signe par sa seule présence le contexte. Comme elle, le picaresque n'interviendrait que pour signifier la gravité d'une situation donnée. Cette gravité, en guise d'exemple, il la décèle dans un texte d'Ahmadou KOUROUMA. Le contenu que voici est sans équivoque :

« Bien plus intensément que *Les soleils des indépendances* et *Le cercle des tropiques*, *Allah n'est pas obligé* est un champ d'expérimentation philosophique d'une interrogation fondamentale sur l'état actuel de l'Afrique. Il est la représentation panique de l'envahissement par l'intolérance, l'incertitude, l'angoisse. Dans ce texte, durant les pérégrinations transfrontalières de Birahima, l'impression de désolation provoquée par les Africains est telle que pendant la lecture, quand Kourouma accumule les mots pour accentuer les maux de l'Afrique, emballés, nous ne voyons plus de papiers, plus de pages, de mots, de lettres mais plutôt comme dans une vision, le bateau « ivre » de l'Afrique naviguant sur l'eau de la médiocrité. Au gouvernail, la guerre du sceptre, la folie des trônes. Ce bateau se dirige, si on n'y prend garde, vers le port de la mort. *Allah n'est pas obligé* présente donc avec la « caméra » de Birahima une Afrique dite indépendante aride, inhumaine, sans joie et sans beauté où la guerre devient un phénomène ordinaire de sorte qu'à l'instar de Bohi Di, le

[521] BODO BIDY (C.), *Le picaresque dans le roman africain subsaharien d'expression française*, Thèse de doctorat en littérature française, Université de Limoges, 2005.

rêve d'une vie meilleure se trouve métaphoriquement inhumé dans « le cercueil de zinc ». D'où le « ras-le-bol » de Birahima manifeste à travers cette expression récurrente dans le texte: « J'en ai marre ! »[522]

Enfin de compte, lorsque l'on compare notre corpus à celui-ci, on décèle, sans mal, les mêmes sujets qui donnent ce sentiment d'urgence et de gravité. Fama, Djigui ou Martial…par leur profil narratif, rendent mieux cette gravité qui tire le lecteur d'une forme de confort habituel. D'ailleurs pour Maurice MOLHO, la raison du choix du personnage picaresque, est toute trouvée :

« Si l'on impose au lecteur le personnage d'un picaro, si on l'oblige à voir le monde à travers un regard aussi vil, si, en un mot, on le contraint de partager l'expérience et la pensée d'un être quasiment infrahumain, c'est à seule fin de lui présenter l'humanité – son humanité – sous un éclairage dépréciatif. […] Le picaro met l'homme en présence de tout ce que sa condition comporte de négatif, afin de dessiller ses yeux et de démasquer les contre-vérités faussement rassurantes qui sont l'habitude de la pensée. »[523]

La démarche aura, ici, consisté à répertorier qui sont les personnages ainsi mis en cause en suivant qui Fama et Djigui désignaient « bâtard » pour les identifier. En revanche, pour le reste du corpus qui présente une composition plus classique, les héros incarnent le vice décrit par le narrateur. Parfois, celui-ci n'était pas toujours de naissance bâtarde. *En attendant le vote des bêtes sauvages*, met ainsi en scène le personnage de Koyaga dont la naissance n'est pas douteuse. C'est en suivant donc ce schéma que nous avons arrêté notre choix d'analyse aux personnages principaux et secondaires.

Tels des êtres bâtards, dont la naissance souvent douteuse est l'élément d'identification, certains des personnages correspondent à cette image. Dans l'*Etat honteux* et *La vie et demie*, il est clairement fait mention des naissances bâtardes du Guide Providentiel, de Chaïdana fille, ou de Martillimi Lopez, tandis que dans l'œuvre d'Ahmadou KOUROUMA, seuls quelques personnages secondaires, Salimata et Mariam, sont identifiées comme telles. Ensemble ces personnages constituent la catégorie dite « bâtards de naissance ». Nous avons longuement scruté cette catégorie qui intègre à la base cette définition traditionnelle du bâtard afin de préciser si le sujet traitait de la catégorie sociale discriminée. Pour cela nous nous sommes servis des caractéristiques que sont la naissance et leurs conséquences sociales. Le premier élément qui s'est vérifié nous a ensuite conduits à en vérifier les conséquences de cette nature dans la société.

---

[522] BODO BIDY (C.), *Le picaresque dans le roman africain subsaharien d'expression française*, Thèse de doctorat en littérature française, Université de Limoges, 2005.

[523] MOLHO (M.), *Introduction aux romans picaresques espagnols*,

Après analyse, aucun élément dans le texte n'a pu soutenir une telle réalité. A l'exception du cas de Mariam dans *Monnè, outrages et défis*. Mais nous avons trouvé à cette exception une raison.

D'abord, nous pouvons affirmer que les personnages dits «bâtards de naissance » d'après leur itinéraire narratif n'ont jamais subi la moindre discrimination sur la base de leurs origines. Ni Chaïdana fille, conçue pourtant à la suite d'un viol collectif de sa mère ne s'est vue déconsidérée, interdite de pratiquer ou d'entreprendre, bref, sa liberté sociale fut totale. Il en est de même de Martillimi Lopez ou du Guide Providentiel, nés tous deux de père inconnu, ce qui ne les empêcha pas de faire de brillantes carrières politiques. Cependant, à la différence de Chaïdana fille à qui tout semble réussir, ils sont presque toujours rattrapés par leur ascendance, leurs origines dont l'essentiel reste moralement contestable. Suite à quoi les auteurs font régner une forme de fatalité qui pèse sur eux. Martillimi Lopez, n'aura de cesse de vouloir et de proclamer sa différence de ces prédécesseurs sanguinaires, mais ne fera guère mieux. Tout de même nous ne soutenons pas qu'elle soit le fait unique de leur nature bâtarde, car d'autres raisons moins mystiques l'expliquent.

Quant à l'exception Mariam qui voit au cours d'une scène Djigui rappeler à son prétendant le passif bâtard de celle qu'il s'apprête à épouser. C'est à cette occasion que le lecteur découvre l'ostracisme dont elle faisait l'objet. Ici demeure un des cas direct où s'exerce cette discrimination liée aux origines. Ouvertement Djigui fait la démonstration de l'ostracisme envers Mariam, pour qui, pourtant il a beaucoup d'affection. Ces deux cas qui font appel à des réactions différentes se déroulent également dans deux contextes différents. Le premier cas qui regroupe les personnages de Chaïdana fille, le Guide Providentiel, et Martillimi Lopez se déroule dans un contexte de crise culturelle. Celle-ci suppose donc un ordre social qui détermine les règles morales et sociales. Cet ordre ancien, ultra minoritaire cède à l'hyper puissance du nouvel ordre. Celui qui demeure passif face au fait qu'un « ancien voleur de bétail » peut devenir président de la République. Or, dans le cas de Mariam, l'ordre social traditionnel est encore exercé par Djigui, même si celui-ci finit par céder au nouvel ordre. C'est autant de raisons qui nous ont conduits à affirmer le fondement de la bâtardise des personnages sur leur conduite que leur naissance. Un fondement qui s'entend comme contradiction à tout ce qui élève, préserve et fait progresser l'humanité, en somme un fondement moral.

