



HAL
open science

L'inscription de la religion dans "La Symphonie pastorale" (Gide), "Journal d'un curé de campagne" (Bernanos), "L'Aventure ambiguë" (Kane) et "La Flèche de Dieu" (Achebe)

Cheikh Diop

► **To cite this version:**

Cheikh Diop. L'inscription de la religion dans "La Symphonie pastorale" (Gide), "Journal d'un curé de campagne" (Bernanos), "L'Aventure ambiguë" (Kane) et "La Flèche de Dieu" (Achebe). Littératures. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III; Université de Saint-Louis (Sénégal), 2015. Français. NNT : 2015BOR30025 . tel-01242819

HAL Id: tel-01242819

<https://theses.hal.science/tel-01242819>

Submitted on 14 Dec 2015

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.

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE (BORDEAUX 3)

École doctorale Montaigne – Humanités

Équipe d'accueil 4195 TELEM (Textes, littératures: Ecritures et Modèles)

Doctorat nouveau régime

Littérature française, francophone et comparée

M. DIOP Cheikh

L'Inscription de la religion dans *La Symphonie pastorale* (Gide), *Journal d'un curé de campagne* (Bernanos), *L'Aventure ambiguë* (Kane) et *La Flèche de Dieu* (Achebe)

Thèse en cotutelle internationale

(Université Bordeaux Montaigne et Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal)
dirigée par M. le Professeur Éric BENOIT, Université Bordeaux Montaigne,
et par M. le Professeur Mosé CHIMOUN, Université Gaston Berger de Saint-Louis

Soutenue le 16 Juillet 2015

Composition du jury:

- M. Éric BENOIT, Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne
- M. Mosé CHIMOUN, Professeur à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis
- Mme Catherine MAZAURIC, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille
- M. Pierre HALEN, Professeur à l'Université de Lorraine (Metz)

Sigles et Abréviations

Corpus de base

F.D.: Chinua Achebe, *La Flèche de Dieu*, Paris, Présence Africaine, 1978 [*Arrow of God*, 1974].

J.C.: Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne* [1936], Plon, 1974.

S.P.: André Gide, *La Symphonie pastorale* [1919], Gallimard, 1925.

A.A.: Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

Autre

Œ.: Georges Bernanos, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.

INTRODUCTION GENERALE

A un disciple impatient de savoir par où il doit commencer dans sa quête de la sagesse, Epictète lance: « Si tu y consens, je te dirai qu'il faut comprendre le sens des mots »¹. Et c'est épousant un tel procédé que nous tenterons d'aborder notre sujet en essayant, de prime abord, d'en déterminer la charge sémantique.

Le terme religion renvoie à un ensemble de rites, de règles éthiques, de pratiques, voire de dogmes, adoptés par une société, un groupe ou un individu. L'étymologie du mot serait incertaine, et offre une vision controversée. Dérivé du latin *religio*, le mot religion présente un aspect polysémique: c'est d'abord, au sens propre, l'expression d'un engagement, puis, par dérive sémantique, la manifestation d'un sentiment religieux; et, enfin, l'incarnation d'un phénomène sacré. Le terme *religio* s'oppose à *neglegentia* ou le fait de « ne pas se soucier de quelque chose »². Autrement dit, l'insouciance n'est pas religieuse³.

La littérature latine de l'Antiquité fournit deux acceptions sur l'étymologie de la religion: *relegere* (relire) et *religare* (relier, rattacher). Associée à Cicéron, la première notion implique une adhésion lucide, attentionnée et réfléchie à un culte. Dès lors, il s'établit une différenciation entre le superstitieux et le religieux avec « [...] cette différence que le premier de ces vocables désigne une faiblesse (*vitiis*: vice, défaut), le second un mérite (*laudis*: vertu, qualité) »⁴. S'opposant à Cicéron, Lactance propose le vocable *religare* et considère la religion comme le moyen par lequel s'effectue le rattachement à Dieu. Ainsi s'explique-t-il: « C'est par le lien de piété que nous sommes reliés (*religati*) et rattachés (*obstriciti*) à Dieu. C'est de là que religion a reçu son nom, et non pas, comme Cicéron l'a expliqué, du mot *relegere* »⁵. Adoptant la filiation sémantique de Cicéron, Emile Benveniste considère le second terme (*religare*) comme une invention chrétienne et perçoit la religion (*religere*) comme relevant du recueillement, de la reprise de soi⁶.

De part et d'autre, l'étymologie considère le fait religieux comme un cordon de piété reliant l'homme à la divinité, à ses racines originelles et à la société où il évolue, en ce sens que la religion est coextensive à la société. Aussi s'identifie-t-elle au sacré qui en constitue le socle: « La religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances qui unissent en une même communauté morale [...] tous ceux qui y adhèrent »⁷. Autrement dit, toute religion implique

¹. *Entretiens*, II, XIV, 14.

². Philippe Borgeaud, *Aux Origines de l'histoire des religions*, Seuil, 2004, p. 34.

³. Nous soulignons.

⁴. Cicéron, *De la Nature des dieux*, 2, 28, 71.

⁵. Lactance, *Institutions divines*, IV, 28, 3-16.

⁶. Émile Benveniste, « Pouvoir, droit, religion », *Le Vocabulaires des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Editions de minuit, 1969, pp. 265 ss.

⁷. Roberto Cipriani, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 12.

une conception du sacré¹. Spinoza donne à celui-ci une valeur éthique. Car, c'est dans la perpétuelle dévotion que le sacré trouve matière à s'exprimer: « On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement: si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré »².

Il est à souligner que la sacralité répond à une dimension de l'expérience religieuse et à un régime supposé profane. Autrement dit, le sacré n'insinue pas seulement l'institution de l'irréel ou du surnaturel. Il intègre, aussi, des facteurs divers qui interviennent dans la vie et en constituent la substance. Abordant les religions, Weber les conçoit comme des « systèmes de régulation de l'existence »³, là où Durkheim les définit selon leur fonction sociale universelle⁴. Luhmann s'intéresse à cette orientation systémique de la religion dont la fonction est « de transformer le monde indéterminable [...] en un monde déterminable [...] elle doit s'en tenir à des formes de sens accessibles, elle doit représenter l'appréhensible »⁵. Dès lors, la religion, en tant que représentation d'une forme sacrée se focalise moins sur l'aspect surnaturel qu'elle ne répond à un système social orchestré par le divin. En effet, selon Vico:

*[...] Il y a une providence divine, ou, pour mieux dire, un esprit législateur divin, qui de toutes les passions des hommes attachés à leur propre utilité, de ces passions qui pourraient entraîner les hommes à vivre dans la solitude et dans la barbarie, a su tirer l'ordre civil au moyen duquel les sociétés humaines sont formées*⁶.

C'est dire, autrement, que le fait religieux ne se subordonne pas uniquement à des représentations abstraites. Il est une réalité manifeste, logée entre la croyance et le culte, l'appréhension de l'esprit et les agissements du corps. C'est parce que « les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales: les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations; les secondes sont des modes d'action déterminées »⁷.

L'abord de la religion relève de l'intérêt porté à l'*homo religiosus*, celui-là « qui croit en l'existence d'une Transcendance située hors de ce monde, mais qui s'y manifeste au bénéfice

¹. Jacqueline Lagrée, *La Religion*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 9.

². *Ibid.*, p. 22.

³. Roberto Cipriani, *op. cit.*, p. 12.

⁴. *Ibid.*, p. 15.

⁵. *Ibid.*, p. 18.

⁶. *Ibid.*, p. 30.

⁷. *Ibid.*, p. 104.

de l'homme. Il est l'homme qui vit l'expérience du sacré »¹. En outre, la nature humaine sert de terreau à l'émergence du religieux car, pour Hume, « le sentiment est à la base de la religion »². Ainsi s'expliquent les différences de perception des uns et des autres, lesquelles traduisent la masse des sensibilités qui animent l'individu, l'amenant à appréhender différemment le sacré. D'où la pluralité de religions qui ont fini d'embellir le paysage spirituel de l'homme. D'ailleurs, l'image de ce dernier est liée à la religion. En effet, « l'homme est *homo religiosus* parce qu'il est *homo symbolicus* dès son apparition, doté d'une intelligence abstractive, en mesure de se poser des questions, de distinguer et d'élaborer des symboles, de la perception de la voûte céleste à la communication »³.

Le recours à l'histoire semble, ainsi, nécessaire afin de dresser une esquisse sur les religions, une approche qui, loin d'être exhaustive, s'intéresse à leur évolution sur des époques déterminées. Jacques Cauvin « estime qu'on peut réellement "faire remonter au Néolithique l'existence d'une religion" »⁴. Toutefois, la conscience religieuse a toujours habité l'humanité. La présence de l'être humain sur terre inaugure un ensemble de cycles évolutifs au cours desquels l'existence de l'homme s'est toujours affiliée au sacré. Par ailleurs, cet aspect originel de l'expérience religieuse n'en révèle pas moins une « dislocation »⁵ du sacré. L'univers entier se transforme en une hiérophanie: tout est divin. Ainsi s'affirme une croyance polythéiste dans un monde où chaque compartiment est sous l'emprise d'une divinité. De part et d'autre, le sens du sacré reste toujours réel chez l'homme et s'exprime, souvent, par le biais de l'émerveillement:

*La religion égyptienne n'est pas une religion révélée, elle n'est pas une religion du Livre, mais elle est un sacré, une expérience vécue par l'homme émerveillé devant la création et devant la splendeur du ciel, marqué par le sens du divin et par l'amour de sa vie*⁶.

En Chine, au VI^{ème} millénaire:

Textes et mythes font connaître cette période ancienne au cours de laquelle les chinois levaient leurs regards vers le ciel, admiraient son ordonnancement, spéculaient sur la nature du cosmos et la place de

¹. Julien Ries, *Les Origines des religions*, Cerf, 2012, p. 223.

². Roberto Cipriani, *op. cit.*, p. 34.

³. Julien Ries, *op. cit.*, p. 7.

⁴. Julien Ries, *op. cit.*, p. 144.

⁵. Nous soulignons. Il s'agit des différences notées dans la manière d'appréhender le sacré.

⁶. Julien Ries, *op. cit.*, p. 7.

*l'homme et inventaient une symbolique des rites afin de permettre à l'homme de prendre une place harmonieuse dans l'univers*¹.

Le III^{ème} millénaire voit la naissance de groupes de conquérants provenant de l'Indus et se déplaçant vers l'Atlantique et qui ont en partage « une certaine unité culturelle et spirituelle et une organisation sociale [...] »². Leurs héritiers, dénommés Indo-Européens, regroupent les peuples italo-celtiques, indo-iraniens, germano-scandinaves, hellènes anatoliens et caucasiens³. Le terme *deiwo* était utilisé pour désigner la divinité, faisant référence à un être personnel et lumineux. Provenant de la racine *dei-*, « briller, émettre une lumière », ce mot a aussi donné le nom du « ciel » et du « jour ». Cette religion « des Indo-Européens archaïques se présente comme une religion céleste dans laquelle le ciel est l'élément central »⁴.

La fascination de l'homme, ébloui par la création, prend une autre tournure dès lors qu'il adhère à un discours de plus en plus cohérent sur ses origines. Au III^{ème} millénaire av. J.-C, l'*homo religiosus* de Mésopotamie, dans sa propension à accroître l'imagerie divine, donnait à ses dieux un visage humain. C'est au début du II^{ème} millénaire av. J.-C que s'effectue un bouleversement religieux, avec l'émergence du monothéisme hébreu. Désormais, « l'histoire devient une histoire sainte relatée par un livre, la *Bible*, le Livre sacré d'Israël »⁵. L'allégeance à une divinité instaure, ainsi, l'ère du monothéisme. Ce Dieu étant, aussi, celui de Moïse: « A Moïse qui a fui en Egypte, Dieu se manifeste dans un feu et lui dit: " je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob" » (*Exode 3,6*).

La tradition juive s'appuie sur la *Torah* de Moïse autour de laquelle se structure la religion et la vie du peuple d'Israël. Le culte associé à la foi israélite s'éloigne des pratiques païennes comme l'idolâtrie et les rituels agraires: « Yahvé réprouve toute représentation qui l'identifierait à un être créé, à une forme de divinité image d'un homme ou d'une femme, au soleil, à la lune ou aux étoiles »⁶.

A la suite du Judaïsme, le Christianisme, fort d'une dimension prophétique et christologique, réitère le culte monothéiste dont l'essence est liée à Jésus de Nazareth. Née en Palestine⁷, cette religion s'appuie sur une doctrine attestant le règne de Dieu et tire sa source des textes sacrés dont les Evangiles, recueils dans lesquels sont consignés les enseignements du Christ. Ainsi surgit une voie nouvelle s'élevant sur les décombres des polythéismes.

¹. Julien Ries, *op. cit.*, p. 182.

². *Ibid.*, p. 185.

³. Voir Julien Ries, *idem*.

⁴. *Ibid.*, p. 187.

⁵. *Ibid.*, p.198.

⁶. Julien Ries, *op. cit.*, p. 201.

⁷. *Ibid.*, p. 205.

L'avènement du christianisme est synonyme d'un culte qui « prend son essor autour de l'eucharistie et de la mémoire de la résurrection du Christ [...]»¹.

La révélation d'un Dieu unique s'annonce, par ailleurs, en Arabie par le biais du prophète de l'Islam. C'est dire que l'histoire des religions est liée à l'histoire des prophètes. Né à la Mecque, Mahomet est porteur d'un message qui fonde la vie du musulman. Il est l'annonciateur d'un monothéisme intransigeant qui tait toute forme d'associationnisme avec l'image de Dieu, cette divinité unique en qui toute la gloire est allouée. La religion musulmane s'appuie sur un ensemble de piliers, dont la profession de foi et la prière, conformément aux orientations du Coran et de la *Sunna*². L'Islam prône une continuité du message divin, du règne de Dieu; aussi reconnaît-il les religions révélées et les prophètes sur qui il ne tarit pas d'éloges:

Le Coran consacre des notices élogieuses à Noé, premier avertisseur envoyé aux hommes, à Abraham, prototype de la foi en l'Unique [...] à Moïse, libérateur du peuple retenu comme esclave en Egypte [...] à Jésus, prophète et fils de Marie, conçu de manière virginale par elle, messie, détenteur de l'Evangile [...]»³.

L'approche de ces différentes religions ou croyances informe sur la nature progressive du sacré et, par conséquent, de l'être humain. Cependant, il s'agira moins de procéder à un traité des religions que d'en situer les rapports avec la littérature eu égard, notamment, à la formulation de notre démarche. Autrement dit, les indices de religions dans les textes seront abordés dans la mesure où ils participent du dessein littéraire.

Les liens entre la littérature et la religion tiennent de leur nature intrinsèque, somme toute similaire, en tant qu'univers « gouvernés par la magie collectivement produite, solidifiée dans des institutions et érigée en dogme, reconnue par les individus croyant dans le pouvoir de la littérature comme dans le pouvoir de la religion »⁴. Il s'établit, ainsi, une analogie des termes lesquels sont investis d'une charge métaphysique. C'est du moins l'avis de Bourdieu qui, poussant la comparaison, souligne:

La littérature comme la religion relèvent de la croyance. L'investissement individuel dans ces deux pratiques, perçu comme une nécessité intime,

¹. *Ibid.*, p. 210.

². Enseignements du prophète tirés de ses faits et gestes.

³. Julien Ries, *op. cit.*, p. 219.

⁴. Alain Viala, « Effets de champ, effets de prisme », *Littérature*, 70, Mai 1988, pp. 64-71.

prend dans la croyance/méconnaissance collective dont elles porteuses [...] La « Création » et le « Créateur » s'originent dans un au-delà ineffable, celui de l'inspiration [...] Le point nodal de l'existence (sociale) de la littérature, comme celui de la religion, résident dans la capacité de ces pratiques de s'affirmer comme des réalités transcendantes, c'est-à-dire relevant d'une logique qui n'appartient pas au domaine de la causalité, de l'inexplicable¹.

La pratique littéraire, comme l'expression religieuse, s'appliquent sur la société en tant que champ privilégié et propice à leur épanouissement. Aussi la religion est-elle souvent une source à laquelle s'abreuve la littérature; « l'espace romanesque pouvant d'ailleurs être le lieu d'une problématisation des questions théologiques »². En effet, « la littérature garde longtemps l'empreinte de la divinité qui l'inspire »³. C'est le cas de l'Antiquité grecque où la littérature est la langue des dieux: « Apollon inspire l'ordre, la mesure, le vers; Dionysos, la furie créatrice au poète par le flux du Verbe [...] »⁴. Au moyen âge, des romans comme *Perceval* de Chrétien de Troyes sont révélateurs. Outre le roman, la poésie *fin'amor* des troubadours comme Bernard de Ventadour ou le *spiritus amoris* de Dante participe de cette approche thématique. Ainsi s'affirme l'oralité dans un univers fictionnel où l'alchimie discursive entre divins et humains se réalise: « Les grands textes épico-mythiques hindous comme le *Mahabharata* ou le *Ramayana* surgissent d'une même tradition: la littérature orale »⁵.

Il est notable que la création littéraire ne s'éloigne pas du fait religieux, tous deux se projetant sur l'homme et sur le monde qui l'entoure. En ce sens, le roman – genre sur lequel s'appuie notre démarche – épouse les mêmes contours, s'écrivant et s'inscrivant dans une approche systémique de la société. Autrement dit, cette dernière est prise en charge par la fiction romanesque dans sa démarche testimoniale sur les décombres de l'histoire, par le biais de l'écriture comme « moyen de filtrer la réalité à un moment donné »⁶. Témoin du temps, le roman tente « d'expliquer la vie »⁷, lui donner un sens. La valeur exemplaire de l'œuvre, dont parle Senghor⁸, s'explique par son implication salvatrice dans la condition humaine. Pour

¹. Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 480.

². Eric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 2013, p.7.

³. www.Larousse.fr/Encyclopédie/non-commun/Littérature/66296.

⁴. *Idem.*

⁵. *Idem.*

⁶. Claire L. Dehon, *Le Réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 303.

⁷. Aminata Sow Fall citée par Claire L. Dehon, *op.cit.*, p. 59.

⁸. Cité par Claire L. Dehon, *Idem.*

Lucien Goldmann, cette légitimité tient d'un sacerdoce:

Le roman se caractérise comme l'histoire d'une recherche de valeurs authentiques sur un monde dégradé dans une société dégradée, dégradation qui, en ce qui concerne le héros, se manifeste principalement par la médiation, la réduction des valeurs authentiques au niveau implicite et leur disparité en tant que réalité manifeste¹.

L'expression romanesque est, dès lors, un appel aux valeurs, celles-là qui forgent toute une communauté. Autrement dit, elle propose un mode de vie en posant les jalons d'une symbiose entre l'être et son univers. D'où la fonction vitale qui lui sert d'attribut:

Les écrivains reflètent les soucis fondamentaux de la nation. Ils sont le moteur de la vie nationale. C'est eux qui proposent ce monde, ce creuset dans lequel se crée l'identité nationale. Si l'on néglige la littérature, on néglige la formation de l'individu et son insertion dans la société [...] ².

L'approche que nous menons s'intéresse, ainsi, à ce genre. Les traits religieux qu'il englobe serviront de socle à une étude de textes soumis à la loupe de la comparaison. *La Symphonie pastorale* de Gide (1919), *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos (1936), *L'Aventure ambiguë* de Kane (1961) comme la *Flèche de Dieu* d'Achebe (1978) constituent des supports textuels pour les besoins de l'argumentaire et de l'illustration. Différents champs s'offrent, ainsi, à notre analyse. Et l'absence d'analogie géo-culturelle ne constituant pas une absence de convergence thématique, ces œuvres offrent des perspectives d'étude pouvant autoriser une approche comparative. Discipline par essence et par excellence de la transdisciplinarité, le comparatisme littéraire s'établit aux frontières des cultures, son rôle étant la recherche

[...] de liens d'analogie, de parenté et d'influence, de rapprocher la littérature d'autres domaines de l'expression de la connaissance, ou bien les faits et textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou de l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues ou plusieurs cultures, fissent-elles partie d'une même tradition, afin de mieux les

¹. Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, p. 35.

². Claire Dehon, *op. cit.*, p. 62.

*décrire, les comprendre et les goûter*¹.

C'est dans cette perspective que les fictions seront investies en essayant de situer les similitudes tout comme les dissemblances manifestes. Pour conduire notre réflexion, nous nous référerons, aussi, à la sociocritique pour une approche efficiente des textes en rapport avec les réalités sociales auxquelles ils renvoient. En outre, notre démarche prendra en charge la structure de l'écriture, en nous fondant sur l'analyse sémiotique et structuraliste des récits. Mais qu'en est-il de ces œuvres?

Journal d'un curé de campagne évoque, à travers le journal intime d'un humble prêtre, le combat spirituel de l'être humain sur le chemin de la vraie foi. C'est aussi sa propre confession qu'il nous livre, ses doutes, ses interrogations, son propre combat contre la maladie. Confrontés à tous les maux de l'âme humaine, le curé d'Ambricourt s'engage sur un chemin de croix rédempteur où la souffrance apparaît comme la seule voie de salut. Face à la pauvreté, le prêtre n'a pas de mots assez forts et sa foi est à tout moment partagée entre une confiance absolue en l'amour divin, et le silence de Dieu face à cette misère chaque jour éprouvée. Bernanos entreprend ici une méditation profonde dont l'intensité cherche à traduire les exigences de la spiritualité chrétienne, faite d'abnégation et de souffrances. En outre, c'est tout l'héritage religieux chrétien qui est abordé à travers des thèmes qui, selon Louis Chaigne, « [...] se détachent en relief comme d'amples tableaux aux murs d'une basilique. L'esprit d'enfance, la présence de riches et de pauvres dans l'Eglise, la prière, les Anges, la Vierge... en sont les sujets majeurs »². La passion du curé d'Ambricourt s'apparente à la Passion du Christ, la modestie de sa condition et de son ministère est transfigurée en un violent et désespéré combat pour ramener les âmes égarées sur le chemin de Dieu. Cette entreprise si difficile à réaliser conduit inexorablement au désespoir, comme l'atteste le curé: « Depuis la chute, la condition de l'homme est telle qu'il ne saurait plus rien percevoir en lui et hors de lui que sous la forme de l'angoisse ». « L'enfer ce de ne plus aimer » dira Bernanos.

Cet enfer semble être vécu par le pasteur gidien, dans *La Symphonie pastorale*, épris d'une jeune aveugle à qui il voue un amour démesuré sinon même plus intense que celui qu'il éprouve envers Dieu auquel il a juré de consacrer sa vie. Sa rencontre avec cette jeune fille qui vivait jusqu'alors en sauvageonne va bouleverser sa vie, sans qu'il s'en rende vraiment compte. Toute cette énergie qu'il déploie pour s'occuper d'elle, est-ce par simple charité chrétienne ? L'amour qu'il lui porte, est-ce seulement celui de l'homme de foi envers la brebis

¹. Daniel-Henri Pageaux, *La Littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin, 1994, p.12.

². Louis Chaigne, *Georges Bernanos*, Paris, Editions universitaires, 1960, p. 47.

égarée qu'on mène vers la lumière ?

Chez Cheikh H. Kane, dans *L'Aventure ambiguë*, l'itinéraire du jeune samba Diallo informe davantage sur l'impulsion qui meut les âmes vers une sainteté difficile, pour parler comme le curé de Torcy. Bien qu'imprégné dans la culture diallobé et musulmane, le héros kanien sombre dans un climat tragique, victime d'une acculturation et d'une métamorphose créées en lui par le contact avec l'Occident. La présence de l'école expose le peuple diallobé dans une sorte d'impasse comme en attestent les propos du maître: « Je suis une pauvre chose qui tremble et qui ne sait pas ». Devant la science du Blanc, la ferveur qui illuminait le « foyer » semble se dissiper. A travers le parcours de Samba Diallo, c'est tout un peuple qui ploie sous le faix du désespoir. Ainsi souligne Vincent Monteil: « *L'Aventure ambiguë*, c'est le récit d'un déchirement, de la crise de conscience qui accompagne, pour l'Africain "européanisé", sa propre prise de conscience »¹.

Enfin, chez Achebe, c'est la fin d'un monde qui s'annonce. A l'image du prêtre Ezeulu, le peuple ibo subit la furie des dieux. Le refus du culte des autochtones et la reconversion orchestrée par les Blancs préludent une atmosphère chaotique. Comme dans l'œuvre de Kane, la fiction d'Achebe expose les contours d'un voisinage problématique; d'abord interne à travers les querelles intestines et les guerres claniques mais, aussi, par le biais de l'incursion occidentale aux fins d'implanter le Christianisme et d'instaurer une nouvelle civilisation. A cet effet, Ezeulu s'érige comme le symbole d'une communion entre deux cultures, laquelle – faite d'entente au début – se déconstruit en adoptant une allure tragique.

Il est notable, de part et d'autre, que le problème de l'angoisse se pose. L'épreuve quasi similaire de ces héros confrontés à une lutte hardie afin de garder intacte leur foi, nous pousse à nous intéresser à ces œuvres. S'ouvrir à autrui en étant soi-même, vivre sa nature d'homme sans être maudit par les dieux, telle semble être l'entreprise impossible à réaliser. Dès lors, l'attachement « forcené » à la religion – puritanisme que rejette Gide d'ailleurs – n'est-il pas susceptible d'exposer l'homme au désespoir ? Est-il possible pour ce dernier de survivre aux exigences religieuses ? Jusqu'où s'établissent les rapports entre le divin et l'humain ? Voilà autant de questions, parmi d'autres, sur lesquelles nous comptons revenir.

La démarche que nous comptons mener s'articulera autour de trois axes principaux. Dans un premier temps, il s'agit de porter notre attention sur les manifestations du sacré dans les schèmes romanesques. Ici, nous nous proposons d'aborder la religion en tant que relation plus ou moins intime entre le divin et l'humain. Ainsi, l'image de Dieu et de la sainteté symbolisant une telle alliance, permet une compréhension des religions, lesquelles sont

¹. Vincent Monteil, Préface à Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 8.

abordées eu égard aux différents cachets religieux qu'affichent les ouvrages. C'est dans cette perspective que le culte et la foi seront évoqués avant de mettre l'accent sur la symbolique de l'amour et du bonheur.

Cette approche de la religion nous mènera, aussi, à scruter l'univers dégradant de l'homme. Rompant le pacte sacré qui le lie au divin, délaissant les valeurs inhérentes à sa nature originelle, l'être subit de plus en plus le poids de l'acculturation. La thématique du péché sera investie du moment qu'il participe de la faiblesse humaine. Aussi l'intérêt porté à l'expression peccamineuse fournit-il le mobile d'agiter un pan de l'histoire religieuse autour de la problématique du péché. Cette première partie s'achèvera sur les décadences observées dans la pratique religieuse, lesquelles sont parfois comblées par la reconversion, ce retour de l'humain aux lois établies par le divin.

En second lieu, notre réflexion prendra en compte les fluctuations du sacré dans la société. C'est d'abord une approche des relations humaines, lesquelles vacillent entre une convergence solidaire des êtres et l'expression d'une disharmonie née de disparités manifestes. De telles dissonances thématiques surgissent entre le sacré et le profane, dans leur nature spécifique, différents l'un de l'autre. Et puisque l'homme est au cœur du sacré, il s'agira, ici, de porter le regard sur la présence du père et des ancêtres, êtres de référence et de symbiose dans l'appréhension du temps dans sa globalité.

Toujours dans l'approche de la sacralité dans le roman, le diptyque religion-modernité sera abordé. En ce sens, notre étude se penchera sur les différentes manifestations du pouvoir, spirituel comme temporel, dans les fictions. Aussi l'image de la femme sera-t-elle évoquée en tant qu'être à la fois mythique et participant de l'épanouissement sociétal. C'est aussi le cas de l'enfant qui nous servira de point de départ pour l'examen de l'éducation dans les textes.

Enfin, dans la troisième partie, nos travaux s'orienteront vers l'imagerie mortuaire et l'esthétique du récit. Ainsi, l'univers de la mort sera revisité sous ses différentes formes. En effet, outre les morts naturelles, le trépas s'exprime, aussi, à travers de nombreuses phases prémonitoires durant lesquelles l'individu vit la mort. De telles étapes, traduites par l'angoisse, sont le reflet d'une conscience habitée par le désespoir. D'où l'état métamorphique qui s'ensuit après que l'être, déboussolé et meurtri, finit de basculer dans la déperdition morale.

La perspective de la mort dans les œuvres commande et implique certaines structures narratives. Dans l'approche du macabre, les fictions, intégrant les dimensions psychologique, sociale et religieuse de l'homme, adoptent une tournure tragique. Dès lors, il s'agira de relever les fluctuations de l'écriture qui, dans son parcours testimonial, évoque la nature de cette tragédie humaine.

Dans l'approche de l'écriture se modulant au gré de la narration, notre démarche prendra fin dans l'approche du discours dans les romans. C'est en ce sens que l'espace et le temps sont étudiés comme support par le biais duquel l'univers du roman prend forme. En outre, le discours, dans ses formes diverses, sera abordé à travers l'iconoclasme et l'intertextualité comme offrant des éléments d'analyse de la sacralité de l'écriture, dont l'allure tragique sera scrutée dans l'étude de la folie et des sacrifices. Au bout de notre démarche, nous aurons tenté d'évoquer tous ces points qui sont autant de rouages thématiques, participant de l'approche de la religion dans le récit.

PREMIERE PARTIE

MANIFESTATIONS RELIGIEUSES DU SACRE

« Le sentiment religieux est aussi vieux que l'homme »¹.

¹. Julien Ries, *op. cit.*, p. 7.

Introduction partielle

Il est difficile voire impossible de scruter l'existence humaine sans y déceler les marques, latentes ou sous-jacentes, du sacré. « L'homme a faim du sacré »¹, comme il ne peut se détacher des liens religieux ou areligieux qui le lient à une certaine croyance. Autrement dit, il n'y a « point de religion sans *sacramentum*, sans alliance et promesse de témoigner en vérité de la vérité »². L'expérience religieuse se manifeste, ainsi, autour du sacré lequel en constitue la substantifique moelle.

Par ailleurs, le sacré n'insinue pas toujours l'expérience d'une conscience purement religieuse; sa présence peut se manifester sous différents angles, selon la charge sémantique qu'on peut lui insuffler. Dès lors, une représentation a priori profane pour certains peut s'avérer sacrée pour d'autres. Depuis l'Antiquité jusqu'au seuil de l'ère moderne, le terme religion désignait une vertu³. C'est au moyen âge que le vocable est utilisé au pluriel, et se réfère surtout aux ordres religieux, notamment la communauté de moines ou de moniales⁴. Ce pluralisme religieux émerge à partir du XVIème avec la découverte de l'Islam, en Europe, ainsi que la naissance de réformes issues de confessions diverses au sein de la religion chrétienne.

La démarche que nous menons, dans l'approche du sacré en tant que réalité religieuse, connaîtra deux phases principales. Il s'agira, dans un premier temps, d'explorer la religion dans sa dimension verticale, eu égard aux relations qui sous-tendent les rapports divino-humains. Pour ce faire, l'image de la divinité et du saint sera investie en ce sens qu'elle offre la possibilité de cerner le fondement de toute sacralité religieuse. Aussi le divin est-il au début et à la fin de toute religion comme l'indique Julien Ries dans sa représentation du sacré:

Le sacré comporte trois faces: Il est d'abord le principe vivant et intime de toutes les religions: le divin. Mais il est aussi une valeur en lui-même et une valeur pour l'homme: on l'appelle sanctum, saint. Enfin en tant que catégorie a priori et donnée première, le sacré constitue une faculté spéciale qui permet de saisir le divin: il est à l'origine de la religion intérieure et de la révélation de Dieu dans l'histoire, c'est-à-dire des diverses religions de l'humanité⁵.

¹. Pierre-Henri Simon, « André Malraux et le sacré », *Témoins de l'homme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968, p. 181.

². Jacqueline Lagrée, *op.cit.*, p. 9.

³. Pierre Gisel & Jean-Marc Tétaz, *Théorie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 12.

⁴. Cf. John Scheid, *Quand faire et croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier Montaigne, 2005.

⁵. Julien Ries, *op.cit.*, p. 17.

Au même titre que le divin, l'homme, par le biais de la sainteté, est représentatif du sacré lequel lui est consubstantiel si l'on se réfère à ces divines paroles: « [Dieu] dit [...] : faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance [...] »¹. Ainsi, l'expression du sacré procède du divin, quelle que soit sa représentation dans les différentes religions:

Dans l'Islam qui est à la fois religion, culture et communauté, le sacré trouve sa source en Allah dont la volonté détermine toute la vie du musulman. Le sacré chrétien est celui du Dieu vivant rendu présent par la médiation de Jésus-Christ. En régime messianique, l'homme entre dans la vie du salut qui mène la création à sa plénitude: sacré et sainteté sont inséparables².

Cordon de foi liant l'individu à une divinité (religions révélées ou toute autre croyance impliquant l'incarnation d'une force suprême), la religion se veut révélatrice d'une conscience assujettie à un idéal. A cet effet, la foi requiert un certain nombre de prédispositions, d'aptitudes, d'attentions et de pratiques par l'application desquelles se forment les croyances. Ainsi, après avoir passé en revue ce qui constitue le dénominateur commun des religions, à savoir l'image de la divinité, notre attention se fixera sur les actes et attitudes du croyant; son intime cohabitation d'avec la foi, ainsi que la matérialisation de cette dernière à travers le culte. A cet effet, la prière sera abordée en ce sens qu'elle « s'avère le plus court chemin qui mène à la connaissance de soi (et de Dieu) parce qu'elle constitue la plus pure mendicité: « L'homme tend sa vie à Dieu, comme le mendiant tend la main, et le regard que Dieu dépose en dissout toute opacité »³. Si la religion renvoie à une collectivité, la foi, quant à elle, est d'ordre personnel et est vécue comme tel. Ainsi, le culte de la foi demeure le baromètre par lequel l'on peut apprécier, à juste titre, la nature du rapport que le fidèle entretient avec le divin. Autrement dit, « l'œuvre est l'extérieur (*zhâhir*) de la foi, elle la révèle et la rend manifeste; la foi est l'intérieur (*bâtin*) de la science, et l'œuvre la stimule et l'attise »⁴. Abordant dans le même sens, l'approche de l'amour et du bonheur permettra de situer les fluctuations de la foi selon l'image qu'elle offre dans les fictions. En effet, la première marque d'amour de piété envers les croyances est l'amour exprimé à l'endroit des divinités. On peut, dans certains cas, parler de crainte des dieux; ce qui expliquerait l'adoration ou le respect voué à leur égard. Mais l'expérience religieuse n'est réellement vécue que lorsqu'elle intègre l'adhésion libre du croyant, tel qu'il est révélé dans le Coran: « Il n'y a nulle contrainte dans

¹. Genèse, 1, 26, *La Bible*, Traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, Paris, 1990, p. 7.

². Julien Ries, *op. cit.*, p. 18.

³. Yvon Rivard, *L'Imaginaire et le quotidien. Essai sur les romans de Bernanos*, Lettres Modernes, Minard, 1978, p. 227.

⁴. Ibn Arabî, *La Profession de foi*, Paris, Sindbad, 1985, p. 140.

la religion »¹. Une telle attitude conduit le fidèle à la découverte de la béatitude car « Dieu est amour; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui »². En sus de cet attachement aux élans métaphysiques, l'amour entre les hommes semble tenir de cette expérience dont il demeure, toutes proportions gardées, une projection. Ainsi, l'amour, comme l'idée de bonheur, est parfois lié aux concepts de rachat ou de sacrifice, à l'adoration divine mais, aussi, situe le rapport à la fois courtois et intime qui rythme la vie des hommes.

Dans le second chapitre, notre réflexion sera axée sur les mutations qui s'opèrent sur l'homme en butte aux agissements du vice. L'existence de l'homme sur terre figure un état second qui prélude une vie où l'individu, s'étant détaché de sa première splendeur, s'insère dans le temporel en prenant en charge sa propre spiritualité. L'être humain n'est autre que ce dieu déchu que la sacralité semble de plus en plus abandonner, devant l'incarnation du divin, par son attachement au sacré et à la justice sociale. C'est dire que l'irréel (inanité) comme manifestation du profane prend le dessus sur le réel ou la figuration du sacré. La démarche que nous menons s'emploie à analyser ce processus à travers l'environnement culturel de l'homme. Garant de l'ordre sur terre, régulateur social devant perpétuer les acquis traditionnels, culturels et religieux, l'être humain a tendance à se démettre de ses fonctions, consciemment ou non, et à instaurer le chaos. C'est dire, autrement, que l'attachement à la culture et à un idéal a valeur de sacerdoce. Ici, ce détachement d'avec le bouclier traditionnel s'opère dans un processus de renoncement et d'aspiration à « des valeurs » étranges et étrangères. A cet effet, l'individu rompt le pacte qui le liait aux anciens, s'enlise et s'éloigne de leur grâce.

Aussi l'analyse du péché nous fournira-t-elle l'occasion d'appréhender cette déchéance humaine. Néanmoins, la réflexion sur la religion ne peut se faire sans déchiffrer la charge sémantique dont ce mot est enveloppé, et autour duquel s'alimente une polémique quand à sa nature ou son origine. En effet, l'acquisition de ce mal ou son héritage naturel du couple banni pose un débat fécond, en vue de situer les différentes responsabilités. Dans les ouvrages sur lesquels s'applique notre étude, il sera question de signaler ces dérives et montrer en quoi elles participent au déclin de l'homme.

Enfin, pour clore cette partie, nous mettrons l'accent sur la décadence de la piété ainsi que sur les marques de reconversion. En proie aux appétences qui l'assaillent, l'homme ne peut que sombrer dans l'immensité d'un chaos de plus en plus saisissant. Sa vie se transforme en lutte féroce afin de sortir de l'étreinte du mal. Un rude combat dont l'issue est parfois heureuse, car procédant d'une volonté de vaincre ce malaise et d'emprunter la voie de

¹. Coran, S. 2, V. 256.

². I Jean, 4, 16, *La Bible, op. cit.*, p. 1593.

l'espérance.

Chapitre 1. La religion: un rapport divino-humain

L'approche que nous menons ici interpelle la croyance religieuse en ce qu'elle a de plus représentatif: l'image de Dieu et de la sainteté. En ce sens, nous l'aborderons par rapport à l'acception judéo-chrétienne et musulmane, mais aussi en rapport avec la croyance animiste, eu égard aux textes de notre corpus. Comment Dieu est-t-il perçu dans ces religions? Quelle idée a-t-on du saint aussi bien chez les musulmans que chez les chrétiens? Ce rappel historico-théologique nous mènera à voir comment ces thèmes s'insèrent dans les schèmes romanesques. Aussi nous attellerons-nous à investir le champ de la foi et du culte en tant que cordon de foi liant l'humain au divin avant d'indexer la problématique de l'amour et du bonheur dans leur rapport manifeste avec le fait religieux.

1. L'image de Dieu et du saint

«La religion est le fait de se soucier d'une nature supérieure et de lui rendre un culte»¹. Cette assertion de Cicéron indexe, de façon laconique, les liens dialectiques qui forgent les rapports entre l'individu et une force de tout autre ordre. C'est dire, autrement, que le fait religieux suppose toujours un échange, ou du moins une soumission, par le biais de laquelle s'applique et s'explique l'intime cohabitation qui anime l'humain et le divin. En parcourant les âges et en interrogeant l'histoire, l'on s'aperçoit que la ferveur religieuse a toujours agité la vie des hommes.

Dans l'Antiquité, le peuple sumérien² manifestait une grande dévotion à l'égard de ses divinités. A travers l'exploitation des eaux du fleuve (le Tigre et l'Euphrate) dont les cours affichent un rythme irrégulier, les paysans autochtones offrent des offrandes à *Enki*, dieu tutélaire, «dieu des Eaux douces et de l'aménagement terrestre, celui dont dépend l'essentiel»³. A côté de ce dieu, interviennent d'autres dieux tels que *An* «Seigneur-Ciel», dieu de l'En-Haut, dieu suprême; *Enlil* «Seigneur-Vent», son fils, dieu de l'atmosphère, du souffle et de la vie. Ici, l'univers apparaît sous une forme sphérique et étagée. Le ciel le plus élevé constitue la demeure d'*An*, le ciel intermédiaire, celle d'*Enlil*; *Enki* loge au niveau du sous-

¹. Cité par Jacqueline Lagrée, *op.cit.*, p. 8.

². Nous avons choisi cette époque car elle constitue une date repère dans sa richesse comme dans son historicité. Nous avons, en ce sens, choisi certaines civilisations qui l'ont marquée. Ce qui n'atteste pas forcément de leur prédominance sur les autres.

³. Yves Lambert, *La Naissance des religions de la préhistoire aux religions universalis*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 150.

terre supérieur, tandis que le sous-terre inférieur (séjour des âmes, des défunts) est réservé à Nergal, dieu du « Bas de la Terre ». Il se conçoit ainsi une hiérarchisation théophanique et cosmographique analogue, toutes proportions gardées, à l'imagerie religieuse de l'Occident chrétien, du moins jusqu'à Copernic et Galilée. D'où un jeu d'influences qui a prévalu entre la cosmogonie mésopotamienne et les peuples environnants (Israélites et Grecs).

La mythologie grecque est symptomatique d'un vaste paysage religieux et culturel où foisonnent de nombreuses divinités. Au même titre que la Mésopotamie, la Grèce antique fournit un panthéon similaire où chaque compartiment de la vie est sous l'emprise d'un dieu. S'attribuant le Ciel, Zeus (le mot signifie le « jour », « la lumière ») répartit les tâches aux autres: la mer à Poséïdon, les Enfers à Hadès, la guerre à Arès.

L'Égypte ancienne s'est tout aussi teinte de cette empreinte divine, à travers la figure d'*Amon-Rê*, dieu suprême né de la fusion entre *Amon*, dieu local de Thèbes, capitale du royaume de la Haute-Égypte (au sud) et *Rê*, dieu-soleil du clergé d'Héliopolis en Basse-Égypte (au nord). C'est dire que toute croyance, quelle qu'elle soit, s'identifie à un ordre, fût-il orchestré par la crainte, et fonctionne sur la base d'une structuration systématique.

L'idée d'une conscience de Dieu offre une approche différente même si, dans les religions du Livre¹, elle a tendance à offrir une image quasi identique. En effet, si l'existence d'un Dieu unique, à l'origine, trouve l'adhérence du monothéisme, il reste notable que le *Tawhîd*² musulman diffère, à bien des égards, de la Trinité chrétienne ou de la pluralité de dieux qui rythme le substrat religieux du polythéisme. Ainsi, une définition univoque de Dieu fait défaut, « *l'ens perfectissimum* de Descartes n'est pas *l'omnipotens* ni *l'omnipotens maximus* des Romains et de la religion naturelle ni le Dieu qui se définit comme Vie ou Amour »³. Selon le Robert, Dieu est « cet être éternel, unique, Tout-Puissant et miséricordieux, créateur et juge, dans les religions monothéistes »⁴. Dans les religions ethniques ou religions de coutumes, la floraison des dieux est révélatrice d'une société à la fois unie et dispersée où chaque contrée se glorifie de sa divinité.

Ici comme ailleurs, l'image d'un Dieu unificateur se dessine. Et si d'autres forces semblent s'y greffer, c'est en raison d'une concomitance logique voire nécessaire. C'est le cas de la symbolique de la Trinité où « le Père représente le moment de l'universel ou de l'Idée, le fils (homme-Dieu) le moment de la manifestation et de la scission et l'Esprit, celui de la réconciliation et du savoir divin. L'esprit signifie l'unité du Père et du fils dans l'Église, dans

¹. Judaïsme, Christianisme, Islam.

². Du verbe wahada signifiant « unifier », « rendre unique ». Selon le tawhîd, il n'y a qu'un seul Dieu et Celui-ci est unitaire (*Coran*: S2, V.255 & S.112, V. 1 à 4).

³. Jacqueline Lagrée, *op.cit.*, p.14.

⁴. *Le Robert quotidien*, 1996, p.556.

la communauté »¹. Ce dogme, s'appuyant sur le triptyque père-fils-esprit, offre l'image d'un Dieu qui se caractérise à la fois par sa pluralité et son unicité. Et cette « ambiguïté » tient du fait que Dieu, en tant que père de la Création, s'incarne en la personne de Jésus comme manifestation de sa parole (fils) et, par ce processus (Esprit-Saint), se dévoile et se donne à l'humanité². Dès lors, la pluralité des divinités est synonyme d'une répartition, d'un schéma architectural où les rôles sont tout aussi divers que les forces auxquelles ils sont confiés. C'est parce que les « dieux sont le support de l'unité au sein du divers, du simple parmi le complexe, de l'ordre par-delà le désordre, de l'être sous l'apparence pour reprendre un thème platonicien »³.

Dans les œuvres sur lesquelles s'applique notre étude, il s'agit de déceler les signes évocateurs de la présence de Dieu (ou de dieux) à travers ses manifestations dans les fictions romanesques. En effet, le divin, tel qu'annoncé à l'entame de notre propos, s'invite dans l'architecture des récits. Qu'il soit désigné par un « monticule de terre » (*F.D*, p. 275), qu'il soit invisible ou visible au point d'être « un merveilleux ami vivant, qui souffre de nos peines, s'émeut de nos joies, partagera notre agonie, nous recevra dans ses bras, sur son cœur » (*J.C*, p. 55), son existence s'est liée à toutes les communautés. Dès lors, s'affiche une distanciation sémantique autour de son essence. En étant « celui qui est »⁴, Dieu manifeste sa présence tout en se caractérisant par sa diversité; cette dernière tenant dans sa nature comme dans son rôle.

Si chez Gide ou Bernanos l'image du divin s'identifie à un « humain », il n'en est pas de même dans les autres fictions. *L'Aventure ambiguë* situe la présence divine hors des frontières du visible: « Dieu n'est pas notre parent. Il est tout entier en dehors du flot de chair, de sang et d'histoire qui nous relie. » (*A.A*, p. 175). Cet idéalisme béant est de nature à ôter toute ambiguïté allant dans le sens de dénaturer l'image de Dieu. Autrement dit, le culte de l'unicité de Dieu est au cœur et à la base de la religion musulmane. En s'identifiant au texte de l'évangéliste Jean selon lequel « Jésus lui-même est Dieu »⁵, les textes de Gide et de Bernanos offrent une peinture différente de Dieu tant dans sa nature que dans sa représentation. C'est aussi le cas chez Chinua Achebe où la différence est plus notoire. En effet, nées de la volonté des hommes, les divinités sont le fruit de la créativité et non le contraire: « Ils louèrent les services d'une forte équipe de sorciers pour leur créer une divinité commune. Cette divinité créée par les pères des six villages fut appelée Ulu » (*F.D*, p. 28). Son rôle ainsi que sa date de péremption sont, donc, édictés par les hommes. Cependant,

¹. J. Lagrée, *op. cit.*, p. 96

². Eric Benoît, *La Bible en clair*, Paris, Ellipses, 2009, pp. 132-133.

³. Alassane Ndaw, *La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, NEA, 1997.

⁴. « ego sum qui sum », *Exode 3:14*, *La Bible*, *op. cit.*, p. 69.

⁵. Eric Benoît, *La Bible en clair*, *op.cit.*, p. 126.

même si la divinité est créée par les ancêtres, Idemili, pour sa part, « était présent au commencement des choses et Personne ne l'a créé » (*F.D*, p. 60). Ici la relation d'avec les dieux tient du paradoxe. Car si « les hommes d'Okperi sculptèrent une puissante divinité et placèrent le marché sous sa protection » (*F.D*, p. 33), il en ressort que l'homme s'estime quiet que lorsqu'il se retrouve dans un état de subordination qu'il a lui-même désiré.

Les vertus accordées aux dieux ne sont alors qu'une mystification à outrance qui ôte à ces divinités tout pouvoir, si ce n'est la représentation d'un état d'âme, d'un sentiment propre à l'homme de se sentir protégé. Dès lors devons-nous parler de dieux véritables chez Achebe? Ces divinités qui succombent au poids du temps. En effet, « certaines divinités étaient très vieilles et approchaient du moment où elles seraient mises à l'écart parce que leur puissance serait transférée dans une nouvelle sculpture » (*F.D*, p. 266). Le mot de Kirilov pour qui « l'homme n'a fait qu'inventer Dieu »¹ trouve ici sa pertinence, même si son propos semble viser davantage le Dieu de Moïse.

La Flèche de Dieu offre un paysage religieux totalement différent de l'allure sémantique des autres textes. Car si ici le champ religieux est éclaté, ailleurs il prête le flanc à un regard univoque sur un référent unanime. Mieux, chez Achebe, tout homme semble vivre avec un dieu en soi, car en plus « ...d'un Dieu suprême qui contrôle la création et la fertilité, on trouve toute une série de dieux tutélaires, les « chis », sortes de doubles spirituels à qui fortune et malheurs sont attribués... »².

En somme, il n'est pas outrecuidant d'avancer que le divin, de quelque nature qu'il se présente, est au cœur de l'existence humaine. Dès lors, toute idée de Dieu dans sa constance comme dans sa nature la plus variable jouit d'une même importance. Le rapport à la divinité est d'une pareille identité dans la mesure où il est sous-tendu par le sentiment religieux présent en chaque humain. Jacqueline Lagrée épouse cette conception en ces termes:

*Le sentiment religieux est ainsi le sentiment d'une présence invisible, épanouissante, exaltante, le sentiment aussi de fusion avec le grand tout (ce que Romain Rolland dénommait le sentiment océanique) qui procure une confiance dans le réel. Ce sentiment se caractérise par un abandon joyeux à la divinité avec [...] la conviction que tout est grâce.*³

C'est dire autrement qu'en tout être réside une conscience tentée par l'immensité

¹. Cité par Eric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie*, op. cit., p. 41.

². Denise Coussy, *Littératures de l'Afrique anglophone*, Aix-en-Provence, EDISUD, 2007, p.11.

³. Jacqueline Lagrée, op.cit., p. 61.

mystérieuse et c'est dans l'effort qu'il se donne pour apprivoiser ce vide qu'il en sort épanoui ou plongé dans l'épouvante. Le récit gidien est le théâtre de ces balbutiements de l'être confronté aux défis de la transcendance vers l'absolu. Bernanos n'échappe pas à cette loi tragique, « son Dieu se manifeste comme paradoxe des âmes plus que comme lumière des esprits, comme scandale plus que comme pensée, comme provocation plus que comme explication »¹.

Les fictions sur lesquelles se fonde notre argumentaire investissent, à bien des égards, l'imaginaire spirituel: « dans le journal, je crois que le surnaturel coule à pleins bords »², tout en mettant en scène la rencontre tragique de deux mondes ou plutôt, pour constater comme Bernanos, «... l'insertion de l'univers surnaturel dans le monde tangible ».³ Cette confrontation, du moins cette cohabitation aux accents antinomiques n'est point exempts de tension. En ce sens, le choix est fait par Samba Diallo selon qui « la vie n'est que dans la mesure et de la façon de l'être de Dieu ». (A.A, p. 107), ce Dieu qui, même s'il « n'est pas un parent », est « plus proche que l'artère carotide » (A. A, p. 176). Le héros de Kane est, dès lors, un être soumis. Dieu est, chez lui, la référence, le modèle parfait pour qui prétend à la perfection. Il est aussi question d'un Être omniprésent et omniscient comme chez Bernanos où les champs d'évolution de l'homme n'échappent pas à la vigilance du divin: « Dieu me voit et me juge » (J.C, p. 136). La nature d'une telle relation impose à l'individu une conduite somme toute salvatrice en s'appropriant les recommandations telles: « Je suis la lumière du monde; celui qui marche avec moi ne marchera pas dans les ténèbres » (S.P, p. 108). De part et d'autre, l'image de Dieu est celle d'un confident mais, aussi, d'un maître qui, ayant fixé ses règles, en impose la rectitude.

A ce stade de notre démarche, il est notable que l'image de Dieu traverse tous les schèmes romanesques et même si le reflet n'est point le même, il n'en reste pas moins signifiant eu égard aux spécificités religieuses. Dieu (ou la divinité) est au centre de l'existence, même si son essence véritable demeure un mystère. C'est dire, en accord avec Spinoza, que l'esprit humain n'a pas « une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de l'essence de Dieu ».⁴ C'est parce que « Dieu est en nous mais ne fait pas un avec nous; il est hors de nous mais n'est pas extérieur à nous »⁵. Autrement dit, le divin est doublement perceptible: d'une

¹. Madeleine Borgomano; Elisabeth Ravoux Rallo, *La Littérature française du XXème siècle*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 45

². Propos de Bernanos à sa sœur cités par Madeleine Borgomano; E. R. Rallo, *idem*.

³. Cité par Brian. T. Fitch. *Dimensions et structures chez Bernanos*. Paris, Lettres modernes Minard, 1969, p. 147.

⁴. Cité par Jean Luc Marion, *Le Croire pour le voir*, Ed. Parole et silence, 2010, p. 71.

⁵. Imam Ali cité par Bani Sadr, *Le Coran et le pouvoir. Principes fondamentaux du Coran*, Ed. Imago, 1993, p.

part, il s'offre à l'homme en tant que manifestation sacrée intelligible et, de l'autre, se présente en une entité isolée – étant *arrêton*¹ – tant il transcende la compréhension humaine.

Toutefois, Dieu s'invite aux hommes et se découvre par le biais de Sa parole portée par ses messagers. Il est clair que ses rapports avec les humains sont multiples et divers; et c'est en se donnant à Lui que l'homme partage plus ou moins son intimité. Ce stade de la vie porte les marques de la sainteté, laquelle se rattache à l'image de Dieu avec lequel elle semble graviter dans un même champ lexical. Ainsi, en tournant la page sans vraiment la refermer, nous nous proposons de parachever cette première approche en essayant d'explorer l'univers du saint dans les romans.

« La sainteté appartient à Dieu », tel était le message inscrit sur la plaque d'or que portait le grand prêtre qui officiait dans le temple de Jérusalem. Dès lors, toutes notions primaires se rattachent à Dieu. Est saint celui « qui est souverainement pur et parfait, en parlant de Dieu »². La sainteté dans son sens original comme originel est du domaine exclusif de Dieu. Par ailleurs, le terme, sans perdre totalement sa signification, intègre la sphère humaine. Désormais sont saints « ...ceux qui ont reçu plus que les autres » (*J.C.*, p. 142) en raison du très haut degré de perfection chrétienne qu'ils ont atteint durant leur vie. Ce mécanisme d'élévation spirituelle figure la transmutation de l'individu dans son nouveau voisinage d'avec l'éternel:

*Dans l'Ancien Testament, la sanctification désigne le passage du profane dans la sphère du sacré. Certains rites de purification marquent la sanctification de l'humain qui va rencontrer Dieu, le Saint (Esaïe6, 3), dans le lieu de culte (Genèse. 35, 5; Exode 19, 10); ceci vaut plus particulièrement pour les prêtres (Exode 28 ss.).*³

Par ailleurs, « Ce côté rituel et cultuel disparaît dans le Nouveau Testament où la sanctification désigne toute action qui correspond à la sainteté de Dieu »⁴.

Ainsi que son acception à travers les âges et les « foyers » religieux, la sanctification ne s'opère pas de la même façon. Le sujet canonisant différant selon les Eglises, il s'ensuit une catégorisation de ce processus suivant un ritème qui obéit à des croyances endogènes. Le saint catholique et orthodoxe est canonisé par l'évêque du lieu ou par la *vox populi*. Pour le saint

93.

¹. Inexprimable. cf. Jean –Luc Marion, *op. cit.*

². *Le Robert quotidien*, *op. cit.*, p. 1717.

³. Carl-A. Keller & Denis Müller, *La Spiritualité protestante*, Labor & Fides, 1998, p.99.

⁴. *Idem.*

catholique, la canonisation est l'œuvre du pape de Rome. Quant au saint orthodoxe, il est pris en charge par la *vox populi* confirmée par le synode de l'Eglise; alors que le saint non chalcédonien s'en remet à la *vox populi* et les autorités de l'Eglise locale. C'est dire que « l'idée de sainteté, une des plus universelles qui soient, se nuance de teintes fort différentes selon le temps et les lieux »¹.

L'on peut avancer, de manière succincte, que la sainteté s'exprime comme la propension de l'homme à rejoindre le Christ dans un état de parfaite communion. Tout au long de l'Ancien Testament, on retrouve l'affirmation que seul Dieu est saint. Cependant, les fidèles sont associés à cette sainteté – par le biais du baptême et l'adoption filiale qui s'ensuit – laquelle est une vocation universelle. La vocation première de la sainteté est donc l'affirmation de l'être sur terre et son intégration joyeuse dans le royaume des cieux, près du seigneur. Dès lors, les saints au sens strict sont ceux qui sont parvenus à la béatitude éternelle, ceux à qui le Christ dit: « [...] aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis »².

Parmi les défunts, les martyrs (le mot grec signifie témoin) jouissent du statut de la sainteté et sont vénérés comme tels; ainsi que les apôtres choisis par le Christ. Dès les premiers moments du christianisme, tous les fidèles, hommes comme femmes, quelle que soit leur condition sociale, sont appelés à la sainteté et peuvent prétendre à une vénération posthume. Ici, la canonisation est moins l'œuvre de la hiérarchie que de la *vox populi*³, laquelle se réfère à la pureté du saint et à la recherche d'un absolu à travers la foi. Une telle quête peut s'avérer tragique, par l'aboutissement à la mort ou à la souffrance, dans une lutte perpétuelle pour conserver sa foi.

La notion de sainteté s'est élargie au fur et à mesure. De nombreuses personnalités de l'Eglise primitive ainsi que des novices de la religion chrétienne, acquièrent la réputation de saint. Actuellement, seul le « martyrologue » fait office de calendrier officiel où sont inscrits les noms des saints reconnus par l'Eglise. Toutefois, ces derniers ne figurent pas au même niveau sur l'échelle de la dévotion. Pour Emile Dermenghem, « les saints se répartissent selon une certaine hiérarchie présentant différents degrés ou aspects de la vie spirituelle. On distinguera par exemple, les ascètes, les dévots, les pauvres, les malâmatiss, qui ne veulent pas être connus, font même exprès, comme saint Philippe de Néri, de se faire mal juger »⁴.

Pour les catholiques, les saints constituent « l'Eglise triomphante ». Ils intercèdent pour les hommes d'ici-bas (Eglise militante) et pour les défunts au Purgatoire (l'Eglise souffrante);

1 . Emile Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, Paris, Sindbad, 1981, p. 11.

2. Luc, 23, 43, *La Bible, op.cit.*, 1374.

3. Voix du peuple, « La voix unanime du peuple s'identifiait à celle de Dieu pour bâtir la renommée de sainteté ». voir Maria Caffiero, *La Fabrique d'un saint à l'époque des lumières*, Paris, Editions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006, p. 20.

4. Emile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, p.21.

d'où la communion des saints. Ces saints dont la reconnaissance n'est pas formellement garantie, sont célébrés ensemble le jour de la Toussaint. Cette fête signifie que de nombreux chrétiens, au-delà du cercle canonique restreint – milieu réservé aux saints dont la sainteté est avérée et auxquels un culte peut être adressé – accèdent à l'idéal chrétien: la communion avec Dieu. Ainsi, les saints inscrits au « martyrologe » romain étant reconnus par l'Eglise catholique comme séjournant au paradis, le culte de « dulie »¹ leur est réservé. Ce dernier revêt deux formes: la vénération et l'invocation.

Selon les orthodoxes, la sainteté suppose une participation effective à la vie du Christ, et les saints sont reconnus ainsi du moment qu'ils sont christophores, c'est-à-dire suffisamment épris d'humilité et d'obéissance à l'endroit du Christ dans le but d'offrir à son image. Aussi l'Eglise orthodoxe exclut-elle la notion de « bienheureux ». Elle ne considère pas, non plus, l'acte de canonisation ni ne réclame le quota de miracles requis pour être proclamé saint. Dans le calendrier orthodoxe, le jour consacré à la commémoration des saints est le premier dimanche après la Pentecôte.

L'accession de certaines personnes à la sainteté n'engage pas toutes les Eglises chrétiennes puisque le protestantisme n'admet pas une telle coutume. Pour la Bible, toute personne est sainte, ayant accepté le sang de Jésus versé à la croix comme nécessaire et suffisant pour effacer ses péchés². Le sens du mot saint (signifiant chrétien) est le plus courant dans le protestantisme. Et puisque la formulation du décret sanctifiant incombe à Dieu, les protestants se gardent d'élever tel ou tel fidèle au rang distingué de saint. Bien que le protestantisme classique conçoive comme saints les personnages du Nouveau Testament, l'idée de leur accorder un culte y est exclue, car pour les protestants le culte n'est dû qu'à Dieu.

Si l'on se réfère à la doctrine de « l'Eglise de Jésus-Christ des derniers jours », le saint, dans l'Eglise primitive est celui qui accepte de vivre en concordance avec l'Evangile enseignée par le Christ, de suivre son exemple et, par le baptême, devenir membre de l'Eglise qu'il a établie. Surnommés mormons, ses membres sont appelés « saints des derniers jours » pour marquer leur différence entre les membres de l'Eglise originelle. Aucun culte n'est donc pratiqué; la sainteté n'étant pas synonyme de perfection ou ayant valeur de jugement venant de Dieu.

Au même titre que le protestantisme, l'Islam sunnite rejette le culte autre que celui adressé à Dieu. Associer des idoles, matérielles ou humaines, à ce dernier relève du *shirk*³.

¹. Pour l'Eglise catholique romaine, culte réservé aux saints, par opposition au culte de « latrie » réservé à Dieu et au culte d'« hyperdulie », réservé à la Vierge Marie.

². *Hébreux* 10, 29, *La Bible*, *op. cit.*, 1567.

³. L'un des plus grands péchés dans l'Islam, sinon le plus grand, que Dieu dit ne jamais pardonner à moins que

Cela ne signifie nullement que la sainteté de certaines personnes n'est pas reconnue. Dans certains cas, l'emploi du titre honorifique d'« harzat » est utilisé pour désigner les prophètes. Dans le sunnisme, il n'y a point de hiérarchie, point de titre de sainteté attribué par une voix autorisée, mais plutôt la simple reconnaissance de la sainteté d'un homme par les croyants.

Contrairement aux sunnites, les soufis ainsi que les chiites reconnaissent le culte des saints. Certains pays, notamment au Maghreb, vouent un « certain » culte à des saints nommés « marabouts ». On note aussi la présence d'un soufisme marqué par la présence de « *tariqa* »¹ aux fins de perpétuer l'enseignement du prophète de l'Islam et de forger le fidèle dans la pratique et l'adoration profonde de Dieu. Au delà du culte des saints, le chiisme favorise le pèlerinage aux tombeaux des saints.

Il n'est pas nécessaire de forcer le regard pour avancer que l'image du saint renvoie à celle de Dieu par lequel elle s'affirme et duquel elle s'abreuve: « Le Saint s'efforce d'approcher le plus près possible son modèle Jésus-Christ »². Cet aspect de la sainteté est pris en charge par notre courbe réflexive, laquelle s'attellera à en apprécier les signes manifestes. Dans ces ouvrages, il s'agit d'aborder le sujet dans un registre plus « ordinaire ». Le saint, ici, n'est pas forcément canonisé ni faisant l'objet d'un culte mais demeure, plutôt, celui qui « mène une vie irréprochable, en tous points conforme aux lois de la morale et de la religion »³. L'intérêt sera donc essentiellement porté sur les personnages des textes dont la nature et le rôle procèdent d'un attachement à l'ordre divin: des prêtres bernanosien et achebéen au pasteur gidien, en passant par le maître coranique. L'image du saint, une trajectoire thématique à explorer dans diverses textures fictionnelles, dans ses analogies comme dans ses différences.

Dire que le prêtre est le prototype d'un saint peut relever d'une lapalissade. Néanmoins, n'est-il pas judicieux de se poser la question de savoir si c'est le saint qui fait le prêtre ou inversement. En acceptant d'enfiler la soutane, ce dernier fait vœu de sainteté; dès lors sa vie se réduit à la dévotion, certes, mais aussi et surtout à se plier aux services, fussent-ils « profanes », des hommes. Tel un guide, sa tâche lui extirpe toute vie si ce n'est de s'adonner au sens de son serment: être le serviteur de Dieu. Le prêtre est donc l' élu, celui qui n'a d'autre choix que de répondre à la sollicitation divine. Pourtant l'accession aux commandes ne présente pas la même analogie au regard des fictions. Chez Achebe, la sainteté s'hérite – même si elle tient d'un décret divin – alors qu'ailleurs elle s'acquiert après un long parcours

le fautif se soit repenti avant que ne le frappe la mort.

¹. Le terme signifie « voie » alliant charia (loi ou enseignement exotérique) et haqiqa (enseignement ou connaissance ésotérique).

². Bernanos, *La Liberté pour quoi faire?* Gallimard, 1953, p. 286.

³. *Le Robert quotidien*, *idem*.

initiatique; elle est une vocation pour les uns et un legs pour les autres; une marque de grandeur pour le prêtre d'Achebe et une « mission » délicate pour le reste.

Ce sacerdoce, le pasteur gidien en a pleinement conscience: « Il m'apparut soudain que Dieu plaçait sur ma route une sorte d'obligation et que je ne pouvais pas sans quelque lâcheté m'y soustraire » (*S.P.*, p. 16). C'est dire que « le prêtre est aussi le signe visible de la *présence* de Dieu »¹. Fidèle à sa parole, il lui est dévoué. Cette dévotion est plus intense chez Kane où le maître des Djallobé se plie scrupuleusement au message divin: « Je n'ai créé les hommes [...] qu'afin ils m'adorent »². En d'autres termes, « pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien »³ si ce n'est « le serviteur de tous » ou « la chose de tous » (*J.C.*, p. 171).

L'homme de Dieu n'est pas forcément un être comblé. En servant sans se servir, il se retrouve isolé dans un monde à part, parfois cruel à son égard. Et c'est dans le courage et la résignation qu'il puise des forces pour ne pas sombrer et rompre le lien sacré. Une telle pensée a habité le curé d'Ambricourt qui préfère murmurer sa douleur en silence: « Les saints ne devaient pas se faire à leur malheur, et je sens déjà que je me fais au mien. Si je cétais à la tentation de me plaindre à qui que ce fût, le dernier lien entre Dieu et moi serait brisé, il me semble que j'entrerais dans le silence éternel » (*J.C.*, p.141). Il est à souligner que le magistère du curé bernanosien est plus éprouvant. Son environnement familial est moins « favorable » - n'ayant ni famille naturelle – et son âge beaucoup moins avancé que celui des autres guides.

La souffrance est donc au centre de la sainteté. Il se conçoit une effervescence chez l'individu qui est la résultante d'un heurt interne entre l'inclination positive de l'âme et les assauts permanents du corps infiltré par le mal. C'est ainsi que le saint de Bernanos, au même titre que le maître ou le pasteur – le prêtre d'Umuaro dans une moindre mesure – « n'est pas un élu de Dieu comblé de grâces et de mérites, mais le terrain douloureux où le démon s'affronte avec la charité divine »⁴. Une telle confrontation est attestée par l'abbé Menon-Segrais lorsqu'il affirme:

Chacun de nous [...] est tour à tour, de quelque manière, un criminel et un saint, tantôt porté vers le bien, non par une judicieuse approximation des avantages, mais clairement et singulièrement par un élan de tout l'être, une effusion d'amour qui fait de la souffrance et du renoncement l'objet même du désir, tantôt tourmenté du goût mystérieux de l'avilissement, de la délectation au goût

¹. Colin.W. Nettelbeck, *Les Personnages de Bernanos romancier*, Paris, Lettres modernes Minard, 1970, p.125.

². *Coran*, S. 51, V. 56.

³. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 84.

⁴. R. M Abérès cité par Colin.W.Nettelbeck, *op. cit.*, p.1119.

*de cendre, le vertige de l'animalité son incompréhensible nostalgie*¹.

Ainsi, le cheminement du saint est celui de tout être dont le combat est d'annihiler cette part vicieuse qui contraint l'âme à une certaine élévation. Cette approche de la vie ne peut être qu'éprouvante si l'on se réfère à la réflexion de Samba Diallo qui s'adressant à son défunt maître, souligne: « Ton Ami Celui qui t'a appelé à Lui, ne s'offre pas. Il se conquiert. Au prix de la douleur » (A.A p. 186). L'idée de souffrance comme soubassement à la sainteté n'est pas du goût de Gide, notamment chez les protestants, qui le trouve regrettable; « c'est que la conception protestante de la sainteté est basée au dire de Gide sur une erreur fondamentale; la nécessité de la douleur »².

Toutefois, l'image du saint est associée à l'effort, celui qui exhorte l'homme à faire corps avec le seigneur. Parmi les personnages, le maître Thierno témoigne d'une aussi grande délectation dans son rapport avec Dieu. Pour Jean Getrey, « Thierno est [...] un saint, un homme qui vit intensément la présence de Dieu, au point que, comme chez les grands mystiques, un phénomène de lévitation semble traduire ce transport »³. Plus que les autres, le saint de Kane est en perpétuel mouvement spirituel. Son attitude, parfois inquiétante, dénote d'un illuminé: « Plongé dans ses méditations mystiques, ou écoutant réciter la Parole de Dieu, il se dressait tout tendu et semblait s'exhausser du sol, comme soulevé par une force intime » (A.A, p. 17). Décrit à tort, E. Dermenghem pense que le mystique est incompris,

*car il prend au sérieux certaines choses dont les autres se désintéressent et il ne peut prendre au sérieux tout ce qui fait et doit inévitablement faire l'armature des règles humaines. Il prend certaines choses au tragique et d'un cœur léger toutes les autres. Il aime et fait ce qu'il veut. Et quand il est parfaitement libéré, le tragique même se transforme en aisance ailée, en joie aérienne, en allègre fantaisie*⁴.

Il est clair que la religion sous-tend cet envol aux élans mystérieux et que loin d'être une fantaisie, le mysticisme, chez Thierno, est révélateur d'un être en harmonie avec son moi propre, dans la mesure où il est en adéquation avec la loi divine. Etablir un tel lien, c'est hisser le *religiosus* à son summum. A en croire Roger Bastide, l'«...union entre le mysticisme et la religion est si étroite que lorsqu'on parle de mysticisme, on sous-tend toujours le

¹. Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, Paris, Plon, Pocket 1996, p. 178.

². Catharine. H. Savage, *André Gide, L'Evolution de sa pensée religieuse*, Paris, A.G. Nizet, 1962, p. 151.

³. Jean Getrey, *Comprendre L'Aventure ambiguë de Cheikh H. Kane*, Issy-les-Moulineaux, Les classiques africains, 1982, p. 48.

⁴. E. Dermenghem, *Vie des saints musulmans, op.cit.*, p.237.

qualificatif de religieux »¹. Il ajoute:

*Au sens propre du terme, le mysticisme est une transformation de la personnalité qui se vide de son être propre, de ses instincts, de ses tendances distinctives, pour sortir en quelque sorte d'elle-même et communiquer avec l'objet de son adoration*².

On est loin d'une « aisance ailée » ou d'une « joie aérienne » dont parle E. Dermenghem, mais plutôt d'un sentiment profond voire inexprimable. La propension à la méditation est, ainsi, le symbole des âmes enclines à la sainteté. Elle en est une voie d'accès, un recours, un effort perpétuel et attentionné. « La vie mystique n'est donc pas une fin en soi, mais une recherche, ou plutôt le langage de la recherche d'un état, d'un statut ontologique différent »³.

La vie d'un saint est singulière en ce sens qu'elle épouse la condition humaine de façon générale. Elle s'inscrit dans une logique altruiste, s'épanouit du bonheur d'autrui tout en s'abreuvant à la fontaine de la solitude. Aussi l'homme de Dieu, tel le pasteur gidien, s'emploie-t-il à « entreprendre des visites aux pauvres, aux malades, aux affligés » (*S.P.*, p. 115). Autrement dit, « un prêtre est comme un médecin, il ne doit pas avoir peur des plaies, du pus, de la sanie » (*J.C.*, p. 174). Cette propension à la solidarité, de l'avis de l'archétype, le doyen de Blangermont, est un acte notable. Manifestant un intérêt à l'égard des faibles tout en méconnaissant la profondeur des valeurs spirituelles, il prend la défense du matérialisme des petits commerçants qui sombreraient dans la faillite s'ils « [...] s'avisaient de suivre à la lettre les prescriptions de la théologie touchant le gain légitime [...] » (*CE*, p. 1084). A cet effet, « il semble bien vouloir compromettre ce qui est éternel dans l'Eglise – la sainteté – pour sauvegarder la solidarité *actuelle*; il met l'aspect divin au-dessous des besoins immédiats »⁴.

Il est notable que le saint « prend des formes et revêt des costumes fort divers »⁵. Néanmoins, il se déploie une cohabitation harmonieuse entre le spirituel et le temporel, le versant religieux et les exigences de la vie sociétale.

Chez Cheikh H. Kane, le constat est sans équivoque. En effet, le maître des Djallobé consacre son temps « à l'étude, à la méditation, à la prière et à la formation des jeunes gens confiés à ses soins » (*A.A.*, p. 17). Chez Bernanos le curé d'Ambricourt adopte une posture similaire. A la fois éducateur et guide, le saint a conscience de la lourde tâche qui se greffe à son être: « Garder intact le groupe d'âme qui est confié et pouvoir à ses besoins [...] il est

¹. Roger Bastide, *Le Sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997, p.13.

². *Idem.*

³. Alassane Ndaw, *op.cit.*, p.89.

⁴. Colin. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 112.

⁵. E. Dermenghem, *Vie des saints musulmans, op. cit.*, p. 11.

aussi question de le mener, de le commander; c'est-à-dire de le tenir à sa place dans la hiérarchie de l'Eglise »¹.

Il est notable que le curé s'emploie à honorer foncièrement sa fonction cléricale; toute autre occupation étant susceptible d'éloigner l'homme de Dieu de sa mission. D'où la précision qu'en donne Colin W. Nettelbeck: « Le prêtre-saint de Bernanos est avant tout un homme de Dieu, et s'il est aussi d'Eglise, ce n'est ni comme administrateur, ni comme missionnaire, ni comme gardien d'un « troupeau »². En pensant s'occuper de la brebis égarée (le pasteur) ou devant réagir face aux urgences de la vie (Ezeuleu), le saint, ici, sort des frontières où le confine la charte religieuse. Cependant, d'autres activités s'adjoignent à la fonction principale et principielle du saint de Kane. En effet, « deux occupations remplissaient sa vie: les travaux de l'esprit et les travaux des champs » (A.A, p. 17). Cet aspect de la sainteté est significatif; il est révélateur d'un état de fait: le rejet de l'oisiveté. Car bien qu'absorbé par les impératifs liés à sa charge d'éducateur, le maître djallobe compte sur ses bras pour faire face aux exigences de la vie. Une activité à laquelle il s'emploie avec mesure: « Il consacrait aux travaux des champs le strict minimum de son temps et ne demandait pas à la terre plus qu'il n'en faut pour sa nourriture, extrêmement frugale, et celle de sa famille sans les disciples » (A.A p. 17). Le saint est alors un être engagé dans tous les sentiers de la vie. Même s'il est de ceux qui, à l'image du chevalier, « ne cessent de prier [...] parce Dieu l'a vraiment envahi tout entier » (A.A, pp. 106-109), il n'en demeure pas moins attentif aux balbutiements de ce monde. C'est dire avec Bernanos que « si l'héroïsme dépasse l'humanité, la sainteté l'assume »³. Ainsi, « si la fonction sociale attribuée au saint par l'Eglise catholique consiste à construire un modèle général de comportement chrétien, son rôle est en réalité polyvalent »⁴.

Malgré tout l'estime qu'il peut susciter pour « ...avoir bu à la coupe de béatitude avant tout le monde » (J.C, p. 41), le saint porte, comme tout homme, les stigmates de la faiblesse humaine. Derrière le masque de l'humilité se cache un être ordinaire ni divin ni prophète: « Ne me demandez pas ce qu'il faut faire demain matin, car je ne le sais pas » (A.A, p.22). Cette réplique de Thierno face au dilemme instauré par l'école étrangère dénote un être, certes humble, mais, aussi qui a conscience de ses limites. En ce sens, Kane souligne que ce dernier, en se gardant de donner son avis, « a refusé de se constituer comme un prophète [...] il a refusé de dire à la communauté qu'il faut qu'elle accepte de s'ouvrir à l'école, mais il n'a pas refusé cette école pour autant »⁵. Ce refus de la prophétie est aussi notable chez le curé de

¹. C. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p.115.

². *Ibid*, p. 117.

³. Philippe le Touzé, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos*, Paris, Librairie A.- G. Nizet, 1979, p. 20.

⁴. Maria Caffiero, *op. cit.*, p. 81.

⁵. « Entretien avec Maryse Condé », Jean Getrey, *op.cit.*, p.48.

Bernanos attestant en toute franchise: « Je ne suis ni un prophète, ni un devin » (*CE*, p. 1161). C'est dire que « l'homme du monde qui réfléchit calcule ses chances [...] Mais que pèsent nos chances, à nous autres, qui avons accepté, une fois pour toutes, l'effrayante présence du divin à chaque instant de notre pauvre vie » (*J.C*, p. 33).

Cette « faiblesse », l'abbé Donissant le reconnaît lorsqu'il avance: « Je ne suis moi-même qu'un pauvre homme »¹; ou le curé d'Ambricourt, annonçant d'un air plaintif: « Je suis un trop pauvre homme » (*CE*, p. 1163). Le Touzé voit en cette inaptitude un signe, celui d'un élu méconnaissant son élection: « l'ignorance où demeure l'auteur du journal à l'égard du prophète qui l'habite est la plus grande grâce qu'il ait reçue »²

Cependant, Le portrait de ce dernier est plus poignant, même s'il n'a pas cédé, tel le pasteur, à la tentation amoureuse. Il est doublement acculé: d'une part, par un voisinage hostile à son égard et, de l'autre, par les caprices permanents d'un corps rabougri:

*Le curé d'Ambricourt offre cette fois-ci le visage de l'humilité et même de l'humiliation. Il est un faible et un malade, en butte aux sarcasmes des aristocrates, à l'impureté, au rire démoniaque de chantal, à toutes les tentations et les malheurs*³.

Son sort s'apparente à celui de l'abbé Dufréty, son ancien condisciple, que Bernanos présente comme un défroqué, un médiocre; même s'il préserve ses pouvoirs sacerdotaux: « Le tragique profond de la situation de Dufréty réside en ce sens qu'il a été consacré prêtre pour toujours »⁴. Il paraît évident que la vie de saint, en dehors de l'image « virtuelle » qu'elle reflète, offre, aussi, une peinture quasi décevante; même si, par ailleurs, le prêtre achebéen n'adhère pas à ce lot de saints « amputés » lorsqu'il déclare, étant « moitié homme, moitié esprit » (*FD*, p. 179): « je suis à la fois le Connaissable et l'Inconnaissable » ou « je peux voir l'avenir » (*FD*, p. 178). Ici, les fluctuations de la sainteté prennent une allure extraordinaire: le saint se taille des ailes et côtoie – pour ne pas dire tutoie – l'Omnipotent. Cette jactance chez Ezeuleu s'explique par la cratophanie le caractérisant; c'est par ce qu'en dehors de ses fonctions liées à l'accomplissement des rites au nom de la collectivité, le prêtre est investi de pouvoirs qui le lie étroitement aux divinités. Plus qu'un simple officiant, il participe du divin auquel il s'identifie.

Ainsi, peut-on taxer de saint tout être ayant été consacré? L'homme, dans son ignorance

¹. Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, *op.cit.*, p. 197.

². *Ibid.*, p. 267.

³. M. Borgomano; E. Ravoux Rallo, *op. cit.*, p. 46.

⁴. C. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 110.

et sa partialité, peut-il décréter l'existence d'un saint? Aussi peut-on reprocher à la personne d'être imparfaite, fut-elle sainte?

Au demeurant, il est clair que l'image de Dieu et du saint traverse les pages des romans. Elle est l'expression d'univers fortement ancrés dans leurs traditions religieuses. Malgré la diversité des croyances telles qu'elles se dessinent dans les textures romanesques, le sentiment religieux est partagé et le sacré institué. Aussi Dieu est-il au centre de cet effervescence religieuse; une adhésion véhiculée et perpétuée par les saints comme la manifestation d'un héritage divin. C'est parce que « l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu: lorsqu'il essaie de créer un ordre à sa mesure, il doit maladroitement copier l'autre, le vrai » (*Œ*, p. 1122).

Après avoir passé en revue ce qui constitue le dénominateur commun des religions, à savoir l'image de la divinité, notre attention se fixera sur les actes et attitudes du croyant; son intime cohabitation d'avec la foi, ainsi que la matérialisation de cette dernière à travers le culte (prière, recueillement). Car si la religion renvoie à une collectivité, la foi, quant à elle, est d'ordre personnel et est vécue comme tel. Ainsi, la foi et le culte demeurent le baromètre par lequel l'on peut apprécier, à juste titre, la nature du rapport que le fidèle entretient avec le divin.

2. La foi et le culte

Pour Michel Quesnel, « avoir une foi, appartenir à une religion, c'est reconnaître une dépendance, être relié à quelqu'un auquel on accepte de soumettre son existence »¹. Par ce renoncement, l'homme a conscience de sa faiblesse et se confie à une volonté supérieure. Par conséquent, l'acte de foi, plus qu'une croyance (ou crainte) en quelqu'un ou à quelque chose, suppose une confiance en une force par l'entremise de laquelle se structure son existence. Cet attachement, par le truchement d'actes de piété constants, détermine l'épine dorsale de la religion. Dès lors, c'est dans la pratique, plus que dans la conviction, que s'enracine le fait religieux.

Il ressort de cet état de fait que la croyance interpelle l'individu vers un engagement libre et volontaire: « Point de contrainte dans la religion »². Autrement dit, « il n'y a pas de croyance sans assentiment, c'est-à-dire sans accord donné à la proposition qui fait l'objet de la croyance »³ car « croire, ce n'est pas seulement accepter une croyance transmise, c'est

¹. Michel Quesnel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Paris, Flammarion, 2008, p.172.

². *Coran*, S.1, V. 256.

³. Jacqueline Lagrée, *op.cit.*, p.53.

vouloir croire »¹. En ce sens, croire n'est point une fatalité, encore moins le fruit d'une situation innée; c'est plutôt l'expression d'une expérience, d'un vécu périodique sous l'impulsion de la ferveur.

Sur ce rapport, l'approche érotétique de Makouta-Mboukou prend tout son sens: « Après tout, sommes-nous toujours responsables de notre foi? Les enfants ne suivent-ils souvent la foi de leurs parents? N'y a-t-il pas souvent d'abord une foi familiale avant qu'elle ne soit individuelle? »². C'est dire, autrement, que « les gens se convertissent rarement tout seuls [...] Chacun naît tel ou tel, meurt de même [...] C'est le sang qui le veut comme ça, rien à faire » (J.C, p.216). Cette problématique sur « l'influçabilité » est de nature à situer les externalités pouvant se greffer à l'appréhension individuelle de la foi. Mais peut-il en être autrement? L'enfant est-il en mesure de considérer, de façon objective, le fait religieux? La foi, elle-même, ne fait-elle pas l'objet d'un prêche? Ainsi, le choix, même sous le faix de l'influence, reste déterminant dans toute confession religieuse. Pour Saint-Pierre, nous devons être en mesure « [...] d'argumenter (*apologia*) avec quiconque nous demandera l'argument (*logos*) de l'espérance qui se trouve en nous »³, car « croire sans raison revient à mépriser Celui en qui nous prétendons croire »⁴.

Par ailleurs, Georg Simmel propose une différenciation entre la foi (ou religiosité) et la religion. Selon ce dernier, la religiosité est « une forme intérieure de l'expérience humaine »⁵, laquelle précède la religion qui apparaît tel « un produit culturel, créé à travers une longue fréquentation interpersonnelle et par des expériences multiples... »⁶. Le croyant est de ce fait celui-ci qui, en dehors du groupe auquel il s'identifie, vit sa propre spiritualité. Néanmoins, son appartenance à une religion n'est effective que lorsqu'il est pris en charge par la collectivité. La religion s'identifiant à un groupe, « les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel »⁷.

Toujours dans le dessein d'ôter toute ambiguïté sur l'acception de la foi, Francis Jacques avance l'allégation selon laquelle « [...] le croire se dévitalise en simple *opinion*. L'opinion est unilatérale; elle revendique d'appartenir à l'équipement *subjectif* du locuteur [...] »⁸. Par

¹. *Ibid*, pp. 55-56.

². J. Pierre. Makouta-Mboukou, *Spiritualités et cultures dans la prose romanesque et la poésie négro-africaines (De l'oralité à l'écriture)*, Abidjan-Dakar-Lomé, 1983, p. 223.

³. Cité par Jean-Luc Marion, *op.cit.*, p.17.

⁴. *Idem*.

⁵. Cité par Roberto Cipriani, *op.cit.*, p. 129.

⁶. *Ibid.*, p. 130.

⁷. Emile Durkheim cité par R. Cipriani, *op. cit.*, p. 133.

⁸. Francis Jacques, *La Croyance, le savoir et la foi*, Paris, P.U.F, 2005, p. 39.

ce biais, il dédouane la foi de toute apparence subjective qu'un Kant¹ lui affecte: « La foi ne signifie pas avant tout l'acte subjectif (*fides qua*), elle comprend aussi le contenu irréductible qui le justifie. Tel est le côté « objectif » (*fides quae*) bien marqué chez Paul (Rom.10, 8) »².

Dans ce même ordre d'idée, Monseigneur Maurice Nédoncelle³ opère une distinction entre la foi et la croyance, deux termes qui, selon lui, prêtent à confusion. A en croire son argumentaire, la croyance est d'un usage aussi bien profane que religieux. Aussi s'emploie-t-elle au pluriel comme au singulier. Est qualifiée ainsi de croyance toute orientation dont le soubassement n'est point modulé par des raisons intrinsèques ni ne s'appuie sur une appréciation directe. Ayant valeur de conviction plus ou moins ferme, elle se teint, pour la plupart, de facteurs hésitants voire subjectifs.

Parallèlement, la foi ne suppose pas une simple croyance. « Elle est un acte essentiellement religieux, l'acte religieux par excellence: qui dit foi, dit entrée dans un domaine sacré »⁴. La foi est du domaine de Dieu, « nul ne peut dire correctement: je crois en mon prochain, ou en un ange ou en quelque créature que ce soit. Partout, dans les Ecritures divines, vous trouverez la propriété de cette confession réservée à Dieu seul [...] »⁵. Cette dimension de la foi peut trouver matière à contradiction dans les religions polythéistes ou le croire s'assimile à la croyance traditionnelle. Ici, la distanciation sémantique pose problème du fait de la consubstantialité de Dieu, ou des dieux, aux éléments du cosmos. Tout élément de la nature étant susceptible d'être érigé en une divinité.

Dans ce même registre, Edmond Ortigues⁶ parle de foi-croyance et de foi-loyauté. Deux termes qui, selon lui marquent la distinction entre foi et bonne foi. Au XII^{ème} siècle, ces deux notions ont adopté une démarche sémantique similaire, dans le sens de traduire ce qui est crédible, digne de confiance et non ce que l'on croit. Aussi la foi s'est-elle dotée d'une triple signification, à travers différentes approches traduites par le latin *fides*, le grec *pistis* et l'hébreu *emounah*. De cet héritage, seul l'acception hellénique confère au terme sa valeur théologique.

L'acte de croire répond, d'une part, à une logique déclarative (je crois que...) et, de l'autre, offre une perception performative (je vous crois, je crois en Dieu). Dans ce cas, la

¹. « Selon Kant, par rapport à la science objectivement suffisant, la foi est seulement subjectivement suffisante ». cf. Peter Brown, *Le Culte des Saints. Son essor et sa formation dans la chrétienté latine*, Paris, Editions du Cerf, 1984, p. 85.

². Francis Jacques, *op. cit.*, p. 63.

³. Monseigneur Maurice Nédoncelle, « Croyance, confiance et foi en philosophie », *Conscience et Logos*, L'Épi, 1961, p. 177.

⁴. Cardinal Henri de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, Paris, Ed. du Cerf, 2008, p. 456.

⁵. Saint Paschase Radbert cité par Cardinal H. de Lubac, *op.cit.*, p. 457.

⁶. cf. www.Universalis-edu.com/encyclopédie/Foi/.

parole équivaut à l'acte et appelle à un engagement, à une confiance envers autrui. Dans la psychologie courante, l'idée de croyance se mêle à l'idée de confiance. Et « il y a *foi* quand une connaissance qui ne nous est pas accessible nous parvient par le truchement d'autrui »¹. Dès lors sommes-nous appelés à nous poser des questions, à savoir: en quoi et par quel mécanisme l'homme perçoit-il le signe divin? Comment prendre conscience du message de la foi ?

La foi en Dieu s'opère par une adhésion de l'être au projet divin. Pourtant cette affiliation n'est pas spontanée. Elle est le résultat d'un processus à travers lequel le croyant s'acclimata à la ferveur, en s'imprégnant de la contenance et de la crédibilité de la voie à adopter. C'est en ce sens que le rôle du messager ou homme de Dieu trouve toute sa pertinence.

Toute croyance, à ses origines, s'appuie sur un dogme. Et c'est à travers cette représentation qu'elle se fixe des lois et qu'elle s'érige en un mode de vie; regroupant les individus en une communauté de foi. La première marque de différence, sinon même la première dans les religions monothéistes, résulte de la nature de la foi.

Dans la religion musulmane, est croyant celui qui manifeste une soumission et une obéissance à l'égard d'Allah, par le biais du prophète Muhammad. Ainsi, croire, c'est témoigner son attachement aux enseignements du prophète, par l'acceptation et la mise en pratique de ses préceptes. Dès lors, il est exclu, pour ne pas dire impossible pour le fidèle, de nouer une quelconque alliance avec Dieu sans reconnaître ni attester la science prophétique. Le seigneur et son prophète sont liés et ne souffrent d'aucune séparation. Une telle adhésion est d'abord théorique:

La première étape de la foi, qui rapproche de Dieu, est d'affirmer par la langue: qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu et que Muhammad est l'envoyé de Dieu, en affirmant sa croyance en Dieu, en Ses Anges, en ses Livres et en ses Envoyés, en la résurrection et le rappel à la vie².

La foi chrétienne intègre cette dimension théologique où Dieu, maître de l'univers, bénéficie de l'assentiment général; mais sa conception diffère dans la représentation du mécanisme d'affiliation, lequel s'appuie sur la personne de Jésus-Christ comme symbole de cette alliance. Le point focal de cette adhésion s'exprime à travers le *kérygme* ou la profession de foi fondamentale des chrétiens, contenus dans les *Epîtres* de Paul aux Corinthiens. C'est dire que « la foi dans le Christ ressuscité constitue l'élément fondamental du christianisme,

¹. Francis Jacques, *op. cit.*, p. 222.

². Ibn Arabî, *op.cit.*, p. 135.

surtout du christianisme de Saint-Paul »¹. C'est parce que, selon Eliade, ces *Epîtres* « constituent les premiers documents relatant l'histoire de la communauté chrétienne [et] sont toutes pénétrées d'une ferveur sans égal: la certitude de la résurrection, donc du salut par le Christ »².

Ces écrits se regroupent en deux entités symboliques: le Symbole des apôtres et celui de Nice-Constantinople, même si tous les chrétiens ne s'y identifient pas. Ces professions se subdivisent en quatre parties: une première qui confirme la doctrine monothéiste du christianisme sur l'existence d'un Dieu créateur. La seconde énonce que Jésus Christ est le Fils unique de Dieu et qu'il a souffert, est mort et est ressuscité avant de monter au ciel d'où il reviendra pour juger les vivants et les morts. L'expression de Fils relève de la continuité de la tradition biblique, mais les chrétiens proclament que c'est Dieu qui se révèle de façon unique en son fils Jésus-Christ. Les catholiques insistent davantage sur la filiation biologique dans la doctrine de la virginité perpétuelle. La troisième partie stipule que l'Esprit Saint intercède pour les hommes, et la quatrième énonçant que Jésus-Christ a institué une Eglise sur terre.

Le principe de la confession, dans la foi chrétienne, accorde une grande importance à la parole. En atteste le propos du Cardinal Henri de Lubac, lorsqu'il souligne: « Notre foi exige de nous le service du cœur et du langage »³. C'est dire que croire, c'est aussi se prononcer, car « avec la foi du cœur, la confession de la bouche est nécessaire [...] La foi doit donc être conservée dans le cœur et proclamée par la bouche »⁴. « La religion, dira Bossuet, dont le premier acte est de croire, comme le second est de confesser »⁵; même si d'autres soutiennent que « la foi [...] ne peut pas être parlée, la formuler, c'est en arrêter l'élan, c'est la figer; bien plus, c'est, en l'objectivant, la trahir; c'est faire de la divinité une réalité mondaine, c'est 'bloquer l'absolu au niveau des formulations relatives' »⁶.

Autant la foi islamique s'appuie sur les écrits divins à travers le témoignage mohammadien, autant celle des chrétiens prend sa source en la foi en Jésus comme manifestation de cette parole. Christine Jourdain note:

Dans plusieurs écrits pauliens, la foi est clairement identifiée au kérygme. Ce terme est dérivé du grec kerygma qui signifie prédication, proclamation à voix

¹. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome 2, De Gautama Boudha au triomphe du christianisme, Paris, Payot, 1987, p. 316.

². *Ibid.*, p.317.

³. Cardinal Henri de Lubac, *op.cit.*, p. 372.

⁴. *Idem.*

⁵. *Idem.*

⁶. *Ibid.*, p. 374.

*haute, il correspond concrètement à un résumé de la foi chrétienne*¹.

L'accès à la foi s'opère par le biais d'une révélation. Cette dernière « suppose donc la transmission par un médiateur humain d'une connaissance de Dieu ou sur Dieu, inaccessible à la raison humaine »². Elle diffère d'une religion à l'autre bien que dérivant d'une même source. Sur ces fluctuations, Lagrée avance:

*Le contenu de cette révélation est transcrit dans un texte ou Ecriture sainte, lui-même fixé par un canon selon une décision ecclésiale, et dont les règles d'interprétation sont établies par la communauté des chefs religieux [...] sauf dans le cas de l'Islam où le Coran est censé avoir été fixé d'emblée par Mahomet, une fois par toutes*³.

Maurice Bucaille explique le soubassement de cette différence islamo-chrétienne: « La révélation chrétienne est fondée sur des témoignages humains multiples et indirects, puisque nous ne possédons aucun témoignage venant d'un témoin oculaire de la vie de Jésus, contrairement à ce que s' imagine beaucoup de chrétiens »⁴. Sur ce, Roland de Pury souligne:

*L'autorité souveraine et infaillible de l'Ecriture ne signifie nullement qu'elle soit la Parole de Dieu au sens du coran ou de la Thora, mais qu'elle soit le témoignage premier, unique, indispensable et normatif rendu à cette Parole incarnée*⁵.

Ainsi, pour le christianisme, la Parole n'a pas été faite livre, la Parole a été faite chair⁶. Le témoignage est, ainsi, au cœur de la croyance. Il est un pilier auquel s'adosse le fidèle pour mieux appréhender les dimensions du message divin. « Le seigneur, écrit Saint Irénée, a donné à ses Apôtres toute la puissance de l'Evangile. C'est par eux que nous connaissons la vérité qui est la doctrine du fils de Dieu »⁷. Chez les protestants le constat est le même, puisque « toute la force du protestantisme a tenu dans son humble et rigoureuse soumission au

¹. Christine Jourdain, *Foi, espérance, amour chez Saint-Paul*, Paris, Les Editions du CERF, 2010, pp. 18-19.

². J. Lagrée, *op. cit.*, p.29.

³. *Idem.*

⁴. Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Editions Seghers, 1976, p. 9.

⁵. Roland de Pury, *Qu'est-ce que le protestantisme? « Les Bergers et les Mages »*, 1961, p. 39.

⁶. Cf. Jean, 1, 14, *La Bible, op. cit.*, p. 1379.

⁷. *Adversus Haereses*, iii, 1, I cité par Edmond Ortigues, [www. Universalis-edu.com/encyclopédie/foi/](http://www.Universalis-edu.com/encyclopédie/foi/).

témoignage apostolique »¹.

La foi protestante offre un tableau différent avec la foi catholique, même si toutes les deux s'identifient au témoignage apostolique. Pour le protestant, la foi incombe à Dieu seul et, ce, sans intermédiaire. En dehors de Dieu, rien n'est sacré, divin ou absolu. Son salut n'est point lié à ses actes, il l'acquière par la grâce de Dieu; l'amour gratuit de Dieu suffit pour justifier sa foi. Aussi cette dernière est-elle l'expression de la déclaration d'amour formulée à l'intention des hommes par Dieu, dans le propos biblique, en Jésus-Christ. La foi n'est pas renoncement à la science discursive et à la compréhension du monde, elle est plutôt ouverture à une jouissance joyeuse en la promesse de Dieu. Le protestant croit en l'autorité de la Bible laquelle est à même d'alimenter sa foi. Il admet le sacerdoce universel, mécanisme par lequel tout croyant jouit d'un même statut devant Dieu: « Tout chrétien est Roi et Prêtre en tant qu'il fait partie de l'Eglise, en tant que qu'il adhère et participe par ses offrandes à l'œuvre de la croix »².

Ici comme ailleurs, eu égard à ces différentes acceptions de la foi, le message religieux – biblique comme coranique – a une assonance universelle. En effet, au même titre que l'Evangile, les écrits sacrés s'offrent à tous les peuples et ne sont la propriété d'aucun groupe distinct: « Le Coran s'adresse à toute l'humanité (XXXIV) et jamais spécifiquement aux arabes. Il est le patrimoine de tous et nu ne peut en revendiquer l'exclusivité »³. Abordant dans le même sens, les religions dans leur diversité, ont le partage d'un même sentiment. En effet, révèle France Farago:

*[...] La différence entre les religions n'est pas un scandale pour la raison. Elles se trouvent toutes intrinsèquement au même niveau de dignité parce que, toutes, elles expriment, par des moyens divers, les mêmes sentiments religieux de même que la diversité de traits des multiples visages humains exprime une même nature humaine*⁴.

Dans la conception polythéiste, la foi prend des proportions beaucoup plus complexes. La pluralité des dieux est synonyme de la représentation d'un monde où chaque être est habité par une âme. Cette croyance se singularise par son système anthropocentrique mais, aussi, par l'hénothéisme le caractérisant, conformément à la mythologie occidentale. Basé sur des

¹. Rolande de Pury, *op. cit.*, p.30.

². Michèle Vautier, « Du manoir maternel au Château de Carduel dans le conte del Graal: les avatars de la Synagoga, images de l'amour falsifié », *Amour et chevalerie dans les Romans de Chrétien de Troyes. Actes du Colloque de Troyes, 27-29 Mars 1992*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 64.

³. Mohamed Talbi; Maurice Bucaille, *Réflexions sur le Coran*, Paris, Seghers, 1989, p. 7.

⁴. France Farago, *Le Christianisme, le Judaïsme, l'Islam et la pensée occidentale*, Paris, Armand Colin, 1999, p.49.

notions de sacré et d'interdits, cette foi s'alimente de rites et de pratiques ésotériques sous le contrôle du prêtre. Toutes les religions accordent, ainsi, une importance capitale à la transmission de la foi. Pour F. Jacques, « croire en quelqu'un c'est croire à son témoignage. Ce qui caractérise la croyance-foi c'est d'être reçue à travers un témoignage. Il implique que *quelqu'un* se porte garant d'une *vérité* en l'affirmant à et pour *quelqu'un* »¹.

La foi apparaît tel un datif instrumental en ce sens qu'elle est l'instrument par lequel la religion s'affirme, se réalise. Elle est une attitude d'« humilité, sinon d'humiliation » (A.A, p. 33) à l'endroit du seigneur. L'expression de la foi, chez le maître, est ainsi synonyme de recul voire d'abstinence face aux vaines tentations de la vie. Car il croyait « profondément que l'adoration de Dieu n'était compatible avec aucune exaltation de l'homme » (A.A, p. 33). Chez Bernanos, le curé d'Ambricourt sent cette présence continuelle de Dieu même s'il éprouve du mal à le qualifier. Tout son être est investi par ce doux voisinage: « [...] J'ai le sentiment d'une présence invisible qui n'est sûrement pas celle de Dieu – plutôt d'un ami fait à mon image, bien que distinct de moi, d'une autre essence [...] » (CE, p. 1049). A l'image de Thierno, le curé ne vit que pour Dieu en qui il est constamment lié. Plus que le Pasteur gidien, ces saints-hommes affichent un attachement sans faille à la loi divine. Il est clair que le pasteur est un homme de Dieu, mais son rapport à Dieu n'est pas aussi intensément vécu. Alors que pour Jacob Böhme, « la vraie foi est une puissance divine, un esprit avec Dieu: elle est libre et sans attache quelconque qu'au vrai amour, dans lequel elle puise sa vie et sa force; aucune prétention humaine n'y fait rien »². Conscient de la présence et de l'assistance perpétuelle du divin (« Dieu mit en ma bouche les paroles qu'il fallait », S.P, p. 25), le pasteur tient à son ministère. Par contre, son rapport avec Dieu transcende le cadre purement platonique où le confinent les ascétiques afin de voir en toute créature la manifestation de son immanence. Aimer Dieu, c'est « tout » aimer car tel le souligne le Gide des *Nourritures*... « Toutes formes de Dieu sont chérissables, et tout est la forme de Dieu »³.

Chez Achebe, la croyance aux divinités rythme la vie des hommes. Chaque fait et geste renvoie à un code fixé en conséquence. Ici, la foi est spontanée et s'identifie aux différents actes de piété dont la prière, les rites, les sacrifices, le culte des ancêtres. Car « [...] la naissance dans une famille comporte l'adhésion aux dieux de cette même famille et de l'état d'appartenance; la religion est l'un des aspects de la vie sociale; elle est soumise à des règles précises [...] »⁴. Nous pouvons retenir avec Ahmadou Hampaté Bâ, dans son analyse de la religion en Afrique noire, qu'« elle [la religion] est l'armature de la vie. Elle charpente toutes

¹. Francis Jacques, *op. cit.*, p. 216.

². Cité par Carl-A. Keller et Denis Müller, *op. cit.*, p. 47.

³. André Gide, *Les Nourritures terrestres suivi de Les Nouvelles nourritures*, Paris, Gallimard, 1917-1936, p. 21.

⁴. Roberto Cipriani, *op. cit.*, p. 73.

les actions publiques et privées de l'homme »¹. Autrement dit, la foi n'est pas seulement professée, mais elle est vécue concrètement; d'où l'importance du culte, moment solennel de retrouvailles entre les hommes et les esprits. Ainsi, les activités festives sont légion dans ce récit et sont l'actualisation d'un passé fort en symbole: « Chaque fête est d'abord une mémoire des actions divines car il ne s'agit pas d'oublier ni les êtres surnaturels ni les ancêtres mythiques »², elle est aussi « une célébration au cours de laquelle la tribu revit les événements primordiaux, rejoint l'âge d'or, retrouve et imite les actes exemplaires et divins »³.

Dans la lettre adressée à son fils, le chevalier souligne les rapports étroits qui relient la profession de foi à l'acte: « Il ne s'agit pas de lui faire allégeance une fois pour toutes, par une profession de foi⁴ générale et théorique. Il s'agit que tu t'efforces de conformer *chacune* de tes pensées à l'idée que tu te fais de son ordre » (A.A, p. 176). Avoir Dieu en pensée, c'est se rapprocher rigoureusement à Lui par le culte. Autrement dit, « il n'y a pas de rites sans quelque représentation de l'esprit; un acte humain n'a son sens que par les dispositions intérieures du sujet »⁵. Le croyant est, dès lors, celui qui vit sa foi par le cœur comme par les sens. Autrement dit, il est tenu par l'« exactitude à remplir ses engagements »⁶.

Notre démarche s'oriente davantage vers la prière dans l'approche du culte⁷. Expression de piété, en dépit des différentes modulations qu'elle peut prendre, la prière détermine plus ou moins la foi du croyant. Pour Bastide, elle traduit « l'individualisation et la spiritualisation de la foi »⁸. Selon Martelli, la prière est faite à dessein et s'emploie à ne pas laisser Dieu indifférent:

La prière présente toutes les caractéristiques du rite religieux. C'est, avant tout, un acte, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être confondue ni avec le rêve mythique ni avec la spéculation théologique, mais c'est un acte traditionnel, inscrit dans un rituel et lié à la tradition. La prière se doit d'être efficace, de la même efficacité sui generis de la religion: de même lorsqu'elle est adoration pure, comme dans les religions monothéistes, elle est supposée être adressée à la

¹. Ahmadou Hampaté Bâ, Préface à Germaine Dieterlen, *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris, Gallimard, 1965, p. 9.

². Jules Ries, *op. cit.*, p. 45.

³. *Idem.*

⁴. « Je témoigne qu'il n'y a point de divinité que Dieu, et je témoigne que Mohammed est son envoyé ... » (A.A, p. 41).

⁵. F. M. Bergounioux; Joseph Goetz, *Les Religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, Fayard, 1958, p. 105.

⁶. www.Mediadico.com/dictionnaire/définition/foi.

⁷. Ici, nous nous intéressons à la prière. Les rites, les sacrifices, le culte des ancêtres en font partie, mais ils seront traités séparément.

⁸. Roger Bastide, *op. cit.*, p. 124.

*divinité, afin que dernière agisse*¹.

Cet aspect « opportuniste » semble être balayé par Mauss qui relègue la prière au simple rang de rite (« La prière n'est autre qu'un rite oral s'adressant à des choses sacrées »²) ou par James l'assimilant seulement au fait religieux. Pour ce dernier, on entend par prière « toute communion intime, toute conversation avec la divinité [...] La prière est considérée comme une attitude de l'âme, étant l'essence même de l'expérience religieuse »³. Dans un registre plus formel, Calvin avance:

*La vraie prière implique que l'esprit ne contemple que Dieu, qu'il le regarde en face, directement et sans intermédiaire humain ou céleste, elle suppose que le fidèle soit conscient de sa faiblesse et de son indignité et qu'il « donne gloire à Dieu »; elle lui fait sentir l'infinie grandeur de Dieu et lui donne la certitude que cette grandeur et cette gloire rejaillissent sur lui dans la mesure où il reconnaît sa petitesse [...]*⁴.

L'instant de prière est toujours un moment solennel qui rythme, au cours des époques, la vie des hommes. Il est révélateur de diversités culturelles et de spécificités religieuses:

*Chez les Agonkins Lenape il y a douze ciels et il faut crier douze fois pour atteindre Dieu dans la prière [...] En Asie, les Aïmons du nord du Japon mettent Dieu au quatrième et au sixième ciel, les Samoyèdes au septième. Mais c'est chez les Pasteurs Altaïens que le système est le plus complet: dix huit ciels dans certaines versions, s'étagent sur l'arbre cosmique*⁵.

De quelque nature qu'elle puisse se manifester, la prière reste un moment de ferveur, un « ...effort de communication conscient avec Dieu »⁶. Plusieurs facteurs expliquent cet acte de foi. D'une part, elle est un signe de reconnaissance et de glorification, mais aussi d'obéissance – notamment chez le musulman – face à une recommandation divine. D'autre part, elle est l'expression d'une demande, d'un appel chez le fidèle qui implore la « main » de Dieu.

Dans les textes du corpus, les références à la prière sont légion. Dans la fiction d'Achebe, elle est le recours par lequel on implore la grâce. Ainsi la femme d'Ezeuleu n'hésite pas à

¹. Cité par Roberto Cipriani, *op cit.*, pp. 92-93.

². *Ibid.*, p. 93.

³. *Ibid.*, p. 156.

⁴. Cité par Carl-A. Keller & Denis Müller, *op. cit.*, p. 29.

⁵. F. M. Bergounioux; Joseph Goetz, *op. cit.*, p. 63.

⁶. Max Thurian, *La Foi en crise*, Paris, Les Presses de Taizé, 1968, p. 70.

s'adresser à la lune en ces termes: « Lune, dit Matefi, la première femme, puisses-tu me voir et m'apporter le bonheur » (*FD*, p. 12). Cette adresse à l'encontre de ce corps céleste est significative, tant elle traduit l'attachement de ce peuple au cosmique. Il est notable que les Ibos sont des panenthéistes, autrement dit des polythéistes avec une divinité centrale très forte d'où sont issues toutes les autres divinités. Et de telles croyances fondent l'univers théophanique des religions traditionnelles de l'Afrique noire. C'est le cas des Mossi qui révèrent un Dieu suprême, Wande, omniprésent et omnipotent dont le pouvoir (*wennam*) s'exerce sur l'univers. Il est parfois assimilé au soleil, mais jamais confondu avec lui. Cette allégeance à un Dieu fort n'éradique pas certaines pratiques animistes puisque les Mossi s'adressent également à un certain nombre d'« esprits » (les *tise*, ou « esprits des arbres », et les *kikirsi*).

Le curé bernanosien reconnaît la vertu de la prière qu'il assimile à une réponse courageuse face aux agissements du fiel: « [...] La prière est justement cette manière de pleurer, les seules larmes qui ne soit pas lâches » (*J.C*, p. 246). Plus qu'une pratique culturelle, la prière lui est vitale pour lutter contre l'épouvante: « La prière m'était à ce moment aussi indispensable que l'air à mes poumons, que l'oxygène à mon sang » (*J.C*, p. 128); ou encore: « J'ai passé une bonne nuit, très reposante, je me sens plein de courage, d'espoir. C'est une réponse de la Providence à mes Jérémiades, un reproche plein de douceur » (*J.C*, p. 104). La pratique du culte, par-delà son caractère de subordination et d'affiliation à une grâce (« Et votre Seigneur dit: Demandez-Moi et je vous exaucerai... »¹, présente des vertus apaisantes. Elle participe, en effet, de la tranquillité de l'esprit, de l'apaisement du cœur et de la quiétude de l'âme. Après la mort de Gertrude, le pasteur se réfugie dans les mains de femme afin de solliciter des prières.

L'instant de la prière est, ainsi, un moment de méditation pendant lequel l'être baigne foncièrement dans la spiritualité. Il se détache des liens pesants et accablants de ce monde faisant abstraction à une parfaite appréciation des saveurs divines. C'est plongé dans un pareil environnement que le croyant jouit à satiété des délices de la prière. Autrement, l'agitation plus que la sérénité sévit comme c'est le cas du curé évoquant un état tragique:

La cruauté de l'épreuve, sa brusquerie foudroyante, inexplicable, ont bien pu bouleverser ma raison, mes nerfs, trahir subitement en moi – pour toujours, qui sait? – l'esprit de prière, me remplir à déborder d'une résignation ténébreuse, plus effrayante que les grands sursauts du désespoir, ses chutes immenses, ma foi reste intacte, je le sens (J. C, p. 146).

¹. *Coran*, 40, 60.

L'état dans lequel les péripéties de l'existence projettent l'être, si tant est qu'il continue à jouir de la foi, demeure inquiétant. En cherchant dans la prière et le recueillement une thérapie à ses déboires, le pasteur, perdant un mode de fonctionnement privilégié, s'adonne à une cure véritable. Une situation que ne risque pas de vivre le maître des Diallobé lequel, sapant toute alliance vaine d'avec le monde, a le cœur et l'esprit constamment abreuvés de « mets » spirituels. Sa vie s'apparente, à bien des égards, à celle du chevalier dont la ferveur est attestée par Samba Diallo en ces termes: « Il est de ceux qu'ine cessent pas de prier, pour avoir refermé leur livre de prières. Dieu est présence constante...et indispensable » (A.A, p. 106). Pour le docteur Laville¹, « l'instinct de la prière existe au fond de chacun de nous, et il n'est pas moins inexplicable que les autres » (J.C, p. 284). C'est dire que croyant ou non, la nature humaine, dans ses forces come dans ses faiblesses, commande le recours de l'individu à une volonté supérieure. Ainsi, « croire... c'est reconnaître sa volonté pour une parcelle de la volonté divine. Dès lors, l'activité, créature de la volonté est créature de Dieu » (A.A, p. 116). Ce sentiment d'appartenance à un univers soumis à une force absolue habite même les plus sceptiques: « Je crois qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi »².

Par-delà ses vertus thérapeutiques, la prière est tout aussi synonyme d'une sollicitation. Plus qu'une attitude spontanée, régulière et « désintéressée » comme chez le maître des Diallobe, (« lui qui dormait peu parce qu'il priait toujours », A.A, p. 94), elle met l'homme devant la divinité qu'il implore et à laquelle elle demande d'intercéder:

Grand Ulu qui tue et qui sauve, je te supplie de laver ma maison de toute souillure. Si je l'ai dite de ma bouche ou vue de mes yeux, si je l'ai entendue de mes oreilles ou foulée de mes pieds, si elle a été faite par mes enfants, par mes amis ou par mes parents, qu'elle suive ces feuilles (F.D, p. 100).

Ici, la prière prend plus d'ampleur. Elle dépasse le sujet priant afin d'indexer toute une communauté. Ce comportement altruiste a habité le curé d'Ambricourt qui, à l'image de Samba Diallo priant sur la tombe de Rella, est animé par « l'idée [...] d'aller prier sur la tombe du docteur Delbende » (J.C, p. 152). Par ailleurs, la foi en Dieu n'est pas réductible à un rapport contractuel: prier pour avoir des faveurs. Certes, « l'espérance est souvent liée à la foi »³, mais l'acte d'adoration doit prévaloir, car « on ne marchande pas avec le bon Dieu, il faut se rendre à lui, sans condition » (CE, p. 1161). C'est parce qu'« avec la foi il n'y a plus

¹. Personnage sans conviction religieuse (athée).

². Jean Jacques Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris, Flammarion, 2010, p. 63.

³. Christine Jourdain, *op. cit.*, p. 25.

besoin de contrat ou de loi entre Dieu et les hommes; la relation à Dieu relève dorénavant de la confiance totale et de l'amour »¹. Ainsi, « c'est par noblesse naturelle [...] non par espoir de récompense, que l'âme éprise de Dieu va s'enfoncer dans la vertu »². Un constat que ne partage pas Jean Bottéro qui trouve que la prière, comme tout culte rendu aux divinités, tient d'un pacte qui lie Dieu aux hommes:

*Partout au monde, le culte est toujours plus ou moins réglé selon une sorte de contrat tacite, do ut des: des hommages et des services rendus aux souverains d'ici-bas, n'a-t-on pas escompté quelque avantage, immédiat ou non? On pourrait donc, de la sorte, en retour des devoirs accomplis au profit des dieux, attendre d'eux faveurs et bienfaits, et d'abord dans l'ordre collectif*³.

Cet abord du culte est beaucoup plus présent chez Achebe. Ici, les rapports aux dieux se densifient ou s'émeussent au gré des performances divines. Les succès comme les calamités leur sont imputables. C'est ainsi qu'on ne manque de louer la divinité en signe de reconnaissance:

Ulu, je te remercie de m'avoir permis de voir une fois de plus une nouvelle lune. Puissé-je la revoir d'année en année. Puisse cette maison être prospère et en bonne santé. Puisse les six villages recueillir avec profit le fruit de leurs récoltes, puisque c'est la lune de la récolte (F.D, p. 17).

Tout évènement chez Achebe, quelque anodin qu'il soit, est une occasion pour proférer des prières notamment en signe de satisfaction. C'est le cas d'Akuebue qui, louant la qualité de la boisson, adresse des prières au viticulteur: « Que l'homme qui a récolté ce vin puisse avoir la vie longue pour continuer ce bon travail. Que ceux d'entre nous qui l'ont bu l'aient aussi. Terre d'Olu et terre de Igbo » (F.D p. 132).

Par ailleurs, la confiance est un élément à la fois principiel et principal de l'acte d'adoration. Elle en est même le soubassement. Croire est une chose mais avoir la foi en est une autre, c'est en tout cas l'approche qu'en propose Lagrée: « La foi se distingue de la simple croyance en ce sens que: elle porte sur une personne [...] et non en une vérité et elle implique un élément de confiance »⁴. Cette conscience en la magnanimité de Dieu est le sésame par l'entremise duquel s'ouvrent les portes de la béatitude:

¹. *Ibid.*, p. 22.

². Catherine H.Savage, *op. cit.*, p. 150.

³. Cité par Yves Lambert, *op.cit.*, p.156.

⁴. Jacqueline Lagrée, *op.cit.*, p. 57.

Croyez à la fidélité de Dieu. En vérité je vous le déclare, quiconque dira à cette montagne: Soulève-toi et jette-toi dans la mer...S'il ne doute pas dans son cœur mais croit que ce qu'il dit s'accomplira, cela lui sera accordé. C'est pourquoi, je vous le déclare: Tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'avez obtenu, cela vous sera accordé (Marc, XI, 22-24).

L'expression de la foi ne figure pas seulement le rapport divino-humain. Elle intègre les relations interhumaines voire extra-religieuses. Lorsqu'on croit en Dieu, la vie entière en porte les marques, autrement dit « si un homme croit en Dieu, le temps qu'il prend à sa prière pour travailler est encore prière. C'est même une très belle prière » (A.A, p. 112). C'est à cet effet que note Makouta-Mboukou:

La foi est un don de Dieu. Mais l'exercice de la foi se fait par l'homme de foi, et au sein d'une communauté de corps et d'esprit, créée par la loi de Dieu, qui vit parmi les hommes au moyen d'un acte humain: la religion qui justement codifie la loi. La foi se manifeste donc par des œuvres en direction de Dieu et en direction de l'homme¹.

La subordination et l'adéquation avec les préceptes religieux façonne l'individu. Son existence se meut au rythme du propos divin. Son essence en est aimantée et son existence formatée, de sorte que ses pensées, faits et gestes suivent la ligne ficelée par son créateur. Conscient de la présence d'un Dieu « guetteur », il agit – animé par la foi ou craignant Sa sentence – en concordance avec Sa loi. Car, pour parler comme Michel Quesnel, « un croyant se sait [...] placé sous le regard de Dieu, ce qui implique de sa part une attitude de vérité vis-à-vis de soi-même et des autres »².

La prière demeure dans toutes les religions le culte le mieux partagé. En sus de son importance, elle est révélatrice de la faiblesse humaine. Mieux, elle offre un cadre d'apaisement, un havre de quiétude, dans un monde dominé par la matière. Sur ce, eu égard à la problématique de la foi chez Gide, Yang ne manque d'alléguer: « Que Gide croie ou ne croie pas, peu importe; mais il croit à l'efficacité de la prière »³. Outre cet aspect réconfortant, « la prière [...] qu'elle soit de demande, d'offrande, d'intercession ou de louange, est toujours

¹. J.P Makouta-Mboukou, *Spiritualités et cultures dans la prose romanesque et la poésie négro-africaines (De l'oralité à l'écriture)*, op.cit., p. 224.

². Michel Quesnel, op.cit., p. 173.

³. Cité par Catherine H. Savage, op. cit., p. 168.

une démarche d'humilité que l'on a jamais fini d'entreprendre »¹.

L'approche du sacré nous amène à étudier la symbolique de l'amour et du bonheur, comme parcours testimonial sur les rapports divino-humains. Cette étude thématique de nature à investir le champ religieux s'emploie à revisiter l'attitude de l'homme vis-à-vis d'une divinité mais, aussi, en rapport avec l'humanité.

3. Symbolique de l'amour et du bonheur

L'amour est une notion complexe débattue depuis des siècles, et interpellant la médecine, la psychologie, la sociologie, la littérature, la théologie et même l'économie. Sentiment envers un être ou une chose, il consiste en une affection profonde poussant les personnes qui le ressentent à adopter une attitude plus ou moins rationnelle, les inclinant vers la recherche d'une proximité, pouvant être tendre, passionnée, intellectuelle voire imaginaire. Pour Sade, « il n'y a rien de vrai dans l'amour que le plaisir sexuel, seul voulu par la nature. Tout le reste est convention sociale ou religieuse »².

Dans la Grèce antique, une subdivision tripartite de l'amour mettait en exergue son caractère polysémique. L'on peut, dès lors, distinguer la *philia*, l'*agapê* et l'*éros*. Forte estime réciproque entre deux personnes de statuts sociaux proches, la *philia* se rapproche de l'amitié telle qu'on l'entend de nos jours. Elle existe entre deux personnes de sexe identique.

L'*agapê* est l'expression de l'amour du prochain, relation univoque à rapprocher à l'altruisme. Acte irréfléchi, il se caractérise par sa spontanéité. Réelle empathie pour les autres, qu'ils soient connus ou intimes, il reste assimilé au concept de la charité dans la tradition chrétienne. Bien que celui-ci soit plus proche d'une relation matérielle établie avec des personnes en souffrance, l'*agapê* originel ne revêt pas cette connotation morale de responsabilité devant une autorité divine.

Quand à l'*éros*, il se caractérise par une attirance sexuelle. C'est l'expression d'un désir, d'une passion produite par l'*épithumia* dans la pensée platonicienne. Cependant, il pouvait se mêler à la *philia* à travers la pédérastie. Par ailleurs, l'amour parental est dit *storgê*, tel que traduit par l'affection d'un parent pour sa progéniture.

Dans les propos de Diotime adressés à Socrate et relayés par Platon, l'amour se présente en trois niveaux:

Le degré inférieur est l'amour de la beauté physique d'un individu (quel que soit son sexe; l'amour à Athènes est souvent homosexuel); au stade médian se trouve

¹. Michel Quesnel, *op.cit.*, p.176.

². Cité par Jean-Louis Lecercle, *L'Amour*, Paris, Bordas, 1991, p. 17.

*l'amour de la beauté, mais surtout dans les âmes; enfin, au sommet, l'amour de la beauté absolue, éternelle*¹.

Chez les bouddhistes Mayahana et Vajrayana (bouddhisme vietnamien, lamaïsme, etc.), l'amour est l'un des composants des « Quatres Infinis » ou « Quatres incommensurables »: l'amour, la compassion, la joie et l'équanimité². Le bouddhisme ancien offre un visage de l'amour en tant que détachement dont l'issue est l'annihilation de tout désir pour une accession au bonheur durable. Ce n'est qu'entre le 1^{er} et le IV^{ème} siècle avant notre ère que le bouddhisme Mahayana, en émergeant, s'appuie sur un dessein autre: désormais, l'amour et la compassion envers l'autre priment sur l'ascèse et la méditation. Plus qu'une expression émotive, l'amour pour ses adeptes est une véritable vertu et ne s'explique aucunement par un quelconque attachement envers un être ou un objet.

Intiment lié au thème de l'amour, le bonheur est la fin *parfaite*³ pour parler comme Aristote. La fin n'étant point la même chez chaque individu, l'idée de bonheur est, ainsi, la quête d'un idéal, la manifestation d'un désir. D'où l'éternelle propension de l'homme à s'en accaparer. « Il faut donc, annonce Epicure, méditer sur ce qui procure le bonheur, puisque, lui présent, nous avons tout, et, lui absent, nous faisons tout pour l'avoir »⁴.

A cet effet, on constate que le bonheur découle d'un mouvement de l'esprit, ponctué par les agissements ou les aspirations du corps. L'accession à ce stade de la plénitude est souvent un parcours endolori par une lutte hardie, comme, par ailleurs, elle est l'expression d'une douce attente, abord lénifié par la marque de l'espérance.

Dans une approche structurelle et historico-sémantique, le bonheur provient de l'expression « bon urû ». Eür est issu du latin *augurium* où accroissement accordé par les dieux à une entreprise. Ce vocable latin a pour origine sa racine indo-européenne *aweg*. Dès lors, du point de vue étymologique, le bonheur est la résultante d'une édification, une satisfaction constante et permanente.

A en croire Epicure, le bonheur est le plaisir en repos de l'âme⁵ reposant, outre sur la sécurité et la santé, sur la sagesse et l'amitié. Pascal transcende l'aspect éthique de ce manque impossible à combler sans renoncement à la foi. Pour Spinoza, la raison gouverne l'expérience humaine dans sa quête du bonheur. Une telle perspective est à même de délimiter les contours

¹. *Ibid.*, p. 25.

². « L'équanimité étant le fait d'être attentif de façon semblable à tout être et toute chose sans établir un attachement privilégié ».

³. www.Universalis-edu.fr/encyclopedie/bonheur.

⁴. Epicure, *Lettre à Ménécée*, 122-123, P.U.F, collection Epiméthée, 1990, page 217.

⁵. Cf. *Lettre à Ménécée*.

de ce dernier afin qu'il ne verse point dans une passion troublante.

Rejetant la prédominance de la raison sur l'approche du bonheur, Kant montre la complexité autour du contenu de ce dernier dont la nature empirique n'est pas intelligible. Selon lui, le bonheur est moins un idéal de la raison que de l'imagination¹. Par ce procès, Kant procède à une substitution des rôles: le bonheur passe d'abord par la prise en charge du devoir:

*Que sont les fins qui sont en même temps des devoirs? Ce sont: ma perfection propre et le bonheur d'autrui. On ne peut pas intervertir les termes... Quand il est question d'un bonheur auquel ce doit être pour moi un devoir de travailler comme à ma fin, il s'agit nécessairement du bonheur d'autres hommes, de la fin (légitime) desquels je fais par là aussi ma propre fin.*²

La première marque d'amour de piété envers les croyances est l'amour exprimé à l'endroit des divinités. On peut, dans certains cas, parler de crainte des dieux; ce qui expliquerait l'adoration ou le respect voué à leur égard. C'est parce que « pour nombre d'âmes, et que je crois des mieux trempées, le bonheur n'est point dans le confort et dans la quiétude, mais dans l'ardeur »³. Mais l'expérience religieuse n'est réellement vécue que lorsqu'elle intègre l'adhésion libre du croyant. Une telle attitude conduit le fidèle à la découverte de la béatitude, car « c'est l'amour qui relie Dieu à ses créateurs. Dieu est amour »⁴, « Il est vraiment miséricordieux et plein d'amour »⁵.

L'amour de l'homme à l'endroit de Dieu porte dans sa reconnaissance à la charité divine. Car, « Dieu a sauvé chacun de nous, et chacun de nous vaut le sang de Dieu » (*Æ*, p. 1068). Cet « amour-reconnaissance » hante la vie du croyant, conscient de l'origine de son salut. Et puisque « la mesure d'aimer Dieu, ce de l'aimer sans mesure »⁶, Samba Diallo ne peut s'empêcher de lancer: « je crois que je préfère Dieu à ma mère » (*A.A*, p. 156). Chez Achebe, l'existence de l'homme s'appuie sur un variable: l'amour des dieux. Car si Eru « aime quelqu'un, la richesse coule dans sa maison comme l'eau dans une rivière; ses ignames sont aussi géantes que des êtres humains, ses chèvres mettent bas par trois à la fois et ses poules pondent neuf œufs le même jour » (*F.D*, p.20). Dieu est, ainsi, au cœur de l'amour. Aussi le

¹. Emmanuel Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs », *Œuvres philosophiques*, tome 2, Bibliothèque de la pléiade, 1985, p.282.

². Emmanuel Kant, « Métaphysique des mœurs », *Œuvres philosophiques*, tome 3, Bibliothèque de la pléiade, 1986, pp. 664 – 667.

³. Pierre-Henri Simon, « André Gide et Dieu », *Témoins de l'homme*, Paris, Payot, 1952, p.37.

⁴. Jean-Louis Lecercle, *op. cit.*, p. 20.

⁵. *Coran*, S.11, V.90.

⁶. Saint Bernard cité par Philippe Le Touzé, *op. cit.*, p. 10.

salut de l'homme repose-t-il dans l'obligation de L'aimer sans mesure: « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute ton âme et de toutes vos forces »¹. Ici, l'abstraction est faite à l'individu, toute l'orientation de l'amour est dirigée vers le divin.

C'est dire, autrement, que l'amour de Dieu semble tenir d'une aspiration vitale. Pour Claudel, « la seule sagesse en cette matière est de céder à l'attrait divin, *aveuglement* et tête baissée, comme on répond à l'appel des sens »². Dans une approche aux accents métaphysiques et platoniques, Lecercle souligne:

*L'amour est une aspiration de l'âme, qui est d'origine divine, à la beauté, qui est une idée divine, et dont elle aperçoit un reflet dans la personne aimée. La démarche du véritable amour consiste à s'élever du corps à l'âme, et de l'âme à Dieu, seul objet vraiment digne de l'amour. C'est donc une ascèse, une élévation progressive vers le bien absolu qui est Dieu. Le véritable amour exclut le désir physique*³.

Ce visage de l'amour apparaît dans les romans, s'intensifiant, d'une part, et s'amenuisant, de l'autre. L'attitude de Thierno, son entrain dans l'exercice de son ministère – acte lié à l'expression de sa foi – découlent de cet amour « irréflecti » à l'égard de Dieu. Il a compris tel Ezeuleu et Jacques que « c'est dans la soumission qu'est le bonheur » (*S.P.*, p.106). Soumission à l'Eternel, dirons-nous, puisqu'il « faut au bonheur de l'homme la présence et la garantie de Dieu » (*A.A.*, p. 114). Dès lors, aimer pour l'humain c'est se découvrir divin, puisque « [...] l'amour consiste à se donner et représente pour l'être humain la dimension où se réalise ce qu'il y a de divin en lui, celle qui le fait à l'image de Dieu qui aime et se donne »⁴. Il est, dès lors, impossible de dissocier Dieu de l'amour; d'où le sermon qu'en fait le curé à l'attention de la comtesse: « Il n'est pas le maître de l'amour, il est l'amour même. Si voulez aimer, ne vous mettez pas en dehors de l'amour » (*J.C.*, p.187). Cet « amour-Dieu » ou amour-charité explique l'inclination du croyant vers la recherche d'un bonheur à acquérir, certes, mais surtout à partager. L'être aimé importe moins que la figure transcendante qu'il incarne. C'est en ce sens que Gide s'appuyant sur les textes sacrés investit l'amour dans toutes ses profondeurs et lui attribue toute représentation à travers laquelle se dessine l'imagerie divine. Ne voulant pas situer Dieu en dehors de l'amour, il ne peut que donner libre cours à ce dernier:

¹. *Deutéronome*, VI, 5, *La Bible*, *op. cit.*, p. 211.

². Cité par Marc Dambre, *La Symphonie pastorale d'André Gide*, Paris, Gallimard, 1991, p. 19.

³. Jean-Louis Lecercle, *op. cit.*, p. 26.

⁴. Eric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie. op.cit.*, p. 152.

Mais l'Évangile...Ah! Je trouvais enfin la raison, l'occupation, l'épuisement sans fin de l'amour; le sentiment que j'éprouvais ici m'expliquait en le renforçant le sentiment que j'éprouvais pour Emmanuèle; il n'en diffère point; on eût dit qu'il l'approfondissait simplement et lui conférait dans mon cœur sa situation véritable¹.

S'agrippant aux auspices des paroles sacrées qui confèrent à son acte une légitimité absolue, Gide, contournant l'interdit, privilège le bonheur, la joie. Cette sensation agréable, à la fois muette et perceptible, qui laisse le curé dans une situation d'allégresse:

En ce moment même, dès que je n'observais plus son visage, qu'il tenait toujours levé très haut, très droit, j'étais surpris par un certain accent de sa voix. Elle a beau être grave, on ne peut pas dire qu'elle soit triste: elle garde un certain frémissement presque imperceptible qui est celui de la joie intérieure, une joie si profonde que rien ne saurait l'altérer, comme ces grandes eaux calmes, au-dessous des tempêtes. (J.C, p. 140)

L'aspiration au bonheur n'est pas délictuelle; c'est plutôt l'aspiration principale de l'être tel que l'y invite la religion. Car, « l'état de joie, qu'empêchent notre doute et la dureté de nos cœurs, pour le chrétien est un état obligatoire » (S.P, p. 107). Aussi le pasteur gidien est-il convaincu des effets miraculeux de l'amour: « Ces enfants, dans cette atmosphère de paix et d'amour, se développent et font de remarquables progrès » (S.P, p. 119). Toutefois, le recours de Gide aux textes sacrés participe d'une entreprise sélective, celle de n'y puiser que les termes qui donnent crédit à son acte. Car, tout en invitant à l'amour, le propos biblique fait, aussi abstraction de ce bas-monde tel que le révèle cette sentence:

N'aimez ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car tout ce qui est dans le monde est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie; ce qui ne vient point du Père, mais du monde².

L'instinct de bonheur, en dehors de répondre à une sollicitation de la nature humaine, s'ajoute à un besoin de s'affilier à la grâce divine. Pour Bernanos, « C'est sur l'amour de la

¹. Henri Rambaud, « André Gide et l'art du clair-obscur », *Entretiens sur Gide*, Paris, Mouton &Co, 1967, p. 277.

². I, Jean, II, 15-16, *La Bible*, op. cit., p. 1591.

vie que nous fondons notre christianisme [...] Nous aimons la vie [...] parce que c'est Dieu qui l'a faite, qui l'a faite pour les hommes, et non les hommes pour elle »¹. Aussi s'érige-t-il contre « ceux qui voulait faire de l'Eglise un cimetière austère et lugubre, alors qu'elle est un parterre fleuri »². Un combat qui s'assimile à celui de la Grande Royale déterminée à mettre un terme à l'austérité du maître sur son cousin:

J'avais averti ton grand fou de père que ta place n'est pas au foyer du maître, dit-elle. Quand tu ne te bats pas comme un manant, tu terrorises tout le pays par tes imprécations contre la vie. Le maître cherche à tuer la vie en toi. Mais je vais mettre un terme à tout cela (A.A, p.32).

La conception du bonheur n'est pas, pour autant, partagée. C'est dans la « chaude » atmosphère du foyer que Samba Diallo, malgré les sévices, puise sa joie. D'où le regret qu'il nourrit après s'en être détaché. Alors que chez Bernanos, un tel traitement tordrait le coup au bonheur. Aussi l'attitude du maître – signe d'admiration et d'amour – est-il un mal nécessaire, une voie d'accès à un futur heureux. De part et d'autre, la joie demeure la cible même, notamment chez Gide où elle stipule l'acte de reconnaissance par essence: « Tout chrétien qui ne parvient pas à la joie rend la passion du Christ inutile et par cela même l'aggrave. Vouloir porter la croix du Christ, souhaiter d'épouser ses souffrances, n'est-ce pas méconnaître son don? »³. L'appel à la joie est donc unanime chez les auteurs. Mais c'est dans l'acception du terme que surviennent les divergences.

Le prêtre gidien est conscient que « chaque être doit tendre à la joie » (*S.P*, p. 107), mais le chemin qu'il arpente n'est pas exempt de tortuosités, et ce, malgré les mots optimistes que lui a soufflé le docteur Martins: « Chacune de ces emmurés était heureuse, et sitôt qu'il leur fut donné de s'exprimer, ce fut pour raconter leur *bonheur* » (*S.P*, pp. 36-37). Pour le maître des Diallobé, le bonheur se mesure en fonction de la présence divine chez l'individu, il est une totale jouissance en dehors de toute réalité humaine. Car selon lui « l'adoration de dieu n'était pas compatible avec aucune exaltation humaine » (*A.A*, p. 33). Car « le mystique a besoin d'aimer et d'être aimé »⁴. Jetant son dévolu sur Gertrude, le pasteur oscille entre deux pôles émotionnels: la prise en charge d'une investiture sacrée et la réalité d'un engagement personnel. La femme aimée semble prendre autant de place, sinon davantage, que le seigneur dans son cœur: « Je portais sa main à mes lèvres, comme pour lui faire sentir sans lui avouer

¹. Cf Société des amis de Georges Bernanos, *Bulletin*. n° 15-16, p. 28.

². *Ibid*, *Bulletin*. n° 22, p. 10.

³. Jacques Vier, *Gide*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 42.

⁴. Lucien Lefèvre, *Amour sacré, amour profane*, Gallimard, 1944, p. 108.

que partie de mon bonheur venait d'elle... » (*S.P.*, p.57). Cette tournure poétique de l'amour (éros) n'est pas aussi présente dans les autres fictions où il est n'est pas fait mention de peinture aussi crue de l'amour¹. Par ailleurs, l'allusion à l'amour, comme manifestation charnelle d'un désir, est soulignée par Bernanos en évoquant la passion du prêtre défroqué à l'endroit d'une femme comme l'atteste le curé: « Je suppose même qu'il est sincèrement attaché à sa compagne, car je l'ai connu jadis sentimental » (*J.C.*, p. 102).

Tenu par le vœu de chasteté, le curé bernanosien ne plie pas sous le faix de la tentation féminine et ce n'est pas faute d'en trouver les raisons d'un fléchissement: « [...] Il m'arrive d'en trouver d'agréables [...] » (*J.C.*, p. 161); même si, d'autre part, il ne lui est pas loisible d'en croiser: « C'était la première fois peut-être que je regardais un visage de femme » (*J.C.* p. 161). Cet état de fait résulte, aussi, du caractère de son sacerdoce qui ne souffre aucune dérive idyllique. Certes « la mission de l'Eglise est justement de retrouver la source des joies perdues » (*J.C.*, p. 287) mais elle est, aussi, de servir et non se servir du troupeau égaré. Tout en prêchant pour l'émergence de la joie et de l'amour, le curé donne à ce dernier un cachet platonique. Il milite pour le règne de l'esprit d'enfance où le bonheur n'est pas seulement une « sorte d'allégresse [...] purement charnelle [...] » (*J.C.*, p. 252) ou encore simplement axée sur le pouvoir: « Je ne refuse pas leur ordre [...] je lui reproche d'être sans amour » (*J.C.*, p. 258). Le véritable amour tait, dès lors, les bassesses du désir érotique comme il disparaît, aussi, du cercle de la bourgeoisie. Un mobile pour le curé de Torcy d'orienter sa quête vers les couches démunies: « Je cherche le bon Dieu où j'ai le plus chance de trouver, parmi les pauvres » (*J.C.*, p. 143). Se démunir, s'abaisser pour mieux appréhender la grandeur divine, telle est la culture que le maître inculque à ses disciples, notamment lorsqu'il débarrasse Samba Diallo de ses habits de prince et lui somme de porter un accoutrement modeste.

La recherche du bonheur, chez Gide, outrepassa les recommandations divines. D'ailleurs, le saint gidien en reconnaît la mesure. Il a conscience de son acte lorsqu'il lance à Jacques ces propos qu'il peut s'approprier: « Abuser de l'infirmité, de l'innocence, de la candeur, c'est une abominable lâcheté [...] » (*S.P.*, p. 74). Outrepassant la sentence humaine, il s'en remet au jugement divin: « S'il est une limitation dans l'amour, elle n'est pas de Vous, mon Dieu, mais des hommes. Pour coupable que mon amour paraisse aux yeux des hommes, oh! Dites-moi qu'aux Vôtres, il est saint » (*S.P.*, p. 131). Acculé de toute part, le pasteur cherche en Dieu un allié, ne serait-ce que pour apaiser sa conscience. Bien qu'il assimile son acte à la charité divine, il ne peut s'empêcher de douter en ne faisant pas siens ces propos de Gide qui sonnent comme une maxime: « Agir sans juger si l'action est bonne ou mauvaise. Aimer sans

¹. L'approche que nous menons s'appuie sur le thème de l'amour, dans son acception courante, entre les hommes ainsi que entre ces derniers et une divinité. L'amour comme agâpé sera abordé dans nos démarches ultérieures « Communion et communication ».

s'inquiéter si c'est le bien ou le mal »¹. S'insurgeant contre les « pourfendeurs » de la joie, Gide s'active à redonner aux saintes paroles toute leur authenticité. Autrement dit, il fustige le comportement de ceux qui, altérant les propos du Christ, dénaturent certaines conceptions de la foi chrétienne:

*Jamais le Christ n'a enseigné systématiquement la recherche de la douleur pour plaire à Dieu. Il n'y a pas de défense, de "rampes", de "garde-fous" dans la morale de l'Évangile, ni d'interdiction des désirs, ni de domestication perpétuelle des instincts*².

D'où ces réprimandes: « Malheur à vous, dit le Christ aux docteurs de la loi, parce que vous chargez les hommes de fardeaux difficiles à porter... »³. Ou encore: « Vos lois ont été inventées par les hommes et elles ne viennent pas de Dieu »⁴. Une telle posture détermine l'orientation de Gide qui, selon Catharine H. Savage, « voyait dans la Réforme une révolte justifiée contre la superstition, le dogmatisme, et le despotisme de l'enseignement catholique et une victoire de l'esprit critique »⁵.

Bernanos ne nie pas l'importance de l'amour pour les hommes. Il l'encourage même car, selon lui, « il n'y a qu'une erreur et un malheur au monde, c'est de ne pas savoir aimer »⁶. Abordant dans le même sens que Gide, Bernanos croit à la valeur de l'amour. Mais de quel amour? N'est-il pas important d'en définir sa « licéité »? Pour Bernanos, cet amour est sacré comme, d'ailleurs, l'est toute la création. Sur ce, toute disharmonie avec le divin n'est pas envisageable:

*L'univers est un univers sacré: l'amour est l'introduction à cet univers sacré. C'est à la lumière de cette vérité seulement que l'univers et l'amour se comprennent, et Bernanos n'écrit qu'à cette lumière-là, ne pensant rien, n'écrivant rien qui ne soit intérieurement commandé par cette présence sacrale de l'amour divin baignant les choses et seul capable de leur donner cet être véritable dont il est le créateur*⁷.

Cet aspect de l'amour-sacré est tout aussi perceptible dans les rapports purement

¹. André Gide, *Les Nourritures terrestres suivi des Nouvelles nourritures*, op. cit., p. 21.

². Léon Pierre-Quint, *André Gide*, Paris, Librairie Stock, Delamain & Bontelleau, 1952, p. 139.

³. *Idem*.

⁴. *Ibid.*, pp. 139-140.

⁵. Catharine H. Savage, op.cit., pp. 145- 46.

⁶. Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat 1*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 694.

⁷. Jean de Fabrègues, *Bernanos tel qu'il était*, Tours, Marne, 1963, pp. 155-156.

humains. Loin d'être les véritables acteurs, ces derniers subissent, en réalité, les remous d'une contingence qui les dépasse et commande leurs actions:

L'amour en définitive n'est pas là où l'homme croit le découvrir. Sans être une impossibilité absolue, il n'est pas la résultante d'une quelconque volonté humaine mais bien le don de forces obscures qui échappent, quoi que nous en pensions, aux efforts du vouloir humain¹.

Gide comme Bernanos confèrent à l'amour une importance capitale. Seulement leur divergence se situe dans la double acception du terme qui répond à un parallélisme qu'en propose Eric Benoit, sur la valeur divine de l'amour humain opposée à la dimension humainement vécue de l'Amour divin². Partant de ce constat, et eu égard aux rapports que les textes entretiennent avec la peinture de l'amour, il est notable d'avancer que « [...] Gide a choisi en faveur de la tendance que Platon nomme *eros* contre celle que les Pères de l'Eglise appellent *agapè*, cet amour-ci se dirigeant vers Dieu, l'autre vers l'homme »³. Il est clair que l'abandon à la passion peut occasionner des dérives lorsque, notamment, cette dernière ne trouve pas en Dieu l'objet de son « élévation ». Une telle pensée a habité Gertrude, consciente du trouble dans lequel elle s'est mise, en questionnant le pasteur en ces termes: « Mais alors vous reconnaissez que notre amour échappe aux lois de Dieu? »(*S.P*, p. 127). Mais, à en croire Gide, « un véritable amour n'irait pas sans confusion ni rougeurs » (*S.P*, p. 100). Le mal ou, du moins, la souffrance est au cœur de l'amour. Cette douleur née des rapports entre hommes et femmes fait l'objet d'un diagnostic troublant, chez Bernanos, ponctué par un parallélisme tout de symboles truffés: « Les moines souffrent pour les âmes. Nous, nous souffrons pour elles » (*J.C*, p. 56). Une telle relation, aussi pathétique qu'elle paraisse, ne tarit pas. L'amour qui l'anime étant en même d'en adoucir toute la peine débordante. Devant l'obstacle que constitue son épouse, le pasteur, dans le rôle de la victime, indexe la carence d'amour de sa femme: « Sa charité même est réglée comme si l'amour était un trésor épuisable. C'est là notre seul point de conteste... » (*S.P*, p. 19). La peine d'Amélie est accentuée par le jeu d'esquisse du pasteur feignant la réalité et essayant, vaille que vaille, à embellir son forfait. Pour Julia Kristeva, « la douleur qui demeure cependant est le témoin de cette aventure, en effet miraculeuse, d'avoir pu exister pour, à travers, en vue d'un autre »⁴. L'admiration qui habite le maître des Diallobé à l'endroit de Samba Diallo ne l'a-t-il pas

¹. Thomas Mélonne, *Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire*, Présence Africaine, 1973, p. 127.

². Eric Benoit, *Bernanos, littérature et théologie*, op. cit., p. 148.

³. Jacques Vier, op. cit., p. 43.

⁴. Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, Editions Denoël, 1983, p. 13.

poussé à des « extrémités ». En effet, la violence de son acte (« le maître l'avait précipité à terre et l'avait furieusement piétiné, comme fut certains fauves sur leur proie ») est « en fonction de l'intérêt qu'il portait au disciple en faute » (A.A, p. 17). Ainsi, « l'amour authentique, en effet, ne connaît point de limite, il se réalise dans une disponibilité absolue »¹. Autrement dit, l'être aimé ne compte pas vraiment mais les raisons de cet élan qui, en transcendant l'individu, vise le divin:

Il ne s'agit nullement de ne pas mettre notre cœur dans les choses sacrées pour ne nous attacher qu'au Créateur; le précepte est seulement de ne nous attacher à aucune créature particulière, c'est-à-dire, en fait, de passer de l'un à l'autre pour qu'aucune ne nous asservisse et que toujours brûle en nous la 'ferveur'².

Les fictions mettent en scène des êtres enclins au bonheur comme « premier devoir de l'homme sur terre »³. Obsession pour les uns (« Il faut que je sois heureuse, sinon... », J.C, p. 210), grâce ou don chez les autres (« Je connais le bonheur d'entendre », S.P, p. 56), l'idée de bonheur tient d'une multitude et semble toujours se teindre de désespoir: « Quand j'ai vu Jacques, j'ai compris que ce n'était pas vous j'aimais; c'était lui. Il avait exactement votre visage; je veux dire celui que j'imaginai que vous aviez... » (S.P, pp. 146-147). Une désillusion qui vient conforter les appréhensions de la jeune aveugle lorsqu'elle révèle au pasteur: « [...] Tout le bonheur que je vous dois me paraît reposer sur l'ignorance » (S.P, p. 124). Aussi a-t-elle pris soin de préciser, à la différence de Chantal: « Je ne tiens pas à être heureuse. Je préfère savoir » (S.P, p. 125). Bien que « l'enfer...c'est de ne plus aimer » (J.C, p. 185), « ne plus aimer signifie pour un homme aimer moins, ou aimer ailleurs » (J.C, p. 185). Ces locutions adverbiales sont révélatrices des forfaits consécutifs du pasteur: l'éloignement ou le mépris d'un premier amour « aimer moins » et la naissance d'un amour « coupable », synonyme de dérive passionnelle « aimer ailleurs ».

Le désir de bonheur manifesté par l'homme justifie le désespoir ambiant qui l'habite. En tournant le dos à son ministère, le prêtre de Bernanos entend s'éloigner de la misère pour retrouver les délices d'une existence radieuse:

T'as dû comprendre depuis longtemps que j'avais, comme on dit, quitté la soutane. Mon cœur, pourtant, n'a pas changé. Il s'est seulement ouvert à une vocation plus humaine et par conséquent plus généreuse de la vie. Je gagne ma

¹. Tahsin Yücel, *L'Imaginaire de Bernanos*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basimeir, 1969, p. 107.

². Henri Rambaud, « André Gide et l'art du clair-obscur », *op.cit.*, p. 280.

³. Sony Labou Tansi, *L'Anté peuple*, Paris, Seuil, 1986, p. 113.

vie, c'est un grand mot, une grande chose. Gagner sa vie! L'attitude, prise dès le séminaire, de recevoir des supérieurs, ainsi qu'une aumône, le pain quotidien ou la platée d'haricots fait de nous, jusqu'à la mort, des écoliers, des enfants (J.C, pp. 100-101).

C'est dire que « qui parle de bonheur a souvent les yeux tristes »¹. Et cet apaisement de l'âme n'est effectif que dans une sorte de dépassement, la négation réfléchie et irrémédiable d'un passé troublant. Le bonheur que réclame Chantal passe, en ce sens, par l'oubli des démons qui émaillent ses pensées; Parallèlement, c'est dans une pareille opération de l'esprit que le pasteur et sa famille peuvent retrouver la quiétude d'antan. Car, selon Nietzsche, « pour le plus petit comme pour le plus grand bonheur, il y a toujours une chose qui le crée : le pouvoir d'oublier »².

L'aspiration à l'amour et au bonheur anime le vécu de l'individu. Elle est un mouvement soutenu de l'âme vers un absolu. Il est clair que l'orchestration d'une telle quête diffère; d'où une absence d'analogie s'expliquant par la non conformité de l'objet de l'adoration. Dès lors, même si, « le mal n'est pas dans l'amour » (S.P, p. 95), l'amour, notamment inapproprié, est susceptible de le porter à son état germinal:

[...] Gide pense que le mal vient de notre croyance à la malignité de l'amour, s'il souhaite l'amour plus libre, il n'en conclut pas qu'on puisse dire à l'individu: - Fais comme s'il te plaît, mais toujours: - Surmonte-toi! Il faut non pas prohiber les désirs comme le veut le chrétien orthodoxe, mais les éduquer. L'homme luttera non plus contres ses passions, mais contre leur tendance à opprimer autrui³.

Le pasteur gidien semble boire la coupe de l'amour jusqu'à la lie. Contrairement au prêtre de Bernanos, l'exercice de son ministère, tel que stipulé par la loi protestante, lui autorise le mariage. Mais son aventure avec la jeune aveugle vire au drame, déteignant sur sa mission sacerdotale et sur son environnement familial. En se pliant face aux exigences de la passion trop forte à contenir, le pasteur ne peut que constater l'enlèvement de son âme. Obnubilé par Gertrude, le pasteur relègue Dieu au second plan: « Seigneur, il m'apparaît parfois que j'ai besoin de son amour pour Vous aimer » (S.P, p. 134). L'amour de Dieu étant subordonné à celui de la femme, les liens sacrés semblent se délier. L'élan manifeste du saint homme à

¹. www.universalis-edu.com/encyclopedie/bonheur.

². Cf. *Considérations inactuelles*, I, II.

³. Léon Pierre-Quint, *op.cit.*, p. 181.

l'égard de la jeune aveugle rappelle le caractère de l'amour chez Proust, lequel se traduit en ces termes: « Un être se propose à nous comme unique et irremplaçable, et rien n'existe hors de lui, ou plutôt tout ce qui est n'est que par rapport à lui »¹. C'est dire que « l'amoureux, comme l'a montré Stendhal, « cristallise », c'est-à-dire qu'il ne voit pas l'être aimé tel qu'il est réellement; il le pare de toutes sortes de qualité et le revêt, par l'imagination, de cristal. Dès lors, à la question de Pierre-Quint (« Peut-on allier à l'amour de Dieu le désir des créatures? »²), Gide peut rétorquer: « J'ai nommé Dieu tout ce que j'aime, et pourquoi j'ai voulu tout aimer »³; d'où l'invocation: « Seigneur! Enlevez de mon cœur tout ce qui n'appartient pas à l'amour... » (*S.P.*, p.112). En s'intéressant à Gertrude, le pasteur souhaite intégrer le monde des aveugles et s'identifier à leur existence, leur bonheur, « [...] ce bonheur intéméré, continu et doux [...] cet univers propre à des êtres de désir »⁴. Or, souligne Albert Thibaudet, « il faut beaucoup [...] de sagesse pour que le désir moyen de progrès pour l'espèce, n'amène pas le mal de l'individu »⁵.

Aussi les motivations de l'amour ne sont-ils pas souvent explicites. A en croire Proust, si l'« engrenage » que constitue l'amour s'explique en partie, il n'en demeure pas moins que l'essentiel n'est pas cerné dans sa totalité; c'est-à-dire ce phénomène mystérieux qui favorise l'attachement d'un cœur à une personne plutôt qu'à une autre. Autrement dit, « pour tous les événements qui dans la vie et ses situations contrastées se rapportant à l'amour, le mieux est de ne pas essayer de comprendre, puisque, dans ce qu'ils ont d'inexorable comme d'inespéré, ils semblent régis par des lois magiques plutôt que rationnelles »⁶.

Le saint de Gide ôte toute ambiguïté allant dans le sens d'avilir son acte. Après la sollicitation d'une licence divine (« Seigneur! Permettez-Vous que mon amour, peut-être, écarte d'elle l'affreuse nuit? », *S.P.*, p. 18), il feint l'innocence et se jette dans l'anonymat: « Comme elle levait le front vers moi, nos lèvres se sont rencontrées... » (*S.P.*, p. 130). En ce sens, il rompt le rideau de la confession, surpassant en acte le curé de Bernanos fasciné par le corps de la femme: « L'image se tenait là, sous mes yeux, dans une sorte d'instabilité merveilleuse, et je restais immobile comme si le moindre geste eût dû l'effacer » (*J.C.*, p. 158). Le saint d'Ambricourt rejette l'appel des sens; faisant ainsi obstruction à l'attraction d'un bonheur démoniaque, à « une sorte de fierté, d'allégresse, une espérance absurde, purement charnelle, la forme charnelle de l'espérance... » (*J.C.*, p. 252). Néanmoins,

¹ Pierre-Henri Simon, « La pensée tragique de Marcel Proust », *Témoins de l'homme*, *op. cit.*, p. 23.

² Cité par Catherine H. Savage, *op. cit.*, p. 182.

³ André Gide, *Les Nourritures terrestres suivi des Nouvelles nourritures*, *op. cit.*, p. 42.

⁴ Albert Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, Gallimard, 2007, pp. 480-481.

⁵ *Ibid.*, p. 481.

⁶ Marcel Proust, *A la Recherche du temps perdu: A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, France Loisirs, 1999, p. 546.

sa confusion est loin d'être consommée, puisque l'éros ne le laisse pas totalement indifférent: « Si j'avais le malheur un jour de manquer aux promesses de mon ordination, je préférerais que ce fût pour l'amour d'une femme [...]» (J.C, p.299). Chez Gide, ce voile encombrant est inexistant. Le seul obstacle que pouvait constituer sa famille s'estompe devant le charme de la jeune aveugle pour qui il voue une attention passionnée:

Les premiers sourires de Gertrude me consolait de tout et payaient mes soins au centuple [...] Oui je le dis en vérité, jamais sourire d'aucuns de mes enfants m'a inondé le cœur d'un aussi séraphique joie que fit celui que je vis poindre sur ce visage de statue certain matin où brusquement elle semble commencer à comprendre et à s'intéresser à ce que je m'efforçais de lui enseigner depuis tant de jours (S.P, pp. 41-42).

L'amour ainsi que le bonheur, dans toutes leurs acceptions possibles, infusent une charge tragique à l'existence humaine. C'est l'éternel combat de l'homme en bute à l'épouvante. L'appel naturel du corps à la béatitude. Dans la préface à *Œuvres romanesques* de Bernanos, Gaëtan Picon donne une autre vision du mal: « Le mal n'est pas la sensualité, la violence: il est l'intelligence sans amour, la parole sans charité »¹. En d'autres termes, il n'est d'autre sollicitude aussi néfaste pour le vice que cette inclinaison à l'amour; une quête du graal, selon le curé d'Ambricourt:

L'amour! Il y a par le monde des milliers d'êtres qui le demandent à Dieu, sont prêts à souffrir mille morts pour que tombe dans leur bouche calcinée une goutte d'eau, de cette eau qui ne fut pas refusée à la Samaritaine, et qui l'implorent en vain (J.C, p. 162).

C'est dire que « [...] le plus grand besoin de cette terre est de confiance et d'amour » (S.P, p. 91). Cette obsédante propension à l'amour et au bonheur est, par ailleurs, sujette à des dérives. Et même si « l'amour est capable d'assumer et d'englober le désespoir »², ou que la charité « tolère tout, [...] croit tout [...] souffre tout »³, il n'en demeure pas moins irritant dans certains cas. C'est ainsi tout le sens de la remarque faite au curé par son supérieur, l'invitant à ne pas sombrer dans la démesure: « Vous avez la vocation de l'amitié, observait un jour mon vieux maître le chanoine Durieux. Prenez garde qu'elle ne tourne à la passion. De toutes les,

¹. Gaëtan Picon, *Œuvres romanesques suivi de Dialogues des Carmélites*, op. cit., p.11.

². Philippe Le Touzé, op. cit., p. 11.

³. *Corinthiens XIII, 7, La Bible*, op. cit., p. 1491.

c'est la seule dont on ne soit jamais guéri » (*J.C*, p. 72). Autrement dit, « il ya des ramollissements du cerveau. Le ramollissement du cœur est pire » (*J.C*, p.102). De telles mises en garde ont, sans doute, manqué au pasteur gidien ou, plutôt, ne collent pas au précepte de ce dernier convaincu que « la morale ne doit pas consister à proscrire [...] elle doit, au contraire, inviter chacun de nous à cueillir toutes les joies de la terre »¹. C'est parce que pour Gide, « le Christ n'est pas à ses yeux un dénonciateur de la culpabilité des hommes, mais celui qui révèle le secret de la perfection humaine »².

Dans les littératures gréco-latines, l'amour est le plus souvent représenté comme une blessure, une maladie qui rend fou et qui est envoyée par les dieux³. Certes, ce visage de l'amour s'identifie à l'éros, car « pour les anciens l'amour se limite souvent au plaisir physique. C'est lui que codifie Ovide dans l'Art d'aimer »⁴. Illusion de la volonté, pour parler comme Schopenhauer, l'amour n'existe que dans sa représentation, en tant que essence dont l'existence est en perpétuel devenir.

La « chute » dramatique du pasteur gidien est en partie liée à la poussée extravagante de l'amour. Usant et abusant de son ministère, il en fait une affaire de sens et non de bon sens. Il intervertit les rôles, travestit la Parole, pervertit l'imagerie pastorale et anéantit l'harmonie familiale. Il a conscience qu'il a faillit à travers sa relation avec Gertrude qu'il n'a « fait sortir de la nuit que pour l'adoration et l'amour » (*S.P*, p. 11). Il est, par ailleurs, notable que l'acte du pasteur a trouvé du répondant en la personne de Gertrude. Même si celle-ci se trompe de personne, comme elle l'a souligné, sa passivité face aux avances du pasteur est tout aussi coupable. Une complicité dans les relations amoureuses qui ne laisse pas Georges Sand indifférente: « Ce qui est ennuyeux dans l'amour, c'est que c'est un crime où l'on ne peut pas se passer d'un complice »⁵. C'est dire que « l'amour est une source de souffrances, il risque d'avilir, il est puissance meurtrière, d'origine démoniaque. On ne peut le vaincre sans la grâce, ou sans une vertu héroïque »⁶.

Plusieurs formes de bonheur sont, ainsi, perçues au fil des récits. En sus d'être une aspiration, ce bonheur vécu (« Pasteur, est-ce que vous sentez combien je suis heureuse? », *S.P*, p. 56), est transmis aux autres: « J'eus une sorte de ravissement devant l'expression angélique que Gertrude put prendre soudain, car il m'apparut que ce qui la visitait en cet instant n'était point tant l'intelligence que l'amour » (*S.P*, p. 42). Et lorsqu'il avoue (« le parfait bonheur de Gertrude, qui rayonne dans tout son être, vient de ce qu'elle ne connaît

¹. Pierre de Boisdeffre, *Vie d'André Gide. Tome I*, Paris, Hachette, 1970, p. 339.

². Göran Schildt, *Gide et l'homme*, Mercure de France, 1949, p. 6.

³. cf. Jean-Louis Lecercle, *op. cit.*, p. 24.

⁴. *Idem*.

⁵. Julia Kristeva, *Histoires d'amour, op. cit.*, p. 405.

⁶. *Idem*, p.36.

point le péché », *S.P.*, p. 107), il a conscience qu'il s'est érigé, paradoxalement, en un obstacle devant ce bonheur en rendant la vue à l'aveugle. L'expression du bonheur touche, pour la plupart, toute une communauté. C'est le cas, chez Achebe, où les peines et les joies participent du ciment des rapports entre les hommes. Le geste d'Obika, au lendemain de ses noces, est révélateur de son bonheur lequel cache les germes de la fierté: « Il était en train de se préparer à envoyer à sa belle-mère, qui habitait Umuezeani, une chèvre et d'autres présents en signe de remerciement pour lui avoir donné une épouse intacte » (*FD*, p. 165). L'absence de virginité qui est, ici, un péché et un déshonneur, conduit à une altération du bonheur. Ainsi, comme chez Gide – encore plus chez Bernanos – ce dernier s'associe moins à l'épanouissement des sens qu'à l'avènement de la vertu: « Combien heureux les hommes, s'ils pouvaient ignorer le mal » (*S.P.*, p. 38).

Le sentiment de bonheur est, par ailleurs, susceptible d'apaiser l'individu malgré le poids de l'angoisse que lui impose la vie. La responsabilité de prêtre met Ezeuleu dans une situation délicate. Cependant, le bonheur que lui procure sa tâche prend le dessus: « En vérité, lorsqu'il devint Grand Prêtre, cette peur était souvent dominée par la joie que lui procurait cet important métier, mais la crainte demeurait; elle était simplement écrasée par le poids de la joie » (*FD*, p. 12). Et ce sentiment se conforte dans l'exercice de sa fonction, se sachant puissant et incontournable:

Si quelqu'un était entré dans la case d'Ezeuleu après le départ des six hommes, il aurait été bien étonné. Le visage du vieux prêtre rayonnait de joie et quelque chose de sa jeunesse et de sa beauté d'antan, faisant fi des années, lui était momentanément revenu. Ses lèvres remuaient, laissant parfois échapper un murmure » (*FD*, p. 268). Cette joie, doublée de fierté, fait défaut chez le curé d'Ambricourt contrairement à son homologue de Torcy, et dont il témoigne en ces termes: « son âme est gaie » (*J.C.*, p. 140). Une telle attitude, découlant des dérivations morphosémantiques de l'amour, est plus perceptible chez Achebe et chez Bernanos. Il s'agit d'un amour propre occasionnant l'émergence d'une algie aux répercussions colossales. La fierté n'a-t-il pas perdu Samba Diallo en refusant de se plier à l'invitation du fou? Chantal, elle-même, se noie dans l'orgueil malgré les admonestations du curé d'Ambricourt. De part et d'autre, l'amour propre se substitue à la joie et à la paix. Il répond souvent à une satisfaction personnelle comme c'est le cas dans ce discours de Nwaka qui, s'opposant à la proposition de son rival (Ezeuleu), est une invite à la guerre:

Anciens et Ndichie d'Umuaro, que chacun rentre chez soi si nous n'avons pas le cœur à nous battre. Nous ne serons pas les premiers à abandonner nos champs ou même nos foyers afin d'éviter la guerre. Mais n'allons pas dire entre nous-

mêmes et à nos enfants que nous l'avons fait parce que la terre appartenait à autrui. Disons leur plutôt que leurs aïeux n'avaient pas décidé de se battre. Disons leur également que nous avons coutume d'épouser les filles d'Okperi et que leurs hommes épousent les nôtres, et que souvent lorsque ces mélanges se produisent, les hommes perdent courage et ne peuvent plus se battre. (F.D, pp. 29-30)

L'entêtement de Nwaka n'est pas, aussi, étranger chez Ezeuleu lorsqu'il s'agit de déclarer le début des récoltes. Il s'est tu comme le curé de Bernanos que l'amertume ronge et qui refuse de s'ouvrir aux autres:

Quand je pense qu'il eût sans doute suffi tout à l'heure d'une parole, d'un regard de pitié, d'une simple question peut-être! Pour que ce secret m'échappât [...] que la compassion d'autrui soulage un moment, je ne la méprise point. Mais elle ne désaltère pas, elle s'écoule dans l'âme comme à travers un crible. Et quand notre souffrance a passé de pitié en pitié, ainsi que de bouche en bouche, il me semble que nous ne pouvons plus la respecter ni l'aimer (J.C, p. 277).

Mais à la différence d'Ezeulu dont le silence est coupable parce que provocateur, celui du curé est apaisant: « [...] J'ai compris tout à coup que [...] je brûlais de confier mon secret, d'en partager l'amertume avec quelqu'un. Et j'ai compris aussi que pour retrouver le calme, il suffisait de me taire » (J.C, pp. 276-277).

La quête du bonheur n'est point un mal; mais c'est dans la manière et l'intensité d'un tel désir que réside le drame. Dans sa Lettre à André Ruyters, Gide souligne cette soif de bonheur chez certains individus, laquelle, dans l'impérieux besoin, s'accompagne d'un délire: « Il est très rare pour des natures comme les nôtres, de cesser d'être heureuses, heureuses volontairement, délibérément, en dépit de tout, scandaleusement heureuses »¹. Une attitude que décrit Marcel Arland pour qui « c'est une dangereuse fortune que celle d'un homme constamment heureux...Il y a dans l'œuvre de Gide, et d'abord dans sa vie (autant qu'il la laisse voir), une lacune immense...Gide ignore la douleur »². C'est parce que Gide, contrairement à Bernanos, tend moins vers la joie qu'il n'arpente le chemin du bonheur. Car « tandis que le bonheur dépend pour la plus grande part de conditions qui sont hors de nous, la joie a la source en nous-mêmes, dans l'ordre et la paix de l'âme, et rien, pas même la

¹. Cité par Claude Martin, *André Gide ou la vocation du bonheur*, Tome I, Fayard, 1998, p.14.

². *Idem*, p. 15.

douleur, ne peut l'ébranler »¹. D'où l'essence et la nature de la quête:

*Qui cherche le bonheur s'attache à conquérir le monde. Qui veut la joie cherche plutôt à se détacher du monde, non certes pour le haïr, mais pour le posséder en esprit et l'aimer d'un amour épuré [...] Là où l'homme accomplit sa vocation adoratrice, il y a l'ordre et la joie. Que, si au contraire, se détournant du foyer divin vers soi-même et vers la nature, il cherche à se contenter de sa propre existence et à s'établir dans son orgueil, c'est la rupture de l'ordre, le péché, et tout le mal qui s'ensuit pour l'individu et pour la société*².

En jetant un regard sur les pages des romans, on se rend compte que les fluctuations de l'amour et du bonheur autorisent une lecture différente. Il est clair que l'idée de bonheur s'accouple souvent à l'amour même si l'une n'explique pas forcément l'autre. L'expression de l'amour dans les fictions est surtout liée au rapport de l'homme d'avec la divinité. C'est la manifestation d'un amour-reconnaissance pour les uns, d'un amour-crainte pour d'autres ou, simplement, d'une relation totalement désintéressée, ponctuée par des notes de ferveur. Et puisque le bonheur est inséparable de la vertu, la sentence, selon Spinoza, est de bien agir pour être dans la joie. Car « le signe visible de l'amour qu'on a pour Dieu est la fidélité à suivre les traces et les prescriptions de son envoyé »³.

En sus de cet attachement aux élans métaphysiques, l'amour entre les hommes semble tenir de cette expérience dont il demeure, toutes proportions gardées, une projection. Autrement dit, « l'amour n'est là que pour restituer et perpétuer la vie authentique. Et rien ne lui semble méprisable: sa lumière enveloppe tout, façonne tout. Il est en mesure de tout consommer en son sein et d'unir tout "en un même cœur" »⁴. D'où son caractère ubiqué et universel que révèle Milosz en ces termes: « Qu'il nous suffise de savoir que l'amour est en nous et autour de nous et en toutes choses; qu'il n'est de caillou qui n'en soit tout pénétré, et qu'il n'est point de soleil qui n'en reçoive sa lumière »⁵. L'amour, comme l'idée de bonheur, est parfois lié aux concepts de rachat ou de sacrifice, à l'adoration divine mais, aussi, situe le rapport et intime qui rythme la vie des hommes. Ceux-là dont les mœurs, dans une culture en perte de vitesse, suivent une pente dégradante.

¹. Pierre-Henri Simon, « Paul Claudel ou l'esprit du monde». *Témoins de notre temps*, op. cit., p. 101.

². *Idem*.

³. Emile Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, op.cit., p. 99.

⁴. Tahsin Yücel, op. cit., pp. 105-106.

⁵. O.V. de Lubicz-Milosz, *L'Amoureuse initiation*, Paris, André Silvaire, 1958, p. 135.

Chapitre 2. L'homme un « dieu » déchu

L'existence de l'homme sur terre figure un état second¹ qui prélude une vie où l'individu s'étant détaché de sa première splendeur, s'insère dans le temporel tout en prenant en charge sa propre spiritualité. L'être humain n'est autre que ce dieu déchu que la sacralité semble de plus en plus abandonner – devant l'incarnation du divin – par son détachement au sacré et à la justice sociale. C'est dire que l'irréel comme manifestation du profane, prend le dessus sur le réel ou la figuration du sacré. Et la démarche que nous comptons mener s'attache à analyser ce processus à travers les expressions du pouvoir, de la femme et de l'éducation.

1. Acculturation et perte des valeurs

Dans son acception philosophique, la culture s'oppose à la nature par son identification moins à l'inné qu'à l'acquis. Elle est un trait caractéristique de l'humanité même si, par ailleurs, de récentes études – en éthologie et primatologie – attestent l'existence de cultures animales. Cette approche moins exhaustive semble occulter les dimensions manifestes du fait culturel, son déploiement véritable dans tous les domaines de l'existence humaine. Autrement dit,

dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances².

Du latin *cultus*, signifiant habiter, cultiver ou honorer, le terme *cultura*, renvoie à l'action de cultiver, en rapport au domaine agricole. Et c'est Cicéron qui, pour la première fois, l'applique à l'être humain: « Un champ si fertile soit-il ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'humain sans enseignement »³. Dès lors, l'objet culturel opère une mutation, l'intellect se substituant au manuel.

Dans cette même optique, Raymond Polin aborde la culture en tant que phénomène doté d'un double sens: un sens actif et un sens passif. Au plan actif, la culture s'identifie à l'action

¹. Nous soulignons. L'état premier coïncide au stade de la vie qui a précédé la chute.

². « UNESCO. Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico City, 26 juillet – 6 Août, 1982 ».

³. Cicéron, *Tusculanes*, II, 13.

de cultiver ou de se cultiver:

Le mot a trouvé son application primitive dans l'art de cultiver, de faire croître et fructifier les plantes trouvées dans la nature, en leur faisant rendre ce qu'ils ne fourniraient pas naturellement, en forçant la nature, en la maîtrisant, en y ajoutant [...] de l'art du jardinier, qui cultive ce qui est germé, elle s'étendra à l'art du potier et même du sculpteur qui [...] procèdent à un modelage, à une création de forme, d'ordre et, l'arrière-plan, de valeur¹.

Quant au sens passif, il s'assimile à l'œuvre ou le résultat de l'action culturelle. Ce passage du botanique à l'anthropologique est le prélude d'une évolution spontanée, symbole de la prédominance de l'esprit sur la matière:

La culture désigne l'aspect spirituel de la vie d'une société à chaque moment de son histoire, le principe de ce qui la rassemble en une communauté historique dans la longue durée. Expression, manifestation d'un ensemble d'hommes, c'est-à-dire d'êtres capables de conscience réfléchie et raisonnable, capables de liberté, elle se fonde à partir de l'affirmation de valeur, de fins, de normes².

M. Mead considère la culture comme « l'ensemble des formes acquises de comportement d'un groupe d'individus, unis par une tradition commune, qu'ils transmettent à leurs enfants et, en partie, aux immigrants adultes qui viennent s'incorporer à ce groupe »³. Pour P. Foulquié, elle comprend « les manières collectives de penser et de sentir, l'ensemble de coutumes, d'institutions et d'œuvres qui, dans un milieu donné, sont à la fois l'effet et le moyen de la culture personnelle de ceux qui appartiennent à ce milieu »⁴. C'est dire que le culturel s'identifie au champ sémantique relatif à la civilisation humaine.

Par ailleurs, la culture, par le biais des croyances qu'elle véhicule, s'inscrit dans des systèmes de valeurs. Elle est un mode d'expression, substance d'une dynamique civilisationnelle dont les contours informent sur l'appartenance sociale. Il est clair que « [...] chaque culture a une originalité historique qui fait d'elle une réalité différente de toutes les autres cultures, une réalité historique unique »⁵, ce qui atteste de la relativité des valeurs comme opinions subjectives et propres à un groupe ou à une culture.

¹. Raymond Polin, *La Création des cultures*, Paris, P.U.F, 1993, p. 36.

². *Ibid.*, pp. 38-39.

³. Geneviève Vinsonneau, *Culture et comportement*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 52.

⁴. *Idem.*

⁵. *Ibid.*, p. 43.

L'existence de l'homme s'appuie souvent sur des piliers traditionnels, lesquels fonctionnent sous forme de référents à valeur culturelle. Un tel schéma sociétal, ayant trait aux différents aspects de la vie humaine, semble restituer l'image d'une civilisation. Ensemble des caractéristiques spécifiques à une société, un peuple ou une région, la civilisation porte sur la religion, la morale, la culture, la science. Par ailleurs, elle est l'expression de la genèse, des normes ou mœurs d'une société. Cette allure de la civilisation, antinomique à la barbarie, suppose l'adhésion au progrès, vers un idéal universel¹.

L'acculturation et l'effritement des valeurs s'assimilent, ainsi, aux maux qui affectent la civilisation. C'est parce que cette dernière demeure par essence et par excellence le champ d'expression des différentes composantes – physiques comme morales – d'une société. Dès lors, l'appréhender, c'est jeter un regard lucide sur les fluctuations de l'existence humaine, car « le problème aujourd'hui n'est pas plus politique que social; il est sans doute, mais il est aussi beaucoup plus que cela. C'est un problème de civilisation »².

Née de conflit interculturel, l'acculturation est révélatrice d'un drame existentiel. Phénomène consécutif d'un bouleversement identitaire, elle atteste l'aliénation de l'homme en bute au démantèlement des valeurs. Berry définit l'acculturation en ces termes:

*Changement d'identité résultant du contact entre des groupes ethniques (ou culturel) différents. Ces transformations de l'identité d'origine ont lieu dans le cadre d'une confrontation entre les codes culturels hétérogènes, occasionnant parfois des tensions internes (crise identitaire, remise en cause de soi...), mais aussi externe (conflits avec les représentants de la culture dominante ou avec les pairs)*³.

A en croire Abou⁴, l'acculturation répond à des modalités dont la tripartition s'établit comme suit: l'acculturation spontanée, laquelle ne nécessite pas un contact permanent entre les différentes parties; l'acculturation obligée, ou sorte d'intégration, lorsque l'on adopte certains éléments culturels d'une société et, enfin, l'acculturation forcée, synonyme de pression acculturative, orchestrée par un groupe de conquérants par l'imposition de sa propre culture. Ces modalités intègrent une phase stratégique dont la typologie est dégagée par Berry:

¹. cf. www.Toupie.Org/Dictionnaire/Civilisation.htm.

². J-L. Loubet Del Bayle, *Politique et civilisation. Essai sur la réflexion politique de Jules Romain, Drieu La Rochelle, Bernanos, Camus, Malraux*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Etudes Politiques, 1981, p. 10.

³. Cité par R. Mokoukolo; E. Fouquereau; L. Rioux, « Soi, Identité ethnique et groupes sociaux de référence », *Identité, acculturation et altérité*, Paris, L'harmattan, 2002, p. 70.

⁴. *Ibid.*, pp. 70-71.

L'assimilation qui consiste en une rupture avec sa culture d'origine au profit d'un attachement plus ou moins exclusif à la culture d'accueil, l'intégration qui est l'acceptation du milieu et en même temps la conservation d'éléments de la culture d'origine, la séparation/ségrégation qui consiste à faire comme s'il n'y avait pas de lien entre les cultures des univers d'origine et d'accueil, et la marginalisation, qui implique la rupture à la fois avec le milieu d'origine et l'environnement d'accueil¹.

L'approche des fictions s'emploie, ici, à relater la nature de l'abcès ainsi que sa progression désastreuse dans l'organe sociétal. L'effondrement des valeurs à soubassements culturels et religieux sont illustratifs de la nature d'une civilisation se consumant progressivement. Pour Bernanos, l'évolution quasi feutrée du désastre n'en témoigne pas moins de son ampleur: « Une civilisation ne s'écroule pas comme un édifice, on dirait beaucoup plus exactement qu'elle se vide peu à peu de sa substance jusqu'à ce qu'il n'en reste plus que l'écorce »².

Chez Kane, la propension au progrès, traduite par une ouverture à outrance, participe du démantèlement culturel et religieux de la société. L'aliénation découlant d'une telle alliance contre nature, procède d'une altération de l'identité et d'une dépravation de l'authenticité. Dans leur dessein d'intégrer l'école du Blanc, les Djallobé sont conscients du danger qui les guettent: « Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle [...], ils iront en masse. Mais apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? » (A.A, p. 44). Chez les Ibo, le constat est plus accablant: « L'homme blanc effacera toutes nos coutumes, tout comme le jour chasse la nuit » (F.D, p. 116). Et même s'« il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison » (A.A, p. 47), comme le pense la Grande Royale, il reste notable que l'enlissement s'intensifie et la désillusion se substitue à l'espoir. Chez Kane, comme chez Achebe, l'incursion étrangère pèse sur les consciences lesquelles sont agitées par les troubles que suscite l'incertitude de l'avenir. Désormais, les Africains sont conviés au carrefour du métissage, et de leur choix dépend leur survie. Pour le maître des Diallobé, l'adhésion à la science du Blanc est indispensable à moins de succomber à l'usure du temps et des remords: « Si je ne leur dis pas d'aller à l'école, ils n'iront pas. Leurs demeures tomberont en ruine, leurs enfants mourront ou réduits en esclavage. La misère s'installera chez eux et leurs cœurs seront pleins de ressentiments... » (A.A, p. 44). Ces propos du vieux Thierno informe sur l'ampleur du dilemme et de la nécessité d'agir. Chez Achebe, le constat est le même: s'adapter ou disparaître. Tel est, en tout cas, l'avis d'Anichebe Udeozo pour le présent a

¹. *Ibid.*, p. 71.

². Cité par J.L. Loubet, *op. cit.*, p. 182.

raison sur le passé: « Les temps que connaissons aujourd'hui ne sont pas ceux que nous connaissions autrefois et nous devons nous adapter à notre temps si nous ne voulons pas être roulés dans la poussière » (F.D, p. 272). Par ce processus d'acclimatation aux exigences de la vie, l'Africain est appelé à se confondre et à fondre son authenticité afin de renaître en un corps métissé. Analysant cette palingénésie culturelle Baydallah Kane souligne en ces termes: « Il se crée une sédimentation une superposition de références dont les unes sont patentes et les autres latentes le tout finissant par se mélanger pour produire une culture hybride, la culture du colonisé »¹.

L'acculturation et la régression des valeurs illustrent le malaise qui s'empare des êtres face à l'omniprésence du scientisme et la marche effrénée du matérialisme. C'est dire que l'héritage socioreligieux se vide de plus en plus de sa contenance originelle, le rationnel prenant le dessus sur l'émotionnel. Selon Drieu, « trop de chrétiens s'emploient à retirer du christianisme tout caractère, à en faire une fade réplique du si fade laïcisme, à en faire un autre rationalisme, qui s'écarte avec effroi de ses plus riches sources de vie »².

Il est notable que les progrès de la science font partie intégrante de l'héritage culturel d'une société. Néanmoins, l'émergence des valeurs traditionnelles semblent plus que nécessaire afin de restituer à l'homme son humanité. Pour le chevalier, chez Kane, la vérité scientifique est parcellaire, son adéquation dans la conscience collective étant en perpétuelle mutation. Se bornant à une élucidation temporaire des phénomènes de la vie, elle est truffée d'erreurs pouvant en faire une vérité de façade. Ainsi lance-t-il à Paul Lacroix:

Je ne conteste pas la qualité de la vérité que révèle la science. Mais c'est une vérité partielle, et tant qu'il y aura de l'avenir, toute vérité sera partielle [...] L'évidence est une qualité de surface. Votre science est le triomphe de l'évidence, une prolifération de la surface. Elle fait de vous les maîtres de l'extérieur mais en même temps elle vous y exile, de plus en plus (A.A, pp.89-90).

Une telle pensée préoccupe Bernanos dans le regard inquietant qu'il jette sur l'éventuelle tyrannie du progrès. Soucieux de la sauvegarde de l'humanité dans toute sa grandeur, il se désole de la propagation des machines en des termes qui frisent le dégoût: « La civilisation des machines est la civilisation des techniciens, et dans l'ordre de la technique un imbécile peut parvenir aux plus hauts grades sans cesser d'être imbécile à ceci près qu'il est plus ou

¹. Baydallah Kane, *La Justice répressive dans la littérature africaine*, Paris, L'harmattan, 2006, pp. 26-27.

². Cité par J.L.Loubet, *op. cit.*, p. 84.

moins décoré »¹. Aussi, devant ce tournoi perpétré par ce machinisme exubérant, l'homme baigne-t-il dans la misère et perd-t-il tout moyen de s'affirmer: « Les machines n'arrêtent pas de tourner, les chômeurs de se multiplier, en sorte qu'elles ont l'air de fabriquer seulement des chômeurs [...]» (*CE*, p. 1068). Au même titre que Cheikh Hamidou Kane, il prône le retour aux sources religieuses comme parangon devant maintenir les valeurs. Colin. W. Nettelbeck note en ce sens:

En présence des personnages de médecins, le lecteur perçoit la méfiance que Bernanos éprouvait devant tout ce qu'il appelle progrès, l'inquiétude suscitée en lui par sa vision d'un effondrement des valeurs traditionnelles [...] il est surtout question d'une attaque raisonnée, partant d'une conception chrétienne de l'homme, contre le rationalisme².

Ainsi, Bernanos « dépeint deux paroisses en pleine décomposition et montre dans ses personnages l'effet désastreux que produit sur la vie individuelle l'effondrement des valeurs traditionnelles »³. Tel le curé d'Ambricourt, Samba Diallo vit l'agonie « dans un monde où s'est effacée toute image de Dieu [...] le monde de l'industrie, des masses anonymes et de la laideur »⁴. L'exubérance industrielle participe de l'avènement d'un monde décousu où Dieu n'est « plus là pour mesurer et justifier » (*A.A* p. 113). Selon le chevalier de Kane, la recherche à outrance du profit conduit l'homme à sa perte. Car, souligne-t-il, « en même temps que le travail se passe de la vie humaine, en même temps il cesse d'en faire sa visée finale, de faire cas de l'homme. L'homme n'a jamais été aussi malheureux qu'en ce moment où il accumule tant » (*A.A*, pp. 113-114). Abordant dans le même sens, Bernanos fustige l'essor de la technique lequel constitue un frein aux libertés humaines: « Un monde gagné par la Technique, écrit Bernanos, est perdu pour la liberté »⁵. La lâcheté et l'inconscience qui caractérisent la bêtise humaine sont le prélude à une déshumanisation criante. En ce sens souligne M. Olivier:

*A trente mille pieds au-dessus du sol, n'importe qu'elle saleté d'ingénieur, bien au chaud dans ses pantoufles, entouré d'ouvriers spécialistes, n'aura qu'à tourner un bouton pour assassiner une ville et reviendra dare-dare, avec la seule crainte de rater son dîner (*R*, p. 973).*

¹. Georges Bernanos, *La France contre les robots. Essais et écrits de combat*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1995, p. 1042.

². C. W. Nettelbeck, *op.cit.*, p. 70.

³. *Ibid.*, p. 51.

⁴. Le Touzé, *op. cit.*, p. 286.

⁵. Bernanos, *La France contre les Robots, op. cit.*, p. 981.

C'est dire, autrement, que « le rationalisme est donc responsable d'une dégradation corporelle, charnelle de l'humanité, mais aussi d'une dégradation spirituelle »¹, alors qu' « un véritable humanisme est pénétré du sentiment continuellement présent et actif du religieux et du sacré. L'homme est un animal social, mais aussi un animal religieux »².

L'univers de l'homme est, dès lors, partagé entre les hantises de la vie moderne et les murmures de foi d'un héritage par moment décontenancé. Ces deux bornes de l'existence figurent une bipolarisation de la vie humaine, et leur équilibre participe d'une stabilité sociale: « Il faut construire des demeures solides et il faut sauver Dieu à l'intérieur de ces demeures » (A.A, p. 21). En ce sens, la mesure semble de mise dans l'appréhension des exigences humaines. Car, pour Gandhi,

La civilisation, au vrai sens du terme, ne consiste pas à multiplier les besoins, mais à les limiter volontairement. C'est le seul moyen pour connaître le vrai bonheur et nous rendre plus disponible aux autres [...] Il faut un minimum de bien être et de confort; mais, passé cette limite, ce qui devait nous aider devient une source de gêne. Vouloir créer un nombre illimité de besoins pour avoir ensuite à le satisfaire n'est que poursuivre du vent. Ce faux idéal n'est qu'un traquenard »³.

La déstructuration des valeurs dans les romans sont, aussi, la résultante d'une agression étrangère. Cette forme de désacralisation des mœurs reste surtout visible chez Kane et Achebe, où ces peuples plongent dans le malaise devant « la raison calculatrice, manipulatrice et utilitaire »⁴ de l'Occident. L'univers culturel est bouleversé par la présence de l'école et des missionnaires. Malgré leur présence salvatrice, ces derniers s'érigent en de farouches destructeurs des valeurs traditionnelles, de ce qui, à leurs yeux, symbolise la déperdition religieuse des Africains. Pourtant, l'ouverture à la culture étrangère semble nécessaire pour certains qui y trouvent une alliance de raison. C'est le cas du chevalier, car selon lui « qui veut vivre, qui veut demeurer soi-même, doit se compromettre » (A.A, p. 20). Le prêtre d'Ulu semble adopter la même logique, et même si les siens fustigent son attitude, il souligne que la faute est partagée: « Nous avons montré au Blanc comment atteindre nos demeures et nous lui avons donné un tabouret pour s'asseoir » (F.D, p. 177).

Le trouble qui s'accapare de l'esprit des autochtones instaure une atmosphère qui autorise

¹. J.L. Loubet, *op. cit.*, p. 82.

². *Idem.*

³. Mahatma Gandhi, « Lettre à l'âshram », 1971, *www.Toupie.org idem.*

⁴. Pea Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'harmattan, 1987, p. 7.

le délire. Le vertige semble prendre des proportions inquiétantes, comme en témoigne le soliloque de Nweke Ukpaka: « Nous ne lui avons pas volé sa chèvre ou sa poule. Nous ne lui avons pas pris sa terre, ni sa femme. Nous ne lui avons fait de mal en aucune façon. Pourtant il est venu tout bouleverser chez nous » (*F.D*, p. 117). Cette interrogation s'intensifie avec le forfait d'Oduche dont le rôle semble reléguer au second plan: « Pourquoi Oduche avait-il emprisonné un python dans sa malle? On l'avait imputé à la religion de l'homme blanc. Mais était-ce la vraie raison? Et si le jeune homme était lui aussi une flèche dans la main d'Ulu? » (*F.D*, p. 252). L'énigme chez Achebe devient une évidence chez Kane où le drame semble instaurée par la colère divine: « Si Dieu a assuré leur victoire sur nous, c'est qu'apparemment, nous qui sommes Ses zéloteurs, nous L'avons offensé » (*A.A*, p. 21). Cet état de fait est expressif de la nature du Noir qui, à chaque stade de son existence, se remet en question par rapport à son identité. D'où l'explication avancée par Frantz Fanon: « Les Nègres sont comparaison, c'est-à-dire qu'à chaque instant ils se préoccupent d'auto-valorisation et d'idéal du moi. Chaque fois qu'ils se trouvent en contact avec un autre, il est question de valeurs, de mérite »¹.

Le chaos dans lequel s'enlise le peuple noir s'épaissit par le renoncement aux valeurs endogènes pour regagner le parvis de l'église, laquelle « est devenue le symbole de l'hypocrisie de l'Occident », selon le mot d'Ezekiel Mphahlele. Au-delà du prêtre d'Ulu, subissant la tyrannie du Blanc: « Toutes les ignames récoltées dans les champs étaient récoltées au nom du fils » (*F.D*, p.299), c'est tout le protocole théogonique qui subit la foudre de la dénaturation: « Tous nos dieux pleurent. Idemili pleure. Ogwugwu pleure. Agbala pleure, et tous les autres. Nos pères défunts pleurent »². C'est par ce que « la destruction d'une culture, quelle qu'elle soit, implique en effet l'éclatement identitaire des acteurs sociaux qui en sont porteurs »³. La faiblesse et l'impuissance des uns facilitent, aussi, la prédominance des autres. L'étranger brandit l'argument de la force et impose sa suprématie; une situation qui pousse le chevalier à admettre cette réalité alarmante: « Lorsque la main est faible, l'esprit court de grands risques, car c'est elle qui le défend... » (*A.A*, p. 20). Le constat est plus bouleversant à travers le diagnostic inquiétant qu'en donne le directeur de l'école:

[...] Je n'ai mon fils à l'école que parce que je ne pouvais faire autrement. Nous n'y sommes allés nous-mêmes que sous l'effet de la contrainte. Donc, notre refus est certain...Cependant, la question est troublante. Nous refusons l'école pour demeurer nous-mêmes et pour conserver à Dieu sa place dans nos cœurs. Mais

¹. Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1984, p. 185.

². Chinua Achebe, *Le Monde s'effondre*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 246.

³. Geneviève Vinsonneau, *op. cit.*, p. 14.

avons-nous encore suffisamment de force pour résister à l'école et de substance pour demeurer nous-mêmes? (A.A, pp. 19-20)

L'évolution des sociétés s'inscrit souvent dans une dialectique aux accents antinomiques. L'émergence de la raison fait face aux balbutiements de la morale, faisceau de valeurs émotives qui alimentent la foi de l'homme. Dès lors, l'individu reste un être de tension, un champ de tiraillement, le symbole d'une lutte féroce entre le bien et le mal.

La manifestation des valeurs, ainsi que leur désacralisation, sont souvent l'apanage des guides. Il est clair que le culte de la vertu n'est point exclusif à un groupe donné. Cependant, l'accession aux valeurs par la connaissance, notamment religieuse, suppose le recours au savoir exégétique. C'est en ce sens que les agissements du fidèle suivent, pour la plupart, les lignes ficelées dans les prescriptions divines.

L'héritage religieux est ainsi victime d'une gestion malsaine. Une telle situation est imputable aux agissements des hommes de foi rongés par la cupidité (« Ce n'est pas la coutume. Mais tu dois savoir que c'est parmi les guérisseurs que l'on trouve le plus de gens cupides », *F.D*, p. 162) ou par l'incompétence, parce que ne s'identifiant pas à l'idéal religieux: « De mon temps, on formait des hommes d'église [...] Maintenant les séminaires nous envoient des enfants de chœurs, des petits va-nu-pieds qui s'imaginent travailler plus que personne parce qu'ils ne viennent à bout de rien » (*J.C*, p. 36). Rattachée à l'expression culturelle des peuples, la religion subit le poids de la dénaturation. La pratique culturelle ne s'identifie plus à son soubassement originel. Une telle fracture, selon le curé de Torcy, est imputable à l'Eglise dans son rôle de fournir des prêtres capables de maintenir intact l'héritage de la chrétienté. Ainsi se désole-t-il: « Je me demande ce vous avez dans les veines aujourd'hui, vous autres jeunes prêtres [...] ça pleurniche au lieu de commander. Ça lit des tas de livres et ça n'a jamais fichu de comprendre [...] la parabole de l'Epoux et de l'Epouse » (*J.C*, pp. 36-37). Ce mal, Bernanos l'impute au clergé dont la démarche s'éloigne, de plus en plus, de l'esprit de la chrétienté. En effet, mentionne-t-il, « lorsque l'Eglise fait trop de politique [...] c'est qu'elle ne fait plus assez de saints, comme un malade, faute d'exercice, fait de l'eczéma »¹. Le regret est partout visible. Chez Achebe, les pratiques ancestrales sont bafouées. Le témoignage du Grand Prêtre (« La vraie médecine, disait-il, était morte avec la génération de son père. Les guérisseurs d'aujourd'hui sont des nains », *F.D*, p. 196) est révélateur d'un constat amer: « [...] Le monde n'est plus ce qu'il était » (*F.D*, p. 75). Devant les incertitudes du futur que prélude un présent chaotique, la nostalgie du passé s'empare des êtres. Cette antériorité du discours apparaît surtout chez les anciens dont la conscience qu'ils

¹. Pierre-Henri Simon, « Bernanos et le saint », *Témoins de l'homme*, op. cit., pp. 141-142.

ont de l'abîme est plus significative. Les propos du chanoine au curé informent sur ce creuset entre les générations: « Il n'y a plus de nobles, mon cher ami, mettez-vous cela dans la tête. J'en ai connu deux ou trois, au temps de ma jeunesse [...] Les nobles d'aujourd'hui sont des bourgeois honteux » (*J.C*, pp. 206-207). Aussi peut-on lire, chez Achebe, « Ces choses-là ne seraient jamais arrivées dans ma jeunesse; ne parlons pas alors celle de mon père » (*F.D*, p. 34). Ainsi s'emble se dessiner un démantèlement historique né d'une « querelle » entre anciens et modernes. Le conflit, faut-il le souligner, dépasse le cadre purement humain tant il prend en considération l'environnement institutionnel et religieux. En ce sens, le réquisitoire du curé de Torcy indexe la position de l'Eglise comme organe de veille de l'« esprit » chrétien:

Mais nous étions en train de fonder un empire, mon garçon, un empire auprès duquel celui des Césars n'eut été que la crotte – une paix, la Paix romaine, la vraie [...], Eh bien, mon garçon, si l'on nous avait laissés faire, nous autres, l'Eglise eût donné aux hommes cette espèce de sécurité souveraine (J.C, p. 45).

L'attitude irrégulière des « saints » est symptomatique du malaise qui fragilise les valeurs religieuses. A en croire C. W. Nettelbeck, « l'ancienne chrétienté s'est décomposée; on en trouve les restes dans la vie de certains, mais dans l'ensemble elle est à refaire »¹. Pour le curé de Torcy, ce mal ne peut être conquis lorsqu'il affirme: « La Sainte Eglise aura beau se donner du mal, elle ne changera pas ce pauvre monde en reposoir de la Fête de Dieu » (*J.C*, p. 37). Chez Gide, l'héritage du christianisme reste bafoué par l'orientation paulinienne. Autrement dit, il reproche à l'apôtre le fait d'avoir divulgué le commandement, héritage sémiotique, malgré la propension de celui-ci, dans l'épître aux Romains, à démontrer la manière par laquelle le Christ libère son peuple de la loi: « Ce n'est jamais au Christ, c'est à Saint-Paul que je me heurte – et c'est en lui, jamais dans l'Evangile, que je retrouve tout ce qui m'avait écarté. Je crois au miracle plus facilement que je ne suis [ses] raisonnements [...] »². La scission apparaît, par ailleurs, chez les Ibo dont le peuple est confronté à la suffisance et à l'entêtement du prêtre d'Ulu: « On peut entendre n'importe quoi de nos jours! Me tromper! Ton père t'aurait-il dit que le Grand Prêtre d'Ulu pouvait se tromper en comptant les lunes [...] Je n'ai jamais eu besoin que l'on me rappelle quels sont les devoirs d'un prêtre » (*F.D*, p. 268). Il est clair qu'Ezeuleu s'érige en un défenseur de la tradition, cependant son acte instaure la famine chez son peuple. Car « c'était bien à cause de lui que les parents d'Amalu

¹. C. W. Nettelbeck, *op.cit.*, p. 51.

². Cité par Catherine H. Savage, *op. cit.*, p. 178.

allaient gaspiller toutes leurs richesses pour acheter des ignames venant des clans voisins, alors que leurs propres récoltes étaient là, enfermées dans le sol » (*F.D*, p. 285). Aussi participe-t-il à la dénaturation des coutumes:

Au début, seuls les hommes sans titres, les femmes et les enfants mangeaient ces ignames étrangères. Mais, comme la famine devenait plus pénible et plus aigüe, quelqu'un fit remarquer que rien, dans les coutumes d'Umuaro, n'empêchait un homme à titre de manger de nouvelles ignames plantées en terre étrangère (F.D, p. 285)

L'enseignement des préceptes religieux est, en ce sens, porteur de signes fastidieux tant dans la parole que dans l'interprétation. Au même titre que Gide qui fustige l'orientation puritaine de l'enseignement paulinien, le texte bernanosien situe le décalage sémantique – ou altération du propos religieux – au fil des époques: « Jadis [...] une tradition séculaire voulait qu'un discours épiscopal ne s'achevât jamais sans une prudente allusion – convaincue, certes, mais prudent – à la persécution et au sang des martyrs. Ces prédictions se font rares aujourd'hui » (*J.C*, p. 31). C'est parce que, pour parler comme le prêtre d'Achebe, « aujourd'hui, le monde est pourri et les choses qui se font n'ont ni tête, ni queue » (*F.D*, p. 42). Autrement dit, le référent que constitue la parole divine dans son authenticité n'est plus qu'une ombre pâle. Le spiritualisme s'étouffe sous la contrainte d'un matérialisme « forcené », totalement dénudé de l'appétence religieuse. C'est ainsi que Bernanos, sonnante l'alerte, fustige cette sorte de mésalliance entre le divin et l'homme moderne: « Dans l'univers bernanosien l'imposture sert à détacher l'humanité moderne et Dieu, et à lui faire adorer les puissances de ce monde, et à lui cacher les conséquences ultimes de son apostasie, l'asservissement au Mal, la chute dans le néant et la mort »¹.

Ici comme ailleurs, la nature du legs religieux informe sur l'omniprésence du désespoir. Partagé entre dissentiment et regret, l'héritage religieux porte les stigmates d'une dénaturation doctrinale. En sus de ce tableau aux reflets déconcertants, le renoncement – découlant d'une attitude pessimiste – s'immisce au décor. La volonté prévaut mais la foi perd de son prestige: « L'optimisme des supérieurs est bien mort. Ceux qui le professent encore l'enseignent par habitude, sans y croire » (*J.C*, p. 31). Pour Bernanos, « le malheur de l'Eglise, c'est sa docilité aux Puissants [...] »². Une telle léthargie, en sapant les bases de la spiritualité, favorise la déchéance humaine. Ainsi constate-t-il:

¹. Steven Storelv, « Bernanos. Discours pamphlétaire et discours apocalyptique », *Revue de sciences humaines*, Université de Lille III, 1987, p. 26.

². Henri Guillemin, *Regards sur Bernanos*, Editions d'utovie, 2012, p. 331.

*La dégradation des hommes, voués à vivre dans un monde de boue et d'ennui dont le village d'Ambricourt offre la saisissante image [...] Le Journal en propose une double explication: la démission des élites d'une part, et de l'autre la démission non moins rave d'une partie du clergé qui collabore avec toutes les forces de destruction qui minent le monde*¹.

Chez Achebe, le prêtre fait face, il ne renonce pas; il s'engage à servir Ulu jusqu'à son dernier souffle. Pourtant, il est conscient de l'agonie qui gagne son ministère, comme il l'a vue en songe: « Puis les gens se saisirent du Grand Prêtre, qui de grand père d'Ezeuleu était devenu Ezeuleu lui-même, et commencèrent à le pousser d'un groupe à l'autre. Certains lui crachèrent au visage et dirent qu'il était prêtre d'un dieu mort » (*F.D*, p. 212). Ce même Dieu est cloué au pilori dans l'effondrement des bastions traditionnels: « Une divinité qui choisit un moment comme celui-ci pour châtier son prêtre ou l'abandonner devant ses ennemis incite les gens à prendre des libertés; Et Umuaro était justement prêt à prendre des libertés » (*F.D*, p. 299). Ainsi sont posés les jalons d'une acculturation d'où naîtra un peuple métissé, partagé entre le souvenir d'une tradition en perdition et la découverte, par assimilation, d'une foi nouvelle. C'est dire, avec Henri Lopez, que « toute civilisation est née d'un métissage oublié »².

En somme, l'existence humaine est souvent sujette à des mutations. C'est dire que l'homme est enclin au changement et, à cet effet, influe sur son environnement proche ou lointain, en mal ou en bien. Toute civilisation s'abreuve, ainsi, de ce culte de l'universel et autorise le métissage culturel. Ce mécanisme d'échange dénote la fluctuation des identités, laquelle est susceptible d'instituer un climat délétère. Par ailleurs, elle constitue une dynamique évolutive dans la refonte d'une communauté encline au progrès. C'est dire que « la notion de menace identitaire évolue et implique de redéfinir les appartenances catégorielles en fonction des intérêts en présence et des enjeux de la situation »³.

Cette propension au changement est tout aussi illustrative de l'ascendance religieuse des communautés. Elle augure l'émergence d'une spiritualité ambiante chez l'individu aux prises avec le sacré. Pour H. Desroche, « la religion est ainsi " chose sociale " non pas en ce qu'elle serait un reflet d'une société toute faite, elle est chose sociale parce qu'elle est " emblème " d'une société se faisant »⁴.

¹. Gérard Hoffbeck, *Journal d'un curé de Bernanos*, Hachette, 1972, p. 54.

². Henri Lopez, *Le Lys et le flamboyant*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p.135.

³. H. Malewska; F. Fanon; C. Sabatier, *Identité, acculturation et altérité*, Paris, l'Harmattan, 2002, p. 8.

⁴. Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F, 1968, p. 62.

L'acculturation, source de fissure culturelle et de dénégation religieuse, favorise un recul des croyances traditionnelles. Elle est la résultante d'un échange asymétrique, la symbolique d'une démarche tyrannique. Les valeurs s'étiolent, ainsi, devant le comportement nocif de l'homme; dans son cheminement sur les sentiers de la vertu tout comme dans son abandon aux susurrements du péché.

2. Les fluctuations du péché

La réflexion sur la religion ne put se faire sans déchiffrer la charge sémantique dont la notion de péché est enveloppée, terme autour duquel s'alimente une polémique quand à sa nature ou son origine. En effet, l'acquisition de ce mal ou son héritage naturel du couple banni pose un débat fécond, en vue de situer les différentes responsabilités. Dans les ouvrages sur lesquels s'applique notre étude, il sera question d'en signaler les stigmates et montrer en quoi elles participent de la déchéance humaine.

Dans les religions révélées et certaines sectes, le péché est une transgression volontaire ou non de la loi divine. Expression d'un refus, il est souvent défini comme une insubordination, un obstacle ou encore le principe de la mort de l'âme. Pécher, c'est donc « transgresser la loi religieuse »¹. Lié à la notion de malheur dans l'Ancien Testament, le péché, sous l'influence prophétique, est compris comme une atteinte à Dieu: « J'ai péché devant vous seul, et j'ai fait le mal en votre présence [...] »². Toutefois, cette tournure sémantique du péché insinue moins la destruction du divin que la déstructuration du lien social, car pécher, c'est aussi « faillir contre quelque règle de morale » ou « quelque autre règle que ce soit »³.

Vice consubstantiel à la nature humaine, le péché « est présent dans tous les domaines de l'expérience. Il infecte les membres des classes sociales les plus basses comme les plus élevées. Le péché n'est pas réservé à certaines catégories de personnes; il est universel »⁴. Il est clair que cette catégorisation n'est pas exhaustive dans la mesure où elle occulte certains facteurs comme l'âge de la personne et (ou) sa capacité à jouir d'un esprit saint. A en croire Luther et d'autres réformateurs, le péché, avant d'être « existence » est d'abord « essence »⁵: « [...] Le péché est un état d'esprit, un ensemble d'attitudes et de motifs, avant d'être une structure d'action ou un acte directement volontaire »⁶.

Rawls distingue deux péchés principaux: l'égotisme ou « l'amour pervers que l'esprit se

¹. Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Tome 5, Gallimard/ Hachette, 1962.

². *Psaumes*, L, 5, *La Bible*, op. cit ;, p. 688.

³. E. Littré, *idem*.

⁴. John Rawls, *Le Péché et la foi*, Paris, Hermann, 2010, p. 255.

⁵. Nous soulignons.

⁶. John Rawls, *op. cit.*, p. 48.

voue à lui-même et qui rend avide d'honneur, de distinction, de gloire et d'éloge »¹ et l'égoïsme « qui n'est pas mauvais en soi lorsqu'il est limité aux appétitions naturelles, mais qui, soutenu par l'égotisme, transforme les relations personnelles et communautaires en relations naturelles »². Pour l'Islam comme pour la tradition biblique, le péché le plus grave reste l'idolâtrie, présentée comme la source des autres péchés. Selon Saint-Thomas d'Aquin, l'acédie (devenue la paresse), l'orgueil, la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère et l'envie constituent les péchés capitaux. La notion de péché est doublement perceptible par le Christianisme. D'une part, elle fait allusion au péché originel hérité d'Adam et qui s'étend sur tous les hommes: « [...] J'ai été formé dans l'iniquité, et que ma mère m'a conçu dans le péché »³. Et il est question, d'autre part, de péché effectif né de la volonté de l'homme. Selon l'apôtre Paul, les péchés effectifs sont la résultante de la nature infectée de l'homme et, en conséquence, du péché originel. La coloration peccamineuse est, ainsi, perceptible à plusieurs niveaux. Saint-Augustin en propose une catégorisation, distinguant les péchés véniels – qui n'entraînent pas la condamnation – des péchés mortels où le salut éternel est mis en péril.

Mais en quoi consiste le péché originel? En quoi l'humanité est-elle liée à cette notion? Par quel mécanisme s'est-elle révélée à l'homme?

L'expression « péché originel » apparaît sous la plume de Saint-Augustin, dans ses *Confessions*, sous l'emprise de la maladie au cours d'un voyage à Rome:

*Voici que je suis accueilli par le fouet de la maladie physique: et je m'en allais déjà aux enfers, chargé de toutes les fautes commises contre Toi, contre moi-même, contre autrui, nombreuses et lourdes fautes s'ajoutant à la chaîne du péché originel qui tous nous fait mourir en Adam*⁴.

Cette assertion augustinienne sur fond de délire, fonctionne sur la base d'un rappel douloureux: chaque être traîne en soi les stigmates de la faute originelle. Il est notable que la notion de « péché originel » ne figure pas dans le texte de la *Genèse*. C'est dire, autrement, que « la doctrine du péché originel est une doctrine dérivée. Comme beaucoup des doctrines clefs de la foi catholique, elle n'est pas sortie tout droit du texte du Nouveau Testament »⁵. Cette absence d'ordre nominatif n'occulte point les nombreuses fonctions qu'elle opère dans la théologie chrétienne:

¹. *Ibid.*, p. 165.

². *Idem.*

³. *Psaumes*, L, 6, *idem.*

⁴. Cité par Jean-Michel Maldamé, *Le Péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, CERF, 2008, pp. 25-26.

⁵. James Alison, *Le Péché originel à la lumière de la résurrection*, « Bien heureuse faute d'Adam », Editions du CERF, 2009, p. 87.

Elle est d'abord liée à la notion de rédemption, puisqu'elle est au service de la confession de foi en Jésus sauveur de toute l'humanité. Elle joue aussi un rôle dans la théologie sacramentale en justifiant le baptême des petits enfants. Elle a enfin un rôle dans la théologie de la grâce, car elle permet d'en souligner l'absolue prévenance et la gratuité¹.

Par ailleurs, le catéchisme de l'Eglise catholique² en parle en ces termes:

Par son péché, Adam , en tant que premier homme, a perdu la sainteté et la justice originelle qu'il avait reçues de Dieu non seulement pour lui, mais pour tous les humains. A leur descendance, Adam et Eve ont transmis la nature humaine blessée par leur premier péché, donc privée de la sainteté et de la justice originelles. Cette privation est appelée « péché originel »³.

Saint-Thomas d'Aquin, en insistant sur l'idée de privation, semble opérer dans le même sens par le biais d'un parallélisme soutenu entre le péché et la maladie, l'agression corporelle et la corruption de l'âme: « De même qu'une maladie du corps est une privation, parce qu'elle détruit l'équilibre de la santé [...] de même le péché originel comporte la privation de la justice originelle, et avec cela le dérèglement des différentes parties de l'âme »⁴.

Le protestantisme luthérien traduit de façon radicale la vision pessimiste de Saint-Augustin. Autrement dit, l'humanité s'enlise davantage et, par la faute d'Adam, est condamnée à vivre dans le péché. Ainsi « tout homme est pécheur de naissance et voué à l'enfer »⁵. Ce fatalisme béant instaure un climat tragique chez l'homme dont l'éternel combat est de renouer à la première splendeur. C'est parce que, pour Bossuet, « souillés dès notre naissance, et conçus dans l'iniquité, conçus parmi les ardeurs d'une concupiscence brutale, dans la révolte des sens, et dans l'extinction de la raison, nous devons combattre jusqu'à la mort le mal qui nous avons contracté en naissant »⁶.

La pensée de Kant s'assimile à l'orientation augustinienne non sans s'écarter d'une formulation séculaire:

¹. J-M. Maldamé, *op.cit.*, p. 11.

². Ouvrage d'instruction à la doctrine chrétienne catholique, résumant la foi, l'enseignement et la morale de l'Eglise catholique romaine. Promulgué le 11 octobre 1992 et publié solennellement le 7 décembre 1992. La rédaction a été suggérée par l'assemblée générale extraordinaire du Synode des Evêques de 1985, vingt-ans après la fin du Concile Vatican II et approuvée par Jean-Paul II le 7 décembre 1985.

³. *Catéchisme de l'Église catholique*, première édition en 1992. Version définitive avec modifications le 15 août 1997, édition française Pocket, n° 3315, août 1999, pp. 416-417.

⁴. Jean-Michel Maldamé, *op. cit.*, p. 104.

⁵. *Ibid.*, p. 181.

⁶. Cité par J-Michel Maldamé. *op.cit.*, p. 95.

On suppose en nous un penchant inné à la transgression; on ne suppose pas ce penchant dans le premier homme, mais bien, sous le rapport du temps, une période d'innocence, c'est pourquoi chez lui la transgression est appelée chute; tandis que chez nous on la présente comme résultant de la méchanceté innée déjà en notre nature¹.

La notion de péché originel a alimenté le conflit qui a opposé les Jansénistes aux Jésuites. Les premiers insistent sur la nature contaminée de l'homme en présentant Dieu sous les traits d'un juge implacable; pour les seconds, le drame n'est point irréversible, dans la mesure où la miséricorde divine est à même d'étouffer les ardeurs pécheresses. Ces supputations partisans illustrent tout le mystère qui gravite autour de ce concept.

La théologie orthodoxe emploie l'expression « péché originel » mais lui insuffle une charge sémantique différente de l'acception occidentale. Même si la propagation peccamineuse est de fait, toute idée, par contre, relative à une culpabilité collective est foncièrement rejetée. Dès lors, par un recours au libre arbitre, l'homme se défait de toute pensée faisant de lui un être maculé par le vice originel. Une orientation qui, sans doute, s'ajoute à la somme des confusions qui entourent la genèse de ce péché:

Tout le genre humain est en Adam « comme l'unique corps d'un homme ». Par cette « unité du genre humain » tous les hommes sont impliqués dans le péché d'Adam, comme tous sont impliqués dans la justice du Christ. Cependant, la transmission du péché originel est un mystère que nous ne pouvons pas comprendre pleinement².

Pélagie apporte la réponse à cette énigme. Selon ce dernier, et à la différence de Saint-Augustin, le péché originel est à l'origine de tout péché par voie d'imitation et non de contamination:

[...] Le premier péché a nui non seulement au premier homme, mais encore au genre humain, par voie, il est vrai, non de propagation, mais d'exemple, ce qui revient à dire: non point ceux qui sont nés de lui aient contracté de lui quelque vice, mais tous ceux qui, par la suite, ont péché, l'ont fait à l'imitation du pécheur³.

¹. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1965, pp. 64-65.

². *Catéchisme de l'Église catholique*, op.cit., p. 404.

³. Cité par Jean Michel. Maldamé, op.cit., p.88.

Ainsi se dissipe l'idée d'héritage du péché, ce dernier étant conditionné par la volonté humaine. Autrement dit, c'est l'inclination au péché que les êtres ont héritée et non le péché lui-même ou la punition qui en découle:

*Qu'aune [âme] ne portera le fardeau (le péché) d'autrui.
Et qu'en vérité, l'homme n'obtient que le [fruit] de ses efforts;
Et que son effort, en vérité, lui sera présenté (le jour du Jugement).
Ensuite il sera récompensé pleinement¹.*

Ce message fut aussi celui des autres prophètes:

*Ne lui a-t-on pas annoncé ce qu'il y avait dans les feuilles de Moïse
Et celles d'Abraham qui a tenu parfaitement [sa promesse de transmettre]
Qu'aucune [âme] ne portera le fardeau (le péché) d'autrui².*

Selon Pélage, l'enfant qui voit le jour s'assimile au premier Adam. Comme ce dernier, il jouit de la splendeur divine avant d'entrer en contact avec le monde du péché. Une innocence que ne partage pas Saint-Augustin qui voit en chaque personne sommeiller les gênes du péché. Il est notable que « [...] le péché originel est le soubassement indispensable de toute doctrine du salut »³. D'où le recours au baptême comme cérémonie de purification et de réhabilitation de l'équilibre sacré. Cependant, l'état de désordre né de la concupiscence est tel que, « même lorsqu'une personne a été libérée du péché originel (par le baptême), elle reste fortement encline à pécher, même si cette inclination peut faire l'objet d'une lutte victorieuse »⁴. Mais si l'acquisition du péché est un fait, qu'en est-il, donc, de la responsabilité humaine?

Après avoir conçu le premier homme, Dieu a ordonné aux anges de se prosterner devant sa nouvelle création. Un ordre suivi par tous à l'exception d'Ibliss⁵. Ce refus peut paraître invraisemblable par sa nature inédite mais, aussi – et beaucoup s'y fourvoient – du fait qu'un ange puisse mener la rébellion à l'encontre de son seigneur. Le message coranique apporte la lumière sur cet événement: « Et lorsque Nous dîmes aux anges: "Prosternez-vous devant Adam", ils se prosternèrent, excepté Ibliss [Satan] qui était du nombre des djinns et qui se

¹. Coran, S. 53, V. 38.

². Coran, S. 53, V. 36.

³. James Alison, *op.cit.*, p. 8.

⁴. *Ibid.*, p. 270.

⁵. Nom de Satan dans le Coran.

révolta contre le commandement de son Seigneur »¹.

Les agissements du diable sont donc à l'origine de tout péché même si d'aucuns soutiennent que son influence est moins significative². Certes, contrairement aux anges, l'homme est conçu de sorte qu'il demeure réceptif aux balbutiements du péché. N'est-ce pas là une volonté divine dont le dessein est sans équivoque: « Celui (Dieu) qui a créé la mort et la vie afin de vous éprouver (et de savoir) qui de vous est le meilleur en œuvre [...] »³. L'homme face à l'épreuve, tel est l'essence de la vie.

Ainsi s'instaure un combat sans merci entre ce dernier et un être redoutable. D'ailleurs le terme « adversaire » traduit le mot « satan » en hébreu et « diabolos » en grec signifie « calomniateur ». Par ailleurs, il est dénommé « le mauvais » (Mathieu13, 19), « prince de ce monde » (Jean 12, 31) ou encore « Belzéboul, le prince des démons » (Mathieu12, 24)⁴.

Ce retour aux sources du mal mettent à nu les responsabilités des uns et des autres face au péché. Le revers d'Adam est un avertissement pour les hommes et son pardon un signe de la grâce divine: « Son Seigneur l'a ensuite élu, agréé son repentir et l'a guidé »⁵. Tout porte à croire que le salut est accessible à l'homme, non pas en tant que être immunisé au péché, mais, plutôt, par son attachement à la Parole (« [...] Toutes les fois Je voue enverrai un guide, ceux qui [le] suivront n'auront rien à craindre et ne seront point affligés »⁶) et son recours à la repentance, car « Dieu pardonne tous les péchés. Oui, c'est Lui le Pardonneur, le Très Miséricordieux »⁷.

L'analyse du péché dans les fictions nous ramène à analyser sa nature et ses manifestations dans la société. D'où la série d'interrogations tirée du *Journal* bernanosien: « Que savons-nous du péché? Qu'elle épaisseur a le péché? » (*J.C*, p. 103). La réponse est formulée en ces termes simplistes: « Tous les péchés se ressemblent, il n'est qu'un seul péché » (*J.C*, p. 162). Car, la conséquence d'une faute est toujours proportionnelle à son ampleur. D'où l'existence d'une catégorisation peccamineuse en vue de délimiter les écarts comportementaux, en raison de leur impact dans l'équilibre sociétal.

En accord avec le texte gidien, « le péché, c'est ce qui obscurcit l'âme, c'est ce qui s'oppose à sa joie » (*S.P*, p. 107). Ainsi, c'est en jugulant la propagation peccamineuse que l'homme retrouve le bonheur. Pour Bernanos, l'accession à ce stade paraît difficile du moment que la nature humaine autorise moins la privation du péché. Car, ce dernier – révèle-t-il –

¹. *Coran*, S. 18, V. 50.

². « Il s'agit d'un acte de la responsabilité humaine, car l'influence du diable est réduite au minimum », Cf. J-M. Maldamé, *op.cit.*, p. 79.

³. *Coran*, 67, 2.

⁴. Voir John piper, *Le Mal fait-il partie du plan de Dieu?* La maison de la Bible, 2010, p. 65.

⁵. *Coran*, S. 20, V. 121.

⁶. *Ibid.*, S. 2, V. 38.

⁷. *Ibid.*, S. 39, V. 53.

atteste « le sentiment de notre impuissance à tous, pauvres êtres, de notre aveuglement invincible » (*Œ*, p. 1145). Autrement dit, l'homme est toujours confronté au « désordre et [au] péché qui partout ternissent, avilissent, tâchent et déchirent ce monde [...] » (*S.P*, p. 37). D'où le même regard qu'en porte Gide qui perçoit le péché « comme une sorte d'esclavage psychologique, une tare dans la personnalité »¹. Par ailleurs, la singularisation du péché à laquelle procède Gide est paradoxale. En effet, ce dernier s'offusque contre les barrières morales établies comme bastion face aux aspirations naturelles de l'humain. Le péché n'est plus cette attitude forfaitaire de l'homme que conditionne une certaine loi, mais toute contrainte ou retenue qui l'empêche de manifester librement son humanité. Autrement dit, « le refus de vivre selon la nature ainsi que l'obéissance aux dogmes constituent, selon Gide, le seul péché contre l'esprit »².

Etant un « manquement à la loi divine » (*J.C*, p. 132), le péché suppose a priori l'offense faite à la divinité. Ces déviations humaines, pour la plupart, conduisent au « rejet et à la négation de la communauté »³ comme symbole d'unité et de mesure de la prescription divine. D'où la définition qu'en propose Rawls:

*[...] le péché est la destruction, l'anéantissement et le rejet de la communauté. Toute action qui détruit la communauté est un péché. Le rejet des obligations, le refus de répondre au don (l'amour) et la rupture de toute relation personnelle sont les actes du pécheur*⁴.

Le péché refait surface lorsque les liens sacrés sont déliés. Ainsi, au-delà d'un agissement individuel, c'est toute une communauté qui s'affaisse. En emprisonnant le python sacré, Oduche suscite le courroux des dieux et, par conséquent, le mépris des siens. Son sacrilège est révélateur d'un climat d'instabilité, conduisant à un bouleversement des mœurs et à la fragilisation des piliers de la croyance. Cet acte est synonyme d'un désaveu et d'un rejet de la foi.

Chez Bernanos, le péché prend une autre tournure. Même si tous les maux se valent (« L'orgueil ici est un péché comme les autres », *J.C*, p. 156), il en ressort que « le péché contre l'espérance – le plus mortel de tous, est peut-être le mieux accueilli. Il faut beaucoup de temps pour le reconnaître, et la tristesse qui l'annonce, le précède est si douce » (*J.C*, p. 135). Pour le Gide de *La Symphonie pastorale*, le péché s'assimile à l'absence de bonheur et

¹. Cathérine. H. Savage, *op.cit.*, p. 163.

². Jacques Vier, *Gide, op.cit.*, p. 80.

³. John Rawls, *op. cit.*, p. 98.

⁴. *Ibid.*, p. 165.

d'amour. Ainsi s'autorise-t-il la levée de toute barrière religieuse susceptible d'ébranler cette quête: « Je sais et suis persuadé par le Seigneur Jésus que rien n'est impur en soi et qu'une chose n'est impure que pour celui qui la croit impure » (*S.P.*, p. 112). A l'image de Gide qui conçoit la tristesse comme un état de péché¹, le pasteur entrevoit les lueurs de celui-ci sur le visage triste de sa femme, laquelle se désole face à l'enlèvement de son époux (dans le péché). Tout s'écroule entre le pasteur et sa femme, et le drame que vit cette dernière donne au récit une tournure pathétique. L'épilogue du roman s'abreuve de cette première rupture « car la vraie tragédie dans *La Symphonie pastorale* n'est pas la mort de Gertrude, mais celle de l'amour d'Amélie pour son mari le pasteur »². En prenant des libertés, le saint de Gide croit agir au nom de l'amour qui, selon lui, doit animer tous les êtres. Toutefois, le mal qu'il engendre noie ses aspirations personnelles. Et puisque « [...] le vrai péché vient de l'amour de soi »³, n'a-t-il pas ainsi péché en privilégiant un désir égoïste? C'est à croire que la nature du péché est relative à l'acceptation qu'en portent les uns et les autres. Pour le pasteur, le péché, comme « l'enfer sartrien », c'est les autres. Dès lors, en légitimant tout acte, il renvoie à l'« esprit faux » de Gide « celui qui éprouve le besoin de se persuader qu'il a raison de commettre tous les actes qu'il a envie de commettre; celui qui met sa raison au service de ses instincts, de ses intérêts, ce qui est pire, ou de son tempérament »⁴.