Les autres personnages, dénommés « bâtards par extension », correspondent à cette seconde catégorie qui ne nait pas bâtarde, mais le devient par ses choix et son attitude. Tels son les cas de Béma, dans *Monnè, outrages et défis*, de Koyaga dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, du lutteur Bemba ou encore du douanier dans *Les soleils des indépendances* qui deviennent des bâtards.

Ensuite, en étudiant les personnages, on constate qu'en plus des origines, la transgression des tabous, constitue un des traits importants de l'identité du bâtard. Comme on a pu le voir dans la thèse d'Anna RAVENTOS BARANGE, le bâtard est déterminé par la volonté de transgresser les valeurs de la *doxa*. Elle affirme en même temps que ce qui fonde sa légitimité à transgresser repose sur la conscience d'un statut usurpé qui lui renvient de droit. Par sa transgression donc, il chercherait à remettre les choses dans l'ordre. Ce qui passait pour transgression, devient ainsi volonté de rétablissement d'ordre :

« Le bouleversement de l'ordre établi devient abolition du désordre et rétablissement de l'ordre perdu »[524]

Peut-on soutenir pour le cas de nos personnages la comparaison ? En effet, très peu d'entre d'eux, exception faite à Chaïdana fille peuvent se voir accorder la légitimité de la désobéissance, même si tous bouleversent la *doxa* avec une énergie à toute épreuve. Marthe ROBERT parle de cette même énergie, de cette volonté de bouleversement comme moyen d'existence, pour le roman, qu'elle considère comme un genre bâtard :

« Avec cette liberté du conquérant dont la seule loi est l'expansion indéfinie, le roman, qui a abolit une fois pour toutes les anciennes castes littéraires – celles des genres classiques -, s'approprie toutes les formes d'expression, exploite à son profit tous les procédés sans être même tenu d'en justifier l'emploi.(....) Le roman est libre, libre jusqu'à l'arbitraire et au dernier degré de l'anarchie »[525]

Ils apparaissent donc comme des personnages dotés d'une énergie certaine, même si pas toujours enviable. De l'énergie de Béma, le narrateur ne montre que son versant délation, ingratitude, lâcheté, brutalité et ambition démesurée. Koyaga quant à lui est résumé à sa violence bouchère héritée de son clan et de son activité. Enfin, Le Guide Providentiel et Martillimi Lopez ne sont que caricatures de leurs appétits sexuels et sanguins. Cette vision rompt radicalement avec l'image enviable et sympathique du bâtard, pour nous en faire une image méprisante et détestable.

---

[524] RAVENTOS BARANGE (A.), *L'image du bâtard dans la littérature française de transition entre les lumières et le romantisme*, Thèse de Doctorat nouveau régime, Université de Séville et Paris IV, mai 2002.
[525] ROBERT (M.), *Roman des origines et origines du roman*, Op. Cit., p.14.

Seul le personnage de Chaïdana fille bénéficie de cette légitimité de la désobéissance, laquelle repose non sur une tradition de pouvoir féodal, mais sur les valeurs qu'elle porte. Inversement, Djigui refuse d'accorder le pouvoir à son fils Béma, pourtant héritier légal pour défaut de délicatesse. Ces personnages sont présentés comme vénaux, habités par l'ambition pernicieuse et la convoitise. Ils aspirent à un statut qu'ils ne méritent pas. Ainsi sont passées sous silence certaines qualités comme le courage, l'abnégation, une foi inébranlable en ce qu'ils font, ce qui en fait des personnages par certains côtés complexes. Le bâtard de notre corpus n'a donc pas la légitimité de la désobéissance. C'est donc bien parce que la désobéissance des personnages présentés comme bâtards n'a aucune légitimité que leur conduite est jugée méprisante.

Le second objectif que nous nous sommes fixés était d'évaluer la portée sociale et idéologique de la figure du bâtard. L'ayant au préalable, identifié à l'homme politique, il a été donc question d'apprécier sa gestion de l'espace public et ce qu'il a pu faire émerger comme mode de vie, comparativement au pouvoir traditionnel.

A l'évidence, le choix d'une catégorie sociale historiquement discriminée, comme le bâtard, l'incarnation même de la chute morale, pour désigner la conduite du Négro-Africain, marque une volonté de désapprobation certaine de la gestion du pouvoir. D'abord parce que le dirigeant africain est présenté comme autocratique et rarement habile de l'esprit. Bien souvent, il apparaît tel un renégat, trainant avec lui, une réputation assez peu flatteuse. Rose Marie OBOMO parle d'une « race de dictateurs »:

« Le statut des Etats africains se dessine d'emblée dans le titre du second roman. La honte caractérise ces pays nouvellement indépendants. Ce sentiment est imputable à la toute fraîche génération de dirigeants. D'où viennent-ils? Quel est leur parcours politique? Ce parcours frappe en ce qui concerne le Guide Providentiel, par sa brièveté et son aspect cocasse « grâce à ses dix-huit qualités d'ancien voleur de bétails [il] s'est fait un chemin louable »[526]

Une description du dépositaire de l'autorité, assez peu flatteuse, qui diffère radicalement de la vision par exemple qu'ont les habitants de Soba sur Djigui, du Horodougou sur Fama, ou de la Katamalanaisie sur Chaïdana fille… Quelque fut le temps (avant ou pendant la colonisation), ils sont décrits comme ayant su préserver une crédibilité à peine entamée, sympathique, une image de bon roi ou de bon président. Bien souvent leur crédibilité est presque toujours liée à une ascendance dont la probité morale

[526] ABOMO-MAURIN (M.R.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre : acte du colloque internationa*l, p. 55.

irréprochable et l'engagement politique et social se sont construits autour d'une idée forte de justice ou de liberté. L'existence même de ces personnages, reste à ce point liée et déterminée par la volonté de poursuivre les idéaux parentaux ou familiaux. On s'aperçoit alors à quoi tient la vie de ces personnages, marquée continuellement du poids d'un héritage omniprésent. Les uns comme les autres, chacun dans son répertoire, réussissent fort bien leur ouvrage, ce qui en fait presque parfois des personnages simplistes, caricaturaux, sans épaisseur. Ainsi est-on à peine surpris que Chaïdana fille défendent les valeurs de justice sociale et de liberté, en souvenir de l'engagement de son père Martial pour les mêmes causes, l'ayant conduit jusqu'à la mort. Comme nous le sommes moins pour Béma, fils de Kélétigui, connue pour ses empoisonnements et son ambition démesurée. Une situation qui semble rappeler l'adage du « bon sang [qui] ne saurait mentir ». C'est d'ailleurs, cette même idée que l'on retrouve dans le texte d'Ahmadou KOUROUMA, qui tient pour un de ses personnages, les propos suivants :

« Heureusement pour la destinée du Mandingue et la nôtre -qu'Allah en soit loué -, Djigui avait été façonné avec de la bonne argile, une argile bénie. Rapidement il s'était lassé de cette vie frivole indigne du roi d'un pays aimé d'Allah comme le nôtre. »[527]

Inversement donc, les dirigeants de ces chaotiques sociétés, à cause de leur héritage et de leur conduite, sont devenus le prototype de cette estime perdue des populations si bien que c'est tout naturellement qu'une rupture du lien social naît. On juge de l'étendue de la rupture à partir des comparaisons que Sony LABOU TANSI et Ahmadou KOUROUMA emprunteront assez régulièrement aux périodes d'avant les indépendances. Autant dans la préparation du pouvoir que dans son exercice. C'est auprès des populations pygmées que Chaïdana fille apprendra les meilleures leçons de gestion du pouvoir. Y sont mentionnés, les périodes d'apprentissage, souvent réalisées auprès d'un cercle approprié ; et l'exercice même, est rarement un acte solitaire. Ces pratiques apportent alors le sentiment de communion entre un peuple et ses dirigeants :

« Depuis des siècles, les gens de Soba et leurs rois vivaient dans un monde clos à l'abri de toute idée et croyance nouvelles. Protégés par des montagnes, ils avaient réussi, tant bien que mal, à préserver leur indépendance. C'était une cité arrêtée. (…) C'était une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait, de la naissance à la mort, son rang, sa place, son occupation, et tout le monde était content de son sort ; on se jalousait peu. La religion était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l'islam. Elle donnait des

[527] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p.15.

explications satisfaisantes à toutes les graves questions que les habitants pouvaient se poser et les gens n'allaient pas au-delà de ce que les marabouts, les sorciers, les devins et les féticheurs affirmaient : la communauté entière croyait à ses mensonges. Certes, ce n'était pas le bonheur pour tout le monde, mais cela semblait transparent pour chacun, donc logique ; chacun croyait comprendre, savait attribuer un nom à chaque chose, croyait donc posséder le monde, le maîtriser. C'était beaucoup. »[528]

Or, face à tout cela, la figure du bâtard, s'en exclut, ouvre la voie d'un pouvoir différent, outil de répression, illégitime, solitaire qui pense se faire sans le peuple et contre le peuple. Koyaga qui en montre la voie, caressant la bonne idée de faire voter « les bêtes sauvages »[529] en lieu et place des humains, renseigne mieux sur ce que va devenir le pouvoir. En effet, le bâtard érige à tout préalable à l'exercice du pouvoir d'y accéder. L'exercice du pouvoir qu'il connaît très peu se confond également avec son apprentissage. Il y a au départ donc une volonté de longévité à faire au pouvoir. L'apprentissage est empirique. Pour cela rien de mieux pour Koyaga, par exemple, qui trouve judicieux d'apprendre de ses pairs, eux-mêmes déjà rompus à ce nouveau pouvoir qu'est la dictature. Béma, lui, apprendra la dictature auprès de l'administration coloniale et le Guide Providentiel se référera souvent à l'histoire de son ascendance. La curieuse nature qu'est ce pouvoir qui pour se pérenniser brutalise le peuple, s'entiche d'attitudes méprisantes, tels d'anciens seigneurs et s'étonnent qu'à leur passage il n'y ait pas d'acclamation. Djigui, en a fait l'amère expérience lorsqu'il découvre un village entier désert où les habitants craignaient d'être réquisitionnés pour les travaux forcés.

« Il devint de plus en plus dur d'arracher aux villages le nombre d'indigènes réclamé par les Blancs. Les gardes furent obligés d'inventer des parades aux multiples feintes et réticences que les Nègres, préparés et mûris par l'échappatoire à un siècle de chasse aux esclaves, avaient fini par opposer aux razzias de la civilisation. »[530]

A côté du bâtard, la figure de la femme occupe une place importante. Tantôt mère, tantôt amante ou épouse, la femme fait une apparition significative dans un milieu traditionnellement masculin, qui l'a toujours exclu. Elle y joue différents rôles et sa présence s'apparente souvent à un pouvoir intime, mais indiscret. Elle s'invite désormais dans les décisions, c'est le cas de Kélétigui la mère de Béma, qui se pose comme matrice de son pouvoir. Nadjouma la mère de Koyaga, protectrice mystique du pouvoir de Koyaga. Cependant, leur présence aux côtés de leurs progénitures n'influence pas l'impiété

---

[528] KOUROUMA (A.), *Monné, outrages et défis*, Op. Cit., p. 21.
[529] Nous faisons allusion au roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'Ahmadou Kourouma publié aux éditions Seuil en 1998.
[530] KOUROUMA (A.), *Monnè, outrages et défis*, Op. Cit., p.79.

grandissante de ces pouvoirs. Une position qui semble trancher le manichéisme fantasmé, d'un meilleur pouvoir si exercé ou côtoyé par les femmes. Dans un certain sens, cette figure féminine, plutôt amazone que bonne ménagère ou épouse soumise, donne l'image que ces enfants sont le fruit d'un seul parent, tant l'image du père est absente. Finalement, l'importance de la femme dans la progression sociale du bâtard, reste encore une des caractéristiques du bâtard que nos auteurs, sans la rendre exclusive, n'ont pas voulu modifier. Car, c'est l'inverse qui est observable chez Chaïdana fille pour qui les hommes constituent l'essentiel de son aura protectrice.

Enfin, la figure du bâtard incarne cette autorité qui échoue, une autorité matamore. La violence qu'elle exerce sur les populations sonne comme un aveu de faiblesse. Il apparait comme incapable de proposer les outils de compréhension à la nouvelle réalité. Derrière sa violence, il est un souverain qui subit la réalité lors même qu'il a la vocation de l'anticiper et de la prévenir.

Forte de ces particularités, la figure du bâtard cesse d'être cette catégorie sociale dont l'énergie débordante est admirable. Ici s'arrête la considération même d'une catégorie sociale tout court. La figure du bâtard est essentiellement une conduite…qui dérange. En quoi, elle devient un scandale essentiellement moral. D'abord parce qu'elle rompt avec les habitudes, elle finit par attirer sur elle le dédain de l'anormalité. Ensuite parce qu'elle encourage un ensemble de valeurs réprouvées, elle résonne comme péjorative. Donc, même distincte d'une catégorie sociale, elle n'en garde pas moins la signification amère d'une réalité honnie, méprisée et dédaignée.

Sur elle, nos auteurs ont voulu poser un regard transversal, s'appuyant à la fois sur les traits habituels du bâtard que sur les nouveaux. Ainsi, ont-ils pu interroger, souvent de façon prosaïque, les conséquences et les bénéficiaires, par exemple de cette énergie débordante qui la détermine. Le second point sur lequel nos auteurs ont eu l'air d'insister portait sur la qualité de la désobéissance, un des points qui, par ailleurs, caractérise le bâtard.