Il est clair que l'acte peccamineux renvoie à un sacrilège, même si l'individu est directement victime de l'opprobre. En effet, « Dieu étant la référence suprême de la communauté, tout péché est péché par rapport à Dieu »⁵. Ainsi, en brisant l'Ikenka d'Ebo et en refusant de prier, Akukalia et Samba Diallo ont respectivement enfreint à une règle sacrée. Leur acte, synonyme de rébellion, est une offense à la prescription divine. L'un, mu par l'ire, piétine sur la foi d'autrui; l'autre, écartelé et en proie au désespoir, se rebiffe à l'appel du Seigneur. L'attitude du pécheur est, ainsi, celle d'un révolté. Révolte contre la loi divine, certes, mais aussi en tant que réaction passionnée et réponse spontanée à un préjudice. C'est le cas de Wade, chez Achebe, qui commet un sacrilège en retirant une pièce devant participer à un sacrifice. Cet acte a priori profanatoire est à la fois une marque de dégoût et un signe de foi, une autre forme de profanation dont le Blanc semble victime: « Je ne permettrai pas qu'on traîne le Roi d'Angleterre dans ces gris-gris dégoûtants » (*F.D.*, p. 214).

L'intrusion du péché dans les communautés participe d'une sorte de bouleversement de l'environnement social voire physique des hommes. D'ailleurs, ces derniers ont souvent connu la crainte de vivre atrocement la conséquence de leurs dérives. En Egypte comme ailleurs,

¹. Cité par Norbert Jonard, *op. cit.*, p. 27.

². Georges D.Painter, *André Gide*, Mercure de France, 1968, p. 115.

³. Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, *op. cit.*, p. 218.

⁴. Marc Dambre, *op.cit.*, p. 90.

⁵. John Rawls, *op. cit.*, p. 268.

« [...] Que la faute soit collective ou touche à la fonction royale, c'est le dérèglement progressif des phénomènes naturels qui sert d'avertissement; qu'elle soit individuelle, et ce sont les infirmités, physiques ou morales, qui frappent le fautif »¹. Le péché est, dès lors, un mal palpable, c'est à la fois la nature de l'acte et ses répercussions sur la vie. Par sa présence chez le pasteur, et contrairement à l'avis de ce dernier, Gertrude est consciente de l'hostilité qu'elle fait germer. Ne pouvant plus contenir la somme des maux qui lui pèsent, elle fait son mea culpa: « [...] quand je suis entrée chez vous [...] ce que j'ai vu d'abord, c'est notre faute, notre péché » (*S.P.*, p. 145). Même sans les yeux pour voir, la vision de la jeune aveugle est captive d'une tension qui secoue la famille du pasteur. Aussi regrette-t-elle de recouvrer la vue pour ne découvrir que l'immensité du péché. Dès lors, elle peut être sensible à ces mots:

*Si ta main ou ton pied sont pour toi une occasion de péché, coupe-les et jette-les loin de toi [...] Et si ton œil est pour toi une occasion de péché, arrache-les et jette-les loin de toi: mieux vaut pour toi entrer en borgne dans la vie que d'être jeté avec tes deux yeux dans la géhenne de feu*².

Le rapport de l'homme au péché est symptomatique d'un égarement spirituel. Selon Bernanos, « le péché nous fait vivre à la surface de nous-mêmes, nous ne rentrons en nous que pour mourir »³. Pour Gide, « le péché c'est ce qu'on ne fait pas librement »⁴. Fort de ce sentiment, le pasteur donne libre cours à ses désirs. De telles dérives, néanmoins, sont d'un moindre mal par rapport à la conception bernanosienne du péché. Car, rapporte P-H. Simon:

*[...] Chez Bernanos ce qui égare l'homme, c'est une force beaucoup plus redoutable que la sensualité: c'est le péché même de l'esprit l'attrait du gouffre, la répulsion de la grâce, l'amour du mal, et ce qui les perd en dernière analyse, c'est le désespoir. Or le désespoir est, pour les appelés de Dieu, la tentation suprême: il semble qu'ils ne puissent aller vers lui que par un chemin escarpé où le vertige du mal, de la perte définitive, les guette à chaque pas*⁵.

Vivre dans le péché c'est se détacher de son moi propre, s'éloigner de sa nature originelle et saper ses convictions principielles. Ainsi, le recours à la repentance demeure l'une des voies de salut afin de combler ce manque. D'où l'importance de l'absolution ou de l'*Istiqa*far⁶ pour

¹. Yves Lambert, *op. cit.*, p. 268.

². Marc Dambre, *op. cit.*, p. 152.

³. *Carnet Journalier*, 24 janvier 1948.

⁴. Pierre-Henri Simon, « Gide et Dieu », *Témoins de l'homme*, *op. cit.*, p. 41.

⁵. *Ibid.*, « Bernanos et le saint », *op. cit.*, p. 146.

⁶. Formule ou prière, dans la religion musulmane, visant à solliciter le pardon et la clémence de Dieu.

conjuré le sort.

Selon Luther, « le pardon est l'œuvre de Dieu seul »¹. Dès lors, le prêtre n'a la latitude d'« absoudre qu'en son nom» (J.C, p. 211). C'est ainsi que « les péchés mortels peuvent être absous par l'Eglise en vertu du pouvoir que Jésus a conféré à Saint-Pierre, pouvoir dont sont investis les évêques »². Cette prérogative allouée à l'organe religieux connaît une évolution au cours des périodes.

Au VI^{ème} siècle, Grégoire le Grand procède, dans son Septénaire, à une classification des sept péchés capitaux dont l'orgueil, l'envie, la colère, l'apathie, l'avarice, la gourmandise et la luxure. A cette époque, chaque faute est tarifiée. Progressivement, le repentir, source de rédemption, est privilégié et s'exprime par le biais de la confession. Ce n'est qu'en XIII^{ème} siècle que le IX^{ème} concile du Latran rend obligatoire la confession annuelle, laquelle s'effectue en publique. Une orientation non moins exempte de réactions puisque Jean Delumeau y trouve un penchant vers l'instrumentation peccamineuse aux fins de renforcer le pouvoir clérical et d'instaurer une pression sur la société.

L'omniprésence du péché fait état de la décadence des valeurs humaines mais, aussi, témoigne de la grandeur de l'homme susceptible de lui opposer un refus. Malgré ses innombrables dérives, ce dernier est toujours habité par le souci de la culpabilité ; d'où un recours permanent à l'absolution. C'est parce que « le monde du péché fait face au monde de la grâce [...] Il y a une communion des saints, il y a aussi une communion des pécheurs » (J.C, pp. 162-163). Cette pratique est aussi présente chez Achebe où « c'était lui, Ezeuleu, qui devait laver les six villages de ce péché et d'innombrables autres encore qui furent commis, avant la saison des semailles» (F.D, pp. 84-85). Cet état de fait révèle le champ d'affection du péché; au-delà de l'aspect moral, c'est tout le mécanisme socio-économique qui est concerné. C'est parce que dans ces communautés, la satisfaction sociétale est liée à l'apaisement des divinités.

En somme, l'expérience du péché est révélatrice d'un héritage légué par la faute originelle. En ce sens, tout acte de déchéance est moins fortuit et tient dans une adéquation traditionnelle: «C'est que voyez-vous, mon cher l'Abbé, il faut que je dise un peu de mal de quelqu'un, c'est une des conséquences du péché originel que cette ardeur de médire »³. Cette théorie de la tyrannie du mal est aussi celle de Saint Paul:

Nous savons que la loi est spirituelle; mais moi je suis une sorte de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas: car je ne

¹. Carl-A Keller, *op. cit.*, p. 25.

². Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 99.

³. Bernanos, « Lettre à l'Abbé Lagrange » I, Décembre 1904, *Œuvres Romanesques*, *op.cit.*, p. 1724.

fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais [...] Ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Je découvre donc cette loi: quand je veux faire le bien, c'est le mal qui se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme inférieur; mais j'aperçois une autre loi de mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché [...] Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort¹.

Ce recours à la fatalité, faisant défaut dans la tradition musulmane, est rejeté par la loi coranique: « Et quand ceux qui commettent une turpitude, ils disent: "c'est une coutume léguée par nos ancêtres et prescrite par Allah". Dis: " [Non] Allah ne commande pas la turpitude "[...] »².

C'est dire que la responsabilité de l'homme s'impose face à la tyrannie du péché. Et ce n'est nullement par un abandon délibéré suite à l'attrait influent d'une pesanteur historique, mais par une valorisation constante de la foi. Et puisque « [...] L'historicité du péché originel est strictement corrélé à [...] l'historicité du salut »³, la nature humaine vacille entre les agissements ténébreux du mal et l'attraction salutaire de la lumière divine. D'où un effort constant pour l'homme d'entretenir son compagnonnage avec le divin afin de se maintenir dans la pitié.

3. Décadence de la piété et reconversion

Incarnation d'un sentiment porté à l'endroit des dieux et des hommes, la piété apparaît comme l'expression d'une vertu que l'on doit cultiver en rapport avec la religion. Cette acception originelle traduit l'attachement fervent au divin, et qui s'exprime à travers l'affection et l'ascèse. Cette double articulation se retrouve en grec ancien où le terme *eusebia* (*beias*) est employé pour signifier respect et amour de Dieu, et le mot *osiotos* (*ètos*) pour souligner le respect ou la sainteté. La piété est aussi, par dérivation, le sentiment de respect et de tendresse à l'égard des parents ou piété filiale. L'historiographie de la notion de pitié est illustrative de son empreinte manifeste sur l'existence humaine. En effet, l'histoire a toujours été le témoin de faits sacrés et d'inclination religieuse des hommes.

En Mésopotamie, la piété est dite théurgique ou exorcistique. Elle est synonyme d'un échange, car le fidèle, par l'entremise d'actes et de pratiques cultuels, rend service aux dieux

¹. André Gozier, *Le Christ de François Mauriac*, CLD, Chambray, 2001, p. 40.

². *Coran*, S 7, V. 153.

³. John Rawls, *op. cit.*, p. 291.

tout en espérant recevoir les faveurs de ces derniers. La piété hindouiste semble tenir d'une même relation contractuelle. Traduite par la *bakhti*, ou ferveur dévotionnelle, elle est dérivée de la racine *Bhar*, signifiant à la fois donner (distribuer) et recevoir, et souligne l'attachement de l'individu à une divinité.

Dans l'Antiquité, la piété, en référence à l'Ancien Testament, est illustré moins par l'amour que par la crainte de Dieu. Cette piété porte sur des obligations culturelles et éthiques. Le terme « pieux » (en hébreu *hassidim*) désigne les populations juives lesquelles, vers la fin du III^{ème} et le début du II^{ème} siècle avant J.C, s'opposent à l'hellénisation de leur peuple à des fins religieuses. Au-delà de cet élan patriotique, ce refus a pour but de conserver l'idéal religieux face aux menaces païennes. La ferveur religieuse et l'austérité sous-tendent cette lutte passionnée pour une stricte observance des valeurs ancestrales.

S'opposant au littéralisme biblique des Sadducéens, les Hassidiens se scindent en deux groupes: D'une part, les Esséniens ou adeptes de la vie spirituelle et, de l'autre, les Pharisiens optant pour un retour au pouvoir temporel juif. Selon Flavius Josèphe, les Esséniens, souvent voués au célibat, mènent une vie communautaire. Ils se montrent intransigeants dans les affaires religieuses et s'avèrent scrupuleux dans le respect des lois, s'abstenant de toute activité religieuse à Jérusalem et s'attaquant aux prêtres du Temple. Considérés comme une secte de piétistes repliée sur elle-même, leur mouvement s'éteint progressivement à partir de 70.

Plus fins politiques, les Pharisiens s'opposent aux Sadducéens et aux Esséniens auxquels ils reprochent leur forte inclination à l'ascèse. S'établissant à Yavné après la ruine du Temple, ils jettent les bases du Judaïsme rabbinique en faisant de l'exégèse de la Torah le centre de la vie religieuse.

La piété est, ainsi, au cœur de la foi. Elle rythme le rapport étroit du croyant à la divinité. Cependant, plus qu'une disposition intangible, « la piété est agissante [...] C'est une connaissance qui conduit à l'action, qui pousse à l'action »¹. C'est dire que, par l'entremise d'actes culturels telle la prière, l'homme, faisant « de la divinité un partenaire »², tend vers la *theophilès*³. Ce recours à la piété « comme vertu qui conduit à un commerce convenable avec les dieux »⁴, forge le croyant à la théodicée car, selon Socrate, « la justice est précisément piété et la piété est justice »⁵.

La foi vit de dogmes, lesquels survivent dans la pratique. Une telle approche émerge dans l'abord des religions où la piété vacille entre amour et crainte, reconnaissance et obéissance.

¹. Maria Zambrano, *L'Homme et le divin*, Paris, José Corti, 2006, p. 233.

². Jean-Yves Château, *Philosophie et religion. Platon Euthyphron*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 144.

³. *Aimé des dieux*.

⁴. Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 218.

⁵. Cité par Jean-Yves Château, *op. cit.*, p. 127.

Pour le chrétien, être pieux c'est se conformer strictement aux divines recommandations, sans faire fi des récompenses ultérieures:

*Craignez le Seigneur, vous tous qui êtes ses saints, parce que ceux qui le craignent ne tombent point dans l'indigence [...] Détournez-vous du mal, et faites le bien; recherchez la paix, et poursuivez-la avec persévérance. Les yeux du Seigneur sont attachés sur les justes, et ses oreilles sont ouvertes à leurs prières. Mais le Seigneur regarde d'un œil sévère ceux qui font le mal [...]*¹.

Une telle piété est similaire à la *Taqwa* musulmane qu'on peut percevoir ces termes:

*Ô vous qui croyez! Craignez Allah et parlez avec droiture. Afin qu'Il améliore vos actions et vous pardonne vos péchés. Quiconque obéit à Allah et à Son messager obtient certes une grande réussite. [...] Allah châtie les hypocrites, hommes et femmes, et les associateurs et les associatrice*².

Par-delà ce rapport divino- humain, la piété se déploie sur la communauté entière, à travers un ensemble de faits et gestes salutaires à l'endroit des hommes. C'est parce qu'il n'y a pas de piété partielle, aimer Dieu c'est manifester, au moins, de la sympathie à l'égard des autres. Le message coranique souligne l'importance de la piété filiale: « Faites du bien avec les deux géniteurs, le proche, les orphelins, les miséreux, le voisin très proche, le voisin d'à côté, le compagnon permanent, l'étranger de passage et ce que vous possédez par la voie légale »³. Aussi la Bible incite-t-elle à une démarche analogue dans son adresse suivante: « Honorez votre père et votre mère, afin que vous viviez longtemps sur la terre que le Seigneur votre Dieu vous donnera »⁴. C'est dire, en d'autres termes, que « la piété équivaut au bon caractère »⁵. Elle est la foi perpétrée dans sa grandeur, la sublime observance de la loi telle que prescrite par la religion, la voie de salut qui mène l'individu vers l'entéléchie.

« Sentiment spécifiquement religieux, impliquant à la fois la crainte et l'amour de Dieu »⁶, la piété peut être décadente, voire même inexistante, chez l'individu totalement insensible à la lumière religieuse. Cet état de fait est révélateur d'une rupture souvent

¹. Psaumes XXX, 9, 14, 15, 16, *La Bible, op.cit.*, p. 675

². Coran, S. 33, VV. 70, 71, 73.

³. Coran, S. 4, V. 36.

⁴. Exode XX, 12, *La Bible, op. cit.*, p. 90.

⁵. Cf. Imâm Mohieddîne Annawawî. *Riyâd as-Sâlihîn (Les Jardins des vertueux)*, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1994, p. 87.

⁶. J. Lagrée, *op. cit.*, p. 92.

perpétrée à la suite d'un refus ou d'une passion dégénérante. D. Bonhöffer y voit une attitude normale car « [...] un comportement de soumission a pour arc-boutant un comportement de résistance »¹, et parce que « l'esprit souffle où il veut » (*J.C*, p. 106). Néanmoins, le drame reste palpable, notamment dans une société fortement ancrée aux valeurs religieuses. Chez Achebe, les propos interrogatifs d'Ezeulu, suite à la désobéissance de son peuple, sont révélateurs: « Comment ce peuple pouvait-il mépriser le Dieu qui avait fondé et protégé Umuaro? » (*F.D*, p. 28). Car, en voulant se battre contre Okpéri, « Umuaro avait lancé un défi à la divinité qui avait posé les fondations de leurs villages » (*F.D*, p. 27). Ici, la piété est communautaire et se vit en symbiose, en respect des règles établies par les divinités. Dans le journal de Bernanos, cette piété est plus isolée; la responsabilité individuelle surplombe l'assentiment collectif. En affirmant: « [...] Je ne crois pas en Dieu » (*J.C*, p. 105), le docteur Delbende annonce son propre drame. Ce dernier prend la forme d'une révolte lorsqu'il se met à « [...] interpellé un crucifix pendu au mur de sa chambre [...] à le défier, lui monter les poings » (*J.C*, p. 140). Même s'il n'est point arrivé à une telle extrémité, le héros de Kane, en refusant de prier sous l'injonction du fou, affiche une foi en perte de vitesse. D'ailleurs, le maître des Djallobé avait sonné l'alerte: « Tant qu'il vivra avec Dieu, cet enfant, ainsi que l'homme qu'il deviendra, pourra prétendre [...] aux niveaux les plus élevés de la grandeur humaine. Mais inversement, la moindre éclipse... » (*A.A*, p. 15). L'éclipse a-t-elle eu lieu? Ce qui est, par contre, notable est que le fils du chevalier affiche une attitude récalcitrante. Toutefois, il est loin d'un Delbende dont l'athéisme ne souffre aucune ambiguïté.

Par ailleurs, l'exercice de la foi repose sur des dogmes et des croyances. Et la piété résulte de cet attachement sans faille à l'expérience théologique. Dès lors, la pratique religieuse est intrinsèquement subordonnée à un ordonnancement établi par les canons. En ce sens, J. Scheid souligne: « [...] La piété consiste à respecter scrupuleusement la tradition commune, qu'il s'agisse d'une "loi" culturelle, d'un ordre émanant de l'autorité religieuse ou simplement de la tradition conservée par les pontifes »². C'est dire que la foi, bien que supposant un commerce personnel avec le divin, puise sa substance dans le lot de recommandations qui règlemente sa conduite. En effet, elle n'est pas seulement un sentiment qu'on intériorise mais, plutôt, son actualisation manifeste dans tous les secteurs de l'existence humaine.

Ainsi, le refus ou le renoncement à la prière, ou à d'autres pratiques culturelles, dénote une piété fragile. Un tel état d'âme habite le curé d'Ambricourt lorsqu'il avance: « La pitié m'est aussi difficile que la prière » (*J.C*, p. 136). Ici, la comparaison n'est pas fortuite, car « la

¹. Cité par Henri Deroche, *op.cit.*, p. 50.

². John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001, p.30.

langue sainte des religions du Livre est avant tout celle de la prière »¹, « cette grâce des grâces » (J.C, p. 165). Autrement dit, « la piété se manifeste sous forme d'un langage sacré, qui est action »². Et cette dernière devient, chez le curé, difficile à accomplir: « Voilà des semaines que je ne priais plus, que je ne pouvais plus prier. Je ne pouvais plus? » (J.C, p. 165).

Dans la fiction gidienne, l'instabilité de la piété prend une autre tournure. La tension familiale se mut en conflit religieux, la piété filiale en choc des croyances. En effet, Jacques et Gertrude se convertissent à la religion catholique, signe d'un malaise qui déstabilise l'unité familiale. En ce sens, la question se pose de savoir si le pasteur n'a pas perdu la foi en perdant Gertrude, l'unique objet de son bonheur. Pour Daniel Moutote, l'un comme l'autre se perdent dans leur aventure; une péripétie éprouvante dont la foi ne sort pas indemne, et qu'il résume en ces termes:

L'œuvre, en son ensemble, rapporte l'aventure spirituelle de deux âmes pieuses qui s'égarèrent dans leur foi: celle d'un pasteur, qui s'acharne à sauver par amour une âme emmurée dans un corps aveugle et qui, aveuglé lui-même d'amour, glisse insensiblement de la charité à la passion; celle de cette autre âme, qui fait la découverte séparée de l'amour et du monde et qui meurt faute de pouvoir les accorder³.

La comtesse, chez Bernanos, connaît le même revers. Elle cloue Dieu au pilori, suite à la perte de son fils. Mais si ailleurs la piété filiale est sacrifiée sur l'autel de la foi, ici le constat est différent; la comtesse se rebiffe, incapable de se résigner tout en étant consciente de son blasphème: « J'ai offensé Dieu, j'ai dû le haïr [...] Je crois maintenant que je serais morte avec cette haine dans le cœur » (J.C, p. 193). Tout comme la comtesse, Chantal piétine sur la piété filiale: « Je crois que je les hais, je les hais tous » (J.C, p. 159). De part et d'autre, la femme divine semble éteinte de ces cœurs meurtris. L'une comme l'autre s'en prend à un « ennemi » par l'ordonnement de qui leur malheur est décrété: Dieu chez la comtesse et les parents, notamment le père, pour Chantal. Il est clair que les rapports n'étant point équilibrés, le combat de la comtesse demeure plus ardu. Mais n'en est-il pas de même chez Chantal? Car la rébellion qu'elle déclenche, si tant est qu'elle vise la famille, ôte chez elle toute propension à l'amour et, dès lors, la possibilité d'atteindre à « cette connaissance surnaturelle de soi-même, de soi-même en Dieu, qui s'appelle la foi » (J.C, p. 150). Ainsi

¹. Francis Jacques, *op. cit.*, p. 69.

². Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 234.

³. Daniel Moutote, *Le Journal de Gide et les problèmes du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 458.

souligne Yücel:

[...] La plus haute forme de l'espérance, la plus grande force de la vie, c'est sans doute l'amour, cet amour qui est en même temps "la charité" et qui s'oppose à la haine. En effet, alors que la haine est une fuite hors de la vie, une attitude désespérément stérile en dehors d'elle et contre elle, l'amour bernanosien se révèle comme un effort vers la vie: il est le mouvement fondamental, essentiel de la vie, il réchauffe, il entretient la vie¹.

L'attitude de la piété face aux agissements du mal est doublement perceptible. D'une part, elle est l'expression d'une foi mutilée voire inexistante et, de l'autre, la perception constante d'une lutte ardente. Pour Gide, ce combat est perdu d'avance sans l'aide de Dieu:

Je ne sais plus ni prier ni même écouter Dieu. S'il me parle peut-être je ne l'entends pas. Me voici redevenu complètement indifférent à sa voix. Et pourtant j'ai le mépris de ma sagesse, et à défaut de la joie qu'il me donne, toute autre joie m'est ôtée. Seigneur! Si vous devez m'aider, qu'attendez-vous? Je ne puis pas, tout seul².

La même hantise a habité Samba Diallo, s'adressant à Dieu, dans un ultime sursaut afin de maintenir sa foi intacte: « Tu ne saurais m'oublier comme cela. Je n'accepterai pas, seul de nous deux, de pâtir de Ton éloignement. Je n'accepte pas. Non [...] » (A.A, p. 187). Ici comme ailleurs, la résistance s'instaure, traduit par un effort soutenu pour juguler l'offensive des ténèbres. Le conseil du curé de Torcy au curé d'Ambricourt est explicite: « Si tu ne peux pas prier, rabâche! Le diable m'inspirait une telle horreur de la prière que je suis à grosses gouttes pour dire mon chapelet [...] » (J.C, p. 218). L'attachement à la piété n'est jamais un fait achevé. De perpétuelles épreuves sont toujours à surmonter pour qui désire maintenir sa foi. Cette lutte, pour Baudelaire, caractérise l'humain et fonde la problématique du bien et du mal sur laquelle repose son existence: « Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'un vers Dieu, [...] l'autre vers Satan »³. C'est à croire que la souffrance est au centre de la foi, un sacrifice nécessaire selon B. Stobtzfus pour qui « une belle âme ne l'est devenue qu'au prix d'une lutte contre elle-même »⁴.

¹. Tahsin Yücel, *op. cit.*, p. 104.

². André Gide, *Journal*, pp. 598-599.

³. Charles Baudelaire, *Journaux intimes*, Paris, Corti, éd. Crepet & Blin, 1949, p. 62.

⁴. B. Stobtzfus, « La correspondance Gide-Mauriac (1912-1950) », *Gide et la fonction de la littérature*, Paris, Lettres Modernes, 1972, p. 135.

Le recours à Dieu est donc un moyen salutaire dans l'économie de la foi. Tout porte à révéler, selon le mot de Bernanos, que « la vie [...] est une chose absolument vide, sans saveur, quand on n'y mêle pas toujours, absolument, Dieu »¹. D'où l'aveu du curé de Bernanos: « [...] Dieu s'était retiré de moi [...] Dès lors je n'étais plus rien » (*Œ*, p. 1140). Cependant, la part de l'homme n'y est point négligeable. Car même si « [...] Dieu accorde ou retire la foi comme il lui plaît » (*A.A*, p. 176), l'accession au salut est du ressort de l'homme: « Ton salut, la présence en toi de Dieu vivant dépendent de toi. Tu les obtiendras si tu observes rigoureusement, d'esprit et de corps, sa loi, que la religion a codifiée » (*A.A*, p.176). Cette adresse du chevalier à Samba Diallo témoigne de l'état d'esprit de celui-là à rejeter la fatalité sous l'ombre da laquelle semble terrer l'enfant diallobé. L'effort précède, ainsi, toute forme de recours. Autrement dit, « [...] Allah est avec les pieux »² et « [...] ceux qui sont dans la bonne voie, Dieu les guidera encore mieux et leur inspirera la piété »³.

A en croire le curé d'Ambricourt, « on ne perd pas la foi, elle cesse d'informer la vie, voilà tout » (*J.C*, p. 146). Quant à Samba Diallo, il est gagné par les ténèbres: « Je ne brûle plus au cœur des êtres et des choses » (*A.A*, p. 174). Affectée par la perte de son enfant, la comtesse reconnaît n'avoir « jamais récité le pater... depuis » ce jour fatidique. Foi en suspens ou confusion généralisée, la piété demeure chancelante chez l'un comme chez l'autre. Aussi le saint bernanosien plonge-t-il dans l'ambiguïté en situant les fluctuations de sa piété (« Je n'ai perdu ni la Foi, ni l'espérance, ni la charité », *J.C*, p. 135) et annonce-t-il, par ailleurs: « C'est le désir des biens éternels qui compte. Il me semble que je ne les désire plus » (*J.C*, p. 135). Le discours paradoxal du curé est illustratif du sentiment d'épouvante accablante qui se greffe à son existence. Ainsi l'atteste-t-il, à l'image de Samba Diallo: « La cruauté de l'épreuve, sa brusquerie foudroyante, inexplicable, ont bien pu bouleverser ma raison » (*J.C*, p. 146). Le curé, au même titre que Samba Diallo, mène un sempiternel combat afin de dissiper les nuages d'ombre qui perturbent la parfaite visibilité de la vue d'esprit. La piété n'a pas disparu, elle est seulement voilée par cette masse opaque faite de doute, d'amertume et de désespoir. Un sentiment que partage Kihindou: « Samba Diallo ne s'était pas complètement perdu. En lui sommeillait encore son ancienne nature. Celle-ci ne demandait qu'à refaire surface [...] »⁴.

Ce bouleversement accru, synonyme de tiraillement interne et personnel, place l'individu au seuil de la révolte. Ici, l'allure de la piété se dote d'une charge sémantique ayant trait à la

¹. Bernanos, *Lettres à l'abbé Lagrange*, mars 1905.

². *Coran*, S.2, V. 194.

³. *Ibid*, S. 47, V. 17.

⁴. Liss Kihindou, *L'Expression du métissage dans la littérature africaine*. Ch. H. Kâne, H. Lopez et A. Kourouma, L'harmattan, 2011, p. 21.

thématique de la liberté. « Caractère indéterminé de la volonté humaine »¹, cette dernière implique l'émergence du libre arbitre ou la faculté d'agir en dehors de toute contrainte. Cet aspect de la personnalité humaine, loin d'être un signe d'impiété, n'est point étranger au fait religieux, puisque « [...] la foi est la liberté, et par conséquent, le ressort de la liberté »². C'est ainsi que note Cheikh Hamidou Kane:

*Samba Diallo n'a pas perdu la foi sur le plan religieux [...] quand il est revenu d'Europe [...] Mais il ne pouvait plus admettre qu'il y ait une espèce de censure sociale pour lui imposer de faire sa prière [...] Samba Diallo a appris en Occident à valoriser ce qu'on appelle la liberté de conscience*³.

L'expression de la liberté est, ainsi, une marque d'authentification des liens humano-divins. C'est dire, autrement, que la sérénité dans l'action justifie la sincérité de l'acte. Et puisque Dieu seul peut attester de la piété d'un être dans la mesure où la foi est une conviction du cœur, « c'est la liberté de l'homme qui permet l'authenticité de la relation entre Dieu et l'homme »⁴. En ce sens, Samba Diallo refuse de se plier aux exigences du fou, non pas parce qu'il n'a plus la foi, mais, au contraire, refuse l'immixtion du fou entre Dieu et lui. Aussi s'oppose-t-il à une forme d'extrémisme qui l'emmène à vivre sa foi sous le diktat de la force⁵. Ce refus est, par ailleurs, une bravade. C'est « le refus comme manière d'échapper à une certaine tutelle, le défi comme besoin de libération totale ou désir d'affranchissement »⁶; même si, par ailleurs, l'expression de la liberté n'est pas forcément salutaire: « La liberté de l'homme *permet* la possibilité d'actes radicalement inattendus, imprévisibles, improbables, en discontinuité absolue par rapport à tout ce qui précède – liberté qui peut s'exercer dans le bien ou dans le mal »⁷. Autrement dit, révèle Jankélévitch, « la liberté devra donc ou bien se dissoudre dans l'abstention, ou bien expirer dans le choix »⁸. Dans *La Symphonie pastorale*, le pasteur affiche le caractère d'un être libre se dressant contre toute sorte de limitation qui enfreint l'existence de l'homme dans sa plénitude. Il se conçoit un monde sans aucune forme de censure morale, et où les actes sont moins portés par de faillibles lois humaines que déterminés par un choix personnel. Ainsi s'offusque-t-il devant cette attitude libéricide

¹. *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*, Nouvelle édition millénisme, 2007, p.

². Hans Urs Von Balthasar, *Le Chrétien Bernanos*, Paris, Seuil, 1956, p. 58.

³. *Entretien avec Maryse Condé*, disque édité par C.L.E.F-O.R.T.F, 1974.

⁴. Eric Benoît, *La Bible en clair*, op. cit., p.61.

⁵. Cheikh Hamidou Kane, *Remue ménage*, Emission du dimanche 8 décembre 2013, Radio Futures Medias, Dakar.

⁶. Jean-Marcel Meka Obam, *La Structure symbolique dans l'Aventure ambiguë de CH. H. Kane et le Monde s'effondre de CH. Achebe*, L'harmattan, 2008, p. 60.

⁷. Eric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie*, op. cit., p. 105.

⁸. Jankélévitch Vladimir, *L'Avenir l'ennui, le sérieux*, Paris, Aubier, Présence et Pensée, 1963, p. 98.

lorsqu'il atteste: « Bien des choses se feraient facilement sans les chimériques objections que parfois les hommes se plaisent à inventer » (*S.P.*, p. 17). Dès lors, la piété n'est point assujettie à la contrainte, et l'impiété à la liberté. Mieux, cette dernière dénote la faveur dont jouit l'homme en ce sens que « la liberté d'aimer ou de haïr Dieu est l'ultime don de Dieu, que nul ne peut enlever à l'homme » (*A.A.*, p.136). Ce regard est celui de Gide pour qui les dogmes constituent un frein à l'épanouissement de l'homme; d'autant plus que le Christ a déjà souffert pour ce dernier. C'est aussi l'avis du curé bernanosien, conscient de la faiblesse humaine et de son incapacité à s'assumer tout seul: « [...] Le Maître que nous servons ne juge pas notre vie seulement – il la partage, il l'assume. Nous aurions beaucoup moins de peine à contenter un Dieu géomètre et moraliste » (*J.C.*, p. 111). Aussi Bernanos est-il d'avis que la liberté de l'homme concourt à son adhésion parfaite à la foi, car « Bernanos n'a jamais conçu la foi comme un carcan, encore moins comme un "opium"; pour lui la liberté et la foi sont deux valeurs complémentaires qui concourent ensemble à l'épanouissement de l'homme »¹.

Néanmoins, au-delà du privilège que représente la liberté dans l'expérience religieuse, il reste notable que l'individu ne peut faire prévaloir l'argument de la raison outre-mesure. D'où la remarque que fournit Yves Bridel lorsqu'il s'interroge en ces termes: « Qu'importe pourquoi nous sommes faits puisque Dieu peut nous faire, défaire et refaire à sa mesure? »². La part de liberté l'individu est, dès lors, précaire dans la mesure où les performances et les capacités humaines sont celles d'un être obligé de s'agripper aux auspices de son créateur. Jouissant certes d'un libre arbitre, l'homme détient un pouvoir limité qu'il ne peut exprimer ou combler qu'en recevant la grâce divine. Ainsi, plus que l'homme, Dieu est la mesure de toute chose. En ce sens, Sébastien Lapaque rapporte: « Dieu est Dieu, nom de Dieu! Laissons à Kant sa morale. C'est Dieu qui agit en l'homme. Comment parler de libre détermination vers le bien à ceux qui étouffent et qui appellent au secours? »³. C'est parce que la piété appelle à un renoncement inconditionnel pour le fidèle qui s'identifie aux dogmes religieux: « Comprendre, c'est la récompense de la foi. Donc ne cherche pas à comprendre pour croire, mais crois pour comprendre, puisque "si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas" ». Au demeurant, l'homme n'est jamais totalement libre dans son rapport avec le divin; tout écart étant donc susceptible de le mener vers les rives de l'impiété.

L'impeccance étant difficile voire impossible, le recours à la reconversion ou au repentir demeure salutaire. Cela nécessite une orientation vers le passé – creuset spirituel – mais, aussi, symbolique d'une conscience vouée à l'oubli, au souvenir. Ainsi, « croire, note

¹. Michel Estève, « Témoin de notre temps », *Georges Bernanos*, Editions Pierre Belfond, 1967, p. 213.

². Yves Bridel, *L'Esprit d'enfance dans l'œuvre romanesque de Bernanos*, Paris, Minard, 1966, p. 41.

³. Sébastien Lapaque, *Georges Bernanos encore une fois*, Actes Sud, 2002, pp.84-85.

Jacqueline Lagrée, c'est souvent répéter une croyance antérieure, se souvenir d'avoir cru »¹, « car l'élément essentiel [du christianisme, comme d'ailleurs,] de toute religion se revendiquant d'un fondateur, est justement la "mémoire" »². Et c'est là, en effet, l'importance que constituent les textes sacrés, consignés dans le but de faciliter cette « mémorisation ». Se maintenir dans la foi, c'est se tenir « informé » en permanence, bannir toute forme de rupture d'avec le propos divin. Par ailleurs, le besoin d'oubli est nécessaire pour se détacher d'un passé jugé troublant: étouffer le mal qui germe en soi et prendre de la hauteur en conformité avec la piété. Une pareille attitude traduit une volonté d'intégration (conversion) ou de réintégration (reconversion) laquelle est la résultante d'un désir d'alliance à une communauté, un peuple, une foi. Traduit du latin *conversio*, le terme épistrophé renvoie d'abord à l'acte physique de revenir à ses pas pour signifier, ensuite, un changement de comportement en vue de renouer, dans une perspective salutaire, aux valeurs anciennes³.

La reconversion annonce donc une renaissance. Elle est le soubassement d'un état d'âme, d'un cœur sensible aux murmures de la foi, d'une conscience qui s'interroge. Elle s'opère par le biais du repentir et témoigne d'une foi sous veilleuse. Etant, ainsi, « le produit d'un délit religieux »⁴, « [...] l'impiété est suivie d'effets, qui à leur tour déclenche une série de mesures réparatrices qui concernent l'ensemble de la cité »⁵. Par ailleurs, l'adhésion à la religion s'assimile à la conversion à travers laquelle s'exprime l'engagement de l'homme. Même si le constat n'est point le même dans certaines sociétés traditionnelles africaines ou en Rome antique⁶. Pour John Rawls, « la conversion est [...] cruciale, car sa nature constitue la matrice de la théologie chrétienne. C'est dans cette expérience que le sens et le contraste de la révélation, du péché et de la foi se réalisent pleinement »⁷.

Gertrude et Jacques, en se convertissant au catholicisme, échappent au dictat du pasteur, lequel semble regretter sa désinvolture: « [...] il semblait que, séparés par moi durant la vie, ils eussent projeté de me fuir et tous deux de s'unir en Dieu » (*S.P.*, p. 149). Quant à Samba Diallo, il se montre indécis – de retour en Occident – dans son dessein de vouloir substituer la raison discursive à la foi spontanée des Djallobé. Chez Bernanos, la comtesse retrouve la paix de l'âme; sensible au sermon du curé, elle se confie de nouveau à la grâce divine:

Le souvenir désespéré d'un petit enfant me tenait éloignée de tout, dans une

¹. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 58.

². Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome2, *op.cit.*, p. 321.

³. Bruno Dumézil, *Les Racines chrétiennes de l'Europe*, Fayard, 2005, pp. 10-14.

⁴. Lionel Mary; Michel Sot, *Impies et païens entre Antiquité et moyen âge*, Paris, A. et J. Picard, 2002, p. 19.

⁵. *Ibid.*, p. 18.

⁶. « On ne se convertit pas à la religion romaine, on ne fait pas acte de foi, on naît "fidèle" ou le devient en recevant la cité ». John Scheid, *Religion et piété à Rome*, *op. cit.*, p. 30.

⁷. John Rawls, *op. cit.*, p. 114.

solitude effrayante, et il me semble qu'un autre enfant m'a tiré de cette solitude [...] Tout est bien. Je ne croyais pas la résignation possible. Et ce n'est pas la résignation qui est venue, en effet [...] Je ne me suis résigné, je suis heureuse. Je ne désire rien (J.C, p. 195).

Ainsi, l'acte peccamineux n'est point un mal incurable. Dieu n'étant pas un bourreau, « il veut que nous ayons pitié de nous-mêmes. Et d'ailleurs nos peines ne nous appartiennent pas, il les assume, elles sont dans son cœur. Nous n'avons pas le droit d'aller les chercher pour les défier, les outrager » (*CE*, p. 1164). Selon Mircea Eliade, « dans l'économie du salut, les vertus humaines aussi bien que les péchés ne comptent pas; ce qui importe, c'est de se repentir et de ne pas perdre l'espoir »¹. Croire à la rémission peccamineuse, c'est faire face au péché lequel, loin d'être un mal incurable, permet à l'individu de jouir de la grâce divine. Le péché est-il, dès lors une chose vitale, un mal nécessaire? Une réponse qu'on peut aisément percevoir à travers ce propos: « Un monde sans péché serait un monde de l'homme perdu, puisque l'heureuse faute nous signifie la grâce de Dieu et la vie éternelle »². Ce n'est pas l'absence de péché mais, plutôt, le refus de se fier à la miséricorde divine comme seul et unique échappatoire qui est vraiment blâmable. En ce sens, révèle le prophète Muhammad: « Par Celui qui tient mon âme dans Sa Main, si vous ne commettiez pas de péchés, Dieu vous aurait fait disparaître et vous aurait remplacé par un peuple de pécheurs qui lui demanderait pardon et auquel Il aurait pardonné »³.

Par le péché, il s'opère une rupture entre l'homme et la communauté de foi, par l'entremise de laquelle se déploie et s'épanouit la religion. Par cette mésalliance, l'unité religieuse se rompt: « la foi est la disposition spirituelle de l'ensemble d'une personnalité pleinement intégrée à la communauté et de ce fait enracinée dans la source qui l'alimente »⁴; et le retour à une seconde alliance est signe de renaissance: « le repentir est l'amorce d'une nouvelle vie »⁵.

La repentance est nécessaire pour qui désire renouer à la splendeur d'antan. L'un des combats du curé de Bernanos est d'amener le troupeau à s'abreuver à la grâce divine; l'aider à reconsidérer la vie en la chérissant, telle la comtesse dont la contrition est une « réconciliation d'une âme avec l'espérance, à ces noces solennelles » (*J.C*, p.198). En s'ouvrant au curé, la comtesse noue avec l'espérance et, par ce biais, freine la protubérance du mal. Ainsi semble-t-

¹. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 321.

². Jean de Fabrègues, « Bernanos n'a pas changé », *Georges Bernanos*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1967, p. 58.

³. Imâm Mohieddîne Annawawî, *op. cit.*, p. 125.

⁴. John Rawls, *op. cit.*, p. 166.

⁵. Niebuhr cité par John Rawls, *op. cit.*, p. 110.

elle consciente d'un fait: « [...] Nos fautes cachées empoisonnent l'air que d'autres respirent, et tel un crime, dont un misérable portait le germe à son insu, n'aurait jamais mûri son fruit, sans ce principe de corruption » (*J.C*, p. 187). C'est dire « [...] que le seul irréparable malheur est de se trouver un jour sans repentir devant la Face qui pardonne » (*J.C*, p. 211). Chez Samba Diallo, contrairement à la comtesse, les prémisses de ce retour à la « joie » sont évoqués post mortem. Cette paix de l'esprit – pour ne pas dire de l'âme – que Samba Diallo a quasiment perdu en s'éloignant de la demeure de son maître lui est restituée à la fin de son périple terrestre. Une rencontre au cours de laquelle son humanité d'antan se reconstruit. Car « la rééquilibration, c'est justement ce dialogue avec l'ombre, au dernier chapitre du roman »¹. Le salut commence, pour la plupart, dans la reconnaissance de l'erreur. Et pour ce faire, l'esprit de pauvreté doit prévaloir comme viatique contre le péché. Autrement dit, l'individu doit tordre le coup à la fierté comme le note Edith Rinfret analysant l'œuvre de Bernanos:

[...] Le péché, chez Bernanos, c'est la connaissance, il se loge, non dans la chair, mais dans les régions supérieures de l'homme, dans son âme même. Pour guérir ce vice intellectuel, cet orgueil, il faudra l'humilité et la simplicité du pauvre 'en esprit'².

Chez Achebe, le naufrage a une envergure plus large. C'est tout le clan qui subit l'entêtement d'Ezeulu. Son erreur s'assimile à celle du pasteur du forfait de qui les liens qui unissent la famille se sont désintégrés. Tels Jacques et Gertrude qui boudent la religion du pasteur par souci de vérité, les Ibo, harcelés par la fin, quittent leurs anciennes croyances et s'allient à la foi du Blanc. D'où l'ère de la déstructuration théogonique chez les autochtones domptés par les garanties dont dispose la nouvelle religion: « L'heure de Dieu avait sonné pour les sauver de l'erreur qui menaçait de les détruire. On devait leur dire que s'ils faisaient leurs offrandes de gratitude à Dieu, ils pouvaient faire leur récolte sans craindre Ulu » (*F.D*, p. 282). Dès lors, « pour rencontrer l'espérance, il faut être allé au-delà du désespoir »³. Un itinéraire, certes, salutaire mais dont le parcours demande beaucoup de détermination. L'espérance est, ainsi, l'acceptation, chez l'homme, de son humanité:

Elle est la foi à la vie, à l'infinitude de la vie, mais une foi mise à l'épreuve, qui doit s'actualiser à chaque moment de l'existence. C'est pour cela, d'ailleurs,

¹. Jean-Marcel Meka Obam, *op. cit.*, p.50.

². Edith Rinfret, *Bernanos et la pauvreté*, Editions Bellarmin, 1993, p. 51.

³. Bernanos, *Essais et écrits de combat 2*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, pp. 1262-1263.

*qu'elle se révèle comme la source de la vie et de tous ses élans, comme la condition nécessaire de tout acte authentique*¹.

La reconversion implique une réconciliation d'avec le divin. Mieux, par cet acte, la relation divino-humaine est davantage magnifiée, plus que par le passé: « Je vous dis de même qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence »². C'est dire que, par le repentir, la foi se met souvent la dialectique de la vie et de la mort en ce sens que « la piété donne la mort à la piété qui lui succède »³. Du péché à la reconversion, l'homme passe d' « un être déchu par le Péché, mais divinisé par la Grâce, un être dont la propre contradiction donne un sens à l'Univers »⁴.

En butte aux tentations qui s'érigent devant lui, l'homme ne peut que constater l'immensité des dégâts. Son existence est faite de lutte ardente afin de maintenir intacte sa foi et la rendre davantage immaculée. Mais n'est-il pas là un combat perdu d'avance si l'on connaît la pugnacité qui caractérise les forces du mal? Par ailleurs, l'individu fait souvent preuve de légèreté et se plaît même de se retrouver dans le sillage des âmes qui ont le vice comme viatique. Toutefois, l'espoir subsiste toujours pour ceux qui, se tournant vers l'espérance, se réconcilie avec le sacré (et par conséquent avec soi-même).

¹. Tahsin Yücel, *op. cit.*, p. 101.

². Luc, XV, 7, *La Bible, op. cit.*, p. 1361.

³. Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 230.

⁴. Bernanos, *Français si vous sachiez*, Gallimard, 1961, p. 137.

Conclusion partielle

Au terme de ce parcours, il convient de souligner la forte présence du divin dans les fictions. En effet, noyau sacré autour duquel s'articule la foi, il renvoie à l'essence même de la religion dans son acception originelle. Sa perception dans les textes diffère, signe d'une différenciation manifeste quant à sa nature et (ou) sa manifestation.

Dans les œuvres de Gide et de Bernanos, la divinité renvoie à un Dieu perçu sous le signe de la trinité. Chez Kane, l'unicité de Dieu est absolue et ne souffre pas une telle disparité. Un monothéisme qui fait défaut chez le peuple d'Achebe dont l'attachement à plusieurs divinités fonde la croyance. Il est notable que ce roman, en évoquant la présence des missionnaires en terre ibo, affiche l'image du divin tel que relaté dans la foi chrétienne.

Dans sa manifestation plurielle comme dans sa représentation unitarienne, la divinité reste la figure de proue des religions. Bien qu'étant plein de miséricorde, elle demeure, chez Kane, l'Être suprême à adorer sous peine de recevoir son courroux. Cette ferveur s'aperçoit chez les Ibo dont les rapports avec les dieux tiennent davantage sur la crainte. Pour Gide, une telle peur est à bannir du moment que Dieu, tel que le présente aussi Bernanos, est à même de contenir les égarements humains. Néanmoins, l'individu est appelé à mener une vie « saine », voire de saint, et mériter un tel support. La référence aux pratiques vertueuses de l'homme, constitue les marques de la sainteté dans les fictions. Ce qui explique l'allure de notre démarche qui s'appuie sur les personnages religieux dans les textes; même si, faut-il le souligner, l'attitude du saint laisse parfois à désirer. Toutefois, la sainteté n'étant pas un domaine réservé, il revient au croyant de s'en accaparer, « [...] face à sa vocation de saint en puissance »¹.

L'approche de l'univers du saint nous amène à étudier l'expression de la foi et du culte, en ce qu'elle participe des rapports divino-humains. Relevant d'une conviction personnelle, la foi fonde la croyance à un dogme. Dans les récits, elle demeure la manifestation d'une adhésion libre, même si, pour la plupart, « l'appartenance à une communauté de foi est [...] associée à l'univers plus restreint de la famille [...] »². Elle constitue avec le culte un couple homogène qui marque l'attachement profond à une croyance. Dans le roman d'Achebe, l'acte accompagne toujours la croyance; d'où l'importance des rituels à chaque période et à tout moment. Dans cette optique, la prière reste un recours privilégié. Le maître Thierno, ainsi que le curé de Bernanos, affectionnent ce moment d'intime cohabitation avec le Seigneur; une ferveur qui n'est pas indifférente au pasteur de Gide même si elle ne lui est pas d'un grand secours. Plus qu'une demande, la prière rapproche l'homme de la divinité. Et, dès lors, elle

¹. Michel Estève, *op. cit.*, p. 211.

². Micheline Milot; Fernand Ouellet, *Religion, éducation et démocratie*, Paris, L'harmattan, 1997, p. 112.

cesse d'être une supplication mais plutôt une litanie d'amour.

Les marques d'amour se manifestent doublement dans les récits. C'est, d'une part, un signe d'affection que la personne éprouve à l'endroit de la divinité. Dès lors, le dévouement ou l'attachement au propos divin devient une source de bonheur. L'individu se plait dans l'adoration qui, au lieu de l'épuiser, le rassérène. Cette posture est celle du maître des Diallobé s'attendant tout le temps à vénérer son créateur; c'est aussi celle de Samba Diallo préférant Dieu à ses parents mais, aussi du curé d'Ambricourt s'adressant souvent au Seigneur comme à un ami. D'autre part, la présence de l'amour est à situer dans les relations humaines et prend l'orientation d'une aventure passionnée. Ce visage de l'amour s'affiche davantage dans le récit de Gide. La passion du pasteur prend le dessus sur le sacerdoce même si, à l'instar du prêtre défroqué de Bernanos, il ne quitte pas les ordres. C'est parce que, pour le saint homme, l'amour n'est pas « un délire, une fureur »¹ comme le décrit Platon. Aussi Gide s'insurge-t-il contre les restrictions au bonheur de l'homme lorsqu'il annonce:

Ceux qui prétendent agir d'après les règles de vie me paraissent, si belles que puissent être celles-ci, des 'idiots', ou tout au moins des maladroits, incapables de profiter de la vie – je veux dire: de se laisser instruire par la vie. Des êtres en tout cas insupportables².

L'amour, quelle que soit son orientation, est donc lié au bonheur. Dans les fictions, le malaise des personnages, pour la plupart, procède de l'absence d'amour. Un manque qui, souvent, affecte les conduites humaines.

Ce qui nous a amené à scruter ces déchéances dans le dernier chapitre à travers l'acculturation et la perte des valeurs. S'éloignant davantage des préceptes divins, l'homme s'enlise dans la turpitude. Chez Bernanos, le réquisitoire des anciens sur la religion est révélateur. La religion perd de son prestige dans un monde où « les églises ont perdu leur influence déterminante sur les modèles sociaux et les valeurs culturelles »³. Le spirituel tend à sombrer devant les assauts du temporel. Ce trouble apparaît, aussi, dans le texte de Kane, tout comme dans la fiction d'Achebe, où les valeurs traditionnelles et religieuses cèdent le pas au matérialisme. Du contact avec l'étranger ont émergé une faction et une friction, tant au niveau interne qu'externe, d'où « l'analyse des frottements, des rencontres, des réactions entraînant métamorphoses, des emprunts rejets, adaptations ou transformations »⁴.

¹. Cité par J-Louis Lecercle, *op.cit.*, pp. 36-37.

². Jean-Jacques Thierry, *Gide*, Gallimard, 1962, p. 69.

³. Micheline Milot; Fernand Ouellet, *op. cit.*, p. 11.

⁴. Philippe Borgeaud, *op.cit.*, p. 73.

La chute de l'homme est, ainsi, amorcée. Sur ce, les ouvrages affichent cette décadence à travers le péché. Mal inné ou vice acquis, il traduit les conduites de l'homme en désaccord aux prescriptions divines. Souvent assimilé au sacrilège (Achebe), il peut signifier un éloignement de l'espérance divine (Bernanos), le délaissement du culte (Kane) ou l'abandon à la passion (Gide). A ce stade de fléchissement de la piété, la personne perd toute orientation car, comme l'affirme Jean-Jacques Rousseau: « L'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme »¹. La reconversion est, toutefois, relevée dans les ouvrages, notamment avec la comtesse de Bernanos, et procède d'une volonté de se départir d'un passé trop angoissant.

¹. Jean-Jacques Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris, Flammarion, 2010, p. 47.

DEUXIEME PARTIE

LE SACRE ET LE PROFANE: ENTRE ALTERITE ET METISSAGE

« [...] S'il est vrai que le divin et le sacré accompagnent *homo sapiens*, depuis les origines jusqu'au troisième millénaire, la littérature est cette expérience, à la fois singulière et partageable, par laquelle le sacré se métamorphose infiniment »¹.

¹. Julia Kristeva, « Thérèse mon amour », *La Littérature contemporaine et le sacré*, Ed. de la Bibliothèque Centre Pompidou, 2009, p.35.

Introduction partielle

Tandis que le profane renvoie aux choses et pratiques dénudées de toutes formes de spiritualité et de significations dans les croyances, le sacré s'attribue les marques et caractéristiques de l'existence à forte charge émotionnelle, et qui traduisent la conscience religieuse d'un peuple. Une raison pour Mircea Eliade de souligner que « la manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde »¹. L'abord simpliste de ces termes (sacré et profane) consacre une division entre ces derniers dont les contours peuvent, d'une situation à l'autre, s'entremêler. Sur ce rapport, il est question d'une similarité manifeste entre deux entités, a priori, disparates; et, d'autre part, d'une singularité de l'une par rapport à l'autre. De cette dernière approche procède l'altérité laquelle renvoie

au différent, à l'étranger, à l'inconnu, à l'exclu, à l'ombre, à la mort, à ce qui échappe en somme à certains critères de rationalisation et de reconnaissance – en d'autres termes, à ce qu'un individu ou une « communauté identitaire » arrive difficilement à accepter et à faire sien².

L'approche que nous menons, ici, s'emploiera, à investir l'image du sacré telle qu'elle s'intègre dans la vie communautaire. « L'homme a faim du sacré »; à ce titre son existence en est entièrement imprégnée. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur les modes de vie intra-humains aux fins de déceler le fonctionnement de la société sous toutes ses formes. Tout d'abord, il s'agira d'aborder le thème de la communion et de la communication dans les fictions. Il est question de lever l'équivoque à travers le vocable « communion » qui est une étape importante dans la tradition chrétienne. Notre attention sera surtout orientée vers les marques de liberté, d'amitié et d'inimitié, de solidarité et de mépris dans les œuvres. En tant qu'être social « l'homme a un besoin vital de communion cosmique et de communication humaine »³. D'où l'importance du rite lequel « met en jeu la condition humaine et se situe donc au carrefour de l'homme, de la culture, de la société et de la religion »⁴. Dès lors, la communication, par l'entremise de la parole, demeure primordiale. Selon T. Todorov, « le sens de (la communication) implique la communauté »⁵; notamment une communauté de foi où la parole entretient la ferveur:

¹. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 26.

². Denis Jeffrey, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 20.

³. Pierre-Henri Simon, « André Malraux et le sacré », *Témoin de l'homme, op.cit.*, p. 174.

⁴. Julien Ries, *op. cit.*, p. 34.

⁵. Tzvetan Todorov; Mikhaïl Bakhtine, *Le Principe dialogique suivi des Ecrits du cercle de Bakhtine*, Editions du Seuil, 1981, p. 50.

La foi est en effet ce qui lie entre eux n'importe quels êtres vivants doués de la parole. Elle est la condition de toute société où l'on parle. Pour vivre sans la foi, il faudrait que l'homme vive absolument seul sur la terre sans jamais rencontrer personne¹.

Par ailleurs, la communication, par le silence, perd sa nature acoustique sans perdre sa valeur eidétique. Une tournure qualifiée d'ironique chez Kierkegaard lorsqu'il atteste: « [...] L'homme n'a pas été doué de la parole pour révéler sa pensée, mais pour la cacher »².

Après ce regard sur la communion et la communication, les rapports entre le sacré et le profane seront, aussi, abordés. La cohabitation entre ces deux termes n'est pas exempte de confusion. Pour la plupart, c'est deux consciences qui se heurtent, se bousculent dans un combat acharné. Certes le spirituel est quelque peu inhérent à la vie sociale³, comme le temporel d'ailleurs, mais c'est surtout au niveau de la présence que leur divergence peut émerger. Cependant, il importe de noter que les deux présentent davantage de points de convergence, et qu'il est même parfois difficile de les dissocier. Autrement dit, il y a du sacré dans le profane et du profane dans le sacré; tout est dans la représentation. Enfin, notre démarche s'orientera vers la représentation du père et des ancêtres. En effet, l'on ne peut pas évoquer la spiritualité (notamment africaine) sans interpeller les ancêtres. Êtres médians entre la population et les dieux, ils régulent la vie socioculturelle et s'érigent en de véritables repères. C'est le cas du père dans l'imaginaire négro-africain et même occidentale, dans son rôle de tuteur et d'éducateur. L'intérêt porté à ces membres de l'organe familial tient du fait qu'ils sont témoins du passé mais, aussi, acteurs incontournables dans la dynamique actuelle des sociétés.

Dans le dernier chapitre, nous nous focaliserons sur l'image de la religion en rapport avec la modernité. Souvent reléguée au second plan du fait d'aspirations « modernes », la religion continue d'alimenter les consciences et de faire face à une certaine pensée scientiste. En effet, « après le matérialisme des lumières au XIII^{ème} siècle, le culte de la science au XIX^{ème} siècle et le matérialisme dialectique au XX^{ème}, on a parfois pensé que la religion était un phénomène en voie de dépassement »⁴.

A ce stade de notre étude, le pouvoir sera évoqué dans ses dimensions temporelle et spirituelle. Quelle que soit sa nature, sa sacralité tient du fait qu'il est représentatif des aspirations

¹. Roland de Pury, *op. cit.*, p. 64.

². Soren Kierkegaard, *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Traduit par P-H Tisseau & E-M. Jacquet Tisseau, Paris, L'Orante, 1975, p. 229.

³. « Le social est religieux, le religieux est social: leur légitimation est réciproque », cf. R. Cipriani, *op. cit.*, p. 103.

⁴. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p.7.

de toute une communauté. Ce passage dans l'analyse thématique s'emploie, ainsi, à aborder l'éthique comme homologable à l'implantation de structures de développement fiables. Car si la valeur d'un peuple dépend souvent de celle de ses dirigeants, il importe pour ces derniers de se munir de ces qualités qui font le « surhomme ». L'image de la femme sera, aussi, abordée, et il sera question d'évoquer les positions judéo-chrétienne, musulmane et même mythique en rapport avec le sexe féminin. Occupant une place prépondérante dans l'imagerie religieuse et universelle, sa nature et son rôle à travers les siècles en font un objet privilégié d'attention et d'analyse littéraire. Enfin, notre démarche s'arrêtera à l'éducation et à la sacralité autour de l'enfant. Dans toutes les cultures, ce dernier fait l'objet d'une attention particulière; d'où l'importance accordée à sa formation initiale. En effet, l'initiation demeure capitale pour le novice non encore imprégné des réalités religieuses et culturelles. Elle « dévoile au néophyte des choses sacrées, des symboles et des vérités. Elle lui fait connaître le sens profond de ses origines, du groupe auquel il est intégré, de sa relation avec les autres et avec le Tout Autre, la divinité »¹. Aussi, plus que l'enfant, l'esprit d'enfance sera évoqué en ce sens qu'il transcende les âges.

¹. Julien Ries, *op. cit.*, p. 42.

Chapitre 1. Du sacré à l'horizontal: marques affectives et déconstructions ontologiques

L'homme est un être sociable, appelé à vivre en communauté dans une parfaite cohésion. Son rapport avec l'autre détermine son existence et lui donne un sens. Ainsi, l'univers familial sera investi en ce qu'il a de plus sacré dans la marche sociétale. En plus des rapports verticaux dont fait état la religion, et qui résultent d'un échange divino-humain, nous nous intéressons, ici, aux relations bilatérales qui rythment la vie des personnes. Dès lors, le sacré perd de la hauteur, mais sans perdre de sa valeur, du moment qu'il intègre certains aspects de la vie qu'on peut qualifier de profanes.

1. Communion et communication

Moment solennel dans la religion chrétienne, la communion désigne l'actualisation du sacrifice de Jésus avec ses disciples, la veille de sa Passion. Ce rite commémoratif, synonyme d'alliance à la foi au Christ, est dénommé cène ou sainte cène chez les protestants. Cependant, il est à souligner que notre démarche indexe ce concept dans une approche différente. Notre attention sera surtout orientée vers les marques d'amitié et d'inimitié, de solidarité et de mépris dans les œuvres. En effet, l'homme étant un être sociable, son rapport avec l'autre détermine son existence et lui donne un sens.

Le raffermissement des liens ainsi que sa pérennisation dans l'environnement sociétal, participent de l'avènement de la foi. Par cette dernière, s'opère une convergence des cœurs à cheval entre un épanouissement individuel et l'aspiration à une communion spirituelle. Cette osmose de la splendeur divine sape les murmures égocentriques pour laisser germer une passion collective. Pour Roland de Pury,

il ne peut exister entre deux êtres humains d'autres rapports que de foi, et c'est pourquoi l'homme de mauvaise foi, le menteur, en trompant son prochain et en rendant sa foi impossible, anéantit tout rapport entre les hommes et sape les bases mêmes de toute communauté¹.

Par le biais de la foi, les hommes sont ainsi unis par des liens sacrés. Dès lors, « même si on aime les hommes, sans la foi en Dieu la vie ouvre sur le néant »². C'est, par ailleurs, le principe de la communauté des Saints que Jean-Loup Bernanos définit comme « [...] la

¹. Roland de Pury, *op.cit.*, p. 64.

². C. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 63.

communauté de tous les biens spirituels, cette interdépendance où sont tous les baptisés les uns à l'égard des autres »¹. L'union est primordiale voir sacrée et, ce, sous le couvert de l'amour: « Mes bien aimés, aimons-nous les uns les autres; car l'amour et la charité est de Dieu, et tout homme qui aime est né de Dieu, et il connaît Dieu »². L'amitié n'étant qu'un sentiment d'amour impuissant³, l'attitude de l'homme à l'égard de son prochain transcende la relation purement humaine. Un état de fait qui interpelle l'instance religieuse dont la tâche est de veiller au bien être des « brebis ».

Dans le *Journal* de Bernanos, le curé d'Ambricourt offre une assistance régulière aux fidèles. Ce geste notable (« j'ai entrepris de visiter chaque famille une fois par trimestre, au moins », *J.C*, p. 110), se veut incitateur au rapprochement des cœurs au nom de la foi. L'amour des êtres est, dès lors, fondamental dans l'économie du salut. Le prêtre d'Achebe adopte une posture analogue. Car, dans sa démarche salutaire en vue d'obvier à une querelle intestine, « il usa de tout son art de la parole pour apaiser ses beaux-parents [qui] s'en allèrent plus heureux qu'ils étaient venus » (*F.D*, p. 25). L'on s'aperçoit que le rôle du prêtre est combien déterminant dans l'institution d'un climat stable au sein du peuple. Même si le pasteur gidien échoue dans ce dessein, chez Kane, la vie communautaire suit un rythme édicté par les guides djallobé. L'ampleur d'une telle responsabilité s'affiche sur ces propos du chef: « Je suis l'autorité. Où je m'installe, la terre cède et se creuse sous mon poids. Je m'incruste, et les hommes viennent à moi » (*A.A*, p. 42). Ainsi, « le sacré s'investit sociologiquement pour montrer que le tout est supérieur à la somme des parties, pour établir la structure sociétale, l'action d'un corps social »⁴.

La solidarité constitue une épine dorsale pour le maintien de l'unité des hommes. Elle est une marque d'amour réciproque, un signe manifeste de la piété. Dès lors, « Faites donc aux hommes tout ce que vous voulez qu'ils vous fassent [...] c'est là la loi et les prophètes »⁵, car « Nul n'est vraiment croyant que s'il aime pour son « frère » ce qu'il aime pour lui-même »⁶. La communion des âmes appelle donc à une fusion des individus, elle suppose la convergence des uns et des autres vers une vision homogène. L'enfer ne serait plus les autres, mais l'absence de l'autre. Autrement dit, « l'amour n'est parfait entre deux êtres que lorsque l'un appelle l'autre: ô moi »⁷.

¹. D'où l'image du « Corps mystique » usée par Saint-Paul. Voir J-L. Bernanos. « Georges Bernanos: de la souffrance à la communion des Saints », *Bernanos et l'interprétation. Actes et Colloques*, Klincksieck, 1996, p. 15.

². I Jean, IV, 7, *La Bible, op.cit.*, p. 1593.

³. Léon Pierre-Quint, *op. cit.*, p. 155.

⁴. Patrick Baudry, *La Place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 57.

⁵. Mathieu VII, 12, *La Bible, op. cit.*, p. 1274.

⁶. *Sahîh al-Bouhârî*, Traduction et commentaire de Mokhtar Chakroun, tome 1, Editions Al Qalam, 2005, p. 72.

⁷. Emile Dermenghem, *Vie des saints musulmans, op. cit.*, p. 115.

En dehors du pacte avec la divinité, le texte d'Achebe offre un tableau aux allures cérémoniales sur l'union sacrée entre deux individus sous le sceau de l'amitié. Des liens qui sont noués par le biais du sang: « Le pacte de sang entre Edogo et John Nwadika se fit dans le court moment de silence qui suivit. Ezeulu et Akuebue observèrent les deux jeunes gens manger un quartier de la noix de kola enduite de leur sang respectif » (*F.D*, p. 223). Ce rituel aux accents chirurgicaux, est une pratique occulte fréquente. Participant de cette atmosphère rituelle, le sang est considéré comme le symbole de la vie mais aussi, pour certains, il est le véhicule de l'âme. Revenant sur ce pacte, le duc d'Uzès révèle:

Si deux personnes veulent s'unir par les liens d'une amitié éternelle, elles se placent côte à côte: un féticheur, à la fois prêtre, médecin et chirurgien s'avance au milieu de l'assemblée, et fait une petite incision avec un couteau, à l'avant-bras de chaque contractant. Tous deux mettent alors en présence les lèvres de leurs plaies, de façon que le frottement opère le mélange de sang...Le chef de village portait environ cent vingt cicatrices de ce genre¹.

L'ouverture à autrui est, par ailleurs, susceptible de conforter les communautés dans leur souveraineté. Chez Achebe, le mode de vie mis en exergue favorise l'émergence d'une conscience communautaire. Ici, plus qu'ailleurs, l'existence de l'homme se fond dans l'environnement collectif. Le groupe détermine les individus. Cet aspect de la société informe sur le besoin vital voire la nécessité de s'identifier à un clan en tant que support culturel mais, aussi, comme gage de sérénité. La prolifération des réunions montrent, aussi, à quel point l'échange est capital et combien les populations sont impliquées dans la gestion du clan. C'est, aussi, le même constat chez Kane et même si ici, ces rencontres sont souvent réservées à l'élite dirigeante, l'avenir du clan reste une grande préoccupation chez les jeunes Ibo (*F.D*, pp. 116-118).

La gestion clanique prend en charge les dimensions géopolitiques. Il s'agit d'assurer l'unité des hommes mais, aussi, d'indiquer une ligne de conduite face aux menaces étrangères: « Les mercenaires d'Abam avaient alors l'habitude de frapper au milieu de la nuit, ils brûlaient les maisons et emportaient hommes, femmes et enfants en esclavage. Les choses allaient si mal dans les six villages que leurs chefs s'unirent pour se protéger » (*F.D*, p. 28). Les Ibo se préoccupent de leur intégralité et de la nécessité, par ailleurs, d'unir leur force. Et puisque de l'union émane la puissance, « les six villages prirent alors le nom d'Umaoro et le prêtre d'Ulu en devint le Grand Prêtre. A partir de ce jour, ils ne furent battus par aucun

¹. Duc d'Uzès, cf. www.Heresie/sang.htm.

ennemi » (F.D, p. 28). Au même titre que les Ibo, les Djallobé se montrent flexibles dans leur rapport aux étrangers. Mais si les premiers opèrent une alliance aux allures somme toute endogènes, les derniers franchissent le Rubicond culturel en s'ouvrant à l'Occident. Aussi, par cette expérience, émerge la volonté d'acquérir le savoir lequel, à en croire Pierre-Louis, offre un aspect à la fois louable et destructif:

Tous les Noirs devraient étudier le droit des Blancs: français, anglais, espagnols, le droit de tous les colonisateurs, ainsi que leurs langues [...] leur droit, leur langue, constituent la texture même de leur génie, dans ce qu'il y a de plus grand et dans ce qu'il a de plus néfaste (A.A, pp. 143-144).

Pour le curé de Bernanos, s'ouvrir à autrui, confier son malheur peut attiser le mal qui germe en soi: « Je brûlais de confier mon secret, d'en partager l'amertume avec quelqu'un. Et j'ai compris que pour retrouver le calme, il suffisait de me taire » (J.C, pp. 276-277). N'est-il pas là le même sentiment qui habite Amélie face aux dérives du pasteur? A la différence de la comtesse, la femme du pasteur peine à trouver quelqu'un à qui se confesser. Son époux lui devant servir de support consacre toute son énergie à s'occuper de la jeune aveugle. Certes la tâche du prêtre concerne toute une communauté tel le laisse deviner le curé bernanosien: « Je ne fermerai ma porte à personne, aussi longtemps que je serai curé de cette paroisse » (J.C, p. 224. Mais aussi, note le comte, « la principale mission de l'Eglise est de protéger la famille, la société [...] » (J.C, p. 214). L'élan de solidarité autour d'Ezeulu prend une proportion extraordinaire. En effet, dans le texte d'Achebe, le prêtre d'Ulu, en recouvrant la liberté, bénéficie de l'assistance des Ibo, y compris ceux-là même avec qui les relations sont plutôt tendues. Ainsi relate le narrateur:

Au cours de la deuxième journée, il compta cinquante-sept visiteurs les femmes mises à part. Six d'entre eux avaient apporté du vin de palme. Son gendre, Ibe, et ses parents avaient apporté deux grandes gourdes d'un vin excellent et un coq. Ce jour-là, on aurait dit qu'il y avait une fête dans la case d'Ezeulu. Deux ou trois personnes étaient même venues d'Ummueora, le village ennemi (F.D, p. 246).

Par ailleurs, au-delà des notes de sympathie et d'amour qui en scandent la musique de fond, ces textes investissent un univers où la dysharmonie, par moment, sous-tend les rapports humains.

L'arrivée de Gertrude dans l'antre familial du pasteur participe de l'implosion qui a fini de miner la cohésion sociale. En affichant sa désolidarisation, Amélie pose les jalons d'une révolte et accentue le malaise chez la jeune aveugle. « Arrachée pour la première fois au cercle étroit de sensations coutumières qui formaient son univers [...] » (*S.P*, p. 20), Gertrude sombre dans la désaccoutumance. L'hostilité manifeste de la femme du pasteur est proportionnelle à l'incompréhension qu'elle a des largesses outre mesure de son époux: « Notre maison est si petite que nous sommes obligés de vivre un peu les uns sur les autres[...] » (*S.P*, p. 81). D'où le regard qu'en porte le pasteur: « Sa charité même est réglée comme si l'amour était un trésor épuisable. C'est là notre seul point de conteste » (*S.P*, p. 19). Ces notes discordantes s'activent aussi chez Bernanos et marquent une rupture dans les relations humaines. Tout comme Amélie, la comtesse est rongée par l'amertume. Mais c'est plutôt chez sa fille Chantal que le fiel se mue en haine: « Je ne respecte plus mon père. Je ne crois plus en lui [...] Il m'a trompé » (*J.C*, p. 159). Exprimant la désillusion, ces propos traduisent l'immensité du drame. Car, « les haines familiales sont les plus dangereuses de toutes pour la raison qu'elles se satisfont à mesure, par un perpétuel contact, elles ressemblent à ces abcès ouverts qui empoisonnent peu à peu sans fièvre » (*J.C*, pp. 183-184). La quiétude familiale subit pareil remous chez Achebe. Ezeulu s'embrouille, en effet, avec son demi-frère le quel pointe du doigt la cupidité du prêtre d'Ulu:

Okeke Onenyi disait toujours que le froid qui existait entre l'actuel Ezeulu, son demi-frère, et lui, venait du fait que ce dernier &tait plein de ressentiment parce qu'on avait partagé ces pouvoirs entre eux! Il oublie [...] que la connaissance des plantes et l'anwansi sont des choses inscrites dans la main d'un homme. Il pense que notre père l'en a délibérément dépourvu pour me le donner. (F.D, pp. 196-197)

La mésentente prend une proportion telle que les langues se délient pour en étaler la véritable cause:

Mais il se trouvait d'autres hommes comme Akuebue, qui connaissaient mieux Ezeulu et qui rétorquèrent que Okeke Onenyi avait offensé Ezeulu. On ne savait pas la nature de cette offense [...] L'ennuyeux était qu'Ezeulu ne s'épenchait jamais sur la question, même pas avec ses amis (F.D, p. 197).

Pour d'autres, les raisons étaient claires puisque « Okeke Onenyi avait attaché la matrice de la première femme d'Ezeulu, après que cette dernière ne lui a donné que trois enfants »

(*F.D*, p. 197). Une culpabilité qui est, d'ailleurs, mise en doute du fait de l'attitude irréprochable du mis en cause: « Nous connaissons tous les guérisseurs malveillants à Umuaro et Okeke Pnenyi ne compte pas parmi eux ». (*F.D*, p. 197)

Par ailleurs, la haine participe d'un processus d'autodestruction de l'individu; « haïr quelqu'un, c'est donc se haïr lui-même, puisque c'est refuser de voir chez l'autre cette présence divine qu'on ne tolère pas chez soi. En d'autres termes, c'est vouloir l'autre ainsi que nous-mêmes différents de ce Dieu nous a fait »¹.

Aussi l'inimitié est-elle perçue par les prêtres à travers leur ministère. Dans sa mission de veille et d'assistance sur les êtres, le curé d'Ambricourt ne cesse de subir la furie des gens. Malgré la noblesse de sa tâche (« La principale mission de l'Eglise est de protéger la famille, la société, elle réproouve tous les excès, elle est une puissance d'ordre, de mesure », *J.C*, p. 214), il est constamment rappelé à l'ordre (« De quoi vous vous mêlez, maintenant! La coquetterie ne vous regarde pas », *J.C*, p. 124); et ses procédés visant à tourner « la tête des gamines, au catéchisme, avec des histoires de l'autre monde » (*J.C*, p. 215) agrandissent le cercle de ses ennemis. C'est dire, avec le curé de Torcy, qu'« un vrai prêtre n'est jamais aimé » (*J.C*, p. 39). Autrement dit, renchérit-t-il, « nous payons cher, très cher, la dignité surhumaine de notre vocation. Le ridicule est toujours si près du sublime! Et le monde, si indulgent d'ordinaire aux ridicules, hait le nôtre d'instinct » (*J.C*, p. 101). Le saint de Bernanos subit le mépris des personnes malgré ses efforts pour distiller le bonheur autour de lui. Dans ce dessein surhumain, il a conscience de la naïveté qui l'anime et qui le précipite progressivement dans l'abîme. Une réalité qu'il décrit froidement en ces termes: « J'ai aimé naïvement les âmes [...] Cette naïveté fut devenue à la longue dangereuse pour moi... » (*J.C* p. 307). Dans le récit de Gide le pasteur est, aussi, victime d'une telle crédulité dans sa relation avec Gertrude. Fort de son entretien avec Jacques et de l'engagement de celui-ci à s'éloigner de la jeune aveugle, le saint de Gide se fourvoie dans son jugement. C'est ainsi que, ne se rendant pas compte de l'idylle entre les jeunes adolescents, il se console dans un monologue tranquillisant en vue de se conforter dans sa position. Aussi note-t-il à propos de cette relation:

Jacques a revu Gertrude et lui a parlé mais rien que de choses insignifiantes. Il s'est montré moins ému que je n'aurais pu craindre et e me persuade à nouveau que, vraiment ardent, son amour n'aurait pas été si facile à réduire, malgré que Gertrude lui ait déclaré, avant son départ l'an passé que cet amour devait demeurer sans espoir (*S.P*, p. 110).

¹. Yvon Rivard, *op. cit.*, p. 233.

Chez Kane, Samba Diallo vit la même désillusion. Par contre, son drame dépasse le cadre des conflits de personne, tant il implique toute une architecture culturelle. S'étant très tôt épris de l'Occident, il regrette de s'être embarqué dans une aventure sans en connaître véritablement les contours. Un désenchantement qu'il explique à Adèle: «Je les aimés trop tôt, imprudemment, sans les connaître assez » (A.A, p. 171). Dans la fiction de Kane, les conflits de personne ont, aussi, tendance, à prendre des proportions incommensurables. Tel un mal viral, ils se répandent sur les communautés que maintiennent les liens de la solidarité. En ce sens, la tension qui règne entre Ezeulu et Nwaka est révélatrice:

Comme on devait s'y attendre, cette inimitié s'étendait à leurs deux villages et bientôt on entendit parler à plusieurs reprises d'empoisonnement. Depuis, peu de gens du premier village osaient s'approcher du vin de palme ou de Kola qui étaient passés entre les mains d'un homme de l'autre village. (F.D, p. 57)

Il se conçoit, ainsi, une contamination, par personnes interposées, dans les relations inter-claniques. D'où le manque de confiance qui s'ensuit: « Est-ce que j'ai bien entendu [...] As-tu bien dit que la femme d'un homme d'Ummunnueora donne à manger à Ezeulu? » (F.D, p. 218). Ou encore: « Si un homme d'Ummunneora me dit de m'arrêter, je me mettrai à courir. S'il me dit de courir, je resterai planté où je suis » (F.D, p. 243). Outre le combat qui s'instaure entre indigène, le danger que représente l'invasion étrangère demeure plus inquiétant même si, pour Ezeulu, la préoccupation est ailleurs: « la querelle avec l'homme blanc était insignifiante par rapport au problème qu'il devait résoudre avec ses propres frères » (F.D, p. 213). C'est ainsi qu'en retour d'Okpéri, sous les flots, il rumine sa colère comme le note Achebe en ces termes:

Cette pluie faisait partie des souffrances qu'il avait endurées et pour lesquelles il devait exiger une justice implacable. Plus il souffrait maintenant, plus la joie de la revanche serait grande. Il cherchait dans son esprit de nouveaux griefs qu'il ajouterait à tous les autres (F.D, p. 240).

Le comportement de Chantal témoigne de la persécution dont souffre le curé d'Ambricourt, et le constat qu'en donne l'institutrice frise la tragédie:

Elle vous hait dès le premier jour. Elle a une espèce de clairvoyance diabolique [...] Dès qu'elle met le nez dehors, les enfants lui courent

après [...] Elle leur parle de vous [...] Elle imite votre démarche, votre voix. Vous l'obsédez, c'est clair. Et quiconque l'obsède, elle en fait son souffre-douleur. Elle le poursuit jusqu'à la mort, elle est d'ailleurs sans pitié (E, p. 1204).

Le comportement de Séraphita est tout aussi expressif du drame que vit Chantal. Ainsi avoue-t-elle: « J'ai raconté du mal de vous, des horreurs. Vous devriez me battre. Je suis jalouse, horriblement jalouse, jalouse comme une bête » (*J.C*, pp. 238). Pour Ph. Le Touzé, l'apparent ici ne traduit pas forcément la réalité, cette dernière est plutôt tue voire transfigurée. Ainsi s'explique-t-il: « C'est l'inversion de la communion: faire souffrir au lieu de partager la souffrance. Cette haine, en effet, est un amour qui se refuse lui-même, un amour retourné »¹.

L'univers du roman d'Achebe est tout aussi empreint d'une crise générationnelle. La religion sépare Oduché de son père qui l'y a poussé. Quant à Chantal, elle se rebelle suite aux infidélités de son père. Le pasteur gidien, en se liant à l'aveugle, rompt l'équilibre familial et se brouille avec son fils. Ici comme ailleurs, l'infidélité semble être à l'origine du mal. Si ce n'est pas par rapport à la personne aimée, elle est, à l'image d'Ezeuleu, l'expression d'une atteinte aux préceptes religieux. Aussi des querelles sont-elles évoquées entre les « otakagu » et les « omumawa », deux groupes qui ne « s'entendaient pas du tout. Ils se querellaient toujours comme deux frères nés l'un après l'autre » (*F.D*, p. 106). Des bisbilles qui résultent du mépris, les uns les autres:

En fait, on disait que le groupe de jeunes hommes plus âgés qui avaient pris le nom de « hommes qui dévorent comme des léopards » lorsqu'ils atteignaient leur majorité, méprisaient tant leurs jeunes frères que, lorsque ces derniers devinrent majeurs deux ans plus tard, ils le surnommèrent Omumawa, ce qui signifie que le pagne viril qu'ils avaient attaché entre leurs jambes ne cachait que des pénis de petits garçons. (F.D, pp. 106-107)

Pour son amour à Gertrude le pasteur entre en conflit avec son fils. Leur combat sur le front de l'amour prend de l'ampleur. Désormais, le divin s'en mêle comme arme de dissuasion. A en croire le pasteur, « nombre des notions dont se compose notre foi chrétienne relève non des paroles du Christ mais des commentaires de Saint Paul » (*S.P*, p. 104), ainsi lance-t-il: « Entre le Christ et Saint Paul, je choisis le Christ » (*S.P*, p. 105). C'est parce que « le protestantisme ne situe pas l'infailibilité, la norme de sa foi, au niveau de l'Eglise, mais bien

¹. Philippe Le Touzé, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos*, op. cit., p. 258.

au niveau du témoignage apostolique »¹. Perdu par sa naïveté, le pasteur perd ceux qui lui sont chers, y compris son sacerdoce: « [...] Je me suis agenouillé près d'Amélie, lui demandant de prier pour moi, car j'avais besoin d'aide » (*S.P*, p. 149). La dislocation du sacré résulte de la désunion des êtres autrefois groupés autour d'un unique symbole. Et c'est empruntant des chemins divers que ces derniers sont dépossédés de la sacralité qui fonde le ciment de la foi. Autrement dit, « hors l'Eglise, un peuple sera toujours un peuple de bâtards, un peuple d'enfants retrouvés » (*J.C*, p. 46). L'institution demeure importante dans la conduite de la foi. Aussi est-elle sollicitée dans la brouille qui oppose M. Goodcountry et Unachukwu:

Unachukwu avait demandé à un commis d'Okperi d'écrire une pétition à l'évêque du Delta du Niger au nom du prêtre d'Idémili [...] Elle avertissait l'évêque que si ses adeptes d'Umuaro ne laissaient pas le python royal en paix, ils regretteraient d'avoir jamais mis les pieds sur le sol du clan. Comme c'était l'œuvre d'un commis instruit de la Colline du Gouvernement, la pétition fait allusion à des mots empreints de puissance comme: loi, ordre et paix di Roi.
(*F.D*, p. 280)

Par ailleurs, l'harmonie au sein des communautés s'envenime aussi par les actes de jalousie. En manquant au précepte indispensable à une parfaite communion: « Vous aimerez votre prochain comme vous-même »², l'on s'éloigne davantage de la sphère de quiétude propice à l'épanouissement humain. Cette approche néfaste, synonyme d'égoïsme, mine les étaies de foi qui soutiennent l'équilibre du groupe.

Le peuple d'Achebe, par la volonté des uns et des autres de promouvoir leurs divinités, verse, ainsi, dans la division. L'envie gagne les cœurs et favorise un climat de révolte. Pour Ezeuleu le mal qui gangrène son peuple est sans précédent:

[...] Les prêtres d'Idémili, d'Ogwugwu, d'Eru et d'Udo n'avaient jamais été satisfaits du rôle secondaire qu'ils jouaient depuis que ces villages s'étaient réunis pour créer Ulu et le placer au-dessus de leurs anciennes divinités. Toutefois, il (Ezeuleu) n'aurait jamais cru que l'un d'entre eux irait jusqu'à pousser quelqu'un à lancer un défi à Ulu (*F. D*, p. 59).

Moins intense chez Kane, la jalousie est l'œuvre de Demba, condisciple de Samba Diallo

¹. Roland Pury, *op. cit.*, p. 35.

². Galates, V, 14, *La Bible, op.cit.*, p. 1514.

au « Foyer ardent ». Ce dernier « savait que Demba, notamment, l'enviait. Ce fils de paysan, patient et obstiné, portait en lui une ambition d'adolescent, vivace et intraitable » (A.A, p. 27). Malgré l'importance qu'il accorde à Samba Diallo dans l'acquisition de leur aumône quotidienne (« Nul, parmi tous les disciples du pays, ne sait autant que toi, en inspirant aux honnêtes gens une peur aussi salutaire d'Azraël, arracher à leur égoïsme cette aumône dont nous vivons », A.A, p. 24), il ne cesse de lui chercher noise. Mais si la querelle implique ici des personnes, ailleurs, elle est transcendante et s'organise autour des divinités. En effet, la prêtrise chez Achebe fait l'objet de beaucoup de querelles. Le prêtre d'Idemili s'en prend souvent à son homologue Ezeulu, une attitude qui est la résultante d'une inimitié et d'une adversité ancestrale: « [...] Le premier Ezeulu était un homme envieux comme celui que nous avons actuellement. C'était lui-même qui avait demandé à son peuple de l'ensevelir selon les rites antiques et terrifiants que l'on accorde au prêtre d'Idemili » (F.D, p. 61).

Chez Gide, le geste d'Amélie, a priori anodin (« Qu'est-ce que tu as l'intention de faire de ça? », S.P, p. 21), par-delà le sentiment de mépris et de confusion qu'il traduit, semble motivé par la jalousie: « Tu ne t'es jamais autant occupé d'aucun de tes propres enfants » (S.P, p. 40). Aussi n'est-elle pas gagnée par la haine en refusant de se présenter à la Table Sainte lors de la communion de Gertrude? Le pasteur souffre, aussi, de la complicité entre Jacques et cette dernière. La nature de plus en plus intime de leur relation l'indispose, d'où l'inquiétude qui accompagne son propos: « N'est-il pas étrange déjà qu'elle acceptât de lui des observations et une direction dont elle m'avait dit précédemment qu'elle préférait se passer » (S.P, p. 70). Dans le roman d'Achebe, la haine, prévalant entre les clans, fragilise les liens entre Umuaro et Umunneora. Surpassant les querelles de personne, l'inimitié prend, ici, une autre ampleur. Elle est le signe d'une cassure entre communautés qui s'activent à se détruire l'une l'autre, et ce, par le biais de pratiques et d'attitudes somme toute dérisoires :

Savez-vous pourquoi il a plu toute l'après-midi? [...] C'est parce que la fille d'Udendu va célébrer son uri. Alors les faiseurs de pluie d'Umunneora ont choisi de détruire la fête de leur frère. Non seulement, ils détestent les autres, mais ils se haïssent encore plus entre eux (F.D, p. 243).

La discorde s'aperçoit, aussi, chez la population étrangère où des mots hostiles s'élèvent entre compatriotes britanniques. En effet, Winterbottom doute du mérite de Watkinson « arrivé dans le métier trois ans après lui » (F.D, p. 77) et occupant des responsabilités plus importantes; d'où son irritation: « N'importe quel imbécile peut recevoir une promotion, pourvu qu'il ne fasse rien d'autre que de tenter sa chance. Ceux d'entre nous qui ont du travail

n'en ont pas le temps » (*F.D.*, p. 77).

Ainsi, l'appartenance à un même groupe n'est pas garant de stabilité. Aussi les divergences sont-elles, pour la plupart, imputables aux différences qui caractérisent certaines croyances. Il est toutefois notable que l'existence de l'homme ne peut se soustraire de la double loi des convergences et des divergences d'opinion. Et puisque du mal peut germer le bien, « il est bon qu'un malheur [...] arrive de temps en temps [...] afin de savoir ce que pensent nos amis et nos voisins » (*F.D.*, p. 83). La solidarité fait souvent défaut dans les rapports qu'entretiennent les personnes. Aussi le fossé qui sépare les classes sociales s'épaissit-il lorsque la pauvreté prend de l'ampleur. Relevant d'une situation conjoncturelle chez Achebe, elle incite à des pratiques inhabituelles pour la survie des populations:

Beaucoup d'entre eux récoltèrent plutôt des ignames plantées autour de leur maison pour nourrir leurs femmes et leurs enfants. Selon une ancienne coutume, il avait toujours été possible de sortir de terre les quelques ignames de la maison en temps de famine aiguë. Mais aujourd'hui, ce n'était pas seulement quelques ignames que l'on déterrait, et de plus, les alentours de la maison s'étendaient de plus en plus vers les champs à mesure que les ours passaient (*F.D.*, p. 285).

Chez Bernanos, la peinture de la pauvreté revêt un caractère particulier. S'identifiant à la symbolique d'une existence faite de retenu et de renoncement, elle détermine la vie du saint d'Ambricourt « qui nous livre, dans *Journal d'un curé de campagne*, le récit d'un apostolat vécu avec une âme inconsolée et dans une pauvreté parfaite »¹. Pour la plupart, et c'est visible chez ce curé, le pauvre subit le fardeau de l'humiliation, laquelle « lui en rabat un bien plus grand nombre que la faim » [...] »². La misère de ces couches défavorisées affecte au plus haut niveau le curé Bernanos; d'où le regard pathétique qu'il porte à leur sort:

[...] Des êtres murés depuis des générations, parfois depuis des siècles, dans un silence dont ils ne sauraient mesurer la profondeur, car ils ne disposent d'aucun moyen pour le rompre, et d'ailleurs n'y songent pas, associant naïvement au monotone labeur quotidien, le lent déroulement de leurs rêves...jusqu'au jour où parfois...O solitude des pauvres! (*Œ.*, p. 1181)

Il est notable, par ailleurs, que la situation du pauvre n'est pas seulement liée à une sorte

¹. Edith Rinfret, *op.cit.*, p. 10.

². Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Bibliothèque de la Pléiade, 1971, p. 373.

d'injustice qui veut que la « pauvreté soit notée d'infamie »¹. Autrement dit, en dehors d'être perçue comme une carence sur le plan matériel (chez Luc), la pauvreté tient, aussi, pour une réalité spirituelle (chez Mathieu)². Dès lors, de même que l'enfance relève de l'esprit; de même, aussi, la pauvreté ou la richesse répondent moins à des considérations matérielles qu'elles ne traduisent une disposition spirituelle. Ainsi peut-on noter avec Bernanos: « Heureux les pauvres en esprit, dit-il, – c'est-à-dire heureux ceux qui possèdent l'esprit de pauvreté, qui gardent l'esprit de pauvreté jusque dans l'opulence, car même s'ils possédaient tout, ils ne tiendraient encore à rien »³.

La communication, dans les rapports humains, participe de la vie en communion. Signe d'ouverture et d'échange, elle est souvent matérialisée par la parole qui en détermine les fluctuations. A en croire Protagoras, « la parole est la mesure de toute chose [...] »⁴. Une manière pour Philippe Breton de faire la remarque suivante:

*La parole est sacrée, image du sacré [...] Le groupe humain, avant d'être une communauté familiale [...] est une communauté de la parole [...] C'est la parole qui nous fournit le mieux la première représentation de ce que peuvent être Dieu et sa toute-puissance.*⁵

C'est dire l'importance de la parole dans l'imagerie spirituelle des hommes. Autrement dit, « le verbe est tout-puissant [...] L'homme seul est doué de parole parce que lui seul, parmi toutes les créatures terrestres, est fait à l'image de Dieu, d'une façon directe et intégrale »⁶. La pensée humaine s'identifie, ainsi, à sa nature acoustique. Cette dernière restitue certaines croyances à même de définir les relations humaines. A ce titre, observe Georges Bataille, « Quand je dis que *l'homme* est en nous, c'est que la *communication* est en nous, car l'homme existe dans la mesure où *les hommes communiquent* entre eux. Or comment communiquer sans parler? »⁷.

Lors de sa rencontre avec le chef des Blancs, Ezeuleu s'offusque de la question de ce dernier qui lui demande son nom, d'où sa réplique: « Dis à l'homme blanc d'aller demander à son père et à sa mère leurs noms » (*F.D.*, p.229). Cette anicroche est révélatrice d'un conflit interculturel – né de l'incompréhension certes – de nature à saper les liens conviviaux. Ainsi

¹ *Ibid.*, p. 22.

² cf. Edith Rinfret, *op. cit.*, pp. 39-41.

³ Georges Bernanos, *Le Chemin de la croix-des-âmes*, Gallimard, 1961, p. 248.

⁴ Philippe Breton; David le Breton, *Le Silence et la parole contre les excès de la communication*, Toulouse, Editions érès, 2009, p. 34.

⁵ Philippe Breton; David le Breton, *op. cit.*, p. 75.

⁶ Jean Getrey, *op. cit.*, p. 79.

⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1973, p. 544.

s'explique le messager du capitaine: « Il ne faut pas mal interpréter ma question. L'homme blanc a sa propre façon de faire. Avant de traiter de quoi que ce soit, il vous demande d'abord votre nom, et la réponse doit venir de votre bouche » (*F.D*, p. 184). Il est notable que les appellations telles que prêtre, curé ou pasteur, ne sont que la manifestation d'un contenant lequel n'a de sens que dans son rapport étroit avec son contenu. D'où la révélation combien importante: « C'est Dieu qui nous nomme. Le nom que nous portons n'est qu'un nom d'emprunt »¹.

Pour le prêtre, la communication est essentielle dans le fonctionnement de son ministère. Qu'elle soit d'un usage opportun (Bernanos) ou opportuniste (Gide), elle requiert un commerce adéquat d'avec les peuples, dans un rapport de justice et d'équité. Tout comme les prêtres, et dans un registre plus ou moins profane, le chevalier semble en faire l'apologie: « J'aime mieux ces idées qu'on éprouve au grand jour que celles qu'on laisse rancir par devers soi. Ce sont celles-là qui empoisonnent et parfois tuent » (*A.A*, p. 111). Quant au saint de Bernanos, la communication participe de l'acheminement du propos divin, au-delà du climat d'échange qu'elle instaure entre les hommes. Elle est l'instrument adéquat d'unifier les fidèles autour de la foi. En effet, « communiquer, pour le curé, c'est entrer en sympathie, nouer des liens d'amitié et à travers tout cela, si possible, être un canal du divin »². Il ressort, de ce fait, que la communication, chez Bernanos, est l'une des manifestations du surnaturel³ en sus d'être rattachée – par sa forme dialogique – à l'érudition humaine: « Bernanos laisse entendre que la vraie connaissance est liée à la pratique du dialogue, qu'elle est donc nécessairement subjective et qu'elle requiert une certaine qualité des rapports humains »⁴.

L'échange est donc au cœur de la communion. Cette dernière, par les fluctuations qu'elle présente, informe sur les appartenances culturelles. C'est ainsi que les fictions africaines semblent révéler la nature de l'homme par le biais de son rapport avec l'autre. Dans la fiction de Kane, comme dans le texte d'Achebe, il est souvent fait mention d'échanges notamment lors des scènes de visite dans les demeures. Et c'est toujours un moment d'intense solennité durant lequel les propos brillent par leur charge symbolique. Le décor est souvent le même, chez Kane, où les termes utilisés renvoient à un référent essentiel. C'est le cas de ces préliminaires qui introduisent le dialogue entre maître Thierno et la Grande Royale: « La paix règne-t-elle dans votre demeure maître des Diallobé? » - « Je rends grâce à Dieu, Grande Royale. La paix règne-t-elle chez vous de même? » - «Grâces soient rendues au Seigneur »

¹. Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, *op.cit.*, p. 133.

². Philippe Le Touzé, « Aspects de la communication dans le Journal d'un curé de campagne de Bernanos », *Revue de sciences humaines*, Lille, 1987, p. 82.

³. Tahsin Yücel, « Dialogues du curé d'Ambricourt. Le temps, l'espace et l'être », *Revue de Lettres Modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986, p. 31.

⁴. Gérard Hoffbeck, *op.cit.*, p. 65.

(A.A p. 34). Les échanges, ainsi que nous le remarquons, font toujours allusion à la paix et à la gratitude envers le Seigneur. Chez Achebe, le décor est analogue, même si les paroles ont une contenance toute autre (*F.D*, p. 128). A en croire Senghor, « l'homme noir vit essentiellement dans l'ordre de l'émotion: il est uni à son semblable, comme par le nombril, par les liens d'une réalité qui le dépasse. Réalité qu'il vit intensément, qui fait sa sécurité morale et matérielle »¹. Un tel état de fait influe sur le discours: « L'Européen est systématique: s'il parle des mines, il ne parle que des mines, tandis que nous, en parlant du porc, nous pouvons très bien parler de l'âne, de l'éléphant et de l'homme »². C'est ainsi qu'il est fréquent de retrouver dans les textes – notamment chez Achebe – ce langage imagé, truffé de proverbes et de paraboles.

L'usage de la parole occupe une place prépondérante dans l'imagerie culturelle africaine. Transcendant toute considération égocentrique (« Je suis la main qui fait. Le corps et la tête, c'est vous, gens des Diallobé. Dites et je ferai », A.A, p. 96), il est de l'apanage de toute la communauté. Cet acte du chef, agissant en démocrate, est moins visible chez Achebe où la parole du chef ne peut souffrir d'amendement, notamment quand cette dernière est prémonitoire: « ...La rivière la plus proche, l'*Ota*, avait été abandonnée depuis que l'oracle avait annoncé la veille que l'énorme rocher [...] à la source de cette rivière, était sur le point de tomber... » (*F.D*, p. 18). Dans la fiction d'Achebe, l'on tient plus compte du caractère prophétique de la parole chez les dignitaires dont la sagesse et (ou) le pouvoir ont une forte influence sur la population. Cette assurance de la parole fait défaut chez Kane où le maître refuse de se prononcer sur la question de l'école. Conscient de la sacralité de la parole et de la conséquence qu'elle peut engendrer, il préfère se taire, se joignant à l'innocence de son peuple: « Gens de Diallobé, je vous jure que je ne sais rien de semblable. Autant que vous, je voudrais savoir » (A.A, p. 97). Par ce mutisme, le maître marque son adéquation plus à la Parole qu'au « discours profane »; évitant, ainsi, d'empiéter sur le pouvoir temporel du chef et de sortir du registre dans lequel il s'épanouit davantage.

Plus qu'un moyen de communication, la parole semble détenir des vertus thérapeutiques notamment en période de crise (« il faut dire des choses, donner des explications »), car « le fait qu'Okperi n'ait pas daigné dire quoi que ce soit en dehors de l'envoi du corps était le signe du mépris qu'ils avaient à l'égard d'Umuaro » (*F.D*, p. 40). Dans les moments de crise, le silence peut devenir un fardeau aussi bien pour le guide que pour le peuple qui attend d'être orienté. Les Ibo vivent un calvaire sans précédent face au refus du prêtre d'ULu d'annoncer la nouvelle lune. Cette attitude récalcitrante, signe d'un drame à la fois personnel et

¹. Léopold Sedar Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 75.

². Alassane Ndaw, *op.cit.*, pp. 76-77.

communautaire, instaure un malaise que simple parole est à même d'y remédier. Un tel silence aux élans d'abstinence est perceptible dans *L'Aventure ambiguë* où il est question d'opérer un choix quant à l'intégration ou non de l'école française. Interpellé à ce sujet, le maître Thierno refuse de prononcer, alléguant son ignorance et sa faiblesse face au dilemme. Son silence est, certes, moins fatal que celui d'Ezeulu dont le peuple est acculé par la misère. Cependant, de part et d'autre, il urge d'agir car, comme le rapporte la Grande Royale, « La parole se suspend, mais la vie, elle, ne se suspend pas » (A.A, pp. 56-57).

Il est ainsi notable qu'une parole, même blessante, inflige moins de peine qu'une attitude de mépris. Ce dernier n'a-t-il pas habité Amélie à l'endroit de Gertrude? Ou Chantal agitée par la haine à l'égard de ses parents? La situation délétère qui prévaut dans le château est attisée par cette absence de mots. C'est le cas entre la comtesse et sa fille dont la cohabitation est plus ou moins pesante. D'où ces témoignages de Chanel: « Ma mère était ainsi vous savez. Nous pouvions rester des heures, travailler côte à côte chacune dans ses rêves, dans sa colère... » (J.C, p. 211). Un aveu que confirme la comtesse lorsqu'elle annonce: « Il est vrai que nous sommes, ma fille et moi, comme deux étrangères » (CE, p. 1155). Le pasteur gidien est, aussi, victime de ce « voisinage distant »¹ qui le tient éloigné de sa femme et de sa fille Sarah. En effet, évoluant dans un univers différent du leur, il éprouve un grand mal à entretenir une discussion avec celles qu'il accuse de se morfondre dans une existence sinistre:

Sara ressemble à sa mère, ce qui fait que j'aurais voulu la mettre en pension. Elle ressemble non point, hélas! à ce que sa mère était à son âge quand nous nous sommes fiancés mais bien à ce que l'ont fait devenir les soucis de la vie matérielle, et j'allais dire la culture des soucis de la vie (car certainement Amélie les cultive) (S.P, p. 116).

Ainsi, à tort ou à raison, il trouve plus apaisant de vivre seul sa solitude comme il l'atteste sur ce passage: « [...] Je sens mon isolement plus douloureusement encore auprès d'elles que lorsque je me retire dans mon bureau, ainsi que je prends coutume de faire de plus en plus souvent » (S.P, p. 117). Le compagnonnage entre le pasteur et sa femme devient symptomatique d'un mal être qui se dessine même au niveau des échanges et, ce, depuis l'arrivée de la jeune aveugle dans leur demeure. En effet, Amélie, s'offusquant des nombreuses sorties de son conjoint avec sa protégée, ne manque pas d'afficher son désaccord et son indignation, même si, selon le pasteur, elle ne les exprime pas ouvertement. Relevant cet aspect de la personnalité de son épouse, il révèle: « [...] Amélie trouva le moyen de me

¹. Nous soulignons.

faire sentir qu'elle désapprouvait l'emploi de ma journée [...] Du reste elle ne me fit point précisément des reproches; mais son silence même était accusateur » (*S.P.*, p. 59-60). Il poursuit et s'en explique plus loin:

Je connais trop bien Amélie pour n'avoir pas su voir tout ce qu'il entrait de reproche indirect dans sa conduite. Il ne lui arrive jamais de me désapprouver ouvertement, mais elle tient à me marquer son désaveu par une sorte d'isolement (*S.P.*, pp. 102-103).

Le silence est, dès lors, un signe tragique; la manifestation d'un drame profond.

Par ailleurs, l'absence de mots n'est pas forcément révélatrice de la présence de maux. Elle caractérise, parfois, la solennité du moment. En ce sens, « [...] la valeur du silence tient surtout en ce qu'il réalise en profondeur l'unité de la personne, sous le regard de Dieu. IL est le refus du dédoublement qu'entraîne l'entrée dans l'univers du langage, il est réconciliation intime et prière »¹. Le silence est, ainsi, le prélude d'une divine présence que la parole ne saurait découvrir. Autrement dit, « [...] il traduit cet effacement profond de la personnalité humaine, et sans lui il ne saurait y avoir de transparence: pour pouvoir entendre Dieu, il est indispensable que la créature se taise »². Il s'agit, donc, d'aborder « le silence comme propédeutique à l'écoute de Dieu »³. Même si, pour Bernanos, la tentation de la parole demeure présente. Ainsi souligne t-il: « Il y a certaines silences qui vous attirent vous fascinent, on a envie de jeter n'importe quoi dedans, des paroles... » (*J.C.*, p. 116).

Le texte d'Achebe relate ce vide discursif où la parole, par moment, cède la place à un silence non moins éloquent. En effet, lors d'une présence étrangère, Ezeuleu propose un morceau de craie à son hôte qui « s'en saisit et traça quatre lignes droites sur le sol [...] peignit le gros orteil de son pied droit et fit rouler la craie vers Ezeuleu qui la remit dans le bol » (*F.D.*, p. 129). Par ce rituel, les liens entre les hommes sont davantage entretenus. Mieux, le choix des objets ainsi que leur couleur ne sont pas fortuits. Ici tout parle: la « craie blanche », étant signe de paix et le « jeune branche de palmier », un tait symbolique de la guerre. Chez Bernanos, comme chez Gide, le silence – « plus énorme que le cri » (*Œ.*, p. 1210) selon le curé – est tout aussi imposant, notamment dans les lieux de culte où « [...] il atteint une qualité, une perfection véritablement extraordinaires...Et il y a de ces silences de salle de chapitre qui valent des applaudissements » (*J.C.*, p. 33). Le silence s'assimile, ainsi, à

¹. Gérard Hoffbebeck, *op. cit.*, p. 73.

². *Ibid.*, p. 71.

³. Michel Estève, « La nuit de Gethsémani », *Revue des lettres modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986, p. 91.

la parole avec laquelle il forme un alliage subtil, a priori paradoxal, mais non moins compatible. Hervé Tchumkam nous édifie en ces termes:

Le silence se donne à voir sur un modèle dont on peut reconnaître un statut paradoxal, en ce sens qu'en tant que silence c'est-à-dire vide,, il devient justement le moment de l'affirmation du langage. Le silence semble se muer dans un gant poétique pour donner finalement à voir le lien de la superposition des puissances du langage. Il s'agit d'un silence plutôt éloquent qui [...] souligne la valeur et la puissance de la nature dans la sublimation de l'être »¹.

Les scènes de rencontre sont plus nombreuses dans le roman d'Achebe. Aussi le climat festif y est-il plus présent. Même s'il est fait mention dans les autres fictions (communion de Gertrude, nuit du Coran chez Kane), leur acuité est plus perceptible chez le peuple d'Achebe. Moment solennel, la fête est d'abord un facteur de paix: « Dans l'ambiance de cette réunion, la grande hostilité qui régnait entre Umunneora et Umuachala sembla avoir perdu, momentanément, sa signification » (*F.D*, p.93). Les vertus de la fête, par-delà l'instauration d'un environnement placide entre l'humain et le divin (« La fête réunissait [...] les dieux et les hommes en une seule et même foule [...] C'était l'unique occasion où un homme pouvait regarder à sa droite et voir un voisin, puis à sa gauche et voir un dieu installé là [...] », *F.D*, p. 266), font aussi office de calendrier: « Cette fête marquait la fin de l'ancienne année et le début de la nouvelle » (*F.D*, p. 265), et elles permettent d'apprécier les contours démographiques:

*Chaque adulte mâle d'Umuaro amenait un tubercule d'igname de taille respectable au sanctuaire d'Ulu et le déposait sur le tas de son village [...] C'était grâce à ces tas d'ignames que les notables connaissaient le nombre d'hommes se trouvant dans chaque village (*F.D*, p.265).*

Ou encore « C'est aussi parmi ces ignames qu'Ezeuleu en choisissait treize² qui allaient lui servir à compter les mois de la nouvelle année » (*F.D*, p. 266). Ce volet de la fête est, ainsi, une forme de singularisation ou d'identification propre à l'état civil. Aussi est-il aisé de différencier un habitant d'Umuaro d'un étranger, en se référant aux coutumes locales tel qu'on peut le constater à travers ce récit d'Achebe: « Chaque femme tenait à la main droite un bouquet de feuilles de citrouille; toute femme qui n'en avait pas était une étrangère venue des

¹. Hervé Tchumkam, « Le pouvoir de la parole muette: vie et mort », *Pius Ngandu Nkashama: trajectoire d'un discours*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 200.

². Le nombre de mois de l'année, treize au lieu de douze, marque une spécificité chez le peuple d'Achebe.

villages voisins pour voir ce spectacle » (F.D, p. 95). Les jours de marchés, moment de rencontre et d'échange, sont à rattacher à l'ambiance festive chez les gens d'Okperi qui « ne font rien d'autre le jour d'Eke » (F.D, p. 37). En outre, d'autres événements comme le mariage offrent la possibilité d'une union sacrée où la joie fait corps avec le cérémonial ibo:

Les bonnes choses sont arrivées, disaient-elles, alors tous ceux qui ont amené de bonnes choses doivent les offrir à la mariée. Elles l'entourèrent et la mariée dansa au rythme de leurs chants. Alors qu'elle dansait son futur mari et d'autres membres de la famille [...] appliquèrent pièces et billets sur son front (F.D p. 156).

Il est clair que la fête joue un rôle déterminant dans la société africaine, réitérant et renforçant l'union et l'entente par une communication aux accents sacrés. Aussi fait-elle office d'un moment solennel où le mythe est mis en exergue comme l'atteste ce récit d'Ezeuleu, relatant la « Première Apparition d'Ulu »:

A cette époque, dit-il lorsque les lézards allaient par paire ou en file indienne, tout le peuple rassemblé m'élit enfin pour être le porteur de leur nouvelle divinité [...] Et nous nous mimes au travail. Ce jour c'était Eke; nous travaillâmes jusqu'à Oye, puis Afo. A l'aube de Nkwo, lorsque le soleil faisait son sacrifice, je prie mon Alusi et, avec tout le peuple derrière moi, je me mis en route pour ce voyage là. Un homme jouait de la flûte à ma droite et un autre lui répondait à ma gauche. De derrière, le bruit pesant des pas de mon peuple me donnait la force. Et tout d'un coup, quelque chose s'étala sur mon visage. D'un côté il pleuvait, de l'autre il faisait soleil. Je levai les yeux une fois de plus et je vis que c'était Eke (F.D, pp. 98-99).

Revenant sur la place du mythe, Denis de Rougemont souligne:

Un mythe est une histoire, une fable symbolique, simple et frappante résumant un nombre infini de situations plus ou moins analogues. Le mythe permet de saisir d'un coup d'œil certains types de relations constantes, et de les dégager du fouillis des apparences quotidiennes¹.

¹. Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, U.G.E, Coll. 10x18 1956, p. 14.

Considéré comme un « fondateur de la foi »¹, le mythe remplit une double fonction, celle de « revivre l’aventure du dieu et par là réintégrer le temps mythique et la familiarité divine »². La réactualisation mythique, sert dès lors, d’indication religieuse et morale en vue d’instaurer un code social. Abordant dans le même sens, Philippe Sellier note à propos du mythe: « Intégrateur social, il fournit au groupe une explication de l’état présent et lui propose des normes de vie »³.

Dans son rapport avec l’autre, l’individu use de procédés divers pour passer son message. C’est en ce sens que les fictions, à travers les modulations de l’écriture, offrent un tableau où l’ironie est peinte dans toutes ses formes. Mode d’expression diverse, dans son contenu comme dans sa formulation,

*‘L’ironie au sens passif’, c’est la ‘perception critique’ d’une incongruité qui a, ou pour laquelle on imagine, un auteur, qu’elle fût gardée privée ou contestée extérieurement. ‘L’ironie au sens actif’ c’est ‘l’expression ironique’ de cette perception qui demande de son public un processus de reconstruction, et c’est sous cette forme-là qu’elle informe l’œuvre d’art*⁴.