Dans le parcours narratif de la figure bâtard, il lui a toujours été demandé au non de quoi, désobéissait-elle, au non de quoi transgressait-t-elle ? La désobéissance ou la transgression, nous l'avons identifiée à cette conduite, légitime pour le coup, à tout individu, de rompre d'avec un ordre social dès lors qu'il le juge inadapté à son milieux

d'existence. Or, il se dégage du constat qu'il lui a toujours manqué de s'interroger si elle était qualifiée à désobéir ou à transgresser. Attitude qui lui aurait permis de s'apercevoir que rien ne lui avait été dérobé, usurpé pas même promis. En effet, c'est par la conscience d'un statut usurpé, d'une injustice originelle que l'action du bâtard, souvent conquérante devient légitime. Assurément, si l'on scrute dans la vie de nos personnages, on trouverait quelque élément qui relève de l'injustice, mais de là, à conquérir le pouvoir pour satisfaire une infinitésimale frustration, paraît forcer le trait. Pourtant, c'est bien ce qui se passe avec nos personnages qui justifient la conquête du pouvoir pour des motifs aussi futiles les uns que les autres. Koyaga par exemple se met à conquérir le pouvoir parce qu'on refuse de lui payer sa pension d'ancien soldat, Martillimi Lopez est plébiscité pour sa filiation avec l'ancien président et semble pourvu de valeurs saines qu'attendent les populations. Enfin Béma, lui, considère qu'il a reçu le pouvoir en cadeau, qu'il lui revient de droit. La seule condition qu'il lui tient de remplir est d'être le fils de Djigui. Le Guide Providentiel n'a même pas de raison, il se retrouve au sommet de la pyramide presque malgré lui, doté d'un talent de voleur impressionnant. Dès lors la légitimité de leur conduite devient naturellement discutable.

Pour quelles raisons, Ahmadou KOUROUMA et Sony LABOU TANSI ont-ils volontairement pris le parti de charger leurs héros respectifs de traits aussi grossiers, de les rendre aussi ubuesques dans l'absolu et de les identifier à la figure du bâtard ?

Dans sa réflexion qu'il mène dans *La littérature africaine et sa critique*, pour démontrer le fonctionnement de la critique dans la littérature africaine, Locha MATESO estime judicieux, de revenir sur la notion même de critique, de sa forme même d'existence dans la tradition africaine, laquelle selon lui repose sur le statut même du texte littéraire. La difficulté, majeur, selon lui est de prétendre apprécier le fonctionnement de la critique lors même que son objet d'étude, le texte littéraire, est déjà discutable. Ainsi en arrive-t-il à poser la question du statut du texte littéraire en termes de subjectivité et d'idéologie :

« Le problème du texte est au centre des plus récents débats des sémioticiens. France Vernier est de ceux qui remettent en cause les fausses évidences qui, semble-t-il, entourent généralement la notion de « texte littéraire » ou de littérature. (…) Nous sommes, dit-elle, victimes d'une illusion, plus précisément d'un conditionnement culturel qui tend à présenter comme transparentes des notions qui n'en ont que l'apparence. Le prétendu ensemble sur lequel s'exercerait l'activité critique ne constitue pas une entité homogène, même pas un domaine empirique. (….) Il n'existe pas de critères stricts permettant de classer les textes, mais on peut néanmoins identifier le processus d'acquisition du « statut » littéraire, dans ses aspects

très généraux.(…) La notion de « littérature » n'échappe donc pas à une appréciation idéologique et culturelle. Ce serait une erreur de le prendre comme base objective de l'activité critique, en postulant comme donnée d'avance la qualité intrinsèque du « texte littéraire ».[531]

Dans un tout autre ouvrage, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la seconde Guerre Mondiale*, Léon FANOUDH-SIEFER pose par ailleurs la question de la représentation du Noir, celle de sa perception par l'Occident à l'aube de la colonisation. L'originalité de son étude tient, pour nous, à cette conception de la littérature porteuse d'intention autre qu'artistique, d'intention idéologique. Dans sa préface, le texte s'approprie d'emblée une question pour des disciplines dont c'est l'habitude comme l'histoire, l'anthropologie ou la sociologie :

« On ne saurait trop souligner l'importance de cette branche de la littérature comparée qu'on appelle l'imagologie et qui étudie à travers les documents écrits la représentation que les peuples se font les uns des autres. Plus, les travaux se multiplient dans ce domaine, plus on est convaincu que les relations internationales ont été conditionnées en grande partie jusqu'à nos jours par des images stéréotypées qui se transmettent de génération en génération et qui ont donné naissance la plupart du temps à de véritables mythes. Ces stéréotypes, qui simplifient et déforment la réalité jusqu'à la caricature, et dont la littérature est largement responsable, sont des sources de malentendus et d'incompréhension, souvent génératrices de conflits et de guerres. (….) Mais ces malentendus regrettables ou tragiques tournent au scandale lorsqu'ils aident à créer et en entretenir une inégalité de fait entre peuples oppresseurs et peuples opprimés. »[532]

Clairement, l'ouvrage considère la littérature comme une des diverses sources ayant contribué à alimenter une image d'Epinal du Nègre et de l'Afrique. Là encore, la neutralité ou la conception d'une littérature confinée dans un rôle de dépaysement, est contestée et place la littérature comme un domaine d'échanges, de communication, de fabrication de mythe. On peut donc supposer, avec Victoria NAMURUHO BAKURUMPAGI, que les écrivains africains francophones ne peuvent pas être indifférents à l'image du Négro-Africain dans la littérature qui la première, la vulgarise au monde.

« Quand on lit les romans publiés depuis entre 1921 et 2000 (c'est à dire depuis la publication de *Batouala*), on se rend compte que réécrire l'identité des peuples noirs est une préoccupation constante de beaucoup de romanciers et que les allusions aux clichés racistes reviennent comme un leitmotiv. Or, depuis la publication de la thèse de Fanoudh-Siefer en 1986 dont le corpus est composé de romans coloniaux et exotiques dont la plupart sont des romans d'auteurs mineurs, il n'y a pas eu d'étude majeure montrant comment les Africains eux-mêmes parlent de leur identité pour contrebalancer l'image négative qui leur a été donnée par les

---

[531] MATESO (L.), *La littérature africaine et sa critique*, Paris, ACCT-KARTHALA, 1986, pp.27-28.
[532] FANOUDH-SIEFER NDRY (L.), *Le mythe du Nègre et de l'Afrique Noire dans la littérature française de 1800 à la seconde Guerre Mondiale*, Op. Cit., p. 9.

ethnologues, les explorateurs et les écrivains exotiques. Cette étude est d'autant plus nécessaire aujourd'hui que les désenchantements survenus immédiatement après les indépendances et l'instabilité politique qui prévaut dans certains pays pourraient facilement contribuer à confirmer les préjugés relatifs au mythe du nègre et justifier de nouveaux abus. De plus, l'absence d'une telle étude risque de donner une vision tronquée des rapports entre les Noirs et les Blancs en faisant croire que les romanciers africains n'ont rien fait pour se démythifier, qu'ils ont passivement accepté l'image que l'Occident avait voulu leur donner. »[533]

Cette idée « d'hyper ou d'archi » communication de la littérature est encore plus vraie lorsqu'on la place du point de vue de l'intertextualité, dont Sophie RABAU définit le rôle en ces termes :

«Etudier ce que le texte fait des autres textes, comment il les transforme, les assimile, ou les disperse, et non pas en quoi les textes qui le précédent peuvent permettre d'expliquer, ou encore de dater un texte, étudier en quoi Baudelaire se réapproprie la Bible et non comment la Bible explique Baudelaire, voilà comment on pourrait définir une poétique de l'intertextualité. »[534]

En fin de compte, l'image du Négro-Africain, sans concession, que projettent nos auteurs dans leur œuvre respective, s'inscrit, ouvertement, dans l'analyse, non partisane de l'identité du Négro-Africain. Non seulement, nos auteurs, modulent une réalité qui était jusque-là dictée par la culture occidentale, mais en plus tranchent de façon inattendue et saisissent l'occasion d'en faire une autocritique. La déconstruction, à laquelle se livrent nos auteurs, à travers la figure du bâtard, pose le problème de la responsabilité, enfin du Négro-Africain, dans les maux qui accablent les sociétés africaines indépendantes, s'offusquent des travers et démythifient autant les légendes, africaines que les postures moralisatrices occidentales, pour poser le sujet de l'irrationalité de l'humain. Dans ce sens, l'Afrique devient, comme ont pu l'être, à d'autres époques, d'autres territoires, le théâtre de la déraison humaine.

---

533 BAKURUMPAGI NAMURUHO (V.), *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone,* Op. Cit., p. 4.
534 RABAU (S.), *L'intertextualité*. Textes choisis et présentés, Paris, Flammarion, 2002, p.16.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

A. CORPUS

1. Ahmadou KOUROUMA, *Les Soleils des Indépendances*, Paris, Seuil, 1970 (première édition 1968)

Monnè, outrages et défis, Paris, Seuil, 1990.

En attendant le vote des bêtes sauvages, Paris, Seuil, 1998

2. Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979.

L'Etat honteux, Paris, Seuil, 1981.

CORPUS SECONDAIRE :

1. Sony Labou Tansi, *L'acte de Respirer*. 930 Mots dans un aquarium. Edition établie par Nicolas Martin-Granel et Greta Rodriguez-Antoniotti, Paris, 2005.

2. // // // // *correspondance. Lettres à José Pivin, Lettres à Françoise Ligier* .

3. *Machin la Hernie*

4. Sony Labou TANSI, *le commencement des douleurs*. Paris, Seuil, 1995

B. TRAVAUX SUR LES AUTEURS, LE CORPUS ET LE SUJET

1. BAUDIN Maurice, *Les bâtards au théâtre en France de la Renaissance à la fin du XVIIIe Siècle. Les belles lettres*, Paris, 1932.

2. BARANGE RAVENTOS (A.), *L'image du bâtard dans la littérature française de transition entre les lumières et le romantisme,* Paris, 2002.

3. BAKURUMPAGI NAMURUHO Victoria, *Déconstruction du mythe du nègre dans le roman francophone noir, de Paul Hazoumé à Sony Labou Tansi*, Limoges, 2007.

4. BODO Bidy Cyprien, *Le picaresque dans le roman africain subsaharien d'expression française*, Limoges, 2005.

5. BORGOMANO Madeleine, *Ahmadou Kourouma. Le guerrier griot.* Paris, l'Harmattan, 1998.

Des hommes ou des bêtes. Lecture de En attendant le vote. Paris, l'Harmattan, 2000.

des bêtes sauvages

6. DEVESA Jean-Michel, *Sony Labou Tansi : écrivain de la honte et des rives magiques du Kongo.* Paris, l'Harmattan, 1996.

7. DUMONT Louis, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications.* Paris, Gallimard, 1966.

8. DIOP Papa Samba et Garnier Xavier, *Sony Labou Tansi à l'œuvre*. Paris, L'harmattan, 2007.

9. ERNY Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essais sur l'éducation traditionnelle*. Paris, l'Harmattan, 1987.

10. FANOUDH-SIEFER Léon, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la seconde Guerre Mondiale*. Abidjan-Dakar-Lomé, les nouvelles éditions africaines, 1980.

11. GASSAMA Makhily, *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*. Paris, Karthala, 1995.

12. HOFFMANN Léon-François, *Le nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective.* Paris, Payot, 1973.

13. JOLIBERT Bernard, *L'enfance au XVII*ème *siècle.* Paris, Librairie philosophique, 1981.

14. KADIMA-NZVJI Mukala, KOUVOUAMA Abel et KIBANGOU Paul, *Sony Labou Tansi ou la quête permanente du sens*. Paris, l'Harmattan, 1997.

15. KAZI-TANI (N.A.), *Le roman africain de langue française au carrefour de l'écrit et de l'oral (Afrique noire et Maghreb*), Thèse de doctorat, Université Paris Nord, 1995.

16. MOUHAMADOU DIOP Cheikh, *Fondements et représentations identitaires chez Kourouma, Tahar Ben Jelloun et Abdourahman Waberi*. Paris, l'Harmattan, 2008.

17. NKASHAMA NGANDU Pius, *Kourouma et le mythe. Une lecture de Les soleils des Indépendances*. Paris, Ed. Silex, 1985.

18. OUEDRAOGO Jean*, Maryse Condé, Ahmadou Kourouma, griots de l'indicible*, New York, Peter Lang, 2004

19. SESSA Jacqueline, *Figures de l'exclu*. Actes du colloque international. Saint-Etienne, Publication de l'université de Saint-Etienne, 1999.

C. OUVRAGES DE CRITIQUE ET DE THEORIES LITTERAIRES

1. Roland BARTHES, *L'aventure sémiologique*. Paris, Seuil, 1985.

2. Roland BARTHES, *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome I, 1942-1961.*Paris, Seuil, 2002.

3. Roland BARTHES, *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome II, 1962-1967.* Paris, Seuil, 2002.

4. Roland BARTHES, *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome III, 1968-1971.*Paris, Seuil, 2002.

5. Roland BARTHES*, Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome IV, 1972- 1976.* Paris, Seuil, 2002.

6. Roland BARTHES, *Œuvres complètes. Livres, textes, entretiens. Tome V, 1977-1980.* Paris, Seuil, 2002.

7. Roland BARTHES, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV.* Paris, Seuil, 1984.

8. Roland BARTHES, *Mythologies*. Paris, Seuil, 1957.

9. Antoine COMPAGNON, *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun.* Paris, Seuil, 1998

10. Daniel BERGEZ/ Pierre BARBERIS/ Pierre-Marc de BIASI/Marcelle MARINI/Gisèle VALENCY, *Introduction aux Méthodes Critiques pour l'analyse littéraire*. Paris, Bordas, 1990.

11. Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.

12. Jacques DERRIDA, *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.

13. Jacques DERRIDA, *Positions*. Paris, Editions de Minuit, 1972.

14. Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

15. Gérard GENETTE, *Figures I*, Paris, Seuil, 1966.

16. Dominique MAINGUENEAU, *Linguistique pour le texte littéraire.* Paris, Nathan, 2003 (4e édition).

17. Locha MATESO, *La littérature africaine et sa critique*, ACCT et KARTHALA, 1986.

18. Albert MEMMI, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*. Paris, Gallimard, 1957.

19. Olivier MONGIN, *La peur du vide. Essai sur les passions démocratiques.* Paris, Seuil, 1991.

20. Sophie RABAU, *L'intertextualité*, Paris, Flammarion, 2002.

21. Marthe ROBERT, *Roman des origines et origines du roman*. Paris, Gallimard, 1972.

22. Jean- Jacques ROBRIEUX, *Rhétorique et argumentation*. Paris, Nathan, 2000 (2e édition).

23. Jean RICARDOU, *Le Nouveau Roman. Suivi de les raisons de l'ensemble.* Paris, Seuil, 1990.

24. Nathalie SARRAUTE, *L'ère du soupçon*. *Essais sur le roman*. Paris, Gallimard, 1956.

25. Jean STAROBINSKI, *L'œil vivant, Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*, Paris, Gallimard, édition augmentée, 1961, originale, 1999 (présente édition).

26. Noureini TIDJANI SERPOS, *Aspects de la critique africaine*, Paris, Silex, 1987.

27. Tzvetan TODOROV, *La notion de littérature et autres essais.* Paris, Seuil, 1987.

28. Tzvetan TODOROV, *Critique de la critique*. *Un roman d'apprentissage*. Paris, Seuil, 1984.

D. OUVRAGES, MEMOIRES ET THESES CONSULTES.

1. ARISTOTE, *Politique II*. Paris, Les Belles Lettres, 2002

2. Stanislas SPERO ADOTEVI, *Négritude et Négrologues*. Paris, Le Castor Astral, 1998

3. Jacqueline BARDOLPH, *études Postcoloniales et littérature*. Paris, Honoré Champion éditeur, 2002.

4. Jean BRUYAS, *Les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire*. Paris, l'Harmattan, 2001.

5. Fatou Kiné CAMARA, *Pouvoir et justice dans la tradition des peuples noirs. Philosophie et pratique*. Paris, l'Harmattan, 2004

6. Jacques CHEVRIER, *La littérature nègre*. Paris, Armand Colin, 2003. Première édition

7. Michel CORNATON, *Pouvoir et sexualité dans le roman africain*, Paris, l'Harmattan, 1990.

8. Roger CHEMIN, *L'imaginaire dans le roman africain d'expression française*, Paris, l'Harmattan, 2002

9. Séwanou DABLA, *Nouvelles Ecritures Africaines. Romanciers de la Seconde Génération*. Paris, l'Harmattan, 1986

10. Cheikh Anta DIOP, *L'Afrique noire précoloniale*. Présence Africaine, 1987.

11. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*. Paris, la Découverte, 2002

12. Alexandre GEFEN, *La mimèsis*. Textes choisis. Paris, Flammarion, 2002

13. JANEINZ Jahn, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*. Paris, Seuil, 1958.

14. Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 2000

15. Melchior MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*. Paris, l'Harmattan, 1989

16. Patrick MERAND, *La vie quotidienne en Afrique noire à travers la littérature africaine*. Paris, l'Harmattan, Paris, 1980

17. Harris MEMEL-FOTE, *L'esclavage dans les sociétés lignagères d'Afrique noire. Exemple de la Côte-d'Ivoire précoloniale : 1700-1920.* Thèse de doctorat d'état es-lettres et sciences humaines, Tome I, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS), 1988.

18. Mukala KADIMA-NZUJI et Sélom KOMLAN GBANOU, *L'Afrique au miroir des littératures. Mélanges offerts à V.Y. Mudimbe.* Paris, l'Harmattan, 2003

19. Arnold NGUIMBI, *Le monde carcéral dans la littérature africaine : lecture de Toiles d'araignées d'Ibrahima Ly, Prisonnier de Tombalbaye d'Antoine BANGUI et Parole de vivant d'Auguste MOUSSIROU MOUYAMA, le mort vivant d'Henri DJOMBO.* Thèse de doctorat, Université Paris 12, 2008.

20. Pius NGANDU NKASHAMA, *Ecritures et discours littéraires. Etudes sur le roman africain*. Paris, l'Harmattan, 1989

21. Fidèle-Pierre NZE-NGUEMA, *L'Etat au Gabon*. *De 1929 à 1990.Le partage institutionnel du pouvoir.* Paris, l'Harmattan, 1998.

22. Guy OSSITO MIDIOHOUAN, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*. Paris, l'Harmattan, 1986.

23. Robert PAGEARD, *Littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Ecole,

24. Ulrike SCHUERKENS, *La colonisation dans la littérature africaine. Essai de reconstruction d'une réalité sociale.* Paris, l'Harmattan, 1994.

25. Anne STAMM, *Les religions africaines.* Paris, PUF, 1995.

26. Anny WYNCHANK et Philippe- Joseph SALAZAR, *Afriques imaginaires. Regards réciproques et discours littéraires 17e- 20e siècles.* Paris, l'Harmattan, 1995.

27. GEMDEV, *Les avatars de l'Etat en Afrique*. Paris, Karthala, 1997.

28. Théophile OBENGA, *Afrique centrale précoloniale. Documents d'histoire vivante.* Paris, Présence Africaine, 1974.

29. Mathurin SONGASSAYE*, Les figures spatio-temporelles dans le roman africain subsaharien anglophone et francophone*, Limoges, 2005.

30. 7. Pierre VAYDAT, *L'homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défiguration*. Université Charles-de-Gaulle- Lille 3, 2002.

E. OUVRAGES CITES.

1. Honoré de BALZAC, *Le père Goriot*. Paris, Larousse, 2007.

2. Etienne La BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*. Paris, Flammarion, 2010

3. Aimé CESAIRE, *Et les chiens se taisaient*. Paris, Présence Africaine, 1956

4.Jean-Cassien BILLIER, Aglaé MARYIOLI, *Histoire de la philosophie du droit*. Paris, Armand Colin, 2001.