C’est dire autrement que l’écriture ironique implique une adhésion plus ou moins manifeste du lecteur. Au-delà de son aspect général, lequel incite au rire, l’ironie informe sur la nature de l’auteur tout comme elle traduit un état d’âme particulier. Aussi l’approche ironique diffère-t-elle de l’écriture humoristique. Elle est un exercice subtil où la clairvoyance de l’individu est mise à l’épreuve. Ainsi peut-on lire que l’ironie « par l’implicite qu’elle renferme et qui détermine sa propre condition d’existence [...] se démarque de l’humour par la visée qu’elle soutient vis-à-vis du monde extérieur et la notion de sérieux qui s’y rattache »⁵.

Ce procédé est fréquent dans *Flèche de Dieu* et peut apparaître sous forme de mise en garde. C’est le cas d’Ezeuleu s’adressant à son fils: « Pour toi tout ce que je dis dans cette maison n’est pas plus efficace qu’un chien voulant éteindre un feu d’un pet » (*F.D.*, p. 21). L’aspect ironique, on le voit, cache toujours une certaine sagesse. Il traduit, par ailleurs, la nature du Noir souvent amené à communiquer à travers la formulation de dictons, de

¹. Robert Pageard, « Mutation des mythes traditionnels africains dans la littérature moderne », *Mythes, Images, Représentations*. Actes du XIV^{ème} congrès de la Société Française de littérature générale et comparée, Limoges, 1977, p. 184.

². Hélène Tuzet, « Essai pour dégager les constantes et la fonction du mythe », *Mythes, Images, Représentations*, *op. cit.*, p. 52.

³. Philippe Sellier, « Récits mythiques et productions littéraires », *Mythes, Images, Représentations*, *op. cit.*, p. 63.

⁴. M. Dambre, *op. cit.*, p. 103.

⁵. *Dictionnaire des genres et des notions littéraires*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 1997, p. 378.

paraboles ou tout autre discours ayant une contenance ironique. Et cela peut même faire l'objet de joutes oratoires où chacun fait preuve d'habileté langagière.

Aussi visible chez Gide, et pas moins signifiant, le discours ironique s'affiche sur les propos d'Amélie, rongée par la jalousie: « Que veux-tu, mon ami, m'a-t-elle répondu l'autre jour, il ne m'a pas été donné d'être aveugle » (*S.P.*, p. 114). Par ces termes, a priori dérisoires, la femme du pasteur, par la magie de la parole, adopte une attitude belliqueuse, signe du drame qui l'agite depuis l'arrivée de Gertrude dans l'antre familial. La charge ironique est d'autant plus importante si l'on se réfère à l'étymologie du prénom: Amélie. Car d'origine grecque, ce dernier signifie « celle qui ne se soucie pas »¹; d'où une contradiction entre le signifiant et le signifié, entre le prénom et le personnage qui l'incarne. Cette image à valeur ironique est significative et ajoute à l'esthétique du récit. Aussi l'attitude du pasteur, dans sa propension à afficher un désintéressement plutôt intéressé à l'endroit de Gertrude, participe-t-elle de ce « jeu » ironique qu'il livre et que le lecteur ne peine pas à découvrir. Jean Hythier l'analyse en ces termes: « Dans *La Symphonie pastorale*, comme dans une comédie, l'ironie gît dans l'écart de paroles naïves du pasteur et des sentiments inavoués qu'elle recouvre, entre sa conscience et son inconscience; elle en fait le jouet pitoyable du lecteur »². Dès lors, ce dernier se perd, troublé par les modulations discursives de l'auteur. Une difficulté que Schoentjes constate dans l'approche ironique:

*[...] Le problème majeur des ouvrages ironiques réside en ce que le lecteur prend pied, ne sachant plus quand faire confiance à l'auteur et souscrire à sa sincérité, et quand s'éloigner, voire se détourner de la lettre. D'où le besoin, déjà ancien, éprouvé par Gide de s'expliquer sur ses intentions en dehors de l'espace réservé à la fiction*³.

« Imitant » le pasteur à ce jeu, Amélie arrive tant bien que mal à dissimuler ses émotions dans le but d'ajouter au tourment du pasteur; là où ce dernier peine à en faire autant. Adepte du faux-semblant qui sous-tend souvent ses actes, le saint de Gide trouve en Amélie un être espiègle et fustige le comportement qu'il juge révoltant. Ainsi s'explique-t-il dans ce passage:

Et il advenait ceci de piquant, c'est que, triomphante un peu devant ces sentiments que je ne pouvais pas bien lui cacher, Amélie prodiguait ses soins d'autant plus et de meilleurs cœur, semblait-il, depuis qu'elle sentait que

¹ . Olivier Got, *op. cit.*, p. 95.

² . Jean Hythier, *André Gide*, Charlot, 1945, p. 164.

³ . Pierre Schoentjes, « L'ironie, 'lance d'Achille' de l'œuvre de Gide », *La Revue des lettres modernes*, Paris-Caen, 19998, p. 240.

Gertrude me devenait à charge et que sa présence parmi nous me mortifiait
(*S.P.*, p. 33).

Aussi ce jeu de dupe ne produit-il pas forcément le résultat escompté; l'être ironisant se retrouve, parfois, pris dans son propre piège. Cette ironie du sort rattrape le pasteur gidien mais, aussi, le prêtre d'Achebe dans ses rapports avec le Blanc. En effet, cherchant à gagner les faveurs de ce dernier, Ezeulu ne récolte que maux et persécutions de la part de celui qu'il considère comme un ami: son fils Oduche, sous l'influence de la nouvelle religion, emprisonne le python sacré; Obika est fouetté par l'étranger (*F.D.*, p. 112) et, lui-même, est maintenu en détention dans la geôle du Blanc. Ainsi, ce qui devait constituer une alliance fructueuse se transforme en un véritable calvaire. D'où les fluctuations de l'écriture ironique qui, souvent, offre un tableau décevant. L'approche qu'en fait Jankélévitch est révélatrice: « L'ironie joue avec le feu et, en dupant les autres, se dupe quelques fois elle-même. Chacun l'a ressenti: à feindre l'amour, on risque de l'éprouver; qui parodie impunément se laisse prendre à sa propre ruse; l'esprit fort n'est plus qu'un esprit amoureux »¹. Néanmoins, l'écriture ironique chez Gide, en bousculant les canaux classiques, propose une nouvelle perception du discours. Une sorte de rébellion intellectuelle que Pierre Schoentjes décrit en ces termes: « En refusant longtemps l'étiquette de « roman » à ses fictions, Gide cherche lui aussi à échapper aux conventions; il s'en défait en ironiste qui gagne sa liberté en inventant un nouveau langage propre à créer une nouvelle communication avec ses lecteurs »². Dès lors, en s'insurgeant contre les vérités préétablies et universelles, Gide « invite à entrer dans l'ère de la relativité, où l'unité de référence est l'individu »³.

La communion et la communication sont deux facteurs aux ramifications à la fois communes et distinctes dans le paysage religieux. Elles constituent les maillons d'une chaîne de foi, le mécanisme par lequel l'unité se réalise et se pérennise. Dans *l'Épître aux Galates*, le message de Paul est explicite: « En Christ, vous êtes un, il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni Juifs ni Grecs, ni maître ni esclave »⁴. Autrement dit, la religion tait les différences quelles qu'elles soient. Et toute croyance n'a de sens que parce qu'elle intègre cette dimension dans sa quête spirituelle. C'est ainsi que « avec leur ribambelle de dieux, les païens n'étaient pas si bêtes: ils avaient tout de même réussi à donner au pauvre monde l'illusion d'une grossière entente avec l'invisible » (*J.C.*, p. 46).

Toutefois, l'aspiration vers la communion n'est pas exempte de notes dissuasives qui en

¹. Jankélévitch Vladimir, *L'Ironie ou la bonne conscience*, Paris, P.U.F, 1950, 130.

². Pierre Schoentjes, *op. cit.*, p. 240.

³. Sophie Savage, « André Gide et la double méprise », *André Gide*, Klincksieck, 1999, p. 260.

⁴. J.P. Dupuy, *La Marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2008, p. 149.

faussent la musique de fond. Cette situation est imputable aux tensions partisans pouvant se greffer aux pratiques religieuses ou se manifester dans un registre plus ou moins profane. Pour Francis Jacques, « toute croyance pour se formuler affronte la croyance d'autrui, dès qu'elle est *adressée* »¹. Une telle collision n'a de sens que parce qu'elle traduit l'ambivalence dont s'enveloppe l'interprétation religieuse, laquelle interprétation s'invite, par ailleurs, à la lecture des rapports entre le sacré et le profane.

2. Rapports entre le sacré et le profane

Le sacré et le profane forment un certain dualisme dont l'exploration admet difficilement une approche unilatérale. Ces notions s'épanouissent dans un voisinage contigu et continu; l'une puisant de l'autre les marques de son existence. Une telle mitoyenneté s'explique par leurs rapports étroits qui, dans l'essence comme dans l'existence, fondent leur singularité. Dès lors, une lecture manichéenne s'impose-t-elle afin de situer les signaux de convergence et de divergence qui gravitent autour de la dualité sacré-profane?

Si l'on y jette un regard étymologique, le sacré s'oppose au profane. Du latin *sancire*, le sacré s'identifie à l'objet ou à l'espace séparé et circonscrit – d'où le fait de délimiter, d'entourer, de sacraliser ou de sanctifier – tandis que le profane désigne ce qui tourne autour de l'enceinte réservée (*pro-fanum*). Deux ères existentielles se déploient dès lors: l'une, intangible et transcendante en tant qu'entité fondamentale et mystérieuse, et qui ne souffre aucune agression; l'autre, réalité moins aérienne, face à laquelle aucune prédisposition préalable n'est requise.

C'est à croire avec Durkheim que les choses sacrées sont « celles que les interdits protègent et isolent » et les choses profanes « celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à l'écart des premières »². Autrement dit, « le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun »³. Mieux, la notion de sacré prend une coloration religieuse et en constitue même le fondement. Car, pour R. Cipriani, « le sacré d'après tout est le support de toute religion. Il le désigne par le terme 'numineux' provenant de *numen*, l'*Esprit*. Il reflète 'le sentiment de l'état de créature', de la dépendance: c'est le 'numineux' à son état premier »⁴.

¹. Francis Jacques, *op. cit.*, p. 38.

². Nédjiba Regaieg, « Le sacré et le profane dans Naissance à l'aube de Driss Chraïbi », *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Pessac, P.U.B, 2005, p. 125.

³. Robert Cipriani, *op. cit.*, p. 105.

⁴. *Ibid.*, p. 182.

L'expérience du sacré s'assimile, pour la plupart, à l'expérience religieuse. C'est parce que « les sociétés humaines ont toujours trouvé le moyen d'agir sur elles-mêmes par le truchement d'une extériorité. Longtemps les divinités représentèrent le lieu de cette extériorité »¹. Dès lors, « une religion peut-elle se passer du concept du sacré, comme le voulaient Dietrich Bonhoeffer et les théologiens de la sécularisation? »²

Notre approche du couple sacré-profane s'inscrit, d'abord, dans un registre particulier où le sacré, s'identifiant au religieux, diffère du monde profane. Un premier regard sera jeté sur l'image de la sainteté dont le rapport avec la sacralité ne souffre d'aucune ambiguïté:

*Sacré et saint (sacer et sanctus en latin, hieros et hagios en grec) sont deux termes connexes qui cherchent à cerner une même notion, celle d'une force exubérante et fécondante, source de vie; ensuite ce qui est sacré est séparé et sanctifié; ce qui saint est sanctionné positivement*³.

En scrutant les fictions sur lesquelles s'appuie notre argumentaire, il apparaît clairement que le sacré est perceptible à travers la présence du saint. Est-ce à dire que le sacré, en dehors des phénomènes qui entourent son mystère, ne s'explique pas?

Il est clair que l'office du curé bernanosien est loin d'être une entreprise ordinaire. Tout comme le pasteur gidien, il est passé au moule du sacré⁴ de sorte qu'il puisse aspirer à incarner le rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Aussi le personnage du prêtre évoque-t-il celui d'un être sur lequel repose un héritage sacré: la Parole. En d'autres termes, la sacralité est fonction de la contenance mais, aussi, de la provenance. C'est à croire, avec Rudolf Otto, que « le sacré est d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux. Sans doute elle passe dans d'autres domaines, par exemple dans l'esthétique, mais elle n'en provient pas »⁵. Aussi aborde-t-il le sacré suivant trois outils⁶: L'intuition, la foi, le patrimoine religieux. Le premier consiste en la connaissance du phénomène religieux, le second en tant qu'expérience du mystère et, enfin, le dernier comme étant une assise historique. Pour le pasteur de *La Symphonie pastorale*, ce lien demeure primordial. Ainsi lance-t-il à son fils, en mettant sur la balance de la foi les paroles du christ et celles de Paul: « [...] ici j'écoute un homme tandis que là j'entends Dieu » (*S.P.*, p. 105). Cette distinction, sur fond de dispute, renseigne sur le rôle du religieux de

¹. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 8.

². Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 24.

³. *Idem.*

⁴. Passage ou formation au séminaire avant d'accéder au sacrement.

⁵. Rudolf Otto, *Le Sacré*, Paris, Payot, 2001, p. 25.

⁶. Julien Ries, *op. cit.*, p. 17.

veiller sur le temple sacré. Ce que semble rappeler le prêtre d'Ezeulu, déterminé plus que jamais à honorer son sacerdoce: « Qui est habilité à dire si la terre d'Umuaro a été profanée? Toi ou moi? ». (*FD*, p. 180). Aussi répond-t-il au anciens venant s'enquérir de l'annonce de la nouvelle lune: « Il y a deux jours, mes assistants sont venus ici et je leur ai dit qu'il n'était pas encore temps d'annoncer le jour de la prochaine fête; je leur ai aussi fait remarquer qu'il n'était pas de leur ressort de me rappeler à mes devoirs » (*FD*, p. 271).

La connaissance est au cœur de la fonction de prêtre et elle est visible, chez Kane, à travers la réputation dont jouit le maître des Diallobé: « Des maîtres venant des contrées lointaines le visitaient périodiquement et repartaient édifiés. Les plus grandes familles du pays se disputaient l'honneur de lui envoyer leurs garçons » (*AA*, p. 18). Chez Gide, comme chez Bernanos, la tâche du curé ne se limite pas à l'enseignement de la Parole. Sa présence apaisante (« visites aux pauvres, aux malades, aux affligés » (*SP*, p. 115) participe de la stabilité sociétale: « Hier, je m'étais assuré que le village avait des provisions en suffisance, car nous allons sans doute demeurer quelque temps isolés du reste de l'humanité » (*SP*, p. 29). Cette démarche est, aussi, celle du curé d'Ambricourt, amené à modifier son programme sacerdotal afin de s'occuper des indigents: « Presque tous les jours, après la messe, je dois interrompre mon action des grâces pour recevoir tel ou tel, des malades, généralement » (*JC*, p. 127). Alors que, chez Kane, le maître des Diallobé se refuse le droit de s'impliquer outre l'éducation des enfants qui lui sont confiés: « Je suis seulement l'humble guide de vos enfants, et non point de vous, mes frères » (*AA*, p. 95).

Le rapprochement du sacré avec l'image du saint s'explique aussi par l'implication effective de celui-ci aux pratiques rituelles. Le privilège de veiller sur l'héritage sacré revient, ainsi, au prêtre. Il est le seul habilité à conduire le rite lequel « prend place à l'intérieur d'une expérience symbolique par laquelle l'homme cherche un contact vital avec la réalité transcendante, avec le divin, avec Dieu »¹. En effet, le prêtre ou le guide religieux, en être averti, conduit le culte. Par ce biais, il s'arroe le rôle de sentinelle devant s'ériger en un bouclier face aux agressions externes. C'est en ce sens que le curé bernanosien fustige l'attitude profane de ceux qui abordent la prière comme si elle s'agit d'« une sorte de bavardage, le dialogue d'un maniaque avec son ombre, ou moins encore – une vaine et superstitieuse requête en vue d'obtenir les biens de ce monde » (*JC*, p. 129). La connaissance des textes sacrés détermine, ainsi, la place des uns et des autres. Il n'est point admissible pour le profane de dire la messe ou d'être interpellé, tel le maître Thierno, pour enseigner « les gestes et le détail de la toilette funéraire » (*AA*, p. 36).

Il apparaît ainsi, de part et d'autre, que le sacré fait face au profane et semble entretenir

¹. *Ibid.*, p. 36.

avec celui-ci une relation conflictuelle. Le séjour de Samba chez la Grande Royale permet de relever ce « combat » entre le spirituel et le temporel. Extirpé de la chaleur du foyer, l'enfant diallobé, « même s'il se sentait incontestablement heureux, chez la Grande Royale [...] n'y éprouvait pas cependant cette plénitude du foyer qui faisait battre son cœur, par exemple lorsque, sous la redoutable surveillance du maître, il prononçait la Parole » (A.A, p. 49). Dès lors, le sacré s'impose si tant est qu'elle s'entretienne sous un climat laborieux: « Lorsque au bout d'une semaine la grande Royale le relâchait, repu de gâteries, le chef des Diallobé et le maître redoublaient de sévérité, comme pour lui faire expier cette semaine de bonheur » (A.A, p. 50). Abordant ce conflit dans le roman de Kane, Béchir Garbouj observe en ces termes:

L'aventure ambiguë est le récit d'un affrontement entre deux mondes: celui que le vieux Maître tente de porter à bout de bras, s'accrochant encore de ses faibles doigts noueux à l'incommensurable Vérité de la Parole, et celui qu'en dépit d'elle-même, mais avec la rigueur de qui a tranché parce qu'il le doit, la Grande Royale veut imposer¹.

Selon Durkheim, le constat n'est pas autre car ces notions, d'allure antagoniste, « se repoussent et se contredisent avec une telle force que l'esprit se refuse à les penser en même temps. Elles se chassent mutuellement de la conscience »². Est sacré ce que « le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher ».³ A cet effet, la présence du prêtre semble déterminante en vue d'en délimiter les contours. Ce dernier, faut-il le souligner, force le respect et l'admiration puisque sa vocation détermine son existence. Le maître des Diallobé, conscient du fardeau, semble se rétracter et s'incliner devant la noblesse du message sacré: « Je ne suis rien, dit le maître haletant [...] Seulement un écho minuscule qui prétendit, le temps de sa durée, se gonfler de la Parole » (A.A, p.131). Le personnage modeste du maître fait face, par ailleurs, à la jactance d'Ezeulu convaincu de détenir des pouvoirs maléfiques: « [...] Je prononcerais quelques mots à son encontre, et il connaîtrait le pouvoir de ma parole » (F.D, p. 134). L'acheminement des hommes sur le sentier de la foi s'appréhende différemment. Ici, le sacré s'attache à une attitude commune (A.A) et, ailleurs, il se charge de mystère (F.D). Toutefois, son orchestration n'a de sens que parce qu'il renvoie à une conception divine de l'existence humaine. Ainsi, le « surnaturel ne signifie pas “ l'exceptionnel ” mais “ l'ordinaire ” exceptionnellement vécu au contact de la Grâce »⁴.

¹. Béchir Garbouj, « Le siècle et l'éternité dans l'Aventure ambiguë de Cheikh H. Kane », *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, op. cit., p. 19.

². Cité par J.P. Dupuy, op. cit., p. 150.

³. Robert Cipriani, op. cit., p. 105.

⁴. Michel Estève, *Le Sens de l'amour dans les romans de Bernanos*. Paris: Lettres Modernes, 1959, p. 121.

Le sacré opère donc une emprise sur l'individu s'y référant. S'articulant autour d'un faisceau d'interdits, il impose une conduite qu'il sied d'honorer. Ainsi, le religieux subit, en quelque sorte, la tyrannie du sacré. C'est en tout cas l'image qu'en donne la prêtrise d'Ezeulu puisque « loin d'Ulu, il se sentait un enfant dont les parents sévères étaient en voyage » (*F.D.*, p.213). Il s'avère juste que le voisinage avec le divin impose un code de souveraineté qu'il ne sied pas d'enfreindre. Dès lors, le prêtre d'Achebe, s'armant de toutes les précautions, veille scrupuleusement au fonctionnement du sacré: « La nuit tombait pour la troisième fois depuis qu'il avait commencé à guetter la nouvelle lune. Il savait qu'il allait apparaître ce jour-là, mais il avait pris l'habitude de toujours la surveiller trois jours à l'avance, car il ne lui fallait pas prendre de risques » (*F.D.*, p. 11). Ce sentiment tragique surgit chez Bernanos où le curé a conscience de l'expérience extrahumaine dans laquelle il est confiné. Ainsi l'affirme-t-il, quitter la soutane, c'est s'ouvrir « à une conception humaine et *par conséquent* plus généreuse de la vie » (*J.C.*, p.100). Se délier des attaches du sacré est, ainsi, pour le curé défroqué, une manière de se libérer de la pesanteur de la foi puisque « sa joie de vivre s'oppose à l'ascèse, détourne du travail, éloigne de la religion »¹. La quiétude et le bonheur qui habitent Ezeulu au contact avec la divinité indispose l'abbé bernanosien pour qui vivre heureux, c'est rompre toute alliance d'avec le sacré. C'est parce que, selon le mot d'Eliade, « le sacré se manifeste toujours comme une réalité d'un tout autre ordre que les réalités 'naturelles' ».² Par conséquent, sa conduite impose au guide, un effort soutenu et perpétuel, car « le saint est un conquérant. Bref, est saint celui qui vit selon la volonté divine, celui dont l'existence rappelle bien qu'imparfaitement le monde d'avant la chute »³.

Cependant, cette pseudo-subordination institue moins un malaise qu'il ne procure un sentiment de jouissance béante. Ici comme ailleurs, la passion se greffe à l'expérience religieuse. Si elle ne se teint pas d'amour (Gide), elle s'accommode à la fierté (Achebe), s'exprime en un délire soutenu (Kane) ou se dissout dans l'angoisse et la joie: « Ma paroisse! Un mot qu'on ne peut prononcer sans émotion, que dis-je! Sans un élan d'amour » (*J.C.*, p. 56). L'appropriation de la paroisse exprimée par le possessif « Ma » traduit l'attachement du curé au « temple » sacré; une relation qu'il impute à son parcours au séminaire: « Cette éducation a fait de nous des individualistes, des solitaires » (*J.C.*, p. 69). C'est dire, avec D. Jeffrey, que

*Le sacré est une notion qui permet aux humains d'exprimer
l'angoissante jouissance' ou la 'jouissance angoissante' de l'intensité
excessive ou des limites indépassables d'une passion, d'un sentiment ou*

¹. Roberto Cipriani, *op. cit.*, p. 123.

². Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op.cit.*, p. 17.

³. Jean Debu-Bridel, « Un miracle de lumière ». *Georges Bernanos*, Editions Pierre Belfond, 1967, p. 249.

d'une émotion, vécue dans une certaine situation, dans un espace-temps singulier, dans les dispositions particulières¹.

La notion de sacré s'explique aussi par les lignes coercitives qu'elle s'impose dans son rapport avec le profane. Par ce biais, elle annonce un champ de restrictions manifestes, une panoplie d'interdits qui fondent sa singularité. En effet, « ce qui est fondamentalement sacré pour une société, comme pour chaque individu par ailleurs, c'est une expérience qui signale la présence d'interdits »². Ainsi, ce qui est sacré, c'est ce qui ne peut souffrir d'aucune violation.

Une telle conduite force le constat chez Achebe où le peuple ibo prête constamment une oreille attentive au timbre du sacré. C'est dans cette optique que la construction d'un masque sacré est appréhendée. Autrement dit, le constructeur a l'obligation de se « retirer dans le sanctuaire construit à cet effet dans un coin retiré de la place du marché de Nkwo, où quiconque n'avait pas été initié au secret des Masques n'oseraient aller » (*F.D*, p. 72). Mieux, le masque ne peut pas se faire « sous le regard profane des femmes et des enfants » (*F.D*, p. 72). Aussi sa confection requiert-elle une aptitude savante pour ne pas verser dans la confusion: « Cette personne ne sait pas faire la distinction entre le visage d'une divinité et celui d'un masque » (*F.D*, p. 16). Loin d'être un objet d'inanité, il est révélateur d'une symbolique frappante dont l'expression est portée par la forme: certains appartenant à des « esprits féroces et agressifs et avaient des cornes et des dents », tandis que d'autres sont la propriété d' « esprits vierges et étaient d'une délicate beauté » (*F.D*, p. 72). De telles représentations donnent une signification à cette œuvre sacrée laquelle est soit « un Masque du chant et de la danse » (*F.D*, p. 260) soit une personnification « de la puissance et de l'agressivité de la jeunesse » (*F.D*, p. 262). Parmi eux « l'Egwugwu est l'homme privilégié qui peut communiquer *simultanément* avec les vivants et les morts, le visible et l'invisible, l'humain et le divin »³. Le port du masque n'est donc pas fortuit, il est l'occasion d'émettre un message qui n'est accessible qu'à « [...] ceux qui connaissent le langage des esprits ancestraux [...] » (*F.D*, p. 58). Participant de l'imagerie culturelle et (ou) religieuse de l'Afrique traditionnelle, l'usage du masque procède d'une volonté d'entretenir le sacré lequel tend de plus en plus à s'estomper. Il s'érige, dès lors, en un catalyseur de foi en décrépitude, fonction que Thomas Méloné évoque en ces termes:

Dans ce monde où l'absence de Dieu se fait de plus en plus sentir, la résurrection du masque « terrible » et du monstre « effrayant » témoigne d'une

¹. Denis Jeffrey, *op. cit.*, p. 89.

². *Ibid.*, p. 52.

³. Thomas Méloné, *Achebe et la tragédie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 153.

*intention toute primitive et religieuse de faire peur au lecteur en lui transmettant une angoisse personnelle, pour susciter en lui et dans le monde un désir de purification*¹.

L'image qu'offre le masque est à la fois captivante et distrayante; sa réalité matérielle en cache une autre que l'œil profane ne perçoit pas aisément. Revenant sur ces différentes perceptions, Jean-Marie Jadin révèle: « Le masque détourne et déplace l'attention de tous les trous qui perforent le corps et le visage en particulier, zone la plus orificielle du corps; il laisse cependant voir les trous; il est apotropaïque »². Aussi rajoute-t-il, « sa fonction est à la fois de refouler et de dévoiler les trous du visage tout comme certaines parties du visage... »³. D'où la reproduction d'une figure humaine dont la symbolique participe d'une sublimation de l'homme en qui se manifeste la divinité. A travers le masque, l'individu se fait dieu et « l'humanité » s'estompe le temps d'un rite. Attachant un intérêt singulier aux expressions corporelles, l'Africain « [...] s'évertue donc à les fixer dans les expressions des masques qui constituent l'inscription des états d'âmes dans des situations variées »⁴. Pour Ndaw, « le masque, la statue, la figurine, quel que soit le matériau employé, ont pour but principal d'établir et de maintenir le rapport au sacré »⁵. Ainsi, « [...] c'est par le masque que l'homme se fait déité, que l'esprit des ancêtres revient des profondeurs pour apparaître aux humains »⁶.

Ce rapport au sacré ne laisse pas la maisonnée du pasteur indifférente. En effet, n'a-t-elle pas découvert dans la demeure un refuge pastoral, ce qu'elle nomme « le Lieu saint où il leur est défendu d'entrer » (*S.P*, p. 81)? Cet antre « secret » est analogue au sanctuaire familial d'Ezeul, à celui d'Ummeora où gît le monticule sacré du dieu Ulu ou encore, même si c'est dans un registre élargi, le marché d'Eke où il est défendu de s'aventurer avant le chant du coq (*F.D*, p. 33). Aussi les lieux de cultes sont-ils des chasse-gardées où le sacré prévaut. C'est le cas de la chapelle à laquelle le pasteur voue le plus grand respect: « [...] La chapelle ne me paraissait guère un lieu décent pour m'y enfermer seul avec elle, autant par respect pour le saint lieu, que par crainte des racontars » (*S.P*, p.68). Outre le lieu défendu, l'interdit adopte d'autres formes tant dans la représentation que dans le comportement. Sur ce, le geste de Samba Diallo prend tout son sens. Son refus de prendre le verre (« J'ai oublié de te dire que je ne bois pas d'alcool [...] Ma religion me l'interdit. Je suis musulman », *A.A*, p. 123) est assez expressif. Ce geste, par-delà son caractère bénin, traduit l'état d'esprit du croyant en état

¹. *Ibid.*, p. 287.

². Jean-Marie Jadin, *André Gide et sa perversion*, Paris, Editions Arcanes, 1995, p. 103.

³. *Idem.*

⁴. Messanvi Raymond Johnson, « L'image du corps: la représentation chez l'Africain et l'Occidental », *L'Afrique littéraire*, 65-66, 1982, p. 105.

⁵. Alassane Ndaw, *op. cit.*, p. 82.

⁶. Thomas Méloné, *Achebe et la tragédie de l'histoire*, *op.cit.*, p. 154.

d'alerte lorsque l'enveloppe sacrée est menacée.

Dans les religions, le nœud sacré ceint la masse des croyances pour en assurer l'authenticité et l'immutabilité. Dès lors, toute rupture de ce lien est susceptible d'instaurer le chaos, en ce sens qu'elle favorise l'agression aux préceptes sacraux. Toutefois, une fois l'offense accomplie, il est établi, comme dans certains cas et selon la nature de la forfaiture, une série de mesures expiatoires en vue de renaître à la première splendeur. Ce procédé est évoqué dans le texte d'Achebe où le ton est lancé, suite à l'emprisonnement du python: « si on tue le python par inadvertance, il faut apaiser Idemili en organisant pour ce serpent des funérailles presque aussi élaborées que celles d'un homme » (*F.D*, p. 84).

Il n'est point outrecuidant d'avancer que l'expérience du sacré implique une sorte de psychose, certes à intensité variable selon les peuples ou les croyances. Cette peur semble davantage apparente chez les Ibo où le rapport au sacré se module au gré de la crainte; d'où cette foi, pour parler comme Montaigne, « qui ne croit ce qu'elle croit que par peur de le décroire »¹. Chez Gide, le comportement de Jacques, toutes proportions gardées, traduit ce sentiment de crainte qui habite certaines âmes dont la foi est constamment sous tension. A ce propos, le pasteur témoigne:

Les âmes semblables à la sienne se croient perdues dès qu'elles ne sentent plus auprès d'elles tuteurs, rampes et garde-fous. De plus elles voient mal chez autrui une liberté qu'elles se résignent et souhaitent d'obtenir par contrainte tout ce qu'on est prêt à leur accorder par amour (*S.P*, p. 105).

Ainsi se dessine une sorte d'ambivalence affective chez l'homme dont la crainte est accompagnée de fascination et d'inaccessibilité divine. Dès lors, tout acte répond absolument à un dogme établi où toute infraction est susceptible d'enfreindre à l'harmonie religieuse. Les restrictions ne concernent pas seulement le peuple profane; les prêtres sont tout aussi tenus de se fier au timbre du sacré: « Idemili appartient au ciel, et c'est pourquoi, moi, son prêtre, je ne dois pas m'asseoir à même le sol [...] Et c'est pourquoi à ma mort, on ne m'enterre pas car la terre et le ciel sont deux choses différentes » (*F.D*, p. 61). L'efficacité de la mission du prêtre est liée à un ensemble de facteurs qui le rattachent au sacré. Ces derniers lui servent de souffle divin sans lequel il sombre dans le néant. Chez le curé de Bernanos, ce nœud sacré, c'est la prière: « Le curé d'Ambricourt ne saurait vivre pleinement sans la prière car celle-ci présente à la fois le lien vertical qui le rattache de Dieu, à la transcendance divine, et la source de sa

¹. Roland de Pury, *op. cit.*, p. 45.

joie intérieure »¹. La sacralité des choses tient, ainsi, de la verticalité des rapports divino-humains, et dont les contours ne favorisent pas toujours une parfaite accessibilité: « Le sacré s'accompagne souvent, mais pas nécessairement, du *mysterium*, de la stupéfaction, de l'étrangeté absolue du tout autre, qu'exprime encore le sentiment de transcendance »².

Si, par ailleurs, le sacré se conçoit telle une entité à part entière ou entièrement à part, son expression, par moment ambiguë, l'assimile au profane. « [...] Car la frontière entre ces deux notions apparaît souvent et paradoxalement ténue, floue, favorisant et encourageant ainsi tout un jeu équivoque de subversion, de réversibilité et d'interchangeabilité »³. Ainsi, il est un « certain nombre de phénomènes apparemment non religieux dans lesquels on peut déceler des recouvrements nouveaux et originaux du sacré »⁴. Cet état de fait témoigne du déplacement de l'expérience du sacré, cette « [...] émotion initiale qui pousse les hommes à se référer parfois à Dieu, aux dieux, ou à en rester là dans un sentiment de transcendance face à un visage ou à un événement, sans le référer au divin »⁵.

La notion de sacré ne suppose donc pas, ici, une référence à Dieu ou aux divinités. Elle est un acte dont la charge symbolique confère un intérêt particulier. C'est ainsi qu'un acte, un objet ou une situation, de prime abord ordinaire, peut contenir les marques d'un corps sacré. C'est par ce que « le caractère sacré que revêt une chose n'est [...] pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci: il y est *surajouté*. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique: il y est *superposé* »⁶.

Le discrédit qui s'abat sur le pasteur gidien en est une illustration. Il est dévêtu de son habit sacré par la jeune aveugle qui, n'y voyant plus qu'une parure mensongère, se confie à Jacques qui est entré dans les ordres: « Ah! Je voudrais me confesser à lui » (*S.P.*, p. 147). La soutane change de corps; le port sacré, autrefois source d'apaisement, devient pesant: « Ah! De vous parler, j'espérais être plus soulagée. Quittez-moi. Quittons-nous. Je ne supporte plus de vous voir » (*S.P.*, p. 147). Il est notable que le saint de Gide n'est pas cet homme avisé qu'il prétend être; au même titre que Gertrude, il est gagné par la cécité, là où Amélie et Jacques jouissent d'une grande clarté d'esprit. Cette défaillance du guide prélude la victoire du profane sur le sacré où, du moins, révèle l'aspect sacré d'un « corps » supposé profane. Dans son analyse de l'œuvre de Gide, Albert Thibaudet, relevant la perversion du sacré, témoigne: « [...] Dans la symphonie nous trouvons littéralement l'histoire d'une aveugle conduite par un

¹. Michel Estève, « La nuit de Gethsémani », *art. cit.*, p. 96.

². J. Lagrée, *op. cit.*, p. 21.

³. Sonia Zlitni-Fitouri, *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Pessac, P.U.B, 2005, p. 8.

⁴. D. Jeffrey, *op. cit.*, p. 67.

⁵. Ph. Breton; D. Le Breton, *Le Silence et la parole contre les excès de la communication*, Toulouse, Editions Erès, 2009, p. 76.

⁶. J.P. Dupuy, *op. cit.*, pp. 134-135.

aveugle [...] »¹. Dans le texte de Kane, ce déplacement se mue en une substitution qualitative. En sus de son visage décevant, le sacré cède le pas au profane. Après la disparition du maître des Diallobé et l'intronisation de Demba devant conduire la destinée des disciples du foyer ardent, les habitudes sacro-saintes de l'école coranique subissent des modifications. L'air du renouveau se dessine comme en témoignent ces propos de la Grande Royale à l'endroit du nouveau guide, accueillant avec soulagement l'instauration d'un nouvel ordre: « Le sens du sacré ne le paralyse pas [...] Mieux que tout autre, il saura accueillir le nouveau monde » (A.A, p. 133). La présence de l'Occident en terre ibo, perçue comme une profanation, offre au profane l'occasion de prendre sa revanche sur le sacré. Désormais, le couple sacré-profane, s'harmonisant et se complétant, tait toute forme de disparité. Les conquérants occidentaux, symboles de ce dualisme, alimentent ce « mal-nécessaire », car « s'ils savaient tuer avec efficacité, ils savaient aussi guérir avec le même art » (A.A, p. 66).

Le sacré n'est pas homologable à un objet, de même que ce dernier ne constitue pas un corps sacré en soi; tout est dans la charge sémantique injectée à cet objet, tout est dans la croyance. C'est dire que « les termes n'ont jamais de signification intrinsèque; leur signification est de "position", fonction de l'histoire et du contexte culturel d'une part, et d'autre part de la structure du système où ils sont appelés à figurer »². Le sacré est plus ou moins relative, d'où son caractère transmutable et symbolique: « La pierre sacrée, l'arbre sacré ne sont pas adorés entant que tels, ils le sont justement parce qu'ils sont des hiérophanies, parce qu'ils 'montrent' quelque chose qui n'est ni pierre ni arbre, mais le sacré, le ganz andere »³. Dans l'univers de M. Eliade, tout peut être rattaché à une hiérophanie. Un arbre par, exemple, peut abriter plusieurs significations selon la croyance qui s'y attache; « il peut symboliser une ascension spirituelle (Boudha connut l'exil sous un banian) ou représenter l'axe du monde (le frêne Yggdrasil des Vikings) »⁴. L'univers décrit dans la fiction d'Achebe se fond dans cette atmosphère d'intense ferveur. Le sacré est y présent dans tous les compartiments de la vie. Tous les faits et actes se réfèrent à des pratiques immuables. Le même constat, de moindre envergure certes, s'invite à la lecture du roman de Kane. L'occupation du maître coranique dans les champs, en dehors des heures où il s'active à la prière ou à l'enseignement, s'apprécie par rapport à la foi qui anime le saint homme. C'est à travers sa personne que le travail se détermine car, comme le souligne le chevalier, « lorsqu'une vie se justifie de Dieu, tout ce qui tend à la conserver – donc le travail – se justifie aussi de Lui » (A.A, p. 112).

¹. Albert Thibaudet, *op. cit.*, p. 479.

². Claude Lévi-strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 74.

³. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 17.

⁴. Laurent Testot, « Mircea Eliade. La permanence du sacré », *La Religion*, Auxerre, Editions Sciences Humaines, 2005, p. 44.

L'abord du sacré dans les sociétés varie selon les coutumes. Ce dernier n'est pas seulement, tel qu'il s'affiche souvent, la prérogative d'une élite fermée mais peut se déceler dans tous les compartiments de la vie, notamment dans l'Afrique traditionnelle. C'est l'explication qu'en donne Ndaw:

En dehors des prêtres, le devin, homme ou femme, et le forgeron, ainsi que la portière, son épouse, jouent un rôle important dans la vie sacerdotale. Le forgeron, notamment chez les Sénongo, en commerce direct avec les puissances souterraines, est revêtu d'un pouvoir spécial, et rien ne se fait sans lui, au niveau de la cellule sociale comme à celui de la cellule familiale. Il détient les secrets de la fécondité et seuls les outils fabriqués dans la forge conviennent à l'agriculture, véritable culte, puisqu'il s'agit de répéter les gestes des ancêtres afin de maintenir le monde dans sa structure et dans son équilibre¹.

Au même titre que le divin ou le religieux, l'ouvrier, ici, participe de l'épanouissement du cosmos. Plus que le prêtre, son travail figure une sorte de transcendance et d'imitation de l'œuvre divine: « Dans telle peuplade noire, le forgeron qui bat le fer rouge sur son enclume et en fait jaillir des étincelles, reconstitue, d'une façon en quelque sorte sacramentelle, par son geste et ses outils, l'opération initiale du démiurge créateur et organisateur »². Tout porte à croire que « la pensée négro-africaine apparaît comme essentiellement sacralisante et placée sous la responsabilité de la société entière et la référence constante à la tradition »³. Une société ne comporte donc pas que des rites religieux. « Les briquets allumés dans le stade rappellent étrangement les bougies des églises ou des synagogues. Les habits des académiciens évoquaient pour Lévi-Strauss les costumes de plumes des parades des sociétés amérindiennes »⁴. Pour Spinoza, « le rite fonctionne comme un signe de reconnaissance et donc d'appartenance à une communauté particulière ». Dès lors, « la circoncision des Juifs ne diffère pas en ce sens de la natte des chinois »⁵. Par ailleurs, la sacralité de l'objet réside dans sa substance ou sa forme:

Une roche "se révèle" sacrée parce que son existence même est une hiérophanie: incompressible, invulnérable, "elle est" ce que n'est pas l'homme.

¹. Alassane Ndaw, *op. cit.*, p. 79

². F.M Bergounioux; Joseph Goetz, *op. cit.*, p. 7

³. *Idem.*

⁴. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 26.

⁵. *Ibid.*, p. 27

Elle résiste au temps, sa réalité se double de pérennité. Voici une pierre des plus vulgaires, elle sera promue "précieuse", c'est-à-dire imprégnée d'une force magique ou religieuse en vertu de sa seule forme symbolique ou de son origine: "pierre de foudre", que l'on suppose tombée du ciel; perle, parce qu'elle vient du fond de l'océan. D'autres pierres seront sacrées, parce que séjour des âmes des ancêtres (Inde, Indonésie), ou parce qu'elles furent naguère le théâtre d'une théophanie (ainsi le "bethel" qui servit de lit à Jacob) ou un sacrifice, un serment les ont consacrées¹.

En sus de son allure par moment fortuite, le sacré tend, aussi, à se transfigurer. Ce glissement sémantique s'opérant, il adopte une apparence et un sens nouveaux synonymes d'aliénation, de profanation. Plus qu'une faiblesse (« le seul sourire de Gertrude m'en apprend plus là-dessus que mes leçons ne lui enseignent », *S.P.*, p. 107), une sorte d'avilissement, dorénavant, sous-tend ce rapport: « [...] les dieux protecteurs de la cité moderne [...] s'appellent des banquiers » (*J.C.*, p. 263). Le saint n'est-il pas désormais, comme l'annonce le curé de Torcy, celui qui reçoit plus que les autres, c'est-à-dire les riches (*J.C.*, p. 142)? La perversion investit davantage la sacralité des relations humaines où « l'Argent [prend] peu à peu l'aspect d'une Puissance Morale et Spirituelle »². Le sacré n'est plus, à cet effet, « les choses sacrées (*hiera*) [...] qui sont par nature au-delà de nous, hors de notre portée et de notre contact »³. Il est plutôt la marque d'une désinvolture où la chose adulée tient davantage de l'humain que du divin. A cet effet, le pasteur gidien a conscience de dénaturer la nature de son sacerdoce et d'enfreindre aux lois divines: « J'avais agi, comme je le fais toujours [...] sans nullement chercher à calculer la dépense où mon élan risquait de m'entraîner (ce qui m'a toujours paru antiévangélique) » (*S.P.*, p. 30). Ainsi, « la sainteté n'est pas un état, mais une conquête »⁴; une flamme à raviver sans cesse pour ne pas se perdre et égarer le troupeau. D'où l'ampleur de la tâche évoquée, parle curé de Bernanos, « ...une paroisse, ça n'est pas facile à régaler d'actes de vertu qu'une simple communauté » (*J.C.*, p. 32).

L'on s'aperçoit que, de part et d'autre, le tissu sacré, autrefois immaculé, est foncièrement entaché. Le propos religieux est tourné en dérision, la foi n'est plus que cette colonne « vertébrale » dont la stabilité et l'authenticité sont douteuses. La remarque de Paul Martial suite au refus de Samba Diallo de prendre le verre, situe l'ampleur de la désacralisation: « [...] Je connais bien des musulmans qui boivent, moi, des Arabes, des Noirs » (*A.A.*, p. 124). Pour Denis Jeffrey, l'origine d'une telle dépravation est à imputer aux exigences de la modernité:

¹. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Editions Gallimard, 1969, pp. 14-15.

². Georges Bernanos, *Lettres aux anglais*, Paris, Gallimard, 1496, p. 160.

³. Jean-Yves châteaueu, *op. cit.*, p. 68.

⁴. Yvon Rivard, *op. cit.*, p. 165.

Il est vrai que les églises se sont vidées, que les vocations sacerdotales se font rares, que la croyance, dans le salut de l'âme est un thème risible et que l'enfer et le péché ne font plus contrepoids à la délibération morale. Pour être moderne, il semble qu'il faille dire non à la religion¹.

Le rapport entre le sacré et le profane permet de délimiter les frontières qui séparent « l'accessible » à « l'inaccessible ». Une telle relation impose une certaine conduite même si, d'autre part, leur différence et leur différend semblent s'amenuiser. C'est ainsi que pouvons retenir avec Jacques Chevrier: « [...] La frontière entre ces deux notions apparaît souvent et paradoxalement ténue, floue, favorisant et encourageant ainsi tout un jeu équivoque de subversion, de réversibilité et d'interchangeabilité [...] »². Ce rapprochement sémantique informe sur l'ambiguïté vers laquelle ces concepts peuvent tendre; lorsque l'on sait que du profane peuvent surgir les symptômes du sacré, « [...] cette espèce de placenta dont chaque sorte d'âme s'alimente et se nourrit, même sans le savoir »³. Comme pour dire que « nous nous trouvons presque partout en présence des phénomènes religieux complexes, supposant une longue évolution historique »⁴. C'est par un tel rapport avec l'histoire que le sacré, se structurant et se modulant au gré du temps, s'aborde dans toute sa malléabilité; d'où le recours à des figures à cheval entre la tradition et la modernité.

3. Représentation du père, des ancêtres

Dans le processus d'investigation du champ sacré, l'étude de l'univers du père – entendons ici le père de famille – ainsi que des ancêtres ou des personnages âgés nous semble être nécessaire. S'inscrivant dans une dynamique référentielle de garant et de pilier dans l'architecture familiale, le père offre une image dont le reflet projeté, dans le cours de l'histoire, présente une double articulation. En d'autres termes,

L'image du père dans notre société s'appuie sur une double tradition: d'une part celle du système patriarcal qui produit le pater familias, héritage romain transmis jusqu'à nos jours par le Code Napoléon; d'une

¹. Denis Jeffrey, *op. cit.*, p. 7.

². Jacques Chevrier, Avant propos à *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Textes réunis par Sonia Zlitni-Fitouri, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, p. 8.

³. M. Zambrano, *op. cit.*, p. 96.

⁴. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 23.

part celle du christianisme qui introduit une double image du père: le père biologique et le père spirituel, Dieu le père et les pères terrestres¹.

Dès lors, le père jouit d'attributions à la fois spirituelle et temporelle, d'où sa représentation « [...] chez les romains et dans les religions monothéistes jusqu'à la Renaissance. Le père est considéré comme représentant de Dieu dans sa famille, où comme le roi dans son pays »². Sa représentation dans l'imaginaire sacré est sujette à une pareille interprétation. En effet,

Le qualificatif de père, fréquent dans le Nouveau Testament, apparaît aussi chez les Prophètes et dans les Psaumes, dans les Livres sapientiaux et les formules de prière, surtout à l'époque tardive, même s'il est d'un emploi plus restreint que dans les religions du monde païen ambiant et qu'il ne se présente pas à proprement parler comme un trait dominant de l'image de Dieu³.

Cette duplicité renvoie à l'image du père dans l'Égypte ancienne lequel, en sus d'être un homme ordinaire et familier, demeure « une figure clé qui a imprimé sa marque dans tout l'aspect spirituel de la civilisation égyptienne, au point que des concepts comme 'religion patriarcale', voire 'civilisation patriarcale' ne sont pas du tout déplacés »⁴. Au regard de la symbolique qui entoure la fonction du prêtre, la ressemblance demeure manifeste, ponctuée par une analogie des formes et un parallélisme des rôles: « Dans le culte, le prêtre bénit la communauté, dans la maison le (vieux) père (sur son lit de mort) bénit le fils »⁵. Pour Senghor, ce rapprochement s'explique car le père

[...] est le Prêtre par son seul caractère de 'plus ancien descendant de l'Ancêtre commun'. Il est plus près des Morts; il les voit, il leur parle; plus que tous les autres, il vit dans leur intimité. Mieux, sa chair est déjà moins chair, plus spirituelle: déjà il participe de la nature des Esprits⁶.

¹. Simone Sausse-Korff, «Au-delà du roc biologique: le père contemporain», *Le Père: figures et réalité*, Bègles, L'esprit du Temps, 2003, p. 282.

². François Duparc, «Le père dans tous ses états», *Le Père: figures et réalité*, *idem*, p. 15.

³. Günter Bornkamm, « L'image du père dans le Nouveau Testament », *L'Image du père dans le mythe et l'histoire*, Paris, P.U.F, 1983, p. 172.

⁴. Jan Assmann, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », *L'Image du père dans le mythe et l'histoire*, *op.cit.*, p. 23.

⁵. cf. I, Moïse, 48.

⁶. Léopold. S. Senghor, *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 72.

Il est clair que l'objectif, ici, n'est pas de forcer des ressemblances à même d'instaurer une interférence entre deux termes a priori différents, si tant est qu'ils peuvent se mouvoir en une seule entité. En scrutant les pages des fictions, il ressort que le père y occupe une place prépondérante. Par sa fonction de chef de famille, il participe de la stabilité et de la sérénité de la famille, notamment pour l'enfant pour qui il demeure un soutien capital.

Traversant une période de tourmente, Samba Diallo se confie à son père dont le propos, comme à l'accoutumée, lui est d'un grand secours: « La parole de son père l'avait rasséréiné une fois encore [...] » (A.A, p.114). Un tel recours tient du fait que la vision du père est souvent mue par la sagesse, laquelle sagesse sous-tend ces mots d'Ezeuleu: « Il est bon d'être courageux et intrépide, mon fils, mais parfois, il vaut mieux être poltron [...] Celui qui ne s'est jamais soumis devant quelque chose se soumettra bientôt à la natte-linceul » (F.D, p. 23). Ici comme ailleurs, le père reste un conseiller privilégié. Il est un havre de quiétude, inculquant à l'enfant un mode de vie dans lequel il peut cheminer et contourner les méandres de l'existence. Cette disposition avant-gardiste, signe de maturité et de sagesse chez le père, permet au chérubin d'acquérir un caractère nouveau et s'épanouir sous les auspices parentaux:

Le rôle des parents est de nous inculquer un sens moral, de remplacer en nous une personnalité encore inexistante par un type social générique. A partir de là, nos motivations sont conventionnelles et nous sont imposées de l'extérieur; nous sommes incapables d'une action proprement individuelle¹.

Il est à souligner que chez Achebe, comme chez Gide, le père est à la fois prêtre, même si leur voix ne s'accorde pas toujours au propos divin. Ainsi, malgré le caractère « profane » du rôle dont semble investi le père, son influence dans la famille reste aussi déterminante que celle du religieux. Baydallah Kane évoque cette duplicité dans la fonction du père dans le roman d'Achebe:

Le Grand prêtre d'Ulu qui, dans la vie publique, est le porte-parole d'un Dieu auprès de la communauté des hommes et tient entre ses mains une partie du destin d'Umaro, est, dans sa concession, un père ordinaire. Et c'est ce second aspect qu'Achebe décrit le plus dans son roman; Ezeulu est constamment en interaction avec les autres membres de sa famille et occupe, de manière effective, sa place de chef et de principale source de la justice au sein de son

¹. Georges D. Painter, *op. cit.*, p. 115.

*foyer. On le voit juger, avertir, réprimander et même menacer de peine de mort*¹.

Samba Diallo, au-delà de son compagnonnage avec le maître Thierno, arrive à retrouver plus de lucidité suite aux réponses que lui fournit son père. Le curé d'Ambricourt n'a-t-il pas loué l'esprit bienveillant et le caractère très paternel du curé de Norenfontes (*J.C*, p. 29)? Ainsi, le père arrive à surpasser le prêtre en tant que confident, surtout que son rôle n'est pas forcément limité par les carcans religieux. Autrement dit, « le père est un ami qui, par essence, implique la foi »².

En dehors de toute coloration spirituelle liée au sacerdoce, l'image du père reflète un refuge de placidité nécessaire à l'épanouissement de l'enfant, d'où le témoignage qu'en donne Freud: « Je ne saurais imaginer un besoin plus fort dans l'enfance que le besoin de protection paternelle »³. Pour Achebe, il se conçoit, entre le père et sa progéniture, une sorte d'union sacrée inaliénable. Par conséquent, la parole du père devient inébranlable, car, comme l'indique le prêtre d'Ulu, « Affirmer: *Mon père m'a dit*, c'est prononcer le plus grand serment » (*F.D*, p. 127). La référence au propos paternel est, ainsi, un gage de vérité: « Je le sais [...] mon père me l'avait dit lorsque notre peuple vint s'installer ici, la terre appartenait à Okperi » (*F.D*, p. 28); ou encore: « Mon père ne m'a jamais dit qu'avant d'aller à la guerre, Umuaro devait demander l'autorisation du prêtre d'Ulu » (*F.D*, p. 43). Aussi le recours au père répond-t-il à un besoin d'identification filiale et sociale. Par ce biais, l'allusion au parent, comme référent généalogique, informe sur le statut et l'évolution familiale (« Mais je descends d'une lignée de très pauvres gens [...] Sur ce point mon père ressemblait à mon grand-père qui ressemblait lui-même à son père mort de faim pendant le terrible hiver de 1854 », *J.C*, p. 61) ou évoquant les liens de contamination physique et psychique: « On le disait menacé de tuberculose. Son père et sa mère en sont morts » (*J.C*, p. 63).

Le sacré investit la relation père-enfant, un mobile pour le pasteur gidien de rappeler son fils à l'ordre: « Plutôt que de te voir porter le trouble dans l'âme de Gertrude [...] Je préférerais de ne plus te revoir [...] Abuser de l'infirmité, de l'innocence, de la candeur, c'est une abominable lâcheté » (*S.P*, p. 74). Ces propos du pasteur à l'encontre de Jacques traduit la jalousie du père et sape les bases même de l'entente familiale. La mésentente entre père et enfant est visible dans le roman de Bernanos et porte, parfois, les marques d'une violence rampante. Aussi l'aperçoit-on à travers ce récit de Séraphita: « Un jour le père a levé la main sur moi. Ne t'avise pas de me toucher, que je lui ai dit, ou je mène la Rousse à la mauvaise

¹. Baydallah Kane, *op. cit.*, p. 32.

². Denise Lachaud, *La Jouissance du pouvoir. De la mégalomanie*, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 106.

³. Cité par Chantal Lechartier-Atlan, « La fonction paternelle: disjoindre et conjoindre », *Le Père: figures et réalité*, *op.cit.*, p. 170.

herbe, elle crèvera d'enflure! La Rousse est notre plus belle vache » (*R*, p. 956). Le constat qui en découle est, en tout point de vue, décevant, notamment pour le père qui a doublement failli. D'une part, il perd la sérénité en voulant brandir l'argument de la force; et, de l'autre, voit son autorité s'ébranler devant une devant menaçante. Autrement dit, la présence du père n'est pas toujours aussi rassurante pour son entourage. Ce dernier souffre souvent des revers du premier lequel, par moment, semble se dévêtir de sa tunique de sage.

La dérive des supports sacrés vers les rives de la profanation explique la situation alambiquée qui sévit dans les sociétés. Qui plus est, dans l'antre familial, le père n'est plus ce repère tant convoité, un étaie rassurant et incontournable, « [...] un maître, un roi, un dieu – un ami, un grand ami » (*J.C*, p. 159). La révolte de Chantal, entretenue dans une atmosphère répressive, est le signe d'un clivage de nature affective, la résultante d'une désillusion excessive, le résultat d'une désublimation dépressive. A l'image de Jacques, elle ôte le voile de la mystification duquel elle couvre son père. Par contre, le malaise qui agite l'un et l'autre n'a pas la même intensité. Car si Chantal en solitaire souffre de son désenchantement, Jacques, quant à lui, trouve en la religion un nouveau refuge. En se convertissant au catholicisme, il se démarque de sa voie d'antan et, concomitamment, désavoue son père dont, paradoxalement, il salue l'acte: « C'est l'exemple de votre erreur qui m'a guidé » (*S.P*, p. 149). Dès lors, le fils du pasteur semble bénéficier des vertus « thérapeutiques » de la vérité laquelle, à en croire le curé de Torcy, délivre d'abord et console après (*J.C*, p. 110). Le drame est proportionnel à la nature du sentiment que l'enfant ressent pour son père. C'est tout un symbole qui s'écroule devant l'innocence juvénile: l'image défaillante d'un être perçu « [...] comme pôle de l'amour primaire, de l'identification primaire [...] »¹.

Le crédit accordé à l'acte et au propos d'un individu est souvent proportionnel à sa fonction voire à son âge. En conséquence, la parole d'autorité conduit à l'autorité de la parole. Et puisque celle-ci relève de l'adulte, l'inquiétude du pasteur prend tout son sens: « A son âge, est-ce qu'on connaît seulement ses désirs ? » (*S.P*, p. 86). La réplique d'Amélie n'est pas moins astucieuse (« Oh! Même plus tard on ne les connaît pas toujours [...] »), puisqu'elle atteste, de façon subreptice, que l'âge n'est pas forcément un baromètre fiable à l'appréhension de la personnalité humaine. Le pasteur n'a-t-il pas salué en Jacques « la qualité de ses arguments et la constance de sa logique »? Aussi finit-il même par avouer: « Il me paraît souvent que je suis plus jeune que lui [...] » (*S.P*, p. 106). Un aveu qui semble indiquer la fin de l'abus dont est victime l'enfant: « Jacques a ceci d'excellent, qu'il suffit, pour le retenir, de ces simples mots: “ je fais appel à ta conscience ” dont j'ai souvent usé lorsqu'il était enfant » (*S.P*, p. 78). C'est parce que pour Jacques, « [...] la responsabilité

¹. Julia Kristeva, *Histoires d'amour*, op. cit., p. 39.

devant Dieu est cotée plus haut que la liaison aux pères »¹. Cette imprudence, Ezeuleu ne l'accepte pas, encore moins le fait de voir en la jeunesse un réceptacle de la sagesse. Ainsi s'indigne-t-il: « comment un homme tenant le bâton sacré d'Ulu pouvait-il dire des mensonges? Comment n'avait-il pu raconter l'histoire telle qu'il l'avait entendue de la bouche de son propre père? » (*F.D*, p. 18). Cependant, au même titre que le pasteur, il subit les remontrances de son fils Edogo qui trouve en sa conduite un fait insolite: « Quand vous aviez mon âge, votre père n'avait pas envoyé un de ses fils adorer le dieu de l'homme blanc [...] » (*F.D*, p. 74). Le père semble perdre la crédibilité qui marque sa notoriété. Son rôle de chef lui échappe et son discours convainc moins que celui de la femme qui, selon Nietzsche, demeure plus mature: « mieux que l'homme, la femme comprend les enfants, mais l'homme est plus enfant que la femme »². Car, « dans tout homme se cache un enfant qui veut jouer »³.

C'est dire que l'image du père déteint sur la famille. Sa gloire ou ses déboires sont ainsi partagés car sa personnalité est liée à sa position à l'égard du groupe social dans son entièreté; notamment quand la fonction du *pater* s'accouple à celle du *presbyter*. C'est l'exemple d'Ezeuleu qui, ployant sous le faix de la culpabilité, entraîne les siens dans sa mésaventure: « [...] Ses enfants en faisaient l'expérience en allant au ruisseau et ses femmes étaient victimes d'hostilité au marché ». (*F.D*, p. 277). Une telle situation informe sur la nature, le rôle et l'importance qui gravite autour du statut de père. Malgré certaines maladresses dont il peut faire preuve, le père demeure un repère solide, un guide pour ses rejetons car, comme le souligne le prêtre d'Umueora, « [...] un homme a toujours plus de bon sens que ses enfants » (*F.D*, p. 134).

Dans ce parcours réflexif, les figures de l'ancêtre et du patriarche constituent des indices afin de déterminer les fluctuations du sacré. Tout comme l'image du père, celle de l'ancêtre et (ou) des anciens est significative tant l'innocuité de son immixtion dans la sphère sociale et religieuse est manifeste. « Il faut qu'un vieillard parle » (*F.D*, p.30), pense le peuple ibo; sa présence étant indispensable quand il s'agit de prendre une décision (*F.D*, p. 189). Cette acception trouve un écho favorable chez Kane où le maître est souvent sollicité, notamment en période de crise. Ce recours au patriarche justifie la sagesse de son propos. Au préambule de son rapport pour la formulation duquel le Chanoine de La Motte-Beuvron indexe le curé d'Ambricourt, la foi au discours de l'ancien prend tout son sens: « Vous ne connaissez pas l'esprit de bureaux. Présenté par moi, on acceptera votre témoignage avec reconnaissance [...] » (*J.C*, p. 205). D'où la nécessité de prêter l'oreille aux susurrements de la raison: « Quand nous autres, vieilles gens, parlons, ce n'est pas à cause de la douceur des

¹. Lothar Perliitt, « Le père dans l'Ancien Testament », *L'Image du père dans le mythe et l'histoire*, *op.cit.*, p. 96.

². Louis Chaïgne, *Georges Bernanos*, *op.cit.*, p. 93.

³. *Idem.*

mots dans notre bouche, c'est parce que nous voyons des choses que vous ne voyez pas » (*FD*, p. 135). La nature d'une telle vision n'est pas moins considérée chez Bernanos, eu égard aux révélations du curé de Torcy: « L'Eglise s'en moque que vous soyez aimés, mon garçon. Soyez d'abord respectés, obéis » (*J.C.*, p. 39). La présence du curé de Torcy est d'un grand apport pour son homologue d'Ambricourt qui, souvent, se réfère à ses propos. Aussi, pour sa conduite, tient-il compte de sa sagesse et de ses orientations ainsi qu'il l'avoue en ces termes: « Les remarques de M. le curé de Torcy m'ont rendu prudent » (*CE*, p. 1105). Et même si, de prime abord, elles paraissent inopinées: « J'ai compris alors la signification de certaines paroles de M. le curé qui m'avaient paru obscures » (*CE*, p. 1198).

L'image de l'ancêtre prend une tournure particulière dans la fiction d'Achebe. Cette singularité, certes liée à la spécificité des croyances, est perceptible dans la culture traditionnelle africaine. Aussi l'univers sacré dans lequel se meut les Ibos est-il favorable à son émergence, par un recours à la foi animiste laquelle « consiste [...] dans l'intuition d'un monde surréel, où l'homme est lié, d'une part, à l'homme [...] d'autre part, à Dieu par la médiation des Esprits-Ancêtres »¹. Mieux, l'image de Dieu, pour parler comme Senghor, se confond à celle de l'ancêtre et vice versa: « Les Ancêtres, avec le temps, participent de la nature des demi-dieux, avec lesquels ils se confondent dans la légende. Dieu lui-même n'est parfois que l'Ancêtre »². Ici, le respect voué aux anciens s'accompagne d'une forme de mystification, d'une sorte de divination par laquelle le culte réservé aux divinités s'appuie sur les préceptes édictés par les ancêtres. Ces derniers constituent, ainsi, les corps par lesquels se manifestent les esprits. Et les aduler, c'est consacrer les dieux qu'ils représentent. Ainsi lance fièrement Achebe: « Au fond de moi-même, je vénère mes ancêtres et, chez moi, cela prend la forme d'une célébration »³.

Les anciens jouissent d'une grande notoriété dans les fictions. Leur statut social les autorise à prendre les devants sur les questions d'intérêt général. Forts d'un passé riche en expérience, ils s'activent pour la survie de l'homme et de son environnement en distillant la bonne parole et en accompagnant son acte. Le curé d'Ambricourt ne souligne-t-il pas ce sens de l'anticipation chez le doyen lorsqu'il souligne: « Il est clair que qu'un homme comme M. le doyen de Blangermont s'attachait trop à prévoir ce que je serais plus tard, et il m'en voulait inconsciemment aujourd'hui des fautes de demain » (*CE*, p. 1255). Chez Achebe, les anciens disposent des mêmes prérogatives. En effet, disposant d'une place privilégiée dans la société, leurs avis sont fortement sollicités en cas de « menaces de guerre » (*FD*, p. 189) ou lorsqu'« une divinité avait [...] dévoilé, au cours d'une divination, un outrage que l'on devait

¹. Léopold S. Senghor, *op. cit.*, p. 72.

². *Idem.*

³. Denise Coussy, *Littérature de l'Afrique anglophone, op.cit.*, p. 15.

se hâter d'effacer [...]» (F.D, p.189). Ils sont, dès lors, investis d'un pouvoir incommensurable et sont, de ce fait, dépositaires de l'héritage traditionnel:

En réalité le pouvoir n'est pas exercé par le chef du village seul, mais par les « ancien ». Cette façon de faire, communautaire, existe dans toute l'Afrique noire. Ce n'est pas vraiment une démocratie (d'autant plus que, selon les sujets, les hommes ou femmes seront exclus de la décision), cela tient plus d'une oligarchie du mérite, qui lie fortement le mérite à l'ancienneté et à l'expérience¹.

Cet aspect du mérite est perceptible dans le texte d'Achebe où le port vestimentaire participe de l'identification sociale: « [...] La plume d'aigle fixée sur son bonnet rouge et le bracelet de bronze autour de sa cheville montraient qu'il était l'un des seigneurs de la terre, un homme favorisé par Eru, le dieu de la richesse » (F.D, p. 29). Chez Bernanos, le culte du mérite n'est pas absent. Cependant, il s'affirme moins dans l'opulence que dans l'acquisition de valeurs intrinsèques sans lesquelles il est aisé de faillir dans la conduite des âmes. Conscient d'en être amputé, le curé d'Ambricourt se confie au doyen de Blangermont:

Je ne suis plus en état de gouverner une paroisse, je n'ai ni prudence, ni jugement, ni bon sens, ni véritable humilité. Voilà quelques jours encore, je me permettais de vous juger, je vous méprisais presque. Dieu m'a puni. Renvoyez-moi dans mon séminaire, je suis un danger pour les âmes (J.C, p. 165).

On ne peut scruter la sphère religieuse ibo sans se référer aux ancêtres. Et même si « ...la science de la terre échappe à la connaissance de nombre de nos aïeux » (F.D, p. 29), le recours à ces derniers est constant et s'accompagne d'une ferveur inouïe. Ce qui explique les incessants rituels effectués à leur honneur: « Avant de boire Ezeuleu et AKuebue en versèrent un peu sur le sol et marmonnèrent à leurs pères une invitation presque inaudible » (F.D, p. 132). Ainsi, rien ne fait chez le peuple d'Achebe sans une pensée pieuse à ces êtres d'outre monde dont la cohabitation avec les vivants est sans faille. Il s'agit, dès lors, de gagner la faveur des défunts parents qui de leur côté veillent sur leurs descendants. Par ailleurs, lors de la « nuit du Coran », Samba Diallo, par la magie du verbe, communique avec ses ancêtres: « Longtemps, dans la nuit, sa voix fut celle des fantômes aphones de ses ancêtres qu'il avait ressuscités » (A.A, p. 85). Cette pratique à la fois cultuelle et culturelle est une manière de

¹. *Les cahiers de l'Afriques.fr/la trilogie-africaine-achebe/*

présentifier l'image de l'absent qui garde toujours un regard sur sa descendance: « Ezeuleu dit souvent que les pères morts d'Umuaro qui regardent le monde à partir d'Ani-Mmo doivent être abasourdis par les façons de faire de la nouvelle génération » (F.D, p. 27). Ebo n'a-t-il pas sollicité le secours de son défunt père, après le sacrilège commis par Akukalia (F.D, p.39)? C'est dire que, même morts, les ancêtres interfèrent et agissent sur le monde des vivants. Sur ce phénomène, Peter Brown, secouant un pan de l'histoire, souligne:

Dans la Grèce et la Rome ancienne, en Chine, au Japon comme en Afrique, les ancêtres ayant franchi, après la mort, la barrière de l'ignorance, sont censé connaître les mondes visible et invisible ainsi que les causes des évènements qui se passent ici-bas¹.

Dès lors, leur principale fonction consiste à faire office de

Régénérateurs biologiques du lignage par leur intervention dans les naissances et par une action sur la fertilité des sols; de garants de l'ordre moral et social, c'est-à-dire des coutumes, traditions et valeurs qu'ils ont eux-mêmes façonnés et codifiés de leur vivant, et dont ils sanctionnent après la mort les infractions qui porteraient préjudice aux intérêts de la communauté; de protecteurs de leurs descendants auxquels ils distribuent paix, santé, bien être, et qu'ils avertissent, par présage ou oracle, des machinations ourdies par les ennemies de la famille².

L'intérêt accordé aux esprits ancestraux se manifeste par le biais du culte, cette pratique solennelle dont l'objectif est de perpétuer le souvenir des aïeux: « Ce culte s'inscrit dans la conception d'une continuité du phylum social et d'un renouvellement cyclique de la vie³. C'est ainsi que le symbole, derrière l'abstraction d'un langage inaudible, en permet la formulation effective:

Le pouvoir des symboles, selon Pierre Bourdieu, est un pouvoir de construction de la réalité qui vise à établir un ordre gnoséologique et qui se manifeste par une efficacité politique concrète. Les symboles, y

¹. Peter Brown, *op. cit.*, p. 37.

². *Ibid.*, pp. 37-38.

³. *Ibid.*, p. 3.

compris ceux qui se rapportent à la sainteté, constituent donc les instruments par excellence de l'intégration sociale; instruments dont la fonction, authentiquement sociale et politique, consiste en même temps à garantir l'unité et le maintien de l'ordre social à l'intérieur d'une communauté, et à consolider une vision homogène du monde¹.

L'importance du symbole est intimement liée à l'objet du culte. Chez Achebe, l'*ikenga* renferme une signification particulière. Il reste « le culte le plus important de l'homme ibo. Il représente ses ancêtres à qui il doit faire un sacrifice quotidien. Lorsqu'il meurt, on le brise à deux, l'une des parties est enterrée avec lui et on jette l'autre » (*F.D*, p. 55). C'est aussi le cas de l'«udala, cet arbre qui comme tous les udalas d'Umuaro, était consacré aux esprits ancestraux » (*F.D*, p. 257). Cette propension à magnifier l'histoire répond à un besoin, sans cesse renouvelé, de s'identifier à un idéal communautaire, signe de reconnaissance, de survie et d'affirmation de soi. En d'autres termes,

Le souvenir des aïeux permet de se rattacher à un ordre du monde, celui de la permanence de la vie dont témoigne intimement la succession des générations familiales. En même temps, il confère l'énergie nécessaire à la conduite de sa propre vie et relève de l'affiliation identitaire².

En somme, la figure de l'ancêtre s'incorpore dans la thématique du sacré en y insufflant une marque non négligeable. Elle offre, à l'image du père, un tableau tout de symboles truffé sur lequel se profile l'imagerie religieuse et culturelle des peuples. Le visage du père ne dérogeant pas à la règle, autorise, *mutatis mutandis*, une lecture similaire à l'image du prêtre. Et même s'il n'échoit qu'à celui-ci de véhiculer le propos divin, son caractère à la fois naturel et symbolique favorise un tel rapprochement. Pour réel qu'il soit, ce constat s'estompe de plus en plus suite à l'avancée hégémonique de la modernité.

Chapitre 2. Religion et modernité

L'homme est par essence un *homo religiosus*. Depuis son apparition sur terre, ses actes portent le plus souvent les empreintes épiphaniques du sacré. Et ces dernières ne font point défaut dans le monde moderne. Certes le diptyque religion-modernité n'est pas totalement

¹. Mariana Caffiero, *op. cit.*, p. 17.

². Jean-Hugues Déchaux, *Le Souvenir des morts*, Paris, P.U.F, 1997, p. 281.

affranchi de rapports conflictuels, mais leur harmonie peut peser davantage que leur disharmonie, leur accord plus que leur désaccord. Et la démarche que nous comptons mener s'attache à analyser ces aspects à travers les expressions du pouvoir, de la femme et de l'éducation.

1. L'expression du pouvoir

J. Gil conçoit le pouvoir comme un phénomène difficile à saisir dans sa totalité. De ce fait, il fonde son approche sur la liaison de paradigmes dialectiques débouchant sur la formation d'unités aux termes opposés qu'il appelle « antinomies du pouvoir »¹. Selon Hume², le pouvoir n'est qu'une catégorie subjective; non une donnée, mais une hypothèse qui doit être vérifiée. Il n'est pas une réalité inhérente aux individus, mais apparaît sous un aspect essentiellement théologique – sa capacité à produire des effets, par lui-même, sur les personnes et sur les choses. M. G. Smith va plus loin en montrant, par-delà les capacités du pouvoir à agir sur les personnes et sur les choses, le recours de ce dernier à une panoplie de moyens allant de la persuasion à la coercition. J. Beattie place le pouvoir au centre des relations sociales, dans la mesure où il implique de contraindre les autres dans tel ou tel système de rapports entre individus et entre groupes. Ce qui situe Beattie dans le sillage de Max Weber pour qui le pouvoir est la possibilité donnée à un acteur, à l'intérieur d'une relation sociale déterminée, d'être en mesure de la diriger selon son gré³.

Il est notable que la notion de pouvoir, par les différentes acceptions qu'elle autorise, acquiert une forme complexe et ambiguë. Conçu comme une domination exercée sur une ou plusieurs personnes, l'exercice du pouvoir ne se ramène pas nécessairement au politique. La complexité des relations sociales, la diversité des niveaux de compétence relative, signalent l'existence de pouvoirs multiples et diffus, à travers lesquels un ordre autre que politique arrive à s'exprimer. D'ailleurs, la première forme de pouvoir politique fut la théocratie: le gouvernement de Dieu par divination du souverain ou par un souverain mandaté par Dieu. Une telle fluctuation autorise une approche diverse de l'expression du pouvoir, d'où le regard qu'y jette Sharon Kettering lorsqu'il annonce:

Le pouvoir est le contrôle que l'on a sur la conduite des autres. Il peut provenir de la force physique, de l'autorité politique, du contrôle sur des rares ressources économiques,, du prestige social des relations personnelles ou des combinaisons de ceux-ci. Il peut être exprimé directement par la coercition ou par une autorité

¹. J. Gil, *Métamorphoses du corps*, Paris, Editions de la Différence, 1985, pp. 18-19.

². G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, p.42.

³. *Idem*.

*reconnue et indirectement par des manipulations ou par des jeux d'influences*¹.

Le pouvoir est inhérent à toute société, et dans toutes les sociétés il n'est jamais complètement désacralisé. Discret ou apparent, le sacré est toujours logé à l'intérieur du pouvoir. Selon G. Balandier, « le pouvoir est sacralisé parce que toute société affirme sa volonté d'éternité et redoute le retour au chaos comme réalisation de sa propre mort »². C'est la rupture de ce nœud sacré, autorisant l'inclination sociétale vers le chaos, qui se pose comme prétexte à l'étude du pouvoir dans l'univers romanesque.

L'approche du pouvoir est à situer sur plusieurs niveaux. Il s'agit de montrer, de part et d'autre, les manifestations des autorités religieuses et areligieuses, ainsi que leur confrontation, laquelle constitue une forme de déstabilisation des structures humaines et sacrales. « L'Eglise a besoin d'ordre » (*J.C*, p. 39). Cette assertion du curé de Torcy, au-delà de la cible susmentionnée, s'applique à toute autre organisation humaine. Autrement dit, l'instauration d'un climat de stabilité passe par l'érection d'un pouvoir influent par le biais duquel se mesure et s'apprécie la grandeur d'un peuple. C'est du moins l'avis du curé de Bernanos pour qui « [...] l'homme est l'homme, qu'il ne vaut pas guère mieux qu'au temps des païens. La question n'est d'ailleurs pas de savoir ce qu'il vaut, mais qui le commande » (*J.C*, p. 45). Le chef, de par l'entité dirigeante qu'il incarne, devient indispensable. L'autorité qu'il représente le hisse au rang d'un élu dont le propos est fortement sollicité. C'est conscient de cet état de fait que le pasteur gidien peut souligner: « comme souvent déjà, dans ce pays perdu, il me fallait tout décider » (*S.P*, p. 14). Le même constat s'affiche suite aux adjurations de la Grande Royale: « Mon frère, dites au maître que le pays attend qu'il acquiesce » (*A.A*, p. 46).

Ici comme ailleurs, le peuple s'agrippe aux auspices des élus. Ces derniers, faut-il le souligner, incarnent un pouvoir religieux. La valeur du guide est ici révélatrice car le « choix d'un prêtre appartenait à la divinité » (*F.D*, p. 126). Dès lors, le recours à ce dernier s'explique par ses aptitudes supranaturelles qu'évoque sa personnalité somme toute singulière. Chargé de diriger le culte, le prêtre, initié au secret des dieux, est imbu de pouvoir occulte; d'où la charge prophétique dont son discours est doté: « Chacune de mes paroles s'est réalisée comme je l'avais prédit » (*F.D*, p. 176); ou encore: « Je peux voir des choses quand les autres sont aveugles » (*F.D*, p. 177). Il est notable qu'Ezeulu, fort de cette puissance tirée des dieux, force le respect. Une posture qu'il affectionne et qu'il tient à manifester en s'adonnant, parfois, à des séances d'intimidation: « Lorsqu'il serrait leur main, il raidissait son bras puis

¹. Cité par Claire L. Dehon, *op. cit.*, p. 101.

². Georges Balandier, *op. cit.*, p.119.

mettait toute sa force dans l'étreinte et, comme ils ne s'y attendaient pas, ils grimaçaient et se tordaient de douleur » (*F.D*, p. 12). Une façon, aussi, pour le vieux prêtre – saluant ici les jeunes – de chercher à impressionner et de prouver que la vieillesse n'a rien ôté de ses capacités physiques. Aussi influent que le prêtre d'Achebe, et moins animé par la jactance et la prophétie, le maître des Diallobé jouit d'une estime éléphanterque. Ainsi en témoigne la Grande Royale: « Votre maison est la plus démunie du pays, votre corps le plus décharné, votre apparence la plus fragile. Mais nul n'a, sur ce pays, un empire qui égale le vôtre » (*A.A*, p. 45). C'est dire que l'accession à la gouvernance des âmes n'est pas gratuite. Elle n'est point l'expression d'un choix portée sur la puissance matérielle, mais, plutôt, sur un système de valeurs.

Le pouvoir dont est investi le guide religieux présente des proportions importantes. En effet, « le contrôle du saint s'exerce aussi bien sur les phénomènes naturels que sur la société ou, pendant des périodes de crise individuelle ou collective »¹. Cependant, le prêtre n'est pas forcément le chef, son rôle s'arrêtant à « accomplir les rites de son Dieu et lui porter des sacrifices » (*F.D*, p. 43). C'est en ayant conscience d'une telle limite que le maître Thierno se dérobe face aux sollicitations de son peuple: « Je suis une pauvre chose qui tremble et qui ne sait pas » (*A.A*, p. 42). A l'image du curé d'Ambricourt, il affiche une attitude modeste et réservée. Il n'est point emporté par les élans de la mégalomanie², son pouvoir s'exerçant et se limitant uniquement à l'enseignement de la Parole. Car, « pour quiconque a l'habitude de la prière, la réflexion n'est trop souvent qu'un alibi, qu'une manière sournoise de nous confirmer dans un dessein » (*J.C*, p. 33). Aussi, dans la direction des âmes, la responsabilité du chef est-elle toujours engagée; d'où un lourd fardeau à endosser. Autrement dit, « le chef ne sera pas seulement jugé sur les intentions: ayant assumé la charge, il reste comptable des résultats » (*J.C*, p. 165). Une telle humilité fait défaut chez Ezeuleu dont l'esprit enclin au culte de l'égoïsme favorise un climat délétère: « A Umuaro, personne ne peut se lever et dire que je n'ose. La femme qui portera une telle personne dans son sein n'est pas encore née » (*F.D*, p. 14). Son sens de la démesure et son égoïsme invétéré affectent son voisinage pour lequel le prêtre d'Ulu souffre d'un certain narcissisme. Ce nombrilisme béant tient du fait que ce prêtre s'attend « [...] à ce que tous, ses femmes, ses parents, ses enfants, ses amis et même ses ennemis pensent et agissent comme lui. Quiconque osait lui dire non était son ennemi » (*F.D*, p. 126). Selon la grande royale, « le souverain ne doit pas raisonner au grand jour, et le peuple ne doit pas voir son visage de nuit » (*A.A*, pp. 31-32). Chez Gide, le mea culpa du pasteur est révélateur: « [...] je reconnais qu'il m'est arrivé plus d'une fois de laisser

¹. Marina Caffiero, *op. cit.*, p. 81.

². cf. Denise Lachaud, *op. cit.*

peser sur ma femme les conséquences d'élans inconsidérés de mon zèle » (*S.P.*, p. 24). Ainsi se justifie la question du maître: « Un homme seul a-t-il le droit d'accaparer ce qui est à tous? » (*A.A.*, p. 42). Une telle interrogation laisse le curé bernanosien perplexe qui, d'un regard incertain (« j'ignore qu'elle est ma part de liberté, grande ou petite », *J.C.*, p. 284), affiche sa « faiblesse » légendaire.

Le curé de Bernanos a conscience de son sacerdoce et s'y tient. Si le pasteur gidien est investi d'un pouvoir similaire, sa mission est altérée par sa passion débordante à l'égard de la jeune aveugle. En outrepassant les lois divines, il participe du démantèlement social. C'est dire que « quand le tuteur penche, il est vrai que la plante penche aussi »¹ et que « le risque d'un chef est le risque de tous » (*J.C.*, p. 165). Ainsi, le pouvoir qui se rattache à la fonction de guide n'a de sens que dans la manière dont il s'exerce. Et puisque « l'homme qui porte une divinité n'est pas un roi » (*F.D.*, p. 43), ni l'abus (Gide, Achebe), ni la « faiblesse » (Kane, Bernanos) ne doivent sous-tendre sa pratique. C'est en ce sens que les propos du chanoine de la Motte-Beuvron, à l'adresse du curé d'Ambricourt, sont significatifs: « Il ne s'agit pas de connaître son pouvoir monsieur le curé, mais la manière dont on s'en sert, car c'est cela justement qui fait l'homme » (*J.C.*, pp. 204-205). Bien que se glorifiant d'un pouvoir mystique (« Continue à parler [...] Ezeulu entend ce que tu dis », *F.D.*, p. 98), le prêtre d'Ulu n'est pas moins habité par la circonspection: « Ezeulu entra dans son grenier et fit descendre un tubercule d'ignames [...] il savait bien qu'il en resterait huit; néanmoins il les compta soigneusement » (*F.D.*, p. 13).

La nature du sacerdoce permet d'appréhender le pouvoir dans sa formulation comme dans son fonctionnement. Mieux, l'expression du pouvoir étant relative, l'individu est pour la plupart subordonné à autrui, et ce, par l'entremise de liens rattachés à la condition humaine. Aussi puissant que l'on est, « [...] si haut que la richesse ou la naissance nous ait placés, on est toujours le serviteur de quelqu'un » (*J.C.*, p. 171). Ce sentiment d'humilité n'est pas perceptible chez le prêtre d'Umuaro qui peut s'approprier ces paroles du curé bernanosien, regrettant son inclinaison égocentrique: « [...] J'ai agi seul, comme toujours. Je n'ai voulu voir que cet être, devant moi, au bord de la haine et du désespoir ainsi qu'un d'un double gouffre, et tout chancelant [...] » (*J.C.*, p. 166). Ce « double gouffre », chez Ezeuleu, est à rattacher aux hostilités de son peuple ainsi que le pressentiment d'un éventuel désaveu perpétré par les dieux. Une telle impression se dégage chez Gide où le pasteur se perd dans son ministère tout en perdant les siens. Cette perception de l'« échec » des guides traduit la fragilité du pouvoir humain dont la pérennité est douteuse. Et puisque « Dieu seul est, constamment. La vie n'est que dans la mesure et de la façon de l'être de Dieu » (*A.A.*, p. 107),

¹. Sony Labou Tansi, *L'Anté Peuple*, *op.cit.*, p. 45.

il s'agit, pour l'homme, de réintégrer la dimension divine de son existence sans laquelle il demeure une entité isolée en proie au désenchantement.

Le peuple se substitue ainsi aux guides dans l'exercice du pouvoir. Et même si son avis n'est pas érigé en une parole d'autorité, il n'en est pas moins méprisé. Car, il n'est point « [...] un homme, aussi grand soit-il, qui soit plus grand que son peuple. Nul ne pouvait seul avoir raison contre tout son clan » (*F.D*, p. 299). D'où la maladresse qui accompagne ces propos du chef des Diallobé: « Nous avons le droit de leur prendre leur liberté, pour en user à leur avantage » (*A.A*, p. 137). Le refus d'Ezeuleu d'annoncer la nouvelle lune, contraignant son peuple à la faim, est l'expression d'un abus. Se gardant de mettre un bémol à l'allure autoritaire de son ministère, il fragilise les liens sacerdotaux qui le maintiennent au pouvoir. L'attitude irritante et incongrue des chefs est aussi incitative à la rébellion. Aussi le fossé s'épaissit-il entre personnes dont les valeurs, a priori communes, sont loin d'être partagées.

Le zèle avec lequel le curé d'Ambricourt tient son office indispose la majeure partie de la population: « Mme la comtesse ne répond plus à mon salut que par un hochement de tête très froid, très distant » (*J.C*, p. 104). Quant au saint de Gide, il bute à l'hostilité de sa famille et s'alarme de son attitude égotiste et inélégante: « J'avais agi, comme je le fais toujours, autant par disposition naturelle que par principes [...] » (*S.P*, p. 30). Chez Kane, le peuple s'est levé, sous l'égide de la Grande Royale, pour rompre la passivité du maître et l'inciter à trancher le dilemme. Une telle inertie a habité le prêtre d'Achebe – dont la fougue et l'agressivité sont orientées vers son peuple – préférant se dissimuler derrière les divinités: « Les dieux se servent parfois de nous comme d'un fouet » (*F.D*, p. 273). De part et d'autre, le comportement des dirigeants est indexé. La dislocation occasionnée par ces divergences endogènes est perceptible dans les rapports humains. Selon Freud, « les hommes sont encore plus étrangers à eux-mêmes qu'un étranger peut l'être pour eux, quand bien même ils continuent à occulter cette étrangeté qui suscite peurs et angoisses »¹.

Il s'avère juste que le pouvoir constitue un fardeau chez les guides religieux. Ce poids existentiel est conforté par le désir d'accaparement du pouvoir par les chefs dont les actes s'éloignent davantage du noyau sacré. C'est dire, autrement, que le partage du pouvoir devient une voie royale afin de garantir l'intégrité populaire. Pour le peuple d'Achebe, cette tournure est salvatrice, surtout que « dans l'histoire d'Humuaro, très peu de prêtres avaient réuni dans leur corps la prêtrise, l'art de guérir et la magie » (*F.D*, p. 196). D'ailleurs, le jeune curé, chez Bernanos, n'a-t-il pas conscience de « sa faiblesse, [sa] honteuse faiblesse [...] »? (*J.C*, p. 165).

Il convient de souligner, à cet effet, que le pouvoir dont jouit le prêtre n'est distinctif que

¹. Cité par Denis Jeffrey, *op. cit.*, p. 21.

parce qu'il demeure un legs qui lui est confié et qu'il est appelé à transférer à autrui. Ce pouvoir, d'emprunt dira-t-on, est l'Ersatz d'une puissance supérieure, en contenant comme en contenu. La mission assignée au religieux commande ainsi un tel constat. Dès lors, seul le pouvoir divin étant effectif, la part de l'homme prend son importance dans l'incarnation de celui-ci. Le prêtre en est, dès lors, investi. Son propos et sa démarche n'ont de sens que parce qu'il traduit, en toute fidélité, les recommandations divines. Ainsi peut-on apprendre de la bouche du curé de Bernanos: « Un prêtre n'a pas d'opinion » (*J.C*, p. 268). L'exercice du ministère répond aux impératifs des dieux. C'est ainsi que « Ezeuleu avait proposé le jour de la Fête des Feuilles de Citrouille et celui de la Fête de la Nouvelle Ignome, mais il ne les avait pas choisis » (*F.D*, p. 14). C'est parce que « son pouvoir n'était pas plus important que celui d'un enfant à qui l'on avait 'donné' une chèvre » (*F.D*, p. 14). Chez Bernanos comme chez Gide, ces références festives (Pâques, Assomption) répondent, aussi, aux prescriptions divines.

La crainte ou l'admiration vouée au prêtre transcende la personnalité de ce dernier. Dieu étant la cible véritable, l'arbitraire de son pouvoir ne laisse pas les personnes indifférentes. Qu'il soit le Dieu de Bernanos ou de Gide, celui des Diallobé ou de Ulu, « [...] cette divinité qui détruit l'homme au moment où sa vie lui est plus agréable » (*F.D*, p. 42), ou encore Eru le Magnifique, « celui qui rend riches ceux qui jouissent de sa faveur » (*F.D*, p. 20), il reste le détenteur d'un pouvoir extrême et authentique sur la conscience humaine lequel force le respect et fonde sa notoriété. Autrement dit, « sans pouvoir, un Dieu n'est rien »¹. Par ailleurs, certaines divinités subissent le diktat des hommes de qui elles tirent leur pouvoir. De tels faits, à l'allure insolite, consolident la nature des relations complexes entre l'humain et le divin dans les croyances païennes. Ici, la puissance d'une divinité est relative. Mieux, le pouvoir de l'homme peut surpasser celui du dieu, comme il apparaît à travers les réflexions de Nwaka: « Nous savons tous comment les gens d'Aninta ont traité leur divinité lorsqu'elle les a laissés tomber. Ne l'ont-ils pas amenée à la frontière qui les sépare de leurs voisins et brûlée? » (*F.D*, p. 43). La transmutabilité du pouvoir chez Achebe atteste la nature des divinités dont la naissance et la destruction sont assignables à la volonté humaine.

L'univers achebéen de la croyance – d'où un trait spécifique par rapport aux autres – est ponctué par la prédominance du pouvoir occulte telle la magie ou la sorcellerie. Ces actes sont l'œuvre du guérisseur, celui-là qui détient « le pouvoir de changer une personne en chien en lui donnant une petite tape sur les fesses » (*F.D*, p. 129). Un pouvoir dont est investi le prêtre d'Ulu qui affirme fièrement: « Je peux sentir un empoisonneur aussi facilement que je détecte un lépreux » (*F.D*, p. 226). Le mystère dont est empreint le Masque n'est pas moins

¹. Peter Brown, *op. cit.*, p. 89.

significatif. Le témoignage qu'en fait Ezeuleu lui confère des attributs divins: « Comment un homme pourrait-il vous connaître, vous qui êtes au-delà de la connaissance humaine » (*F.D.*, p. 261).

Chez Kane, la fascination qui s'opère au contact de l'Occident figure un rapport de force et de valeurs entre l'Africain et la présence étrangère. Le mythe de l'homme blanc s'incrétant dans les mentalités noires, il devient aisé pour ce dernier d'asseoir son hégémonie. Samba Diallo n'est-il pas fasciné par « les signes » et « les sons » qui « constituent la structure de leur langue » (*A.A.*, p. 172)? Ici, le pouvoir épouse les formes de la culture. Même si l'administration occidentale s'efforce de ménager la quintessence de la culture indigène (« Nous ne devons pas détruire l'atmosphère africaine, la mentalité africaine, fondation entière de sa race », *F.D.*, p. 79), son ingérence est loin d'être anodine. La stupéfaction qui frappe l'homme noir, qui plus est, accentuée par sa naïveté, accentue la suprématie européenne. Pour le curé de Bernanos, « il n'y a d'autre fondement de la puissance que l'illusion des misérables » (*J.C.*, p. 182).

Le pouvoir incarné par l'homme blanc fait de lui un être étrange aux yeux des autochtones. Plus qu'un humain et moins qu'un dieu, ce dernier suscite à la fois peur et admiration. Ainsi, faire face à cet être qui « a un fusil, une machette, un arc » (*F.D.*, p. 6), bref qui « ne se bat pas avec une seule arme » (*F.D.*, p. 116), relève de la folie. D'où l'invite à la prudence: « L'homme blanc est comme la sauce brûlante et nous devons la prendre doucement par le rebord du bol » (*F.D.*, p. 117). Telle la Grande Royale, Ezeuleu est d'avis que c'est une folie « que de défier l'homme blanc » (*F.D.*, p. 247), cet individu dont la singularité suscite le respect puisque « personne ne pouvait imaginer qu'il puisse tomber malade tout comme le commun des mortels » (*F.D.*, p. 217). Les Ibo se plient, ainsi, face à l'arbitraire du colon dont les propos sont rapportés sous fond de parodie: « Cette terre vous appartenait parce que vous aviez été assez forts pour la conserver. C'est pour la même raison qu'elle nous appartient maintenant. Si vous n'êtes pas contents, sortez et nous allons nous battre! » (*F.D.*, p. 53).

Il est clair que « tout gouvernement, tout souverain, est à des degrés divers [...] à la fois dépositaire de la force physique contraignante et prêtre d'un culte de force »¹. Et l'instance religieuse, tout comme l'entité étatique, s'emploie – toutes différences notées – à restituer les pratiques récurrentes et révoltantes qui façonnent le pouvoir et, subséquentement, procède à une aliénation du sacré. Les phénomènes de pouvoir, à en croire Durkheim, sont à « l'origine et à la base de la pensée religieuse »² les structurant en une « autorité morale »¹ et les

¹. Luc de Heush, cité par Balandier, *Anthropologie politique, op.cit.*, p. 119

². Cité par Bernard Dadié, *Culture et politique*, Paris, Ed. Economica, 1986.

établissant ainsi tel un fondement de l'assujettissement des individus et telle une source d'acceptation de la contrainte et de la domination.

L'inscription du pouvoir dans les schèmes du roman permet d'entrevoir la cohabitation d'entités autoritaires se complétant, d'une part, et entretenant, de l'autre, une relation conflictuelle. Dans la plupart des fictions, le pouvoir spirituel entretient un voisinage quasi intime avec un pouvoir temporel. L'approche d'une telle proximité est le lieu de subodorer la place de l'un et de l'autre dans les sociétés. En jetant un regard sur l'œuvre de Kane, l'on s'aperçoit de la présence d'un pouvoir coutumier exercé par le chef des Diallobé. Il constitue, avec le maître Thierno et la Grande Royale, l'un des piliers de l'architecture culturelle diallobé. Mieux, les propos du maître à son égard libellés comme suit (« Tant que mon corps m'obéira, toujours je répondrai au chef », *A.A*, p. 41), suffisent pour informer sur les contours hiérarchiques. Si tant est que, par ailleurs, le rôle primordial du maître ne souffre d'aucune contestation comme l'affirme la Grande Royale en ces termes: « Mon frère est le cœur vivant de ce pays mais vous en êtes la conscience » (*A.A*, p. 45). Dans l'œuvre d'Achebe, le rôle du prêtre est, aussi, celui du juge. En tant que principal subordonné des dieux, il est chargé d'exécuter leurs sentences par le biais de sacrifices ou de sanctions. La justice est, ainsi, affiliée au code de croyances locales du moment que l'objet du litige n'implique pas la responsabilité d'autres clans. C'est en ce sens que, pour quelque désagrément causé, une pénalité s'ensuit comme on peut le constater après le forfait d'Ofoedu: « Il y avait à peine deux ans, il avait fait courir tout le monde dans la concession de son père après avoir donné l'alarme pour un incendie qui n'avait pas eu lieu. Son père qui n'était pas riche, avait payé une chèvre comme amende » (*F.D*, p. 110).

Le personnage du comte chez Bernanos se rapproche du chef chez Kane, si l'on se fie à ses actes influents. En effet, il participe au choix des prêtres devant officier sur ses terres mais, aussi, décide de leur départ. S'adressant au curé d'Ambricourt à ce sujet, Chantal rapporte: « Papa s'est promis d'obtenir votre changement [...] » (*CE*, p. 1225). Par ailleurs, la posture du comte s'assimile davantage à celle de Nwaka que les titres de noblesse hissent au rang des seigneurs d'Umuora. L'acquisition d'un tel statut confère un sentiment de fierté ainsi qu'une jouissance extrême comme si « [...] l'amour des titres était une faiblesse du genre humain » (*F.D*, p. 145). Il apparaît, de part et d'autre, que le pouvoir religieux se superpose aux forces profanes avec lesquelles il entretient des rapports de subordination réciproque. Car, « en matière de religion [...] le prêtre est supérieur au roi ou à l'empereur à qui l'ordre public est confié. Mais du même coup le prêtre obéira au roi en matière d'ordre public, c'est-à-dire

¹. *Idem*.

dans un domaine subordonné »¹.

Cet enchevêtrement des tâches est de nature à unifier les intérêts des uns et des autres en matière de gouvernance. C'est parce que

La religion est avant tout utilitaire. La pratique religieuse vise la prospérité sociale et nationale. C'est pourquoi il y a une unité absolue de l'Etat et de la religion. C'est pourquoi tous les actes de la vie sociale et politique sont accompagnés de religiosité et de la consultation des hommes de la religion (exégètes, devins, chresmologues)².

Aussi le pouvoir religieux présente-t-il les caractéristiques du pouvoir étatique. C'est le cas du pouvoir clérical, « [...] une espèce d'Etat souverain avec ses lois, ses fonctionnaires, ses armées » (*J.C*, p. 119). Ainsi, même si « l'Eglise a les nerfs solides » (*J.C*, p. 45), elle « [...] possède un corps et une âme: il lui faut pourvoir au besoin de son corps » (*J.C*, p. 94). Chez Achebe, plus que chez Bernanos ou Gide, l'établissement d'un pouvoir étatique, sous l'égide des Blancs, est plus apparent. Si ici, il est fait état d'une administration dotée d'une force répressive; ailleurs, il est évoqué de manière tacite, sous forme de discours allusif.

Cependant, cette subordination à outrance a le risque d'ôter au religieux sa souveraineté. Le propos spirituel perd peu à peu de sa valeur et de sa consistance tant il subit la tyrannie de la pensée profane. Déjà au XIV^{ème} siècle, « les droits politiques et judiciaires, hérités du moyen âge, s'étaient lentement vidés de leur substance au fur et à mesure que l'Etat se reconstituait. Néanmoins [...] l'abbé, en tant que seigneur de la terre, était entouré de grands honneurs »³. Dans son dialogue avec le curé d'Ambricourt, M. Olivier constate le relâchement des hommes du clergé (« Vous nous avez donnés à l'Etat. L'Etat qui nous arme, nous habille et nous nourrit prend aussi notre conscience en charge. Défense de juger, défense même de comprendre », *J.C*, p. 262) tout en décriant la complicité des religieux devant l'ampleur de la sécularisation: « Et vos théologiens approuvent, comme de juste » (*J.C*, p.262). C'est voulant juguler un tel mal que le prêtre d'Achebe s'érige en un bouclier afin de défier l'autorité du Blanc. En refusant de déférer à l'appel de ce dernier et en boudant le titre de chef de canton qu'on lui propose, Ezeuleu manifeste son désir d'autonomie à l'instar du jeune prêtre de Bernanos désirant « [...] garder son indépendance vis-à-vis des gens du monde » (*J.C*, p. 62). Son acte courageux dénote sa fierté légendaire certes mais, aussi, demeure un signe de révolte

¹. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 9.

². Jean-Luc Château, *op. cit.*, p. 40.

³. Henri Platelle, *Journal d'un curé de campagne au XVII^{ème} siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 10.

de celui sur qui repose l'héritage de la culture ibo. Car, « comme les prophéties, les miracles et les dévotions, la sainteté réagit aux menaces de désintégration de l'unité de la communauté [...] comme facteur d'unité et d'identité politique et religieuse »¹. Selon Bernanos, « l'Etat ne craint qu'un rival, l'homme. Je dis l'homme seul libre [...] Non pas le réfractaire brutal et sommaire, non pas l'anarchiste intellectuel [...], l'homme qui se donne ou se refuse, mais qui ne se prête jamais »². Un tel conflit d'intérêt est relatif à la similarité de la nature et de l'aspiration humaine avec le milieu ambiant qui l'entoure. Autrement dit, révèle Thomas Molnar:

*Le monde de la politique, la vie des nations, la lutte des classes ou les intérêts des groupes économiques ont le même rôle que la vie au niveau de la personne, puisque les nations, les classes, l'Etat même et la machine ont aussi une âme, sont plongés dans l'atmosphère du péché, de la perdition et de la rédemption*³.

En sus de vouloir fondre le religieux dans l'areligieux ou d'en modifier la substantifique moelle, l'Occident brandit l'argument de la foi et de la solidarité. Dès lors, les croyances africaines devenant la nouvelle cible, il s'ensuit une querelle, non plus entre deux pouvoirs disparates, mais entre civilisations sous le couvert de la religion et de l'éducation.

Autrement dit, la politique conçoit une structure symbolique sacralisée pour chercher à se légitimer, en ce sens que « le souverain relève de l'ordre divin »⁴. Car, « l'homme blanc, la nouvelle religion, les soldats, la nouvelle route font tous partie d'une même chose » (*F.D.*, p. 116). Ainsi, « toute révolution politique prend certains caractères de révolution religieuse, quand elle se veut universellement valable, et se prétend la voie de salut pour l'humanité toute entière »⁵. Relevant cette proximité entre la religion et le pouvoir, Luc de Heusch atteste: « La science politique relève de l'histoire comparée des religions »⁶. Le prétexte d'un élan solidaire tait des intentions inavouées. Par l'octroi de certaines largesses, l'autre perd son unité et s'affaiblit: « C'est ce que l'administration britannique faisait chez les Ibo, créer une dizaine de rois qui poussaient comme des champignons dans des endroits où il n'y en avait jamais eu » (*F.D.*, p. 81). Ici le ridicule est mis au service de la dégénérescence morale et rend compte d'un « pouvoir [qui] s'établit ainsi au voisinage de l'anormal, de l'anomalie, du monstrueux »⁷. Il

¹. Mariane Caffiero, *op. cit.*, p. 81.

². Madeleine Borgamono, *op. cit.*, p. 46.

³. Thomas Molnar, « Bernanos prophète », *Georges Bernanos*, Editions Pierre Belfond, 1967, p. 243.

⁴. G. Balandier, *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Editions Balland, 1992, p.17.

⁵. Roberto Cipriani, *op. cit.*, p. 56.

⁶. Luc de Heusch, « Le sacré et le pouvoir », *Annales du Centre d'Etude des Religions*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1962, p. 19

⁷. G. Balandier, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1985, p. 35.

se conçoit, ainsi, une sorte d'instrumentalisation du pouvoir sous le regard passif et suspect de l'institution chargée d'en modeler le fonctionnement. Dès lors, la justice sociale faisant défaut, le peuple subit les coups de la répression. Autrement dit, Constate Henri Suhami:

[L]a machine judiciaire conçue [...] aux origines de la civilisation pour protéger les faibles contre la force brutale peut devenir un moyen de légitimer la tyrannie et de la répandre en tous lieux grâce à l'ubiquité de ses nervures policières et bureaucratiques¹.

Contrairement à l'administration française, les Anglais offrent une cohabitation plus allégée: « Nous les Britanniques, nous sommes des gens curieux, nous faisons tout sans conviction. Regardez les Français, ils n'ont pas honte d'enseigner leur culture aux rares arriérées qui sont sous leur domination » (F.D, p. 53). Par ce biais, ils permettent aux autochtones de garder l'ossature de leur tradition comme le signifie ce propos du Lieutenant Gouverneur:

Dans cette note, mon objectif se limite à faire comprendre à tous les Administrateurs en matière politique travaillant au milieu des tribus qui ne possèdent pas de Chefs coutumiers, la nécessité vitale de mettre au point sans plus tarder un système efficace de « gouvernement indirect » fondé sur les institutions indigènes [...] A la place d'un gouvernement direct par le truchement d'agents administratifs, il a une autre méthode qui, tout en nous efforçant d'expurger les abus du système indigène, consiste à essayer de bâtir une civilisation supérieure sur la couche indigène profondément enracinée qui a ses fondations dans le cœur, l'esprit et la pensée des gens (F.D, pp. 78-79).

Or, « les Français prenaient une décision ferme sur ce qu'ils voulaient faire et ils le faisaient. Les Britanniques, au contraire, ne faisaient rien sans envoyer d'abord une commission d'enquête pour découvrir tous les éléments [...]» (F.D, p. 143). Cette différenciation tient dans la nature dont les colonies sont gouvernées: l'administration indirecte, chez les Anglais, et l'administration directe pour les Français. Deux types de gestions différentes mais dont la finalité est quasi identique:

En théorie, l'administration directe serait définie comme étant le gouvernement

¹. Henri Suhami, « Le Droit l'Equité, la Charité: autour de quelques situations judiciaires dans l'œuvre de Shakespeare », *Actes du Congrès 1980 de la Société Française Shakespeare*, Paris, Librairie Jean Touzot, 1981, p. 27.

direct de la colonie depuis la métropole par l'intermédiaire des agents de cette dernière; l'administration indirecte comme le maintien, auprès de l'autorité métropolitaine, de structures traditionnelles. Dans les faits, ces deux types de système présentèrent des visages presque identiques et conduisirent à des résultats comparables¹.

Le pouvoir fait donc corps avec la convoitise et, par la mauvaise foi, participe de la désintégration des mœurs. C'est à croire, avec Bernanos, qu'« il n'est pire désordre en ce monde que l'hypocrisie des puissants » (J.C, p. 181-182). Pour Paul Martial, le pasteur kanien, seul le pouvoir du Livre est à même d'instaurer cet ordre:

Je rêvais de fonder une mission qui eût été en Afrique, à la découverte de pays où nul militaire, nul médecin, bon ou mauvais, ne nous eût précédés. Nous nous serions présentés, munis du seul livre de Dieu [...] Je voulais que la révélation dont nous aurions été les missionnaires ne dût rien qu'à elle-même, et fût littéralement, pour nous, une Imitation de Jésus-Christ (A.A, p. 127).

L'institution d'une puissance rattachée aux préceptes moraux et religieux est nécessaire pour asseoir un règne salubre. Certes, l'image du pouvoir, par-delà sa coloration religieuse, interpelle ainsi le monde temporel pour ne pas dire profane. Le chef n'est plus forcément un guide spirituel mais, au même titre que ce dernier, s'érige en une entité opérante dans l'élaboration sociétale. Néanmoins, leurs liens demeurent moins divergents qu'ils ne produisent des faisceaux d'affluence.

L'éclatement du pouvoir religieux favorise la faiblesse de l'institution qu'elle peut constituer afin d'instaurer une unité dans les communautés. La force mouvante que constitue l'Eglise est l'incarnation d'un corps vital entretenu par les hommes, et sur la communauté desquels elle ne cesse de veiller:

Elle marche à travers le temps comme une troupe de soldats à travers des pays inconnus où tout ravitaillement normal est impossible. Elle vit sur les régimes et les sociétés successives, ainsi que la troupe sur l'habitation, au jour le jour [...] Elle est à la recherche du Pauvre, elle l'appelle sur tous les chemins de la terre (JC, p. 119).

¹. www.Universalis.fr/Encyclopedie/systemes-d-administration-coloniale/

Même si le côté institutionnel fait défaut (« L’Eglise est plus qu’une organisation humaine; sa véritable nature est mystique. Elle ne se développe pas dans la même dimension que les Etats: ils s’étendent dans l’espace, elle dans le temps »¹), le pouvoir ecclésiastique suit une régulation ficelée autour de la mère du Christ, même si une telle approbation trouve, à ses débuts, le désaccord de l’Eglise:

Non seulement la papauté vénère de plus en plus la mère christique au fur et à mesure que se renforce le pouvoir du Vatican sur les villes et les communautés, mais elle identifie franchement sa propre institution avec la Vierge: Marie est officiellement proclamée Reine par Pie XII en 1954, et « Mater Ecclesiae » en 1964².

Le recours à une entité dirigeante est synonyme d’acalmie et de stabilité dans la gestion du pouvoir. Dans le roman d’Achebe, ce souci d’instituer l’unité s’aperçoit dans le mode de désignation des prêtres:

Ezeulu, le grand prêtre d’Ulu, n’est pas issu du clan le plus puissant des six villages d’Umuaro [...] C’est pour éviter des ambitions dictatoriales et maintenir un raisonnable exercice du pouvoir sacerdotal et politique que la magistrature suprême fut précisément confiée « au plus obscur » des candidats (F.D, pp. 214-215).

Malgré cet effort, d’autres pouvoirs réputés « secondaires » continuent de se manifester, non comblés de la tâche qui leur est confiée: « [...] Les prêtre d’Idemili, d’Ogwugwu, d’Eru et d’Udo n’avaient jamais été satisfaits du rôle secondaire qu’ils jouaient depuis que ces six villages s’étaient réunis pour créer Ulu et le placer au-dessus de leurs anciennes divinités » (F.D, p. 59). Une telle situation laisse croire que « les Ibos n’ont jamais mis sur pied une sorte de pouvoir centrale (F.D, p. 55). Alors que, souligne Thomas Méloné, l’organisation institutionnelle autorise une telle dislocation, laquelle est le signe d’une hiérarchisation du pouvoir: « C’est une institution savante accordant au chef-prêtre le pouvoir essentiel du sacerdoce et de la sécurité extérieure, et laissant aux autres clans et à leurs dieux, désormais déclarés mineurs, le soin de défendre leurs intérêts spécifiques, d’administrer leurs affaires

¹. Anne Penicaud, « Approche de la vision bernanosienne de la pauvreté », *Revue des Lettres Modernes*, op.cit., pp. 122-123.

². Julia Kristeva, *Histoires d’amour*, op. cit., p. 307

particulières »¹. Ce visage multiple qu'offre le pouvoir est perçu dans l'appréciation du pouvoir que constitue l'Eglise. Certes, chez Bernanos, « la paroisse du curé est une cellule vivante de l'Eglise impérissable et non une fiction administrative » (J.C, p. 56); cependant, elle se subordonne à une entité chargée d'en définir le fonctionnement laquelle est dotée d'un corps hiérarchisé:

L'Eglise catholique se définit comme une entité double. Elle se présente, d'une part, comme une institution visible rassemblant ceux qui professent la même foi, sous l'autorité du pape et des évêques, successeurs des apôtres. D'autre part, elle forme le « corps mystique » du Christ, c'est-à-dire une réalité invisible: cette communauté de vie spirituelle constitue un corps dont Jésus est la tête².

Au même titre que l'Islam, le Catholicisme s'appuie sur un support commun tout en s'ouvrant à l'humanité. En effet, « l'Islam est plus précisément une religion universaliste, c'est-à-dire (comme le Christianisme et le Bouddhisme entre autres) qui s'adresse à tous les hommes, à laquelle, en principe, chacun peut adhérer, quelle que soit sa patrie, sa société d'origine »³. Ce caractère universel a un soubassement autour duquel s'organise la propagation du message divin. Si, par le biais de l'Eglise, l'unité est scellée chez les Chrétiens; chez les musulmans, l'absence d'un corps institutionnel de référence fait défaut. Selon Ralph Schor:

L'Eglise possède quatre caractères spécifiques: elle est une, sainte, catholique et apostolique. L'unité signifie qu'il existe une seule vérité exprimée par le pape. La sainteté qualifie la doctrine de ceux qui la suivent. Le mot « catholique », qui veut dire « universel », montre que le message proposé par l'Evangile s'adresse à tous les hommes, de tous les temps. Enfin l'Eglise est apostolique car c'est aux apôtres et à leurs successeurs, choisis par eux, le pape et les évêques, que le Christ a confié la mission de diffuser l'Evangile⁴.

L'Eglise reste, ainsi, le noyau de la foi chrétienne même si sa survie est mise en doute par M. Olivier, s'offusquant de l'assistance défaillante dont elle bénéficie: « Il n y a plus, il n y aura plus de chrétienté [...] Parce que qu'il y aura plus de soldats [...] » (J.C, p. 260). Cette allusion à la défense de l'institution ne s'explique pas dans les autres fictions. Chez Gide, le

¹. Thomas Méloné, *Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire*, op. cit., p. 235

². Ralph Schor, *L'Eglise catholique au XX^{ème} siècle*, Armand colin, 1999, p. 6.

³. Maxime Robinson, *L'Islam: politique et Croyance*, Fayard, 1993, p. 29.

⁴. Ralph Schor, *idem*.

propos christique est le support par lequel le pasteur conduit son ministère. Ici, l'aspect apostolique est relégué au second plan. Abordant dans une direction similaire, Bernanos s'insurge contre l'érection de l'Eglise en tant qu'édifice institutionnel auquel doit correspondre un ordre disciplinaire. Relevant ce mépris de l'autorité, Henri Jamet souligne:

Bernanos croyait à la Providence; il croyait aussi à l'intervention du démon, voyait les saints comme les intermédiaires constants entre Dieu et les hommes, mais avait littéralement horreur de la hiérarchie, du côté organisé et discipliné de l'Eglise à laquelle il appartenait [...] Rome, la papauté la hiérarchie, les évêques, le Droit canon, enfin toute l'organisation terrestre de l'Eglise lui étaient étrangers et même ennemis¹.

Chez Achebe, par contre, malgré l'absence de ce corps unificateur dans la croyance ibo, le prêtre constitue l'organe central autour de qui l'animation religieuse s'opère. Une sorte de centralisation du pouvoir qui ne garantit pas, pour autant, la quiétude des populations. La gestion est souvent teinte d'une coloration tyrannique comme c'est le cas sous le magistère de James Ikedi promu chef de Canton à Okperi. Car « trois mois après sa nomination, le Capitaine Witerbottom commença à entendre des rumeurs à propos de certains abus. Il avait créé un tribunal illégal et une prison privée. Il prenait les femmes qui lui plaisaient sans payer la dot suivant la culture locale » (*F.D*, p. 80). Dans le roman de Kane, le Diallobé, en dehors de son recours à l'enseignement islamique, n'est point assujéti à l'autorité d'une institution musulmane. La direction du peuple s'appuie plus à des préceptes qu'elle ne dépende à un corps religieux. Même si le défaut d'une structure commune et généralisant peut être une source de conflits. Sur ce, remarque Jean-Claude Soyer:

[D]e groupe en groupe, en l'absence d'une autorité centrale et supérieure, les ords donnaient lieu à la guerre et à la vengeance non contrôlée. En quelque sorte, dans la nuit des temps, il s'agissait de règlement de comptes [...] De proche en proche, l'escalade de représailles décime les clans. Pour survivre, il leur faut limiter la vengeance; en d'autres termes, organiser la justice².

La structuration du Christianisme, par le biais de l'Eglise, se matérialisant par l'instauration d'une entité étatique (Vatican) n'est pas visible dans l'Islam. La communauté des croyants se forme autour des enseignements prophétiques. Ici, l'appartenance à un

¹. Henri Jamet, *Un autre Bernanos*. Lyon: Emmanuel Vitte, 1959, p. 55.

². Jean-Claude Soyer, *Droit pénal et procédure pénale*, Paris, L.D.J, 1977, cinquième édition, p. 33.

empire-état est simultanément liée à l'adhésion à la foi. A la fois guide religieux et « chef d'état », le prophète symbolise l'unité musulmane; d'où la fragmentation qui s'ensuit après sa disparition: « Il y eut des schismes politico-religieux qui établirent plusieurs communautés-Etats, dont chacun se proclamait la seule héritière authentique et légitime de la communauté primitive »¹. Aussi la question sur l'*imâma* fait-elle l'objet de divergence. Rationnel pour certains et irrationnel pour d'autres, son caractère obligatoire est, cependant, reconnu:

Il faut donc à chaque époque un « Imâm » qui soit le refuge de l'affligé, le recours du faible, qui protège la Communauté, applique les peines légales et fasse exécuter les lois, prélève l'impôt foncier, répartisse les butins et les aumônes, soumette les oppresseurs et prenne la défense du faible contre le puissant. Il prend en charge (« wakîl ») la Communauté en tout cela et représente (« nâ'ib ») l'ensemble des fidèles².

Ainsi, eu égard au vœu de Socrate militant pour une convergence entre le philosophe et le roi, l'on peut avancer que le salut de la cité s'appuie sur l'implication des souverains dans l'activité religieuse. A en croire Emmanuel Anati, la puissance du fait religieux est une réalité historique car « la religion est un des facteurs auxquels l'homme, à toutes les époques historiques, s'est toujours majoritairement identifié et avec lequel tout autre pouvoir a dû composer »³. Autrement dit, la foi devient l'élément sacré autour duquel s'articulent les soubassements d'une moralité positive et progressiste.

Les liens entre la politique et la religion sont des liens caractéristiques d'un dualisme fécond. D'ailleurs, vers le milieu du VII^{ème} siècle, le souverain est bien plus qu'un chef de guerre, mais une figure religieuse, un chef chrétien. Cette double fonction est symptomatique des relations solidaires qui, tout au long du moyen âge, unissent la politique, les religions et la culture. Aussi le pouvoir est-il aussi révérendu du moment qu'il dispose d'implications sacrées. Ainsi, de nombreux chefs d'Etat disposent de mages, de marabouts, de conseillers occultes (Catherine de Médicis et Nostradamus). Au Togo, le roi des Ewé possède une autorité spirituelle sur tous les Ewé, même s'il ne les commande pas. Chez les Lobi, le chef redistribue annuellement les terres; il possède à la fois un pouvoir spirituel et temporel.

Les sociétés humaines sont configurées de sorte qu'elles répondent à moult impératifs. Être social et politique, l'homme s'accommode à un univers dont il détient les commandes et par le biais desquelles il exerce son autorité. Un tel pouvoir – succédané d'une puissance

¹. Maxime Robinson, *op. cit.*, p. 33.

². Ibn 'Arabî, *La Profession de foi*, *op. cit.*, p. 152.

³. Emmanuel Anati, *La Religion des origines*, Bayard Editions, 1999, p. 15.

transcendante et opéré par « des élus » – prend des proportions diverses selon qu’il s’accomplit dans la vertu ou dans le vice. Ce sacerdoce, expression d’un décret divin, est truffé de symboles: « Ton seigneur dit aux anges: Je vais désigner un représentant sur terre »¹. La délicatesse qui s’adjoint à une telle mission en fait un fardeau pour l’homme puisque celle-ci proposée, *ab initio*, « aux cieux, à la terre et aux montagnes »², a fait l’objet d’un refus. Il est notable que ce choix porté sur l’homme engage toute la gent humaine. Autrement dit, « tous les hommes sont, par nature, des khalifes³ de Dieu, des représentants de Dieu sur terre »⁴. D’où la responsabilité de l’humain d’opérer en conformité avec les lois divines⁵.

Il est notable que l’homme a soif du pouvoir. Il est obnubilé par un désir d’immortalité, ce besoin inassouvi de marquer son temps et d’inscrire son nom dans l’histoire. C’est dire, autrement, que « la puissance politique [...] se veut inscrite dans la durée, immortalisée dans une matière impérissable, exprimée dans sa ‘personnalité’ et ‘son éclat’ »⁶. Un tel état de fait traduit-il la nature des hommes ou s’imprime-t-il, d’un constat unanime, sur la personnalité féminine?

2. L’image de la femme

La femme est tirée de la côte de l’homme⁷. L’essence d’une telle assertion, par-delà sa fonction déclarative et sa valeur eidétique, témoigne de l’attention manifeste portée à l’image de la femme. Un tel intérêt, s’étant toujours imprimé sur l’imagination collective, se manifeste à travers un langage expressif à la fois polyphonique et polysémique.

Sa représentation dans les œuvres d’art révèle de multiples facettes ayant trait à sa nature ontologique. A l’ère du paléolithique, la femme incarne le rôle de la mère porteuse de vie. Dans l’art oriental, grec ou égyptien, elle symbolise la beauté. Au moyen âge, dotée d’un aspect religieux, elle est représentative de la Vierge Marie. C’est à partir du moyen âge que le voile tombe, laissant à découvert la femme objet de désir. A ce titre,

La féodalité n’a pas mieux traité la femme qui vivait toujours dans la dépendance, d’abord de son père, puis de son mari. Dans toute société fondée sur la prospérité privée, tout se vend et s’achète, tout, y compris

¹. *Coran*, S. 2, VV. 31-34.

². *Coran*, S.33, V.72.

³. De khalifât, provenant de la racine arabe khalafa (celui qui vient après). « Le khalafât allah apparaît comme une fonction aussi bien spirituelle que temporelle destinée à faire en sorte que la vie continue sur terre, dans le sens du développement ». cf. Bani Sadr, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁴. Sani Badr, *op. cit.*, p. 86.

⁵. « Dieu créa l’humain à son image » (*Genèse* I, 27).

⁶. G. Balandier, *Le Pouvoir sur scènes*, *op.cit.*, p.22.

⁷. C.f *Genèse*, II, 21- 22, *op.cit.*, p. 8.

*les femmes, objets de plaisir ou instruments de reproduction*¹.

Par ailleurs, la femme est assimilée au « pharaon », le terme désignant en ancien Egypte la « grande maison »; d'où une entité symbolique homologable à l'imagerie féminine, et référant à ce genre un statut d'inaliénabilité et de nombril de la société.

Les références sacrées, judéo-chrétiennes comme musulmanes, la présentent comme étant une créature (Eve) dérivée d'un homme (Adam). Cette ponction en vue de réaliser une jonction future (« [...] IL (Dieu) a créé de vous, pour vous des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et IL a mis entre vous de l'affection et de la bonté »²), symbolise le début d'un compagnonnage aux fins de générer la gent humaine. Le caractère originel de la femme (être extrait d'Adam) tend à la confiner dans une posture dérisoire par rapport à l'homme. A cela s'ajoute son implication, au premier chef, dans l'émergence du péché. « Il est certes bien des chrétiens qui refusent le puritanisme et n'admettent pas que la femme soit à l'origine du péché »³.

L'approche de la femme dans le roman est le lieu de découvrir un personnage aux dimensions multiples. En tant que mère-nourrice, elle participe de l'expérience économique et sociale mais, aussi, dans un registre culturel et religieux, elle est l'incarnation d'une somme de conduites et de croyances propres à une société. Dans l'œuvre d'Achebe, elle adopte un aspect singulier puisqu'elle y prend les formes d'une déesse:

Cette divinité qui s'appelle Nwanyieka est une vieille femme. Chaque jour d'Eke, avant le chant du coq, elle apparaît sur la place du marché avec un balai dans sa main droite et danse dans ce grand espace en saluant de son balai tous les coins de la terre, attirant ainsi les gens de partout (F.D, p. 33).

Ce visage particulier de la femme, disposant de savoirs ésotériques, n'est point perceptible dans les autres fictions. Néanmoins, l'univers féminin est fortement imprégné par des notes de ferveurs au rythme desquelles s'épanouissent les communautés. Même si le sacerdoce n'est pas rattaché à sa personne, son influence sur ce dernier reste infaillible. A travers ces propos testimoniaux à l'égard de sa femme qu'illustrent ces propos: « [...] ces récriminations m'avaient instruit sur mon devoir » (S.P, p. 24), le pasteur gidien admet le rôle combien important de celle-ci dans le fonctionnement de son ministère. Une attitude qui tient

¹. Jean-Louis Lecercle, *op. cit.*, p. 22.

². *Coran*, S.30, V.21.

³. Jean-Louis Lecercle, *op. cit.*, p. 21.

sans doute à ceci: « Ma femme est un jardin de vertus; et même dans les moments difficiles qu'il nous est arrivé de traverser, je n'ai jamais douté un instant de la qualité de son cœur » (*S.P.*, p. 19). Une telle bonté qualifie Louise de la M..., « une âme profondément religieuse, qui semble ne faire que se prêter à cette terre et n'y vivre que pour aimer » (*S.P.*, p. 118). Ce sens du sacrifice fait corps avec la noblesse d'esprit de Mme Périgot, chargée de la lingerie du curé, et qui « aurait honte [...] d'être payée pour un travail insignifiant » (*J.C.*, p. 113). Outre sa sensibilité affective, son amour, la valeur d'une femme se mesure, aussi, par sa chasteté laquelle est une source de bonheur et de fierté: « Obika avait déjà choisi une très grosse chèvre qu'il offrirait à sa belle-mère, s'il trouvait que sa femme était vierge » (*F.D.*, p. 159). Pour d'autres, le sens de cette continence est une sorte d'adéquation au propos religieux car « un certain christianisme, issu de Saint-Paul, a identifié le péché avec l'acte de chair (la chasteté étant la voie la plus sûre vers le salut, le mariage est souvent présenté chez Saint-Paul comme un moindre mal »¹.

La femme présente les caractéristiques d'un être en phase avec la sainteté. En tant que déesse (« la déesse est la première divinité à forme humaine »²), ses faits et gestes renvoient à la piété, l'amour et la grâce. Le portrait de Mlle Louise, assistant « chaque jour à la Sainte Messe » (*J.C.*, p. 58), ou s'adonnant à des largesses telle Okuata, la première femme d'Ezeuleu, qui « [...] avait l'habitude de donner à chaque enfant qui venait dans sa case un peu de poisson et des haricots lorsqu'elle préparait sa soupe » (*F.D.*, p. 22), est le reflet d'un renoncement à la foi et à l'esprit de charité. Ainsi, de part et d'autre, l'image de la femme s'assimile au culte de la vertu. Il est clair que chez Achebe, plus que chez Bernanos, Kane ou Gide, la femme participe davantage à l'effervescence religieuse par son implication constante aux différents rites. Cependant, les raisons qui sous-tendent son acte obéissent à une nature instinctive plus qu'il ne fait l'écho d'un ego mu par la foi.

Les actes des femmes obéissent ainsi aux lois de la morale. De tels faits dénotent leur importance dans la sphère religieuse tout comme dans l'harmonisation du processus social. Cependant, ce dévouement de la femme est souvent l'expression d'une conscience troublée, en bute aux agissements malveillants de l'homme. Ainsi se déploient, dans les fictions, des horizons de conflits de nature à favoriser un clivage dans les rapports génériques.

« Si l'homme, disait Xénophon, est destiné aux fonctions de l'extérieur, la femme est dévolue, par nature, à celles de l'intérieur »³. Cette allégation est propre à traduire la condition de la femme chez Achebe et, dans une moindre mesure, chez les Diallobé. Cet état de fait,

¹. *Ibid.*, p. 20.

². Julien Ries, *op. cit.*, p. 144.

³. Cité par Gilles Lipovtsky, *La Troisième femme*, Paris, Gallimard, 1997, p. 253.

relatif au rôle des femmes dans les sociétés patriarcales, s'imprime dans ces sociétés traditionnelles africaines. Plus que chez Kane, la femme ibo, jouissant d'un espace de liberté réduit, est rompue à la tâche quotidienne, s'affairant dans la cuisine, ramassant le bois ou puisant de l'eau: « Chacune portait une charge énorme de cinq, six pots à eau et même plus, retenus ensemble par un filet de cordes attaché dans un long panier et, dans la pénombre, elles ressemblaient à un esprit possédant une tête énorme » (*F.D*, p. 32). Cette image de la femme, comme prototype d'« une ménagère infatigable, jamais malade, et qui ne coûte pas cher pour mourir » (*J.C*, p. 65), est tout aussi perceptible dans la fiction de Bernanos. En effet, le rôle besogneux de la sacristaine, passant « ses nuits à quatre pattes entre son seau et sa wassingue » pour « combattre la saleté » (*J.C*, p. 38), est frappant. Certes la femme, ici, s'emploie à honorer sa fonction de ménagère; alors que, ailleurs (Achebe), c'est en tant que maîtresse de foyer qu'elle est éprouvée. Dans le texte de Kane, la femme, en dehors de la Grande Royale, s'emmure dans un mutisme frappant. Elle est, à l'image de la femme ibo, la « propriété » de l'homme qui dispose d'un droit de regard sur tout ce qui touche à sa personne. C'est parce que « [...] celui qui possède une personne possède aussi ce qu'à cette personne » (*F.D*, p. 228). Cette caractéristique de la femme appelle à une « soumission de l'épouse qui, le jour, doit à son mari l'obéissance des gestes et des mots et, la nuit, la disponibilité de son corps »¹. Une telle subordination reste imputable au paysage sociétal lequel conditionne les relations humaines: « L'infériorité de la femme, en Afrique, ne résulte pas d'une doctrine; elle se retrouve dans toutes les sociétés sous-développées. Au fur et à mesure que ces sociétés évolueront, la place occupée par la femme sera de plus en plus important »².

La subordination au gré de laquelle fluctue la relation entre les deux genres, est le propre de la femme dont la vocation, selon Rousseau, est de s'affairer à l'épanouissement des hommes; c'est-à-dire « leur plaire, leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce, voilà les devoirs des femmes dans tous les temps »³. Dès lors, « [...] il ne lui reste qu'à s'anéantir elle-même en posant l'être aimé comme un absolu auquel elle dédie toute son existence »⁴. Aussi le rôle de la femme est-elle secondaire, inapproprié voire inexistant, un mobile pour Ezeuleu de rappeler son épouse à l'ordre: « Qu'est-ce que tu as à voir dans ce que je fais de mes fils? » (*F.D*, p. 66). Quant à la comtesse, elle préfère fondre ses maux sous

¹. Nathalie Heinich, *Etats de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, Paris, Gallimard, 1996, p. 91.

². Roger Mercier; Monique Battestini, *Cheikh Hamidou Kane*, Fernand Nathan, 1964, p. 11.

³. J. J Rousseau, *Emile*, Paris, Gallimard, Folio, Essais, 1995, p. 539.

⁴. Gilles Lipovtsky, *op. cit.*, p. 53.

les feux de la résignation. Son malaise¹ est vécu avec autant d'acuité que chez Amélie. Ici, comme ailleurs, on s'emble abdicuer face aux élans outrant d'un mari infidèle. Ce regard réducteur de l'homme, synonyme de musellement, participe, chez la femme, d'une privation de la liberté, car « les rôles sociaux forment une prison »². Ainsi, si la condition féminine, pour certains (Kane, Achebe), répond à des impératifs culturels; pour d'autres (Gide, Bernanos), elle prend moins en charge ce facteur coercitif que l'expression d'un choix réfléchi.

Par ailleurs, tout porte à croire que le destin de la femme s'accompagne d'une volonté de résignation. En ces sens, son attitude, plus ou moins complice, aide à l'intensification de son calvaire. C'est parce que « le plus souvent, l'image de la femme recouvre un misonéisme conscient ou inconscient qui est un frein aux transformations sociales »³. Et cette dernière porte, le plus souvent, sur le rôle d'une mère véhiculant « les valeurs du travail, de l'amour, de la souffrance »⁴. Il apparaît, ainsi, dans le comportement de la femme un « désir » de dépendance, une volonté de répondre corps et âme aux sollicitations du maître. A l'image de l'esclave, habitué à sa condition, elle se lie d'amour avec ses chaînes. Rousseau établit la corrélation en ces termes:

Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir; ils aimait leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimait leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués⁵.

Reléguée au second plan, notamment par son absence notée aux commandes de la religion et de l'autre familial, la femme l'est aussi dans le processus d'émergence économique. Cet ostracisme, plus apparent chez Achebe, est lié au regard que cette société jette sur la femme dont la charge repose sur l'homme. Aussi la femme, ce bien en perpétuelle quête, coûte-elle chère à l'homme:

Vous savez qu'un homme ne peut jamais entièrement s'acquitter d'une dette envers son beau-père. Lorsque nous achetons un mouton ou une vache, nous les

¹. Nous y reviendrons plus largement dans l'approche du thème de l'angoisse.

². Thomas Szasz, *Idéologie et folie*, Paris, PUF, 1976, p. 247.

³. A. Chemin-Degrange, *Emancipation féminine et roman africain*, Paris, NEA, 1980, p. 348.

⁴. *Ibid.*, p. 51.

⁵. Cité par Henri Lopez, préface à A. Chemin-Degrange, *op.cit.*, p. 11.

payons et ils deviennent notre propriété. Mais lorsque nous épousons une femme, nous devons en payer le prix jusqu'à notre mort (F.D, p. 87).

La fiction d'Achebe affiche l'image d'une femme soumise à la solde de l'homme. Celui-ci s'adonne à des efforts colossaux pour bien s'occuper d'elle. Il doit préparer un espace bâti pour recevoir l'« Oriaku » désignant l'épouse, c'est-à-dire celle « qui-mange-richesse ». Le prénom féminin « Obiageli », fréquemment utilisé, signifie « celle-qui-vient-manger ». Ainsi, la richesse participe de la stabilité de l'atmosphère dans les ménages. Elle semble même en constituer l'épine dorsale: « Que mon mari me laisse si bon lui semble, mais qu'il me donne au moins des ignames tous les jours » (F.D, p. 232). Par ailleurs, la présence de l'homme, plus apte à générer des ressources, est davantage souhaitée: « Puissent nos femmes porter en leur sein des enfants mâles » (F.D, p. 17). Cette préférence manifeste à l'endroit des garçons a longtemps hanté les sociétés anciennes dont l'Arabie préislamique où la naissance d'une fille, s'accompagnant de fiel et de déception, rime avec malédiction: « Et lorsqu'on annonce à l'un d'eux une fille, son visage s'assombrit et une rage profonde l'envahit. Il se cache des gens, à cause du malheur qu'on lui a annoncé. Doit-il la garder malgré la honte ou l'enfouira-t-il dans la terre »¹.

Souvent associée au foyer en tant que cosmos réduit, la femme s'érige en une nourrice, un refuge à la fois corporel et spirituel, réel et imaginaire. Loin d'apparaître tel un paria de l'histoire, en prise directe avec la chair et les mots, elle acquiert une forme sacrée; celle d'une hiérophanie vivante. Cependant, il est usuel de voir son image basculer vers une catégorisation humaine incongrue et malveillante. Ce confinement réside dans le fonctionnement des structures sociales et participe d'un phénomène qui puise son origine « dans les présupposés du raisonnement discursif lui-même, dans les mécanismes subtiles du procès même de la production des sens »². Ainsi, « dans ce monde [où] les lots des femmes ont trois noms qui ont la même signification: résignation, silence, soumission », le mépris de l'homme semble atteindre son paroxysme après avoir élevé ces dernières au rang de « mammifères domestiques »³.

La situation alambiquée de la femme s'explique, donc, par sa proximité « conflictuelle » avec les hommes. Par ailleurs, ce compagnonnage disharmonique est vécu à l'interne, par l'émergence d'hostilités à l'allure desquelles s'alimentent les relations entre les femmes. En effet, ces schèmes romanesques sont le lieu d'une découverte décevante d'un espace féminin dans lequel s'annoncent et s'énoncent des notes de haine et de jalousie. Ce phénomène de

¹. Coran, S. 16, VV. 58-59.

². Shoshana Felman, *La Folie et la chose littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 141.

³. Sony Labou Tansi, *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Seuil, 1985, p. 26.

rejet et d'exclusion mutuelle résulte d'un sentiment d'envie chez la personne, en vue de sauvegarder ses privilèges face à la menace que constitue la présence de l'autre.

Par la haine et le mépris nourris à l'endroit de l'institutrice, et à l'égard de qui elle ne « témoigne aucune sympathie et même semble prendre plaisir à l'humilier, à la traiter de domestique » (*J.C*, p. 53), Chantal présente les symptômes névrotiques d'un être hanté par le démoniaque. Liant son malheur à la présence d'autrui (« depuis que cette horrible femme est entrée dans la maison, j'ai mangé plus de boue que de pain », *J.C*, p. 156), sa réaction s'assimile à celle d'Amélie s'offusquant de l'adoption de Gertrude par son époux. Bien que son dissentiment présente des similarités avec la révolte de Chantal, son attitude est édictée plus par la raison qu'elle n'est l'écho de bourdonnements humoraux. C'est en ce sens qu'admonestant le pasteur, elle argue « la naissance de Claude » (*S.P*, p. 23) ainsi que le nombre pléthorique d'enfants à leur charge.

Si cette querelle intestine n'est pas mentionnée chez Kane, sa représentation dans l'œuvre d'Achebe prend une tournure particulière. Certes la jalousie, en y constituant la toile de fond, alimente les relations humaines. Mais ses modulations perpétrées dans un cadre où s'épanouit l'expérience polygamique, y sont plus notables. Ici, dans la plupart des cas, le différend qui oppose les femmes sont d'ordre concurrentiel; chacune des coépouses cherchant à gagner l'affection de son mari. C'est dans ce sens que le comportement des femmes d'Ezeuleu s'explique:

*Quoiqu'Ugoye fit, la jalousie de Matefi ne lui laissait jamais de répit.
Quand elle préparait un repas modeste dans sa propre case, Matefi disait
qu'elle affamait ses enfants pour pouvoir s'acheter des bracelets d'ivoire.
Quand elle tuait un coq [...] Matefi disait qu'elle cherchait les faveurs de
son mari (F.D, p. 249).*

C'est dire que les rapports inter-féminins semblent se définir sur le ton d'un discours alarmant, arboré sous le signe de la jalousie. La cohabitation des épouses favorise l'émergence de ce climat délétère. Et le plus souvent, le conflit surgit à travers les querelles des enfants. En effet, la bagarre entre Oduche et Ojiugo (fille de Matefi) constitue un prétexte pour cette dernière d'évoquer la partialité d'Ezeulu: « Je me suis tue. Pourquoi ne me tairais-je pas? Après tout, Oduche est le fils d'Ugoye » (*F.D*, p. 173). Ce sentiment inhérent à la nature humaine, participe de la déstructuration des liens sociaux et, par conséquent, de la dislocation de l'unité familiale. En piétinant sur son statut de mère-nourrice, la femme, telle Pandore, répand le mal s'obligeant, ainsi, à se départir de la conduite sociétale. Un procès que

n'affectionne guère la Grande Royale dont les actes posés, préconisent une image de la femme en phase avec la modernité.

De la femme puritaine à la femme recluse en passant par la femme conflictuelle, les figures féminines deviennent les symboles d'une palingénésie existentielle. Désormais, la voix de la femme, à cheval sur une tradition s'achevant et une modernité émergeant, brille par sa notoriété. Par ce biais, elle s'érige en une autorité persuasive et retrouve son image d'antan. Car, selon Engels,

La femme, dans l'histoire de l'humanité, n'a pas toujours été tenue dans une condition inférieure. Avant l'apparition de la propriété privée, il y avait au contraire des sociétés matriarcales où elle jouait un rôle prédominant. Quand l'esclavage est apparu, l'homme dont le rôle était de procurer la nourriture et les instruments de travail nécessaires à cet effet, était propriétaires de ces dernières, essentiellement le bétail et les esclaves. La société passa du droit matriarcal au droit patriarcal, et ce fut [...] la grande défaite historique du sexe féminin¹.

Le personnage de la Grande Royale, figure symbolique du peuple diallobé, véhicule l'image d'une femme engagée, s'activant à dissiper les ténèbres en rompant les nœuds de « [...] l'enfermement domestique et de l'idéal de dévouement traditionnel »². En conviant les femmes à une assemblée – chose inédite en terre diallobé – elle instaure une rupture manifeste et défie l'autorité des hommes. Sa position généalogique (sœur aînée du chef des Diallobé) lui assigne, certes, ce rôle mais « [...] plus que son frère, c'est elle que le pays craignait » (A.A, p. 31). Par son tempérament («Là où le chef préférait en appeler à la compréhension, sa sœur tranchait par voie d'autorité », A.A, p. 31), elle rappelle le caractère bouillant de Mme Dumouchel. Mais plus que cette dernière, elle surpasse les aspirations individuelles par son investissement grandeur nature: « Elle avait pacifié le Nord par sa fermeté. Son prestige avait maintenu dans l'obéissance les tribus subjuguées par sa personnalité extraordinaire. C'est le Nord qui l'avait surnommée la Grande Royale » (A.A, p. 32). Même si Adèle, de « sang royal », inspire de la fierté chez Pierre-Louis, son influence est infime parce que moins transcendante. En effet, cette figure emblématique du peuple de Kane, est l'image d'une femme encrée dans sa tradition mais qui reste sensible aux mutations qu'instaure la modernité. A la différence d'Amélie, elle n'est pas recluse dans une conception de la vie qui

¹. Cité par Jean-Louis Lecerclé, *op. cit.*, p. 22.

². Gilles Lipovesky, *op. cit.*, p. 31.

accueille difficilement le changement. Car, selon le pasteur « [Amélie] répugne à tout ce qui n'est pas coutumier; de sorte que le progrès dans la vie n'est pour elle que d'ajouter de semblables jours au passé » (*S.P.*, p. 63). Un trait de caractère que n'apprécie pas le saint de Gide comme il le laisse apparaître en ces termes:

Le seul plaisir que je puisse faire à Amélie, c'est de m'abstenir de faire les choses qui lui déplaisent. Ces témoignages d'amour tout négatifs sont les seuls qu'elle me permette. A quel point elle a déjà rétréci ma vie, c'est ce dont elle ne peut se rendre compte (*S.P.*, p. 63).

Chez Achebe, le Docteur Savage est, aussi, perçue comme une femme de caractère, une « Omesike », « celle dont les actes sont empreintes de puissance » (*F.D.*, p. 200).

Ce visage de la femme, jouant les premiers rôles, sonne le glas d'une prééminence idéologique et discrétionnaire des hommes. L'échec de ces derniers, incapables de faire face aux exigences du monde moderne, favorise l'érection d'une conscience nouvelle à même de relever ce défi. D'où la réaction de la cousine de Samba Diallo, agissant à contresens des coutumes et posant un acte décisif. Cette dame que « nul n'osait [...] tenir tête longtemps » (*A.A.*, p. 49), préfigure l'avènement de la femme inspirant plus de respect et de considération.

En effet, la femme refuse l'image réductrice qu'on lui attribue, laquelle consiste à « demeurer passive, au service d'une société qui [attend] d'elle obéissance, discrétion et enfants »¹ ou à être congédiée à des fonctions « considérées comme ayant un attrait social moindre »². Un tel dessein s'appuie sur un combat et un engagement ferme qui rendent compte de la résolution d'influer, à sa manière, sur le cours de l'histoire. Cette volte-face idéologique résulte du fait que la femme entend opérer une démarcation effective par rapport à l'autoritarisme masculin. C'est à croire que « toute subordination porte en elle le risque d'insubordination »³, d'où « le danger à enfermer la femme dans une notion d'indifférence »⁴.

L'apport des femmes est donc nécessaire. Leur expertise étant souhaitable, elles disposent, par moment, davantage de lucidité que les hommes. Ce champ de discernement, domaine réservé à la femme, traduit ces propos de la comtesse: « Il est, d'ailleurs, certaines conjectures auxquelles – expérimenté ou non – un homme ne comprendra jamais rien. Les femmes seules savent les regarder en face » (*J.C.*, p. 172). L'assertion d'Amélie (« Mais c'est un genre de chose que les hommes ne savent pas remarquer », *S.P.*, p. 83), atteste cette

¹. Valentin-Yves Mudimbé, *Entre les eaux*, Paris, Présence Africaine, 1973, p. 178.

². Phyllis Chesler, *La Femme et la folie*, Paris, Payot, 1975, p. 78.

³. Hadiza Djibo, *La Participation des femmes africaines à la vie politique*, Paris, L'harmattan, 2001, p. 68.

⁴. Odile Cazenave, *Femmes rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris, L'harmattan, 1996, p. 124.

perfectibilité de l'organe masculin, obligé de trouver en la femme un allié salvateur. L'implication de la femme dans la société est, dès lors, primordiale. Sa présence aux côtés de l'homme est rassérénant ainsi que l'atteste la jeune Séraphita: « Un homme sans femme, je trouve ça malheureux, bien emprunté » (*J.C*, p. 238). Selon Hans Aaraas: « La prédominance des femmes révoltées est évidente, mais en fait elle n'étonne guère dans une œuvre où la féminité semble être fondamentale et même constituer l'humus profond où cette œuvre plonge ses racines »¹.

Une telle attitude sape les germes de la servitude. La soumission et la résignation affichées par la comtesse (« J'exécute les volontés de mon mari », *J.C*, p. 183), cèdent le pas aux susurrements de la révolte chez Achebe: « Malgré son statut, il est intolérable qu'elle soit battue par son mari » (*F.D*, p. 88). Ici, contrairement au texte de Kane, la révolte féminine n'est pas l'œuvre de la femme. La maltraitance dont elle est victime est décriée par l'homme. D'ailleurs, la réaction d'Ezeuleu, suite aux sévices subis par sa belle-fille, est lourde de sens: « Ce n'est pas courageux de la part d'un homme de battre sa femme » (*F.D*, p. 88). Mieux, la femme, en référence à la coutume, jouit d'une grande considération. Car, tel qu'il est stipulé dans la tradition ibo, « une nouvelle femme ne doit pas entrer dans une ferme inachevée » (*F.D*, p. 25). Dans l'œuvre de Gide, Amélie s'enlise dans le silence comme arme de révolte contre les dérives du pasteur, même si son attitude s'emble s'inscrire moins dans l'indignation que la jalousie: « Sa vertu négative, desséchée [...] est plutôt pharisienne que chrétienne et son silence, alors que ses paroles auraient pu sauver son mari et sa rivale, est la revanche qu'elle accorde à sa jalousie »².

L'engagement de la femme dépasse, ainsi, la lutte des sexes. Il n'est point animé par une révolte mécanique; son déploiement à caractère révolutionnaire et à soubassement éthique, intègre tous les facteurs sociétaux. Une telle volonté de transmutation des rôles frise le chauvinisme tant elle rend compte de l'irrévocabilité du dessein:

*Les véritables esclaves qui ont intérêt à la lessive de L'Afrique, ce sont les femmes. Pour cela, je rentrerai un jour. Non pas pour démontrer que nous sommes aussi « intelligentes » que les hommes [...] mais pour engager une lutte, dussé-je être jetée en prison ou en mourir. Ce sera long, mais l'issue est assurée*³.

Ces propos de Wali dans la *Nouvelle romance* d'Henri Lopez traduit l'ampleur de la lutte.

¹. Han Aaraas, « Le hors la loi », *Revue de sciences humaines*, op. cit., pp. 56-57.

². Georges D. Painter, *André Gide*, op. cit., pp. 134-135.

³. D. Brahimi; A. Trevarthen, *Les Femmes dans la littérature africaine*, Karthala & CEDA, 1998, p. 66.

C'est dire que

La femme n'est plus une immanence ou une contingence, mais une volonté souveraine déjà construite, qui ne demande qu'à être efficace dans un ordre réflexif nouveau. Elle est un sujet qui peut choisir sa destinée socio-politique, parce que sa signification se trouve entre ses mains, et non plus entre celles des instances masculines¹.

Les conditions de la femme s'améliorant au gré de la modernité, rendent compte d'un redéploiement structurel. Même si

Dans les sociétés esclavagistes, en Grèce et à Rome, la femme s'est trouvée dans une condition bien plus humiliée que dans les sociétés barbares, par exemple chez les Germains qui en étaient à un stade antérieur de l'évolution humaine²,

l'époque contemporaine favorise davantage l'épanouissement de la femme sur qui pèse moins les relents suffocants de la tradition. Par ailleurs, ce soupçon de jouissance demeure un leurre. Pour Simone de Beauvoir, l'image d'une femme insoumise est une chimère car « même dans la société matriarcale, il n'y a jamais eu de règne de la femme qui a toujours été tenue par l'homme en état d'infériorité »³. Ce regard sombre porté sur la condition féminine et faisant état d'un rapport disproportionné, n'exclut point, par un concours de circonstances, une adéquation des rapports tels qu'ils s'affichent sur le discours éclairé d'Ezeuleu formulé comme suit:

Dans nos coutumes, on n'attend point d'un homme qu'il se mette à genoux et cogne son front sur le sol pour implorer le pardon de sa femme ou pour lui demander une faveur. Mais l'homme sage sait que entre sa femme et lui, il peut arriver des moments où il doit lui dire tout bas: 'je t'en supplie' (F.D, p. 228).

Le texte d'Achebe s'appuie sur un dessein fictionnel où les femmes sont souvent mises à l'épreuve. Cette mise en exergue est proportionnelle à la place prépondérante que ces

¹. Joseph Ndinda, *op. cit.*, p. 186.

². Jean-Louis Lecercle, *op. cit.*, p. 22.

³. *Idem.*

dernières occupent dans l'organigramme socio-culturelle des Ibo. L'amour et la considération, plus que le mépris et la haine, sous-tend les rapports de conflit qui gangrènent leur existence. Autrement dit, le contrôle et la mainmise exercés par l'homme sur elles sont corrélatifs à l'importance de leur apport dans l'équilibre cosmique. A ce propos, Georges Balandier note:

Au long de l'histoire des sociétés humaines, la femme apparaît comme un instrument d'usage généralisé. Celui de la reproduction physique du groupe: c'est la fonction la plus évidente qui détermine le contrôle strict que ce dernier exerce afin d'assurer son maintien et sa croissance d'effectifs¹.

Dès lors, sa consignation à des tâches « mineures » n'en fait pas un être sans valeurs. Sa présence dans l'autre familial est tout aussi révélatrice de son importance que de sa vulnérabilité. D'où l'ambiguïté la caractérisant: « le langage de la fertilité, de la fécondité, de la nature, c'est celui qui dit la nécessité mais aussi l'infériorité de la femme »². Une telle tâche ne se greffe pas à l'image de la femme chez Gide ou Bernanos. Si tant est que cette dernière subit la torture morale de l'homme, elle en sort pas moins ragaillardie par un mutisme à la hauteur de sa résignation. Chez Kane, l'apparition de la voix féminine est liée au personnage de la Grande Royale. Il est à souligner qu'ici, aucune violence n'est faite aux femmes, si ce n'est qu'elles n'ont pas droit au chapitre qui se fait jour. Une éviction à laquelle la sœur du chef se veut de mettre un terme, non pas dans le but de défier les hommes mais pour donner à la femme l'opportunité de pouvoir se prononcer sur un évènement par lequel elle est concernée. C'est dire que « les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations conformément à la bienséance »³.

Par ailleurs, ce refus d'aliénation n'est-il pas, toute mesure gardée, susceptible de conduire la femme vers une « auto-dénaturation »? Autrement dit, n'y a-t-il pas dans cette propension, outre mesure, à se défaire des « chaînes » un risque de dégénérescence générique? Comme l'atteste Tanella Boni, « l'existence féminine ne peut se décliner que sur le mode d'une non-vie, d'un hors sens »⁴, si elle prétend se démarquer des normes traditionnelles. Pour Simone de Beauvoir, « la femme est un individu complet, et à l'égard du mâle, que si elle est aussi un être sexué. Renoncer à sa féminité, c'est renoncer à une part de

¹. Hadiza Djibo, *op. cit.*, p. 47.

². *Idem.*

³. *Coran*, S2, V.228.

⁴. Cité par Lilyan Kesteloot, *Histoire de la littérature africaine*, Paris, Karthala, 2001, p. 283.

son humanité »¹.

La représentation de la femme présente des zones d'approche diverses et non moins significatives. Par sa nature et sa place dans la société, le sexe féminin, symbole de vie et de quiétude, est tout aussi un vecteur de troubles. Ainsi, plus que sa provenance puisque « l'origine de la femme reste un mystère pour l'homme »²), la femme constitue une figure énigmatique, un silo intarissable de symboles demeurant, à l'image de l'enfant, une source vitale à la conservation de la vie.

3. L'éducation ou la sacralité autour de l'enfant

Durant toute sa vie, l'homme ne cesse de gravir des échelons lesquels sont autant d'étapes d'un parcours initiatique vers la prise en charge de sa propre existentialité. C'est dire que l'individu – cet être en devenir – est en perpétuelle quête de valeurs qui le forment et donnent sens à sa vie. D'où l'intérêt accordé à l'éducation au moyen de laquelle un tel dessein se réalise. S'appuyant sur des procédés divers, celle-ci trouve en la religion un dispositif privilégié. A ce propos Anati déclare:

La religion, depuis les origines de l'histoire écrite et sûrement avant, a aussi été un instrument d'éducation, permettant de préparer la nouvelle génération, de l'habituer et de la former à un certain type, préétabli et socialisant, d'éthique, de comportement moral, de conservation du système, de conditionnement des esprits³.

De là procède la valeur de l'initiation, notamment chez l'enfant, dont la fonction utilitaire et cathartique est corrélative à sa nature empirique. S'opérant de diverses façons selon les sociétés, l'initiation repose sur une série de conduites aux contours ésotériques en vue d'instruire le novice et l'apprêter à intégrer un monde nouveau. Adoptant un caractère sacré,

L'initiation est un des rites de passage fondamentaux sur toute la terre. Dans toutes les sociétés tribales, elle signe le passage de l'état d'adolescent à l'état d'adulte responsable. Dans les religions monothéistes modernes, la confirmation ou la bar-mitzva ont une fonction

¹. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t. II, Éd. Gallimard, (Folio/Essais n° 37-38), 1949, 435.

². Eric Benoît, *La Bible en clair*, op. cit., p. 59.

³. Emmanuel Anati, op. cit., p. 15.

*analogue*¹.

Œuvre des religieux ou s'appuyant, en grande partie, sur un discours spirituel, l'instruction dans les romans présente un schéma identique. Elle requiert, de part et d'autre, un effort soutenu aussi bien de la part du maître que chez l'enfant. Ce sens du sacrifice, effectué au prorata de la nature du dessein, prend des proportions incommensurables.

L'allusion aux groupes d'âge – « otakkagu » ou groupe d'âge admis à passer à l'état adulte et le suivant surnommé « omumawa » – informe sur l'organisation sociétale du peuple ibo. Ici, l'allure initiatique est modulée par les chants, les contes et les proverbes, bref un héritage riche en symboles et puisé de la sagesse des ancêtres. Dès le bas âge, l'enfant ibo s'abreuve de paroles initiatiques, et ce, dans l'enceinte familiale. Aussi sa responsabilité est-elle très tôt engagée: « Tu n'es qu'un petit garçon, mais je n'étais pas plus vieux que toi quand mon père commença à se confier à moi » (*F.D*, p. 127). L'initiation de Samba Diallo au propos coranique dote le roman kanien d'un timbre inédit et pathétique. Ici, la souffrance est au cœur de l'éducation. Souffrance du maître (« Thierno avait sursauté comme s'il avait sur une des dalles incandescentes de la géhenne promise aux mécréants », *A.A*, p. 13), mais aussi celle du disciple (« [...] Ses ongles s'étaient rejointes à travers le cartilage du lobe qu'ils avaient traversé », *A.A*, p. 13) dont le châtiment paraît outrancier: « [...] Samba Diallo savait son verset. Simplement sa langue lui avait fourché » (*A.A*, p. 13).

Chez Gide, il n'est point question d'étouffer l'éclosion de la vie comme chez Kane (*A.A*, p. 32) mais, plutôt d'extirper l'enfant du chaos dans lequel il se meut. Amené à s'occuper de l'instruction de Gertrude, le pasteur s'engage dans une entreprise délicate tels l'attestent ces propos du docteur Martins: « Songe que tout est chaos dans cette âme et que même les premiers linéaments n'en sont pas encore arrêtés [...] Surtout ne cherche pas d'aller trop vite; occupe-toi d'elle à des heures régulières, et jamais très longtemps de suite [...] » (*S.P*, p.34). Cette endurance, le curé d'Ambricourt la fait sienne. La formation des jeunes à la paroisse, souvent entretenue dans un climat délétère, peut s'avérer conflictuel. A la suite de l'aveu exprimé en ces termes: « Je l'ai traitée durement » (*J.C*, p. 203), le curé adopte une posture analogue à celle de Thierno ; même si la grandeur de l'algie et l'âpreté du ton s'affichent davantage chez ce dernier, conscient qu'un « enfant qu'on n'éduque pas régresse » (*A.A*, p. 91). La rigueur opérée dans l'instruction de l'enfant, visible dès l'initiation, demeure essentielle. Loin d'être un mobile de torture, elle forge la personnalité du chérubin qui, dès le bas âge, se dote d'outils nécessaires pour mieux appréhender la vie. Initier l'enfant, c'est le préparer sereinement à la découverte d'un univers nouveau; un monde où les codes sociaux

¹. *Idem*.

sont déjà ficelés et qu'il faut apprendre à intégrer. Ce qui traduit la délicatesse du dessein à une étape de la vie où l'être n'existe que par sa fragilité et son innocence. C'est parce que, remarque Bertrand Fillaudeau, « l'enfant ne fait pas partie de la société, l'éducation se donne pour but de l'y faire entrer à travers une initiation progressive aux règles sociales »¹. L'initiation est, donc, le prélude d'une renaissance. Elle stipule la réincarnation d'une personnalité enfouie chez l'individu, et qu'il est amené à exprimer afin de s'épanouir dans un cadre bien déterminé. C'est ainsi que le pasteur de Gide, ébloui par les progrès de Gertrude et percevant en elle l'image d'un être nouveau, révèle: « Le 5 mars. J'ai noté cette date comme celle d'une renaissance. C'était moins un sourire qu'une transfiguration » (*S.P.*, p. 42). Pour Olivier Reboul, « l'initiation vise...non un savoir-faire, mais bien un savoir-être. Au-delà des gestes et des mots appris, elle exige un travail intérieur de l'initié qui transforme son être et lui permet d'accéder à la connaissance libératrice »².

C'est dire que l'éducation de l'enfant s'effectue sous un rapport étroit avec la douleur. Pour René Gérard, « c'est la violence qui constitue le cœur véritable de l'expérience sacrée »³. La souffrance du jeune Diallobé (« l'enfant, tremblant et soumis, reprit la psalmodie du verset incandescent. Il le répéta jusqu'au bord de l'inconscience », *A.A.*, p. 16), est une phase transitoire qui, selon le maître, prépare à un avenir radieux: « Après cette blessure profonde, pratiquée d'une main paternelle, je vous promets que plus jamais cet enfant ne se blessera. Vous verrez de quelle stature, lui aussi, dominera la vie et la mort » (*A.A.*, p. 38). Dès lors se justifie l'attitude de Thierno s'irritant à la moindre imprudence de Samba Diallo. C'est parce que, appelé à véhiculer le message divin, le dévot maître ne peut tolérer la transgression des paroles telles que « le Maître du Monde les a véritablement prononcées » (*A.A.*, p. 14). Car « la parole de Dieu! C'est un fer rouge » (*J.C.*, p. 80). Ainsi, à l'image des sociétés anciennes, les textes sacrés ont souvent fait l'objet d'un contrôle attentionné. Pour Ndaw, c'est toute l'imagerie sacrée qui ne souffre d'aucune aliénation:

*Les rituels, les formules religieuses, les prières, les chants sont chargés d'une sorte de poésie ésotérique. Le soin avec lequel les prêtres ou l'association des initiés veille à la conservation des formules permet de concevoir que toute déformation, que tout détail même légèrement altéré signifie une atteinte primordiale à l'intégrité du cosmos*⁴.

¹. Bertrand Fillaudeau, *L'Univers ludique d'André Gide*, Librairie José Corti, 1985, p. 228.

². Olivier Reboul, *Qu'est-ce qu'apprendre?* P.U.F, 1983, p. 95.

³. Denis Jeffrey, *op. cit.*, p. 13.

⁴. Alassane Ndaw, *op. cit.*, p. 83.

Le respect strict du propos sacré relève d'un attachement à la foi laquelle « [...] se définit d'abord comme une implacable fidélité à la parole, qui doit être prononcée aussi exactement que possible. Elle est sacrée et ne peut en aucun cas être modifiée par une volonté, un acte humain »¹. Ainsi, « tous les dépositaires des textes révélés ont agi ainsi. Les prêtres des Vedas ont tout le temps veillé sur les textes sacrés, allant jusqu'à la description rigoureuse des sons de la langue sanscrite pour en faciliter la lecture »².

L'enfance est un passage sensible dans la vie de l'individu. Dès lors, une bonne éducation, basée sur des valeurs cardinales, demeure plus que capitale. Il est clair que certaines pratiques opérées dans la formation des jeunes peuvent paraître incompréhensibles, cependant elles font l'objet d'une orientation dont le but est forger la mentalité du disciple. C'est en ce sens que s'explique la randonnée journalière des pensionnaires du « foyer ardent » quémandant la pitance et s'habillant modestement. Un tel traitement, noté dans le roman de Kane, est le signe d'une méthode drastique par laquelle l'enfant apprend à cultiver l'humilité. Cette étape est d'autant plus éprouvante pour le disciple dont la situation sociale n'est pas forcément délétère. C'est le cas de Samba Diallo, extirpé des douceurs et des largesses que lui confère la noblesse. D'où le contraste qui s'affiche à travers cette litanie: « Nos pères sont vivants et nous mendions comme des orphelins. Au nom de Dieu, donnez à ceux qui mendient pour Sa Gloire. Hommes qui dormez, songez aux disciples qui passent » (A.A, p. 23). Ce procédé visant à étouffer la fierté chez l'individu est visible dans l'œuvre de Bernanos; même si, plus que chez Kane, il porte le sine de l'humiliation. Relatant cet aspect, le curé d'Ambricourt témoigne: « J'y ai vu des religieux recevoir humblement, face contre terre, et sans broncher, la réprimande injuste d'un supérieur appliqué à briser leur orgueil » (CE, p. 1034).

Au-delà de cet aspect utilitaire, la souffrance s'explique par une déférence appuyée des guides à l'endroit de leurs protégés. Ici comme ailleurs, un sentiment d'admiration se dégage et justifie l'enthousiasme des uns et des autres. A en croire Kane, l'exaltation du maître est proportionnelle à l'ampleur de sa tâche. Autrement dit, « sa dureté pour le garçon était à la mesure de l'impatience où il était de le débarrasser enfin de toutes ses infirmités morales, et de faire de lui le chef-d'œuvre de sa longue carrière » (A.A, p. 33). Si le maître des Diallobé, fort de ce dessein salutaire, s'engage de fond en comble dans la préparation spirituelle de Samba Diallo, le pasteur gidien inscrit son acte dans la quête d'une idylle interdite. S'émouvant devant les prouesses de la jeune aveugle lorsqu'il déclare: « J'admiraient souvent qu'elle promptitude son esprit saisissait l'aliment intellectuel que j'approchais d'elle et tout ce

¹. *Ibid.*, p. 222.

². *Idem.*

dont il pouvait s'emparer, le faisait sien par un travail d'assimilation et de maturation continuel », *S.P.*, p. 66), le saint de Gide se lance aux aveux: « tout ce qui touche à Gertrude me tient au cœur » (*S.P.*, p. 69). Au même titre que le pasteur, et contrairement à Thierno, le curé de Bernanos subit la passion plus qu'il n'en donne: « Il m'arrive de me demander si elle me hait, tant son adresse à me tourmenter paraît au-dessus de son âge » (*J.C.*, p. 123). S'insurgeant contre l'attitude du maître à l'endroit de Samba Diallo, la Grande Royale s'oppose à cette façon dont le vieux guide tient en estime l'enfant Diallobé. Son opinion, ici, est proche de celle du pasteur substituant un « qui aime bien choie bien »¹ au « qui aime bien châtie bien ». C'est ainsi qu'elle prend l'initiative de recueillir son cousin afin de taire, tant soit peu, les excès dont il victime dans sa formation:

La Grande Royale enlevait alors Samba Diallo presque de force, et le gardait chez elle, renvoyant tous les émissaires que lui dépêchait le chef. Elle gardait Samba Diallo une semaine d'affilée, le choyant de toutes les façons, comme pour corriger les effets de l'éducation du foyer, dans ce qu'elle pouvait avoir d'excessif (*A.A.*, p. 49).

La réaction de la Grande Royale s'offusquant du traitement appliqué à Samba Diallo s'apparente, toute proportion gardée, à la désolation dont fait montre M. Dumouchel en fustigeant les conditions dans lesquelles évoluent les séminaristes. Ainsi lance-t-il au curé d'Ambricourt: « Les petits séminaires ne tiennent aucun compte des progrès de l'hygiène, c'est effrayant » ou encore « Vous êtes des intellectuels sous-alimentés depuis l'enfance » (*Œ.*, p. 1247).

Le cercle de l'éducation connaît de pareils troubles dont l'émersion est imputable au guide. Même si ces notes d'antipathie sont admissibles, il est difficile de s'accorder au propos du curé bernanosien pour qui « [...] ces sortes d'ennuis sont, dans les maisons d'éducation les mieux tenues, monnaie courante [...] » (*J.C.*, p. 58). Un tel comportement ne justifie-t-il pas le grief porté par le comte à l'égard du saint homme lorsqu'il déclare: « Tout le monde, et vos supérieurs eux-mêmes, conviendraient qu'un prêtre aussi jeune que vous ne saurait prétendre diriger la conscience d'une jeune fille de cet âge » (*J.C.*, p. 214). Un reproche, parmi tant d'autres, que le curé met sur le compte de son faible caractère: « J'appartiens certainement à cette espèce de faibles, de misérables, dont les intentions sont bonnes, mais qui oscillent toute leur vie entre l'ignorance et le désespoir » (*J.C.*, p. 152). La posture de l'adulte est d'un apport crucial dans l'éducation. Le caractère de l'enfant est souvent hérité des aînés autour de qui il

¹. Nous soulignons.

apprend à se forger. Ainsi, il se conçoit une interférence et une influence plus ou moins tacite entre ces deux générations; l'enfant cherchant, pour la plupart, à se référer à l'homme ou à la femme qu'il veut devenir. La relation entre le curé d'Ambricourd et ses disciples n'échappe pas à cette règle. En effet, le comportement du saint de Bernanos affecte son jeune entourage partagé entre l'admiration et la pitié. Ainsi lui annonce Séraphita: « Il me semble que si je comprenais pourquoi vous êtes triste, je ne serais plus jamais mauvaise » (*CE*, p. 1206). Dans le texte de Gide, le mensonge prévaut dans l'éducation de Gertrude qui, en être averti (« ... tout le bonheur que je vous dois me paraît sur de l'ignorance » (*S.P.*, p. 124), interpelle le pasteur: « Pouvez-vous me promettre de ne jamais chercher à me tromper? » (*S.P.*, p. 58). Chez Kane, cette anomalie ne s'explique pas. Néanmoins, la fougue dont fait montre le maître est sans précédent. Ici le zèle (Kane) prend le dessus sur l'indolence (Bernanos) et figure une atmosphère tragique: « Il (le maître) le devêtit jusqu'à la ceinture et le battit longuement, furieusement » (*A.A.*, p.32). Dans le récit d'Achebe, l'emportement de M. Goodcountry, influant les néophytes à tuer le python sacré, est le signe d'un acte imprudent et frise le sacrilège (*FD*, p. 70). Chez Gide, le pasteur bute sur des difficultés dans l'instruction de Gertrude; troubles dues à ses tâtonnements (*S.P.*, p. 39) et au propos désobligeant d'Amélie: « Si encore tu devais aboutir à quelque résultat... » (*S.P.*, p. 40). Le pasteur est confronté, ainsi, à un double obstacle. Il s'agit, d'une part, d'aider la jeune aveugle à se réintégrer dans la société; mais aussi, et surtout, de faire face aux assauts démoralisants que lui inflige son épouse. Revenant sur ces épisodes, il raconte: « Et elle demeurait obtusément convaincue que ma peine était vaine; de sorte que naturellement il lui paraissait malséant que je consacre à cette œuvre un temps qu'elle prétendait toujours qui serait mieux employé différemment » (*S.P.*, p. 40). Un tel tableau peut paraître décevant même si « la discipline extérieure est essentielle pour assurer le contact avec la plus précieuse vérité dont l'Eglise dispose: la joie »¹. Aussi l'approche initiatique exige-t-elle un ensemble de préalables, car « la maîtrise de soi: physique, spirituelle, intellectuelle et morale, telle est, stylisée, l'éducation par l'initiation »². Une ligne de conduite à laquelle se conforme Ezeulu: « Il est bon d'être courageux et intrépide [...] mais parfois, il vaut mieux être poltron » (*FD*, p. 23).

Les défaillances au niveau de l'éducation s'apposent aussi sur le roman gidien. Par contre, l'action du pasteur intègre moins la dimension sacrale de son sacerdoce qu'elle ne postule à une quête passionnelle: s'occuper de la jeune aveugle qu'il ne « fait sortir de la nuit que pour l'adoration et l'amour » (*S.P.*, p. 11). S'éloignant du comportement altruiste du curé et du maître diallobé, le pasteur gidien, fort du tourment qui l'habite, opère une perversion

¹. Colin W. Nettelbeck, *op cit.*, p. 115.

². J. P. Makouta-Mboukou, *op. cit.*, p. 131.

épistémologique. Le pasteur n'a-t-il pas avoué: « L'instruction de Gertrude m'a amené à relire l'Évangile avec un œil neuf » (*S.P.*, p. 104)? En ce sens, l'éducation de Gertrude n'est soutenue que par la joie, puisque ce dernier « refuse à lui donner les épîtres de Paul » car « commandement, menace, défense [...] Tout cela n'est que de Saint-Paul » (*S.P.*, p. 105). L'orientation prise par le pasteur de ne formuler le message biblique que partiellement, renvoie à une forme d'investissement humain par lequel il veut entreprendre l'avenir. Son choix, à l'opposé du maître Thierno, porte sur une éducation épanouie loin des sévices du corps et de l'esprit. Une approche qui peut s'expliquer à travers ces propos tirés du texte de Bernanos: « Pour n'être pas ridicule dans le bonheur, il faut l'avoir appris dès le premier âge [...] » (*Œ.*, p. 1212). La période de l'enfance est, donc, une étape cruciale de l'existence. Elle accompagne l'individu sa vie durant en le portant et en l'influençant. En ce sens, la nature de l'adulte s'apparente, souvent, à celle de l'enfant qu'il était. En effet, la tristesse qui habite le curé d'Ambricourt a, aussi, bercé son enfance. Et il revient souvent à ces moments difficiles (« J'ai vu ma triste adolescence », *Œ.*, p. 1211) comme pour expliquer l'état d'âme qui l'anime présentement. Le passé rattrape, aussi, Samba Diallo même si son malaise est d'un autre acabit. Il apparaît, plutôt, sous la forme d'une attache, a priori honorifique, dont il veut se départir. Indexant cette gêne, le narrateur souligne: « La noblesse de son origine lui pesait, non point comme un fardeau dont il eût peur, mais à la manière d'un diadème trop encombrant et trop visible » (*A.A.*, pp. 26-27).

Par ailleurs, l'attitude des disciples vis-à-vis des maîtres participe de la nature de l'éducation dont l'efficacité n'est pas toujours garantie. En effet, le mutisme et la docilité de Samba Diallo, différent de la naïveté d'Oduche, de l'agitation de Chantal ou de l'esprit de discernement de Gertrude. Au moment où celle-ci n'a de cesse de s'interroger (« Est-ce que vraiment, disait-elle, la terre est aussi belle que le racontent les oiseaux? », *S.P.*, p. 46), ou encore (« pourquoi les oiseaux ne chantent-ils pas? », *S.P.*, pp. 46-47), le fils du chevalier se limite à ingurgiter les paroles sacrées. Le doute qui finit de l'habiter, au contact de la science occidentale, traduit la rupture opérée au cours de son éducation spirituelle. Un inachèvement qui peut être fatal: « J'avais interrompu mes études chez le maître des Diallobé au moment précis où il allait m'initier enfin à la compréhension rationnelle de ce que, jusque-là, je n'avais fait que réciter avec émerveillement il est vrai » (*A.A.*, p. 173). Thurian donne une opinion sur la révélation qu'il formule comme suit:

Ce qui constitue la révélation de Dieu, qui doit être communiquée à l'homme d'aujourd'hui, ce ne sont pas les mots de l'Écriture sainte ou de la tradition chrétienne, mais de leur sens, qui peut donner naissance à un

nouveau langage. Ce qui est important [...] ce n'est pas la lettre mais l'esprit »¹.

Le souci de l'exactitude anime Gertrude, surtout qu'elle semble distinguer, chez le pasteur, une absence de clarté dans son argumentaire. Une situation que le saint homme perçoit avec inquiétude: « Mais ceci ne me satisfait pas plus qu'elle, qui me fit aussitôt remarquer que le bois, les cuivres et les violons restent distincts les uns des autres dans la plus grave aussi bien que dans le plus aigu » (*S.P.*, pp. 52-53). Aussi reconnaît-il la complexité de la tâche: « Je me rappelle ici ce débris de dialogue que comme un exemple des difficultés où je me heurtais trop souvent » (*S.P.*, p. 53). Et les rôles de se redéfinir; l'élève se substituant au maître: « Parfois ses questions me surprenaient et je demeurais perplexe, car elle me forçait de réfléchir à ce que jusqu'alors j'avais accepté sans m'en étonner » (*S.P.*, p. 47). La réactivité dont fait preuve la jeune aveugle indispose le pasteur mais est, aussi, le signe d'un esprit éveillé. Ce caractère qui force l'admiration, chez Gide, inspire moins de considération chez Achebe. En effet, le prêtre d'Ulu est souvent déçu du comportement de ses fils, notamment s'il s'agit de répondre à un affront. Ainsi, louant la fougue et la bravoure, il préfère « avoir un garçon qui casse de la vaisselle dans sa précipitation plutôt qu'un escargot lent et prudent » (*F.D.*, p. 23).

L'initiation de Samba Diallo, à travers le système de mémorisation du Coran, s'assimile à celle de Gertrude. En effet, le pasteur adopte une posture analogue à celle du maître afin d'aider la jeune aveugle à comprendre son environnement. Même si, faut-il le souligner, de telles étapes de l'éducation n'ont pas une connotation religieuse. Ainsi, pour le saint de Gide, « il s'agit pour commencer, de lier en faisceau quelques sensations tactiles et gustatives et d'y attacher, à la manière d'une étiquette, un son, un mot, que tu lui diras, à satiété, puis tâchera d'obtenir qu'elle redise » (*S.P.*, p. 34). En dehors de ces expériences tangibles, l'initiée se livre à une représentation plus ou moins abstraite de l'univers dont la représentation demeure énigmatique pour elle:

*Je l'inviterai à se représenter de même, dans la nature, les colorations rouges et orangées analogues aux sonorités des cors et des tambours, les jaunes et les verts à celle des violons, des violoncelles et des basses, les violets et les bleus rappelés ici par les flûtes, les clarinettes et les hautbois (*S.P.*, p. 52).*

Ainsi, l'éducation, plus que chez Kane, n'est pas réductible aux connaissances

¹. Max Thurian, *op. cit.*, p. 61.

scientifiques et religieuses. En ce sens, le dessein du curé bernanosien est sans équivoque: « Il faudra aussi que je réussisse à fonder une société sportive, à l'exemple de la plupart de mes confrères. Nos jeunes gens se passionnent pour le football, la boxe ou le tour de France » (J.C, p. 61). Aider l'enfant à jouir d'un esprit et d'un corps saint; et c'est cette optique que l'instruction musicale participe de la formation et du développement de l'enfant. La musique, « cette source de communion humaine [...] »¹ fait partie intégrante de l'éducation de Gertrude:

[...] Il me fut donné de l'emmenner à Neufchâtel ou je pus lui faire entendre un concert [...] Je fis remarquer à Gertrude les sonorités différentes des cuivres, des instruments à cordes et des bois, et que chacun d'eux à sa manière est susceptible d'offrir, avec plus ou moins d'intensité, toute l'échelle des sons, des plus graves aux plus aigus (S.P, pp. 51-52).

En sus de ses vertus apaisantes, la musique crée des conditions de communion, caractéristique qui l'assigne dans l'univers de la piété tel l'annonce Georges Sand: « Oui, la musique, c'est la prière, c'est la foi, c'est l'amitié, c'est l'association par excellence [...] une langue sacrée qui n'appartient qu'aux organisations élues »². De telles allégations trouvent leur pertinence chez Achebe où la musique – au son du tambour – constitue la toile de fond des cérémonies sacrées. Aussi l'apprentissage de la danse trouve-t-il chez Gide une fonction à la fois thérapeutique et ludique. Mlle de Louise apprend la danse à Gertrude et compagnie « par hygiène autant que par plaisir » (S.P, p. 119). C'est, ainsi, le prolongement de l'instruction musicale, à travers une synchronisation de l'esprit et du corps, puisque à travers « ces mouvements qu'elles ne peuvent voir, elles perçoivent musculairement l'harmonie » (S.P, p. 120).

Selon Ndaw, la formation de l'enfant demande un effort constant – aussi bien chez ce dernier que de la part du guide – au manquement duquel le chaos reprend vie. Car, « en recevant la connaissance que transmet l'initiation, l'individu devient autre, c'est-à-dire réalise sa perfection. Il n'est pas, pour autant, achevé d'un seul coup »³. Selon Durkheim, « l'initiation est une longue série de cérémonies qui ont pour objet d'introduire le jeune à la vie religieuse: il sort, pour la première fois, du monde purement profane où s'est écoulée sa première enfance pour entrer dans le cercle des choses sacrées »⁴. Aussi l'instruction n'est-

¹. Raymond Court, « Mallarmé et Debussy », *Revue des sciences humaines*, Université de Lille III, 1987, p. 63.

². Françoise Escal, « La musique est un roman: Consuelo de Georges Sand », *op.cit.*, p. 51.

³. Alassane Ndaw, *op. cit.*, p. 94.

⁴. Roberto Cipriani, *op. cit.*, p. 105.

elle effective et louable que par ce sentiment de continuité et d'actualisation des connaissances. Dès lors, c'est par l'acte plus que par une adhésion théorique que les feux de l'éducation se tiennent éveillés. C'est dire que « l'écriture aussi n'est sacrée et ses paroles divines qu'aussi longtemps qu'elle porte les hommes à la dévotion envers Dieu; mais s'ils la négligent complètement comme jadis les Juifs alors elle n'est rien que du papier et de l'encre noire »¹.

Les romans d'Achebe et de Kane offrent une lecture particulière de l'éducation à travers le voisinage culturel évoqué dans ces œuvres. La présence étrangère en terre africaine instaure un vague climat où l'altérité semble se lier à l'altération. Le dilemme auquel sont confrontés les autochtones – à savoir intégrer ou non l'école étrangère – présente des proportions alarmantes. Si certains s'agrippent aux coutumes et enseignements traditionnels, d'autres, moins réticents, préfèrent « apprendre le secret de la magie des Blancs » (*F.D.*, p. 169) pour pouvoir « lier le bois au bois » (*A.A.*, p. 19). Telle est la résolution d'Ezeulu qui, conscient que « le monde est en pleine mutation » (*F.D.*, p. 65), envoie son fils, Oduche, afin qu'il « apprenne la sagesse de l'homme blanc [...] » (*F.D.*, p. 61). Adoptant une voie similaire, la Grande Royale, bien qu'elle « représente la société traditionnelle dans ce qu'elle pouvait avoir de meilleur »², se montre flexible: « Je viens vous dire ceci: moi, Grande Royale, je n'aime pas l'école étrangère. Je la déteste. Mon avis est qu'il faut y envoyer nos enfants cependant » (*A.A.*, p. 56). Tel Ezeulu, elle a compris que « la vie ne se suspend pas » (*A.A.*, pp. 56-57), si tant est qu'elle subodore la délicatesse du choix: « L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre » (*A.A.*, p. 57). Un sentiment que partage le chevalier qui, disposé à confier son fils à l'école étrangère, fait montre d'impuissance et affiche une grande inquiétude. Le narrateur nous expose son drame en ces termes:

Le chevalier se sentit une grande souffrance devant l'irréparable qui s'accomplissait là, sous ses yeux, sur sa propre chair. Que ne comprenaient-ils, tous ceux-là, jusque dans sa famille, qui se précipitent, que leur course est un suicide, leur soleil un mirage! Que n'avait-il, lui, la stature assez puissante pour se dresser sur leur chemin, afin d'imposer un terme à leur course aveugle! (A.A., p. 80).

Face à l'avènement de la nouvelle science, le père de Samba Diallo, à l'instar de tous les Diallobe, avoue sa faiblesse. Il conscient de la fracture sociale qu'occasionne l'école, et dont

¹. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 22.

². Jean Getrey, *op. cit.*, p. 56.

l'assimilation ne peut être que douloureuse. Sur ce rapport entre l'école et la société, Milot et Ouellet témoignent:

[...] L'école n'est pas une entité coupée de la réalité sociale dans laquelle elle baigne. Elle y occupe une double position. D'une part, l'école doit être le reflet de la société et de la culture ambiante. D'autre part, elle doit préparer les enfants à vivre dans un environnement qui ne sera certainement pas la simple reproduction des conditions sociales qu'ils connaissent¹.

Pour Ezeulu, l'adhésion au nouveau culte n'est plutôt qu'une « ruse », un pari dont les risques sont insignifiants. Ainsi confie-t-il à son émissaire de fils: « S'il n'y a rien, tu reviendras. Mais s'il y a quelque chose, tu me rapporteras ma part ». (F.D, p. 66). Même si, par ailleurs, il en entrevoit un regain d'honneur:

Une chose était de se vanter de parler la langue du Blanc, mais être vu en train de la parler effectivement était autre chose [...] Le seul regret d'Ezeulu était de constater qu'un homme d'Umunueora jouissait de cet unique prestige. Cependant, il se disait que son fils accéderait un jour à un honneur plus grand (F.D, p. 107).

L'intérêt qu'Ezeulu porte à l'école étrangère a, ainsi, un but lucratif. Aussi le chevalier prédit-il, par le biais de l'école, un avenir éblouissant à son fils; et, ce, plus en responsable qu'en simple figurant: « [...] Cet avenir, je l'accepte. Mon fils en est le gage. Il contribuera à le bâtir. Je veux qu'il y contribue, non plus en étranger venu des lointains, mais en artisan responsable des destinées de la cité » (A.A, p. 92). Telle la Grande Royale, il s'érige en une sentinelle mais, aussi, un visionnaire comme en atteste ces propos élogieux de Cheikh H. Kâne à l'endroit de celle-ci: « [...] Elle est un peu un précurseur de ce que nous devrions faire, c'est-à-dire sauvegarder l'essentiel de nos valeurs sans nous fermer à la nécessité de nous initier aux connaissances scientifiques et techniques »². Il faut dire que chez Achébé l'église est l'outil par lequel cette initiation s'opère; alors que l'école (dans son acceptation laïque) demeure le moyen de connexion des Diallobé à la culture étrangère. De part et d'autre, l'éducation s'insère dans les schèmes et se teint d'une marque de ferveur. Cependant, la formation du disciple considère le fait religieux aussi bien que l'aspect humain dans son entièreté. D'où le rôle combien important du maître, chargé de guider l'enfant « sur la voie de

¹. M. Milot & F. Ouellet, *op. cit.*, p. 12.

². Cité par Jean getrey, *op. cit.*, p. 47.

Dieu en même temps que dans les affaires humaines » (A.A, p. 22). Le regard attentionné porté sur l'enfant traduit la spiritualité et la symbolique qui se rattachent à sa personne.

Le rapport de la religion à l'enfant, ou à l'esprit d'enfance, renvoie à la nature du projet religieux. Par sa pureté et son insouciance, l'enfant demeure le terreau sur lequel s'applique et s'épanouit la religion. A cet effet, ses moindres gestes doivent être accompagnés notamment si ceux-là sont teints d'anormalité: « Le plus discrètement possible, j'ai donc essayé de faire comprendre à Mme Dumouchel que son enfant me paraissait très avancée, très précoce, qu'il convenait de la tenir en observation quelques semaines » (J.C, p. 124). Etape délicate de l'évolution psychique et morphologique de l'humain, l'enfance porte en elle-même les germes de l'existence. Par ailleurs, Karl Rahner insiste ainsi sur sa valeur éternelle:

[...] L'enfance demeure [...] Elle est toujours là, face à nous. Elle est un élément de cette plénitude qui est coextensive à l'ensemble indivis de notre durée temporelle et que nous appelons l'éternité de l'homme racheté [...] Loin de prendre de la distance vis-à-vis de notre enfance, nous allons vers son accomplissement éternel, vers cet état où elle prendra sa valeur définitive devant Dieu¹.

D'où sa disposition à accueillir le propos divin: « L'idéal [...] ce serait de ne prêcher l'Evangile qu'aux enfants » (J.C, p. 82). Ce recours à l'enfance s'accommode au dessein de l'Eglise, « [...] chargée par le bon Dieu de maintenir dans le monde cet esprit d'enfance, cette ingénuité, cette fraîcheur » (J.C, 47). D'où la noblesse de la tâche, chez Kane, où la présence de Dieu extirpe l'enfant de la pesanteur des futilités corporelles: « Au foyer, ce que nous apprenons aux enfants, c'est Dieu. Ce qu'ils oublient, c'est eux-mêmes, c'est leurs corps et cette propension à la rêverie futile, qui durcit avec l'âge et étouffe l'esprit. Ainsi ce qu'ils apprennent vaut infiniment mieux que ce qu'ils oublient » (A.A, p. 44). La survie de la religion passe ainsi par l'enfant qui en assure la pérennisation. C'est en ce sens que le maître Thierno s'emploie à faire de Samba Diallo un digne héritier de la culture diallobé: « Avant de partir, le maître essaierait de laisser aux Diallobé un homme comme le grand passé en avait produit » (A.A, p. 34). Cette disposition à accueillir la grâce se manifeste, chez Gide, en la personne de Jacques dont le calme et la sérénité ont fini de séduire le pasteur. En effet, il fait preuve d'une grande maturité, parlant « posément, comme on lit un livre, achevant ses phrases avec autant de calme [...] » (S.P, pp. 73-74).

¹. Cité par Yves Bridel, *L'Esprit d'enfance dans l'œuvre romanesque de Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, 1966, p.9.

La présence de l'enfant prélude, aussi, à l'avènement de la joie. En effet, l'individu sombre dans la tristesse parce qu'il a « perdu l'esprit d'enfance » (J.C, p. 47). Un tel sentiment de jeunesse, selon le propos bernanosien, fonde ontologiquement la foi chrétienne, car « le contraire d'un peuple chrétien, c'est un peuple triste, un peuple de vieux » (J. C, p. 45). C'est dire donc:

La joie apparaît en elle-même comme un acte continu d'élévation, comme le signe le plus évident de la transcendance: elle donne des ailes à celui qui la possède. Il va sans dire qu'un tel bonheur n'est pas accessible à tous: ce n'est que dans l'enfance bernanosienne, dans cette enfance prodigieuse que l'on goûte la joie splendide et pure¹.

Dès lors, l'enfance demeure le référentiel d'une humanité en quête de salut. Car « l'enfance seule est le lieu de la pureté, de la transparence, de l'innocence, d'une vraie joie faite d'un abandon confiant [...] L'enfance est parfaite, de cette perfection humaine et quasi divine que Bernanos aime à retrouver chez Marie, qui " était l'innocence" »². L'enfance reste liée à la bonté et, par conséquent, est perceptible même chez certains adultes. En effet, « jeunesse et vieillesse sont affaire de tempérament ou, si l'on veut, d'âme »³. C'est ainsi qu'elle se révèle chez Louise de la M: « Malgré ses cheveux presque tout argentés déjà qu'encadre un bonnet de guipure, rien de plus enfantin que son sourire, rien de plus harmonieux que son geste, de plus musical que sa voix » (S.P, pp. 118-119). C'est dire que, relevant moins du corps que de l'esprit, l'enfance se rattache à tout ce qui peut caractériser, la gaité, la vertu. Autrement dit, elle n'est pas une affaire de temps mais de tempérament. D'où ce parallélisme qu'en fait le curé de Bernanos: « [...] Je n'ai jamais douté d'avoir l'esprit de pauvreté. Celui d'enfance lui ressemble. Les deux sans doute ne font qu'un » (J.C, p. 296). Surpassant les âges, l'enfance, de l'avis de Tahsin Yücel, est la force vitale qui maintient la vie:

[...] L'enfance [...] n'a pas de rapport avec l'âge: il n'y a pas un âge défini et limité d'enfance dans l'existence d'un être humain, mais bien plutôt un « esprit » d'enfance qui peut très bien survivre à l'âge d'enfance et qui peut éclairer une existence jusqu'à la fin, si l'on avise de lui rester fidèle. Car l'enfance, c'est comme la source du feu, c'est comme la source de l'existence authentique et

¹. Tahsin Yücel, *op. cit.*, p. 113.

². Gérard Hoffbeck, *op. cit.*, p. 5.

³. Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, 1938, p. 271.

*humaine: l'enfance, c'est la vie même, c'est le cœur du monde. Quand elle est épuisée chez l'être, l'être subit inévitablement la chute bernanosienne qui n'est que descente dans la mort ou, si l'on veut, dans la vieillesse*¹.

Autrement dit, « l'esprit d'enfance n'est pas un esprit infantile. Au contraire, il correspond aux plus hauts degrés de la vie spirituelle, et s'acquiert le plus souvent avec beaucoup de difficultés [...] C'est un esprit de joie, de confiance, d'espérance et d'abandon à Dieu [...] »². Et un tel état est nécessaire pour rencontrer la grâce divine: « La rédemption prend, au moment de l'agonie, la figure concrète d'une rencontre entre l'enfant reparu et le Christ sauveur »³. Autrement dit, « quiconque ne recevra point le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera point »⁴. Impliqué au premier chef aux affaires religieuses, l'enfant exprime son enthousiasme et sa ferme volonté de s'identifier au timbre de la foi. Si ici il s'interroge, tel Oduche, sur la contenance du propos divin (« Ce n'est pas vrai que la Bible ne nous demande pas de tuer le serpent. Dieu n'a-t-il pas dit à Adam de lui écraser la tête après que le serpent eût trompé sa femme », *F.D.*, pp. 69-70); ailleurs, à l'image de Gertrude tenant « [...] l'orgue de la chapelle chaque dimanche » (*S.P.*, p. 120), l'enfant participe de l'animation et de l'effervescence religieuses.

Ce visage de l'enfant est souvent assombri par la mélancolie qui en altère les traits. Souvent associé à la joie et au bonheur, l'univers de l'enfant est par moment parsemé de troubles psychiques. Cette propension au mal est d'ordre existentiel puisque « l'enfance, est notre nature face à Dieu, que cette nature soit pécheresse ou non »⁵. Autrement dit, « l'esprit d'enfance peut le bien et le mal »⁶. Un caractère ambivalent relatif aux moments plus ou moins gais qui en bercent la cadence. Habitée à harceler le curé, Séraphita avoue sa mesquinerie: « Je ne suis pas bavarde, je suis méchante » (*J.C.*, p. 245). Le regard que le pasteur porte sur sa fille Sarah est l'occasion de découvrir un esprit acariâtre, n'étant animé que par « des préoccupations [...] vulgaires; à l'instar de sa mère elle se laisse affairer uniquement par des soucis mesquins; les traits même de son visage, que ne spiritualise aucune flamme intérieure, sont mornes et comme durcis » (*S.P.*, p. 117). Ce portrait lugubre s'assimile, à bien des égards, à celui de Chantal. La nature de son fiel est relative à l'hostilité qu'elle exprime à l'endroit de sa mère. Cependant, son inimitié envers celle-ci est l'expression d'une révolte, d'un refus de l'injustice dont sa mère est victime. En effet, elle

¹. Tahsin Yücel, *op. cit.*, p. 76.

². Eric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie, op. cit.*, p. 21.

³. Albert Béguin, *Bernanos par lui-même*, Paris, Editions du seuil, 1954, p. 40.

⁴. Marc X, 15, *La Bible, op.cit.*, p. 1323.

⁵. Yves Bridel, *op. cit.*, p. 152.

⁶. Bernanos cité par Yves Bridel, *op. cit.*, p. 12.

« déteste la docilité de sa mère, qui semble accepter d'être trompée par son mari »¹. Son mépris est dès lors une expression d'amour, la marque d'une « haine altruiste »², « une rédhibition d'amour » (A.A, p. 170) si l'on se réfère à Adèle. En d'autres termes, « les haines les plus empoisonnées sont celles qui naissent sur de vieilles amours » (A.A, p. 172). Sur ce, Chantal ne manque d'indexer le curé d'Ambricourt qui, en témoin privilégié, est mis devant le fait accompli: « Vous irez vous expliquer de ça, un jour, avec votre bon Dieu » (J.C, p. 154). Yves Bridel propose une conception assez poignante de l'enfance spirituelle:

*L'enfance spirituelle répond parfois aux scandales du monde et à la haine, qui la blessent profondément, par la révolte, mais le plus souvent par l'amour. D'ailleurs ce n'est pas contre sa propre enfance qu'elle se révolte, mais contre celle des autres; c'est pourquoi sa révolte est amour*³.

Selon Nettelbeck, cette révolte « est le propre de l'adolescence, mais [...] aussi de tout être qui se cherche, qui cherche à s'épanouir ou à se retrouver »⁴.

Le drame qui s'affiche sur la vie de l'enfant est, par ailleurs, lié à la sacralité dont son esprit est façonné. C'est le cas de Nwafo, le fils cadet d'Ezeulu. Car, « bien qu'il ne fût encore qu'un enfant, on avait l'impression que la divinité l'avait déjà choisi pour être son futur Grand Prêtre » (F.D, p. 14). Et « [...] même avant qu'il ait commencé à balbutier quelques mots, il avait été fortement mêlé aux rites offerts à la divinité » (F.D, p. 15). Les sermons de Samba Diallo sont aussi empreints de ce mystère tant ils suscitent à la fois la peur et l'admiration: « Hommes et femmes qui dormez, songez à peupler par vos bienfaits la solitude qui habitera vos tombes » (A.A, p. 24). Ces appels répétitifs aux prescriptions divines semblent précoces et comminatoires. Ainsi, le fils du chevalier inquiète par ces prêches et son intimité avec la mort: « Gens de Dieu, vous êtes avertis [...] on meurt lucidement, car la mort est violence qui triomphe, négation qui s'impose. Que la mort dès à présent soit familière à vos esprits » (A.A, p. 24). Ce discours « enfantin » de la mort apparaît, aussi, dans le roman bernanosien à travers la jeune Séraphita dont la distraction (« je joue à la morte ») frise la réalité: « je voudrais que ce ne fût pas un jeu, que je sois morte » (J.C, p. 246). A l'image de Samba Diallo, Séraphita est rongée par la tristesse. Aussi, telle Chantal, sa peine est-elle une projection: celle du chagrin qui habite le curé et qu'elle partage, même dans ses rêves: « Cette nuit, j'ai rêvé de vous. Vous aviez l'air triste, comme maintenant, je me suis réveillée tout pleurant » (J.C, p.

¹. Colin W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 92.

². Nous soulignons.

³. Yves Bridel, *op. cit.*, p. 12.

⁴. Colin. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 90.

239). Dans le texte de Kane, la symbolique de l'acte est plus profonde. Elle transcende la temporalité de l'action et évoque, en l'anticipant, l'avènement d'une situation probable. Sur ce, note Jean-Marcel Meka Obam, la rivalité entre Demba et Samba Diallo, alors adolescents, était en réalité un conflit de succession¹. L'attitude de l'enfant est ainsi chargée de symboles. Qu'elle dévoile un esprit désespéré ou qu'elle dénote une certaine hérésie, elle est toujours sous-tendue par des notes de déférences et d'amour qui plus est forcent l'admiration chez le chérubin.

Le rapport entre l'enfant et l'adulte est souvent entretenu dans un climat jovial où l'un et l'autre se vouent un amour fraternel. La nature intrinsèque de l'enfant fournit les raisons d'une telle intimité. En effet, l'enfance offre un visage séduisant et procure, chez l'homme, un sentiment d'allégresse. C'est, pour la plupart, l'esprit naturel et franc de l'enfant qui motive un tel attrait. Ainsi tente-t-on de s'approprier son langage spontané et sincère lequel est dénudé de toute ambiguïté: « Je rêvais leur dire, dans ce langage enfantin que je retrouve si vite, tout ce que je dois garder pour moi, tout ce qu'il n'est pas possible d'exprimer en chaire où l'on m'a tant recommandé d'être prudent » (*J.C.*, p. 54). Un tel langage trouve toute sa solennité chez Kane à travers les paroles émouvantes, et non moins captivantes, de Samba Diallo lors de ses prêches matinales: « Il n'est pas un des lourds croyants éveillés par ses sermons matinaux dans le cœur de qui, à la grande terreur qu'il suscite, ne se mêle un sentiment d'admiration » (*A.A.*, p. 35). Ce regard admiratif porté sur Samba, dont le message est imbu de sacralité, est analogue à l'enthousiasme de M. Goodcountry s'adressant à Moïse Unachukwu en ces termes:

Vous dites que vous êtes le premier chrétien d'Umuaro, vous prenez la communion, et pourtant chaque fois que vous ouvrez la bouche, il n'en sort que des ordures païennes. Aujourd'hui, un enfant qui tête sa mère vous a enseigné l'Écriture (F.D., p. 70).

L'intérêt suscité par l'enfant est, dès lors, celui d'un « [...] don de Dieu » (*A.A.*, p. 15). Mieux, par son rapprochement au divin: « Le regard de la Vierge est le seul regard vraiment enfantin, le seul vrai regard d'enfant qui se soit jamais levé sur notre honte et notre malheur » (*J.C.*, p. 230), il en demeure même l'incarnation: « Les enfants [...] il n'y a pas meilleur, les enfants, c'est le bon Dieu » (*J.C.*, p. 303). La Grande Royale en arrive même à regretter la naissance tardive de Samba Diallo, fascinée par le potentiel spirituel de ce dernier: « Pauvre enfant, qui eût dû naître contemporain de ses ancêtres. Je crois qu'il eût été le guide » (*A.A.*, p.

¹. Jean-Marcel Meka Obam, *op. cit.*, p. 6.

133). L'attitude du curé bernanosien traduit la même fascination devant le spectacle « décevant » que lui procure la présence troublante de Chantal: « L'image se tenait là, sous mes yeux, dans une sorte d'instabilité merveilleuse, et je restais immobile comme si le moindre geste eût dû l'effacer » (*J.C*, p. 158). C'est dire que « l'enfance est magique »¹. Ainsi, plus l'enfant est jeune, plus est grande l'affection que lui témoigne son entourage: « Edogo se rappelait combien son père l'avait aimé lorsqu'il était petit garçon et comment, à mesure que les années passaient, il avait d'abord transféré son affection à Obika, puis à Oduche, et enfin à Nwafo » (*F.D*, 125). Cette déférence outre mesure anime, sans doute, la pensée du Gide de *La Symphonie pastorale* dont l'œuvre est exclusivement réservée à Gertrude: « J'ai projeté d'écrire ici tout ce qui concerne la formation et le développement de cette âme pieuse [...] » (*S.P*, p. 15). S'inscrivant dans une perspective qualitative, Bernanos, indexe son royaume d'enfance dont le reflet traduit l'indice valoriel de son œuvre, sa substantifique moelle: « Quant à mes livres, ce qu'ils ont de bon vient de très loin, de ma jeunesse, de mon enfance, des sources profondes de mon enfance »². Par ailleurs, la fascination qu'éprouve Bernanos pour l'enfance fonde l'espoir qu'il entretient pour cet esprit salutaire par lequel l'humanité est sauvée. Dès lors, l'enfance est une source de vie et de régénération existentielle dans un monde où les notions de joie et de bonheur peinent à s'exprimer. Ce qui amène Bernanos à avancer: « Je pense plus que jamais que l'enfance est aujourd'hui la dernière réserve du monde »³.

L'adoration manifestée à l'égard des enfants est une adéquation d'ordre religieux, une sorte d'imitation de l'homme conformément à l'approche divine. Plus qu'un témoignage d'amour contenu dans la formule suivante: « Que Notre-Seigneur les aime ces petits! » (*J.C*, p. 103), cette considération répond à l'appel d'une sollicitation divine: « Béni soit celui qui a préservé du désespoir un cœur d'enfant! » (*J.C*, p. 78); ou encore: « Quiconque accueille un petit enfant tel que lui à cause de mon Nom, c'est moi qui l'accueille »⁴. Dès lors, la remarque de Jean-Marie Jadin prend tout son sens lorsqu'il affirme: « Tout enfant est par avance pourvu de grâce [...] »⁵. Autrement dit, « l'on fête l'enfant qui revient » (*S.P*, p. 61), cet être par le biais de qui s'annonce les promesses de l'avenir; d'où le vœu ardent du maître de voir son disciple conserver par devers soi l'empreinte sacrée: « Seigneur, n'abandonne jamais l'homme qui s'éveille en cet enfant, que la plus petite mesure de ton empire ne le quitte pas, la plus petite partie du temps [...] » (*A.A*, p. 16). L'homme voue une grande attention à l'enfant, conscient de la fragilité de ce dernier. Cependant, cette faiblesse de l'enfant, loin

¹. Hans Urs Von Balthasar, *op.cit.*, p. 100.

². Cité par Hans Urs Von Balthasar, *op. cit.*, pp. 99-100.

³. Jean de Fabrègues, « Bernanos n'avait pas changé », *Bernanos*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1967, p. 58.

⁴. M. Dambre, *op. cit.*, p. 151.

⁵. Jean-Marie Jadin, *op. cit.*, p. 176.

d'être un handicap, l'éloigne des troubles moraux qui accablent l'univers de l'adulte. Car, « ...c'est du sentiment de sa propre impuissance que l'enfant tire humblement le principe même de sa joie » (J.C, p. 46). S'occuper de l'enfant, c'est, aussi, préparer l'adulte. Néanmoins, l'attitude de ce dernier n'est louable que lorsqu'il est habité par l'esprit d'enfance, lequel demeure la seule constance, la seule voie en même de procurer une fin salvatrice: « Si vous n'êtes pas comme l'un de ces petits, vous n'entrerez pas dans le royaume de Dieu » (J.C, p. 82). A ce titre, Bernanos renchérit:

[...] Si j'avais un conseil à donner aux hommes, je leur dirais de se faire petits, tout petit; le plus petit possible, à proportion que les événements leur paraissent démesurés. Les événements sont toujours à la mesure de l'homme – non pas sans doute de l'intelligence de l'homme, mais de son cœur. Le monde a besoin d'enfants et de héros¹.

Une telle recommandation indexe la mégalomanie des adultes ces âmes fières que les « [...] êtres humbles pareils à des enfants, ont le pouvoir de sauver »². C'est parce que « dans la pensée de Bernanos, l'enfance est la source de la pureté et de l'espérance »³. Comme elle n'en demeure pas moins dans la vision gidienne:

Les paroles du Christ sont divinement lumineuses et s'il n'en a fallu moins de toute l'ingéniosité des hommes pour en ternir ou pour en modifier la signification évidente. Mais elles rayonnent à nouveau pour celui qui les relit avec un cœur neuf, avec un esprit d'enfant⁴.

Il s'avère notable que la pratique religieuse s'appuie sur l'éducation comme vecteur de divulgation et de conservation de l'enseignement divin. Par l'entremise d'un projet éducatif, l'individu perce les ténèbres de l'inculture et se fraie un passage illuminé dans sa quête à la fois spirituelle et temporelle. La connaissance fonde, ainsi, la base de toute entreprise humaine tant elle en assure l'authenticité et la pérennité. Et puisque la semence s'épanouit mieux sur une terre fertile, l'enfant s'érige en cet être privilégié et légitime en vue d'asseoir un tel dessein.

¹. Cité par Yves Bridel, *op. cit.*, pp. 143-144.

². Donat O'Donnel, « Le Faust de Bernanos », *Bernanos*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1967, p. 165.

³. Colin W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 29.

⁴. Cathérine H. Savage, *op. cit.*, p. 173.

Conclusion partielle

Au terme de notre démarche, nous pouvons considérer l'univers des fictions comme étant un cadre de communion dans lequel l'harmonie et la solidarité prévalent. La place et le rôle du prêtre participent de ce raffermissement des liens, notamment dans l'œuvre de Bernanos. Mais c'est dans les romans d'Achebe et de Kane que l'image d'une vie communautaire se dessine davantage. De part et d'autre, une volonté commune se déploie en vue de s'unir par rapport à une appartenance morale, sociale ou religieuse. Il est notable que des notes de discorde ont tendance à fausser la musique de fond qui sous-tend une telle entente. En effet, les textes offrent des scènes où les échanges sont ponctués par la jalousie, la colère ou la haine. La famille se déconstruit chez le pasteur de Gide; un pareil désarroi agite la demeure du comte de Bernanos. Dans l'ouvrage de Kane, Samba Diallo subit les sarcasmes de Demba; une marque de jalousie constatée entre Ezeulu et Nwaka dans le texte d'Achebe. Aussi faut-il souligner que les signes d'inimitié sont plus présents dans ce dernier récit où les conflits et les vellétés de guerre sont nombreux. L'approche de la communion nous a amené à aborder la communication avec laquelle elle forme une dualité dans les relations humaines. Le discours est, ainsi, évoqué comme rendant compte d'une volonté de s'ouvrir à autrui par le langage. Dès lors, au même titre que la parole, le silence traduit une telle symbiose et peut même conférer au discours une contenance plus fluide. Cette tournure que prend l'énoncé renvoie à l'ironie, dont use souvent Gide, par laquelle le non-dit requiert plus d'attention. A ce titre, remarque Jankélévitch. Vladimir, « les hommes parlent non pas pour se faire comprendre que pour se dérober, et le piquant réside en ceci qu'il faut qu'ils se dérobent pour être mieux compris »¹. Quoi qu'il en soit, la fusion des communautés nécessite des échanges réciproques; car communier, c'est communiquer par une transcendance qui évoque l'attachement à un idéal: « La communication des cœurs, des âmes et des consciences est une des manifestations de cette solidarité mystique universelle, qui est elle-même une des manifestations (ou épiphanie) de l'Amour, et de l'être même de Dieu »².

Poursuivant notre analyse nous avons évoqué les rapports entre le sacré et le profane dans les œuvres. Il s'est agi de retracer les marques du sacré, et en quoi ils se démarquent de l'univers du profane. L'on est, ainsi, en face de deux concepts qui, a priori, se repoussent et se contredisent. Cependant, il arrive que leurs rôles s'inversent, et qu'un objet supposé profane se dote d'une connotation sacrée. Epousant un tel constat, Denis Jeffrey annonce: « Le sacré et le profane varient selon les religions, les cultures et les personnes »³. Aussi avons-nous

¹. Jankélévitch Vladimir, *L'Ironie ou la bonne conscience*, op. cit., p. 35.

². Eric Benoit, *Bernanos, littérature et théologie*, op. cit., p. 101.

³. Denis Jeffrey, op. cit., p. 90.

porté notre attention sur les images du père et des ancêtres. La présence du père dans les récits nous a fourni l'occasion de considérer ce personnage comme étant un pilier considérable dans l'architecture familiale. Dans les ouvrages de Gide et d'Achebe, la figure du père est liée à celle du prêtre, respectivement avec le pasteur et Ezeulu. Tel peut être, aussi, le cas du maître dans le texte de Kane, même si le récit ne fait aucunement mention de sa famille. Quant à la présence des anciens dans les fictions, elle permet de replonger dans le passé pour mieux reconsidérer le présent et en tirer un meilleur profit. Par ailleurs, le recours à l'ancêtre demeure primordial dans l'œuvre d'Achebe eu égard à sa valeur symbolique. Plus proche de la divinité, il veille sur la communauté en faveur de laquelle il intercède en cas de besoin. Aussi devient-il un repère et une référence pour la postérité. Car, en célébrant les ancêtres, Achebe s'engage à « aider ses compatriotes à retrouver foi en eux-mêmes et à se débarrasser des complexes engendrés par des années de dénigrement et d'humiliation »¹.

Dans le second chapitre, l'abord du sacré s'est focalisé sur la religion en relation avec certains aspects de la modernité. A cet effet, notre démarche s'est tournée vers la manifestation du pouvoir dans les récits. Dans la plupart des cas, les religieux sont indexés en ce sens qu'ils constituent des êtres influents dans leur communauté. Le prêtre d'Achebe n'est-il pas l'homme le plus influent de son clan? Et qu'en est-il du pasteur gidien sur qui reposent toutes les décisions dans sa contrée? Chez Kane, en dehors du chef des Diallobé, le maître demeure incontournable. C'est surtout dans la fiction de Bernanos que la figure du religieux, à travers le curé d'Ambricourt, évoque « la faiblesse ». Ainsi, face au pouvoir spirituel s'érige, aussi, une puissance « laïque » laquelle, dans ce voisinage souvent conflictuel, parvient à s'imposer. Dans les textes de Kane et d'Achebe, l'expression du pouvoir prend un aspect particulier. Les Diallobé et les Ibo cohabitent, en effet, avec des puissances étrangères qui finissent par imposer leur langue et leur culture. Même si des responsabilités sont accordées à certains autochtones, ce n'est qu'une sorte de chefferie locale en vue de mieux organiser les colonies.

Notre parcours nous a amené, par ailleurs, à analyser l'image de la femme dans les œuvres. Sa présence dans les textes révèle un être doté d'une grande présence symbolique. Souvent reléguée au second plan dans les fictions, elle subit le joug de l'homme et souffre le martyre. Dans l'univers ibo, la femme est rompue à la tâche; chez Bernanos, certaines femmes sont contraintes à la même besogne. Aussi la comtesse, trompée par son mari à l'instar d'Amélie, préfère-t-elle ruminer son mal en silence. Chez Kane, la femme n'a pas droit au chapitre, excepté la Grande Royale qui, en rompant le silence, inaugure une ère nouvelle dans le paysage des Diallobé.

¹. Denise Coussy, *op. cit.*, p. 15.

Après ce regard jeté sur l'univers de la femme, nous nous sommes enfin intéressé sur l'éducation et la sacralité autour de l'enfant. En ce sens, notre démarche a pris en charge la nature et la fonction de l'initiation dans la formation de l'enfant. Ainsi avons-nous abordé le processus d'insertion de ce dernier dans la société, qu'elle soit par le biais de l'école ou qu'elle procède par des rites d'initiation. Malgré une conduite parfois déplorable, l'enfant, dans ces textes, jouit d'une attention particulière. Sa candeur et sa pureté sont le reflet d'un « corps sacré », la marque d'une richesse inexplorée. Ainsi note Ngandu Nkashama: « Là où est l'enfant, là est l'âge d'or »¹. Néanmoins, l'enfance ne s'accorde pas toujours à l'âge; elle est plutôt un état d'esprit, l'esprit d'enfance.

¹. Pius Ngandu Nkashama, « La fête et l'extase dans le roman africain da langue française », *L'Afrique littéraire*, 65-66, 1982, p. 27.

TROISIEME PARTIE

IMAGES DE LA MORT ET ESTHETIQUE DU RECIT

« [...] La dimension *esthétique* de la littérature rencontre à la fois les préoccupations spirituelles et la responsabilité *éthique* et *historique* de l'écrivain »¹.

¹. Eric Benoit, *De la Crise du sens à la quête du sens: Mallarmé, Bernanos, Jabès*, Editions du Cerf, 2001, p. 5.

Introduction partielle

L'exploration du macabre est une orientation qui nous permet de cerner le sacré dans toute sa globalité: sur la vie comme sur la mort. Car on ne peut parler de la mort sans se référer à la vie, et vice versa. Dès lors, la philosophie de la mort, telle qu'elle se conçoit dans les différentes acceptions religieuses, sera abordée. Ainsi, en sus d'insuffler aux récits un caractère tragique, la mort est au centre des croyances; sa représentation dans l'imagerie tradi-religieuse (persécution et épuration des âmes) la rend à la fois nécessaire et inquiétante; elle appelle à la résignation mais, aussi, à une attente sereine pouvant être qualifiée d' « amour » de la mort. Opposée à la vie, elle en constitue l'autre versant par lequel l'individu s'appuie pour mieux considérer son existence. Autrement dit, révèle Jean de Vauzelles, « les images de la Mort [...] c'est le vray et propre miroir duquel on doit corriger les difformitez de péché et embellir l'Ame »¹.

L'approche de la mort se fera eu égard à sa pluralité et sa diversité dans les fictions. Il s'agit, pour ce faire, de l'aborder en tant que réalité abstraite lorsqu'elle se manifeste à travers l'angoisse et le désespoir. Affiliés à la manifestation du macabre dans les textes, ces derniers constituent un pas manifeste vers la mort. L'état dans lequel ils conduisent la personne, prélude à une phase transitoire dans l'antichambre du trépas; d'où la conscience d'une fin vécue en permanence. Acculé par les exigences de la modernité, et en proie à une décadence morale et religieuse, l'homme s'enlise dans un univers où la sacralité fait, de plus en plus, défaut. Un vide à combler mais qui, souvent, instaure le malaise: « L'homme moderne est angoissé; l'angoisse s'est substitué à la foi »².

Toujours dans l'approche de la mort, nous nous intéresserons à la peinture de la métamorphose dans les œuvres. Etant l'expression d'une renaissance, elle est considérée, ici, comme une altération de la personnalité humaine. Arrivé à ce stade de la vie, l'individu procède souvent, conscient ou non, à une mutation. Ses facultés qui le maintiennent en vie l'abandonnent de plus en plus; son aptitude de discernement lui faisant défaut, il se sent désorienté et s'embourbe dans une situation désagréable voire tragique. Ainsi, « se métamorphoser, c'est bien mourir à quelque chose »³; même si, par ailleurs, la transformation demeure une alternative pour mieux tenir entre deux réalités distinctes: « L'homme est donc saisi entre deux pressions contraires et d'égale puissance, vie et mort. La métamorphose tente de trouver une troisième voie, une conciliation »⁴.

Enfin, pour clore ce chapitre, nous investirons l'univers de la mort en tant que réalité

¹. Cité par Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 297.

². Monique Gosselin-Noat, *Bernanos. Militant de l'éternel*, Paris, Editions Michalon, 2007, p. 112.

³. Xavier Darcos, *Ovide et la mort*, Paris, P.U.F, 2009, p. 211.

⁴. *Ibid.*, p. 132.

tragique et représentation métaphysique. Cette étape de l'analyse s'intéresse aux pertes humaines ainsi que leur signification dans le récit. Dès lors, la mort sera abordée dans toute sa symbolique. En effet, loin d'augurer la négation définitive de la vie, elle préfigure le passage du défunt dans un autre monde, selon certaines croyances. Ainsi sera-t-elle approchée par rapport à la perception, d'attente lucide ou de peur, qu'en ont les hommes. D'où l'occasion, aussi, de jeter un regard sur la vie car, selon Sylvie Camet, « pour craindre la mort, il faut que la vie soit elle-même d'un certain prix »¹. Et même si, par ailleurs, la mort ne nécessite pas à telle appréhension car si « elle est là, c'est nous qui ne serons plus là », elle continue tout de même de hanter la vie des hommes sur qui elle impose son diktat.

Après ces notes sur le macabre, nous nous orienterons vers le chapitre suivant afin de nous pencher sur les fluctuations de l'écriture. L'écriture, en retraçant le tragique, ne peut qu'être affectée dans sa démarche testimoniale. En effet, le discours romanesque adopte toujours les modulations et caractéristiques de l'élément narré; qu'il soit gai ou enthousiasmé, haché ou teint d'ironie. Ainsi, en rendant compte du macabre dans les romans, l'écriture, dans l'exercice de ses fonctions, subit naturellement le poids du tragique. Une telle approche nous permettra d'aborder l'esthétique dans les récits, comme mode d'élaboration et de fonctionnement de l'écriture. Ce « jugement de goût »², comme le nomme Kant, implique une certaine subjectivité; d'où une particularité stylistique propre à chaque auteur.

La découverte de l'écriture nous amènera à nous opérer une lecture spatio-temporelle des fictions. En effet, l'espace ainsi que le temps romanesque seront investis pour leur rôle incontournable dans la production du récit. Leurs fluctuations informent sur la nature et la structure narratives. Ils forment, avec les personnages, l'ossature sans laquelle l'œuvre reste muette. Ainsi, « si l'espace n'existe que par ce qui le remplit, l'être n'existe que parce qu'il remplit l'espace »³. Une concordance qui est le signe d'une homogénéité du discours littéraire, comme peuvent l'entretenir l'espace et le temps: « A mi-distance de la mort et de la finitude personnelle, la dimension exilique de l'existence représente un cas intermédiaire où l'espace et le temps se font équilibre ». Analyser le diptyque espace-temps, c'est cerner le texte afin de mieux l'appréhender et, surtout, d'y déceler les signes manifestes de l'expression tragique.

Dans ce même dessein, nous comptons orienter notre réflexion vers l'analyse du discours tel qu'il apparaît à travers l'iconoclasme ainsi que les références intertextuelles. Dans l'approche des récits, l'on est souvent confronté à l'usage de termes, à la limite débridée,

¹. Sylvie Camet, « La mort, spectacle parisien à la mort du VIII^{ème} siècle », *Le Récit de la mort. Ecriture et histoire*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 116.

². Cité par Gérard Genette, *Figures IV*, Paris, Seuil, 1999, p. 69.

³. Abraham Moles; Elisabeth Rohmer, *Psychologie de l'espace*, Paris, Casterman, 1978, p. 19.

notamment dans l'évocation de faits religieux. Cette attitude quelque peu déplacée, et frisant le sacrilège, est faite à dessein et ajoute à l'allure tragique des textes. Aussi nous proposons-nous de relever les marques de l'intertextualité laquelle, tenant moins de la linguistique que de la translinguistique, se réfère à l'énonciation plus qu'à la langue¹.

Notre démarche prendra fin dans l'approche de la folie et des sacrifices dans les œuvres. La peinture du tragique s'arrête ici sur les manifestations de la folie; qu'elle soit d'ordre clinique ou tenant simplement de l'irrationnel. Souvent associée à une défaillance mentale, elle est peut être l'expression d'une attitude rationnelle, un état propice où la lucidité prévaut. Car, renseigne William Blake, « si le fou persistait dans sa folie il deviendrait sage »². Le regard jeté sur les sacrifices dans les textes permet de déceler une multitude de pratiques qui rendent compte de la nature du rite, notamment dans l'imagerie culturelle africaine. Par ailleurs, l'acte sacrificiel n'insinue pas toujours un fait religieux. A ce titre, il répond plus à un choix personnel qu'il n'engage la foi collective.

¹. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 96.

². Cité par Emile Dermenghem, *op. cit.*, p. 238.

Chapitre 1. La mort: pluralité et diversité

Sous son aspect clinique comme sous sa forme relative, la mort se perçoit, parfois, telle une décadence de l'individu sur les plans physique et spirituel. Elle est une diminution des facultés de vivre allant des troubles mélancoliques à l'annihilation de l'existence; en ce sens, cette dernière peut s'avérer davantage souhaitable pour l'individu qui ne désire pas « mourir la mort ». Par ailleurs, il est notable que la mort n'est pas toujours réductible au néant; elle est plutôt un passage obligé, un détour (même désiré) inévitable avant la renaissance en Dieu et la rencontre du bonheur éternel. Moment fatidique de l'existence humaine, elle est souvent l'expression d'un processus qui, partant d'une situation angoissante, aboutit à l'extinction de la vie.

1. Angoisse et désespoir

Sentiment profond d'anxiété, l'angoisse se révèle tel un mal poignant dans les fictions romanesques. Elle traduit la condition de l'homme dont l'existence se mue au gré du désespoir. Dérivée du latin *angustia*, l'angoisse, le plus souvent utilisée au pluriel (*angustiae*), désigne un espace étroit, un passage resserré. Elle peut aussi figurer l'étroitesse du temps, de l'esprit ainsi qu'un sentiment de gêne au sens pécuniaire. Cicéron l'évoque pour traduire une situation devenue critique. C'est à la première moitié du XII^{ème} siècle que le terme fait son apparition pour désigner « toujours un espace étroit, mais aussi au sens figuré un “embarras”, une “gêne”, et finalement “une oppression, une anxiété physique et morale”¹. Elle est souvent associée à l'anxiété qui, dérivée du latin *anxietas*, est une « disposition naturelle à l'inquiétude. Au même titre que l'angoisse, l'anxiété a longtemps fait état d'un sentiment d'« oppression ou douleur physique »².

L'espace romanesque sur lequel s'applique notre démarche est le lieu d'une découverte troublante à travers une thématique à la fois descriptive et décevante de la condition humaine. Ainsi, l'angoisse, comme toute autre sensation perceptible dans le psychisme de l'individu, s'avère intrinsèquement rattachée à la nature humaine. C'est en tout cas le sentiment qu'en éprouve le curé de Bernanos:

Je crois de plus en plus que ce que nous appelons tristesse, angoisse, désespoir, comme pour nous persuader qu'il s'agit de certains mouvements de l'âme, est cette âme même, que, depuis la chute, la condition de l'homme est telle qu'il ne

¹. Vassilis Kapsambelis, *L'Angoisse*. Paris: P.U.F, 2007, p. 7.

². *Ibid.*, p. 8.

saurait plus rien percevoir en lui et hors de lui que sous la forme de l'angoisse
(J.C, p. 217).

Cette assertion semble justifier l'état d'âme du saint de Bernanos (« Ma paroisse est dévorée par l'ennui », J.C, p. 29), conscient que l'«ennui est la véritable condition de l'homme » (J.C, p. 30). La solitude du curé, dont le sacerdoce confine à l'isolement, participe de l'émergence de son algie: «Jamais je n'avais senti si cruellement sa solitude et la mienne » (J.C, p. 30). Tout comme le curé, Samba Diallo souffre de cette sorte de claustration. Son séjour en Occident lui procure un vague sentiment de malaise, accentué par la rupture d'avec les siens: « Ici, on dirait que je vis moins pleinement qu'au pays des Diallobé. Je ne sens plus rien, directement... » (A.A, p.162). C'est aussi le cas d'Ezeulu qui, tel le curé de Bernanos, est habitué à la solitude « autant...que la terre aux cadavres » (F.D, p. 180). Un état qui se réitère lors de son cantonnement hors du terroir ibo:

Je suis comme la tortue prise au piège dans une fosse remplie d'excréments, pendant deux marchés entiers, qui lorsque l'on est venu l'aider à en sortir, le huitième jour, s'est criée: 'vite, vite, je ne peux pas supporter cette odeur infecte
(F.D, p. 239).

L'ennui traduit, ainsi, l'univers de l'angoissé qui s'enfonce davantage dans la tristesse et la solitude. Aussi est-il considéré par le curé bernanosien comme un fléau s'imposant à l'homme et à son univers, et auquel il est difficile d'échapper:

Je me disais donc que le monde est dévoré par l'ennui [...] C'est une espèce de poussière. Vous allez et venez sans la voir, vous la respirez, vous la mangez, vous la buvez, et elle est si fine, si tenue qu'elle ne craque même pas sous la dent. Mais quand vous vous arrêtez une seconde, la voilà qui recouvre votre visage, vos mains. Vous devez vous agiter sans cesse pour secouer cette pluie de cendres. Alors, le monde s'agite beaucoup (J.C, p. 30).