5. Jean COPANS, *introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie.* Paris, Nathan, 2003

6. Philippe HAMON, *Texte et idéologie*. Paris, Quadrige/PUF, 1984.

7. LOSCHAK (D.), CHEVALIER (J.) et ALII, *Centre*, *Périphérie*, *Territoire*, Paris, PUF, 1978

8. René MARAN, *Batouala*. Paris, Albin Michel, 1938.

9. Sembène OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*

10. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard, 19969. René PHILOMBE, *Sola*, *ma chérie*, CLE, 1967

11. Paul VALERY, *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Paris, Gallimard, collection folio/essais, 1945.

F. DICTIONNAIRES, ENCYCLOPEDIES, REVUES ET ARTICLES.

1. Dictionnaire, *Le petit Robert*, dictionnaire de la langue française.

2. Revue, *Nouvelles du sud*, Arts, littératures, sociétés, Islam et littératures africaines, Paris, Silex, mai, 1987.

3. Revue *Notre librairie*, Identités littéraires. Cahier spécial : Ahmadou KOUROUMA, l'héritage. Paris, 2004, n° 155-155 ;

Notre librairie, Ecrire aujourd'hui : questions, enjeux, défis.N° 142 ; Décembre 2000 ;

4. Ibrahima Wane, Article, *Transgression, concessions et conciliations ou l'altérité dans En attendant le vote des bêtes sauvages*. Revue électronique Ethiopique n° 75.

5. SISSAO Alain Joseph (Chargé de recherche INSS /CNRST, article, *Les enfants et les femmes dans Allah n'est pas obligé*. 2003 ;

6. Véronique BONNET, *Histoires du féminin, discours au féminin dans l'œuvre d'Ahmadou KOUROUMA*. Revue électronique ERUDIT, n°3, 2006.

7. BOUVIER (P.),« L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration,recomposition, perdurance », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°1 | 1997,mis en ligne le 15 janvier 2003, Consulté le 14 février 2011.URL :http://socioanthropologie.revues.org/index27.html

8- HAMEL (J.), « *La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie »*, Socio-anthropologie[en ligne], n°1 ; 1997, mis en ligne le 15janvier 2003, Consulté le 14février 2011. URL : http//socio-anthropologie.revues.org/index73.html

9. HULST (L. D.) et MOURA (J.M.), *Quelques réflexions sur les relations entre les cultures francophones et les cultures orales locales*, Les Etudes littéraires francophones

INDEX DES AUTEURS

A

Ahmadou KOUROUMA · 8, 9, 10, 15, 16, 17, 21, 51, 53, 61, 62, 66, 78, 90, 93, 97, 115, 116, 118, 119, 224, 271, 272, 276, 312, 318, 319, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 345, 346, 351
Aimé CESAIRE · 309, 358
Alain RICARD · 7
Alpha-Noël MANONGA · 23, 26, 43
Anatole MBANGA · 328
Anne STAMM · 220, 356
Anny WYNCHANK · 270
Antoine Guillaume AMO · 262
ARISTOTE · 10, 11, 357
AZAL · 252

B

BAKHTINE · 183, 271, 272
Baron ROGER · 227
Barthélémy KOTCHY · 83
bâtard · 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 33, 41, 47, 50, 52, 56, 60, 61, 65, 73, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 90, 97, 99, 102, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 172, 223, 224, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352
Bernard JOLIBERT · 12
Birago DIOP · 221
BONNETAIN · 244

C

Cheik HAMIDOU KANE · 303
Cheikh ANTA DIOP · 98, 192, 333
Chrétien de TROYES · 326
Christiane NDIAYE · 316
Comtesse de SABRAN · 230
CORREARD · 227
Cyprien BODO BIDY · 341

D

d'Anna RAVENTOS BARANGE · 343
DARD · 92, 93, 228, 234
DELAFOSSE · 264
Denis DIDEROT · 326
Djibril TAMSIR NIANE · 60
Docteur BROCA · 262
DUBARD · 253

E

Edmond MFABOUM MBIAFU · 272
Edmond MFABUM MBIAFU · 327
Edouard CHEMIN · 50
Elo DACY · 34
Ernst MIRVILLE · 314
ESCHOLIER · 255
Eugène FROMENTIN · 227

F

FAIDHERBE · 243
FANOUDH-SIEFER · 88, 92, 93, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 257, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 349, 350, 356
Félix DUBOIS · 242
Ferdinand OYONO · 310
Fidèle NZE NGUEMA · 130
FROMENTIN · 250
Fustel de. COULANGES · 11

G

Gérard GENETTE · 176, 353
GREIMAS · 73
Gustave FLAUBERT · 51
Guy OSSITO MEDIOHOUAN · 305

H

Hampaté BÂ · 216
Henri BARBUSSE · 248, 250
Henri LOPES · 209
HOBBS · 63
Honoré de BALZAC · 14, 357
Houphouët BOIGNY · 130
Hubert CARRIER · 231

I

Ioulia POUKHLI · 271

J

Jacqueline BARDOLPH · 225, 226, 356
Jacques CHEVRIER · 6, 355
Jacques DERRIDA · 313, 353
JANHEINZ Jahn · 261
Jean BRUYAS · 10, 356
Jean D'ORMESSON · 328
Jean Paul SARTRE · 307
Jean- Pierre MAKOUTA-MBOUKOU · 17
Jean-Jacques ROUSSEAU · 9
Joseph BERNARD · 234
Joseph KI-ZERBO · 101
Joseph NGANGOP · 329

K

KAZI-TANI · 322

L

Locha MATESO · 349, 354
Louis Charles-ROYER · 253
Lucie COUSTURIER · 255

M

Madeleine BORGOMANO · 63, 354, 355
MARAN · 6, 63, 99, 100, 231, 358
Marcel BRAUNSCHWIG · 226
Marie- Rose MAURIN -ABOMO · 104
Marie-Rose MAURIN-ABOMO · 29, 31
Marthe ROBERT · 14, 17, 344, 354
Martin LEMONTIEU · 332
Mathurin SONGASSAYE · 181, 182, 352
Matiu NNORUKA · 81
Maurice BAUDIN · 13, 33, 115, 352
Maurice DELAFOSSE · 245
Maurice MOLHO · 341
Maximilien LAROCHE · 314, 315
MILLE · 264
Mme de DURAS · 227
Mongo BETI · 153, 331
MONTESQUIEU · 255

N

NIMROD · 322, 323, 324

P

Patrick MERAND · 209, 210, 357
Paul MORAND · 244, 246, 248, 250, 251, 265
Paul VIGNE d'OCTON · 242
Père BRIAULT · 264
Père Maurice BRIAULT · 262
Phillis WHEATLEY · 262
PICHOT · 252, 264
Pierre BOUVIER · 18
Pierre ERNY · 12, 99, 100, 356
Pierre HAMEL · 18
Pierre LOTI · 16, 87, 226, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 243, 246, 247, 249
Puis N'GANDU NKASHAMA · 48