Dès lors, renchérit le curé, « [...] si notre espèce doit périr, elle périra de dégoût, d'ennui » (J.C, p.168). Chez Samba Diallo, cette conscience de l'ennui et de la solitude est vécue à travers toute son existence; de son insertion au foyer du maître à la découverte de la civilisation occidentale, son parcours porte les stigmates de l'isolement. En effet, « [...] aristocrate mêlé aux villageois, mystique au milieu d'écoliers ânonnants, sceptique parmi les gens de la civilisation du travail, puis plus tard, dans la foule musulmane routinière, son

aventure est celle de l'homme seul – de l'âme seule »¹. Arborant un visage tragique chez Bernanos, ce sentiment de claustration est perceptible chez la comtesse « que le souvenir désespéré d'un petit enfant...tenait éloignée de tout, dans une solitude effrayante » (*J.C*, 195).

Pour Vassilis Kapsambelis, la présence d'autrui, notamment des proches, est à même de juguler les balbutiements de l'angoisse:

La crise d'angoisse, tout comme l'état d'angoisse latente et chronique, est sensible à la suggestion et à la présence des proches. La proximité d'une personne à caractère protecteur et rassurant (parents, amis, médecins) peut apaiser considérablement la crise d'angoisse et, par ailleurs, les sujets anxieux sont plutôt à la recherche de la présence d'autrui et de l'échange verbal².

Chez Gide, ce vide est comblé par la proximité affective dont jouit le pasteur: « Le lendemain du jour où j'avais eu cette conversation avec Amélie, je me trouvais assez libre [...]» (*S.P*, p. 89). Mais, pour apaisante qu'elle soit, cette présence familiale n'en favorise pas moins une atmosphère délétère. Une telle tension explique l'acrimonie dont fait montre Amélie, affectée par les déboires de son époux. Pour ce dernier, la situation qui prévaut paraît incompréhensible: « J'éprouvais [...] à quel point deux êtres, vivant somme toute de la même vie, et qui s'aiment, peuvent rester (ou devenir) l'un pour l'autre énigmatiques et emmurés» (*S.P*, p. 82). Il est notable que les soubassements de l'angoisse ne trouvent pas, forcément, en la famille, un frein à leur déploiement. Mieux, celle-ci est souvent la source qui alimente un tel sentiment. En prenant en otage le python sacré, Oduche plonge son entourage dans une situation inconfortable. Son geste affecte, au premier chef, le prêtre d'Ulu mais, aussi, inaugure un bouleversement dont l'avènement est perceptible en amont («Ezeulu avait promis depuis cinq ans à l'homme blanc d'envoyer l'un de ses fils à l'église», *F.D*, p. 65) comme en aval: « [...] je tuerai cet enfant de mes propres mains [...]» (*F.D*, p. 64).Ce qui fait dire à Pau Diel:

L'angoisse est une peur qui n'est que représentée, une peur qui n'est pas ressentie devant un danger imminent et présent, mais devant un danger pressenti comme possible. L'évènement qui provoque l'angoisse est situé dans le passé ou dans l'avenir³.

Le sentiment d'angoisse qui anime l'homme est, par ailleurs un sentiment de faiblesse. Il

¹. Roger Mercier; Monique Battestini, *op. cit.*, p. 17.

² Vassilis Kapsambelis, *op. cit.*, p. 22.

³. Paul Diel, *Angoisse et joie*, Paris, Payot et Rivages, 2011, p. 71

traduit une certaine agitation propre à l'appréhension, sereine ou troublante, des uns et des autres face aux péripéties de la vie. Ainsi s'émeut Demba du malaise qui s'abat sur son maître: « Un homme fut-il jamais aussi familier des sommets, que ce vieillard qui pleure son échec? Songeait Demba. Il a le vertige et me cède le pas » (A.A, p. 132). Si l'intensité de l'angoisse est relative à l'étendue du désespoir, c'est par la mesure et le courage que l'homme s'érige en un palliatif salutaire. C'est parce que « le vide fascine ceux qui n'osent pas le regarder en face, ils s'y jettent par crainte d'y tomber » (J.C, p. 179). Isolé et perdant « temporairement [...] son statut de Grand Prêtre » (F.D, p. 213), Ezeulu, « frappé de panique momentanée » (F.D, p. 211), révèle la perméabilité d'un caractère intrépide. Cet aspect vertigineux de l'angoisse peut-il s'associer à une attitude délibérée de l'individu comme l'atteste Kapsambelis en ces termes?

On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même, l'angoisse est le vertige de la liberté [...] ¹.

Une telle sensation de liberté a, certes, animée les membres du peuple ibo dans leur détermination à se battre contre leurs voisins d'Okperi. Ici, le récit d'Achebe semble se suspendre. Tous les regards convergent vers une cible identique, même si tous les propos n'en portent pas pour autant un écho analogue. Le décor est le même chez Kane. Car si le peuple ibo se déchire devant l'imminence ou le refus d'une guerre intestine, les Diallobé, quant à eux, tergiversent à l'idée d'intégrer ou non l'école étrangère. Ici comme ailleurs, le malaise s'installe. Chez Achebe, le malheur qui s'en suit est sans précédent car « jamais, auparavant, un émissaire d'Umaoro n'avait été tué à l'étranger » (F.D, p. 40). Plus qu'une négation du corps, c'est toute une symbolique qui s'estompe pour Samba Diallo, en marge des réalités ambiantes du « foyer ardent »: « Je suis comme un balafon crevé, comme un instrument de musique mort. J'ai l'impression que plus rien ne me touche » (A.A, p.163). Le fiel qui habite le fils du chevalier témoigne de la tristesse qui le ronge. Un sentiment qui agite la petite Séraphita, si tant est que ce mal lui procure le salut: « C'est bon d'être triste. Cela rachète les péchés » (J.C, p. 246). La comtesse, par ailleurs, ne se fie pas à une telle consolation; au contraire, sa foi s'affaïsse, consumée par les feux de l'amertume: « Dieu [...] m'a déjà brisée [...] il m'a pris mon fils. Je ne le crains plus » (J.C, p.184).

La nature de l'angoisse est d'autant plus expressive chez les guides, ceux-là qui ont en charge la direction du corps et des âmes des êtres. Ont-ils du mal à supporter le poids du

¹. Vassilis Kapsambelis. *op. cit.*, p. 5.

sacerdoce? Ou se laissent-ils distraire par certaines inanités de la vie? Il est clair que ces derniers, n'échappant pas à l'angoisse, semblent la vivre en permanence. Dans son entretien avec la comtesse, le curé d'Ambricourt expose la nature de l'épouvante: « J'étais un homme qui, ayant grimpé d'un trait une pente vertigineuse, ouvre les yeux, s'arrête ébloui, hors d'état de monter ou de descendre » (CE, p.1161). Son égarement rappelle, toute proportion gardée, celui du maître des Diallobé, calfeutré dans un mutisme béant face à l'invite de son peuple: « Gens des Diallobé [...] Autant que vous, je voudrais savoir » (A.A, p. 97). Quant au maître, il est pris dans le tourbillon du désespoir, regrettant amèrement le départ de Samba Diallo:

Pourquoi a-t-il fallu que je le laisse partir, se demanda le chef des Diallobé. Il a le même âge que ce jeune homme qu'on vient de faire maître des Diallobé. Je l'eusse nommé chef des Diallobé, à ma place, à moins que le maître ne l'eût choisi pour porter son turban. Il eût contenu le mouvement des Diallobé sur la voie étroite qui serpente entre leur passé et ...ces champs nouveaux, où ils veulent paître et s'ébattre et se perdre (A.A, p. 133).

N'y a-t-il pas là une démission délibérée du saint? Ou ne dispose-t-il plus de cette force acquise au contact d'avec le divin? Tel le curé de Bernanos dont l'intimité avec le Seigneur paraît inopérant: « Je ne demandais Dieu que pour moi. Il n'est pas venu » (J.C, p. 130). Le pasteur gidien n'échappe pas à ce genre de malaise. Mais, à la différence du curé, il hérite son mal de sa proximité malséante avec Gertrude. Son idylle inébranlable vouée à la jeune aveugle, (« Je ne puis arracher cet amour de mon cœur qu'en arrachant mon cœur même [...] » (S.P, p. 132), aide à l'instauration de l'angoisse, comme en attestent les propos prémonitoires de Gertrude: « Je voudrais être sûre de ne pas ajouter au mal » (S.P, p. 125). Mieux, ses doutes se justifient: « Ma tante Amélie sait cela; et moi je sais que cela la rend triste » (S.P, p. 124). D'ailleurs, suite à l'accident¹ de Gertrude, le pasteur sombre dans le tourment, ébranlé par le poids de la culpabilité: « Si je pouvais le croire! Me convaincre qu'il n'y eut là qu'un accident, quel poids affreux serait levé de sur mon âme! » (S.P, p. 139). Tel peut être, aussi, le souhait du curé d'Achebe meurtri par la misère qui guette son peuple; son mal étant celui d'une conscience tourmentée par l'anxiété:

Les gens pensaient qu'il était assis dans sa case et se réjouissait de la détresse d'Umuaro, mais bien que pour rien au monde il ne souhaitât maintenant voir un revers de la situation se produire, il endurait un plus grand châtement et une

¹. Accident aux accents de suicide. Thème que nous verrons au chapitre suivant.

plus grande souffrance que ses confrères (F.D, p. 286).

L'attitude de Séraphia répond à un souci similaire mais, plus que ces prêtres, sa culpabilité est engagée; d'où la punition qu'elle se donne comme signe de désolation et de regret: « C'est pour me punir d'avoir parlé à Mlle Chantal, j'ai promis de garder la ficelle jusqu'à ce soir » (*J.C*, p. 302). Le monde de l'angoisse est celui de la souffrance mais, aussi, celui de la résignation. En plus du poids de l'absence et la tristesse qu'elle doit supporter suite à la disparition de son fils, la comtesse doit tout aussi faire face aux caprices de sa fille. Cependant, elle baisse les bras et refuse de s'engager dans un combat perdu d'avance comme elle l'atteste en ces termes: « [...] J'ai vite compris que cette fille était maîtresse chez moi, que je devais me résigner au rôle sacrifié, n'être que spectatrice, ou servante » (*CE*, p. 1150). Chez le curé, rongé par la maladie, la souffrance est à la fois psychique et physique. Aussi ce dernier qualificatif est-il moins redoutable pour le curé qui révèle: « [...] Je me sentais simplement d'une souffrance trop vive, ou plutôt du souvenir de cette souffrance – car la certitude de son retour était plus angoissante que la souffrance même » (*CE*, p. 1198). Partagé entre la souffrance et l'angoisse, le curé, jouant sur l'oxymore, révèle sa « préférence »: « Je suis presque heureux de ne pouvoir réfléchir: la féroce distraction de la souffrance est plus forte que l'angoisse » (*CE*, p. 1140).

Il est notable que l'univers des héros dans les romans est celui de l'angoissé. De part et d'autre, le tourment s'empare des consciences et révèle la faiblesse de l'homme confronté aux épreuves de la vie. Bien que baignant dans la spiritualité, l'individu a du mal à contenir les assauts de l'angoisse laquelle est, même, plus perceptible chez les religieux. Pour la plupart, elle est liée à un sentiment de solitude à travers lequel l'être, malmené par un tourbillon de pensées plus ou moins lugubres, souffre en silence; même si des signes de douleur tendent par moment, à l'extérioriser: « Je l'entendais souvent sangloter le visage enfoui dans ses petites mains toujours tachées d'encre, et si pâles » (*J.C*, p. 63). Cette révélation du curé d'Ambricourt sur l'état d'âme de l'abbé Dufréty, situe le poids du désarroi. La manifestation l'angoisse est caractéristique de la nature humaine. Aussi sa densité est-elle relative à la personnalité de l'homme qui en subit, plus ou moins, sa tyrannie. Les récits représentent, en ce sens, deux types de personnage qu'opposent le caractère et la conception qu'ils ont de la vie. En effet, face au curé de Torcy qui fait montre de sérénité et d'assurance, celui d'Ambricourt affiche une grande faiblesse. Un tel parallélisme apparaît chez Kane lorsqu'on s'appuie sur les divergences entre Samba Diallo et Demba. S'ouvrant plus à la vie, ce dernier fustige le caractère rétrograde et renfrogné de l'enfant diallobé et le lui exprime en ces termes:

« Eh bien tu es le plus fort de tous les disciples, mais assurément tu es aussi le plus triste » (A.A, p. 26).

Le sentiment qui habite l'individu en proie à l'angoisse est celui d'un trouble criard qui l'expose aux bords de la dépression. Le curé de Bernanos rêve d'un monde d'amour et de charité; pour Samba Diallo, ce bonheur, acquis dans la cour du maître, lui est amputé. Ainsi se confie-t-il à Lucienne: « [...] Ce décor, c'est du faux! Derrière, il y a mille fois plus beau, mille fois plus vrai! Mais je ne retrouve plus le chemin de ce monde » (A.A, p. 157). Il est, ainsi, question d'une quête incertaine voire impossible d'un idéal de vie et, par ailleurs, d'une défaillance existentielle née de la privation d'un passé plus apaisant. Mus par la souffrance, ces personnages s'emmurent, pour la plupart, dans la solitude et la solitude, même si les voix de la pensée ne cessent de vibrer. Autrement dit, la douleur de l'angoissé est souvent muette en ce sens qu'elle affecte moins le corps que l'esprit. Dans le récit de Gide, le pasteur traverse ce moment de « torture » lorsqu'il s'interroge, après l'opération de Gertrude, « Va-t-elle me reconnaître? » ou encore « Pour la première de ma vie j'interroge anxieusement les miroirs » (S.P, p. 134). La crainte qui anime le saint de Gide révèle toute l'importance que le pasteur voue à la jeune aveugle mais, aussi, dénote un être ébranlé par sa passion. Le prêtre d'Achebe, est aussi gagné par l'inquiétude, et même si les raisons de son angoisse diffère de celles du pasteur. Le vieux prêtre est surtout accablé par le poids de l'âge et ses conséquences sur son ministère. Il appréhende l'avenir et craint de défaillir dans sa mission. Une telle pensée le rend si malheureux qu'il préfère s' soustraire. Ainsi rapporte le narrateur: « Ezeulu n'aimait pas se faire l'idée que sa vue n'était plus aussi bonne qu'elle l'était auparavant et qu'un jour il devrait sur les yeux d'un autre comme l'avait fait son grand-père lorsque la sienne s'était affaiblie » (F.D, pp. 11-12)

La situation du guide est, ainsi, celui d'un « personnage religieux tiraillé entre doute et certitudes, entre amour et sainteté, entre réalité et mysticisme»¹. Autrement dit, il est

le malade et l'infirme qu'effraie l'arrêt toujours menaçant de toute activité et la perspective de ses lourdes conséquences immédiates; mais aussi la soif de sainteté qui le dévore tandis que sa colère monte et gronde devant la médiocrité, l'injustice et la bêtise du monde envoûté par le Mal...²

Tout porte à croire que l'angoisse est le sentiment le mieux partagé dans les récits. Et l'antre familial en est souvent l'espace de prédilection. D'où l'irritation du pasteur gidien se

¹. Denise Coussy, *Le Roman nigérian*, Paris, Editions Silex, 1988, p. 11.

². Louis Chaigne, *op. cit.*, p. 99.

désolant d'y retrouver « [...] le plus souvent que soucis, récriminations et tiraillements » (S.P, p. 115). Une situation née de la divergence d'esprit des uns et des autres:

Je ne surprends jamais, entre elle et sa mère, de conversation à quoi je puisse souhaiter prendre part, et je sens mon isolement plus douloureusement encore auprès d'elles que lorsque je me retire dans mon bureau, ainsi que je prends coutume de faire le plus souvent (S.P, p. 117).

Ces notes de détresse détonnent sur la demeure du prêtre d'Ulu du fait de son incarcération dans la geôle du Blanc:

La concession d'Ezeulu était remplie d'inquiétude les deux premiers jours de son absence. Bien que l'on fût au cœur de la saison des semailles, personne n'alla travailler [...] Les voisins et les passants entraient et demandaient [...] (F.D, p. 216).

C'est dire que, même vécue en interne, l'angoisse peut prendre des proportions incommensurables. C'est le cas chez le peuple diallobé lequel, pris par le vertige et « désemparé, tournait comme un pur sang pris dans un incendie » (A.A, p. 22).

L'évocation du sentiment de l'angoisse dans les fictions romanesques permet, aussi, de situer l'existence de l'homme dont la mort s'annonce par le truchement de la « mort ». En effet, le trépas, étant cessation de la vie, peut être précédé par la « mort » qui, loin de sonner le glas de l'individu, le maintient vivant tout en le plongeant dans un malaise existentiel. C'est parce que, pour parler comme Ezeulu, « [...] il existe une sorte de vie lente et fatigante qui est pire que la mort » (F.D, p. 129). Cette indolence – signe de «déréliction et tentation du désespoir»¹ – est manifeste chez Bernanos à travers des personnages affectés qui par la douleur et la haine (comtesse, Chantal) qui par la misère et l'injustice (Docteur Delbende) qui par le sentiment d'une solitude acerbe (curé d'Ambricourt). Ainsi s'alarme ce dernier dans un cri de détresse, meurtri et dévoré par l'ennui: « Certes, entre toutes les créatures sur qui veille jour et nuit la douce providence de Dieu, j'étais certainement l'un des plus délaissés, des plus misérables » (J.C, p. 171). La sourde agitation qui habite le curé l'amène à scruter la mort qu'il semble côtoyer en permanence: « Je pleurais sans un sanglot, je crois même sans un soupir. Je pleurais les yeux grands ouverts, je pleurais comme j'ai vu pleurer les moribonds, c'était encore la vie qui sortait de moi » (J.C, p. 291). Relevant cet état de fait, Guy Gaucher

¹. Eric Benoit, *De la crise du sens à la quête du sens: Mallarmé, Bernanos, Jabès, op. cit.*, p. 5.

révèle:

L'homme mort n'est pas celui qui a cessé de vivre de la vie biologique mais qui s'est coupé des sources de la Vie. La mort spirituelle précède et provoque la mort corporelle. En la séparant de Dieu le péché « mortel » tue l'âme car de Lui procède toute Vie¹.

Le même sentiment habite le pasteur gidien acculé par le désespoir et ne trouvant que Dieu pour se confier: « Seigneur, je ne sais plus...Je ne sais plus que Vous. Guidez-moi. Parfois il me paraît que je m'enfonce dans les ténèbres... » (*S.P*, p. 132). Ce recours à la volonté divine comme volonté de resurgir des « eaux » troubles s'affiche chez le curé de Bernanos. Mais, contrairement au pasteur, ce dernier, conscient de sa fin proche (« Il me semble avoir fait à rebours tout le chemin parcouru depuis que Dieu m'a tiré de rien », *J.C*, p. 131), s'ôte tout espoir de rebondir: « J'étais couché au bord de du vide, du néant, comme un mendiant, comme un ivrogne, comme un mort, et j'attendais qu'on me ramassât » (*J.C*, p. 131). Une démission que Bernanos qualifie de mort véritable car selon lui « il n'est réellement qu'un mort qui mérite vraiment le nom de mort, une vraie mort, une mort morte, c'est de mourir vaincu. Et n'est jamais vaincu que celui qui désespère »².

L'univers de l'angoissé est, dès lors, celui d'une conscience hantée par une réalité tragique, d'un être qui souffre du « poison amer du savoir³. Selon Diel, « l'angoisse naît de l'appréhension de la souffrance »⁴. Autrement dit, « la tristesse de l'homme, en effet, est la tristesse de celui qui sait »⁵. Dans son entretien avec Lucienne intégrant le parti communiste, Samba Diallo, d'un regard introspectif, expose les fondements de sa « passivité »:

*Tu ne t'es pas seulement exhaussée de la nature [...] ton combat est l'assujettir
[...] Moi, je n'ai pas encore tranché le cordon ombilical qui me fait un avec elle
[...] Je n'ose pas la combattre, étant elle-même (A.A, pp. 152-153).*

Cette léthargie, conséquence d'une liberté aliénée, déteint sur l'existence dans son entièreté. Samba Diallo ne s'est-il pas démis du froc sacré qui l'alimente en ferveur. Le goût de la prière semble le quitter tel le curé d'Ambricourt auquel le Docteur Laville peut lancer: « Les anxieux de votre sorte ne prient pas, ou prient mal » (*CE*, p. 1236). Un mobile, sans

¹. Guy Gaucher, *Le Thème de la mort dans les romans de Georges Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, Minard, 1967, p. 59.

². Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire*, Gallimard, 1953, p. 248.

³. Philippe Le Touzé, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos*, op. cit., p. 282.

⁴. Paul Diel, op. cit., p. 65.

⁵. Philippe Le Touzé, *idem*.

doute, pour ce dernier de confier son mal ailleurs: « [...] La morphine [...] je lui demande ce que vous demandez probablement à la prière, l'oubli » (*Œ*, p. 1236). Quant au curé, il se tourne vers les morts, ne trouvant pas, chez les vivants, le remède nécessaire afin de combler le vide qui l'accable: « Ma solitude est maintenant si profonde, si véritablement inhumaine que l'idée m'était venue, tout à coup, d'aller prier sur la tombe du vieux docteur Delbende » (*J.C*, p. 152).

Par ailleurs, l'angoisse s'exprime par la peur. Et même si elle peut prendre une tournure altruiste (« cette peur enfantine que j'ai de la souffrance des autres », *J.C*, p. 36), elle demeure, aussi, un drame personnellement vécu ainsi que l'atteste ce propos gidien: « cette par peur d'une perte d'amour que parfois j'ai pu sympathiser avec des tristesses, des ennuis, des douleurs que sinon, je n'aurais qu'à peine endurés »¹. Ce sentiment trouve chez Achebe un accent plus aigu tel le son de cloche qu'Oduche interprète en ces termes: « Abandonnez vos ignames, abandonnez vos tarots et venez à l'Eglise » (*F.D*, p. 62). En effet, l'implantation d'un nouveau culte suscite de l'inquiétude, notamment chez Ezeulu qui « commençait à craindre que la nouvelle religion ne ressemble à un lépreux » (*F.D*, p. 61).

La vie de l'homme, dans sa course ascendante, s'identifie dans son rapport avec la mort. Et les différentes étapes qui la composent participent de sa préservation ou de l'imminence de son déclin. Dès lors, vivre au rythme de l'angoisse, c'est côtoyer la mort en permanence, et ce, par le biais du désespoir car désespérer, c'est « éternellement mourir, mourir sans pour autant mourir, mourir la mort. Car mourir veut dire que tout est fini, mais mourir la mort signifie vivre sa mort; et la vivre un seul instant, c'est la vivre éternellement »². Autrement dit, « la vraie mort n'est pas celle des habitants froids et muets de la tombe, puisqu'ils ont perdu la conscience; la vraie mort est celle des vivants qui passent en sachant qu'ils passent »³.

Par ailleurs, la mort représente une réalité obsédante. Elle prend une part considérable dans le vécu des hommes dont le désir de vivre fait face à sa présence encombrante. Ainsi est-il question de s'accommoder à « l'effrayante présence du divin à chaque instant de notre pauvre vie » (*J.C*, p. 33). Cette intimité avec la mort offre différentes appréhensions lesquelles s'inscrivent soit dans un rapport de sérénité soit insinuent l'émergence de l'angoisse. En être écartelé, pris dans une sorte de tiraillement, l'homme a conscience des réalités (vie et mort) qui circonscrivent son existence. Le sentiment qui l'anime est, donc, celui d'un être vivant pour la mort. Une pensée qui habite le saint de Bernanos, ainsi que le fils du chevalier, et qui peut se traduire comme:

¹. André Gide, *Les Nourritures terrestres suivi des Nouvelles nourritures*, op. cit., p. 22.

². Soren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1973, p. 66.

³. Pierre-Henri Simon, « La pensée tragique de Marcel Proust », *Témoins de l'homme*, op.cit., p. 18.

[...] Une obsession douloureuse de la mort, non pas de la mort qui, une fois pour toutes, abolit notre conscience d'êtres terrestres, mais de celle qui, plus subtile et plus opiniâtre, se confond avec notre vie puisque, à chaque instant de notre durée il y a une partie de nous-mêmes qui tombe dans le néant¹.

Le curé d'Ambricourt ne cache pas sa crainte de la mort: « La peur de la mort m'a effleuré » (J.C, p. 249). A l'image de Bernanos, il subodore la présence menaçante du trépas; un accablement qui tient de la certitude qu'offre un corps fébrile:

Depuis longtemps – à cause de ma jeunesse malade et des précautions qu'on me faisait prendre – je crains la mort, et par malheur, peut-être mon ange gardien dirait [-il] par bonheur, j'y pense toujours².

Une telle appréhension de la mort est absente chez Samba Diallo. En effet, le fils du chevalier est fasciné par l'idée de la mort dès son enfance. Il fréquente les cimetières et ne manque d'éveiller, dans ses imprécations, la fin proche de l'humanité: « Gens de Dieu, songez à votre mort prochaine » (A.A, p. 23). C'est parce que, pour parler comme Heidegger, la seule possibilité d'une existence authentique est celle de la vie pour et vers la mort. Chez Bernanos comme chez Kane, la conscience de la fin est perceptible dès la tendre jeunesse. Pour la jeune aveugle du roman gidien, le trépas surgit à la suite d'une désillusion, sentiment analogue à celui du curé bernanosien dont l'« [...] angoisse avait été celle d'une déception brutale, instantanée » (J.C, p. 295). C'est dire que « la lumière qui luit dans l'enfance est celle-là même qui va ressurgir dans la mort. L'une et l'autre appartiennent à la même contrée »³. La détresse de l'homme face à l'imminence de la mort ne s'explique pas, selon Epicure et Lucrèce, dans la mesure où la mort et nous ne nous rencontrons jamais⁴. Epousant la même position, Feuerbach atteste que la mort est « un fantôme, une chimère puisqu'elle n'existe que quand elle n'existe pas »⁵.

L'attitude de l'humain face à la mort est révélatrice d'une conscience en phase avec son destin. Pour l'homme de foi, cette rencontre, inéluctable et décisive, est à la fois gracieuse et mystérieuse. Dès lors, la pensée à la mort s'avère normale si tant est qu'elle s'effectue dans

¹. *Idem.*

². Bernanos, « Lettre à l'Abbé Lagrange II », mars 1905, *Œuvres romanesques, suivi du Dialogue des Carmélites*, op. cit., p. 1727.

³. *Ibid.*, p. 34.

⁴. C'est l'argument repris par Montaigne: « La mort ne vous concerne ny mort ny vif: vif parce que vous estes, mort parce que vous n'estes plus. » (Essais I, XX).

⁵. Louis-Vincent Thomas, « Les sociétés devant la mort », *Encyclopaedia Universalis*, corpus 15, 1990, p. 797.

une atmosphère d'anxiété: « Oh! Sa pensée me revient souvent, et parfois elle m'inspire de la crainte » (J.C, p. 249). Par ailleurs, la préoccupation journalière du pasteur gidien ne prélude pas cette attente préoccupante. La crainte et l'« appréhension extrême » (S.P, p. 132) qui l'anime naissent plutôt de l'« angoisse inexprimable » qu'il ressent après l'opération de Gertrude.

Il est clair que l'homme est l'être conscient de sa mort. Qu'elle soit proche ou lointaine, elle situe ce dernier devant le fait accompli: « Vous voyez bien qu'il ne me reste qu'à mourir » (S.P, p. 147). Ces propos de Gertrude adressés au pasteur instituent l'ère du regret, après celui du « soupçon ». Une disposition de l'âme qui est imputable à la naïveté du saint gidien dans son approche fantaisiste de la vie. Quant à Samba Diallo, il est frappé par le mystère de la mort. Devant la tombe de Rella, il avance: « Vielle Rella, bonsoir, Vielle Rella si tu m'entends. Mais tu ne m'entends pas, que fais-tu? Où peux-tu être? » (A.A, p. 51). Cette série de questions montre que comment ce dernier essaie de s'imprégner de ce qui va être sa fin; une descente dans les profondeurs qui fait penser à la démarche d'Ulysse, visitant le royaume d'Hadès afin de demander à l'aveugle Tirésias de Thèbes des renseignements instructifs sur son voyage du retour. Aussi Samba Diallo semble-t-il se verser dans le délire, tel le roi Béranger d'Ionesco ou Gilgamesh de Bottéro dont la conscience qu'ils ont de leur disparition rend déprimés. On peut penser avec Emmanuel Levinas:

L'angoisse de la mort est précisément dans cette immortalité de cesser, dans l'ambiguïté d'un temps qui manque et d'un temps mystérieux qui reste encore. Mort par conséquent qui ne se réduit pas à la fin de l'être¹.

L'idée de la mort renvoie, ainsi, à l'idée d'après mort. Dans *L'Aventure ambiguë*, cette vision du trépas s'affiche nettement. La mort occupe la pensée des personnages tel le maître des Diallobé, car « la pensée de la mort tient le croyant éveillé » (A.A, p. 35), cette mort dont « les valeurs ultimes se tiendront encore au chevet du dernier humain » (A.A, p. 38). C'est parant à une telle éventualité que le maître accueille le trépas en toute quiétude. Une attitude qui fait défaut chez le curé d'Ambricourt, conscient de cette absence de grandeur qu'il loue chez les autres:

Il est clair qu'en face de la mort, mon attitude ne peut être celle d'hommes très supérieurs à moi et que j'admire, M. Olivier, par exemple, ou M. le curé de Torcy [...] En une telle conjoncture, l'un et l'autre eussent gardé cette espèce de distinction suprême qui n'est que le naturel, la liberté des grandes âmes (J.C, p.

¹. Cité par Patrick Baudry, *Place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 143.

294).

Dans l'univers d'Achebe, la mort s'appréhende autrement. Elle n'est pas une hantise qui subjugué la vie des individus en dirigeant leur regard vers une demeure éternelle. Ici, la mort, au lieu d'inaugurer l'immortalité par la résurrection (A.A, pp. 188-191), marque le terme de toute existence ou, pour parler comme un Ibo, ouvre une brèche vers une demeure aux côtés des ancêtres. De part et d'autre, « l'angoisse métaphysique » situe, à des degrés variables, l'approche du trépas. Paul Diel en donne l'explication en ces termes:

L'angoisse métaphysique pousse l'homme à transcender le sens de la vie: la valeur de la vie réelle (avant la mort) consisterait à réparer la condition réjouissante d'une vie supposée (après la mort), où l'homme – libéré de toute angoisse – trouverait enfin sa récompense (ou son châtement)¹.

Il n'est pas outrecaidant de souligner que l'existence humaine présente souvent les stigmates de l'angoisse. Sensation de « nausée » qui plonge l'individu dans une situation d'extrême anxiété, elle est perceptible dans tous les segments de la vie, notamment au niveau de la sphère religieuse. Dans les fictions sur lesquelles s'appose notre regard, les fluctuations de l'angoisse traduisent l'état d'âme de personnages acquis ou hostiles à la solitude. Il est notable que la souffrance est au cœur de l'angoisse, celle de l'homme dont l'univers est gagné par le désespoir.

Par ailleurs, la situation de l'angoissé est endolorie par son rapport avec la mort. Sa présence plus ou moins menaçante inaugure un climat de crainte, notamment si l'on y est moins préparé. Car, pour Anticléia, mère d'Ulysse, « quand la mort nous prend, voici la loi: les nerfs ne tiennent plus, ni la chair, ni les os, tout cède à l'énergie brûlante de la flamme »². Cependant, devant l'embarrassante présence du trépas, l'être humain trouve en soi la force nécessaire pour faire face à sa tyrannie. Autrement dit, « l'homme est le seul être qui appréhende la mort; lui seul est animé du désir essentiel, plus ou moins intense, de dépassement »³. Un tel combat étant essentiel pour ne pas verser dans l'avatar, mutations manifestes dont l'issue est, souvent, la mort.

2. Peinture de la métamorphose

Le parcours de l'homme dans le vaste champ de la vie est souvent empreint de signes aux

¹. Paul Diel, *op. cit.*, p. 32.

². Homère, *L'Odyssée*, Ed. Cit, Chant X, p. 205.

³. Paul Diel, *op. cit.*, p. 56.

reflets desquels l'existence humaine prend forme. En découvrant l'univers, l'être se découvre lui-même; et un choix s'impose: demeurer soi-même et opposer un refus catégorique à la métamorphose ou offrir le flanc à la tentation et sombrer dans l'hybridité.

Dysfonctionnement procédant d'une mutation psychologique et (ou) morphologique, la métamorphose a toujours fait l'objet d'un intérêt particulier dans la thématique littéraire. Par-delà le cadre animalier dans lequel son étude se déploie, le terme, par la magie du discours symbolique, renvoie subséquentment à la nature humaine. René Henane considère le fait métamorphique comme l'expression d'un choix de l'homme, alors que, chez l'animal, il relève de la nature fondamentale voire de la fatalité. Autrement dit, au moment où le changement de structure de l'animal

Lui est imposée par les lois inflexibles de l'hérédité et de la biologie [...] l'homme choisit sa métamorphose et la vit en rêve dans une aura d'émerveillement et d'angoisse et jamais dans l'indifférence affective [...] Sa métamorphose est réversible, sitôt le rêve évanoui, l'homme rejoint son enveloppe charnelle et sa conscience originelle¹.

Dans sa mutation, l'individu se mue en un être différent même si la transmutation n'est jamais achevée. Kafka lui prête un sens particulier. Selon lui, « la métamorphose révèle une vérité jusqu'alors méconnue, les conventions disparaissent, les masques tombent »², même si elle « se superpose à la nature véritable, qu'on n'oublie jamais »³.

La nature de la métamorphose dans les fictions est doublement perceptible. Elle est, d'une part, un mal poignant qui saisit l'homme qui se détache de sa splendeur primitive et, de l'autre, l'expression d'un constat décevant de son environnement immédiat.

En quittant la terre africaine, Samba s'éloigne de ses racines aux auspices desquelles il s'est toujours agrippé. Son éloignement passager d'avec les siens inaugure une « rupture », cette fois-ci irrémédiable, dans son rapport avec la foi. Il est lâché par un corps fébrile, sous-alimenté par un cœur de plus en plus gagné par une sécheresse spirituelle: « Tard dans la nuit, il s'aperçut qu'il avait oublié de faire sa prière du soir, et dut se faire violence pour se relever et prier » (A.A, p. 138). Pourtant, l'enfant diallobé a toujours subodoré cette situation comme il l'atteste dans un ton prémonitoire:

Il arrive que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre

¹. René Henane, *Césaire et Lautréamont. Bestiaire et métamorphose*, Paris, L'harmattan, 2006, p. 210.

². Kafka, *La Métamorphose*, Paris, Gallimard, 2000, p. 7.

³. *Idem.*

aventure même. Il nous apparaît soudain que, tout au long de notre cheminement, nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser, et que nous voilà devenus autres (A.A, p. 125).

Dans le roman d'Achebe, Oduche, aussi, devient autre. Mais contrairement au fils du chevalier, il se détourne de la croyance traditionnelle ibo pour rejoindre la mission chrétienne. C'est le cas de Gertrude ou de Jacques, dans *La Symphonie pastorale*, qui entre dans les ordres (*S.P*, p. 147). De part et d'autre, des changements se dessinent et s'opèrent en rapport avec la foi. Toutefois, il s'effectue des faisceaux d'influence dont l'individu ne sort point indemne. Si pour le fils d'Ezeulu ou pour celui du pasteur gidien, la conversion se fait par l'entremise du message biblique, chez Samba Diallo, elle est le fruit de sa proximité avec la culture occidentale: « [...] Ils s'interposèrent et entreprirent de me transformer à leur image. Progressivement, ils me firent émerger au cœur des choses et m'habituerent à prendre mes distances du monde » (*A.A*, p. 173). Conscient des changements qui s'opèrent en lui, l'enfant diallobe crie sa détresse et se confesse: « Maître [...] les ténèbres me gagnent. Je ne brûle plus au cœur des êtres et des choses » (*A.A*, p. 174).

L'inconstance psychique dans laquelle plonge Samba Diallo est analogue à l'état d'âme de l'aveugle gidienne au lendemain de son opération. Mais plus que l'enfant peulh, Gertrude, subissant une première métamorphose (son opération), en espère une autre, la désire même intensément: « Je voudrais me confesser à lui [...] J'ai soif » (*S.P*, p.147). Dans son lit de mort, Gertrude semble adopter une posture plus lucide que Samba Diallo même si les considérations métaphysiques de celui-ci sont pourvoyeuses de réponses:

Cette idée m'est étrangère. L'étonnement dans lequel elle me met en est la preuve. C'est en tout cas une idée évoluée, je veux dire qui marque un progrès de précision sur mon état d'esprit antérieur: elle distingue, elle spécifie (A.A, p. 107).

Samba Diallo effleure ce que Camus nomme « le divorce entre l'homme et sa vie »¹. C'est parce que « la foi n'est pas quelque chose qu'on possède »², elle s'entretient constamment, elle vit d'épreuves qu'elle surmonte tout comme elle s'affaiblit en cessant d'opposer un refus aux éternelles tentations. Cette perception de la chute – celle de l'« ange » dirons-nous – s'affiche, chez Bernanos, à travers le personnage de l'abbé Dufréty, « prêtre tuberculeux et défroqué reconverti en représentant de commerce vivant maritalement avec une

¹. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 18.

². Fancis Jacques, *op.cit.*, p. 85.

jeune femme qu'il a contaminée et qui fait des ménages pour lui payer ses médicaments »¹. Ainsi, les « métamorphosés assistent à leur propre transformation et savent qu'ils vivent par là un état médian, entre vie et mort [...]»². Pour le curé d'Ambricourt, le constat est implacable; la découverte qu'il a de sa mutation l'accable au point qu'il conçoit un dédoublement de sa personnalité en une entité disparate et confuse. Ainsi se confie-t-il en ces termes:

Lorsque je me suis assis pour la première fois devant ce cahier d'écolier, j'ai tâché de fixer mon attention, de me recueillir comme pour un examen de conscience. Mais ce n'est pas ma conscience que j'ai vue de ce regard intérieur ordinairement si calme, si pénétrant qui néglige le détail va d'emblée à l'essentiel. Il semblait glisser à la surface d'une autre conscience jusqu'alors inconnue de moi, d'un miroir rouble où j'ai craint tout à coup de voir surgir un visage – quel visage: le mien peut-être? ...Un visage retrouvé, oublié (J.C, p. 35).

La peinture métamorphique dans les romans est, par ailleurs, marquée par l'émergence du désespoir, une désillusion ponctuée par la nostalgie d'un passé éblouissant. Le présent offre moins un visage aussi apaisant, si ce n'est qu'il exprime l'éruption d'un « désespoir avorté, une forme turpide du désespoir, qui est comme la fermentation d'un christianisme décomposé » (*Œ*, p. 1032). Le saint de Bernanos s'indigne de l'attitude de plus en plus déconcertante du comte, car cet homme « en qui le curé voit d'abord un homme généreux, un vrai noble, se révèle peu à peu avare et médiocre, d'un esprit petit-bourgeois »³. Est-il question, ici, d'effet de la métamorphose ou seulement de jugement, autrefois, tronqué par un regard à la fois dupe et abusé?

Le déploiement de la personnalité dans toute son authenticité, pousse à croire que les mutations qui s'opèrent révèlent une réalité enfouie voire inhibée. Dès lors, à quelle image se fier? Celle en amont ou en aval de la transformation? Pour Vassilis, une réalité s'impose; celle de la dépersonnalisation de l'être dont la conscience est troublée:

Le sujet est le plus souvent en proie à une intense angoisse. Il se dit changé, ne se reconnaissant plus soi-même, exprime le sentiment qu'il a perdu sa personnalité d'avant, qu'il éprouve un vide intérieur, qu'il vit comme un automate, que ses pensées et sentiments ne lui appartiennent pas, ou qu'il ne les

¹. Karine Robinot-Serveau, *Les Romans de Bernanos. Métamorphoses de la transcendance*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 31.

². Xavier Darcos, *op.cit.*, p. 217.

³. C. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 49.

reconnaît pas comme siens. Il a souvent un sentiment de dédoublement [...] ainsi qu'un sentiment d'anéantissement et de mort psychique (désanination)¹.

Le changement constaté dans le psychisme de l'homme traduit une situation désagréable. Et ce drame s'accroît lorsque l'individu prend conscience du mal qui l'accable. Aussi bien que son esprit, son corps l'abandonne et demeure insensible au monde extérieur. Le pasteur gidien reconnaît cet effritement affectif, synonyme d'une foi en perte de vitesse. En effet, pris par la métamorphose et acculé par le désespoir, le saint-homme crie « sécheresse »: « J'aurais voulu pleurer, mais je sentais mon cœur plus aride que le désert » (*S.P.*, p. 149). Quant à Samba Diallo, il n'est pas loin d'un pareil malaise; le fossé qui le sépare de son passé – qu'il regrette fortement d'ailleurs – s'approfondit davantage. Tel Gertrude meurtrie par le désenchantement, en recouvrant la vue, il se perd, et ce, avec sa croyance héritée de son héritage africain. Pris par le doute, il s'adresse, ainsi, à son guide: « Maître des Diallobé [...] Je ne crois plus grand-chose, de ce que tu m'avais appris. Je ne sais pas ce que je crois » (*A.A.*, pp.185-186). De part et d'autre, « la destruction du langage illustre la dépersonnalisation de l'être »². Chez Bernanos, le tableau qu'offre Mme Duploux en évoquant le physique actuel des saints, renseigne sur l'ampleur de la métamorphose: « Dans ma jeunesse [...] les prêtres se nourrissaient trop, avaient trop de sang. Aujourd'hui vous êtes plus maigres que des chats perdus » (*J.C.*, p. 275). Et si, à en croire Proust, « les vrais paradis sont ceux qu'on a perdus »³? C'est dire comment ce sentiment de doute traduit l'ambivalence qui se greffe à la métamorphose et en fournit un mobile de regret ou d'acceptation de sa condition actuelle. Henane impute ce phénomène à la situation de l'homme prêtant l'oreille aux sollicitations répétitives du temps, passé comme présent, et dont les aspirations sont souvent divergentes:

La tendance manifeste de la conscience humaine à aller vers un au-delà, à vivre dans le présent tout en se noyant dans le passé donne à sa métamorphose une dimension ambivalente de régression angoissante ou de glorieuse valorisation⁴.

Par-delà son emprise sur les êtres, la peinture métamorphique se déteint sur les mœurs mais, aussi, sur l'organisation sociétale dans son entièreté. Cet aspect de la métamorphose, faut-il le souligner, présente une allure régressive voire décevante. C'est l'image qu'en donne Samba Diallo restituant jalousement les bienfaits qui forgent la vie des anciens:

¹. Vassilis Kapsambelis, *op. cit.*, p. 44.

². Alain Couprie, *Lire la tragédie*, Paris, Dunod, 1998, p. 185.

³. Proust, *A la Recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard « la Pléiade », 1968, p. 870.

⁴. René Henane, *op. cit.*, p. 211.

Nos ancêtres étaient plus vivants. Rien ne les divisait d'eux-mêmes [...] Ils avaient Dieu. Ils avaient la famille qui n'était qu'un seul être. Ils possédaient intimement le monde. Tout cela, nous le perdons petit à petit, dans le désespoir (A.A, p. 168).

Le constat du curé d'Ambricourt (« Mlle Louise assiste maintenant chaque jour à la Sainte Messe »), en révèle un autre plutôt déplaisant: « Sans elle, l'Eglise eût été vide » (J.C, p. 58). Cet éloignement de la sphère sacrée tient-il d'une démission effective de l'homme de plus en plus insensible au timbre du propos divin? Ou traduit-il l'état d'âme de ces « messieurs qui bâillent à la messe du dimanche » (J.C, p. 45) alors que « l'Eglise dispose de la joie, de toute la part de joie réservée à ce triste monde » (J.C, p. 47)? Pour le curé de Bernanos, ce désistement affectif est lié à la nature du discours théologique lequel relate un « [...] certain christianisme, bien éloigné de l'esprit des Evangiles [...] » (J.C, p. 69). Ainsi remue-t-il les pans de l'histoire:

Jadis, par exemple, une tradition séculaire voulait qu'un discours épiscopal ne s'achevât jamais sans une prudente allusion – convaincue, certes, mais prudente – à la persécution prochaine et au sang des martyrs. Ces prédictions se font beaucoup plus rares aujourd'hui (J.C, p. 31).

Chez Achebe, l'écho du Livre saint trouve un accueil plus favorable. Le peuple ibo, délaissant peu ou prou leur foi ancestrale, adhère à Sa parole et instaure la récolte « au nom du fils » afin de prétendre à « l'immunité promise » (F.D, p. 299). L'attitude de l'homme se mesure, ainsi, par ses rapports avec la religion laquelle est saisie essentiellement comme une fonction de la société opérant sur elle-même. Pour H. Desroche, cette relation s'opère différemment et peut se formuler comme suit:

Dans une société s'affirmant, se confirmant, s'attestant, une religion se manifeste comme une fonction d'intégration, disons d'attestation. Dans une société s'interrogeant sur elle-même, se redistribuant ses complémentarités et ses antagonistes, la religion se manifeste comme une fonction de différenciation et à la limite de contestation. Dans une société se niant, se récusant, se refusant elle-même, la religion se manifeste comme une fonction de protestation, de révolte, voire de subversion¹.

Les habitudes humaines se muent et se façonnent, aussi, en corrélation avec

¹. Henri Desroche, *op. cit.*, p. 58.

l'omniprésence de l'objet. Ce dernier impose sa tyrannie et transforme le monde en « une foire, avec des mécaniques qui tournent à des vitesses vertigineuses, dans le fracas des cuivres et l'explosion des feux d'artifice » (*Œ*, p. 1046). D'où l'interrogation bernanosienne: « Mais que vous servirait de fabriquer la vie même si vous avez perdu le sens de la vie? » (*Œ*, 1046). Ainsi se détériore l'harmonie entre l'homme et son univers, entre l'essentiel et le dérisoire, l'essence et l'existence. Ces mots du saint pontife, sonnante comme une alerte, en révèlent l'inquiétante issue:

L'homme d'aujourd'hui semble toujours menacé par ce qu'il fabrique [...] L'homme doit sortir victorieux de ce drame et il doit retrouver sa royauté authentique sur le monde et sa pleine domination sur les choses qu'il produit [...] Le sens fondamental de cette « royauté » et de cette « domination » de l'homme sur le monde visible consiste dans la supériorité de l'éthique sur la technique, dans le primat de la personne sur les choses, dans la supériorité de l'esprit sur la matière¹.

La projection de l'homme sur l'avenir, bien qu'elle traduise les préoccupations de l'humain à parfaire son environnement, instaure, tout de même, sa régression morale. La religion n'est plus cet aimant commun et salvateur autour duquel convergent les âmes. Pire, atteinte par la métamorphose, elle s'altère davantage et participe même de l'émergence d'une société en péril. C'est en ce sens que se justifient ces considérations de Bernanos:

[...] Le fascisme, plus encore, le nazisme sont issus de la décomposition de la chrétienté et qu'ils résultent d'une crise sans précédent des valeurs religieuses et morales de l'ancienne société chrétienne².

Selon Loubet,

La civilisation moderne n'est qu'une colossale entreprise en vue de distraire à tout prix, par des inventions mécaniques, une humanité trop récemment amputée pour ne pas souffrir de l'organe qu'elle a perdu³.

Dans *L'Aventure ambiguë* de Kane, le fou s'émeut du décor que présente le monde occidental: « [...] une étendue parfaitement inhumaine, vide d'hommes [...] au cœur même de la cité de l'homme, une étendue interdite à sa chair nue » parce que gagnée par « les

¹. Jean Paul II devant les membres de l'Académie pontificale des sciences le 10 Novembre 1979.

². Cité par J. L. Loubet Del Bayle, *op. cit.*, p. 178.

³. J. L. Loubet, *op. cit.*, p. 188.

mécaniques » (A.A, p. 104). Chez Achebe, le processus de modernisation instituée par le colon suscite le désarroi chez les autochtones, victimes de maltraitance et de mépris. Par-delà l'argument du fouet (*F. D*, p.112) et le désarroi né de l'injustice (« Pourquoi ne nous paie –t-il pas lorsque nous travaillons sur sa route », *F. D*, p. 117), c'est tout le symbole d'un univers – évoluant jadis dans la quiétude – qui s'ébranle. Dès lors, il se constitue, chez Achebe, « ce que Fanon nomme une zone d'occulte instabilité, culture subversive qui esquisse un avenir différent »¹. En effet, la déshumanisation s'opérant, l'individu se plie à sa volonté et découvre, saisi de torpeur et d'amertume, l'ampleur de la tragédie. Relatant un tel sentiment, A. Goulet note:

*C'est d'abord avec un regard mélancolique qu'on contemple les ruines d'un passé révolu mais raffiné, supplanté par une civilisation plus robuste, naturelle, mais plus ordinaire aussi*².

Il est notable que l'expression métamorphique se fait et se défait par le biais de l'homme, notamment celui dont l'acte, plus ou moins influent, participe de l'élaboration sociétale. De là, l'argument des chefs tient toute son ampleur, car « si le repère bouge, où vont les hommes » (A.A, p. 47). L'avènement de Demba au rang de maître des Diallobé, s'accompagne de mutations significatives dans le fonctionnement du « foyer ardent ». En effet, le jeune guide modifie les horaires de ce dernier en vue de permettre aux parents qui le désirent d' « envoyer leurs fils à l'école étrangère» (A.A, p. 134). Dès lors, en préconisant l'ouverture au progrès, Demba demeure sensible à la métamorphose, laquelle est prédit par le fou:

C'est parce que tu es encore là, avec ta maison vide et tes pauvres habits, qu'ils restent encore des brebis. Mais tu vas mourir, ainsi que ta maison pauvre. Alors vite, leur nature changera, je te le dis: dès que tu mourras. Toi seul retiens la métamorphose (A.A, p. 100).

En acceptant le changement, l'homme s'insère dans un univers complexe. Il cesse d'être la personne d'antan mais, aussi, n'arrive pas à opérer véritablement sous sa nouvelle carapace. Sa réalité est d'un être à équidistance d'un passé troublant et d'un avenir incertain. Autrement dit, « la métamorphose aide à continuer une autre forme d'existence, au-delà d'une mutation qui n'est plus la vie immédiate et commune, qui n'est pas la même existence qu'avait la

¹. Michel Naumann, « Cycles et spirales: temps et identité dans l'œuvre de Chinua Achebe », *Littérature africaine et identité: un hommage à Chinua Achebe*, L'Harmattan, 2013, p. 19.

². Alain Goulet, *Fiction et vie sociale dans l'œuvre de Gide*, Paris, Minard, 1986, p. 358.

mutation subie ou choisie. Si bien que la *mutatis* se situe dans un intermédiaire »¹. L'acceptation métamorphique est souvent une option stratégique en vue d'alléger l'épouvante. Elle est, aussi, la recherche d'un équilibre entre deux réalités différentes mais pas forcément incompatibles. D'où la lecture imagée qu'en donne le maître, à travers la métaphore de la courge:

Elle trouve sa parfaite réalisation dans le poids. Puis un jour, tout change. La courge veut s'envoler. Elle se résorbe et s'évide tant qu'elle peut. Son bonheur est fonction de sa vacuité, de la sonorité de sa réponse lorsqu'une soufflé l'émeut. La courge a raison dans les deux cas (A.A, pp. 43-44).

En effet, les Diallobé confient leurs enfants au Blanc, conscients que le monde est en progression et qu'il sied d'en suivre la cadence. S'adressant à Paul Lacroix, le chevalier souligne: « j'ai mis mon fils à l'école parce que l'extérieur que vous avez arrêté nous envahissait lentement et nous détruisait » (A.A, p. 91). Il urge, ainsi, d'agir afin de se préserver. Aussi ajoute-t-il: « l'extérieur est agressif. Si l'homme ne l'arrête pas, il détruit l'homme et fait de lui une victime de tragédie. L'Occident érige la science contre ce chaos envahissant, il l'érige comme une barricade » (A.A, p. 91).

Une telle compromission est rejetée par Ezeuleu, par son refus d'obtempérer face à la proposition de l'administration britannique de l'élever au grade de chef de canton (F.D, p. 230). Ainsi, le prêtre s'insurge contre l'aliénation et ne se hisse qu'en un fervent défenseur du dieu Ulu. La perception qu'a l'individu de l'ampleur de la métamorphose rend la situation plus dramatique; qu'il se laisse vaincre ou qu'il s'oppose contre sa progression. Ainsi, « la force et l'intensité des dénouements viennent, non pas de la succession des événements, mais plutôt de la conscience prise par les protagonistes de leur vraie situation »².

La peinture de la métamorphose dans les fictions est révélatrice d'une conscience en proie au désespoir, et dont la nature adopte une posture dégradante. Il est clair que ces changements d'attitude n'augurent pas toujours l'émanation du mal. C'est ainsi que Gertrude renaît pour mourir par la vérité, que la comtesse, chez Bernanos, retrouve le goût de l'espérance et qu'Ezeuleu, tel Demba soucieux de l'avenir, compte « danser la danse de son époque » (F. D, p. 248). Toutefois, la métamorphose, de quelque nature elle se manifeste, s'ouvre à la mort laquelle est souvent un prélude à une palingénésie.

¹. Xavier Darcos, *op. cit.*, p. 210.

². Alexandre Douglas, *Le Tragique dans les romans de Ferdinand Oyono*, Présence Africaine n° 7, 1973, p. 28.

3. La mort: réalité tragique et représentation métaphysique

La peinture du macabre dans le roman s'arrête, ici, à l'appréhension de la mort en tant que négation absolue, signe d'un divorce douloureux de l'être d'avec le monde. Face au trépas, l'homme est ainsi confronté à «un destin inéluctable que nul progrès technique ne saurait infléchir »¹, « une maladie que nul remède ne guérira, que nul médecin ne vaincra »². Une conception qu'épouse Xavier Darcos lorsqu'il note:

*[...] la mort, c'est en principe, par définition, la limite, saut et instant où toute réversibilité est abolie; ce moment 'suprême' [...] où la ligne de démarcation est passée, sans rétroaction possible, car le temps ne revient pas sur ses pas*³.

L'homme est, dès lors, condamné à cette fin tragique. Autrement dit, « en naissant nous commençons à mourir et la fin commence à l'origine »⁴. La mort rappelle, donc, que « les vivants mènent, selon le mot de Freud, une existence sous menace de congé »⁵.

Dans le discours romanesque, la mort, par-delà sa manifestation ontologique, revêt un caractère symbolique. Souvent précédée par la maladie, elle offre un cachet pathétique à l'allure des textes. Chez Bernanos, les expressions « flots de sang » ou « d'épaisses gouttes de sueurs » participent de ce décor mortuaire. Aussi ces termes évoquent-ils l'état d'âme d'individus partagés entre le mal-être et les tourments d'un corps endolori. C'est en ce sens que l'évocation des maladies dont souffre la famille Duploux est assez expressive. En relatant la mort de la fille de Mme Duploux, morte de tuberculose, et sa petite fille d'une méningite, Bernanos s'emploie à traduire le drame d'une mère résignée et souffrant, elle-même, du diabète (*J.C*, p. 275). Aussi révèle-t-il l'état du curé d'Ambricourt dont le malaise renvoie à « une espèce de nausée » (*J.C*, p. 231). Chez Achebe, la peinture macabre renferme plus d'acuité à travers la maladie d'Amalu dont l'agonie est révélatrice de l'intensité de l'algie:

Anets se tenait sur ses genoux, à côté du lit en bambou, et prêtait attentivement l'oreille pour saisir ce murmure à peine perceptible parce que couvert par la bruyante respiration qui venait de la poitrine creuse du malade (F.D, p. 283).

Par ailleurs, la souffrance corporelle invite l'individu à orienter son regard vers sa fin proche. Autrement dit, et à en croire le docteur Laville atteint de « lymphogranulomatose

¹. Patrick Dupouey, *La Mort*, Flammarion, 2004, p. 419.

². *Ibid.*, p. 422.

³. Xavier Darcos, *op. cit.*, p. 422.

⁴. Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 99.

⁵. Léon-Louis Grateloup, *Anthologie philosophique*, Paris, Hachette, 1992, p. 285.

maligne », « il faut mourir peu à peu [...] prendre l'habitude » (J.C, p. 287). Même si, pour sa part, sa maladie tait une réalité poignante:

[...] Sujet de sa thèse avant de ronger son corps, la lymphogranulomatose est la métaphore d'une libido sciendi dévorante: bannir Dieu et ériger la science en religion comme l'a fait l'époque moderne, c'est commettre le péché qui condamne Adam à la mort¹.

Pour le calviniste Duplessis-Mornay, il existe une relation étroite entre la vie et la mort: « Pour mourir bienheureux, à vivre il faut apprendre / Pour vivre bienheureux, à mourir faut apprendre »². C'est parce que « [...] la mort n'est pas cette sournoise qu'on croit, qui vient quand on ne l'attend pas, qui se dissimule si bien que lorsqu'elle est venue plus personne n'est là » (A.A, p. 23).

Plus que l'univers de la mort, c'est l'existence, elle-même, que l'homme appréhende: « [...] Je n'en veux pas à la *maladie*; elle m'a donné des loisirs dont j'avais besoin, que je n'eusse jamais connus sans elle [...] Ca m'a permis de piocher sérieusement le problème de la vie » (J.C, p. 68). C'est dire que « la pensée de la mort tient le croyant éveillé [...] » (A.A, p. 35). Même si, pour l'enfant diallobé, un effort s'impose afin de retrouver l'authentique visage de la mort:

[...] La mort m'est redevenue une étrangère [...] Quand je la cherche avec ma pensée, je ne vois qu'un sentiment desséché, une éventualité abstraite, à peine plus désagréable pour moi que pour ma compagnie d'assurances (A.A, p.162).

Au même titre que la maladie, la mort, par le mal qu'elle propage, instaure un débat fécond que sous-tendent la tristesse et la faiblesse humaines. Aussi le trépas est-il l'occasion de faire le procès de l'homme comme dans la mort de la comtesse, chez Bernanos, laquelle mort est un mobile de désaveu du curé, perdu par ses « imprudences ». Ce dernier, par ailleurs, subodore sa part de responsabilité comme il l'atteste: « Il est très possible que l'émotion ait hâté la mort de Mme la comtesse [...] » (J.C, p. 231). Tel Socrate dont les enseignements sont taxés de propos subversifs de nature à inciter au désordre et à l'agitation, le curé d'Ambricourt déguste, au jour le jour, la cigüe de la calomnie. Outre un corps endolori et une âme meurtrie, ses actes sont avilis et ses méthodes clouées au pilori. La réaction d'Ezeulu, chez Achebe, est assez particulière. Ici, plus que l'homme, c'est la divinité qui est indexée. En proie au délire, Ezeulu s'émeut de la disparition de son fils et s'adresse

¹. Philippe Le Touzé, *op. cit.*, p. 280.

². Cité par Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 296.

obliquement à son dieu: « Pourquoi Ulu avait-il choisi d'agir de cette manière contre lui? Pourquoi Ulu avait-il choisi de le terrasser et de le couvrir de boue? » (*F.D.*, p. 298). Par ce soliloque, la foi du prêtre semble mutilée par la souffrance comme le sentiment qui habite la comtesse lorsqu'elle perd son enfant.

Devant la tyrannie de la mort, la foi de l'homme semble mise à l'épreuve: ou bien ployer sous le poids du trépas ou bien se résigner et en accepter l'étreinte tragique. D'où le parallélisme qu'en donne le Touzé dans l'analyse de l'œuvre bernanosien: « La mort de l'enfant dans *Sous le soleil de Satan* était échec et scandale; le *Journal* réalise le passage du scandale à l'acceptation »¹.

S'armant du bouclier de la foi, l'être humain trouve en la mort une fin normale et salutaire. La croyance aide, donc, au triomphe sur le trépas car « si Dieu est avec nous, qui sera contre nous? Mort où est ta victoire, où est ton aiguillon? »². Le regard de l'homme fixé vers une demeure éternelle apparaît dans la trame des romans, par une attente somme toute angoissante de la fin. Cette dernière qui accable le curé de Bernanos, habité par « la crainte [...] de ne pas savoir mourir » (*J.C.*, p. 308), d'où sa prière: « Que le premier regard du Seigneur, lorsque m'apparaîtra sa Sainte Face, soit donc un regard qui rassure! » (*J.C.*, p. 309). Sa requête trouve un écho favorable comme l'attestent ses dernières paroles: « Tout est grâce » (*J.C.*, p. 313). Empreints de la même satisfaction, les propos de Thierno annoncent une béatitude non moins identique: « Tu vois jusqu'où a été la grâce de mon Dieu. Il m'a donné de vivre, jusqu'à l'heure [...] de le prier de cette façon [...] qu'Il avait prévue de toute éternité et codifiée [...] » (*A.A.*, pp. 179-180); ou encore: « Mon Dieu, je te remercie [...] de cette grâce que tu me fais [...] de me soutenir de ta présence [...] de m'emplir ainsi que tu fais maintenant, avant que je meure » (*A.A.*, p. 181). Même si, par ailleurs, la fin de l'homme présente un tableau moins gai – c'est le cas de Gertrude morte « après une nuit de délire et d'accablement » (*S.P.*, p. 148) – la mort n'est point ce monstre au visage terrifiant mais, plutôt, l'expression d'une douce transition entre deux sphères existentielles. A ce titre, remarque Guy Gaucher, « la mort est réconciliatrice parce que celui qui va mourir pour un instant retrouve son enfance c'est-à-dire la vérité profonde de son être »³. Ainsi « la mort sans la lumière et sans les consolations de la religion est un objet horrible, un supplice [...], un abîme sans fond, un malheur sans ressource, l'écueil fatal de la sagesse humaine »⁴.

L'inscription de la mort sur la conscience collective crée une sorte de hantise chez l'homme. Ainsi, dès le bas âge, le curé de Bernanos est habité par son mystère: « je me

¹. Philippe Le Touzé, *op. cit.*, p. 276.

². J. Lagrée, *op. cit.*, p. 61.

³. Guy Gaucher, *op. cit.*, p. 97.

⁴. Robert Favre, *La Mort au siècle des lumières*, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 93.

rappelle qu'à sept ou huit ans, accompagnant ma grand-mère chez un vieux cousin défunt et laissé seul dans la chambre, j'ai soulevé le linceul et regardé ainsi le visage du mort » (*J.C*, p. 161). Ce voisinage avec la mort trouve chez Kane un écho plus puissant. Ici, le voile du mythe semble se lever car les propos de l'enfant diallobé sur l'imminence de la mort sont celui d'un être averti: « Gens de Dieu, songez à votre mort prochaine. Eveillez-vous, oh, éveillez-vous! Azraël, l'ange de la mort, déjà fend la terre vers vous. Il va surgir à vos pieds » (*A.A*, p. 23). D'où l'imminence du trépas tel qu'évoqué par le curé de Torcy: « [...] La mort ne demande qu'à tenir la promesse faite au matin des jours » (*J.C*, p. 81); ou encore: « La mort vaille que vaille, vous rendra à l'immobilité au silence » (*J.C*, p. 163). Il est notable que la mort est en tout moment présent dans l'esprit humain, et ce, depuis que l'homme prend conscience de son existence. Dès lors, « assumer son existence, c'est assumer sa mort »¹, car « exister, c'est vivre l'agonie de sa propre identité transcendante, imposer à sa propre vie le sens le plus secret et le plus désespéré de la fin du monde [...] l'existence c'est l'agonie de l'être »².

La conscience d'une fin proche et l'aspiration à une vie au-delà d'une existence éphémère, exhortent l'individu à glorifier la mort. Cette dernière, pour tragique qu'elle puisse apparaître, demeure nécessaire afin de goûter aux promesses célestes. Par ses litanies matinales, Samba Diallo finit de sonner l'alerte. Pour Séraphita, la mort est une sorte de délivrance. Autrement dit « si nous étions immortels, nous serions des êtres très misérables »³. Ainsi s'entraîne-t-elle à l'accueillir:

*J'ai fait un trou dans le sable, je m'étends là, sur le dos, bien couchée, les mains croisées, en fermant les yeux. Quand je bouge, si peu que ce soit, le sable me coule dans le cou, les oreilles, la bouche même. Je voudrais que ce ne fût pas un jeu, que je sois morte (*J.C*, p. 246).*

C'est dire qu'« apprendre à mourir, c'est désormais pour l'homme apprendre à vivre avec la mort [...] »⁴ car « la vérité se place à la fin de l'histoire » (*A.A*, p. 89). Un mobile pour le fils du chevalier d'inviter les siens à en prendre acte: « Gens de Dieu, vous êtes avertis, reprenez Samba [...] Que la mort dès à présent soit familière à vos esprits... » (*A.A*, p. 24). Conscient de sa fin proche (« Je m'accorde encore trois mois, six au plus »), le docteur Laville affiche, pourtant, un visage serein: « Je le regarde en face » (*J.C*, p. 286). Une assurance qui semble animer le curé d'Ambricourt mais dont l'appréhension du trépas est plus inquiétante:

¹. Jean Parvulesco, « Les plus secrets chemins », *Georges Bernanos*, Editions Belfond, 1967, p. 277.

². *Ibid.*, p. 275.

³. Patrick Dupouey, *op. cit.*, p. 15.

⁴. *Ibid.*, p. 37.

Ma mort est là. C'est une mort pareille à n'importe qu'elle autre, et j'y entrerai avec les sentiments d'un homme très commun, très ordinaire. Il est même sûr que je ne saurai guère mieux mourir que gouverner ma personne. J'y serai aussi maladroit, aussi gauche (J.C, p. 295).

Ainsi, « tout le roman converge vers cette reconnaissance de la mort, au double sens du terme: le curé doit apprendre à connaître cette mort qu'il ignore et apprendre surtout à l'accepter avec reconnaissance comme une réalité fraternelle et pas du tout étrangère »¹.

La mort de l'aveugle dans *La Symphonie pastorale* traduit le drame d'une âme torturée par la découverte du mensonge. En prenant le pari de mourir, Gertrude s'affaisse devant le poids de la désillusion, incapable de soutenir le mal qu'elle découvre et dont elle se croit responsable. C'est dire, autrement, qu'elle finit de succomber de sa maladie car « [...] est maladie tout ce qui nous éloigne de la vie authentique, tout ce qui nous conduit à la perte de vue, à la nier, et à mener, consciemment ou inconsciemment, une existence contraire à ses règles »². Chez Kane, la disparition de Samba Diallo informe sur un échec analogue, celui de l'homme vers qui convergent deux cultures antagonistes. L'auteur y renvient en ces termes:

*Si j'ai fait mettre Samba Diallo à mort, c'était un peu pour souligner l'aspect dramatique et tragique de cette ouverture intellectuelle et spirituelle qui est la nôtre, à nous tous Africains, partant de notre société et allant vers la modernité et vers des civilisations et des systèmes de valeurs différentes des nôtres*³.

Le trépas adopte une tournure particulière dans l'œuvre d'Achebe, où la mort, en permanence, hante la vie de l'homme. Il est notable que « toute culture est culte de la mort [...] »⁴; toutefois, chez le peuple ibo, l'existence d'outre-tombe n'est point détachée de la vie antérieure de l'homme. Ce dernier rejoint le royaume des ancêtres et continue d'agir – en fantôme certes – pour la communauté. Dès lors, la formule selon laquelle « quand on est mort, tout est mort » (J.C, p. 216) n'est point avérée. C'est parce que dans la société traditionnelle africaine, « ceux qui sont morts ne sont jamais morts »⁵ et sont loin d'être « inactifs,

¹. Jacques Chabot, « Chronologie et liturgie dans le Journal d'un curé de campagne », *Revue des sciences humaines*, op. cit., p. 111.

². Tahsin Yücel, *L'Imaginaire de Bernanos*, op.cit, p. 32.

³. Jean Getrey, op. cit., p. 88.

⁴. Patrick Dupouey, op. cit., p. 41.

⁵. Birago Diop, *Les Contes d'Ahmadou Coumba*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 181.

inopérants, d'emblée inexistantes »¹. Ici, remarque Pea Elungu, « les vivants dépendent des morts comme de leurs supérieurs »². D'où le culte permanent rendu aux défunts et aux ancêtres. Sur ce rapport, Jean-Hugues Déchaux renseigne:

*L'affiliation eschatologique apparaît ici dans toute sa simplicité: le souvenir des aïeux permet de se rattacher à un ordre du monde, celui de la permanence de la vie dont témoigne intimement la succession des générations familiales. En même temps, il confère l'énergie nécessaire à la conduite de sa propre vie et relève donc de l'affiliation identitaire*³.

Les rites auxquels s'adonnent les personnes sont symboliques de la pérennité de l'être ou des esprits. Le mort est ainsi célébré comme à l'occasion de la fête d'*Akwu Nro* laquelle est une offrande des veuves en mémoire de leurs défunts époux:

Chaque veuve préparait du fofou et de la sauce de noix de palme pendant la nuit de l'Akwu Nro et déposait ce repas devant sa case. Le matin, les bols étaient vides parce que le mari était venu d'Ani Mmo et avait mangé le repas (F.D, p. 254).

Pour Senghor, l'activité du mort transcende cet aspect culinaire. Aussi note-il:

*Les Morts "reviennent dans les villages" pour se réjouir avec les vivants en prenant l'essence des mets qu'on leur sert pour les aider dans leurs difficultés ou leur retirer l'appui des Ancêtres quand ils violent la tradition*⁴.

Dans ce registre d'assistance aux parents disparus, la présence de veilles chez Bernanos prend une proportion considérable dans la fiction d'Achebe où la femme du mort s'assoie «au milieu des cendres dans la cuisine pendant sept marchés [...]» (F.D, p. 103). Aussi est-il nécessaire de procéder, à l'intention des êtres disparus, des séances rituelles pour le repos de leurs âmes: « Les six villages observaient ensemble une retraite silencieuse appelée Oso Nwanadi pour apaiser les esprits irrités de leurs frères tués au cours d'une guerre ou qui, en d'autres circonstances, étaient morts pour la cause d'Umuaro » (F.D, p. 254). Il est clair, en ce sens, que « [...] les morts n'ont pas perdu toute sensibilité, ils dorment et, dans

¹. Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 35.

². Pea Elungu, *op.cit.*, p. 1987.

³. Jean-Hugues Déchaux, *op.cit.*, p. 171.

⁴. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 71.

leur sommeil, ils ont besoin de nous [...] »¹.

La perception de la mort dans l'imagerie culturelle africaine tient souvent du mystère, et ce, en amont (« Quand on voit quelques chose de bizarre, peut-être est-ce le présage de la mort », *F.D.*, p. 85) mais, aussi, en aval: « La mort annonce un évènement dont le sujet n'est pas le maître; un évènement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet »². Néanmoins, vécue de manière quotidienne, la mort « [...] est moins un évènement de l'avenir qu'une *présence* qui influe sur chaque instant de la vie »³. A ce titre, elle « reste l'attraction la plus forte, le symbole le plus angoissant également »⁴.

La mort, par-delà son apparition naturelle, résulte souvent d'une volonté manifeste de l'homme de mettre un terme à son existence. Cette propension au suicide traduit une déception chez l'homme. Autrement dit, puisque la vie est « la promesse qui ne peut être tenue [...] l'homme prend conscience de sa misère et de la fatalité qui pèse sur lui ou sur le monde; c'est la chute dans le désespoir, dont l'issue logique est le suicide »⁵. Une manière pour Bernanos de souligner: « Se suicider, c'est [...] accomplir le péché de désespoir dans toute sa pureté »⁶. L'acte suicidaire devient, par ailleurs, une affirmation intense de la volonté. Selon Schopenhauer, on s'adonne à cet acte par recherche du bonheur, non pas parce qu'on est mécontent de la vie mais de sa propre vie. Ce qui fait dire à Pascal, après Saint-Augustin: « Tous les hommes cherchent le bonheur, même ceux qui vont se pendre »⁷.

La quête du bonheur est, donc, au centre du suicide. Même si, à en croire le docteur Laville, un tel penchant n'est pas gratuit, car l'acte suicidaire relève du domaine de l'extraordinaire: « Il est vrai que le goût du suicide est un don, un sixième sens [...] » (*J.C.*, p. 285). Aussi requiert-il une aptitude tendant à l'assimiler à un acte héroïque. D'où le sens que renferment ces propos d'Olivier: « Ah! si j'avais le courage de me tuer » (*Œ.*, p. 967). Ainsi pouvons-nous lire dans l'œuvre de Bernanos: « Ne se suicide pas qui veut. Je pense que la mort n'attire qu'un certain nombre de prédestinés chez qui le réflexe de l'épouvante me paraît jouer à contresens [...] »⁸. Chez Gide, la tentative de suicide de Gertrude révèle les tourments d'un être qu'étouffe la découverte du mal. Par son aveu (« Ce n'était pas pour cueillir des fleurs [...] j'ai voulu me tuer », *S.P.*, p. 143), la jeune aveugle « [...] s'aperçoit de quelle

¹. Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 519.

². Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 94.

³. Colin. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 139.

⁴. Pius Ngandu Nkashama, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'harmattan, p. 368.

⁵. Philippe Le Touzé, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos*, *op. cit.*, p. 10.

⁶. Cité par Guy Gaucher, *op. cit.*, p. 65.

⁷. A. Vergez; D. Huisman, « Philosophie pessimiste et philosophie tragique », *Histoire de philosophes illustrée par les textes*, Paris, F. Nathan, 1957, p. 307.

⁸. Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, *op.cit.*, p. 295.

imposture elle a été victime »¹ et entend juguler le fiel qu'elle a instauré: « Quand je suis revenue près de vous [...] c'est ce qui m'est apparu tout de suite; ou du moins que la place que j'occupais était celle d'une autre et qui s'en attristait » (*S.P.*, p. 143). En ce sens, mettre un terme à sa vie, c'est faire preuve de grandeur. En recouvrant la vue, Gertrude découvre le péché mais, surtout, la peine que sa présence a suscitée chez la femme du pasteur: « Lorsque j'ai vu sur son pauvre visage tant de tristesse, je n'ai plus pu supporter que cette tristesse fût mon œuvre » (*S.P.*, p. 138). Le malaise de Gertrude procède de l'étreinte subie par le biais des contradictions dont elle est alimentée. Elle est l'enjeu qui sous-tend les velléités entre le pasteur et son fils, l'« agneau » sacrifié sous l'autel des rivalités: « l'un tue Gertrude à la doctrine évangélique du pur amour, l'autre à l'aide de Saint-Paul et de l'orthodoxie »².

L'image de la mort, à travers le suicide, est ponctuée par des notes de désespoir. Chez Bernanos, la même fièvre gagne le docteur Delbende acculé par des difficultés financières: « Il était très démoralisé [...] ayant compté jusqu'au dernier moment sur l'héritage d'une tante âgée qui avait mis récemment tout son bien entre les mains d'un homme d'affaire [...] » (*J.C.*, p. 138). Cependant, ces raisons ne sont qu'apparentes car « il faut croire à un désespoir plus profond, celui qu'il ressent en voyant que sa fierté d'homme ne suffit plus à dompter les injustices qu'il doit affronter »³. Mieux Delbende affiche son amertume à l'égard du christianisme qui, manifestement, a échoué dans son dessein de glorification du pauvre:

Ce que je vous reproche, à vous autre, ça n'est pas qu'il y ait encore des pauvres, non. Et même, je vous fais la part belle, je veux bien que la charge revienne à de vieilles bêtes comme moi de les nourrir, de les vêtir, de les soigner, de les torcher. Je ne vous pardonne pas, puisque vous en avez la garde, de nous les livrer si sales [...] Après vingt siècles de christianisme, tonnerre de dieu, il ne devrait plus y avoir honte à être pauvre. Ou bien, vous l'avez trahi, votre Christ! (Œ, pp. 1094-95).

Le docteur Delbende est un réfractaire, un révolté s'employant à mener – tel Okonkwo – « contre l'envahisseur, devenu avec les siècles le possesseur légitime, une lutte sans espoir et sans merci » (*J.C.*, p. 138). Dès lors, « l'être qui se révolte, qui se met lui-même hors-la-loi, semble donc, par une espèce de fatalité, pris dans une dialectique de désir, d'angoisse, de folie et de mort »⁴. C'est dire, avec Camus, qu'« il n'est qu'un seul problème sérieux, c'est le

¹. Alain Goulet, *op. cit.*, p. 237.

². Germaine Brée, *André Gide. L'insaisissable Protée*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 244.

³. Colin. W. Nettelbeck, *op. cit.*, p. 59.

⁴. Hans Aaraas, « Le hors-la-loi », *art. cit.*, p. 58.

suicide »¹ et que « [...] l'accomplissement de la vie peut se confondre avec le désir d'y mettre un terme »². Autrement dit, le suicide, comme le révèle Hervé Tchumkam, est « [...] comme l'affirmation la plus intense de vivre, c'est-à-dire, de mourir pour ne pas mourir psychologiquement plusieurs fois »³. Et Schopenhauer de souligner, analysant cette fin tragique:

*Dans les tragédies, nous voyons les natures les plus nobles renoncer, après de longs combats et de longues souffrances, aux buts poursuivis si ardents jusque-là, sacrifier à jamais les jouissances de la vie, ou même se débarrasser volontairement et avec joie du fardeau de l'existence*⁴.

Par ailleurs, la nature du suicide est révélatrice de la croyance des hommes. Se révélant comme un acte somme toute banal, le suicide demeure un geste banni dans l'Islam comme dans le christianisme, d'ailleurs: « Tu ne tueras point, ni un autre, ni toi-même, car celui qui se tue n'est-il pas le meurtrier d'un homme ? »⁵. La mort étant une prérogative divine, l'individu se remet à Dieu duquel il détient la vie. Un tel état de fait donne un cachet particulier à la mort de Samba dont la fin présente des marques de suicide dont l'orchestration est « sublimée »⁶. Ainsi, le fou délivre Samba Diallo de son tourment. En d'autres termes, ce dernier eût pu mettre un terme à sa vie, comme le chef des Diallobé, s'il « eusse disposé de ce choix » (A.A, p. 136). A en croire le docteur, il demeure « un passe-temps de grand seigneur [...] » (J.C, p. 286). Pour le curé, le suicide, bien qu'étant un acte indésirable, est non moins intelligible si l'on se réfère à ses soubassements: « [...] L'image que je me fais du mal, de sa puissance, car je m'efforce habituellement d'écarter une telle pensée, elle m'éprouve trop, elle me force à comprendre certains morts inexplicables, certains suicides » (J.C, p. 167). La complexité de l'acte suicidaire, liée à ses différentes caractéristiques, nous amène à le considérer sous différents angles. Car, remarque Guy Gaucher, au-delà du « je me tue », le suicide s'associe au « je me laisse mourir » ou, encore, au « je me laisse vivre »⁷.

Il est notable que la tentation du suicide est l'expression d'un abîme. L'harmonie étant

¹. Cité par J. L. Loubet Del bayle, *op. cit.*, p. 210.

². Alain Goulet, *op. cit.*, p. 493.

³. Hervé Tchumkam, « Le pouvoir de la parole muette: vie et mort », art. cit., 2007, p. 200.

⁴. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F, 1818, p. 818. (Trad. Burdeau).

⁵. Cité par Pierre Moron. *Le Suicide*, Paris, P.U.F « Que sais-je », 2005, p. 7.

⁶. Nous soulignons. Nous parlerons, aussi, de mort déguisée. Autrement dit, en perdant la notion du temps et en refusant de se plier à son devoir de musulman, Samba Diallo révèle le vide qui se crée en lui. A cet effet, la mort demeure l'élément exorcisant de ce drame existentiel. C'est ce qui explique l'intervention du fou par peur de voir Samba Diallo offenser Dieu. Ici, le symbolisme prime sur la représentation.

⁷. Guy Gaucher, *op. cit.*, p. 61.

rompue entre l'être et son univers, la mort devient l'issue salvatrice afin de taire la métamorphose. Aussi la religion, si tant est qu'elle peut s'ériger en un bouclier dissuasif, permet-elle d'espérer une existence d'après-mort plus heureuse; cette « [...] mort qui rend l'espérance du Royaume de Dieu »¹.

Le suicide révèle, ainsi, le sentiment d'un devoir accompli. Un choix s'impose: vivre dans l'angoisse ou se donner la mort. Ici comme ailleurs, le bonheur devient le but recherché. Pourtant, cette aspiration salutaire n'est pas partagée puisque, pour certains, il n'y a point de jouissance au-delà de l'existence sur terre. Ainsi avance Chateaubriand:

*Les Grecs et les romains, n'étendant guère leurs regards au-delà de la vie, et ne soupçonnant point les plaisirs plus parfaits que ceux de ce monde, n'étaient point portés, comme nous, aux méditations et aux désirs par le caractère de leur culture*².

Arguant dans le même sens, Camus n'entrevoit point de vie autre que l'existence terrestre; non sans manquer d'en déduire – pour ceux qui en prétendent – une forme de turpitude:

*Car, s'il y a un péché contre la vie, ce n'est pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie et de se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci [...] Le monde est beau et hors de lui point de salut*³.

Souvent associée au malheur, la mort joue un rôle important dans l'expression romanesque. Sa présence dans la fiction sert de repère ou d'élément catalyseur du récit. En effet, dans l'incipit de la *symphonie pastorale*, la mort de la vieille protectrice de Gertrude fournit un mobile à l'élaboration du récit. Chez Kane, la mort de Samba Diallo demeure un point focal, un moment transitoire dans la vie des Diallobé. Aussi est-il nécessaire que le fils du chevalier meure pour que surgissent les *Gardiens du temple*⁴. Ainsi, « toute mort est suivie d'une lente résurrection qui commence après le vide irrémédiable laissé par la mort »⁵. Car « à l'échelle de l'espace et du temps, saisis dans leur étendue et leur durée, la mort est la condition nécessaire au renouveau de la vie »⁶.

Toujours perceptible dans le langage littéraire, la mort demeure un thème privilégié dont

¹. Philippe Le Touzé, *op. cit.*, p. 275.

². Cité par Norbert Jonard, *op. cit.*

³. Cité par Loubet, *op. cit.*, p. 207.

⁴. Ouvrage de Cheikh H. Kane considéré comme la suite de *l'Aventure ambiguë*.

⁵. Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 245.

⁶. Xavier Darcos, *op. cit.*, p. 194.

l'expression confère au récit une allure tragique. Cependant, sa nature dramatique n'ôte en rien sa valeur esthétique. D'où son intérêt dans l'imagerie culturelle et littéraire:

*Péril suprême ou accès au parfait repos, illumination décisive ou naufrage dans les ténèbres, la mort ne permet pas qu'on se complaise dans la "littérature" et pourtant elle suscite le lieu commun. Elle est ainsi la grande maîtresse de l'éloquence, pour Malraux comme pour Bossuet; elle habite au cœur de toute poésie, de Villon à Eluard et Yves Bonnefoy [...] Chaque âge trouve son langage pour affronter, accueillir ou accuser la mort [...]*¹.

Dans sa démarche testimoniale sur les ruines de l'histoire, l'écriture se mue au gré de la thématique sur laquelle s'applique son parcours. Dès lors, plus que l'écriture d'une histoire, le roman devient – pour paraphraser Jean Ricardou – l'histoire d'une écriture. C'est en ce sens que l'esthétique devient un support privilégié dans l'appréhension du discours littéraire.

Chapitre 2. De l'écriture du tragique au tragique de l'écriture

L'écriture, en retraçant le tragique, ne peut qu'être affectée dans sa démarche testimoniale. En effet, le discours romanesque adopte toujours les modulations et caractéristiques de l'élément narré; qu'il soit gai ou enthousiasmé, haché ou teint d'ironie. Ainsi, en rendant compte du macabre dans les romans, l'écriture, dans l'exercice de ses fonctions, subit naturellement le poids du tragique.

1. Lecture spatio-temporelle

L'espace constitue un pilier important dans l'élaboration fictionnelle du texte littéraire. Il n'est pas délimité par l'imaginaire et le rêve mais par une multitude d'événements vécus. Il s'agit d'un espace socioculturel circonscrit par des faits authentiques dans la mémoire des hommes. Il constitue la toile de fond des écrits romanesques. L'espace s'exprime, ainsi, sous différentes formes et revêt un caractère déterminant dans la création du récit. Dès lors, l'approche de l'espace commande concomitamment l'étude de la diégèse de l'œuvre.

Déterminé par la condition humaine, l'espace reste associé aux personnages et se subordonne à l'analyse psychologique, morale, culturelle, religieuse. Son analyse s'effectue, donc, « [...] à partir des actions et des situations humaines »². L'univers de l'homme ainsi investi se dévoile, dans l'intimité du dedans comme dans la « nudité » du dehors. Pour ce

¹. Robert Favre, *op. cit.*, p. 1.

². Frederik Tygstrup, « Espace et récit », *Littérature et espace*. Actes du XXX^{ème} congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée, Limoges, 20-22 septembre, 2001, p. 58.

faire, indique Bachelard, la maison – ce « cosmos dans toute l'acceptation du terme »¹ – offre un intérêt particulier:

Pour une étude phénoménologique des valeurs d'intimité de l'espace intérieur, la maison est, de toute évidence, un être privilégié, à condition, bien entendu, de prendre la maison à la fois dans son unité et son complexité, en essayant d'en intégrer toutes les valeurs particulières dans une valeur fondamentale. La maison nous fournira à la fois des images dispersées et un corps d'images².

Par ailleurs, l'« univers-maison » n'attire notre regard que dans son rapport avec le sacré. En effet, la maison, ce champ profane communément alloué à l'homme, diffère des lieux de culte ou maisons de Dieu. Aussi l'attitude de l'individu varie-t-elle selon qu'il se joint à l'un ou l'autre milieu. D'où la portée sémantique de ces recommandations de Dieu à Moïse: « N'approchez pas d'ici; ôtez tes sandales de vos pieds, parce que le lieu où vous êtes est une terre sainte »³.

La délimitation de l'espace est conforme à la nature de la relation divino-humaine laquelle relation se projette sur les rapports entre les hommes de Dieu et les fidèles. Tout acte ou parole se rapporte à un espace bien déterminé. C'est en ce sens que le geste du curé d'Ambricourt est révélateur: « [...] "Il n'y a qu'une place où je puisse vous entendre", et je l'ai poussée doucement vers le confessionnal » (*J.C.*, p. 156). Un tel espace fait défaut chez le pasteur gidien où le secret de la confession n'est pas lié à un espace consacré. Même si le pasteur dispose d'un coin intime ou « Lieu saint » (*S.P.*, p. 81) chez lui, il s'en sert moins comme lieu de réceptacle d'aveux que comme espace de réception. En sus de la « chapelle de la Brévine » (*S.P.*, p. 11), Il est notable, par ailleurs, que le saint homme a coutume de se rendre à « R... » pour « célébrer le culte deux fois par mois » (*S.P.*, p. 11). Chez Achebe, le sanctuaire d'Ulu servant de consultation et accueillant des sacrifices n'autorise que la présence d'Ezeulu: « Ezeulu se rendit au sanctuaire d'Ulu [...] Puis il s'adossa contre la porte de la pièce intérieure dans laquelle même ses assistants n'osaient pénétrer » (*F.D.*, p. 275). Etant l'intermédiaire entre la divinité et son clan, il dispose davantage de privilège: « Son *obi* était bâti différemment des cases des autres hommes » (*F.D.*, p. 11). Dans le texte de Kane, la présence de lieux de culte n'est pas spécifiée. Le « foyer ardent » demeure, par contre, l'espace privilégié où s'effectue l'apprentissage du texte sacré. Ici, l'espace sacré s'étire au

¹. Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, Quadrige/PUF, 2010, p. 24.

². *Ibid.*, p. 23.

³. *Exode* III, 5, *La Bible*, *op. cit.*, p. 69.

gré des virées matinales de Samba Diallo à la recherche de pitance quotidienne. La dilation spatiale est davantage expressive chez Gide où l'éducation demeure le prétexte brandi par le pasteur pour se retrouver seul avec Gertrude.

Le traitement de l'espace, dans sa forme descriptive, procède, aussi, de l'émergence du tragique dans le roman. Acculé par l'angoisse, l'être trouve en la nature l'incarnation de l'immanence ainsi que l'authentique jouissance de l'âme à travers l'objet; si tant est qu'elle demeure un monde virtuel où fleurissent « [...] les grands sapins, au goût de résine, au tronc grenat, aux longues sombres branches horizontales [...] des gentianes, des pulsatiles, des renoncules, et les beaux lis de Salomon [...] » (*S.P.*, p. 93). L'univers pastoral reflète, ainsi, l'imagerie divine. Selon Goulet, la Pastorale, pour Beethoven, était l'« appel émouvant au contact des choses éternelles de la nature. De cette nature surgit un plus profond: cette sensation réconfortante d'une divinité immanente, qui unit à la palpitation de l'univers l'âme de l'homme par un courant de vie »¹. Aussi souligne-t-il:

De même que Beethoven sourd composait en entendant le chant des oiseaux, de même Gertrude aveugle va pouvoir alors lire – c'est-à-dire énoncer, écrire – le livre de l'harmonie naturelle avec les 'mots' que sont les 'fleurs', aidée dans son déchiffrement par les 'vaches' »².

La nature tient, ainsi, du surnaturel lequel « [...] fait irruption non pas dans la conscience humaine mais dans le monde de la matière »³. Cette représentation de la nature est fortement perceptible dans le roman d'Achebe; un peu moins chez Bernanos où l'espace floral participe de l'épanouissement de l'imaginaire: « C'est là que m'est venue l'idée de ce journal et il me semble que je ne l'aurais eue nulle part ailleurs » (*J.C.*, p. 67). Si le curé sollicite la nature pour faire éclore ses idées, le pasteur, quant à lui, saisit la plume par contrainte: « Je profiterai des loisirs que me vaut cette claustration forcée, pour revenir en arrière et raconter comment je fus amené à m'occuper de Gertrude » (*S.P.*, p. 11). Chez Kane, l'exercice descriptif n'est pas effectif. Une telle orientation répond aux impératifs de la foi musulmane où certaines représentations de la création sont prohibées. Par cette abstraction de la nature, « le récit prend une valeur presque intemporelle, puisque tout ce qui est élément transitoire de l'univers est éliminé, sauf l'homme lui-même dont la fragilité ressort davantage, ainsi confrontée aux

¹. Alain Goulet, « La figuration du Procès littéraire dans l'écriture de la Symphonie pastorale », *Gide et la fonction de la littérature*, Paris, Lettres Modernes, 1972, p. 29.

². *Ibid.*, « La figuration du Procès littéraire dans l'écriture de la Symphonie pastorale », *art. cit.*, p. 38.

³. B. T. Fitch, *op. cit.*, p. 148.

éléments éternels qui, eux, sont évoqués fréquemment »¹. Toutefois, l'imagerie cosmique n'est pas totalement absente du texte de Kane où la description peut prendre une allure sobre et saisissante: « Le soleil était tombé. Derrière lui, une masse imposante de nuages écarlates achevait de s'écrouler à sa suite, comme une monstrueuse traînée de sang coagulé » (A.A, p.90).

Les fluctuations de l'espace rendent compte de la structure narrative. Aussi la diversité spatiale est-elle significative de la psychologie et de l'état d'âme des personnages. Le désespoir et l'angoisse qui sévissent à la paroisse du curé font écho aux murmures et au désarroi qui emplissent le château. Et une telle situation, symptomatique d'une conscience désenchantée, prend une ampleur inquiétante: « Le curé eut l'impression qu'ils n'étaient ni l'un ni l'autre dans ce triste petit salon, que la pièce était vide » (CE, p. 1161). Désormais, le surnaturel vient « [...] s'insérer dans l'espace où se meuvent les hommes. Les deux se côtoient sur un pied d'égalité ontologique »². Ainsi, les fêtes sacrées, chez les Ibo, sont l'occasion de conforter la cohabitation entre ces espaces, et où la vie se suspend le temps d'une célébration liturgique. Autrement dit, « il s'agit [...] d'une morphologie dynamique où prédomine la notion de réalité absolue, et où se joue le théâtre de la mort et de la renaissance à travers l'initiation »³. Lors de la présence d'Ezeuleu dans la fête, l'espace prend forme, il devient chargé, se densifie et s'intensifie au rythme de la cérémonie. Comme le prêtre, il se déplace, s'estompe, réapparaît; d'où les contrastes qu'opère l'écriture: apparition/disparition, clameur/silence. Sur la place sacrée, avec le prêtre, « tout gagne en consistance et en puissance, devient extraordinaire et absolu »⁴. C'est parce que « là où est le sacré se manifeste dans l'espace, le réel se dévoile, le monde vient à l'existence »⁵:

*Les rites [...] exigent la préparation d'un lieu sacré qui est l'espace où les êtres surnaturels refont le monde, un espace qui permet la communication avec le monde transcendant. L'initiation se déroule au cours d'un temps sacré, qui débouche sur le temps des origines que le néophyte peut rejoindre par les rites: lieu sacré et temps sacrés sont deux préalables*⁶.

L'étirement ou le rétrécissement de l'espace obéit au projet descriptif du narrateur mais, aussi, au déplacement des personnages. En ce sens, le voyage constitue un élément non moins

¹. Jean Getrey, *op .cit.*, p. 74.

². B. T. Fitch, *op. cit.*, p. 148.

³. Mathieu René Sanvée, « Espace sacré, espace qualifié: la réalité absolue », *Littérature et espace, op.cit.*, p. 147.

⁴. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane, op. cit.*, p. 142.

⁵. *Ibid.*, p. 57.

⁶. Julien Ries, *op. cit.*, p. 45.

important à l'appréhension de l'espace. Le mouvement des personnages constitue souvent le prélude à une renaissance, le début d'une étape où l'existence semble emprunter une autre tournure. C'est en répondant à l'invitation d'une fillette que le pasteur fait la découverte de Gertrude. Aussi ce parcours informe-t-il sur les activités du saint-homme dont les mouvements sont édictés par le devoir sacerdotal: « Depuis quinze ans je ne l'avais plus revu, car aucun devoir pastoral ne m'appelle de ce côté » (*S.P*, p. 12). Par ailleurs, le voyage constitue une rude épreuve dans la vie de l'individu. C'est le cas d'Ezeulu contraint à l'exil – exil-châtiment dirons-nous – puisqu'il est obligé de rejoindre Okperi, « le village de sa mère » (*F.D*, p. 213), pour répondre à la convocation du Blanc. Malgré la satisfaction nourrie au cours du voyage (« J'aurais dû venir plus souvent dans le pays de ma mère », *F.D*, p. 222), le vieux prêtre perd momentanément un mode de vie privilégié, étant « exilé du réel et relégué dans l'Apparence [...] »¹. Son ministère s'écroule sous le faix de l'absence. Sa fonction de Grand prêtre lui échappe le temps d'une villégiature. Aussi, conformément à la coutume, ce déplacement constitue-t-il une sorte d'infraction puisque « le prêtre d'Ulu ne doit pas faire un voyage qui l'éloigne trop de sa demeure » (*F.D*, p. 193). Ainsi, son absence, au-delà de l'inquiétude qu'elle instaure, occasionne un bouleversement des habitudes découlant d'un réaménagement spatial temporaire:

La concession d'Ezeulu était remplie d'inquiétude les deux premiers jours de son absence. Bien que l'on fût au cœur de la saison des semailles, personne n'alla travailler. Okuata, la jeune femme d'Obika, quitta sa case solitaire pour aller dans celle de sa belle-mère. Edogo quitta sa propre concession pour s'installer dans l'obi de son père et attendre les nouvelles (F.D, p. 216).

Un tel désarroi s'installe dans l'univers du curé où la nature semble, aussi, avoir horreur du vide: « Et lui, le village, il semblait attendre aussi – sans grand espoir – après tant d'autres nuits passées dans la boue, un maître à suivre vers quelque improbable, quelque inimaginable asile » (*J.C*, p. 30). Autrement dit, « l'homme, toujours, voudra des prophètes pour l'absoudre de ses insuffisances » (*A.A*, p. 46). Dans le texte de Kane, il n'est point fait mention d'un déplacement du maître hors du territoire diallobé. Sa nature de mystique le pousse à mener une vie de sédentaire tels ces moines, incomparables maîtres de la vie intérieure, qui ne supportent pas le voyage (*J.C*, p. 32).

Les déplacements dans les fictions donnent une allure importante à la narration. Par l'exil, il s'opère une fracture sociale chez l'individu contraint de s'éloigner de sa

¹. Mathieu René Sanvée, *art. cit.*, p. 146.

communauté. Souvent souligné dans le discours littéraire, il est un moment crucial dans la vie de l'homme. D'où l'approche frappante qu'en donne Giovannoni:

L'exil est pour l'être humain une amère et dure invitation au sérieux. Son expérience concentre en effet dans une décision ou un choix, dans un évènement tragique ou une persécution, souvent dans un arrachement ou violence, l'impossibilité du retour en arrière, et ceci non pas de manière diluée, mais subitement et dans une rupture: le renoncement à l'ancienne vie se fait de manière irréversible¹.

Ce « exil-arrachement » où l'on perçoit une sorte de persécution n'est pas totalement présent dans les récits. Et si tant est qu'il s'approche davantage de la situation d'Ezeulu, il s'exprime moins par la violence. Samba Diallo, moins que le prêtre d'Achebe, n'est pas obligé de quitter son terroir. Son déplacement est volontaire et ne souffre d'aucune contrainte si ce n'est de répondre à l'impératif: « Apprendre à lier le bois au bois ».

L'absence d'exactions physiques ne constitue pas un baromètre pour jauger l'intensité de la souffrance chez l'exilé. Autrement dit, le corps subissant moins que l'esprit, le migrant s'expose à l'angoissante découverte d'une vie qui a perdu toute son originalité. Indexant cette « déchirure » sociale et morale, Ngalasso souligne: « L'exil en tant que rupture du lien avec un lien, un passé, une culture une langue, signifie morcellement de l'identité, perturbation dans la filiation et dans la transmission des héritages. L'exil devient étranger aux siens et à lui-même »². Par cette déconstruction ontologie, l'être, vulnérable, s'offre à la perdition. Car, selon Giovannoni, « comme épreuve, l'exil représente la précarité, la vulnérabilité la fondamentale inconsistance de tout ce semblait acquis ou permanent »³. Abordant dans le même sens, Bernanos situe le fait exilique dans sa dimension « métamorphique » où l'identité de la victime est à jamais altérée. En effet, pour Bernanos, l'exil, plus qu'un « [...] arrachement de ses racines ou du pays natal [est] une fuite éperdue vers l'extérieur, l'apparence et l'image, au détriment de la vie intérieure, de l'authenticité et de la simplicité »⁴. Il notable que ce terme n'est pas mentionné dans le roman de Bernanos et son emploi, d'ailleurs, n'est pas fréquent chez l'auteur comme il s'en explique: « J'ai rarement [...] écrit [le mot] d'exil, ce mot d'exil est trop grand pour moi [...] Qui souffre de l'exil

¹. Augustin Giovannoni, *Ecriture de l'exil*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 7.

². Mwatha Musanji Ngalasso, « L'exil dans la littérature africaine écrite en français », *Ecritures de l'exil*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p. 257.

³. Augustin Giovannoni, *idem*.

⁴. Cité par Christophe Pérez, « Bernanos et l'exil de l'intérieur », *Ecritures de l'exil*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, pp. 232-233.

souffre déjà d'un partage inconscient qui se défend contre le détachement est déjà détaché »¹.

Le vertige qui saisit le fils du chevalier relève d'un échec d'acclimatation de l'enfant peul dont le contact avec l'Occident fait sombrer dans le désespoir: « Il me semble encore qu'en venant ici, j'ai perdu un mode de connaissance privilégié [...] j'ai l'impression que plus rien ne me touche » (A.A, p. 163). Il s'agit là d'un espace hostile, différent de l'antre familial – espace de jouissance et d'innocence – que le Diallobé regrette d'ailleurs: « Il se peut après tout que, plus mon pays, ce je regrette, ce soit mon enfance » (A.A, p. 162). Contrairement à Samba Diallo, Ezeulu s'en prend à son environnement proche. En se gardant d'annoncer la « Fête de la Nouvelle Igname », il est frappé d'ostracisme par son peuple. Muselé dans sa demeure, « il se tordait d'une douleur accrue et qui allait en augmentant, au point qu'il eut le désir de sortir de sa concession où même d'aller sur la place du marché Nkwo, pour s'adresser à Umuaro en criant » (F.D, p. 286). Son sort s'assimile – toute proportion gardée – à celui de la petite aveugle, muselée et réduite au silence (S.P, pp. 15-16). Outre ce divorce brutal, l'obsession de l'espace aide à l'accentuation du tragique: « J'entendis distinctement le roulement des tramways, les coups de timbre, j'étais déjà par la pensée au seuil de cette maison funèbre, je me perdais dans la foule rapide [...] Que Dieu me pardonne! Je ne songeais pas à Lui [...] » (E, p. 1240).

L'espace reste déterminant dans l'approche de l'univers romanesque. Sa représentation se fait souvent en rapport avec l'homme qui en détermine les contours. Relevant son importance dans les fictions, Henri Mitterrand atteste: « C'est le lieu qui fonde le récit, parce que l'évènement a besoin d'un *ubi* autant que d'un *quid* ou d'un *quando*; c'est le lieu qui donne à la fiction l'apparence de la vérité »². Il est, dès fois, un espace singulier, propre à un individu ou à une collectivité. En refusant d'annoncer la nouvelle lune en terre étrangère, Ezeulu s'appuie sur l'idée que « chaque terre avait son propre ciel. C'était bien dans l'ordre des choses » (F.D, p. 211). Ainsi, son séjour en terre d'Okperi ne l'autorise pas à honorer sa tâche. L'acte qui consiste à guetter la lune pour déterminer le début des mois existe dans la croyance musulmane. Néanmoins, la prérogative, ici, n'est pas attribuée à une seule personne; n'importe qui étant susceptible d'en scruter l'apparition. Ce qui, d'ailleurs, paraît légitime pour le peuple ibo s'offusquant de voir son prêtre s'accaparer de tous les pouvoirs: « Pourquoi devons-nous compter sur lui pour nous dire qu'elle est la saison de l'année [...] Y a-t-il quelqu'un ici qui ne peut pas voir la lune dans sa propre concession » (F.D, p. 212). En s'éloignant du village, le prêtre d'Achebe laisse un vide derrière lui; toute activité liée à sa prêtrise est gelée. Chez Bernanos, ce problème ne se pose pas puisque le curé bénéficie d'un

¹. Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés. Essais et écrits de combat*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 788.

². Henri Mitterrand, *Le Discours du roman*, Paris, P.U.F, 1980, p. 194.

appui en cas de disponibilité: « J'ai décidé de partir pour Lille. Mon remplaçant est venu ce matin » (*Œ*, p. 1221). La particularité de l'espace est effective, aussi, chez Gide, à travers le récit de Gertrude où le merveilleux s'invite à la représentation:

Il y a derrière nous, au-dessus et autour de nous, les grands sapins, au goût de résine, au tronc grenat, aux longues sombres branches horizontales [...] A nos pieds, comme un livre ouvert, incliné sur le pupitre de la montagne [...] Au bas du livre, je vois un grand fleuve de lait fumeux, brumeux, couvrant un abîme de mystère, un fleuve immense, sans rive que, là-bas, tout au loin devant nous sous les belles Alpes éblouissantes... (S.P, p. 94).

L'approche de l'espace romanesque est à même de déchiffrer les différentes catégories socioculturelles. En effet, par la magie de la fiction, l'Occident se découvre en Samba Diallo dans son itinéraire initiatique. Aussi la localisation, lieu où siège le pouvoir colonial, dénote-t-elle une catégorisation sociale et politique. Car la construction en hauteur est tout aussi expressive d'un pouvoir de domination du Blanc par rapport au peuple autochtone: « Le capitaine T. K. Winterbottom était debout sur la véranda de sa villa située sur la colline du gouvernement [...] » (*F.D*, p.45). L'opposition entre le haut et le bas¹ participe de la symbolique de l'espace dont la répartition informe sur les divergences sociales. Le haut évoquant le monde civilisé, la modernité; et le bas, faisant état d'un certain prosaïsme, exprime la soumission, la pauvreté. En ce sens, l'évocation de l'emplacement du château, chez Bernanos, est révélatrice: « le château est sur l'autre versant, il tourne le dos au village, à nous tous » (*J.C*, p. 167). En effet, l'usage des termes « tourner le dos » traduit des sentiments de mépris ainsi que le hiatus social qui sépare les deux contrées. Il est notable par ailleurs, que l'édifice du saint homme n'est pas moins appréciable comme le révèle ce dernier: « J'habite un presbytère très confortable, la plus belle maison du pays, après le château [...] » (*J.C*, p. 53). D'où l'importance et la singularité de ce domaine qui porte et symbolise toute une communauté: « Et ce village était ma paroisse » (*Œ*, p. 1031). Cependant, l'emplacement de la demeure ne suffit pas pour s'imprégner de la nature des âmes qui y vivent. Autrement dit, la maison constitue une société en miniature où plusieurs sensibilités peuvent cohabiter. C'est le cas, chez Achebe, où le cachet démographique est plus palpable:

¹. cf. Aline Le Berre, « La symbolique de l'opposition entre le haut et le bas dans les deux récits du romantique allemand Ludwig Tieck, La Montagne aux ruines et les choses superflues de la vie », *Littérature et espace*. Limoges, PULIM, 20-22 septembre 2001, p. 130.

[...] Dans toutes les grandes concessions, il faut qu'il y ait des gens de toutes sortes, des gens bons, d'autres mauvais, certains téméraires et d'autres couards; certains amènent la richesse et d'autres la gaspillent, certains donnent de bons conseils, et d'autres ne font que prononcer la parole émanant du vin de palme (F.D, p. 135).

Par ailleurs, arpentant le chemin d'Okpéri, Ezeulu prend de la « hauteur » et perd de l'oxygène. Bien que bénéficiant d'un espace moins réduit, en quittant son domaine naturel, le prêtre est en proie au vertige. Cette « dialectique du dehors et du dedans »¹ semble révéler un état de fait: « Trop d'espace nous étouffe beaucoup plus que s'il n'y en avait pas assez »². Et puisque « l'animal est attaché de près à la terre et plus il est pesant, plus il est triste » (S.P, p. 47), n'est-il donc pas question de s'affairer à la quête d'un espace salubre, en dehors de toute pesanteur? En effet, l'insertion de Samba Diallo en Occident est le signe d'un alliage culturel fatal au jeune Diallobé. Il est l'objet d'un tiraillement dont le métabolisme s'appuie sur un parallélisme poignant entre deux espaces divers:

A l'univers occidental, dans lequel s'interposent entre l'homme et son milieu l'objet, la matière, correspondent l'incommunicabilité, l'insensibilité, le dessèchement intérieur; au monde africain ouvert sur la nature conçue comme force, énergie à laquelle l'homme se sent intimement lié, répond une certaine osmose, une intimité qui favorise et entretient l'épanouissement de la sensibilité³.

Le voisinage de deux réalités diverses – par ailleurs rivalisant – rivalisant est à même de saper l'harmonie entre les populations, chacune voulant marquer et défendre son territoire. Chez Achebe, la présence de l'Occident participe de la « pollution » de l'espace ibo lequel devient, de plus en plus, encombrant. Ainsi s'étonne le prêtre d'Ulu: « Il se dit que c'était étrange que le son des cloches lui parût si proche, bien plus proche qu'il ne l'était de sa concession » (F.D, p. 275).

Il se conçoit, ainsi, un schéma émotionnel autour d'un « ici » consolateur et un « là-bas » agressif et mystérieux. Aussi s'agit-il « d'une morphologie dynamique où prédomine la notion de réalité absolue, où se joue le théâtre de la mort et de la renaissance à travers l'initiation »⁴.

Dans un univers sans limite, la condition humaine devient énigmatique. Ainsi, la science

¹. Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 191.

². *Ibid.*, p. 199.

³. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 146.

⁴. *Ibid.*, p. 147.

et la technique apparaissent comme impuissantes. L'homme ne se suffisant point de l'intervention d'un *deus ex machina* qui actionnerait sur le levier salvateur de la machine de l'univers. Ce qu'il réclame, c'est un Dieu avec qui il puisse converser. D'où le dessein de Kane qui, en ouvrant une brèche métaphysique, jette les bases d'une géométrie mystique et instaure le dialogue des morts (A.A pp. 188-191). Dès lors, le processus fictionnel atteint le cap de l'atemporel, là où le temporel ne fournit aucune réponse. Il est, ainsi, notable que l'appréhension de l'espace se fait eu égard aux mouvements des personnages lesquels « conditionnent le déploiement d'une vision spatiale fusionnant avec l'écoulement temporel »¹. Ce qui nous amène à l'étude du temps lequel, au même titre que l'espace, reste une pièce maîtresse et un outil imposant de l'architecture romanesque.

« La première dimension temporelle à frapper un lecteur de roman est la diégèse »². Le temps du récit s'articule autour de l'évènement narré; une présentation qui est soit intradiégétique soit extradiégétique. Les récits s'articulent, dès lors, autour d'une focalisation interne ou externe conformément au projet narratif de l'auteur. Pour le premier, l'auteur est à la fois narrateur, alors que dans le cas second le narrateur se détache des faits qu'il relate. Chez Kane et Achebe, la focalisation externe est adoptée alors que chez Gide et Bernanos c'est le contraire qui est constaté.

Le choix de la narration influe, de part et d'autre, sur la trame. En effet, par le biais de la focalisation interne, le récit prend une tournure personnelle voire intime. En s'impliquant fortement dans l'histoire narrée, l'auteur se déteint dans l'œuvre laquelle est amputée d'images objectives. Par cette posture, « il est le meneur du grand jeu de la vie dans l'univers du roman »³. C'est le cas du journal de Gide où l'auteur-narrateur provoque souvent la suspicion sur certaines de ses positions. Est-il sincère, lorsque le pasteur avance: « Un pasteur n'a pas à s'inquiéter de la beauté des visages [...] parce que la beauté des âmes lui suffit »? (*S.P.*, p. 59). Aussi jongle-t-il avec les deux pronoms: *tu* (« que t'importe de le savoir ») et *vous*: « Gertrude, vous savez bien que vous êtes jolie »; un vouvoiement qui « trahit ici un court instant de lucidité et le désir, chez le pasteur, de mettre une distance entre Gertrude et lui »⁴. Aussi cette dernière posture traduit-elle son embarras, comme ce fut souvent le cas, lorsqu'il s'est agi de faire face à une réalité « brûlante ». C'est ce qu'on peut constater quand, l'aveugle recouvrant la vue, il s'interroge anxieusement: « Mon amie qu'avez-vous donc appris d'horrible? Que vous ai-je donc caché de mortel, que soudain vous

¹. Karine Robinot-Serveau, *op. cit.*, p. 153.

². R. Bourneuf et R. Ouellet, *L'Univers du roman*, Paris, PUF, 1985, p. 131.