R

Raphaël CONFIANT · 327

Rider HAGGARD · 226
Rodney SAINT-ELOI · 314
Roger CHEMIN · 340, 357
Roland LEBEL · 226
Romain VIGNEST · 190, 191

S

SAMORY · 101, 112, 192, 272, 273, 277
Sembene OUSMANE · 57
SENGHOR · 316
Séwanou DABLA · 7, 356
Sony LABOU TANSI · 8, 9, 10, 15, 16, 17, 21, 29, 33, 34, 36, 40, 41, 43, 44, 45, 57, 97, 103, 104, 105, 109, 115, 116, 133, 224, 271, 312, 318, 319, 324, 326, 327, 328, 339, 346
Sophie RABAU · 350, 354
Spero Stanislas ADOTEVI · 6

T

Tanella BONI · 7, 45, 208, 211, 214, 216

V

Victoria BAKURUMPAGI · 261, 262, 268, 269, 270, 272

X

Xavier GARNIER · 7

Y

Yambo OUOLOGUEM · 9

INDEX DES CONCEPTS

A

abomination du scandale · 20
Afrique Noire · 197, 243, 346, 364
Afrique précoloniale · 5, 198, 316, 345
Afrique traditionnelle · 282, 302, 352
Amazones · 12
aphonie d'Allah · 350
archi-écriture · 325

B

bâtard · 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 32, 40, 47, 50, 51, 56, 61, 65, 73, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 90, 98, 100, 103, 108, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 175, 229, 230, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366
bâtards par extension · 357
bipolarisation du monde · 304, 317

C

cannibalisme · 29, 31, 106, 107, 343
castes · 10, 80, 99, 196, 358, 367
catégorie sociale · 7, 10, 13, 20, 52, 109, 113, 356, 359, 362
catégories sociales · 119, 229, 353
colonisation · 52, 82, 83, 85, 86, 89, 93, 98, 99, 114, 116, 121, 122, 132, 137, 138, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 159, 162, 183, 184, 186, 198, 205, 214, 221, 227, 231, 232, 235, 237, 238, 248, 256, 272, 275, 278, 282, 283, 286, 287, 289, 297, 300, 303, 307, 314, 316, 317, 348, 349, 350, 351, 352, 359, 364, 372
Comtesse de SABRAN · 237
congénitalement déficient · 321
connotation péjorative · 8
contexte ethnolinguistique · 331, 334
corpus · 16, 108, 120, 134, 205, 214, 220, 280, 317, 327, 328, 354, 355, 358, 364

D

débats théologiques · 348
déchéance · 9, 34, 38, 39, 99, 198, 311, 354
déconstructiviste · 192, 316
démarche culturaliste · 331
désenchantement · 196, 324, 353
dévotion · 127, 339, 349
dictatures africaines · 304, 317

E

esthétique picaresque · 354

F

figure abandonnée · 13
figure de la femme · 220, 222, 228, 361
figure dominante · 164, 353
figure du bâtard · 7, 14, 15, 16, 20, 119, 229, 352, 353, 362
figure féminine · 222, 361
figures littéraires · 354
folie citadine · 330

G

Gérard GENETTE · 179, 369
GREIMAS · 73
guerre froide · 126, 129, 146, 304, 305, 306, 317, 318
Gustave FLAUBERT · 51
Guy OSSITO MEDIOHOUAN · 316

H

héros picaresques · 354
hiérarchie axiologique · 352
honte · 1, 15, 22, 23, 25, 40, 41, 49, 58, 69, 81, 103, 113, 160, 171, 201, 206, 346, 359, 367

I

idéologie coloniale · 15, 316
idéologie nationaliste · 316
incapacité congénitale du Noir · 319
Indépendances · 4, 5, 8, 15, 47, 48, 49, 50, 51, 63, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 96, 100, 105, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 120, 140, 141, 154, 155, 157, 158, 160, 163, 168, 175, 176, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 196, 199,꼟200, 202, 205, 206, 208, 209, 214, 216, 265, 278, 285, 324, 331, 336, 338, 347, 348, 353, 366, 368
indice · 79, 282, 332, 343
infamie occidentale · 7
injustice originelle · 362
intertextualité · 324, 325, 328, 340, 341, 365, 369
intertextualité externe · 341
intertextualité interne · 341
isotopie · 343

L

l'épouvantail rouge · 317
la déconstruction · 230, 278, 314, 325, 328
la dictature · 40, 147, 171, 172, 177, 204, 301, 304, 311, 322, 361
la légitimité de la désobéissance · 358
la pensée minimaliste · 337
la volonté de transgresser · 357
le narrateur · 13, 25, 28, 30, 31, 34, 36, 37, 51, 54, 55, 60, 62, 67, 68, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 99, 105, 110, 117, 134, 148, 151, 153, 154, 157, 173, 180, 197, 198, 201, 206, 209, 211, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 308, 309, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 331, 342, 343, 345, 346, 347, 351, 354, 355, 358
le renversement des valeurs · 335
légitimité à transgresser · 357
légitimité de la désobéissance · 358
l'espace public · 57, 164, 359
libido pestilentielle · 25
littérature africaine · 4, 5, 6, 14, 215, 253, 270, 280, 282, 289, 292, 316, 322, 328, 334, 353, 363, 364, 369, 371, 372
littérature nécessaire · 6
littérature orale · 280, 326, 327, 331, 332, 334

M

manichéisme tranchant · 5, 214
matriarcal · 11
mœurs sociales · 8, 353
monopole de regards · 318
monstruosification · 26
mythe du nègre · 15, 89, 93, 94, 196, 231, 236, 237, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 282, 288, 289, 292, 294, 303, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 325, 328, 344, 364, 365, 367

N

naissance bâtarde · 24, 355
Négritude · 4, 5, 324, 329, 370, 371
Négro-Africain · 4, 352, 359, 364, 365
Négrologues · 4, 370
néophytes · 346

O

oraliture · 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 337
organisation sociale · 6, 7, 9, 149, 196, 312

P

personnage politique · 66, 313, 353
phénomène colonial · 317
picaresque · 354, 355, 367
243, 244, 246, 248, 250, 254, 255, 257
poétique du burlesque · 8
politico-sociale · 5
portée sociale · 119, 229, 358
post-conflit · 352
posture · 85, 230, 306, 332, 334
prescriptions fondamentales · 347
probité morale · 54, 55, 359
profil narratif · 355
prototype · 55, 223, 360
proximité militante · 6

R

respectabilité totémique · 347
roman nègre · 4

S

sagesse proverbiale · 336
satire morale · 354
servitude volontaire · 26, 302, 373
société moderne · 8, 338
socio-anthropologie · 17, 18, 19, 374
Sodome et Gomorrhe · 33, 343
statut usurpé · 357, 362
syncrétisme · 197, 284, 345, 360

T

terminologie guerrière · 286, 351
textes sacrés · 339, 340, 344
traditions africaines · 52, 349
tutelle de Paris · 5

U

un animal politique · 9

Y