³. Daniel Moutote, *André Gide: Esthétique de la création littéraire*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1993, p. 134.

⁴. Martine Maisani-Léonard, *André Gide ou l'ironie de l'écriture*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1976, p. 214.

aurez pu voir? » (*S.P.*, p. 140). Tout au long de son journal, le saint homme ne se prive pas de jouer sur le clavier du langage afin d'en sortir des notes qui cautionnent ses actes. Aussi brandit-il l'argument de la foi qu'il évoque souvent comme refuge pour se justifier: « [...] Dieu mit en ma bouche les paroles qu'il fallait pour l'aider à accepter ce que je m'assure qu'elle eût assumé volontiers si l'évènement lui eût laissé le temps de réfléchir » (*S.P.*, p. 25). Cette insertion de l'auteur dans le récit dénote la nature de l'œuvre (Journal, autobiographie) où l'auteur s'autorise, lui-même, la censure. Un tel procédé apparaît dans le journal du curé de Bernanos où certaines séquences sont déchirées, d'autres raturées ou mises sous silence: « Plusieurs pages ici ont été arrachées, en hâte [...] » (*J.C.*, p. 218). Par ailleurs, on constate l'absence de notations temporelles, comme chez Gide (25 novembre), mais plutôt des références comme « hier », « ce matin ». Un procédé que l'auteur justifie en ces termes: « J'évite autant que possible de faire allusion dans ce journal à ces certaines expériences de ma vie que je voudrais oublier sur le champ » (*Œ.*, p. 1106). D'où le sentiment de manque qui, s'affichant, laisse le lecteur sur sa faim:

Etant par définition un récit autodiégétique relevant de l'univers cognitif d'un narrateur qui n'a pour narrataire que lui-même et ce narrateur limitant délibérément les évènements à relater par une sorte d'autocensure qui le conduit à passer sous silence certains incidents de sa vie, il est inévitable que le Journal d'un curé de campagne se présente en tant que narration sous une forme lacunaire¹.

Cependant, le souci de la datation anime, par moment le narrateur. Au début de son expérience d'écriture, le curé avertit: « J'ai décidé ce matin [...] Au 25 novembre prochain, je mettrai ces feuilles au feu [...] » (*J.C.*, p. 34). L'annonce de sa mort, datant du 16 février – soit moins de trois mois² après l'entame de son projet littéraire – nous édifie sur la durée de celui-ci. La durée de la rédaction, chez Gide, est beaucoup plus importante³ même si le souci de la datation est moindre, concernant l'année à laquelle renvoie la réalisation du journal (10 février 189.).

C'est dire que « l'une des conséquences du récit sous forme de journal c'est que les faits racontés sont toujours sujets à l'intervention d'une censure, consciente ou pas »⁴. Dès lors, le journal devient le « mode d'expression de celui à qui manque le recul, le détachement, de

¹. Tahsin Yücel, « Dialogues du curé d'Ambricourt. Le temps, l'espace et l'être », *op. cit.*, p. 24.

². Quatre vingt trois jours précisément.

³. Cent dix jours.

⁴. Brian. T. Bitch, *op. cit.*, p. 145.

celui qu'abandonne l'esprit critique »¹. Une subjectivité que dénonce Jean-Michel Heimonet lorsqu'il annonce: « L'écriture exige une prise de distance vis-à-vis de l'histoire. Elle l'exige de toute la puissance du « souci moral » qui la veut et auquel elle répond »². Chez Gide, le récit vire au journal par la relecture opérée par le narrateur. Désormais, présent et passé se confondent et « le spectacle [...] prend une valeur dramatique ou mélodramatique, sinon pathétique »³.

Le recours à la focalisation interne donne une approche approximative de l'œuvre inondée de contre-révélation et de non-dits. C'est toute l'ambiguïté de la *Symphonie pastorale* de Gide. Ainsi, « miroir complaisant, le journal ne serait-il pas aussi un trompe-l'œil destiné par le narrateur au lecteur prétendu improbable? »⁴. Il s'agit, en effet, d'une posture adoptée par l'auteur et où l'implication du lecteur est sollicitée. En ce sens, « [...] l'on ne s'étonnera pas de voir un saint et un imposteur ainsi rapprochés. Le masque seul les oppose radicalement. Au lecteur d'arracher celui du pasteur »⁵. Les propos du pasteur laissent souvent le lecteur perplexe, l'empreinte ironique qui s'y attache rend compte d'une certaine surnoiserie comme dans cette allégation: « J'ai trop souci de la vérité pour taire le fâcheux accueil que je dus essuyer à mon retour au foyer » (*S.P.*, p. 19). Ou, plus loin: « [...] Je suis de naturel trop franc pour m'accommoder aisément du mystère » (*S.P.*, pp. 86-87). Cette propension à se justifier n'est-elle pas de nature à dissimuler un dessein inavoué? Car, comme l'affirme Paul Valéry, « il y a deux manières de falsifier: l'un pour le travail d'embellir; l'autre par l'application à faire vraie »⁶. D'où l'appel à la circonspection lancé par Gusdorf, face à la subjectivité que peut contenir le discours littéraire:

*Les écritures du moi exposent le d'une manière privilégiée, mais nullement directe et totale. Aucun journal, aucune autobiographie ne peut être considérée comme l'énoncé littéral de la vie dont il porte le témoignage. La réalité humaine est inidentifiable, transcendante à toutes les approches, ce qui les relativise les unes les autres, empêchant de les prendre au mot*⁷.

L'auteur étant un « observateur positif de sa propre réalité »⁸, les faits relatés sont toujours sujets à une appréciation diverse, relative au projet littéraire. C'est parce que « le récit à la

¹. A. Goulet, « La figuration du Progrès littéraire dans l'écriture de la symphonie pastorale », *op. cit.*, p. 39.

². Jean-Michel Heimonet, *Politique de l'écriture: Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, Ed. Jean-Michel Place, 1989, p. 214.

³. Marc Dambre, *op. cit.*, p. 55.

⁴. *Ibid.*, p. 56.

⁵. *Idem.*, p. 72.

⁶. Paul Valéry, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t.1, 1980, p. 571.

⁷. Georges Gusdorf, *Les Écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 384.

⁸. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 354.

première personne a du mal à préserver son intégrité: plus que tout autre il est menacé par l’envahissement du discours »¹. Et Gide d’indiquer « [...] comment l’écriture est faite pour recouvrir et trahir en même temps un secret »². Il s’érige, ainsi, en un faux monnayeur qui, « sciemment ou inconsciemment, fabrique des arguments moraux pour cacher ses mauvaises intentions »³. Autrement dit, le pasteur trompe tout son entourage; artifice que Klaus rapporte en ces termes:

*Il ment à sa femme qui l’a depuis longtemps percé à jour; il ment à son fils qui se soumet à l’autorité paternelle et renonce à Gertrude; il ment à Gertrude elle-même dont il trouble et falsifie intentionnellement la représentation du monde et de son être propre*⁴.

Ce qui est sans analogie avec le regard porté par le curé sur son journal lequel révèle « au jour le jour [...] les insignifiants secrets d’une vie d’ailleurs sans mystère » (*Œ*, p. 1036). Un dévoilement qui constitue la toile de fond du récit car, remarquent Borgomano et Rallo, « l’architecture du roman se superpose au cheminement du prêtre qui se dépouille de tout »⁵. Relevant cet aspect « univalent » du discours, Max Milner perçoit le journal comme la représentation d’« un prêtre qui s’efforce d’appliquer à sa propre expérience un langage transparent et chez qui la recherche de l’expression juste accompagne l’effort pour se dépouiller de soi-même et pour accueillir avec amour les humbles réalités de la vie »⁶. Ainsi, souligne Le Touzé, « rien ne donne mieux que le journal l’impression simultanée de l’inconnu et du familièrement connu »⁷. Autrement dit, « le choix du journal comme forme littéraire renforce la structure “en étoile” »⁸, c’est-à-dire la narration de ce que l’on voit mais jamais en simple témoin. Une telle représentation de l’écriture « déplace le centre de gravité du texte vers le lecteur, dont la subjectivité est désormais valorisée comme instance d’interprétation »⁹. Hans Robert décrit cet aspect de la modernité comme un double processus de prise de conscience esthétique et historique de soi¹⁰. Revenant sur les différentes orientations du récit

¹. Martine Maisani-léonard, *op. cit.*, p. 185.

². Alain Goulet, *Fiction et vie sociale dans l’œuvre d’André Gide*, *op. cit.*, p. 358.

³. Göran Schildt, *Gide et l’homme*, Mercure de France, 1949, p. 80.

⁴. Klaus Mann, *André Gide et la crise de la pensée moderne*, Paris, Grousset, 1999, p. 169.

⁵. Madeleine Borgomano; Elisabeth Ravoux Rallo, *op. cit.*, p. 46.

⁶. Georges Bernanos, *Journal de curé de campagne*. Texte présenté et commenté par Max Milner, Paris, imprimerie nationale, 1983, 12.

⁷. Philippe Le Touzé, *op. cit.*, p. 242.

⁸. *Idem*.

⁹. Valérie Michelet, « André Gide: un nouveau contrat de lecture au tournant du siècle », *André Gide et la tentation de la Modernité. Actes du colloque international de Mulhouse (25-27 octobre 2001)*, Gallimard, 2002, p. 13.

¹⁰. Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des Idées », 1978, pp. 198-199.

sous forme de journal, Michel Butor remarque:

Nous savons bien que le choix de l'une de ces formes n'est nullement indifférent; ce n'est pas tout à fait la même chose qui peut nous être racontée dans l'un ou l'autre cas, et surtout notre situation de lecteur par rapport à ce qu'on nous dit est transformée¹.

Le journal permet de situer le rapport étroit, voire confus, entre l'auteur et le narrateur. D'ailleurs, chez Gide et Bernanos, les narrateurs (le pasteur et le curé) ne disposent pas de nom. Ainsi, l'imaginaire prend le dessus sur le réel même si chez Bernanos, le narrateur présente une certaine familiarité: « [...] vous seul de mes créatures dont j'ai cru parfois distinguer le visage, mais à qui je n'ai pas osé donner de nom – cher curé d'Ambricourt imaginaire »². Cette pensée est tout aussi valable chez Gide mais où le narrateur, par contre, a souci de la contenance du journal. Ainsi a-t-on le sentiment que sa narration est un discours dirigé, d'où son sens de la précision: « [...] Je l'atteste solennellement pour le cas où plus tard ces feuilles seraient lues par elle » (*S.P.*, p. 39). Faisant allusion, ici, à son épouse, le curé expose sa crainte sur ces écrits qui font objet de confiance. Et plus qu'à Amélie, sa pensée se dirige vers toute personne qui « par aventure lirait ces pages » (*S.P.*, p. 65). Les faits narrés dans le journal sont-ils, dès lors, d'usage personnel? Sur ce, le curé demeure convaincu lorsqu'il affirme de manière catégorique: « [...] Je griffonne sous la lampe ces pages que personne ne lira jamais » (*CE*, p. 1049). Même si, par ailleurs, on est tenté de croire que sa certitude est douteuse car, au même titre que le pasteur, le curé se préoccupe des potentiels lecteurs de son journal: « Si ces lignes pouvaient tomber un jour sous des regards indifférents on me trouverait assurément bien naïf » (*J.C.*, p. 71). C'est parce que le curé, en se confiant au papier, instaure une conversation avec son seigneur. Le journal n'est donc qu'une sorte de confession intime, un lot de confidences à usage exclusif. L'exposé qu'en fait le saint de Bernanos est révélateur:

*Ce que je fais fixer sur le papier n'apprendrait pas grand-chose au seul ami avec lequel il m'arrive encore de parler à cœur ouvert et pour le reste je sens bien que je n'oserai jamais écrire ce que je confie au bon Dieu presque chaque matin sans honte (*J.C.*, p. 35).*

¹. Michel Butor, *Répertoire II*, Paris, éd. de Minuit, 1964, p. 61.

². Gerard Hoffbeck, *op. cit.*, p. 61.

Le journal, cette « communication sans destinataire »¹, est l'écriture du moi mais, aussi, des misères de l'homme; « elle ne concerne pas seulement les personnes et les pensées qui les animent, mais le destin collectif de l'humanité, tel qu'il se déroule depuis l'aube des temps jusqu'aux grands séismes de l'époque moderne »². Epousant la même approche, Alain Goulet révèle:

Il s'agit d'une communication qui sème pour l'avenir; exemples: l'étude sur la ponctuation et le tiret chez Gide; l'étude des explicit gidiens, comme la fin des Caves et de La symphonie pastorale, où le silence rejoint le sens d'ensemble du livre; la stratégie des préfaces, écrites et non publiées, explications qui resurgissent plus tard, manifestant le désir d'assurer le sens en préservant la liberté du lecteur; le silence au cœur de chaque œuvre, sur quoi on ne peut dire une parole définitive³.

Le « je » du journal a donc une valeur inclusive. Il est moins le signe d'un sentiment personnel que l'expression intime d'un drame auquel s'identifie l'humanité. C'est ainsi que l'œuvre de Bernanos, révèle Louis Chaigne, « met l'homme en face des réalités de son aventure humaine. Elle appuie sur le fait de notre incarnation avec une insistance qui nous en fait mieux prendre conscience »⁴. Abordant dans le même sens, Jean-Loup Bernanos juge l'œuvre bernanosienne en ces termes: « Sous sa plume tout se met alors en marche pour venir au secours de ces âmes écrasées »⁵.

Le journal paraît, aussi, comme une cure, un recours salutaire afin de juguler l'angoisse. Le curé bernanosien trouve dans l'écriture un exercice plus apaisant que la prière: « [...] La prière m'est d'un si faible secours, je ne retrouve un peu de sang froid qu'à cette table, devant ces feuilles de papier blanc » (J.C, p. 153). L'acte d'écrire fait office de thérapie chez le saint d'Ambricourt même si cette entreprise requiert un effort soutenu: « L'immense service que me rend ce journal est de me forcer à dégager la part qui me revient de tant d'amertumes » (J.C, p. 209). En outre, le recours à l'écriture permet au curé de s'extirper du temps et de l'espace présents. Cette évasion l'aide à retrouver le royaume d'enfance « en lui fournissant [selon Hoffbeck] le lieu d'une purification personnelle, d'un exorcisme de ses démons

¹. Philippe Le Touzé, Aspects de la communication dans le J.C de Bernanos », *art. cit.*, p. 82.

². Pierre Gille, « Le journal comme actant symbolique », *Revue de sciences humaines, op. cit.*, p. 76.

³. Alain Goulet, « L'écriture d'André Gide 2. Méthodes et discours », *La Revue des Lettres Modernes*, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 1999, p. 213.

⁴. Louis Chaigne, *op. cit.*, p. 116.

⁵. Jean-Loup Bernanos, *op. cit.*, p. 15.

intérieurs, de ce “furieux rêve” qui le hante depuis l’adolescence »¹. L’obsession du passé habite Rousseau pour qui le journal, au-delà de la tendresse qu’il procure, lui confère une sorte d’immortalité: « Leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire, et faisant renaître ainsi pour moi le temps passé doublera pour ainsi dire mon existence »². Pourtant, le curé de Bernanos se garde de s’enflammer lorsqu’il affirme en versant dans le paradoxe: « Le pire est que je trouve à ces confidences une si grande douceur qu’elle devrait suffire à me mettre en garde » (*Œ*, p. 1049). Malgré sa fonction purgative, l’écriture demeure inopérante lorsqu’il s’agit de se substituer au rite. Selon Pierrette Renard, « le journal n’est jamais envisagé comme une substitution de la prière puisque, produit du raisonnement, effort de lucidité, il s’oppose à ce qui est par définition abandon, oubli de soi, franchissement des limites de la conscience »³. Pour Myriam W. Delmotte, l’acte d’écrire, bien qu’il peut adopter une posture de prière, n’en demeure pas plus qu’un succédané:

*Le texte littéraire ne se substitue pas au rituel; il se contente de le mimer: à cet effet, ni le curé d’Ambricourt, ni Dufréty, le prêtre défroqué, ne peuvent par l’écriture sortir de leur détresse. Mais le travail littéraire s’inscrit ici sous le signe d’une sorte de prière: elle est un appel à la force du rituel, toujours efficace, même sous une forme dénaturée*⁴.

Produit d’un combat acharné, le journal du curé est engendré dans la douleur comme l’annoncent ces lignes: « Plusieurs pages ici ont été arrachées, en hâte semble-t-il. Ce qui reste d’écriture dans les marges est illisible, chaque mot haché de rait de plume marqués si violemment qu’ils ont troués le papier en maints endroits » (*Œ*, p. 1184). Malgré la dureté de l’épreuve, le saint homme se remet à écrire après avoir interrompu sa rédaction pendant deux jours (*Œ*, p. 1195). Ce moment d’abandon est significatif, en tant qu’indice temporel, dans l’approche du récit. N’y a-t-il pas là une désillusion chez le saint homme pour qui le journal fait office de thérapie? Certainement si l’on prête attention à ces mots du curé qui traduisent un grand malaise:

Oui, quelle bêtise! J’espérais que ce journal m’aiderait à fixer ma pensée qui se dérobe toujours aux rares moments où je puis réfléchir un peu. Dans mon idée il devait être une conversation entre le bon Dieu et moi, un prolongement de la

¹. Gérard Hoffbeck, *op. cit.*, p. 8.

². Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries d’un promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 1001.

³. Pierrette Renard, *Bernanos ou l’ombre lumineuse*, Université Stendhal 3, Ellug, 1990, p. 38.

⁴. Myriam Wathee-Delmotte, « Le J.C: pour une fonction ritualisant du lecteur », *Bernanos et ses lecteurs*, Berlin, Klincksieck, 2001, p. 200.

prière, une façon de tourner les difficultés de l'oraison, qui me paraissent encore trop souvent insurmontables, en raison peut-être de mes douloureuses crampes d'estomac. Et voilà qu'il me découvre la place énorme démesurée que tiennent dans ma pauvre vie ces mille petits soucis quotidiens dont il m'arrivait parfois de me croire délivré (JC, p. 50).

La souffrance s'associe, ici, à l'acte d'écrire dont elle est le soubassement. Procédant d'une volonté d'apaiser la douleur, l'écriture tend, néanmoins, à l'amplifier; une manière, selon J-M. Heimonet, de combattre le mal par le mal:

[...] L'écriture est solidaire du mal dont elle partage la nécessité de dépense. Elle s'arrache sur la force – sur "l'autre langage" – mais elle lâche et largue cette force précisément à force de la solliciter. Dans le geste de l'écriture, dans la graphie, on peut voir la volonté d'inscrire et d'affirmer la cruauté du mal, mais aussi le geste contraire, qui n'est pas de contenir ou de maîtriser cette cruauté mais de surenchérir sur elle pour la martyriser¹.

Le curé de Bernanos voue un profond attachement à son journal au point de souffrir de sa séparation. En effet, annonce-t-il à son propos: « Comme il m'est cher! L'idée même de le laisser ici, pendant une absence pourtant si courte, m'est, à la lettre, insupportable » (*Œ*, p. 1223). D'où la conscience qu'il a de l'intérêt que ces mots lui procurent. Aussi explique-t-il sa persévérance en révélant: « J'ai résolu de continuer ce journal parce qu'une relation sincère, scrupuleusement exacte des événements de ma vie, au cours de l'épreuve que je traverse peut m'être utile qui sait? Utile à moi ou à d'autres » (*J.C*, p. 136).

Relatant des faits passés, le journal use de temps passés même s'il constitue « un purgatoire de l'écriture, mais touché par la grâce prophétique »². En ce sens, le futur semble indiqué: « Attendez le grand jour du jugement, vous verrez ce que les anges auront à retirer des plus saints monastères » (*J.C*, p. 38). Ces projections sont légion dans les fictions de Kane et d'Achebe. Certes dans ces romans, l'histoire est souvent contée au passé simple et à l'imparfait. Aussi le passé composé s'impose-t-il comme un « temps grammatical ambigu puisqu'il est à cheval entre un passé et le présent, et porte au surplus sur un verbe impliquant un mouvement »³. Articulant le moment passé sur le présent de l'énonciation, il autorise, selon Sébastien Hubier, la transition du récit au discours⁴. Le présent intervient dans le

¹. Jean-Michel Heimonet, *op. cit.*, p. 218.

². Hans Robert Jauss, *idem*.

³. Marc Dambre, *op. cit.*, p. 107.

⁴. Sébastien Hubier, *Littératures intimes. Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction*, Armand

discours dialogique, ainsi que les vérités générales, et permet d'actualiser l'histoire. Si le passé est le temps de la narration; le présent fonde principalement les moments d'échange entre les personnages. Autrement dit, souligne Paul Ricœur, « le récit ne peut exclure le présent sans exclure les relations de personne: je-tu [...] »¹. Ainsi agit-il comme mode de fonctionnement du récit visant à suspendre le temps de l'aventure au profit de la durée existentielle de la narration, comme dans ces films de Robbe-grillet où les personnages se figent soudain dans une pose hiératique. Le futur apparaît, dans une moindre mesure, comme le temps de la prévention ou de la prophétie: « Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront [...] Ils oublieront aussi » (A.A, p. 44). Ou encore cette prédication du prêtre d'Ulu: « S'il est malade, il recouvrira aussi la santé » (F.D, p. 209).

Tel dans le Flaubert de *Madame Bovary*, l'« ici-maintenant » et « l'ailleurs-futur » cadrent la vie des personnages. C'est, d'une part, le cercle d'une existence moins surprenante et, de l'autre, la possibilité de faire éclater le cycle temps lequel devient étouffant. L'on jongle, ainsi, avec l'ordre des événements et en bouleverse la chronologie. Ces anachronismes narratifs ou « formes de discordance entre l'ordre de l'histoire et celui du récit »² sont dits proleptiques et analeptiques.

Dans les fictions, les auteurs usent souvent de procédés rétrospectifs. *La Symphonie pastorale* n'est-elle pas, elle-même, une œuvre entièrement analeptique? : « Je profiterai des loisirs que me vaut cette claustration forcée, pour revenir en arrière et raconter comment je fus amené à m'occuper de Gertrude » (S.P, p. 11). Ces mots, portant écho du dessein narratif, situe l'écriture du roman dans une temporalité bien déterminée. Dans l'œuvre gidienne, le temps de l'histoire – dont les faits remontent il y a deux ans et mois³ – diffère du temps du récit. Autrement dit, c'est par des réminiscences que l'auteur élabore son œuvre. D'où la présence fréquente de récits dans le récit, à travers « des effets de miroir, une ambiguïté très particulière [...] cette singulière duplication intérieure pour laquelle Gide a créé le terme de " mis en abyme " »⁴. On peut, aussi, le constater chez Bernanos: « Je me demande pourquoi je vous confie ces secrets de ma vie [...] C'est vrai que je désirais passionnément un fils. Je l'ai eu. Il n'a vécu que dix-huit mois » (J.C, p. 176). Ces retours en arrière sont significatifs tant ils permettent d'agiter les pans du passé aux fins d'éclairer une situation actuelle et d'ouvrir des canevas d'appréhension du futur:

Colin, 2005, p. 22.

¹. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Seuil, 1984, p. 119.

². G. Genette, *Figure III*, Paris, Seuil, 1972, p. 79.

³. Olivier Got, *La Symphonie pastorale. Résumé analytique. Commentaire critique, documents complémentaires*, Paris, Editions Nathan, 1992, p. 19.

⁴. Jean-Marie Jadin, *op. cit.*, p. 92.

Le pays des Diallobé n'était pas le seul qu'une grande clameur eût réveillé un matin. Tout le continent noir avait eu son matin de clameur. Etrange aube! Le matin de l'Occident en Afrique noire fut constellé de sourires, de coups de canon et de verroteries brillantes [...] Ce fut un matin de gésine. Le monde connu s'enrichissait d'une naissance qui se fit dans la boue et dans le sang (A.A, p. 59).

Chez Achebe, la même logique est opérée à travers le récit d'Ezeulu aux allures de mise en garde:

Il était une fois un grand lutteur dont le dos n'avait jamais touché le sol. Il alla lutter de village en village jusqu'à ce qu'il ait renversé tous les hommes du monde. Il décida ensuite d'aller lutter au pays des esprits [...] Il y alla et battit tous les esprits [...] Plutôt que répondre à l'appel et de rentrer chez lui, il lança un défi aux esprits afin qu'ils lui présentent leur meilleur lutteur le plus fort. Ainsi lui envoyèrent-ils son dieu personnel, un petit esprit filiforme qui le saisit d'une main et l'envoya s'écraser sur le sol rocailleux (F.D, pp. 41-42).

Ces rétrospections figent l'aventure dans l'historique et permettent d'établir un lien avec l'époque afin d'y montrer le futur en germe. Un tel dessein modifie l'ossature du texte en une « armature relativement complexe qui se traduit par des anticipations, des retours en arrière, des chevauchements d'action, des télescopages »¹. Il est à souligner que l'esthétique du récit admet souvent différents procédés dans le sens de définir l'orientation de l'œuvre. Chez Bernanos, il s'établit, parfois, une simultanéité entre l'évènement et sa rédaction par le curé, laissant croire que ce dernier parle, écrit et fait autre chose au même moment². Une sorte d'incohérence qu'autorise l'expression littéraire si l'on se fie à l'approche qu'en donne S. Hubier qui souligne: « Dans le journal, en effet, les évènements relatés n'étant pas saisis dans leur articulation réciproque mais seulement juxtaposés, ce ne sont pas les idées de cohérence et de totalité qui sont mises en avant que le souci de s'ouvrir à l'imprévisible »³. Selon Elisabeth Lagadec, c'est toute l'expérience littéraire, notamment le genre romanesque, qui admet une telle licence:

¹. R. Bourneuf; R. Ouellet, *op. cit.*, p. 135.

². cf. Elisabeth Lagadec-Sadoulet, *Temps et récit dans l'œuvre de Georges Bernanos*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 180.

³. Sébastien Hubier, *op. cit.*, p. 64.

Le roman est un texte achevé où la durée nécessaire à l'écriture n'entre pas en ligne de compte. Qu'il soit en forme de journal intime ne modifie pas fondamentalement le pacte: le Journal d'un curé de campagne est d'abord perçu comme un récit, qui, en tant que tel, n'a pas à se justifier de son écriture¹.

La présence de récits dits « secondaires »² se dessine, aussi, à travers l'épistolaire. En effet, l'échange de correspondances entre personnages permet de déceler une rupture du temps du récit. Ici, le personnage, se substituant au narrateur et s'emparant de la plume, quitte l'oralité qui le caractérise. Dès lors le discours dialogique se suspend le temps d'une missive, et laquelle, par ailleurs, aide au rapprochement spatial entre deux interlocuteurs que sépare une distance considérable. Chez Kane, ce procédé est souvent utilisé. Dans la lettre du chef des Diallobé adressée au chevalier afin qu'il mette Samba Diallo à l'école française, le présent est utilisé en rapport à la forme d'interpellation du destinataire dont le message est ponctué d'interrogations:

Est-t-il une civilisation hors l'équilibre de l'homme et sa disponibilité? L'homme civilisé, n'est-ce pas l'homme disponible? [...] Mais précisément les Diallobé ne sont pas libres, et tu voudrais maintenir cela? Non. Ce n'est pas ce que je veux. Mais l'esclavage de l'homme parmi une forêt de solutions vaut-il mieux aussi?
(A.A, pp. 80-81).

Par ailleurs, le passé resurgit surplombant le présent qui ne s'affiche, de nouveau, que pour peindre la réalité tragique. Désormais, il n'est plus question de faire face à un problème actuel mais, plutôt, d'étaler toute son angoisse devant l'avancée inquiétante du désespoir. Ainsi s'adresse le chef à Samba Diallo:

J'étais l'éminence qui accueille et réfléchit les premiers rayons venus des profondeurs du monde. Toujours je précédais et n'en éprouvais ni inquiétude ni fatuité. En même temps, j'étais l'arrière-garde. Je n'étais jamais rassasié, que les désirs du dernier des Diallobé n'eussent été comblés. Les temps ont bien vécu, où je contenais ce pays, sans que nul de nous déborda l'autre [...] Aujourd'hui, poursuivait le chef, tout fuit et s'écroule autour de mon immobilité, comme la mer le long du récif. Je ne suis plus le repère, mais l'obstacle que les

¹. Elisabeth Lagadec-Sadoulet, *op. cit.*, p. 113.

². Nous soulignons.

Ce recours au passé comme témoin d'un monde finissant trouve est effectif dans la lettre de Louis Dufréty adressée au curé de Torcy, relatant les derniers moments de la vie du curé d'Ambricourt: « D'épaisses gouttes de sueurs coulaient de son front, de ses joues, et son regard, à peine visible entre ses paupières entrouvertes, semblaient exprimer une grande angoisse » (*J.C*, p. 312). Aussi, à travers sa lettre adressée au curé de Bernanos, la comtesse prend-t-elle en témoin le saint homme en évoquant un passé récent et non moins significatif (*Œ*, pp. 1165-1166). En effet, cette correspondance, faisant l'objet d'une pièce à conviction, marque l'évolution du personnage – et par conséquent du récit – en procédant à un dévoilement devant le tribunal des hommes. Revenant sur cet épisode, le curé affirme: « Notre-Seigneur avait besoin d'un témoin, et j'ai été choisi [...] » (*Œ*, p. 1168). En outre, le recours à l'épistolaire dans le journal, en substituant le *je* par un *il* dominant, rompt l'uniformité du récit. L'écriture à la troisième personne prévaut dans un environnement où « [...] la personnalité de l'auteur est moins envahissante »¹ ou, même, inexistante. En effet, réduit au silence, le curé d'Ambricourt ne peut pas conter sa propre mort; d'où les révélations posthumes de son homologue de Torcy. C'est parce que, révèle Jean Rousset, dans son analyse des rapports entre le sujet et le récit: « Le *je* se met en crise, en même temps que l'unité et la stabilité de la personne sont mises en question »².

Il est important de souligner que ces fictions ne relèvent pas, pour autant, du genre épistolaire; la présence de lettres n'étant suffisante que lorsqu'elle constitue le véritable moteur de la narration. S'exprimant sur les caractéristiques du roman épistolaire, Robert-Adam Day le définit comme « tout récit en prose, long ou court, largement ou intégralement imaginaire dans lequel des lettres, partiellement ou entièrement fictives, sont utilisées en quelque sorte comme véhicule de la narration ou bien jouent un rôle important dans le déroulement de l'histoire »³.

Dans le journal de Bernanos, le style télégraphique se dessine: « Visite de Mlle Chantal » (*J.C*, p. 153); ou encore: « Journée terrible pour moi » (*J.C*, p. 152). Par la magie de l'ellipse, le temps est tu au profit de l'action. La forme prend parfois le dessus sur le fond, notamment chez Gide qui accorde à l'esthétique un intérêt particulier. Ainsi expose-t-il son dessein: « Au demeurant, je n'ai cherché de rien prouver, mais de bien peindre et d'éclairer bien ma

¹. G. May, *L'Autobiographie*, Paris, P.U.F, 1979, p. 188.

². Jean Rousset, *Narcisse romancier. Essai sur la première personne dans le roman*, Paris, José Corti, 1986, p. 36.

³. Robert-Adam Day, *Told in letters. Epistolary fiction before Richardson*, Ann Arbor, 1966, p. 5.

peinture »¹. D'où le commentaire qu'en fait Henri Rambaud: « [...] Il y'a là deux idées: "bien peindre", c'est la fidélité à la réalité; mais "bien éclairer ma peinture", c'est tout autre chose, c'est orienter la pensée du lecteur là où Gide veut qu'elle soit orientée »². L'usage du temps est révélateur d'un aveuglement plus ou moins volontaire. C'est ainsi que chez Gide, le passé (« je me persuadais », « j'ai pu douter ») est souvent expressif d'une lucidité chancelante, d'une vérité tue, et que le présent rend crue: « J'ose appeler par son nom le sentiment si longtemps inavoué de mon cœur » (*S.P.*, p. 99).

Au-delà de son impact dans l'allure du récit, le temps s'assimile à l'œuvre au point d'en conditionner la trame. Le temps n'est plus seulement rythme mais devient un matériau incontournable à l'élaboration de l'écriture. Il s'agit donc d'un temps réel, associé à l'environnement ambiant des personnages. Dans *La Symphonie pastorale* de Gide, l'apparition de la neige constitue un point focal de la naissance et de l'essor du journal. Aussi le roman prend-t-il un nouveau rebondissement avec l'apparition de Jacques qui s'est cassé « le bras en piétinant pendant les vacances de Noël [...] » (*S.P.*, p.49). Par ce prétexte, l'étau du drame se resserre autour du pasteur contraint de faire face à deux fronts: d'une part, essayer de contenir les asseaux vindicatifs de sa femme mais, aussi, se livrer à un combat à fleur moucheté avec un fils déterminé à s'unir avec Gertrude. Bien qu'inaugurant un drame personnel, le temps demeure plus qu'encombrant chez Kane où il est « [...] recouvert par l'ignoble sédiment de l'évènement et de l'objet » (*A.A.*, p. 146). Chez Bernanos, le constat n'est pas moins poignant. Le temps cesse d'être durée et devient plutôt un objet caractériel de la nature humaine. De là procède la fixation du récit, « le temps chronologique se détraque au profit d'un temps cyclique ou ponctuel, détaché de tout passé ou de tout avenir »³. Bouleversé par l'ennui et dévoré par le silence, le curé d'Ambricourt lance désespérément: « Je suis moi-même nuit » (*J.C.*, p. 130). Ce moment de la journée présente une grande particularité car le journal est rédigé « le plus souvent le soir ou la nuit, qui, une fois de plus chez Bernanos, apparaissent comme des périodes privilégiées de médiation sur soi »⁴. Une spécificité qu'Edith R. explique en ces termes: « La foi, chez Bernanos, prend l'aspect d'un combat dans la nuit avec l'Ange, et surtout d'une faim et d'une soif immenses »⁵. Pour Ezeulu, chargé de guetter l'apparition de la « nouvelle lune », une telle torpeur ne s'explique pas. En effet, « le Grand Prêtre devait veiller chaque soir pour attendre son apparition » (*F.D.*, p. 11). Chez les Ibo, la posture de la lune (bonne ou mauvaise) a une fonction prémonitoire. Ici, l'espace-temps influe fortement sur la vie des êtres.

¹. A. Goulet, *op. cit.*, p. 179.

². *Idem.*

³. Alain couprie, *op. cit.*, p. 185.

⁴. Elisabeth Lagadec-Sadoulet, *op. cit.*, p. 106.

⁵. Edith R., *op. cit.*, p. 46.

L'évocation d'un temps-événement, par de-là les fresques qu'autorise l'aventure esthétique, a une valeur symbolique. La peinture crépusculaire dans le roman kanien rappelle l'imagerie eschatologique: « A l'horizon, le soleil couchant avait teint le ciel de pourpre sanglante » (A.A, p. 184). Ou encore le discours chaotique de Paul Lecroix, admirant le coucher du soleil: « Il me semble plus proche de la fin du monde que de la nuit » (A.A, p ; 87). Ainsi, par le jeu des symboles, « ces couchers de soleil sont en rapport avec un état d'âme particulier: la fin du monde suggère la fin de l'homme ou même la fin du monde »¹. C'est à partir du XII^{ème} siècle, que le discours iconographique relate le portrait apocalyptique qui reflète la fin des temps. D'où les paroles du célébrant en imposant les cendres, le premier mercredi de Carême: « Souviens-toi, homme que tu es *pulvis* et que tu retourneras *in pulverum* »².

Le cycle du temps inaugure ainsi celui des êtres. Dans le journal gidien, la symbolique de l'eau est assez expressive. Sous sa forme glaciale³, à l'incipit du roman, la vie se suspend, relayée par l'écriture. Et la fin de l'œuvre laisse supposer un renouveau avec la réapparition de l'eau même si, tel le cœur du pasteur, la glace prend du temps à se fondre: « J'aurais voulu pleurer mais je sentais mon cœur plus aride que le désert » (S.P, p.149). Le pasteur n'a-t-il pas perdu la sensibilité – synonyme d'un cœur « stérile », « glacial »? Lui pour qui les larmes ne sont pas le privilège de la tristesse, mais aussi bien de l'admiration, de l'attendrissement, de la sympathie⁴. Selon Alain Goulet, « les larmes sont d'abord une manière de marquer la limite de l'écriture, signifiant des sentiments sans le dire [...] les larmes sont donc les mots limites du discours pour énoncer des sentiments limités »⁵. Sachant que « chez Gide, comme chez Mallarmé ou chez Maeterlinck, la glace est associée à la pureté, mais aussi à une forme de stérilité »⁶, la symbolique de l'eau évoque une renaissance, le recouvrement de la sensibilité spirituelle chez le pasteur. Dans le texte de Bernanos, la modulation que prend ce liquide est tout aussi significative. Sous sa forme boueuse, l'eau, perdant sa pureté et sa fluidité, évoque le ralentissement tragique de la vie – pour ne pas dire son anéantissement – laquelle porte les signes du macabre. Analysant l'évocation de la boue dans le *Journal* de Bernanos, Léopold Peeters souligne qu'elle (la boue) est « le résultat de la lente montée de l'eau qui recouvre la terre pour la dissoudre dans l'immobilité de la stagnation [...] Cette eau dormante qui n'est rien d'autre que la mort, la lente décomposition de la matière qui mène au chaos et au

¹. Jean Getrey, *op. cit.*, p. 74.

². Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 114.

³. « La neige est le premier mot du texte. N'évoque-t-il pas la fameuse page blanche, chère à Mallarmé, qui effraie tout auteur au seuil de l'écriture ». Cf. Olivier Got, *op. cit.*, p. 20.

⁴. Pierre Herbert, *A la Recherche d'André Gide*, Gallimard, 1952, p. 45.

⁵. Alain Goulet, « la figuration du Progrès littéraire dans l'écriture de La Symphonie pastorale », *art. cit.*, p. 33.

⁶. Jean Michel Wittman, *Symboliste et déserteur. Les œuvres « fin de siècle » d'André Gide*, Paris, Honoré Champion, 1997, p.234.

néant »¹. Le symbole demeure un élément incontournable dans la création littéraire. Il est le noyau autour duquel l'œuvre prend forme comme l'attestent ces propos de Gide rapportés par B. Fillaudeau: « Une œuvre bien composée est nécessairement symbolique [...] Le symbole, c'est autour de quoi se compose un livre »². Aussi le symbole, participant de l'esthétique de l'œuvre, offre une lecture variée et incite le lecteur à l'effort analytique; d'où sa fonction propédeutique:

*Le symbole réalise une ouverture au-delà de l'espace immédiat et du temps immédiat: il initie à l'invisible. Il a donc une structure de signification qui mène au signifié [...] Le signifié est la partie invisible, inconnue et l'objet de la découverte que l'homme doit faire*³.

Il est notable que la présence symbolique, bien que pouvant s'appuyer sur des aspects concrets de la vie, a une valeur suggestive. Elle est un mode d'expression dont l'approche se déroule sous le signe d'un discours relatif. Ainsi peut-on lire: « Le rapport entre le symbole et ce à quoi il renvoie est de l'ordre de la suggestion sensible plus que de la rationalité, ce qui l'oppose à l'allégorie, où l'idée est rendue sous un aspect concret »⁴. C'est dire « chaque œuvre est un système de signes, certes, mais un système de signes différentiels dans le temps et dans l'espace – temps et espace qui ne sauraient être que des signes eux-mêmes »⁵. La peinture de la métamorphose marque, ainsi, une évolution dans le récit. Cette dernière « procède non pas en ligne droite mais par à-coup et nœuds; il s'agit, par conséquent, de forme d'une série temporelle »⁶. Proposant une approche détaillée, A. Goulet souligne:

*A chaque forme que prend l'eau correspond un niveau différent d'investigation du texte: la neige, manteau opaque, permettait d'envisager l'écriture comme moyen d'élucidation; le lac mystérieux et les cours d'eau concernaient à la fois le rapport de l'écriture à l'instance du discours et le déroulement linéaire de l'action. Les larmes, elles, nous permettent d'aborder les problèmes de psychologie et de morale*⁷.

¹. Léopold Peeters, *Bernanos: la langue d'adhésion*, Paris, Lettres Modernes, Minard, 1984, p. 44.

². Bertrand Fillaudeau, *op. cit.*, p. 161.

³. Julien Ries, *op. cit.*, p. 21.

⁴. *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 462.

⁵. Pierre Gille, « Roman et histoire d'après J.C. Note sur la diachronie du texte romanesque », *Revue des lettres modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986, p. 44.

⁶. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 269.

⁷. A. Goulet, *art. cit.*, pp. 32-33.

A en croire Mircea Eliade, les eaux « [...] ont été au commencement, elles reviennent à la fin de tout cycle historique ou cosmique [...] Elles *précèdent* toute forme et *supportent* toute création »¹.

De part et d'autre, le temps joue un rôle prépondérant et « en passe de devenir le héros de l'histoire »². En effet, « la littérature est [...] un art qui se déroule dans le temps, tout comme la musique, avec un commencement, un milieu et une fin, et une logique de transformation qui en assure la cohésion »³. Aussi forme-t-il avec l'espace un couple dynamique dans le fonctionnement du récit. Pris ensemble, ces derniers s'élaborent en un chronotope, c'est-à-dire une corrélation des rapports spatio-temporels, telle qu'elle a été assimilée par la littérature. Ces deux matériaux s'organisent de sorte à être indissociables, l'un expliquant l'autre: « Les indices du temps se découvrent dans l'espace, celui-ci est perçu et mesuré d'après le temps »⁴. C'est dire que « [...] l'espace et le temps ne servent donc pas d'instrument de mesure: ils ont une valeur d'usage – et sont indissociables l'un de l'autre [...] »⁵. Dans ce processus d'élucidation du discours littéraire surgissent d'autres modes d'écriture (et de lecture) – dont l'iconoclasme et l'intertextualité – qui fondent l'articulation du récit et en offrent une appréciation riche et variée.

2. Discours iconoclaste et références intertextuelles

Le terme « iconoclasme » vient du grec et signifie le fait de casser des images. Il désigne « une religion ou un mouvement religieux hostile à la représentation de la divinité, des personnages et signes sacrés, et qui, pour cette raison, détruit les images »⁶. L'iconoclasme diffère de l'*aniconisme* ou « le fait de refuser (a-/an-, sans) l'image (*eikôn*), représentation du vivant ou tout simplement le fait de n'en pas avoir »⁷. Caractérisant la religion musulmane, l'*aniconisme* a tout aussi marqué le Christianisme qui ne favorisait pas beaucoup l'image. En effet, c'est en devenant la religion officielle de l'empire que les liens conflictuels qu'il entretient avec les images sont rompus. Désormais, « des scènes de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, ou de la vie des saints prennent place sur les murs de églises »⁸.

Soucieux de veiller sur la sacralité des choses, l'iconoclasme tente de restituer

¹. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 198.

². R. Bourneuf et R. Ouellet, *op. cit.*, p. 130.

³. Frederick Tygstrup, *art. cit.*, p. 57.

⁴. R. Bourneuf et R. Ouellet, *op. cit.*, p. 130.

⁵. Marie Blaise, « Le ré-enchantement du monde », *Littérature et espace. Actes du XXX^{ème} congrès de la Société Française de littérature générale et comparée*, Limoges, 20-22 septembre 2001, p. 28.

⁶. Marie-France Auzé, *L'Iconoclasme*. Paris: PUF, 2006, p. 3.

⁷. *Idem*.

⁸. Marie-France Auzé, *op. cit.*, p. 41.

l'orthodoxie religieuse. Se charger de saper les dérives tendant à banaliser l'essence du divin, tel est le dessein de l'iconoclaste. Olivier Christin en donne cet aperçu: «Bouleverser les frontières du sacré, démontrer que le bois n'est que bois, la pierre que pierre, prouver au grand jour qu'aucune puissance divine n'habite l'image [...] tel semble bien être le but que se proposent, explicitement ou non, les iconoclastes »¹.

Dans la démarche que nous nous proposons d'entreprendre, l'approche de l'iconoclasme prend une orientation différente. C'est parce que dans l'analyse du récit, il est fréquent de noter l'usage de termes, à la limite débridée, notamment dans l'évocation de faits religieux. Cette attitude quelque peu déplacée, et frisant le sacrilège, est faite à dessein et ajoute à l'allure tragique des textes. Autrement dit, la peinture iconoclaste est ici représentative d'un sacré malmené et tourné en dérision.

C'est dans le texte de Bernanos que l'on retrouve ce type de discours doté, souvent, d'une charge d'impiété ou d'athéisme. C'est dire que certains personnages restent insensibles au timbre religieux tel le docteur Delbende récusant le divin («Je ne crois pas en Dieu [...] "L'esprit souffle où il veut, j'appartiens à l'âme de l'Eglise" – des blagues») ainsi que les délices de l'au-delà: «Evidement, vous avez inventé le paradis » (*J.C.*, p. 106). Par ailleurs, le comportement malveillant de l'être n'est pas seulement l'expression d'une vision athée; c'est parfois la résultante d'un sentiment de dégoût et de désespoir comme l'attestent ces propos du curé en proie à la souffrance: «Mes douleurs d'estomac sont revenus, horribles, intolérables. Je dois résister à l'envie de m'étendre sur les pavés, de m'y rouler en gémissant comme une bête. Dieu seul peut savoir ce que j'endure. Mais le sait-il? » (*J.C.*, p. 170). Dans ses délires, le saint de Bernanos s'en prend à son Seigneur. Il est tout aussi conscient de son écart de langage que, retrouvant la lucidité, il s'autocensure comme c'est le cas pour cette dernière phrase qu'il a raturée. Le cri de détresse de la comtesse, affectée par la mort de son fils et les infidélités de son mari, témoigne des péripéties d'une âme habitée par le doute. D'où les marques de révolte en découlant: «Il m'a déjà brisée. Que peut-il désormais contre moi? » (*J.C.*, p. 184). Tenu pour principal responsable, Dieu est, ici, cloué au pilori par cette âme animée par le désespoir. Une attitude non moins salubre selon M. Olivier pour qui «il n'est pas si mauvais d'affronter Dieu [...] Cela force un homme à s'engager à fond – à engager à fond l'espérance, toute l'espérance dont il est capable » (*J.C.*, p. 256). Les voix du sacrilège sont, dès lors, un appel au secours, un cri de détresse afin d'être délivré d'un mal trop encombrant. Il s'agit, pour l'individu, de chercher à rompre la «passivité» de la divinité par une sorte de provocation («Dieu se détourne parfois » (*J.C.*, p. 256) ou de défi: «Satisfais-toi! Ecrases-

¹. Olivier Christin, *Une Révolution symbolique. L'iconoclaste Huguenot et la reconstitution catholique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991, p. 145.

nous » (J.C, p. 191). De telles considérations, loin d'étancher le flux d'amertume qui s'accapare de l'être, sont de nature à écorner sa foi et à l'accabler davantage. Pour le pasteur gidien, la finalité importe plus que la manière d'y accéder. Ainsi s'interroge-t-il: « Est-ce trahir le Christ, est-ce diminuer, profaner l'Évangile que d'y voir surtout une *méthode pour arriver à la vie bienheureuse* ? » (S.P, p. 107).

En s'insurgeant contre le divin, l'individu adopte souvent une posture tendant à heurter la sensibilité du croyant. En tuant le python sacré sous l'instigation de M. Goodcountry, Oduche sème le trouble dans son clan. Aussi, suite au geste d'Akukalia, Ebo venge-t-il, au prix du sang, une divinité traînée dans la boue (F.D, p. 39). Mais si l'acte d'Akukalia a une allure provocatrice, l'incitation au sacrilège (mort du serpent) est une façon d'agir à l'encontre de l'iconodoulie ibo à laquelle il faut substituer la foi chrétienne. Ainsi, un tel geste, pour offensant qu'il puisse être, est une façon, pour l'Occident, de décrier une croyance qualifiée d'aberrante parce que renfermant des pratiques païennes. C'est dire que l'approche du divin se doit d'être qualitative afin que le sacré, dans sa globalité, ne soit pas déblaté: « Je ne parle pas de ces saints ratés, incomplets, qui fourmillent autour des vrais, en sont comme la menue monnaie, et, comme les gros sons, servent beaucoup moins qu'ils n'encombrent » (J.C, p. 94).

Par ailleurs, l'attitude récalcitrante et révoltante de l'homme est le signe d'un désaveu d'un propos, quand bien même attribué au divin, dont l'imperfectibilité est douteuse. C'est ainsi que Gide, faisant le procès des Commandements, souligne:

Commandements de Dieu, vous avez endolori mon âme.

Commandements de Dieu, serez-vous dix ou vingt?

Jusqu'où rétrécirez-vous vos limites?

Enseignez-vous qu'il y a toujours plus de choses défendues?

De nouveaux châtiments promis à la soif de tout ce que je n'aurais trouvé de beau sur la terre?

Commandements de Dieu, vous avez rendu malade mon âme,

Vous avez entouré de murs les seules eaux pour me désaltérer.

...Mais je me sens à présent, Nathanaël, plein de pitié pour les fautes délicates des hommes¹.

La pluralité du discours participe du projet narratif de l'auteur soucieux des différentes approches que son œuvre peut susciter. De là s'affirme le propos intertextuel comme étant une variété discursive enrichissante: « L'intertextualité est donc le mouvement par lequel un texte

¹. André Gide, *Les Nourritures terrestres suivi des Nouvelles nourritures*, op. cit., p. 111.

réécrit un autre texte, et l'intertexte l'ensemble des textes qu'une œuvre répercute, qu'il se réfère à lui *in absentia* (par exemple s'il s'agit d'une allusion) ou l'inscrive *in praesentia* (c'est le cas de la citation) »¹. Aidant au déchiffrement du contenu narratif, « sa fonction est l'élucidation du processus par lequel tout texte peut se lire comme l'intégration et la transformation d'un ou de plusieurs textes »². Phénomène d'écriture et de réécriture, l'intertextualité accomplit un double travail d'intégration et de transformation de l'énoncé en le transplantant de son contexte originel dans un autre où il s'enrichit d'un sens nouveau. Le terme apparaît d'abord chez Julia Kristeva et, d'origine bakhtinienne³, suggère une nouvelle approche des textes. Désormais, ces derniers sont déchiffrés moins sous l'angle de la linéarité que selon un « espace » éclaté, suivant le « sujet de l'écriture », le « destinataire » et les « textes extérieurs »⁴.

Le recours du roman à d'autres textes, même du même genre, présente des motivations diverses. D'abord, la référence intertextuelle reflète la nature ou la fonction de l'auteur (ou du narrateur). C'est ainsi que dans le roman de Bernanos, il est fréquent de constater la présence de citations tirées de la Bible: « Pardonnez-leur parce que qu'ils ne savent pas ce qu'ils font » (*J.C.*, p.56). En empruntant ces paroles du Christ sur la croix, le curé fait allusion aux absences constatées lors des messes du dimanche tout en privilégiant le thème du pardon. Cet appel à la tolérance et à la quiétude a, aussi, fait l'objet d'un sermon du pasteur gidien habitué à évoquer les écritures saintes: « N'ayez pas l'esprit inquiet »⁵ (*S.P.*, p. 65). Il est notable que le saint de *La Symphonie pastorale* est moins soucieux que le curé sur l'éventualité d'un forfait qui impliquerait le pardon. L'orientation discursive de l'un et de l'autre conforte cet état d'esprit: si chez Bernanos l'adresse est faite à Dieu dont la grâce est sollicitée, chez Gide, ce recours n'est pas effectif, l'homme devient maître de son destin lequel ne doit souffrir d'aucun trouble. Il est clair que cette incitation à la joie et la sérénité trouve sa source dans la foi du pasteur, résolu à démêler les nœuds d'interdit qui étouffent les hommes.

Les textes sacrés servent, ainsi, de support référentiel dans le champ religieux. Aussi permettent-ils d'apporter des éléments de réponses aux différents « énigmes » qui bouleversent la condition humaine. Par l'évocation du « lis des champs » (*S.P.*, p. 95), le récit ouvre une brèche sur l'évolution-mutation de la nature. Mieux, un tel paysage a priori inexistant, ne se découvre qu'aux âmes imbuées de pureté. Autrement dit, toute révélation est

¹. Nathalie Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, p. 7.

². Pierre-Marc de Biasi, « Théorie de l'intertextualité », *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopedia Universalis/Albin Michel, 1997, p.371.

³. « [...] Bakhtine est le premier à introduire dans la théorie littéraire: tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte ». Julia Kristeva, *Semeiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1969, p. 85.

⁴. *Ibid.*, p. 84.

⁵. Cf. Luc, XII, 29, *op.cit.*, p. 1357.

un appel du cœur destiné au cœur, car « ceux qui ont des yeux sont ceux qui ne savent pas regarder » (*S.P.*, p. 92). Ceux qui ont des oreilles aussi, semble-t-il, puisque derrière les paroles de Gertrude (« Et je vous dis en vérité que Salomon même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux », *S.P.*, p. 92), le pasteur avoue sa cécité: « [...] d'entendre sa voix si mélodieuse, il me sembla que j'écoutais ces mots pour la première fois » (*S.P.*, p. 92). Ainsi resurgit le thème de l'« aveuglement des voyants et clairvoyance des aveugles »¹ chers à la poésie:

*De Hugo à Rimbaud, la poésie du siècle avait privilégié l'idée des correspondances entre les sens. Et la figure de l'aveugle-né, sujet d'une parabole évangélique, n'a cessé d'inspirer les artistes, témoins de la Parabole des Aveugles de Bruegel et les "Aveugles" de Baudelaire*².

Cette thématique n'en relate pas moins celle du péché souvent assimilé au plaisir des sens: « Pour moi, étant autrefois sans loi, je vivais; mais quand le commandement vint, le péché reprit et moi je mourus » (*S.P.*, pp. 145-146). Ces propos de Saint-Paul cités par Gertrude, établissent la concordance entre les pertes de la cécité et de la vie par le biais du péché. Car, comme le souligne le Christ: « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez point de péché » (*S.P.*, p. 107). La problématique de la foi commande ici le discours intertextuel lequel est un trait caractéristique du roman :

*L'objet fondamental, spécifique du genre romanesque, celui qui produit son originalité stylistique, c'est l'homme parlant et son discours. Ce n'est pas l'image de l'homme lui-même qui est caractéristique du genre romanesque, mais précisément l'image du langage*³.

En sus de chanter sa gloire (« [...] De ce lieu où nous allons, lui seul est revenu »⁴, *J.C.*, p. 191), il s'agit de se fier à sa loi laquelle nécessite une quête de la connaissance. Une telle orientation se perçoit chez Kane où l'obscurantisme est bannie: « Vous irez chercher la Science, s'il le faut, jusqu'en Chine » (*A.A.*, p. 134). Ces recommandations du prophète de l'Islam indique que « le rapport entre Dieu et l'homme est d'abord un rapport de volonté à volonté » (*A.A.*, p. 116); même si, mue par une dépendance manifeste, l'humanité ne peut se

¹. Marc Dambre, *La Symphonie pastorale d'André Gide*, *op.cit.*, p. 38.

². *Idem.*

³. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 103.

⁴. Allusion au Christ ressuscité.

justifier que de son créateur: « C'est Dieu qui nous a créés, nous et ce que nous faisons » (A. A, p.115). L'individu est, dès lors, invité à s'investir pleinement dans sa société par son engagement et son dévouement, et ce, par le biais du savoir.

Par ailleurs, le discours intertextuel prend en charge l'univers du pauvre notamment dans la fiction bernanosienne. En effet, ce dernier dispose d'un traitement favorable en rapport aux différentes promesses faites à son intention. Ainsi peut-on lire: « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'au riche d'entrer au royaume des cieux »¹ (*J.C*, p. 82). Cette référence au propos biblique informe sur la nécessité, chez l'homme, de redéfinir ses rapports avec l'argent lequel, pour la plupart, sape l'humilité des humains. A Judas qui souligne (« Pourquoi n'a-t-on pas vendu ce parfum trois cents deniers, qu'on aurait donné aux pauvres? »²), Jésus rétorque: « Laissez-la faire, parce qu'elle a gardé ce parfum pour le jour de ma sépulture. Car vous avez toujours des pauvres avec vous; mais pour moi, vous ne m'avez pas pour toujours »³. L'allusion à la pauvreté est souvent perceptible chez le Christ qui, marquant sa déférence à cette classe sociale, invite les fidèles à la préserver comme gage de sa présence.

Les textes sacrés apportent, par ailleurs, un cachet particulier dans l'approche du récit. Souvent brandis comme moyen de persuasion, ils transforment l'espace narratif en un champ tragique où se contredisent et se télescopent différentes opinions. Un tel échange anime les joutes, à textes interposés, entre le pasteur et son fils. Etant tous deux épris de Gertrude, l'objet de leur quête, ils prennent en témoin les saintes écritures afin de légitimer leurs actes. Et au pasteur d'amorcer les hostilités en ces termes: « Que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange, car Dieu a accueilli ce dernier »⁴ (*S.P*, p. 111). Une provocation suite à laquelle Jacques rétorque: « Ne cause point par ton aliment la perte de celui pour lequel Christ est mort »⁵ (*S.P*, 113). Conscient de ramener « la brebis perdue » (*S.P*, p. 22), le pasteur trouve sa tâche noble et salutaire: « Cette brebis, si le pasteur la trouve, je vous le dis en vérité, elle lui cause plus de joie que les quatre-vingt-dix-neuf autres qui ne sont jamais égarés » (*S.P*, p. 41). Cette parabole e la « brebis perdue » est l'outil brandi par le saint de Gide afin de légitimer sa conduite. Aussi la présence de Gertrude doit-elle être perçue comme un signe de jouissance comme en atteste cette paraphrase de Luc: « Notre sœur était morte et maintenant, elle marche. La brebis perdue nous est rendue. Réjouissons-nous et entonnons des

¹. Cf. Mathieu, XIX, 24, *La Bible, op. cit.*, p. 1291.

². Jean, XII, 5, *op. cit.*, p. 1397.

³. *Ibid*, XII, 7- 8, *idem*.

⁴. Cf. Romains, XIV, 3, *op.cit.*, 1473.

⁵. *Ibid*, XIV, 15, *idem*.

chants de louanges! »¹. Le différend qui oppose le pasteur à son fils tient de la manière dont les textes sacrés sont interprétés l'un et l'autre. En effet, le saint de Gide dénonce les Commandements sur lesquels Jacques fonde son argumentaire. Car, « à son avis, c'est Paul qui commença la falsification, en faisant du Christianisme une nouvelle religion morale, pourvue de lois et de préceptes; c'est Saint Paul, non le Christ, qui parle de péché »². Autrement dit, « le Christ³ de Gide reste un homme, un surhomme, qui annonce à ceux qui savent le comprendre ce que pourra devenir l'homme débarrassé de convention, livré au pur amour »⁴. Une telle position n'est pas partagée par Jacques qui ne voit dans les propos de Paul que le divin écho de la parole christique. En ce sens, « Paul n'est qu'un instrument, l'instrument de la divine sagesse. Et ce qu'il faut chercher dans ses Epîtres ce n'est pas Paul – c'est le Christ lui-même, sa doctrine, sa voix »⁵. Un avis que ne partage pas Gide qui voit en l'avènement du protestantisme l'expression d'un christianisme scindé en deux, à côté d'un catholicisme détaché de l'esprit du christique. Frank Lestringant rapporte à ce sujet: « Si l'Eglise était restée collée au Christ, le protestantisme n'aurait pas été possible »⁶.

Le combat qui s'instaure montre combien les acteurs sont outillés mais, aussi, interpelle le lecteur dont l'appréciation est mise à l'épreuve. Autrement dit, un échange intertextuel « oriente la lecture du texte, [...] en gouverne éventuellement l'interprétation et [...] est le contraire de la lecture linéaire »⁷. En effet,

Cette intertextualité délibérément affichée place le lecteur dans la peau de l'exégète qui, à travers un essaimage d'épisodes bibliques, doit nécessairement retrouver le pluriel du texte et le confronter à sa propre bibliothèque interne. Ainsi l'intertexte biblique esquisse-t-il le tracé sinueux d'un cheminement au cœur de la Passion, d'un questionnement continu, se reprenant, indiquant sans cesse de nouveaux gauchissements, faisant s'affronter le mythe fondateur par excellence de notre culture avec la perte des ses fondements aujourd'hui⁸.

¹. Cf. Luc, 15: 4-7, *op.cit.*, p. 1361.

². Göran Schildt, *op. cit.*, p. 80

³. Gide a nourri, dans son *Journal* le dessein d'écrire une œuvre intitulée *Le Christ contre le Christianisme* pour montrer à quel point l'Eglise a déformé la doctrine enseignée par le Christ; projet qui n'a pas abouti.

⁴. Germaine Brée, *op. cit.*, p. 242.

⁵. Jacques Lefèvre d'Étaples, *Commentaire sur les Epîtres de Paul*, Herminjard, 14, 1512, p. 7.

⁶. Frank Lestringant, *André Gide l'inquisiteur*, Flammarion 2011, p. 864.

⁷. Béatrice Berna, « Du protocole de lecture à la relation dialogique », *L'Intertextualité dans le roman contemporain de langue anglaise*, Perpignan, P.U.P, 2010, p. 23.

⁸. Maxime Decout, « Waiting for the Barbarians de Coetzee: réécrire la mort du Christ, refuser la Croix », *L'Intertextualité dans le roman contemporain de langue anglaise, op.cit.*, p. 93.

Appelé à aller au-delà du texte évoqué, le lecteur s'autorise le loisir d'opérer une nouvelle lecture en prenant en charge la totalité du message délivré; ici, la source importe moins que la fusion qui en découle:

Toute œuvre d'imagination, comme toute grande aventure spirituelle, se conquiert sur une donnée d'expérience qui en est à la fois le matériau naturel et l'obstacle à vaincre. Ce qui compte, dès lors, ce n'est pas de trouver la donnée mais d'entendre le mythe qu'elle a servi à construire et qui n'a pu s'édifier qu'en la dépassant¹.

Le roman d'Achebe fournit, aussi, des scènes où l'argument de la force prend pour prétexte les enseignements bibliques. Pour convaincre les néophytes à tuer le python sacré, les catéchistes n'hésitent pas à agiter un pan de l'histoire en assimilant l'animal sacré au serpent « qui a trompé notre première mère » (*F.D.*, p. 67). Aussi poussent-ils le parallélisme à son extrême: « Dieu n'a-t-il pas dit à Adam de lui écraser la tête après que le serpent eût trompé sa femme? » (*F.D.*, p. 70). Ainsi, le missionnaire met le fidèle devant ses responsabilités tel le curé de Torcy qui, faisant allusion à Jeanne d'arc, s'en prend à son homologue d'Ambricourt: « Le dernier soldat (il s'agit de Jeanne d'arc) est mort le 30 mai 1431, et c'est vous qui l'avez tué, vous autre » (*Æ*, p. 1218). Chez Achebe tout comme chez Bernanos, la responsabilité historique est engagée. Aussi s'agit-il, pour Bernanos, « [...] d'imposer au lecteur le surnaturel: de le faire participer à une expérience qu'il ne connaît pas, et qui pourtant s'impose à lui comme une évidence »². D'où l'apport du texte s'affichant « comme un mariage de la réalité avec l'imagination, visant à la (pro)création des mythes galvanisateurs »³.

La réactualisation mythique semble enclenchée par un appel à la réhabilitation. Mais si les coutumes des autochtones sont ciblées chez Achebe, il n'en est pas de même chez Bernanos où l'appel à la justice qui se traduit en ces termes (« Honneur aux dames » (*J.C.*, p. 261), sous-tend le procès du Christianisme. Une exhortation à l'introspection qui s'affiche dans les propos du curé de Torcy qui, évoquant l'*Otage* de Paul Claudel, expose le vrai visage de la sainteté voire de la chrétienté (*J.C.*, p. 222). L'allusion aux *Pensées* de Descartes s'inscrit dans la même perspective, une manière pour le chevalier de mettre en garde son fils dont l'itinéraire est analogue à celui du philosophe: « Il avait douté lui aussi, il a connu l'exil » (*A.A.*, p. 108). Une façon de dire, à l'instar de La Rochefoucauld, que « l'esprit est souvent la

¹. Albert Béguin, *op. cit.*, p. 44.

². F. Grover, *Six Entretiens avec André Malraux sur des écrivains de son temps* (1959-1975), Nrf, Gallimard, 1978, p. 140.

³. Claire L. Dehon, *op. cit.*, p. 166.

dupe du cœur » (*S.P.*, p. 111). Dans l'œuvre de Gide, l'histoire de Laura Bridgeman, « aveugle et sourd-muette » (*S.P.*, p. 35), est évoquée pour étayer la thèse de la réhabilitation sociale de Gertrude. Aussi l'allusion au conte de Dickens, *Le Grillon du foyer*, participe-t-elle de ce même élan de motivation du docteur Martins à l'endroit du pasteur. Chez Bernanos, la comtesse retrouve la sérénité après un entretien duquel le curé sort avec l'impression d'être guéri et apaisé. Toutefois, on assiste à un « faux dénouement » comme on en trouve tant chez Balzac. Mais, plus que ce dernier, mettant en scène une confrontation humaine, Bernanos expose la dimension surnaturelle de ce combat et sape les contours du roman traditionnel¹. Plus qu'une lutte contre soi, c'est toute la dimension humaine qui est engagée. En ce sens, l'affirmation de la mort de Dieu par Nietzsche (« Dieu est mort ») devient synonyme d'une foi en perte de vitesse sous la menace d'une révolution industrielle inquiétante. Aussi l'allusion à la conférence de M. L'abbé Thomas sur « La Réforme et ses origines » est lieu de subodorer l'indifférence d'un public insensible au discours religieux:

A mesure que le conférencier poursuivait son exposé forcément un peu monotone, j'observais les visages des auditeurs sans y voir autre chose que l'expression d'une curiosité polie, exactement comme si nous nous étions réunis pour entendre lire quelque chapitre de l'histoire des pharaons (J.C, p. 59)

En sus de ce recours aux textes d'autrui, les fictions affichent des références et des allusions ayant trait aux thématiques des œuvres précédentes. La citation de l'ouvrage de Georges Allen participe de ce procédé, relevant de l'intratextualité, lequel conduit Achebe à faire allusion à son propre ouvrage: *Le Monde s'effondre*. Mais plus qu'une référence anonyme, l'insertion de ce texte permet d'avoir un aperçu sur la localité ainsi que les motivations britanniques:

Le Nigéria est fermé à ceux qui ne cherchent qu'une vie confortable et une profession calme, il le restera jusqu'à ce que la terre ait perdu un peu de sa mortelle fertilité et que les peuples y connaissent des conditions de vie quelque peu hygiéniques. Mais, ceux qui cherchent une vie active, ceux qui peuvent traiter les hommes comme d'autres traitent les objets, ceux qui peuvent maîtriser des situations importantes, amadouer les évènements, modeler les destinées et voguer sur la crête des vagues du temps seront accueillis à bras ouverts [...] (*F.D.*, pp. 49-50).

¹. Cf. Gérard Hoffbeck, *op. cit.*, pp. 22-23.

La Flèche de Dieu, on le voit, présente une thématique proche de celle de ce roman précédent d'Achebe où les thèmes de la religion, du pouvoir, du sacré reviennent souvent. Ainsi, il se produit, parfois, d'un roman à un autre, des variations aussi bien dans le fond que dans la forme. Parlant du texte de Bernanos, Marx Milner souligne :

La forme du journal intime accompagne et favorise à la fois une évolution dans la conception bernanosienne de la sainteté qui s'est amorcée avec La Joie, et qui fait passer l'humilité, la simplicité et l'abandon à la Providence avant l'affrontement historique avec Satan, qui caractérisait le héros du premier roman de Bernanos¹.

Par le biais de l'intertexte biblique, l'écriture de l'histoire devient l'histoire d'une écriture. Le passé reprend forme dans le présent, par un processus de réminiscence savamment orchestré. Dès lors, l'équivoque surplomb l'univoque comme le souligne Gide :

[...] Je tiens les livres saints, tout comme la mythologie grecque (et plus encore), d'une ressource inépuisable, infinie, et appelé à s'enrichir sans cesse de chaque interprétation qu'une nouvelle orientation de nos esprits nous propose. C'est pour ne cesser de les interroger que je ne m'en tiens pas à leur première réponse².

De tels rapports avec les textes, selon Proust, s'établissent autour du désir :

Et c'est là, en effet, un des grands et merveilleux caractères des beaux livres (et qui nous fera comprendre le rôle à la fois essentiel et limité que la lecture peut jouer dans notre vie spirituelle) que pour l'auteur ils pourraient s'appeler « conclusions » et pour le lecteur « Incitations ». Nous sentons très bien que notre sagesse commence où celle de l'autre finit, et nous voudrions qu'il nous donnât des réponses, quand tout ce qu'il peut faire, est de nous donner des désirs³.

Face aux nouveaux convertis, le missionnaire met le froc du Christ s'adressant à ses « apôtres » : « Quand le moment de ton baptême viendra, tu t'appelleras Pierre, c'est sur cette pierre que je bâtirai mon Eglise » (F.D, p. 70). Le pastiche caractérise, aussi, les propos de

¹. Georges Bernanos, *Journal de curé de campagne*. Texte présenté et commenté par Max Milner, *op.cit.*, p. 17.

². Catherine. H. Savage, « Lettres à François Mauriac », *op. cit.*, p. 172.

³. Marcel Proust, *Sur la Lecture*, Paris, Collections « Libro », 2000, p. 38.

Gide lorsqu'il reproduit, toute différence gardée, les derniers instants du Christ: « Puis sachant que tout était achevé désormais, Jésus dit, pour que l'écriture s'accomplît: "j'ai soif" »¹. Ainsi, « prononçant cette parole, Gertrude "accomplit" elle aussi l'écriture »². Et qu'en est-il des derniers mots du curé de Bernanos ? : « Tout est grâce »³ (*J.C*, p. 313). C'est dire que la mort clôt la texture narrative en tant que négation absolue puisque « [...] lorsqu'elle est venue plus personne n'est là » (*A.A*, p.23).

La référence au mythe est caractéristique du roman d'Achebe (*F.D*, pp. 98-99). Et un tel tableau, redondé par la présence d'adverbes, de contes ou de chants, est de nature à doter le récit d'intertextes oraux. Aussi témoigne-t-il de la finesse d'esprit des Ibo, rivalisant souvent de sagesse: « [...] quelle que soit la mélodie que l'on joue dans la concession d'un grand homme, il se trouve toujours quelqu'un pour danser » (*F.D*, p. 135). Ou encore: « [...] un homme se tient coi quand les esprits masqués parlent » (*F.D*, p.174). Etant des « vérités validées par l'expérience [...] ancestrale, testée et éprouvée par le temps, les proverbes sont une forme de langage [...] s'appuyant sur des métaphores empruntées à l'expérience de la vie quotidienne, [...] une forme créatrice unique »⁴. Ce procédé littéraire est, aussi, visible chez Bernanos où son usage est moins significatif. En effet, faisant allusion à l'espièglerie de Chantal, la comtesse, s'adressant au curé, laisse entendre: « Lorsque le chaton joue avec la pelote de laine, j'ignore s'il pense aux souris mais il fait exactement ce qu'il faut » (*R*, p. 916). Ce type de discours, au-delà de l'aspect utilitaire, est souvent teinté d'ironie. L'art de manier la parole prévaut, ainsi, dans cet univers où chaque mot a un sens. Ainsi, par la parabole, le discours informe plus qu'il ne laisse paraître, et son déchiffrement, parfois, ne nécessite pas une certaine érudition: « Quand on apprend qu'une maison s'est écroulée, doit-on se demander si le plafond est tombé avec elle? » (*F.D*, p. 32). Il est notable que « chez les Ibo, l'art de la conversation jouit d'une grande considération, et les proverbes sont l'huile de palme qui fait passer les mots avec les idées »⁵.

L'univers du roman africain est toujours doté d'imageries locales qui apportent au texte un cachet spécifique. En effet, l'oralité qui caractérise le discours participe de l'allure du récit dont le rythme varie en raison des tournures narratives. Cette particularité du discours est souvent perceptible à travers les dialogues où les termes ou expressions locales s'affichent. Lors d'une rencontre, en effet, il est toujours fait mention de formules d'usage lesquelles, animant et caractérisant le début des échanges, participe d'un cérémonial visant à s'enquérir

¹. Cf. Jean XIX, 28, *op. cit.*, p. 1407.

². A. Goulet, *op. cit.*, p. 54.

³. Empruntés à sainte Thérèse de Lisieux, cf. *Novissima Verba*, 1928, p. 28.

⁴. H. Chukwuma. Igbo oral literature, *Theory and tradition*, Abak, Belpot (Nig), Publishers, 1994, p. 27.

⁵. Ursula Baumgardt; Abdellah Bounfour, *Le Proverbe en Afrique: forme, fonction et sens*, L'Harmattan, 2004, p. 86.

de l'état d'autrui. Chez Kane, ce geste, s'accommodant aux prescriptions islamiques, est un signe de piété. D'où la réponse du maître (« Je rends grâce à Dieu, Grande Royale ») à la question: « La paix règne-t-elle dans votre demeure, maître des Diallobé » (A.A, p. 34). Cette marque de déférence apparaît, aussi, chez Achebe même si l'ironie, pour la plupart, sous-tend la conversation. La réaction d'Ezeulu est révélatrice lorsque, donnant des nouvelles de sa femme, il rétorque: « Elle va bien aujourd'hui. Demain, nous ignorons ce qu'il en sera » (F.D, p. 86). Aussi lance-t-il à l'assemblée à la suite de son discours: « Est-ce que je parle au nom d'Umuaro? » (F.D, p. 31). Par ce procédé, l'orateur invite le public à s'adhérer à son propos mais, aussi, fait preuve de raffinement dans le maniement de la langue. Une attitude que l'on retrouve chez le conteur chez qui l'usage de la rhétorique demeure capitale.

La fiction d'Achebe présente certains passages où le conte, ce genre littéraire, s'invite dans la narration. Récit de faits ou d'histoires imaginaires, il est souvent fait à l'intention des enfants en vue de leur inculquer une certaine moralité. Impliquant la présence d'un locuteur et d'un ou plusieurs auditeurs, le conte dépeint des univers qui appartiennent à un passé indéterminé, lointain ou proche¹, annoncé par la formule introductive « Il était une fois ». L'histoire du lutteur qui défia les esprits participe de ce dessein puisqu'elle invite à la retenue et à l'humilité. D'où l'explication qu'en donne le personnage d'Achebe: « [...] Pourquoi pensez-vous que nos aïeux nous avaient raconté cette histoire? Ils l'avaient fait parce qu'ils voulaient nous apprendre que, quelle que soient la force ou la grandeur d'un homme, ce dernier ne devait jamais défier son *chi* » (F.D, p. 42). Aussi perçoit-on, dans ce genre de récit, la présence du fantastique et du merveilleux:

Il était une fois un homme qui avait deux femmes. La première avait beaucoup d'enfants et seconde n'avait qu'un fils. Mais la première était méchante et envieuse. Un jour, l'homme et sa famille allèrent travailler dans leur champ. Ce champ était à la frontière séparant le pays des humains de celui des esprits [...] » (F.D, p. 250).

Dans sa conception comme dans sa formulation, le conte invite l'homme à cheminer à travers un temps et un espace imaginaires. Pour ce faire, le conteur est appelé à se surpasser et à faire étalage de tout son talent d'orateur. En habile rhéteur, il insuffle une âme à l'histoire; un rôle capital que Locha Mateso évoque en ces termes:

Le conteur [...] ne dit pas seulement son récit. Il lui arrive de mimer l'action Il

¹. Georges Jean, *Le Pouvoir des contes*, Casterman, 1990, p. 19.

*incarne tour à tour les divers protagonistes. Il égaie et actualise son propos par un va-et-vient continu de l'univers merveilleux du conte à celui de la vie de tous les jours. Sa voie domine tout, crée tout*¹.

Par cette propension du conteur à suggérer un cadre chimérique, le fictif surplomb le réel pour lequel il reste pourvoyeur de réponses. L'évasion que peut constituer le conte est, donc, celui de l'intellect, et dont le but est d'émettre un message tout de sagesse empli. Abordant la fonction du conte africain, Roland Colin souligne:

*Comme tous les contes de tous les pays du monde, le conte nègre procède de la tendance générale de l'homme à historifier, à rebâtir de petits univers dont il est le créateur propre. Le conte est à la fois une prise de position dans le domaine moral et le jeu de l'imagination avec les choses de façon à les mettre en correspondance avec un état d'âme*².

Il existe, ainsi, une similarité entre le proverbe et le conte si l'on considère leur finalité. Une analogie qu'évoque Roland Colin à travers un parallélisme sur fond de chiasme lorsqu'il annonce: « Le proverbe est souvent l'essence du conte, le conte est souvent l'illustration d'un proverbe »³. A cet effet, ce dernier constitue un condensé de l'histoire narrée en ce qu'il propose un raccourci, certes non moins efficace, mais requérant davantage de discernement:

*Le proverbe n'est que la cristallisation de la morale d'un conte et, par là figure une équation rationnelle, il est à fleur de réalité mais il n'en reste pas moins authentiquement nègre: la réalité appréhendée l'est sous une forme très concrète, sous le couvert d'une image avec ce qu'elle ouvre de symboles*⁴.

Par ailleurs, le chant, au même titre que le conte et le proverbe, ajoute à la peinture de l'oralité dans les textes; comme c'est le cas dans ce rêve d'Ezeulu: « [...] Quittez vos ignames et vos tarots / Et venez à l'école [...] » (F.D, p. 290) d'Achebe. Il en est, ainsi, dans le roman de Kane où l'on perçoit la présence du genre poétique à travers ce texte déclamé par Samba Diallo, lors d'une rencontre avec Lucienne:

L'oiseau n'est sur la fleur balancé par le vent

¹. Locha Mateso, *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, ACCT-Karthala, 1986, p. 345.

². Roland Colin, *Les Contes noirs de l'Ouest africain*, Paris, Présence africaine, 2005, pp.59-60.

³. *Ibid.*, p. 59.

⁴. *Ibid.*, p. 58.

*Et la fleur ne parfume et l'oiseau ne soupire
Que pour mieux enchanter l'air que ton sein respire (A.A, p. 148).*

De part et d'autre, le discours oral s'insère dans l'écriture des fictions en un mode d'expression différent voire original. Et c'est souvent chez Achebe qu'un tel procédé fait une plus grande apparition. Etant une civilisation basée sur l'oralité, les Ibo font fréquemment usage du chant comme mode d'expression, et ce, dans toute sorte de situation; dans les moments gais tout comme en période de deuil au cours duquel des notes funèbres sont psalmodiées (*F.D*, pp. 294-295). Aussi le chant est-il, parfois, brandi de façon narquoise afin de s'en prendre à une personne. A cet effet, il peut être une attaque anodine comme ces moqueries faites par les enfants à l'endroit du vieux prêtre (*F.D*, p. 276); ou procédant d'une volonté de frustrer: tel est le dessein d'Obiageli qui, narguant son frère Nwafo, se met à fredonner:

*La lune tue les petits garçons
La lune tue celui qui a un nez long comme une fourmilière
La lune tue les petits garçons... (F.D, p. 13).*

Les personnages d'Achebe ne ratent jamais d'entonner des chansons. A tout moment en toute occasion, ils concoctent des mélodies lesquelles, en rapport avec une situation actuelle, sont souvent improvisées. Et on peut constater que le personnel acquis pour la construction de la nouvelle route n'a pas dérogé à la règle lorsque le narrateur nous rapporte: « Le premier jour, dès qu'on les engagea et qu'on leur dit combien ils allaient gagner, ils inventèrent un chant de travail » (*F.D*, p. 105).

L'usage de la parole, quelque soit sa forme, demeure primordiale dans la culture ibo. Le verbe, par sa puissance, reste une arme redoutable. Nwaka n'a-t-il pas réussi, par son éloquence, à pousser son peuple à la guerre? Et qu'en est-il du pouvoir de persuasion du curé d'Ambricourt en qui la comtesse reconnaît un certain don (*CE*, p. 1165)? D'où l'ébahissement dont fait montre Chantal qui, revenant sur ce même épisode, interroge le saint de Bernanos en ces termes: « Avez-vous un secret, oui ou non? » (*CE*, p. 1227).

Cependant, bien que jouissant d'une grande importance dans les récits, l'oralité présente certaines difficultés notamment en matière de fiabilité des récits. Des insuffisances qu'on retrouve dans le roman d'Achebe où son usage est privilégié dans le règlement des litiges. Dans le contentieux foncier opposant Umuaro à Okpéri, les avis d'Ezeulu et de Nwaka divergent alors chacun d'eux fonde sa plaidoirie sur des sources ancestrales. En effet tenant sa

source de son père, ce dernier conteste la position du prêtre d'Ulu qui attribue l'appartenance de la terre à Okpéri. D'où le souci d'objectivité lié à l'oralité comme référence historique:

[...] La recherche de la vérité au sujet d'un fait historique est ici une tâche d'autant plus difficile que l'on a affaire à des cultures de tradition orale où les témoignages et autres révélations sont transmis de bouche à oreille et de génération en génération, avec les risques d'altérations que comporte une telle méthode¹.

C'es dire que, à l'absence de toute preuve ou document écrit, « le dernier mot revient à l'éloquence, la force du discours prend le dessus sur le fond, la passion l'emporte sur la raison »².

L'oralité participe de l'esthétique du récit en lui donnant une tournure particulière. Saluant cette orientation de l'écriture africaine, Mouhamadou Kane souligne: « Les romanciers font jouer leur double héritage traditionnel et moderne. C'est en cela que réside l'originalité des œuvres africaines »³. Il se produit, de part et d'autre, une forme de réécriture qui, tordant le coup au récit classique, apporte un souffle nouveau et authentique dans l'expression romanesque. Une particularité stylistique qui est, à la fois, synonyme de refus des stéréotypes et d'un besoin d'identification littéraire:

L'expression littéraire [...] est axée désormais sur deux objectifs essentiels. Le premier se fonde sur l'adoption d'un langage particulier – propre à chaque écrivain – et bien adapté à l'acte d'écrire qui prend en compte le substrat culturel. Le second s'explique par le désir de pervertir volontairement la langue française⁴ considérée, au départ, comme la langue de l'autre⁵.

Il est notable que le discours intertextuel est basé sur un exercice « douloureux ». Selon Pierre Brunel, un « texte n'est pas toujours pur. Il charrie des éléments étrangers. Cette présence constitue le fait comparatiste »⁶. La mémoire est ainsi éprouvée et en devient la principale raison d'être: « Freud considère d'abord l'écriture comme une technique au service de la mémoire [...] »⁷. C'est parce que « dès l'origine, la littérature est doublement liée à la

¹. Baydallah Kane, *op. cit.*, p. 58.

². *Idem*.

³. Mouhamadou Kane, *Roman africain et tradition*, Dakar, N.E.A, 1983, p. 109.

⁴. Ou la langue anglaise, selon l'origine de l'auteur.

⁵. Anatole Mbang, *Les Procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi*, L'harmattan, 1996, p. 128.

⁶. Cité par Daniel Chauvin & Yves Chevrel, *Introduction à la littérature comparée*, Paris, Dunod, 1996, p. 3.

⁷. Cité par Jacques Derrida, *L'Écriture de la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967, p. 328.

mémoire. Orale, elle se récite, ses mythes et ses sonorités sont organisées de manière à s'inscrire longtemps dans la tête. Ses contenus eux-mêmes procèdent d'une obligation de la mémoire »¹. L'art naît, ainsi, de réminiscences. Un tel exercice peut-il survivre à la folie? Cette altération de l'esprit qui, sans doute, nécessite des sacrifices.

3. Folies et inclinations sacrificielles

La folie ainsi que les sacrifices sont autant de thèmes participant de la composition sémantique du roman. L'approche que nous en faisons permet de les appréhender séparément même si, la corrélation aidant, ils peuvent converger dans un même sens.

Pour le psychiatre, la folie est en réalité une maladie mentale, un mal qu'il faut soigner. Cet aspect clinique de la folie n'apparaît que dans la fiction de Kane avec le personnage du fou dont la présence est révélatrice d'une conscience désarticulée voire obscure: « Il y avait dans sa culture, dans ses valeurs, des éléments [...] rétrogrades et dépourvu d'avenir »². La folie est, ici, une mort de la normalité susceptible de virer au tragique. Ce qui explique l'acte du fou qui arrive à occire samba Diallo qu'il confond avec le maître. Les symptômes de la folie sont aussi perceptibles chez ce dernier, selon Thomas Méloné³. Car, pour celui-ci, le maître des Diallobé présente les signes d'un névrosé dans son attitude avec le fils du chevalier lorsque « sa langue lui avait fourché » (A.A, p. 13). Chez Achebe, de tels dysfonctionnements de la raison font seulement l'objet d'une allusion à travers le personnage de Nwanyieke, mère d'Ezeulu, souffrant de « crises de folies sérieuses mais spasmodiques » (F.D, p. 232). De part et d'autre, la folie apparaît comme « [...] lieu et expérience de la perte sous toutes ses formes, perte du sens réel, du contrôle de soi, division et conscience de cette division, dérèglement, désapprobation, perte du désir de parler, de communiquer »⁴.

Cependant, la folie ne se réduit pas seulement à ces aspects purement négatifs. Elle peut, en effet, traduire un excès de lucidité; cette espèce de « certitude qui rend fou »⁵. En ce sens, la présence du fou, par-delà le cachet clinique qu'il appose sur l'espace romanesque, requiert une posture différente. Le maître n'est-il pas fasciné par les propos testimoniaux du fou dont « la cohérence subite du récit (l') avait frappé »? (A.A, p. 101). Ce personnage se singularise par sa vision prophétique et pessimiste à l'endroit de son peuple comme il l'atteste: « De

¹. Tiphaine Samoyault, *L'Intertextualité. Mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 55.

². Cheikh H. Kane, *Entretien avec Maryse Condé*, *idem*.

³. Thomas Méloné, « Analyse et pluralité: Cheikh H. Kane et la folie », *Mélanges africains*, Paris, Presse de la SNPT, 1973.

⁴. Pierrette Renard, « Folie et Modernité », *Bernanos et le monde moderne*, Presses Universitaires de Lille, 1989, p.241.

⁵. P. Jacerme, *La Folie*, Paris, Bordas, 1989, p. 17.

nouveau le chaos obscène est dans le monde et nous défie » (A.A, p. 105). Aussi s'érige-t-il en un briseur de maux lorsqu'il met un terme à la vie de Samba Diallo. Dès lors, « ce n'est pas par aberration pure lorsqu'il prend Samba Diallo pour Thierno, mais vision prophétique. Mieux que personne, il savait les liens qui unissaient les deux êtres et la contiguïté de leurs vies, de leurs deux pensées, au point que le prolongement était unité »¹.

L'univers de la folie n'est pas forcément un champ de déraison. Autrement dit, il ne s'agit pas de considérer la folie et la raison, à travers une vision manichéenne, comme étant deux situations incompatibles. En effet, remarque Shoshana Felman, « raison et folie sont liées, la folie est essentiellement un phénomène de pensée, d'une pensée qui dénonce, en la pensée de l'autre, l'autre de la pensée. La folie n'est possible que dans un monde en conflit de pensées »². C'est dire que « le fou, c'est celui qui a tout perdu excepté la raison »³. La nature singulière du fou, « dépositaire possible d'une vérité dont la raison nous prive »⁴, révèle une tension interne chez un être détenant « un secret maléfique au monde et qu'il s'efforçait, par un effort constant, d'en empêcher le jaillissement externe » (A.A, p. 98). Une présence aussi salvatrice s'explique « [...] à la façon dont Descartes excommunie la folie en faisant valoir que l'homme peut être fou mais que la pensée, elle, ne peut être insensée [...] »⁵. Autrement dit,

*[...] La folie retrouve donc une positivité paradoxale puisqu'elle entre comme un élément déterminant, dans le système de la conversion de l'être saisi dans sa quotidienneté. Manifestation de l'instinct de vie chez Bernanos, elle explicite le désir de rompre un état de fixité, de fausseté, de mort, le désir de rétablir une dynamique de vie contre les forces régressives du sommeil des habitudes, des mensonges, d'une existence vécue à la surface d'elle-même. D'angoisse de détermination qu'elle était, elle devient angoisse de libération, brèche, mouvement, départ. Elle s'oppose de toutes ses connotations à la médiocrité, à la banale normalité*⁶.

Au-delà de ses différentes variations, la figure du fou dans le roman participe d'une

¹. Mercier-Battestini, *Cheikh H. Kane, écrivain sénégalais*, Nathan, 1967, p. 13.

². Shoshana Felman, *La Folie et la chose littéraire*, op. cit., p. 34.

³. Bernard Chervet, « La langue de la psychanalyse » (la fonction paternelle et de meurtre du père), *Le Père, figures et réalité*, Bègles: l'esprit du temps, 2003, p. 425.

⁴. Judith Revel, « La folie et Foucault », *La Folie*, Paris: Fayard, 2011, p. 26.

⁵. *Idem*.

⁶. Pierrette Renard, op. cit., pp.242-243.

accommodation sociétale. Il s'agit d'exposer, dans le récit, les différentes sensibilités d'une société où la folie – même n'étant pas la chose la mieux partagée – arrive à traduire le bon sens. C'est dire que « la folie a donc une fonction sociale: elle nous permet de nous délivrer, en le reportant sur autrui, des terreurs qui nous menacent »¹. Ainsi, le fou passe pour un voyant parmi ses compatriotes incapables de démêler le sens des événements. Il fustige à la fois le corps et l'esprit engourdis. En outre, il exhorte l'individu à la réflexion en ouvrant un « vide, un temps de silence, une question sans réponse »², en provoquant un déchirement sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger »³. Aussi le fou devient-il, dans ces narrations, le point de jonction des consciences et de toutes les pathologies. Situait la fonction de la folie dans le roman, Paul Egbuna Modum souligne :

La folie sert d'instrument efficace qui permet au romancier...de dire cette autre vérité qui est difficilement admise par des gens dits « raisonnables »...[d'ailleurs] le masque et le « fou » servaient dans la société traditionnelle igbo, de porte-parole chaque fois qu'il y avait une vérité difficile à dire⁴.

L'approche de la folie n'est seulement réductible à une défaillance de la raison. Elle est, par ailleurs, la manifestation d'une multitude de folies relatives aux différentes appréhensions qu'elle peut générer. Le fou de Kane ne traite-t-il pas de « fou » le peuple diallobé de l'attitude duquel il avertit le maître: « Tu vois, quand tu mourras, toutes ces maisons de paille mourront avec toi » (A.A, p. 100). Pour le fou, ceux-là qui veulent intégrer la science du Blanc ont perdu la raison. Ce dernier passe, aussi, pour un fou en voulant implanter une nouvelle religion en terre d'Umofia. C'est en tout cas l'avis d'Okonkwo qui, après le discours du missionnaire, « était parfaitement convaincu que l'homme était fou »⁵. Toute vérité n'étant pas bonne à dire, l'objectivité est déblatérée par les assauts de la stigmatisation. Désormais, la folie c'est les autres; et le mensonge, l'unique gage d'y soustraire. D'où les recommandations de M. le chanoine de la Motte-Beuvron, oncle du comte, à l'endroit du curé d'Ambricourt: « Quand vous leur affirmeriez que deux et deux font quatre, ils vous prendront encore pour un exalté, pour un fou » (J.C, pp. 205-206). Aussi peut-on lire, chez Bernanos: « Un homme furieux a l'air d'un fou » (J.C, p. 155). La folie devient, donc, relative à l'appréhension qu'en font les communautés: l'amour coupable du pasteur (S.P), les agissements de Chantal (J.C),

¹ P. Jacerme, *op. cit.*, p. 16.

² M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 643.

³ *Idem*.

⁴ Claire L. Dehon, *op. cit.*, p. 244.

⁵ Chinua Achebe, *Le Monde s'effondre*, *op.cit.*, p. 177.

les défis d'Ezeulu lancés à son peuple et à la chefferie étrangère (F.D). L'image qu'on a du fou peut, donc, procéder d'une considération subjective qui perçoit en l'individu les signes d'une attitude peu commode. La folie, selon le curé d'Ambricourt, peine à être élucidé. Son évocation coutumière est loin de taire tout le mystère qui l'entoure: « Je répète qu'on ne connaît pas plus la folie que la luxure et la société se défend contre elles deux, sans trop l'avouer, avec la même crainte sournoise, la même honte secrète, et presque par les mêmes moyens [...] » (J.C, p. 149).

Par ailleurs, la folie peut prendre l'allure d'un amour intense, pour ne pas dire d'une passion. Elle peut sous-tendre, dès lors, l'attitude agressive du maître à l'endroit de Samba Diallo ou, encore, la relation entre le pasteur et Gertrude. Une telle similarité qui n'est pas fortuite à en croire Marie-Madeleine Fontaine qui relève que « la tradition lie l'amour à la folie depuis l'Antiquité »¹. Abderrahmân Al-çafoûrî situe cette relation aux origines de l'homme lorsqu'il restitue le dialogue entre Moïse et Satan sur la rébellion de ce dernier. En effet, interrogé par le prophète sur son refus de s'incliner devant Adam, il rétorque:

Je n'ai pas voulu être comme toi...car je prétends L'aimer. Je n'ai pas pu me prosterner devant un autre que Lui. J'ai préféré le châtiment. Toi, tu prétendais L'aimer. Il t'a dit « Regarde la montagne », et tu as regardé la montagne. Il fallait fermer les yeux: tu L'aurais vu².

Il est un fait que le suicide peut, dans certains cas, passer pour un acte de folie. Aussi devient-il son aboutissement comme le signale Christophe Pérez en ces termes: « De cette séparation de l'âme et du corps, résulte la folie; celle-ci devenant insoutenable aboutit au suicide »³. Une façon de dire, selon Bernanos, que « toute folie, à son paroxysme, finit par découvrir dans l'homme, ainsi qu'une dernière assise de l'âme, cette haine secrète de soi-même qui est au plus profond de sa vie – probablement de toute sa vie »⁴. N'en est-il pas de même pour la passion dont la nuisance transcende cette simple dénégation de soi? En ce sens, souligne Marie Spyropoulou:

La passion, atteignant les limites de la folie devient tragique et signifie une transcendance. L'homme « possédé » d'un sentiment négatif, se convertit au

¹. Marie-Madeleine Fontaine, « L'ordinaire de la folie », *La Folie et le corps*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1985, p. 180.

². Cité par Emile Dermenghem, *op. cit.*, p. 247.

³. Christophe Pérez, *op. cit.*, p. 226.

⁴. Georges Bernanos, *Un Mauvais rêve. Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1017.

mal. Il prend le contrôle de lui-même et se livre dans une action qui n'a d'autre but que l'élimination d'autrui. L'instinct bestial de la prédominance l'emporte sur la clarté d'esprit et la passion aveugle porte le témoignage d'un destin tragique¹.

Par ailleurs, les velléités de suicide d'Okonwko présentent les signes d'une folie « satanique », ce qui explique son offense à la divinité ibo. Samba Diallo, le curé d'Ambricourt ainsi qu'Ezeulu, échappant à un pareil affront, se livrent à la censure divine qui par soumission à la Loi (Samba Diallo, le curé) qui par entêtement forcené à la lutte (Ezeulu). Aussi ce dernier subit-il le mépris du peuple qui, dans l'attitude du prêtre, perçoit des signes de folie:

Le héros est donc un homme fort, verbalement violent, autoritaire, lié à la divinité qui devient pour lui absolue et si personnelle qu'elle devrait prendre son parti contre le monde entier. Ezeulu a fait sortir la religion de l'intérêt général pour la mettre à son service exclusif. Sa sincérité est totale, mais c'est la sincérité d'un fou pour ses compatriotes².

Ainsi, du-delà de son aspect clinique, la folie présente moult facettes dans l'expression romanesque. Elle constitue, selon le mot de Pius Ngandu Nkashama, « une rupture entre l'individu et son environnement social »³. En tant que tare personnelle, elle révèle, par ailleurs « la désintégration de la personnalité africaine »⁴; d'où la symbolique qui s'attache à sa représentation.

Objet transcendant, le suicide demeure un mal de la société. C'est la représentation personnelle d'un drame collectif. Autrement dit, le suicide a des soubassements communautaires. C'est ainsi que « le sociologue intervient pour déclarer que l'individu a peu à voir avec son acte, la volonté de mourir de l'extérieur, du social, le suicide est une maladie de la société »⁵. Et qu'en est-il des sacrifices?

« Pacte où quelque chose est offert en échange [...] »⁶, le sacrifice est « l'acte ou la série d'actes qui font surgir cet instant où le divin devient présent »⁷. De l'humain à l'animal en

¹. Marie Spyropoulou, « Le tragique dans l'œuvre romanesque de Bernanos », *Mémoire de D.E.A de littérature française, comparée et francophone*, Université Michel de Montaigne Bordeaux III, 1997-1998, pp. 6-7.

². Ygor-Juste Ndong N'na, « Folie et sincérité », *Littérature africaine et identité: un hommage à Chinua Achebe*. L'harmattan, 2013, p. 19.

³. Cité par Claire L. Dehon, *op. cit.*, p. 242.

⁴. *Idem*.

⁵. Silvana Olinda Weber, *L'Acte suicide*, Paris, Hommes et groupes éditeurs, 1988, p. 24.

⁶. Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 255.

⁷. *Ibid.*, p. 55.

passant par les objets, la nature du sacrifice, souvent édicté par la divinité, varie en raison du besoin. Car « sacrifier, c'est planter, et plus l'exigence de vie (ou de survie) est grande, plus l'objet sacrifié a de valeur [...]»¹. Une différenciation d'approche s'expliquant, aussi, suivant les diversités socioculturelles:

Des sacrifices humains ont eu lieu en Mésopotamie d'autrefois et dans les ethnies africaines jusqu'au XIX^{ème} siècle. Les Fon et les Ashantis sacrifiaient des esclaves royaux, les Bambara des albinos, les Rukuba des nouveau-nés; le pauvre nuér sectionne un concombre au lieu de la tête d'un pigeon².

Les fictions présentent de nombreux sacrifices dont l'orchestration diffère. Le roman d'Achebe offre l'unique paysage fictionnel où le sacrifice, associé au rite, s'applique sur les êtres. Expression de la foi dans un exercice régulier et permanent, le rite « [...] renvoie à l'ordre du cosmos, à l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes, et à l'ordre entre les hommes entre eux. Le mot latin *ritus* désigne ce qui est ordonné et ce qu'il faut faire»³. Plus qu'une pratique ordinaire, sa conduite requiert un ensemble de connaissances ésotériques car poursuit Peter Brown:

Le rite se définit comme un ensemble d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, ou gestuel, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante des puissances supérieures avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet espéré⁴.

Il est notable que des sacrifices humains n'y sont pas mentionnés; comme il est coutume d'y relever la présence d'animaux conduits à l'autel, sous le dikat des divinités ibo: « Deux poussins nouvellement offerts en sacrifice pendaient, tête vers le bas, de chaque côté de la gourde » (*F.D*, p. 154). Effectués sous la direction d'un guérisseur, ce rite a souvent une valeur apotropaïque: « Le mal que tu auras pu voir de tes yeux, ou prononcer de ta bouche, ou entendre de tes oreilles, ou fouler de tes pieds; quel que soit le mal que tu as pu hériter de ton père ou de ta mère, j'enterre tout cela par ce sacrifice » (*F.D*, p. 161). L'acte sacrificiel

¹. Xavier Darcos, *op. cit.*, pp. 414-415.

². PeterBrown, *op. cit.*, p. 114.

³. *Ibid.*, p. 100.

⁴. *Idem.*

requiert la présence d'un être médian servant d'intermédiaire. C'est l'expression d'une dialectique, la forme élaborée d'une relation intime entre différentes entités. D'où le regard qu'en porte Senghor: « Le sacrifice est, réellement, un acte de communion avec les Ancêtres et, à travers eux, avec la divinité »¹. Dès lors, la mort y trouve toute sa légitimité:

Le propre du sacrifice est d'accorder la vie et la mort, de "montrer" que la mort est signe de vie, ouverture à l'illimité. Plus précisément, le sacrifice est ce moment privilégié, unique aussi, dans lequel l'interdit tenace qui pèse sur la mort se trouve "en même temps" levé et désigné pour ce qu'il est en réalité².

En dehors de l'objet sacrifié, le lieu, aussi, a une importance capitale. Il s'agit souvent de sanctuaires aménagés ou, occasionnellement, d'une place indiquée par le guérisseur selon la nature du sacrifice:

Ils arrivèrent bientôt à la croisée de la grande route et de celle qui conduisait au village de l'épouse, celle-là même qui l'avait menée chez son mari ce jour-là. Ils s'avancèrent sur cette route pendant un moment et s'arrêtèrent. Le guérisseur choisit un emplacement au milieu du chemin et demanda à Obika d'y creuser un trou [...] Il prit l'une des ignames qu'il donna à Okuta. Elle la fit tourner au dessus de sa tête et la mit dans le trou. Le guérisseur y ajouta les trois autres ignames. Puis il donna un des morceaux de craie blanche et elle fit le même geste que pour l'igname (F.D, pp. 159-160).

Secouant les pans de l'histoire, Julien Ries, revient sur ces pratiques et révèle: « *Les rites sacrificiels* sont contemporains de l'érection des temples, des sanctuaires et des autels: par le sacrifice d'un objet, d'un être vivant, d'un animal, *l'homo religiosus* établissait ou rétablissait des liens avec la divinité »³.

Dans les autres fictions, cette inclination sacrificielle n'est pas affichée. Certes, le peuple diallobé, au même titre que les Ibo, subissent l'influence d'une culture traditionnelle païenne. Mais, chez Kâne, l'ancrage de l'Islam a fini de noyer les remous du paganisme.

Il est clair que le choix de l'« objet » sacrifié n'est pas fortuit. Aussi le risque est-il important tant le sacrifice cache bien des incertitudes. Habitée par ce lot d'inquiétudes, « la mère d'Oduche, Ugoye, n'était pas contente que son fils ait été choisi pour être sacrifié à l'homme blanc » (F.D, p.66). Chez Samba Diallo, un tel « mur des lamentations » n'est point

¹. Léopold S. Senghor, *op. cit.*, p. 73.

². Jean-Michel Rey, « Bataille, la mort et le sacrifice », *Revue des sciences humaines, op. cit.*, p. 84.

³. Juliens Ries, *op. cit.*, p. 38.

hissé puisque son destin, sous scellé, est confié au maître: « Désormais et jusqu'à ce qu'il eût achevé ses humanités, il n'appartenait plus à sa famille » (A.A, p. 22). C'est ainsi que sa vie au Foyer ardent est fortement éprouvante, car le « disciple, tant qu'il cherche Dieu, ne saurait vivre que de mendicité, quelle que soit la richesse de ses parents » (A.A, p. 24). Cet aspect instructif fait défaut chez Bernanos où Chantal et sa mère subissent les fourberies d'un père inconscient. Un parallélisme perceptible dans le récit gidien où « Gertrude prend ici place dans la lignée des femmes sacrifiées à l'égoïsme ou l'aveuglement des hommes [...] en face d'elle Amélie, l'épouse, la ménagère [...] »¹.

S'instruire pour instruire, tel est, par ailleurs, l'orientation prise par le pasteur gidien. Le saint homme procède à un sacrifice de soi au prorata de la tâche que lui impose son ministère. Un mobile, certes, pour le pasteur de justifier son effort et son enthousiasme béant dans l'instruction de Gertrude. Ainsi confie-t-il: « Pour l'enseigner à Gertrude j'avais dû apprendre moi-même l'alphabet des aveugles » (S.P, p.48). Sacrifice ou pas, un constat est évident: « Nous payons cher, très cher, la dignité surhumaine de notre vocation » (J.C, p. 101). Ces propos du curé de Bernanos traduisent le dévouement immense qui sous-tend le sacerdoce. Plus que le pasteur, le curé se prive d'une vie de famille, condamné à demeurer dans le célibat: « Une vie humaine, écrit Bernanos, s'estime en chiffres tant qu'elle n'est pas librement offerte, mais le sacrifice lui confère une autre valeur mystérieuse. Qui dispose de sa mort peut tenir n'importe quel enjeu »². La vie au service des autres, tel peut se formuler ce sacrifice lequel, pour Gide, « [...] constitue l'acte par excellence de la médiation, l'intermédiaire se sacrifiant pour réconcilier les deux extrêmes, l'enfant et les parents, le pouvoir et le sujet, l'individu et la société »³. L'accession à la plénitude ne peut se produire sans ce sacrifice de soi, cet effort indispensable que Bernanos, situant les rapports entre l'homme et le divin, formule en ces termes: « [...] Nous sommes nés sous le signe sacré dont sont marqués ceux-là auxquels Dieu ne donne jamais une seule joie, sans en demander un salaire »⁴. Chez Achebe, Oduche s'adonne à une pareille entreprise. Par son acte, il se sacrifie en défiant les dieux ibo; une façon de manifester son ancrage dans la nouvelle religion: « Si nous sommes chrétiens, nous devons être prêts à mourir pour la foi [...] » (F.D, p. 67). Un appel au sacrifice tel qu'il s'aperçoit à travers cette exhortation du colon aux siens:

La race britannique doit jouer son rôle, le sang britannique doit parler. Les fils quitteront les uns après les autres le Mersey forts de la volonté de leurs parents

¹. Alain Goulet, « Ecrire la symphonie pastorale », *Lectures d'André Gide*, Presses Universitaires de Lyon, 1994, p. 126.

². Jean Parvulesco, *op. cit.*, pp. 274-275.

³. A. Goulet, « La figuration du procès littéraire dans l'écriture de la symphonie pastorale », *op. cit.*, p. 496.

⁴. L. Muron, *Bernanos*, Paris, Flammarion, 1996, p. 113.

d'aujourd'hui, plus forts des hauts faits de leurs ancêtres dans le passé, bravant le climat, prenant des risques, jouant de leur mieux le jeu de la vie (F.D, p. 50).

Le rôle de prêtre demande beaucoup d'investissement personnel. En effet, il est coutume de voir en lui un engagement véritable plus que ne l'exige son ministère. Ainsi lance le pasteur gidien: « Je m'étais imposé ce devoir de consacrer quotidiennement un peu de temps à Gertrude » (*S.P*, p. 89). Dans le texte d'Achebe, le prêtre d'Ulu fait preuve de ce don soi; néanmoins, ici, la cible reste le peuple. Aussi son acte est-il davantage lié aux impératifs dont s'accompagne sa prêtrise. Prenant les devants en toute circonstance, sa vie est plus exposée au péril: « Oui, il était juste que le Grand Prêtre aille au-devant du danger avant qu'il n'atteigne son peuple. C'était la responsabilité qui incombait à la prêtrise » (*F.D*, p. 248). Le risque est, aussi, perceptible lors de la fête des « Premières Feuilles de Citrouilles » où il rivalise de puissance et de souplesse: « Il accéléra sa course vers le sanctuaire, les messagers à ses talons » (*F.D*, p. 101). Un effort excessif mais nécessaire puisque « cela faisait partie du sacrifice » (*F.D*, p. 119).

Le sacrifice répond, ainsi, à un besoin vital. Les mutations existentielles s'opérant, autorisent une nouvelle vision et commandent une orientation différente. Il est clair que le danger est pressent comme l'atteste cette phrase de Kane: « J'ai choisi l'itinéraire le plus susceptible de me perdre » (*A.A*, p. 138); d'où la délicatesse du pari:

L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus [...] Il est bon qu'une fois encore l'élite précède. S'il y a un risque, elle est la mieux préparée pour la conjurer, par ce que la plus fermement attachée à ce qu'elle. S'il est un bien à tirer, il faut que ce soit elle qui l'acquiert la première (A.A, p. 47).

Adoptant une démarche analogue, Ezeulu est conscient de s'adonner à un sacrifice inédit, eu égard à l'immensité du charme à rompre:

[...] Nous savons que ni le coq, ni la chèvre, ni le taureau ne feront l'affaire. Et nos pères nous ont dit qu'il pourrait arriver à une génération malchanceuse d'être poussée au-delà de la limite des choses au point qu'elle se brise le dos et soit suspendue au dessus du feu. Quand ceci arrive, elle peut donner son propre sang en sacrifice (F.D, p. 179).

Cette accommodation à la prophétie n'est-elle pas une façon de taire les désapprobations à l'image du pasteur faisant « culminer son enseignement vers une religion d'harmonie et d'amour, au prix du gauchissement et de la déformation systématique de la réalité »¹?

L'urgence est, dès lors, au cœur de sacrifice qui n'est pas seulement la conséquence d'un besoin personnelle (« J'ai fait ce que tu as demandé de faire. Ta femme te donneras neuf fils », *FD*, p. 161) mais implique la satisfaction de toute une civilisation: « [...] Je crois que le temps est venu d'apprendre à nos fils à vivre. Je pressens qu'ils auront affaire à un monde de vivants où les valeurs de mort seront bafouées et faillies » (*AA*, p. 38). Autrement dit, le peuple diallobé prend conscience « qu'un homme doit danser la danse de son époque » (*FD*, p. 248) à défaut de sombrer dans le regret: « Le monde est comme un danseur masqué. Si tu veux bien le voir, ne reste pas immobile. Mon esprit me dit que ceux qui ne se lient pas d'amitié avec l'homme blanc aujourd'hui, diront demain: "si on avait su" » (*FD*, p. 66). Il faut que la graine meure pour que l'arbre sorte et développe. Dès lors, Samba, en rejoignant l'école étrangère, sert de cobaye. A travers son itinéraire dont l'issue est la mort, le sacrifié se veut, conscient ou non, de « contraindre à une prise de conscience collective, de provoquer une onde de choc perturbant le calme des passivités consentantes »². En d'autres termes, « l'homme seul, par l'éclat de sa souffrance ou de sa mort délibérée, révélatrice, introduit l'éclair dans les ténèbres de la normalisation et de la répression instituée »³.

Le sacrifice, quelque acception qu'il puisse avoir, participe de l'expérience sociale, culturelle et religieuse qui anime la condition de l'homme. Répondant à un « besoin social »⁴, il a une fonction expiatoire: « Pour chaque faute il y a un sacrifice à offrir, sacrifice qui peut aller de quelques cauris à une vache ou même à un être humain » (*FD*, p. 274). A défaut d'un forfait commis, le sacrifice traduit l'éprouvant parcours de l'être dont l'engagement – ce don de soi – demeure salvateur: « C'est le "tout est grâce" de la fin qui réalise la transmutation du sens et fait comprendre que ces épreuves étaient le prix à payer pour le salut des âmes »⁵. De là se manifeste l'approche christique du salut dans sa nature transcendante: « Le christianisme naissant verra en Jésus le nouvel agneau pascal (sacrifié) pour le salut de tout le genre humain »⁶. Autrement dit, « le sacrifice de la Croix n'est plus seulement un sacrifice compensatoire, car la justice n'est plus seule intéressée, n'étant pas la seule outragée: au crime contre l'amour, l'Amour répond à sa manière et selon son essence: par un total don,

¹. A. Goulet, *op. cit.*, p. 237.

². Georges Balandier, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, *op. cit.*, p. 53.

³. *Ibid.*, p. 54.

⁴. Maxime Decout, *op. cit.*, p. 105.

⁵. Philippe Le Touzé, *op. cit.*, p. 246.

⁶. Eric Benoît, *Bernanos, littérature et théologie*, *op. cit.*, p. 72.

infini »¹.

Cette approche de la folie et des sacrifices permettent de déceler les signes de la mort telle qu'elle s'affiche dans les fictions romanesques. Souvent associé à une tare de la conscience, la folie arrive à traduire une expérience inédite de l'homme dont le discours, a priori désarticulé, renferme un contenu particulier. Par sa formulation et sa fonction dans le récit, le sacrifice exprime un sentiment similaire de l'être dont la relation avec le divin est sujette à différentes épreuves. De part et d'autre, l'imperfection se dessine chez l'homme et requiert, à travers ce déficit volontaire (sacrifice) ou inconscient (folie), un éternel manque à combler.

¹. Bernanos. « Lettre à Frédéric Lefèvre », *L'Expérience de Dieu avec Bernanos*, Editions Fides, 2001, p. 35.

Conclusion partielle

A ce stade de notre démarche, il est aisé de souligner que la représentation de la mort est significative dans les fictions. En effet, il se dégage une multitude d'images tragiques ayant trait aux états d'âme, ou d'esprit, de personnages en proie à la « démence ». La figuration de ce mal dans les textes s'est faite par le biais de l'angoisse laquelle est caractéristique du cheminement existentiel du héros dans ces récits. Chez Gide, ce trouble s'empare du pasteur, embarqué dans une aventure troublante avec Gertrude. Amené à s'occuper de la jeune aveugle, son expérience vire au drame. Sa passion aveuglante finit d'avoir le dessus sur le paternalisme devant sous-tendre sa relation avec sa protégée. En tordant le coup au sacerdote, le saint homme instaure le malaise et brise la concorde dans sa famille. Car, en dehors de Gertrude, sa femme et son fils héritent, aussi, de sa maladresse. Dans le roman de Bernanos, le curé vit, aussi, sous l'emprise de l'angoisse. Mais contrairement au pasteur, il subit davantage le poids du mal qui l'entoure lequel est vécu, entre autre, à travers la solitude, le désespoir, la pauvreté ou la maladie. D'où un fil narratif souvent interrompu par le délire, la rêverie ou encore les échanges répétitifs avec le curé de Torcy, le doyen de Blangermont sur « la fonction du prêtre, sur la pauvreté, sur la vocation de l'Eglise dans le monde moderne, sur les destinées parallèles du prêtre et du soldat... »¹. La dimension de l'angoisse dans l'œuvre de Bernanos transcende, ainsi, les problèmes crypto personnels; elle implique le sort de toute une communauté, comme chez Achebe ou dans le roman de Kane, dans laquelle pèse une menace importante.

Dans ce dessein de rendre compte de l'image du macabre, nous nous sommes orientés vers la découverte de la métamorphose et de la mort. La lecture des textes nous a permis de déceler, à travers l'itinéraire de certains personnages, des changements manifestes tant sur le plan physique que psychique. Pour le premier cas, d'ailleurs moins significatif, la mutation se produit suite à la maladie, comme chez le curé d'Ambricourt que la souffrance a fini de ronger. Cependant, notre regard s'est plus focalisé sur les transformations d'ordre psychologique perçues chez le saint de Bernanos. La même démarche nous a conduit à explorer l'univers des Diallobé où Samba Diallo, confronté à la science de l'Occident, est gagné par la métamorphose. Le changement qui s'opère chez l'homme présente, dès lors, les caractéristiques d'un mal poignant. Et même si, il peut préluder à une fin heureuse, comme chez la comtesse qui renoue encore avec l'espérance, son issue est souvent la mort.

Ainsi avons décelé les marques du trépas qui demeure l'aboutissement de l'existence humaine, mais dont la manifestation diffère d'un récit à un autre. En nous focalisant plus sur

¹. Gérard Hoffbeck, *op. cit.*, pp. 26-27.

sa valeur symbolique, l'analyse du trépas s'est faite eu égard aux disparitions humaines à travers lesquelles se structure davantage la narration. L'univers de la mort dans la fiction d'Achebe est doté d'une grande signification dans la croyance ibo; d'où le cérémonial qui se déploie même en dehors des cérémonies orchestrées à l'honneur d'un disparu. L'image de la mort plane toujours dans les consciences, le mort étant l'absent le plus présent. Une réalité que formule Patrick Baudry en ces termes: « Les morts sont toujours présents parmi les vivants, en certains lieux et à certains moments »¹. A la différence des textes d'Achebe et de Gide, les héros meurent dans les fictions de Kane et de Bernanos. Meurtre pour l'un ou suicide pour l'autre, les prémisses d'une telle fin sont perceptibles chez ces personnages en proie à la solitude et au désespoir. C'est, ainsi, le récit d'une aventure pour la mort comme l'annonce Bernanos à propos de son *Journal*:

*J'ai résolu de faire le journal d'un jeune prêtre, à son entrée dans une paroisse. Il va chercher de midi à quatorze heures, se démener comme quatre, faire des projets mirifiques, qui échouent naturellement, se laisser plus ou moins duper par des imbéciles, des vicieuses ou des salauds, et alors qu'il croira tout perdu, il aura servi le Bon Dieu dans la mesure même où il croira l'avoir desservi. La naïveté aura raison de tout, et il mourra tranquillement du cancer*².

En retraçant le tragique dans les fictions, notre étude s'est intéressée sur l'écriture à travers ses différents modes de fonctionnement dans l'esthétique des récits. En ce sens, les fluctuations de l'espace et du temps sont évoqués comme principaux vecteurs d'un projet narratif. Les modulations de l'espace dans les textes sont toujours liées aux parcours des personnages. Sa nature varie en fonction de la charge symbolique dont il est doté; d'où une délimitation entre espace sacré et espace profane. Une telle posture est, aussi, adoptée par le temps avec lequel il conduit la narration. Dans les fictions, notre attention s'est surtout fixée sur le temps du récit. Il s'agit principalement d'un temps au passé, inscrit dans un discours dont la focalisation est externe pour certains (Kane, Achebe) et interne pour d'autres (Gide, Bernanos). Autrement dit, les textes de Kane et d'Achebe procèdent d'une narration où s'opère un décalage entre le narrateur et l'histoire contée. Un recul dont ne peuvent disposer les récits sous forme de journal qui caractérisent les textes de Gide et de Bernanos. Evoquant une aventure personnelle, « le choix du journal révèle donc le désir de passer du théâtre de l'imaginaire à l'espace du réel »³. Il est clair que cette objectivité dont jouit le journal fait

¹. Patrick Baudry, *op. cit.*, p. 15.

². Gérard Hofebeck, *op. cit.*, p. 30.

³. Monique Gosselin, *op. cit.*, p. 94.

parfois défaut chez Bernanos si l'on constate, avec G. Hoffbeck, que « [...] le rythme de l'œuvre est celui de la médiation du prêtre, et non celui d'une action racontée objectivement »¹. Et c'est dans l'œuvre de Gide que la subjectivité du discours est plus apparente même s'il tient, aussi, d'une orientation artistique: « La technique du journal en trompe l'œil, d'une pertinence aveuglante, permettait à Gide de résoudre des problèmes esthétiques et personnels »².

En plus de l'espace et du temps, l'approche de l'écriture nous a mené à situer le discours iconoclaste ainsi que les références intertextuelles. L'iconoclasme, ici, est relatif aux écarts de langage, à la profanation du sacré par le discours. Quant à l'intertextualité, elle se réfère à l'incorporation de textes dans un autre, suscitant une interaction entre ces derniers et le texte initial. Dans les ouvrages, les références aux textes religieux sont notées, et ce, en concordance avec la thématique des œuvres. L'oralité s'est, aussi, affichée dans les récits avec la présence de contes et de proverbes, notamment, dans le roman d'Achebe. Le discours littéraire, par le biais de l'intertextualité, acquiert une allure « complexe ». Il cesse d'être un énoncé linéaire pour devenir un cadre d'échange entre l'auteur et le lecteur. Evoquant la nature d'une telle relation, Michael Kokhlhauer souligne:

*Autant qu'à l'écriture, c'est à l'acte de lecture que l'on reconnaît sans doute le mieux l'œuvre littéraire [...] Puisque l'écrivain et le lecteur mutuellement s'appellent et répondent, à travers et par-delà les mots qui les rassemblent, fût-ce parfois au compte du conflit ou du différend: de la différence*³.

Notre approche du tragique de l'écriture s'est terminée avec les marques de folies et de sacrifices dans les œuvres. En dehors de *L'Aventure ambiguë*, aucun des autres ouvrages ne présentent le personnage du fou en tant que malade mental. Toute autre référence à la folie est dotée d'une valeur subjective. Considérée comme un mal à guérir, la folie est tout aussi perçue comme la représentation d'une conscience éclairée, l'extériorisation d'un mal commun porté par un seul homme. D'où la remarque: « Les fous, en littérature, ont toujours été les porte-paroles critiques d'une époque »⁴. Au même titre que la folie, les sacrifices apportent un cachet particulier dans les récits. Et sauf dans le roman d'Achebe où l'on peut trouver des scènes de sacrifice d'êtres vivants – des animaux – cette pratique est absente dans les fictions. Il est, surtout, question d'attitude ou d'orientation singulière à travers laquelle l'individu,

¹. Gérard Hoffbeck, *op. cit.*, p. 25.

². Marc Dambre, *op. cit.*, p. 58.

³. Michael Kokhlhauer, « Dans le regard et la parole de l'autre. Lecteurs et personnages chez Bernanos », *Bernanos et ses lecteurs*, Berlin, Klincksieck, 2001, p. 133.

⁴. Roger Mercier; Monique Battestini, *op. cit.*, p. 12.

faisant abstraction de soi, fait acte de générosité et de charité.

CONCLUSION GENERALE

Nous voilà arrivé au terme de notre étude menée autour de la religion dans l'expression romanesque. Au demeurant, il convient de parachever notre démarche en jetant un regard rétrospectif sur les différentes étapes qui ont marqué son évolution.

L'analyse des œuvres nous a fourni l'occasion de considérer le fait religieux comme un ensemble d'éléments distinctifs, et dont les caractéristiques diffèrent d'une société à une autre. Dans sa valeur eidétique comme dans sa formulation axiomatique, la religion s'inscrit toujours dans un rapport, plus ou moins intime, entre l'humain et le divin. Dès lors, il s'établit un code de conduite par le biais duquel s'articule et s'appréhende une telle relation.

L'entité la plus visible dans une religion, du moins la plus expressive, est sans conteste la divinité. Elle en est l'essence, le point focal, dans sa dimension à la fois influente et affluente. Son image dans les fictions varie et traduit les différentes acceptions qu'elle peut arborer. En effet, le Dieu de Bernanos ou de Gide diffère, à bien des égards, à « Allah », chez Kane, tout comme il se différencie de la divinité ibo.

Le roman bernanosien, au même titre que le récit gidien, nous offre l'image d'un Dieu Créateur. Chez Kane, le constat n'est pas sans analogie. Toutefois, une telle similitude n'en renferme pas moins une divergence quant à la nature de la divinité dans ces fictions: ici Dieu s'affirme par son unicité (Kane), ailleurs, Il se « dédouble » voire plus à travers le Fils et le Saint-Esprit (Bernanos, Gide). Cet « éclatement » de la divinité apparaît davantage dans l'univers d'Achebe marqué par une pluralité de dieux. La spiritualité ibo s'assimile, ici, à la mythologie gréco-romaine où chaque compartiment de la vie est sous l'emprise d'une divinité. Dès lors comment cohabiter avec le divin?

L'attitude de l'homme devant la divinité est souvent relative au rapport qu'il entretient avec cette dernière, lequel se forge à travers une cohabitation profonde ou mitigée. Ainsi, par la nature de l'action, l'individu s'éloigne ou s'approche de la spiritualité, demeure insensible au timbre divin ou se fie à la Loi et s'arrogue, tel le saint, le rang de l' élu.

Etre singulier et dévoué aux tâches religieuses, le saint incarne l'ensemble des valeurs rattachées à la religion. Sa figure dans le roman est celle de l'éducateur, du sage, ce gardien du temple chargé de veiller sur l'héritage spirituel. La notion de sainteté, dans ces récits, s'est surtout focalisée sur les personnages du pasteur (Gide), du curé (Bernanos), du prêtre (Achebe) et du maître coranique (Kane). Par la symbolique de leur sacerdoce, ils s'érigent en hommes de Dieu pour le service duquel ils s'activent. Une tâche certes noble mais qui nécessite moult sacrifices. C'est parce que sa fonction de guide l'emmène à taire des appétences qui ne s'accommodent point à son ministère. Ainsi, le curé de Bernanos, condamné au célibat, vit en solitaire dans sa paroisse. Thierno de *L'Aventure ambiguë*, moins rongé par la solitude, n'a d'intérêt qu'à l'enseignement du Coran en dehors des travaux

champêtres. Le prêtre d'Achebe subit en permanence le diktat du dieu Ulu. Pour le pasteur gidien, le sacrifice s'impose afin de retrouver la brebis perdue. Sacrifice de soi ou simple mépris d'autrui, il est clair que le malaise naît de son accointance avec la jeune aveugle à qui il voue un amour passionné.

C'est dire que la figure de la sainteté dans ces fictions n'est point exempte d'images maculées. En effet, du froc sacré surgissent parfois certaines anomalies liées aux vibrations de la faiblesse humaine. Une pâmoison morale qui n'ôte en rien au rôle combien primordial du saint dans les romans, par l'entremise de qui la foi s'affirme par le culte.

L'appartenance à une religion est sujette à un lot d'expériences dont la plus considérable, du moins la plus primordiale, est l'expression de la foi. Elle est l'aspect inaugural de l'adhésion du cœur portée, pour certains, par l'écho de la parole. Outre ses caractères muet et acoustique, elle s'applique dans l'existence humaine à travers un faisceau d'évènements liés à l'expérience religieuse. Dès lors, la foi comme réalité abstraite est intimement rattachée à l'acte auquel elle s'identifie et par lequel elle se densifie. C'est ainsi que le culte prend toute sa signification.

En scrutant les romans, il s'avère que les pratiques cultuelles adoptent différentes postures. Toutefois, il est notable que la prière demeure la plus expressive. Qu'elle soit inscrite dans le quotidien du fidèle ou qu'elle réponde à un besoin vital de l'individu (ou de la société), elle traduit l'attachement de l'humain au pacte de soumission qui le lie au divin. Le culte varie, ainsi, selon les croyances et ces dernières, souvent différentes de la foi, s'identifient moins à l'imagerie religieuse qu'elles ne relèvent de l'appréciation culturelle.

L'expression de la foi ainsi que sa matérialisation par le culte, confèrent un sentiment de quiétude et de joie au croyant. Autrement dit, l'amour sous-tend la foi par un renoncement apaisé à Dieu. Par delà son caractère principal et primaire, tel que nous l'avons relevé dans les récits, l'amour circonscrit les rapports entre les humains. De nature parfois altruiste et doté d'une charge amicale, il peut tout aussi bien traduire un penchant érotique émanant d'un attrait physique. Cette éclosion passionnelle inaugure un climat délétère si tant est que, par ailleurs, elle s'identifie au bonheur. La recherche de ce dernier anime certains personnages des fictions dont l'existence se suspend entre le marteau de l'amertume et l'enclume du désespoir. De part et d'autre, l'idée de bonheur favorise le malaise. S'il n'invite pas au tragique, il instaure l'épouvante; s'il ne s'accorde pas à outrance à l'amour du divin, il sombre dans le relief des bas fonds instinctifs. S'assimilant souvent au bonheur, l'amour trouve en Dieu un être privilégié. Et même s'il exprime l'alchimie des cœurs, il doit taire certaines dérives: extravagantes pulsions secrétées par des appétences abusives. C'est dès lors, que l'être, dans toute sa grandeur, s'éloigne de la désuétude morale.

De la dépravation sociétale dans les fictions est née notre orientation à sillonner la culture dans son rapport étroit avec la religion. En effet, les faits culturels, par leur timbre sacré, s'associent souvent à l'appartenance religieuse. Ainsi, toute acculturation renferme une sorte de désacralisation, une mutilation des valeurs autour desquelles se structure une société. La recherche du profit, la propension au progrès et l'omniprésence du mécanisme sont autant de « maux » face auxquels les mots sacralité, tradition, croyances...se dévêtent de leur substance originelle. Et c'est devant une telle perméabilité de l'esprit et du corps que le péché prend forme et infecte la foi.

Le caractère factieux de l'homme le conduit, souvent, à agir à l'encontre des recommandations divines. Une telle attitude héritée du « péché originel », pour certains, obéit aux lois de la fatalité. Par contre, pour d'autres, toute expression peccamineuse est personnelle et, par conséquent, relève de l'unique responsabilité du pécheur. Aussi, quelle que soit l'approche qu'elle puisse offrir, le péché participe-t-il de la décadence de la piété.

Telle la foi, la piété appelle à un renoncement sans faille à Dieu. Elle est l'apanage du fidèle dont l'acte se mesure entièrement à la loi divine. Mieux, ne se suffisant pas à l'adoration de la divinité, elle intègre l'humanité dans son entièreté. Le pieux est, dès lors, un humaniste, un altruiste soucieux du bien être des hommes. Sa déchéance s'explique, ainsi, par le reniement de la foi mais, aussi, par le mépris d'autrui. C'est en ce sens que certaines fictions (*S.P*) nous présentent des personnages insensibles au timbre religieux, alors que d'autres (*J.C*) piétinent sur la piété filiale. Par ailleurs, par le biais du regret et de la reconversion, l'espérance renaît sur les ruines du désespoir.

La fébrilité de la foi, liée à la faiblesse humaine, emmène l'individu à ployer sous le faix de l'impiété. Cependant, la présence de l'autre (le prêtre notamment), fournissant l'argument sacré, est susceptible d'alimenter cette foi rampante. Le repentir de la comtesse de Bernanos est édifiant à ce sujet. Aussi le pasteur gidien est-il rongé par le regret là où, chez Kane, samba Diallo s'enlise dans le doute. La mutation est davantage marquante chez Gide avec la reconversion de Jacques et de Gertrude au catholicisme. Contrairement à la comtesse qui trouve du réconfort dans les propos du curé, ces derniers sont plutôt scandalisés par l'attitude du pasteur mais s'en servent tout de même comme repère pour mieux retrouver le chemin tant espéré. C'est dire l'importance de la présence de l'autre comme miroir aux reflets duquel se joue et se déjoue la personnalité humaine.

La communion, par les notes d'affection qu'elle propage, aide, ainsi, au raffermissement de la foi. « Rite » où prévalent l'amitié, la solidarité et l'amour, elle participe de l'éclosion de la piété dans les rapports horizontaux qui rythment la vie des hommes. Un tel état de fait est perceptible dans l'univers du curé bernanosien. Sa proximité avec les populations et

l'assistance qu'il leur voue témoignent de son engagement à raviver les feux de la piété. Le prêtre d'Achebe ainsi que le chef des Diallobé adoptent une démarche analogue. Une conformité difficilement aperçue chez Gide où le pasteur ruse et use de procédés a contrario des prescriptions admises par son sacerdoce. De là procèdent ses différends avec son entourage. Autrement dit, le monde de la prêtrise dans ces romans est tout aussi empreint de notes antipathiques, et où cohabitent la jalousie, la déception et la désillusion. Si l'on ne souffre de sa mitoyenneté avec les hommes (*J.C*), on subit les hostilités de la famille (*S.P*) ou l'on est victime de la furie du Blanc (*F.D*). Ici comme ailleurs, la consternation s'affiche, s'ajoutant en mal à la tâche somme toute éprouvante du prêtre. Les marques de dysharmonie sont, par ailleurs, visibles dans les rapports entre les hommes, lesquels rapports sont souvent minés par la médisance, la jalousie ou la haine. Un déficit de communion qui déteint et influe, certes, sur la communication.

C'est donc dans la communication que se prolonge ou se matérialise l'idée de communion. Elle est le lien par lequel les communautés se rapprochent dans un climat d'échange, notamment, par le biais de la parole. Cette dernière étant l'instrument avec lequel les idées émergent et prennent forme. Aussi la parole est-elle au cœur de l'expérience religieuse. De la profession de foi aux différentes prières et incantations, en passant par les prêches et autres préceptes liturgiques, elle tient le croyant « éveillé ». Dans l'univers des Ibo, où l'oralité s'affiche à outrance, elle joue un rôle prépondérant même si, par moment, elle cède le pas à un silence tout aussi expressif. De part et d'autre, la communication scelle la communion des êtres dont l'existence vacille entre le sacré et le profane.

L'image du sacré, rattachée aux phénomènes religieux, diffère de celle du profane. Autrement dit, est sacré tout ce qui a trait au divin. C'est ainsi que son approche dans les fictions nous a emmené à revisiter l'univers des divinités et des saints. Son univers, fait d'interdits, s'oppose au monde profane dont les réalités épousent moins les contours de l'irrationnel qu'elles ne reflètent les traits d'un cadre rationnel. Néanmoins, cette différenciation d'approche n'en exclut pas moins une certaine analogie. En effet, s'associant parfois au profane, le sacré offre souvent un visage ambigu. En ce sens, n'étant plus décrypté sous le prisme de l'irrationnel ou du divin, il devient relatif et admet une approche polysémique. D'où la flexibilité de l'objet dont l'essence se mue au gré des cultures.

L'approche du sacré nous a permis d'évoquer les images du père et des ancêtres dans l'environnement culturel des différentes fictions. S'arrogeant souvent le rôle de chef de famille, le père s'érige en un bouclier social. Il est le tuteur, l'éducateur mais aussi, par moment, le détenteur d'un pouvoir spirituel. C'est le cas du pasteur de Gide ainsi que du prêtre d'Achebe. En effet, ces derniers s'activent dans la propagation d'un message divin non

sans se livrer aux fonctions liées à leur condition matrimoniale. Ici, le prêtre dispose d'une famille naturelle en dehors de celle – communauté des croyants – de l'administration de laquelle il est chargé. Cette double « appartenance » ne se perçoit pas chez Bernanos où la fonction de prêtre demeure rattachée au célibat.

A travers la notion du père dans les récits, il s'est agi, aussi, de relever les différends qui animent la cohabitation entre celui-ci et son proche entourage. D'une part, la mésentente surgit entre le mari et la femme; de l'autre, elle prend les contours d'un conflit générationnel où la rupture semble consommée entre le père et sa progéniture.

En sus de la présence du père, l'image de l'ancêtre est tout aussi imposante dans le paysage romanesque. A cheval sur deux ères distinctes, il est dépositaire d'un vaste héritage auquel il voue une attention particulière. Aussi l'ancêtre est-il, à l'image du père, un repère. Dans l'imagerie culturelle négro-africaine, il demeure un homme de culte, être médian entre les esprits et l'homme. Sa présence dans le roman est, dès lors, l'occasion d'agiter les pans de la tradition afin de mieux aborder la modernité.

Dans son expression séculaire comme dans ses ramifications actuelles, la religion évolue, pour la plupart, au gré des réalités sociétales. Bien que demeurant immuable dans son essence, elle se teint et se déteint à travers les âges, eu égard aux aspirations de l'être en bute à la modernité. Ce qui justifie l'intérêt que nous avons porté sur les manifestations du pouvoir dans les récits. Pour ce, nous nous sommes focalisé sur les prêtres et les guides religieux dont le propos, succédané de recommandations divines, est bien déterminant.

Le roman d'Achebe nous a fourni l'image d'un prêtre craint par son peuple. Son intimité avec les dieux lui confère un pouvoir redoutable faisant de lui – plus qu'un homme – un demi-dieu. De telles propriétés ne s'affichent pas chez Kane où le maître, bien qu'investi d'une charge spirituelle, préfère se plier au temporel. Une humilité que s'approprie le curé de Bernanos souvent en disgrâce dans l'exercice de sa fonction. Plus entreprenant dans ses démarches, le pasteur gidien use à outrance de son pouvoir afin d'assouvir ses fantasmes. C'est dire que le pouvoir spirituel, malgré son poids manifeste, est assujéti à la faiblesse et à la démesure. Aussi souffre-t-il de son absorption par le pouvoir temporel dans un monde où les exigences de la modernité appellent à taire certaines références religieuses.

L'émergence d'une chefferie moderne, puissante et influente participe du recul de l'argument du sacré dans les fictions. Démuni, le spirituel s'agrippe aux auspices du temporel pour s'épanouir. Les démarches vaines, entreprises par le curé pour solliciter le soutien du comte, sont révélatrices (*J.C*). Il s'établit, ainsi, une dépendance invétérée des uns aux autres laquelle s'exprime souvent par le mépris. Ainsi s'établit la relation entre la chefferie traditionnelle africaine et le pouvoir colonial, autour du quel rapport l'autorité étrangère dicte

sa loi aux autochtones. Et pour mieux asseoir sa suprématie, elle implante sa religion afin de juguler l'hémorragie spirituelle ibo. Chez Kane, l'école est l'instrument par lequel l'opération de séduction est opérée. En effet, l'Africain, à l'image de Samba Diallo, s'éblouit devant la magie d'une langue étrange et étrangère. L'héritage spirituel diallobé qu'il porte s'estompe au fur et à mesure qu'il avance dans son aventure. La découverte d'un univers nouveau, captivant et envoutant l'emmène sans cesse à « ruminer » les enseignements du maître et, tel le pasteur, à les revoir d'un œil nouveau. Il est notable, de part et d'autre, que le spirituel peine à résister face à l'acharnement du temporel. Néanmoins, le conflit naissant de leur dualité, n'en exprime pas moins une certaine harmonie qu'offrent deux entités distinctes et complémentaires.

En parcourant les romans, nous nous sommes intéressé à la femme dans le but d'en dévoiler le portrait et de situer, en rapport avec l'homme, les relations humaines. Une approche historique a permis de considérer la femme comme étant le reflet d'un corps mythique source de vie. Etre singulier qu'une croyance séculaire perçoit comme la « mère » de l'humanité, elle est souvent associée au péché originel après qu'elle est extirpée du flanc de l'homme. Dans les fictions, elle dispose parfois d'attributs divins (Nwanyieka, *FD*), présente les symptômes de la sainteté (Amélie, *S.P*) ou frappe par sa prestance et son influence (Grande Royale, *A.A*). Par ailleurs, son insertion dans la société est souvent problématique. De la subordination à la résignation, en passant par la maltraitance, la femme subit la tyrannie de l'homme. Aussi son univers est-il secoué par des tensions internes nées d'une cohabitation conflictuelle. En effet, le monde féminin évoqué dans les fictions est aussi un champ d'algies où la haine et la jalousie transforment la femme, autrefois mère-nourricière, en une « sorcière ». Toutefois, par-delà ces dérives manifestes, il apparaît l'image d'une femme responsable, anticonformiste, faisant fi des considérations conservatrices et œuvrant, plus que l'homme, pour la jouissance sociale. Et même si elle se fie aux balbutiements de la tradition, c'est en rapport avec une certaine vertu à laquelle elle s'accommode moins en victime qu'en être soucieux de sa féminité.

La femme, par la symbolique que renferme son image, nous a orienté à scruter la sacralité qui entoure l'univers de l'enfance. Une démarche graduelle ayant pour sens de cerner les composantes de ce « cosmos » qu'est la maison, et où se jouent les premières symphonies de l'expérience humaine. De là l'intérêt à accorder à l'éducation par l'entremise de laquelle l'enfant se façonne. Cette étape, combien délicate, passe par l'initiation; moment périlleux au cours duquel la souffrance s'accouple avec l'enfance. C'est dire toute l'attention qui est manifestée au petit enfant dont la pureté et l'innocence sont révélatrices d'un corps où se dévoile le sacré: « L'enfant et le pauvre se ressemblent encore parce que le Christ s'est

identifié en eux, qu'Il leur a rendu l'honneur et l'espérance »¹.

Les images de la mort ont aussi rythmé la trame des récits. Abordé sous ses différentes acceptions, le trépas s'assimile à la condition de l'homme en prise avec les assauts de l'angoisse. Il s'agit d'une lutte acharnée devant le spectacle de la vie où se jouent les airs d'une symphonie maussade. S'y ajoute, à cet effet, un désespoir pesant et sidérant qui pousse l'individu au seuil de la mort. Par ailleurs, pour certains – saints ou hommes de Dieu – la propension à la solitude figure un tel état d'âme: seule l'image de la divinité, du moins sa compagnie, est souhaitable. D'une telle orientation naît un sentiment tragique, propice à l'émergence de la métamorphose.

Il s'opère ainsi chez l'homme, acculé par l'angoisse, une mutation aux accents pathétiques. C'est, pour certains, la découverte d'un monde nouveau et moins apaisant (Gide) et, pour d'autres, le contact d'avec une civilisation agressive et inappropriée (Kane, Achebe). Aussi la métamorphose se dévoile-t-elle sur la conscience collective par une propension à l'ouverture, laquelle, au-delà des avantages, demeure une expérience périlleuse.

De l'angoisse à la métamorphose, l'image du trépas finit de planer sur la trame des fictions en révélant les pertes de vies humaines. C'est dire que « la mort n'est qu'une forme de la métamorphose continuelle de la logique du vivant »². Ces morts qui sont légion dans les récits, par-delà le cachet tragique qu'elles y apposent, ont permis de cerner les rapports entre l'individu et le trépas. Pour le pieux, la mort est une délivrance, un « mal » nécessaire avant de rejoindre le royaume de Dieu. Par ailleurs, elle suscite un sentiment de crainte même pour l'homme de Dieu (le curé de Bernanos) sur qui pèse l'angoisse d'une fin imminente. Et c'est dans le but de rompre une telle épouvante que certains (Gertrude, *S.P.*), passant outre la censure, mettent un terme à leur vie. Ici comme ailleurs, la mort hante l'existence de l'homme. Elle est une expérience inédite, la résultante d'un diktat: celui du divin sur le humain. C'est à travers un tel rapport que s'est définie la nature de l'espace et du temps romanesques.

L'approche de l'espace s'est focalisée sur l'univers de l'homme qui porte les marques de l'expérience religieuse. Il s'agit d'un espace exclusif, un lieu singulier où prédominent les images du sacré. C'est ainsi un espace de recueillement, un domaine réservé où surgissent des notes de ferveur. Par-delà son aspect inanimé, l'espace attire et s'étire au gré des personnages, notamment ceux qui portent par devers eux la charge de la prêtrise. Cet éclatement spatial fournit l'occasion de parcourir d'autres horizons et d'apporter aux fictions un souffle nouveau. En effet, la peinture de l'exil instaure une rupture en rompant la linéarité du récit

¹. Yves Bridel, *op. cit.*, p. 151.

². Xavier Darcos, *op. cit.*, p. 113.

tout en favorisant la découverte d'un univers différent. En ce sens, le temps, dans son rapport étroit avec l'espace, participe de ce dessein romanesque.

La temporalité dans le récit se structure à deux niveaux: le temps de l'évènement et celui de la narration. Pour le premier, il s'agit d'un temps cosmique lié au vécu des personnages; alors que le second s'assimile à l'allure du récit, à son aspect narratologique. De part et d'autre, le passé est mis en exergue même si, par moment, l'usage de temps présents ou futurs demeure nécessaire. Aussi le rapport entre le narrateur et l'histoire contée tient-il du degré de la focalisation. Interne pour certains (Gide, Bernanos) et externe chez d'autres (Kane, Achebe), elle injecte un cachet plus ou moins objectif au texte, eu égard à la posture adoptée par l'auteur. La présence du journal, œuvre caractérisant les fictions de Gide et de Bernanos, est révélatrice de la nature de ces narrations lesquelles sont conduites par un personnage-narrateur.

Les indices de la temporalité se manifestent sous différents angles. Outre le temps du récit, ils s'inscrivent dans le paysage fictionnel à travers un recours à la symbolique de la nature comme participant ou influant au projet narratif. Par ailleurs, le temps réel s'évapore, bousculé par un temps mythique plus « apte » à évoquer le spirituel. Dès lors, il constitue avec l'espace un élément privilégié, un corps homogène par lequel s'articule la narration.

L'analyse des récits a aussi conduit au déchiffrement du discours narratif par l'indexation de termes frisant le sacrilège. De tels passages, à connotation iconoclaste, altèrent le propos religieux et relèvent de l'athéisme dont se revendiquent certains personnages. Aussi l'iconoclasme se perçoit-il, chez d'autres, par l'émergence d'une conscience rebelle parce qu'habitée par la déception ou animée par l'amertume. Face à cette sacralité par moment dégradante, le roman, fort d'un support intertextuel, n'en adopte pas moins une allure religieuse.

Les termes ou expressions tirés des textes sacrés abondent dans les récits. Cette propension à l'intertextualité fonde l'essence du discours littéraire lequel est une résurgence de textes antérieurs. C'est à croire avec Paul Ricœur que « le texte [...] n'est pas sans référence; ce sera précisément la tâche de la lecture, en tant qu'interprétation, d'en effectuer la référence »¹. Dans les récits, la Bible et le Coran sont une source privilégiée. Ils servent de référence dans l'argumentaire des personnages, notamment pour ceux qui ont la charge des les enseigner. Par ailleurs, l'intertextualité se manifeste par le biais de la tradition orale. Autrement dit, elle se perçoit à travers les chants, les proverbes ou les contes dans un univers – l'Afrique traditionnelle – où la culture littéraire repose, pour la plupart, sur l'oralité.

L'analyse de l'écriture s'est, enfin, tournée vers l'approche de la folie dans les romans.

¹. Cité par Jean-Michel Adam, *Les Textes: types et prototypes*. Paris: Nathan, 1997, p. 40.

Un tel exercice nous a orienté à évoquer le tragique qui se greffe à l'enveloppe du récit. Il apparaît que la folie, en tant que mal clinique, n'est que peu perceptible dans la mesure où elle ne se manifeste que chez Kane (personnage du fou) et moins chez Achebe, sous forme d'allusion ou chez Bernanos, sous forme d'énigme. Cependant, les images de la folie sont relatives et, en ce sens, sont abordées différemment. Ainsi, elles intègrent certaines inclinations sacrificielles à même de heurter la raison par leur nature révoltante. Qu'il soit un don soi ou qu'il soit orienté vers autrui, le sacrifice est l'expression de la foi, d'une charité ordonnée et coordonnée par le divin. Aussi traduit-il la volonté de l'humain de s'adonner, en dehors de toute contrainte religieuse, à une expérience périlleuse au risque de sombrer dans la déchéance.

Au regard de ce parcours, il ressort que l'imagerie religieuse offre un tableau composite. En effet, s'appuyant sur un ensemble de représentations, la religion varie selon les époques et les sociétés. Bien que considérant le divin comme entité influente, elle intègre des croyances et théogonies locales. Par ailleurs, la divinité ne conditionne pas toujours l'appartenance religieuse car « pas plus qu'il n'y a de religion sans société, il n'y a pas de société sans religion: une société athée serait sans doute une société sans dieu(x), mais il ne s'ensuit pas qu'elle serait sans religion ni croyance »¹.

Il est notable que dans ces textes, l'évocation de la religion, par-delà les marques de ferveur qu'elle est susceptible de traduire, pose un problème existentiel. Plus qu'un rapport entre le divin et l'humain, c'est l'avènement d'une conscience évolutive chez l'homme dans un univers où les liens qui ont toujours forgé l'unité collective tendent à se délier. Autrement dit, la religion se veut le reflet d'un faisceau de valeurs sur la base desquelles s'inspirent les conduites humaines. Et c'est œuvrant à l'encontre d'une telle prescription que le malaise s'est instauré chez la plupart des personnages des romans. Un recours aux recommandations religieuses qui demeure fallacieux chez certains pour qui religion rime avec illusion.

Il est clair que le langage utilisé pour aborder la religion présente des articulations bien dissonantes. Car, pour salvatrice qu'elle puisse paraître pour certains, d'autres, comme Freud, y voient « une sublimation plus ou moins réussie sans valeur de vérité »², la considèrent, à l'instar de Marx, comme « l'opium du peuple »³ ou alors, à l'image de Nietzsche, l'assimilent à un « mensonge à finalité politique »⁴. C'est dire que la religion n'admet pas une adhésion totale; beaucoup n'étant pas sensibles à son charme. Une attitude qui ne fait que raffermir sa

¹. Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 86.

². Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 15.

³. *Idem.*

⁴. *Idem.*

démarche¹ laquelle s'établit moins aux antipodes du libre arbitre.

Il est un fait que les textes représentent des récits. Et « tout récit, selon Claude Bremond, consiste à un discours intégrant une succession d'évènements d'intérêt humain dans l'unité d'une même action »². En outre, la progression narrative est marquée par une forte présence dialogique notamment chez Achebe où la masse actancielle est plus imposante. Le dialogue est tout aussi présent dans les autres fictions qui, loin d'être des textes d'affirmation – ce qui ôterait toute marque de conflit – évoluent sur la base de contradictions et d'interrogations manifestes.

Il est à souligner, de surcroît, la différence de style dans les romans. En effet, le texte de Kane se caractérise par sa sobriété et son caractère fluide, pouvant répondre au principe de concentration propre au récit gidien. Il s'élabore, aussi, dans un langage soutenu lequel, selon Pierre-Henri Simon, tient abondamment du « congrès de philosophes »³. Pour Lilyan Kesteloot, l'œuvre de Kane séduit par « la perfection stylistique, la noblesse des sentiments exprimés, la hauteur des vues philosophiques et politiques »⁴. En revanche, chez Bernanos, la perméabilité du discours est moins évidente. Ici, l'écriture – épousant l'état d'âme du narrateur – adopte une forme saccadée. Aussi la linéarité du discours y est-elle bouleversée. Selon Louis Chaigne, Bernanos écrit avec un *temps* qui « varie en intensité suivant qu'il s'accorde au rythme de la vie courante ou qu'il se hausse au domaine de l'ineffable »⁵. Tout comme chez Gide, le héros commande la structure du récit qu'il forme ou déforme à sa guise. Relevant cette posture langagière, Daniel Moutote souligne: « *La Symphonie pastorale* met en œuvre les problèmes personnels, d'ordre psychologique, religieux, moral et esthétique, que se pose Gide [...] »⁶. Cette liberté de ton est inexistante chez Achebe où le narrateur agit moins en acteur qu'en simple témoin. Aussi le récit, fait-il état d'une exubérance descriptive, au-delà de l'approche dialogique à travers laquelle l'oralité se manifeste à outrance. C'est tantôt la traduction littérale des termes ou expressions locales, tantôt l'incorporation de vocables du terroir. Si ici les personnages abondent et s'insèrent dans un cadre spatial vaste, ailleurs (Gide ou Kane) les actants sont réduits, et les images de la nature se raréfient en dehors des parcours des héros.

Par ailleurs, le caractère « exigü » de certaines œuvres, cette modération littéraire sont d'une grande portée esthétique. Cela ne signifie nullement que les textes d'Achebe ou de

¹. Celle de la religion.

². Jean-Michel Adam, *op. cit.*, p. 460.

³. Cité par Séwanon Dabla, *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'harmattan, 1986, p. 50.

⁴. Lilyan Kesteloot, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Karthala-AUF, 2001, p. 235.

⁵. Louis Chaigne, *op. cit.*, p. 111.

⁶. Daniel Moutote, *op. cit.*, p. 458.

Bernanos ne disposent point d'une telle richesse de style. Car ces fictions, à la fois denses et prolixes, sont le reflet d'un univers bouleversant où chaque détail est porteur d'une note tragique. Mieux, chez Achebe, le texte traduit au plus haut niveau l'authenticité noire et fait prévaloir le langage traditionnel ibo, lequel intervient pour appuyer les temps forts du récit. Une présence d'un dessein sémantique, certes, mais aussi manifestation esthétique allant dans le sens de doter le récit d'un souffle nègre. Il est notable que l'esthétique dans les œuvres est souvent relative et admet diverses appréciations. Elle est le fruit d'un regard subjectif conformément à la sensibilité des uns et des autres; une raison pour Kant d'affirmer:

Il ne peut y avoir de règle objective du goût qui détermine par un concept ce qui est beau. Car tout jugement issu de cette source est esthétique c'est-à-dire: son principe est le sentiment du sujet, non un concept de l'objet. Chercher un principe du goût, qui indiquerait par des concepts déterminés le critérium du beau, est une entreprise stérile, car ce que l'on recherche est impossible et en lui-même contradictoire¹.

Eu égard aux divergences thématiques et stylistiques qui jalonnent le discours littéraire, il convient de souligner que l'imaginaire l'emporte, pour la plupart des cas, sur le réel. Ainsi, révèle Tahsin Yucël, « l'œuvre littéraire est sa propre signification: elle ne s'explique que par elle-même [...] Car l'œuvre littéraire et la réalité se situent inévitablement sur des plans différents »². John C. Whitehouse évoque cette prédominance de l'imagination dans le langage littéraire en attestant que « la littérature, même la plus réaliste, n'est qu'une construction mentale, aussi bien documentée et vraisemblable qu'elle soit »³. Autrement dit, « le réalisme n'est qu'une subjectivité qui, faussement, se veut objective »⁴. Cependant, l'analyse d'une œuvre ne peut se faire en faisant fi des motivations de l'auteur ou en ignorant le contexte auquel le texte fait référence. Dès lors, « [...] une critique qui se donne pour tâche d'expliquer une œuvre en elle-même et par elle-même n'est pas moins partiel pour autant, si elle ne fait que s'attarder sur le message apparent de l'œuvre »⁵. Selon Roland Barthes, un tel conflit entre l'imaginaire et le réel ne s'explique pas, car le rôle de la critique « n'est nullement de découvrir des 'vérités', mais seulement des 'validités' ». En soi, un langage n'est jamais vrai ou faux il est valide ou il ne l'est pas: valide, c'est-à-dire un système

¹. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Tradition française), Paris, Vrin, 1993, p. 100.

². Tahsin Yucël, *L'Imaginaire de Bernanos*, op. cit., p. 7.

³. John C. Whitehouse, *Le Réalisme dans les romans de Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, 1969, p. 9.

⁴. Roland Colin, op. cit., p. 18.

⁵. Tahsin Yucël, *idem*.

cohérent de signes »¹.

Au demeurant, de l'approche de la religion résulte le constat à la fois séduisant et décevant qu'offre l'image d'un univers pris dans le tumulte des exigences sociétales. Au regard des fictions, il s'avère que la nature du sacré émeut et se meut à travers les peuples mais, aussi, s'estompe plus qu'elle ne s'affirme, se dévoie plus qu'elle ne s'enracine. Bien qu'adosé au point de repère de la foi, l'homme est de plus en plus gagné par le vertige. Et ce malaise s'universalise car « une religion est un phénomène qui se vit collectivement »². Autrement dit, les textes dévoilent la dérive de l'être aux prises avec le mal. Mais plus qu'une lutte contre autrui, c'est plutôt l'expression d'un combat acharné contre soi afin de renaître à la première splendeur. Il est clair que l'univers des récits est peuplé d'individus dont la voix porte l'écho du divin. Une perpétuelle cohabitation entre le bien et le vice, ainsi s'établit la condition humaine telle qu'elle est présentée dans les romans. Car, que peut bien révéler le journal d'un curé, arborant la flèche de Dieu et faisant face aux démons, si ce n'est la symphonie d'une aventure ambiguë voire périlleuse.

¹. Roland Barthes, *Essais critiques*, Seuil, 1964, p. 255.

². Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 25.

BIBLIOGRAPHIE

0. Corpus de base

Achebe, Chinua, *La Flèche de Dieu*, Paris, Présence Africaine, 1978 [*Arrow of God*, 1974].

Bernanos, Georges, *Journal d'un curé de campagne* [1936], Plon, 1974.

Gide, André, *La Symphonie pastorale* [1919], Gallimard, 1925.

Kane, Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

I. Achebe et *La Flèche de Dieu*

A. Autres ouvrages d'Achebe

ACHEBE, Chinua, *Le Monde s'effondre*, Paris, Présence Africaine, 1972.

_____, *Le Malaise*, Présence Africaine, 1990.

_____, *Le Démagogue*, Nouvelles Editions Africaines, 1977.

_____, *Les Termitières de la savane*, Editions 10/18, 1994.

_____, *L'Education d'un enfant protégé par la couronne*, Actes Sud, 2013.

_____, *Tout s'effondre*, Editions Actes Sud, 2013.

B. Ouvrages sur Achebe

BADA, E. Groba, « Okonkwo ou la volonté d'un destin exemplaire », *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaines*, n°1, Abidjan, N.E.A, 1980.

COUSSY, Denise, *L'Œuvre de Chinua Achebe*, Présences Africaines, 1985.

DIENG, Gorgui, *Pouvoir politique et roman*, Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiong'o Et George Orwell, L'harmattan, coll. Etudes africaines, 2010.

MELONE, Thomas, *Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire*, Présence Africaine, 1973.

NAYDENOVA, Natalia; CAMARA, Salihou, *Littérature Africaine Et Identité: Un Hommage à Chinua Achebe*, L'harmattan, 2013.

RAVENS-CROFT, A, *Chinua Achebe*, Editions Longmans, 1966.

STEWART, Danièle, *Le Roman africain anglophone depuis 1965, d'Achebe à Soyinka*, L'harmattan, 1988.

C. Articles sur Achebe

NAUMANN, Michel, « Cycles et spirales: temps et identité dans l'œuvre de Chinua Achebe », *Littérature africaine et identité: un hommage à Chinua Achebe*, L'Harmattan, 2013.

N'NA, Ygor-Juste Ndong, « Folie et sincérité », *Littérature africaine et identité: un hommage à Chinua Achebe*, L'harmattan, 2013.

II. Bernanos et *Journal d'un curé de campagne*

A. Autres ouvrages de Bernanos

Bernanos, Georges, *La Liberté pour quoi faire?* Gallimard, 1953.

_____, *Sous le soleil de Satan* [1926], Paris, Plon, Pocket, 1996.

_____, *La Joie*, Plon, 1929.

_____, *Essais et écrits de combat 1*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1972

_____. *Essais et écrits de combat 2*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995.

_____, *La France contre les robots, Essais et écrits de combat*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1995.

_____, *Français si vous saviez*, Gallimard, 1961.

_____, *Les grands Cimetières sous la lune* [1938], Bibliothèque de la Pléiade.

_____, *Le Chemin de la croix-des-âmes*, Gallimard, 1961.

_____, *Lettres aux anglais*, Paris, Gallimard, 1946.

_____, *Les Enfants humiliés, Essais et écrits de combat*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971.

_____, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.

_____, « Lettre à Frédéric Lefèvre », *L'expérience de Dieu avec Bernanos*, Editions Fides, 2001.

B. Ouvrages sur Bernanos

BALTHASAR, Hans Urs Von, *Le Chrétien Bernanos*, Paris, Seuil, 1956.

BEGUIN, Albert, *Bernanos par lui-même*, Paris, Editions du seuil, 1954.

BENOIT, Eric, *Bernanos, littérature et théologie*, Paris, Editions du Cerf, 2013.

_____, *De la Crise du sens à la quête du sens: Mallarmé, Bernanos, Jabès*. Editions du Cerf, 2001.

BERNANOS, Georges, *Journal d'un curé de campagne*, Texte présenté et commenté par Max Milner, Paris, imprimerie nationale, 1983.

BRIDEL, Yves, *L'esprit d'enfance dans l'œuvre romanesque de Bernanos*, Paris, Minard, 1966.

CHAIGNE, Louis, *Georges Bernanos*, Paris, Editions universitaires, 1960.

DE FABREGUES, Jean, *Bernanos tel qu'il était*, Tours, Marne, 1963.

ESTEVE, Michel, *Le Sens de l'amour dans les romans de Bernanos*, Paris, Lettres Modernes,

1959.

FITCH, Brian. T., *Dimensions et structures chez Bernanos*, Paris, Lettres modernes Minard, 1969.

GAUCHER, Guy, *Le Thème de la mort dans les romans de Georges Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, Minard, 1967.

GIL, Marie, *Les Deux Ecritures. Etude sur Bernanos*, Paris, Editions du Cerf, 2008.

GOSSSELIN-NOAT, Monique, *Bernanos. Militant de l'éternel*, Paris, Editions Michalon, 2007.

GUILLEMIN, Henri, *Regards sur Bernanos*, Editions d'utovie, 2012.

HOFFBECK, Gérard. *Journal d'un curé de campagne de Bernanos*. Hachette, 1972.

JAMET, Henri, *Un autre Bernanos*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1959.

LAGADEC-SADOULET, Elisabeth, *Temps et récit dans l'œuvre de Georges Bernanos*, Paris, Klincksieck, 1988.

LAPAQUE, Sébastien, *Georges Bernanos encore une fois*, Actes Sud, 2002.

LE TOUZE, Philippe, *Le Mystère du réel dans les romans de Bernanos*, Paris, Librairie A.- G. Nizet, 1979.

MURON, L., *Bernanos*, Paris, Flammarion, 1996.

NETTELBECK, Colin.W., *Les Personnages de Bernanos romancier*, Paris, Lettres modernes Minard, 1970.

PEETERS, Léopold, *Bernanos: la langue d'adhésion*, Paris, Lettres Modernes, Minard, 1984.

RENARD, Pierrette, *Bernanos ou l'ombre lumineuse*, Université Stendhal 3, Ellug, 1990.

RINFRET, Edith, *Bernanos et la pauvreté*, Editions Bellarmin, 1993.

RIVARD, Yvon, *L'Imaginaire et le quotidien. Essai sur les romans de Bernanos*, Lettres Modernes, Minard, 1978.

ROBINOT-SERVEAU, Karine, *Les Romans de Bernanos. Métamorphoses de la transcendance*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

YÜCEL, Tahsin, *L'Imaginaire de Bernanos*, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Basimeir, 1969.

WITHEHOUSE, John C., *Le Réalisme dans les romans de Bernanos*, Paris, Lettres Modernes, 1969.

C. Articles sur Bernanos

AARAAS, Han, « Le hors la loi », *Revue de sciences humaines*, Lille, 1987.

BERNANOS, J-L., « Georges Bernanos: de la souffrance à la communion des Saints », *Bernanos et l'interprétation. Actes et Colloques*, Klincksieck, 1996.

CHABOT, Jacques, « Chronologie et liturgie dans le Journal d'un curé de campagne », *Revue des sciences humaines*, Lille, 1987.

ESTEVE, Michel, « Témoin de notre temps », *Georges Bernanos*, Editions Pierre Belfond, 1967.

DEBU-BRIDEL, Jean, « Un miracle de lumière », *Georges Bernanos*, Editions Pierre Belfond, 1967.

DE FABREGUES, Jean, « Bernanos n'a pas changé », *Georges Bernanos*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1967.

ESTEVE, Michel, « La nuit de Gethsémani », *Revue des lettres modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986.

GILLE, Pierre, « Roman et histoire d'après *Journal d'un curé de campagne*, Note sur la diachronie du texte romanesque », *Revue des lettres modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986.

KOKHLHAUER, Michael, « Dans le regard et la parole de l'autre. Lecteurs et personnages chez Bernanos », *Bernanos et ses lecteurs*, Berlin, Klincksieck, 2001.

LE TOUZE, Philippe, « Aspects de la communication dans le *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos », *Revue de sciences humaines*, Lille, 1987.

MOLNAR, Thomas, « Bernanos prophète », *Georges Bernanos*, Editions Pierre Belfond, 1967.

O'DONNELL, Donat, « Le Faust de Bernanos », *Bernanos*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1967.

PARVULESCO, Jean, « Les plus secrets chemins », *Georges Bernanos*, Editions Belfond, 1967.

PENICAUD, Anne, « Approche de la vision bernanosienne de la pauvreté », *Revue des Lettres Modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986.

PEREZ, Christophe, « Bernanos et l'exil de l'intérieur », *Ecritures de l'exil*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.

RENARD, Pierrette, « Folie et Modernité », *Bernanos et le monde moderne*, Presses Universitaires de Lille, 1989.

SIMON, Pierre-Henri, « Bernanos et le saint », *Témoins de l'homme*, Paris, Payot, 1952.

SPYROPOULOU, Marie, « Le tragique dans l'œuvre romanesque de Bernanos », *Mémoire de D.E.A de littérature française, comparée et francophone*, Université Michel de Montaigne Bordeaux III, 1997-1998.

STORELV, Steven, « Bernanos. Discours pamphlétaire et discours apocalyptique », *Revue de sciences humaines*, Université de Lille III, 1987.

VALLERY-RADOT, R.P. Irénée, « Bernanos ne s'éloigne pas », *Georges Bernanos*, Paris, Ed. Pierre Belfond, 1967.

YÜCEL, Tahsin, « Dialogues du curé d'Ambricourt. Le temps, l'espace et l'être », *Revue des Lettres Modernes*, Lettres Modernes Minard, 1986.

WATHEE-DELMOTTE, Myriam, « Le J.C: pour une fonction ritualisante du lecteur », *Bernanos et ses lecteurs*, Berlin, Klincksieck, 2001.

III. Gide et *La symphonie pastorale*

A. Autres ouvrages de Gide

GIDE, André, *L'Immoraliste*, Mercure de France, 1902.

_____, *La Tentation amoureuse*, Gallimard, 1912.

_____, *Les Nourritures terrestres suivi de Les Nouvelles nourritures*, Paris, Gallimard, 1917-1936.

_____, *Paludes*, Gallimard, 1920.

_____, *Saül*, Gallimard, 1922.

_____, *Les Caves du Vatican*, Gallimard, 1922.

_____, *Corydon*, Gallimard, 1924.

_____, *Les Faux-monnayeurs*, Gallimard, 1925.

_____, *La Porte étroite* [1909], Mercure de France, 1959.

B. Ouvrages sur Gide

BOISDEFFRE, Pierre de, *Vie d'André Gide. Tome I*, Paris, Hachette, 1970.

BREE, Germaine, *André Gide. L'insaisissable Protée*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

DAMBRE, Marc, *La Symphonie pastorale d'André Gide*, Paris, Gallimard, 1991.

FILLAUDEAU, Bertrand, *L'Univers ludique d'André Gide*, Librairie José Corti, 1985.

GOT, Olivier, *La Symphonie pastorale. Résumé analytique. Commentaire critique, documents complémentaires*, Paris, Editions Nathan, 1992.

GOULET, Alain, *Fiction et vie sociale dans l'œuvre de Gide*, Paris, Minard, 1986.

HERBERT, Pierre, *A la Recherche d'André Gide*, Gallimard, 1952.

HYTHIER, Jean, *André Gide*, Charlot, 1945.

JADIN, Jean-Marie, *André Gide et sa perversion*, Paris, Editions Arcanes, 1995.

LEPAPE, Pierre, *André Gide le messenger*, Paris, Seuil, 1997.

LESTRINGANT, Frank, *André Gide l'inquisiteur*, Flammarion, 2011.

MAISANI-LEONARD, Martine, *André Gide ou l'ironie de l'écriture*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal, 1976.

MANN, Klaus, *André Gide et la crise de la pensée moderne*, Paris, Grousset, 1999

MARTIN, Claude, *André Gide ou la vocation du bonheur*, Tome I, Fayard, 1998.

- MARTY, Eric, *André Gide*. Belgique, La renaissance du livre, 1998.
- MOUTOTE, Daniel, *Le Journal de Gide et les problèmes du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- _____, *André Gide: Esthétique de la création littéraire*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1993.
- PAINTER, Georges D., *André Gide*, Mercure de France, 1968.
- PIERRE-QUINT, Léon, *André Gide*, Paris, Librairie Stock, Delamain & Bontelleau, 1952.
- SAVAGE, Catharine. H., *André Gide, L'évolution de sa pensée religieuse*, Paris, A.G. Nizet, 1962.
- SCHILDT, Göran, *Gide et l'homme*, Mercure de France, 1949
- THIERRY, Jean-Jacques, *Gide*. Gallimard, 1962.
- VIER, Jacques. *Gide*, Desclée de Brouwer, 1970.
- WITTMAN, Jean Michel, *Symboliste et déserteur. Les œuvres « fin de siècle » d'André Gide*. Paris, Honoré Champion, 1997.

C. Articles sur Gide

- Alain Goulet, « La figuration du Procès littéraire dans l'écriture de *La Symphonie pastorale* », *Gide et la fonction de la littérature*, Paris, Lettres Modernes, 1972.
- _____, « L'écriture d'André Gide 2. Méthodes et discours », *La revue des Lettres Modernes*, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 1999.
- _____, « Ecrire *La Symphonie pastorale* », *Lectures d'André Gide*, Presses Universitaires de Lyon, 1994.
- MICHELET, Valérie, « André Gide: un nouveau contrat de lecture au tournant du siècle », *André Gide et la tentation de la Modernité*. Actes du colloque international de Mulhouse (25-27 octobre 2001), Gallimard, 2002.
- RAMBAUD, Henri, « André Gide et l'art du clair-obscur », *Entretiens sur Gide*, Paris, Mouton & Co, 1967.
- SAVAGE, Sophie, « André Gide et la double méprise », *André Gide*, Klincksieck, 1999.
- SCHOENTJES, Pierre, « L'ironie, " lance d'Achille" de l'œuvre de Gide », *La revue des lettres modernes*, Paris-Caen, 19998.
- SIMON, Pierre-Henri, « André Gide et Dieu », *Témoins de l'homme*, Paris, Payot, 1952.
- STOBTZFUS, B., « La correspondance Gide-Mauriac (1912-1950) », *Gide et la fonction de la littérature*, Paris, Lettres Modernes, 1972.

IV. Kane et *L'Aventure ambiguë*

A. Autres ouvrages de Kane

KANE, Cheikh Hamidou, *Les Gardiens du temple*, Abidjan, N.E.I, 1966.

B. Ouvrages sur Kane

MERCIER, Roger; BATTESTINI, Monique, *Cheikh Hamidou Kane*, Fernand Nathan, 1964.

GETREY, Jean, *Comprendre L'Aventure ambiguë de Cheikh H. Kane*, Issy-les-Moulineaux, Les classiques africains, 1982.

KIHINDOU, Liss, *L'Expression du métissage dans la littérature africaine, Ch. H. Kane, Henri Lopez et Ahmadou Kourouma*, L'harmattan, 2011.

LITTLE, J.P., *Cheikh Hamidou Kane: L'Aventure ambiguë*, Editions Grant & Cutler Ltd, 2001.

MONTEIL, Vincent, Préface à Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

MORICEAU, A.; ROUCH, A., *L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane*, Paris, N.E.A-Nathan/ Collection, une œuvre, un auteur, 1983.

N'NYEMB, Elise, *L'Afrique et L'Europe dans l'œuvre de Cheikh Hamidou Kane*, Broché, 2008.

OBAM, Jean-Marcel Meka, *La Structure symbolique dans l'Aventure ambiguë de CH. Hamidou. Kane et le Monde s'effondre de Chinua Achebe*, L'harmattan, 2008.

C. Articles sur Kane

DIA, Cheikh Tidiane, « L'expression des conflits religieux dans l'*Aventure Ambiguë* de Cheikh Hamidou. Kane et dans le *Monde s'effondre* de Chinua Achebe », *Mémoire de maîtrise*. Saint-Louis, U.G.B, 1999-2000.

DIALLO, Fallou Mbacké, « La représentation de la mort dans *L'Aventure Ambiguë* de Cheikh H. Kane. *Mémoire de maîtrise*, Saint-Louis, U.G.B, 1996-1997.

GARBOUJ, Béchir, « Le siècle et l'éternité dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh H. Kane », *Le sacré et le profane dans les littératures de langue française*. Textes réunis et présentés par Sonia Zlitani-Fitouri, Pessac, P.U.B, 2005, p. 8.

KABAKULU, Mwamba, « L'intertextualité et son mode de fonctionnement dans les gardiens du temple de Cheikh H. Kane », *Langues et littératures*, n°6, Saint-Louis, U.G.B, 2002.

MELONE, Thomas, « Analyse et pluralité: Cheikh Hamidou Kane et la folie », *Mélanges africains*, Paris, Presse de la SNPT, 1973.

TINE, Alioune, « Etudes des aspects rhétoriques et stylistiques de la parole dans *L'Aventure ambiguë* », *Annale de la Faculté des L.S.H de l'U.C.A.D*, Paris, P.U.F, 1983.

V. Autres ouvrages et articles

A. Critiques littéraires

ADAM, Jean-Michel, *Les Textes: types et prototypes*, Paris, Nathan, 1997.

ANTOINE, Régis, *La Tragédie du roi Christophe d'Aimé Césaire*, Paris, Editions caribéennes, 1984.

ASSOUM, Paul Laurent, *Littérature et psychanalyse*, Paris, Ellipses, 1996.

BACHELARD, Gaston, *La Poétique de l'espace*, Paris, Quadrige/PUF, 2010.

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

BARTHES, Roland. *Essais critiques*, Seuil, 1964.

BAUMGARDT, Ursula; BOUNFOUR, Abdellah, *Le Proverbe en Afrique: forme, fonction et sens*, L'Harmattan, 2004.

BERNA, Béatrice, « Du protocole de lecture à la relation dialogique », *L'Intertextualité dans le roman contemporain de langue anglaise*, Perpignan, P.U.P, 2010.

BIASI, Pierre-Marc de, « Théorie de l'intertextualité », *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopedia Universalis/Albin Michel, 1997.

BLACHERE, Jean-Claude, *Négritude. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*, Paris, L'harmattan, 1993.

_____, *Sony Labou Tansi: le sens du désordre*, Montpellier, P.U.B, 2001.

BLAISE, Marie, « Le ré-enchantement du monde », *Littérature et espace, Actes du XXX^{ème} congrès de la Société Française de littérature générale et comparée*, Limoges, 20-22 septembre 2001.

BLUM, Claude, *La Représentation de la mort dans la littérature française de la renaissance*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1987.

BORGOMANO, Madeleine; Ravoux Rallo, Elisabeth, *La Littérature française du XX^{ème} siècle*, Paris, Armand Colin, 1995.

BOURDIEU, Pierre, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

BOURNEUF, R.; OUELLET, R, *L'Univers du roman*, Paris, PUF, 1985.

BRAHIMI, D.; TREVARTHEN, A., *Les Femmes dans la littérature africaine*, Karthala & CEDA, 1998.

BUSNEL, F., « Le vieil homme et la mort », *Magazine littéraire*, n° 377, juin 1999.

BUTOR, Michel, *Répertoire II*, Paris, éd. de Minuit, 1964.

CABAKULU, Mwamba, *Introduction à l'œuvre de Sony Labou Tansi*, Saint-Louis, Xamal, 1995.

- CAMET, Sylvie, « La mort, spectacle parisien à la mort du VIII^{ème} siècle », *Le Récit de la mort. Ecriture et histoire*, Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- CAZENAVE, Odile, *Femmes rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris, L'harmattan, 1996.
- CHAUVIN, Daniel; CHEVREL, Ives, *Introduction à la littérature comparée*, Paris, Dunod, 1996.
- CHEMIN-DEGRANGE, A., *Emancipation féminine et roman africain*, Paris, NEA, 1980.
- CHEVRIER, Jacques, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1984.
- _____, *Littérature africaine. Histoire et grands thèmes*, Paris, Hatier, 1990.
- _____, *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Textes réunis par Sonia Zlitni-Fitouri, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.
- CHIKHANI, Rafic, *Religion et société dans l'œuvre de Gurban Khalil Gurban*, Beyrouth, Université libanaise, 1997.
- CHUKWUMA, H., *Igbo oral literature. Theory and tradition*, Abak, Belpot (Nig), Publishers, 1994.
- COLIN, Roland, *Les Contes noirs de l'Ouest africain*, Paris, Présence africaine, 2005.
- COMPAGNON, Antoine, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- CORNATON, Michel, *Pouvoir et sexualité dans le roman africain*, Paris, L'harmattan, 1990.
- COUPRIE, Alain, *Lire la tragédie*, Paris, Dunod, 1998.
- COURT, Raymond, « Mallarmé et Debussy », *Revue des sciences humaines*, Université de Lille III, 1987.
- COUSSY, Denise, *Littératures de l'Afrique anglophone*, Aix-en-Provence, EDISUD, 2007.
- _____, *Le Roman nigérian*, Paris, Editions Silex, 1988.
- DABLA, Séwanon, *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'harmattan, 1986.
- DAILLY, Christophe; KOTCHY, Barthélemy, *Propos sur la littérature négro-africaine*, Paris, CEDA, 1984.
- DAVID, Gregson, « Césaire et Mallarmé. L'intertextualité comme stratégie dans un programme postcolonial », *Europe*, n°832, 833, Août-Septembre, 1998.
- DAY, Robert-Adam, *Told in letters. Epistolary fiction before Richardson*, Ann Arbor, 1966.
- DECOUT, Maxime, « Waiting for the Barbarians de Coetzee: réécrire la mort du Christ, refuser la Croix », *L'Intertextualité dans le roman contemporain de langue anglaise*, Perpignan, P.U.P, 2010.
- DEHON, Claire-L., *Le Réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2002.

DEL BAYLE, J.L. Loubet, *Politique et civilisation. Essai sur la réflexion politique de Jules Romain, Drieu La Rochelle, Bernanos, Camus, Malraux*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Etudes Politiques, 1981.

DEMBOVSKI, Peter, « Intertextualité et critique des textes », *Littérature*, n°41, Février, 1981.

DERIVE, Jean, « La poésie sacrée chez Claudel et Senghor », *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaine*, Abidjan, NEA, 1977.

DERRIDA, Jacques, *L'écriture de la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967.

DEVESA, Jean-Michel, *Magie et écriture au Congo*, Paris, L'harmattan, 1994.

DIANE, Alioune, « Le processus fictionnel dans l'Eloge de la folie: Socrate, Erasme et les niveaux de l'ironie », *Annale de la Fac des L.S.H*, Dakar, U.C.A.D, 1997.

_____, « Eluard, la femme et les mots », *Langues et littératures* n° 2, mars 1998.

_____, « Les Méditations sur les Psaumes de Jean de Sponde : De la fascination du verbe à l'écriture du silence », *Annales de la Facultés des Lettres et Sciences Humaines*, n° 22, 1992.

Dictionnaire des genres et des notions littéraires, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, Albin Michel, 1997.

Dictionnaire des termes littéraires, Paris, Honoré Champion, 2005.

Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures, littératures françaises et étrangères, Anciennes et Modernes, Paris, Larousse, 1990.

DIENG, Samba, « L'épopée d'El Hadji Omar. Entre l'oralité et l'écriture », *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines*, n°19. Dakar, UCAD, 1989.

DIOP, Birago, *Les Contes d'Ahmadou Coumba*, Paris, Présence Africaine, 1962.

DOUGLAS, Alexandre, *Le Tragique dans les romans de Ferdinand Oyono*, Présence Africaine n° 7, 1973.

EIGELDINGER, Marc, *Mythologie et intertextualité*, Paris, Ed. Slatkine, 1987.

ESCAL, Françoise, « La musique est un roman: Consuelo de Georges Sand », *Revue des sciences humaines*, Lille III, 1987.

EZQUERRO, M., *Théorie et fiction*, Montpellier, CERS, Université Paul Valéry, 1983.

FALL, Banda, « L'expression poétique de l'amour de la terre nourricière, de la nostalgie et du retour, de l'Odyssée à Cahier d'un retour au pays natal », *Langues et Littératures* n°3, mars 1999.

FAYE, D, « La mort comme métaphore de la modernité dans Niiwam », *Annale de la Fac des L.S.H*, n° 29, Dakar, U.C.A.D, 1999.

FELMAN, Shoshana, *La Folie et la chose littéraire*, Paris, Seuil, 1978.

- FONTAINE, David, *La Poétique. Introduction à la théorie générale des formes littéraires*, Paris, Nathan, 1993.
- FONTANIER, Pierre, *Les Figures du Discours*, Paris, Flammarion, 1977.
- GASSAMA, Makhily, *Kuma. Interrogation sur la littérature nègre de langue française (poésie et roman)*, Dakar-Abidjan, N.E.A, 1978.
- GENETTE, Gérard, *Seuils*. Paris, Seuil, 1987.
- _____, *Figure I*, Paris, Seuil, 1996.
- _____, *Figure II*, Paris, Seuil, 1969.
- _____, *Figure III*, Paris, Seuil, 1972.
- _____, *Figures IV*, Paris, Seuil, 1999.
- _____, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- GERARLD, Albert, *Etude en littérature africaine francophone*, Dakar, N.E.A, 1977.
- _____, *Afrique plurielle : études de littérature comparée*, Amsterdam, Rodopi, 1996.
- GILLE, Pierre, « Le journal comme actant symbolique », *Revue de sciences humaines*, Université de Lille, 1987.
- GIOVANNONI, Augustin, *Ecriture de l'exil*. Paris, L'Harmattan, 2006.
- GOLDMAN, Lucien, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964.
- _____, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.
- GOURDEAU, Jean-Pierre, *La Littérature négro-africaine*, Paris, Hatier, 1973.
- GOZIER, André, *Le Christ de François Mauriac*, CLD, Chambray, 2001.
- GREIMAS, A.J., *Sémantique structurale*, Paris, P.U.F, 1986.
- GROVER, F., *Six Entretiens avec André Malraux sur des écrivains de son temps (1959-1975)*, Nrf, Gallimard, 1978.
- GUCHET, Yves, *Littérature et politique (XVIème-XXème siècle)*, Paris, Armand Colin /HER, 2000.
- GUILBERT, Louis, *La Créativité lexicale*, Paris, Larousse, 1975.
- GUSDORF, Georges, *Les Ecritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- HEIMONET, Jean-Michel, *Politique de l'écriture: Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, Ed. Jean-Michel Place, 1989.
- HEINICH, Nathalie, *Etats de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, Paris, Gallimard, 1996.
- HENANE, René, *Césaire et Lautréamont. Bestiaire et métamorphose*, Paris, L'harmattan, 2006.
- HUBIER, Sébastien, *Littératures intimes. Les expressions du moi, de l'autobiographie à*

- l'autofiction*, Armand Colin, 2005.
- JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque des Idées », 1978.
- JEAN, Georges, *Le Pouvoir des contes*, Casterman, 1990.
- JOHSON, Messanvi Raymond, « L'image du corps: la représentation chez l'Africain et l'Occidental », *L'Afrique littéraire*, 65-66, 1982.
- JONARD, Norbert, *L'Ennui dans la littérature européenne. Des origines à l'aube du XX^{ème} siècle*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1998.
- KANE, Baydallah, *La Justice répressive dans la littérature africaine*, Paris, L'harmattan, 2006.
- KANE, Mouhamadou, *Roman africain et tradition*, Dakar, N.E.A, 1983.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* (Tradition française), Paris, Vrin, 1993.
- KESTELOOT, Lilyan, *Histoire de la littérature africaine*, Paris, Karthala, 2001.
- KONE, Ahmadou, « L'espace et sa fonction dans le roman africain », *Revue de littérature et d'esthétique*, n° 4. Abidjan, N.E.A, 1982.
- KOUAKOU, Jean-Marie, *La Pensée de Sony Labou Tansi*, Paris, L'harmattan, 2003.
- KRISTEVA, Julia, « Thérèse mon amour », *La littérature contemporaine et le sacré*, Ed. de la Bibliothèque Centre Pompidou, 2009.
- _____, *Le Temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris, Gallimard, 1984.
- _____, *Séméiotikè. Recherche pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.
- LABESSE, Jean, *Les Grandes expressions littéraires au XX^e siècle*, Paris, Ellipses, 1995.
- LACHAUD, Denise, *La Jouissance du pouvoir. De la mégalomanie*, Paris, Hachette Littérature, 1998.
- LAMBERT, Fernando, « Anthropologie culturelle et décolonisation du texte littéraire africain », *Canadian Journal of African Studies*, 22, 2, 1998.
- LAWSON-ANANISSOH, Laté E., *Le Roman « nouveau » en Afrique francophone (Henri Lopès, Sony Labou Tansi). Eléments d'une poétique*, P.U de Septentrion, 1997.
- LE BERRE, Aline, « La symbolique de l'opposition entre le haut et le bas dans les deux récits du romantique allemand Ludwig Tieck, La Montagne aux ruines et les choses superflues de la vie », *Littérature et espace*, Limoges, PULIM, 20-22 septembre 2001.
- LEZOU, N'da, *Sony Labou Tansi, témoin de son temps*, P.U de Limoges, 2003.
- MADEBE, G.-B., *Utopies du sens et dynamiques sémiotiques en littératures africaines*, Libreville, Les Editions du Silence, 1986.
- MAKOUTA-MBOUKOU, J. Pierre, *Spiritualités et cultures dans la prose romanesque et la*

- poésie négro-africaines (De l'oralité à l'écriture)*, Abidjan-Dakar-Lomé, 1983.
- _____, *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française. Problèmes culturels et littéraires*, 2^{ème} édition, Paris, N.E.A, 1980.
- _____, *Littératures de l'exil, des textes sacrés aux œuvres profanes*, Paris, L'harmattan, 1993.
- MAR, Daouda, « L'efflorescence baroque dans la littérature africaine. Un exemple: la vie et demie de Sony Labou Tansi », *Ethiopiennes*, n°70, 2003.
- MATESO, Locha, *La Littérature africaine et sa critique*, Paris, ACCT-Karthala, 1986.
- _____, *La Tradition orale, source de la littérature contemporaine en Afrique*, Dakar-Abidjan-Lomé, N.E.A, 1984.
- MAURON, Charles, *Des Métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la psychocritique*, Paris, José Corti, 1963.
- MAY, G., *L'Autobiographie*, Paris, P.U.F, 1979.
- MBANGA, Anatole, *Les Procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi*, L'harmattan, 1996.
- Mélanges africains*, Paris, Presse de la SNPT, 1973.
- MITTERRAND, Henri, *Le Discours du roman*, Paris, P.U.F, 1980.
- MOLES, Abraham; ROHMER, Elisabeth, *Psychologie de l'espace*, Paris, Casterman, 1978.
- NDIAYE, Tamsir Birane, « La représentation du chef d'Etat et du pouvoir politique dans la littérature française et africaine: les exemples de *Châtiment* (Victor Hugo), *Anthilles of the savannah* (J. Pierre Makouta-Mboukou) », *Mémoire de maîtrise*, Saint-Louis, U.G.B, 1996.
- NGAL, Georges, *Créations et ruptures en littérature africaine*, Paris, L'harmattan, 1994.
- NGALASSO, Mwatha Musanji, « L'exil dans la littérature africaine écrite en français », *Ecritures de l'exil*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.
- NGANDU-NKASHAMA, Pius, « La fête et l'extase dans le roman africain da langue française », *L'Afrique littéraire*. 65-66, 1982.
- _____, *Ecritures et discours littéraires: études sur le roman africain*, Paris, L'harmattan, 1989.
- _____, *La Littérature africaine écrite en langue française: la poésie, le roman, le théâtre*, Paris, Issy-Les-Moulineaux, Editions Saint-Paul, 1979.
- _____, *Littératures et écritures en langues africaines*, Paris, L'harmattan, 1992.
- _____, *Littératures africaines*, Paris, Silex, 1984.
- PAGEARD, Rober, « Mutation des mythes traditionnels africains dans la littérature moderne », *Mythes, Images, Représentations. Actes du XIV^{ème} congrès de la Société*

- Française de littérature générale et comparée*, Limoges, 1977.
- PAGEAUX, Daniel-Henrie, *La Littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin, 1994.
- PICARD, Michel, *La Littérature et la mort*, Paris, PUF, 1995.
- PIEGAY-GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996.
- PLATELLE, Henri, *Journal d'un curé de campagne au XVII^{ème} siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.
- PROUST, Marcel, *Sur la Lecture*, Paris, Collections « Librio », 2000.
- RAIMOND, M., *Le Roman*, Paris, Armand Colin, 1989.
- REGAIEG, Néjiba, « Le sacré et le profane dans Naissance à l'aube de Driss Chraïbi », *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Pessac, P.U.B, 2005.
- REUTER, Yves, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Dunod, 1996.
- REY, Jean-Michel, « Bataille, la mort et le sacrifice », *Revue des sciences humaines*, Université de Lille III, 1987.
- RICARD, Alain, *Littérature d'Afrique noire. Des langues aux livres*, Paris, Karthala, 1995.
 _____, *Littérature et sensation*, Paris, Seuil, 1954.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, Seuil, 1984.
 _____, *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, 1969.
- RIFFATERRE, Michael, « Sémiotique intertextuelle », *Revue d'Esthétique* n° 1-2, 1979.
- ROUSSET, Jean, *Narcisse romancier. Essai sur la première personne dans le roman*, Paris, José Corti, 1986.
 _____, *Forme et signification*, Paris, José Corti, 1964.
- RWANIKA, Drocella M., *L'Inscription féminine. Le roman de Sony Labou Tansi*, Cameroun, Nouvelles éditions du sud, 1998.
- SAMOYAUULT, Tiphaine, *L'Intertextualité. Mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2008.
- SANVEE, Mathieu René, « Espace sacré, espace qualifié: la réalité absolue », *Littérature et espace. Actes du XXX^{ème} congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée*, Limoges, 20-22 septembre, 2001.
- SECK, Boubou, « L'exercice du pouvoir dans les tragédies de Robert Garnier: effets théâtraux et réalités humaines », *Langues et littératures*, n°2, Saint-Louis, UGB, 1998.
- SELLIER, Philippe, « Récits mythiques et productions littéraires », *Mythes, Images, Représentations. Actes du XIV^{ème} congrès de la Société Française de littérature générale et comparée*, Limoges, 1977.
- SENGHOR, Léopold Sedar, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
 _____, *Liberté: de la liberté à l'éloge du métissage*, Paris, Seuil, 1964.

SEWANOU, Jean-Jacques Dabla, *Nouvelles écritures. Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'harmattan, 1986.

SIMON, Pierre-Henri, *Témoins de l'homme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.

SOMVILLE, Léon, « Intertextualité », *Méthodes du texte. Introduction aux études littéraires*, Paris, Duculot, 1995.

SUHAMI, Henri, « Le Droit l'Équité, la Charité: autour de quelques situations judiciaires dans l'œuvre de Shakespeare », *Actes du Congrès 1980 de la Société Française Shakespeare*. Paris, Librairie Jean Touzot, 1981.

SCHWAB, F., « Penser la mort », *Magazine littéraire*, n° 33, juin 1995.

TCHUMKAM, Hervé, « Le pouvoir de la parole muette: vie et mort », *Pius Ngandu Nkashama: trajectoire d'un discours*, Paris, L'Harmattan, 2007.

THIBAUDET, Albert, *Réflexions sur la littérature*, Gallimard, 2007.

TODOROV, Tzvetan, *Théorie de la littérature*, Paris, Payot, 1965.

_____, *Les Genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.

_____, *La Notion de littérature et autres essais*, Paris, Seuil, 1987.

_____, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, *Poétique 2*, Paris, Seuil, 1968.

TODOROV, Tzvetan; BAKHTINE, Mikhaïl, *Le Principe dialogique suivi des Ecrits du cercle de Bakhtine*, Editions du Seuil, 1981.

TUZET, Hélène, « Essai pour dégager les constantes et la fonction du mythe », *Mythes, Images, Représentations. Actes du XIV^{ème} congrès de la Société Française de littérature générale et comparée*, Limoges, 1977.

TYGSTRUP, Frederik, « Espace et récit », *Littérature et espace. Actes du XXX^{ème} congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée*, Limoges, 20-22 septembre, 2001.

VAUTIER, Michèle, « Du manoir maternel au Château de Carduel dans le conte del Graal: les avatars de la Synagoga, images de l'amour falsifié », *Amour et chevalerie dans les Romans de Chrétien de Troyes. Actes du Colloque de Troyes, 27-29 Mars 1992*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

VIALA, Alain, « Effets de champ, effets de prisme », *Littérature*, 70, Mai 1988.

WONDJI, Christophe, « L'authenticité africaine: mythe et réalité », *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaine*, Abidjan, NEA, 1977.

ZLITNI-FITOURI, Sonia, *Le Sacré et le profane dans les littératures de langue française*, Pessac, P.U.B, 2005.

B. Œuvres littéraires

BA, Amadou Hampathé, *L'Etrange destin de Wangrin*, Paris, Présence africaine, 1973.

_____, *Kaïdara*, Abidjan, NEI-EDICEF, 1994.

BA, Mariama, *Une si longue lettre*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1979.

BADIAN, Seydou, *Sous l'orage*, Paris, Présence africaine, 1975.

BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1973.

BAUDELAIRE, Charles, *Journaux intimes*, Paris, Corti, éd. Crepet & Blin, 1949.

_____, *Les Fleurs du mal*, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

BEAUVOIR, Simone de, *Une Mort très douce*, Paris, Gallimard, 1963.

BOTTERO, Jean, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992.

CAMUS, Albert, *L'Étranger*, Paris, Gallimard, 1942.

_____, *La Peste*, Paris, Gallimard, 1947.

CESAIRE, Aimé, *Les Armes miraculeuses*, Paris, Gallimard, 1970.

D'AUBIGNE, Agrippa, *Les Tragiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

DEFOE, Daniel, *Le Journal de l'année de la peste*, Paris, Gallimard, 1959.

DADIE, Bernard, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence Africaine, 1970.

_____, *Le Pagne noir*, Paris, Présence Africaine, 1955.

DIOP, Boubacar Boris, *Les Tambours de la mémoire*, Paris, L'harmattan, 1990.

DIOP, Birago, *Les Contes d'Ahmadou Coumba*, Paris, Présence Africaine, 1962.

FANTOURE, Alioum, *Le Cercle des Tropiques*, Paris, Présence africaine, 1972.

FLAUBERT, Gustave, *Madame Bovary*, Paris, Librairie générale française, 1983.

GILLES, D., *Nés pour mourir*, Bruxelles, Labor, 1995.

HOMERE, *L'Odyssée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

HUGO, Victor, *Voyage chez les morts. Thèmes et variations*, Théâtre VII, Paris, Gallimard, 1981.

IONESCO, Eugène, *Le Roi se meurt*, Paris, Gallimard, 1963.

KAFKA, Franz, *La Métamorphose*, Paris, Gallimard, 2000.

KOUROUMA, Ahmadou, *Les Soleils des indépendances*, Paris, Seuil, coll. Points, 1970.

_____, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil, 2002.

_____. *Monné, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.

LAYE, Camara, *Le Maître de la parole*, Paris, Plon, 1978.

_____, *L'Enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

LOPEZ, Henri, *Le Lys et le flamboyant*, Paris, Editions du Seuil, 1997.

LOUTARD, Jean Baptiste Tati, *Le Récit de la mort*, Paris, Présence africaine, 1987.

MALRAUX, André, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, 1946.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Paris, Sélection littéraire, Bordas, 1967.

MUDIMBE, Valentin-Yves, *Entre les eaux*, Paris, Présence Africaine, 1973.

- OVIDE, *Les Tristes*, Paris, « Les Belles Lettres », 1968.
- PASCAL, Blaise, *Les Pensées*, Flammarion, 1976.
- PROUST, Marcel, *A la Recherche du temps perdu: A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, France Loisirs, 1999.
- _____, *A la Recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard « la Pléiade », 1968.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris, Flammarion, 2010.
- _____, *Emile*, Paris, Gallimard, Folio, Essais, 1995.
- _____, *Les Rêveries d'un promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.
- _____, *Les Confessions, tomes I*, Paris, L.G.F, 1972.
- SALL, Ibrahima, *Le Choix de Madior*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1981.
- SARTRE, Jean Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
- _____, *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, 1972.
- _____, *Huis-clos suivi des Mouches*, Paris, Gallimard, 1947.
- SOYINKA, Wolé, *La Mort et l'écuyer du roi*, Traduit de l'anglais par Thierry Dubost, Paris, Hatier, 1986.
- TANSI, Sony Labou, *L'Anté peuple*, Paris, Seuil, 1986.
- _____, *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Paris, Seuil, 1985.
- _____, *La Parenthèse de sang*, Paris, Hatier, 1981.
- _____, *La Vie et demie*, Paris, seuil, 1979.
- VALERY, Paul, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t.1, 1980.
- C. Etudes générales (Essais, religion, sociologie, anthropologie...)**
- ALISON, James, *Le Péché originel à la lumière de la résurrection*, « Bien heureuse faute d'Adam », Editions du CERF, 2009.
- ANATI, Emmanuel, *La Religion des origines*, Bayard Editions, 1999.
- ANNAWAWI, Imâm Mohieddîne, *Riyâd as-Sâlihîn (Les Jardins des vertueux)*, Dar Al-Gharb Al-Islami, 1994.
- ARABI, Ibn, *La Profession de foi*, Paris, Sindbad, 1985.
- ARIES, Philippe, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- ASSMANN, Jan, « L'image du père dans l'ancienne Egypte », *L'Image du père dans le mythe et l'histoire*, Paris, P.U.F, 1983.
- AUREGAN, Pierre; PALAYRET, Guy, *Dix Etapes de la pensée occidentale*, Paris, Ellipses, 1995.
- AUZE, Marie-France, *L'Iconoclasme*, Paris, PUF, 2006.

- BA, Ahmadou Hampaté, Préface à Germaine Dieterlen, *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris, Gallimard, 1965.
- BACHELARD, Gaston, *L'Eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942.
- BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
- _____, *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Editions Balland, 1992.
- _____, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1985.
- BASTIDE, Roger, *Le Sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997.
- BAUDRY, Patrick, *La Place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999.
- BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième sexe, t. II*, Éd. Gallimard, (Folio/Essais n° 37-38), 1949.
- BENOIT, Eric, *La Bible en clair*, Paris, Ellipses, 2009.
- BENOT, Y., *La Mort de Lumumba ou la tragédie congolaise*, Paris, Edition Chaka, 1991.
- BENVENISTE, Emile, « Pouvoir, droit, religion », *Le Vocabulaires des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Editions de minuit, 1969.
- BERGOUNIOUX, F. M.; GOEZ, Joseph, *Les Religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, Fayard, 1958.
- Bornkamm, Günter, « L'image du père dans le nouveau testament », *L'Image du père dans le mythe et l'histoire*, Paris, P.U.F, 1983.
- Borgeaud, Philippe, *Aux Origines de l'histoire des religions*, Seuil, 2004.
- BRETON, Philippe; LE BRETON, David, *Le Silence et la parole contre les excès de la communication*, Toulouse, Editions Erès, 2009.
- BROWN, Peter, *Le Culte des Saints. Son essor et sa formation dans la chrétienté latine*, Paris, Editions du Cerf, 1984.
- BUCAILLE, Maurice, *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Editions Seghers, 1976.
- CAFFIERO, Maria, *La Fabrique d'un saint à l'époque des lumières*, Paris, Editions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2006.
- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- CARBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
- CHAUSSARD, P., *La Mort*, Paris, P.U.F, 1947.
- CHATEAU, Jean-Yves, *Philosophie et religion. Platon Euthyphron*, Paris, J. Vrin, 2005.
- CHERVET, Bernard, « La langue de la psychanalyse » (la fonction paternelle et de meurtre du père). *Le Père: figures et réalité*, Bègles, l'esprit du temps, 2003.
- CHESLER, Phyllis, *La Femme et la folie*, Paris, Payot, 1975.
- CICERON. *De la Nature des dieux*, 2, 28, 71.

- _____, *Tusculanes*, II, 13.
- CIPRIANI, Roberto, *Manuel de sociologie de la religion*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- CLAVEL, B, *Le Soleil des morts*, Paris, Albin Michel, 1998.
- COUCHE, M, *La Mort et la pensée*, Paris, Edition de Mégare, 1973.
- CHRISTIN, Olivier, *Une Révolution symbolique. L'iconoclaste Huguenot et la reconstitution catholique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991.
- DADIE, Bernard, *Culture et politique*, Paris, Ed. Economia, 1986.
- DARCOS, Xavier, *Ovide et la mort*, Paris, P.U.F, 2009.
- DECHAUX, Jean-Hugues, *Le Souvenir des morts*, Paris, P.U.F, 1997.
- D'ETAPLES, Jacques Lefèvre, *Commentaire sur les Epîtres de Paul*, Herminjard, 14, 1512.
- DJIBO, Hadiza, *La Participation des femmes africaines à la vie politique*, Paris, L'harmattan, 2001.
- DERMENGHEM, Emile, *Vie des saints musulmans*, Paris, Sindbad, 1981.
- _____, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.
- DESROCHE, Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F, 1968.
- DIEL, Paul, *Angoisse et joie*, Paris, Payot et Rivages, 2011.
- DIRKX, Paul, *Sociologie de la littérature*, Paris, Armand Colin / HER, 2000.
- DUMEZIL, Bruno, *Les Racines chrétiennes de l'Europe*, Fayard, 2005.
- DUPARC, François, «Le père dans tous ses états», *Le Père: figures et réalité*, Bègles, L'esprit du Temps, 2003.
- DUPOUEY, Patrick, *La Mort*, Flammarion, 2004.
- DUPUY, J.P., *La Marque du sacré*, Paris, Carnets Nord, 2008.
- DURHEIM, Emile, *Le Suicide*, Paris, Quadrige, 1990.
- _____, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.
- ELIADE, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome 2, De Gautama Boudha au triomphe du christianisme, Paris, Payot, 1987.
- _____, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- _____, *Le Mythe de l'éternel retour*, Editions Gallimard, 1969.
- _____, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.
- ELUNGU, Pea, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'harmattan, 1987.
- EPICTETE, *Entretiens*, II, XIV, 14.
- EPICURE, *Lettre à Ménécée*, 122-123, P.U.F, collection Epiméthée, 1990.
- ESCHLIMANN, J.P., *Les Agni devant la mort*, Paris, Karthala, 1985.
- FARAGO, France, *Le Christianisme, le Judaïsme, l'Islam et la pensée occidentale*, Paris,

Armand Colin, 1999.

FAVRE, Robert, *La Mort au siècle des lumières*, Presses Universitaires de Lyon, 1978.

FEBVRE, Lucien, *Amour sacré, amour profane autour de l'Heptaméron*, Paris, Gallimard, 1944.

FONTAINE, Marie-Madeleine, « L'ordinaire de la folie », *La Folie et le corps*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1985.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951.

FROBENIUS, Léo, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936.

GAL, Roger, *Histoire de l'éducation*, Paris, P.U.F, 1966.

GIL, J., *Métamorphoses du corps*, Paris, Editions de la Différence, 1985.

GISEL, Pierre & TETAZ, Jean-Marc, *Théorie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002.

GRATELOUP, Léon-Louis, *Anthologie philosophique*, Paris, Hachette, 19992.

GUICHARD, N.; TOURNIER, M., *Autrui et la quête du double*, Paris, Didier Erudition, 1989.

HEUSCH, Luc de, « Le sacré et le pouvoir », *Annales du Centre d'Etude des Religions*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1962.

HUNTINGTON, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

JACERME, P., *La Folie*, Paris, Bordas, 1989.

JACQUES, Francis, *La Croyance, le savoir et la foi*, Paris, P.U.F, 2005.

JANKELEVITCH, Vladimir, *L'Avenir l'ennui, le sérieux*, Paris, Aubier, Présence et Pensée, 1963.

_____, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1997.

JEFFREY, Denis, *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, 1998.

JOURDAIN, Christine, *Foi, espérance, amour chez Saint-Paul*, Paris, Les Editions du CERF, 2010.

KAPSAMBELIS, Vassilis, *L'Angoisse*, Paris, P.U.F, 2007.

KANT, Emmanuel, « Fondements de la métaphysique des mœurs », *Œuvres philosophiques*, tome 2, Bibliothèque de la pléiade, 1985.

_____, « Métaphysique des mœurs », *Œuvres philosophiques*, tome 3, Bibliothèque de la pléiade, 1986.

_____, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1965.

KELLER, Carl-A. ; MÜLLER, Denis, *La Spiritualité protestante*, Labor & Fides, 1998.

KIERKEGAARD, Soren, *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Traduit par P-H Tisseau & E-M Jacquet Tisseau, Paris, L'Orante, 1975.

- _____, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1973.
- KRISTEVA, Julia, *Histoires d'amour*, Editions Denoël, 1983.
- LACTANCE, *Institutions divines*, IV, 28, 3-16.
- LAGREE, Jacqueline, *La Religion*, Paris, Armand Colin, 2006.
- LAMBERT, Yves, *La Naissance des religions de la préhistoire aux religions universalis*, Paris, Armand Colin, 2007.
- LECERCLE, Jean-Louis, *L'Amour*, Paris, Bordas, 1991.
- LECHARTIER-ATLAN, Chantal, « La fonction paternelle: disjoindre et conjoindre », *Le Père: figures et réalité*, Bègles, L'esprit du Temps, 2003.
- LEFEVRE, Lucien, *Amour sacré, amour profane*, Gallimard, 1944.
- Le Nouveau Petit Robert de la langue française*, Nouvelle édition millénisme, 2007.
- Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens et des versets révisé et édité par la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques de l'Ifra, de la Prédication et de l'Orientation, l'An 1410 de l'Hégire.*
- LEVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962.
- LIPOVTSKY, Gilles, *La Troisième femme*, Paris, Gallimard, 1997.
- LITTRE, Emile, *Dictionnaire de la langue française, Tome 5*, Gallimard/ Hachette, 1962.
- LUBAC, Cardinal Henri de, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, Paris, Ed. du Cerf, 2008.
- LUBICZ-MILOSZ, O.V. de, *L'Amoureuse initiation*, Paris, André Silvaire, 1958.
- MALDAME, Jean-Michel, *Le Pêché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, CERF, 2008.
- MALEWSKA, H.; TANON, F.; SABATIER, C., *Identité, acculturation et altérité*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- MARION, Jean Luc, *Le Croire pour le voir*, Ed. Parole et silence, 2010.
- MANA, Ka, *L'Afrique va-t-elle mourir?* Paris, Les éditions sur C.E.R.F, 1991.
- MARY, Lionel; SOT, Michel, *Impies et païens entre Antiquité et moyen âge*, Paris, A. et J. Picard, 2002.
- MAETERLINCK, Maurice, *La Mort*, Paris, Arthème Fayard et Cie, Editeur, 1993.
- MBOKOLO, Elikia, *Afrique noire et civilisations, Tome 1*, Paris, Hatier-AUPELF-UREF, 1995.
- MILOT, Micheline; OUELLET, Fernand, *Religion, éducation et démocratie*, Paris, L'harmattan, 1997.
- MISRAHI, Robert, *Qui est l'autre?* Paris, Armand Colin, 1999.
- _____, *Qu'est-ce que la liberté?* Paris, Armand Colín, 1998.

- MOKOUNKOLO , R.; FOUQUEREAU, E.; RIOUX, L., « Soi, Identité ethnique et groupes sociaux de référence », *Identité, acculturation et altérité*. Paris, L'harmattan, 2002.
- MORIN, Edgar, *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.
- MORON, Pierre, *Le Suicide*, Paris, P.U.F « Que sais-je », 2005.
- NDAW, Alassane, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, NEA, 1997.
- NEDONCELLE, Monseigneur Maurice, « Croyance, confiance et foi en philosophie », *Conscience et Logos*, L'Epi, 1961.
- OTTO, Rudolf, *Le Sacré*, Paris, Payot, 2001.
- PERLITT, Lothar, « Le père dans l'Ancien Testament », *L'Image du père dans le mythe et l'histoire*, Paris, P.U.F, 1983.
- PIPER, John, *Le Mal fait-il partie du plan de Dieu?* La maison de la Bible, 2010.
- POLIN, Raymond, *La Création des cultures*, Paris, P.U.F, 1993.
- PREMARE, Alfred-Louis de, *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002.
- PURY, Roland de, *Qu'est-ce que le protestantisme?* « Les Bergers et les Mages », 1961.
- QUESNEL, Michel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Paris, Flammarion, 2008.
- QUILLIOT, Roland, *Qu'est-ce que la mort ?* Paris, Armand Colin / HER, 2000.
- RAWLS, John, *Le Péché et la foi*, Paris, Hermann, 2010.
- REBOUL, Olivier, *Qu'est-ce qu'apprendre?* P.U.F, 1983.
- REVEL, Judith, « La folie et Foucault », *La Folie*, Paris, Fayard, 2011.
- RIES, Julien, *Les Origines des religions*, Cerf, 2012.
- RIVIERE, Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008.
- Robert Quotidien. Dictionnaire pratique de la langue française*, 1996.
- ROBINSON, Maxime, *L'Islam: politique et Croyance*, Fayard, 1993.
- ROUGEMONT, Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972.
- SACY, Le Maître de, *La Bible*, Paris, Robert Laffont, 1990.
- SADR, Bani, *Le Coran et le pouvoir. Principes fondamentaux du Coran*, Ed. Imago, 1993.
- Sahîh al-Bouhârî*, Traduction et commentaire de Mokhtar Chakroun, tome 1, Editions Al Qalam, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul, *Politique et autobiographie. Situation X*, Paris, Gallimard, 1976.
- _____, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1990.
- _____, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- SAUSSE-KORFF, Simone, « Au-delà du roc biologique: le père contemporain », *Le Père: figures et réalité*, Bègles, L'esprit du Temps, 2003.

SCHEID, John, *Quand faire et croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier Montaigne, 2005.

_____, *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001.

SCHON, F., *Comprendre l'Islam*, Paris, Seuil, 1976.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Métaphysique de l'amour; métaphysique de la mort*, Paris, UGE, 1960.

_____, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F, 1818.

SCHOR, Ralph, *L'Eglise catholique au XX^{ème} siècle*, Armand colin, 1999.

SENGHOR, Léopold. Sedar, *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

SOYER, Jean-Claude, *Droit pénal et procédure pénale*, Paris, L.D.J, 1977.

SURGY, Albert de, *La Voie des fétiches : essais sur le fondement théorique et la perspective mystique des pratiques des féticheurs*, Paris, L'Harmattan, 1995.

SZASZ, Thomas, *Idéologie et folie*, Paris, PUF, 1976.

TALBI, Mohamed; BUCAILLE, Maurice, *Réflexions sur le Coran*, Paris, Seghers, 1989.

TESTOT, Laurent, « Mircea Eliade. La permanence du sacré », *La Religion*, Auxerre, Editions Sciences Humaines, 2005.

THOMAS, Louis-Vincent, « Les sociétés devant la mort », *Encyclopedia Universalis*, corpus 15, 1990.

_____, *La Mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982.

THURIAN, Max, *La Foi en crise*, Paris, Les Presses de Taizé, 1968.

VERGEZ, A.; HUISMAN, Denis, « Philosophie pessimiste et philosophie tragique », *Histoire de philosophes illustrée par les textes*, Paris, F. Nathan, 1957.

VINSONNEAU, Geneviève, *Culture et comportement*, Paris, Armand Colin, 2003.

_____, *L'Ironie ou la bonne conscience*, Paris, P.U.F, 1950.

WEBER, Silvana Olinda, *L'Acte suicide*, Paris, Hommes et groupes éditeurs, 1988.

ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

ZAMBRANO, Maria, *L'Homme et le divin*, Paris, José Corti, 2006.

D. Ouvrages de méthodologie

BEAUD, Michel, *L'Art de la thèse. Comment réussir et rédiger une thèse de doctorat, un mémoire de D.E.A ou de Maîtrise ou tout autre travail universitaire*, La découverte, 1998.

CABAKULU, Mwamba; CHIMOUN, Mosé, *Initiation à la recherche et au travail scientifique*, Saint-Louis, Xamal, 2001.

CHAVIGNY, P., *Organisation du travail scientifique*, Paris, Delagrave, 1956.

- CHERON, M., *Réussir le commentaire stylistique*, Paris, Ed. Marketing, 1992.
- CHEVREL, Y., *L'Etudiant chercheur en littérature*, Paris, Hachette, 1992.
- CLAUDIO, F; HADDAD-WOLTING, K., *Précis de littérature comparée. Théories et méthodes de l'approche comparatiste*, Paris, Ed. Nathan, 1992.
- ROUYEYRAN, J-C., *Mémoires et thèses. L'art et les méthodes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.
- SAMB, Djibril, *Manuel de méthodologie et de normalisation*, Dakar, IFAN, 1999.
- VALETTEV, *Le Roman: initiation aux méthodes et aux techniques modernes d'analyse*, Paris, Ed. Nathan, 1992.

WEBOGRAPHIE

ARNT, Hérís, « Espaces littéraires, espaces vécus », <http://www.cairn.info/revue-societes-2001-4-p-53.htm>.

ÂZADEH, Balout, « Le style d'André Gide dans *La Symphonie pastorale* », <http://www.teheran.ir/spip.php?article929>.

BISANGWA, Justin K., « Dire et lire l'exil dans la littérature africaine », <http://www.erudit.org/tce/2003/008549ar.pdf>.

BOISSIER, Gaston, « L'exil d'Ovide », <http://agora.qc.ca/reftexte.nsf/document>.

BOSCHE Marc, « Anthropologie interculturelle et interculturalité, didacticiel », <http://anthropolgie-interculturelle&interculturalité.copyrightMarcBosche2005html>

BOURGEACQ, Jacques, « Surréalisme et philosophie africaine », <http://www.jstor.org/stable/390638>.

CHIMOUN, Mosé, « Mythe et création littéraire dans l'œuvre de Louis Camara », <http://afrikibouge.com/litterature/535-nouvel-article-de-mose-chimoun-dans-afirikreflexion>.

DERAMAIX, Patrice, « L'exil, l'épreuve et le défi », <http://membremultimedia.fr/patderam/exil.html>.

DORSINVILLE, Marx, « L'exil », <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?>

DRAME, Mansour, « Senghor et Nelligan: la nostalgie de l'enfance », <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article110>.

DZIEDZIC, Andrzej, « La représentation de la mort dans L'aventure ambiguë de Cheikh H. Kane », <http://www.phil.muni.cz/plonedata/wurj/erb/volumes-21-30/dziedzic99.pdf>.

MAR, Daouda, « Langue française et littérature africaine une révolution humaniste », <http://www.interfrancophonies.org/Daouda%20Mar.pdf>.

MESCHONIC, Henri, « L'épopée de l'amour », <http://id.erudit.org/erudit/030144.article>.

NASTASIA, B., « *La Symphonie pastorale* », <http://www.babelio.com/livres/Gide-La-symphonie-pastorale/5145/critiques>.

LIMET, Yun Sun, « Entre-temps, Intertextualité et critique », <http://narratologie.revues.org/349#ftn4>.

SILLAM, Maguy, « Contribution à une recherche de spécificités africaines dans les conversations du roman de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane », <http://www.unice.fr/bcl/ofcaf/08/Sillam.pdf>.

TIJANOU-ALOU, Antoinette, « Sarrarouna et ses intertextes: Identité, intertextualité et émergence littéraire », <http://www.sudlangues.sn/sudlang@refer.sn>.

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/litt%C3%A9rature/66296>

<http://lescahiersdelafrique.fr/chinua-achebe-litterature-nigeria/>

<http://www.toupie.org/Dictionnaire/Civilisation.htm>

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/foi/>

<http://www.Universalis-edu.com/encyclopedie/bonheur>

<http://www.Universalis.fr/Encyclopedie/systemes-d-administration-coloniale/>

http://fr.wikipedia.org/wiki/Chinua_Achebe

http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89tymologie_de_religion

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Saint>

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Dieu>

http://fr.wikipedia.org/wiki/Cheikh_Hamidou_Kane

<http://lireunlivreplaisir.blogspot.fr/2008/04/laventure-ambigu-1961-de-cheikh-hamidou.html>

<http://www.wikistrike.com/article-mythes-et-croyances-africaines-90282671.html>

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Pi%C3%A9t%C3%A9>

<http://www.teheran.ir/spip.php?article929>

http://fr.wikipedia.org/wiki/Journal_d%27un_cur%C3%A9_de_campagne

<http://www.lettresmodernesminard.org/seacuterie-bernanos.html>

INDEX

INDEX DES THEMES

A

Adoration: adore; adoré, 18, 30, 33, 44, 46, 50, 51, 55, 59, 64, 67, 71, 112, 204, 216, 323

Amitié: ami; amical; amicale; inimitié, 53, 54, 67, 117, 120, 121, 122, 133, 207, 313, 323

Amour: amoureux; amoureuse, 5, 10, 12, 18, 20, 32, 42, 43, 44, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 85, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 112, 115, 121, 124, 126, 127, 128, 141, 147, 148, 151, 161, 175, 180, 187, 189, 193, 196, 204, 213, 214, 216, 223, 231, 233, 236, 257, 274, 293, 306, 312, 313, 321, 322, 323, 336, 344, 346, 350, 354, 355, 356, 358, 361

Ancêtre: ancêtres; anciens; ancienneté; aïeux, 162, 163, 167, 218, 325

Angoisse: angoissé; angoissée; angoissés; angoissante; angoissant, 10, 11, 13, 68, 148, 149, 189, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 258, 259, 263, 264, 276, 282, 304, 314, 327

B

Bonheur, 12, 18, 20, 33, 48, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 78, 91, 92, 101, 112, 126, 146, 147, 187, 203, 204, 211, 212, 216, 226, 233, 238, 248, 256, 259, 322, 339, 361

C

Civilisation: civilisationnel; civilisationnelle, 11, 73, 74, 75, 77, 78, 84, 158, 178, 179, 228, 247, 281, 300, 313, 327, 343, 354

Communication, 4, 47, 59, 117, 118, 120, 132, 133, 134, 138, 142, 152, 218, 265, 275, 276, 324, 337, 353

Communion: communauté; communautés; commun, 11, 27, 28, 46, 95, 117, 118, 120, 121, 122, 127, 129, 130, 132, 133, 137, 142, 206, 207, 215, 217, 309, 323,

324, 337

Crainte: craindre; craint; craintif, 18, 22, 37, 55, 68, 71, 78, 93, 97, 98, 99, 111, 150, 151, 173, 229, 233, 237, 238, 240, 252, 275, 306, 328

Croyance: croyances, 4, 7, 16, 17, 20, 22, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 51, 64, 92, 106, 111, 142, 153, 156, 173, 182, 242, 244, 252, 258, 268, 289, 309, 315, 326, 330

Culte: cultuel; cultuelle; cultuelles, 2, 4, 6, 11, 12, 17, 20, 23, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 45, 46, 48, 50, 52, 80, 84, 111, 113, 118, 137, 145, 154, 158, 163, 164, 166, 169, 170, 174, 187, 209, 236, 255, 262, 321, 325

Curé, 9, 10, 11, 31, 34, 35, 44, 48, 50, 57, 59, 66, 67, 69, 70, 77, 81, 82, 83, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 112, 121, 123, 125, 127, 131, 132, 133, 137, 144, 145, 147, 148, 151, 155, 160, 161, 163, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 181, 187, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 211, 213, 214, 215, 219, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 245, 250, 251, 252, 253, 254, 259, 262, 263, 264, 266, 268, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 282, 284, 288, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 306, 307, 311, 314, 315, 321, 323, 325, 328, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 348

D

Désespoir: désespéré; désespérée, 10, 11, 13, 49, 63, 67, 83, 93, 94, 103, 109, 171, 203, 216, 223, 226, 227, 229, 231, 234, 235, 237, 240, 243, 244, 245, 249, 256, 257, 264, 267, 282, 288, 314, 315, 322, 323, 327, 355

Dieu: dieu; dieux; divinité; divin; divins; divine, 2, 6, 9, 10, 12, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 64, 66, 71, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 121, 125, 132, 133, 136, 140, 144,

145, 149, 151, 152, 154, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 168, 170, 171, 173, 179, 182, 184, 185, 186, 200, 201, 205, 207, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 218, 226, 230, 231, 235, 238, 245, 251, 252, 253, 254, 258, 259, 262, 268, 270, 271, 275, 278, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 310, 311, 313, 316, 320, 321, 322, 327, 333, 334, 336, 340, 345, 357, 362

E

Écriture: l'écriture, 8, 10, 13, 37, 52, 139, 141, 207, 224, 261, 263, 264, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 296, 297, 300, 302, 311, 316, 317, 329, 331, 339, 340, 344, 345, 347, 357

Éducation, 13, 72, 112, 119, 145, 148, 167, 177, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 209, 217, 219, 263, 327, 355, 356

Enfant: enfance; esprit d'enfance; enfants, 13, 37, 89, 100, 103, 107, 119, 146, 147, 158, 159, 160, 161, 173, 187, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 228, 229, 232, 242, 251, 252, 253, 267, 311, 327, 334

Ennui: ennuis; ennuyeux, 83, 105, 227, 228, 235, 284, 355

Espace: espaces; spatial, 8, 9, 13, 133, 141, 143, 148, 180, 186, 188, 190, 191, 224, 226, 227, 234, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 276, 284, 285, 286, 287, 290, 292, 299, 303, 316, 328, 338, 341, 342, 346, 347, 349, 350

Espérance: espère; espoir, 19, 38, 42, 50, 54, 66, 92, 101, 103, 108, 109, 110, 113, 212, 217, 249, 259, 288, 315, 323, 327, 355

Esthétique: esthétiques, 13, 140, 144, 222, 224, 260, 261, 274, 280, 283, 284, 285, 302, 316, 331, 334, 344, 346, 350

F

Femme: femmes; féminité, 6, 12, 48, 59, 62, 65, 66, 72, 79, 92, 101, 119, 123, 124, 125, 126, 135, 138, 140, 154, 162, 167, 170, 185, 186, 187, 188, 189, 190,

191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 203, 212, 219, 243, 256, 257, 265, 274, 283, 294, 298, 312, 314, 325, 326, 344, 345, 356

Foi, 6, 7, 10, 11, 12, 17, 18, 20, 28, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 60, 78, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 120, 121, 128, 129, 133, 139, 142, 144, 147, 149, 151, 154, 156, 160, 163, 177, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 201, 207, 211, 212, 219, 223, 225, 230, 238, 241, 242, 243, 244, 246, 252, 264, 271, 284, 289, 291, 295, 308, 311, 321, 322, 323, 324, 329, 332, 351, 352, 355, 357, 361

Folie: folies; fou, 13, 174, 189, 194, 225, 258, 303, 304, 305, 306, 307, 313, 317, 329, 341, 344, 353, 354, 357, 358

G

Grâce, 19, 25, 35, 43, 47, 48, 58, 63, 68, 87, 90, 94, 95, 100, 105, 107, 108, 133, 138, 178, 187, 210, 212, 216, 252, 278, 290, 297, 298, 313

H

Humanité: humaine; humain; humaines, 4, 5, 7, 10, 11, 12, 18, 20, 23, 25, 26, 27, 42, 46, 47, 51, 52, 56, 62, 71, 72, 81, 88, 89, 91, 99, 102, 120, 129, 132, 137, 143, 149, 155, 171, 173, 174, 175, 185, 201, 204, 209, 210, 211, 238, 239, 240, 247, 252, 253, 266, 308, 313, 320, 321, 328, 329, 330

I

Iconoclasme: iconoclaste; iconoclaste; iconoclastes, 13, 225, 287, 288, 317, 329

Intertextualité: intertexte; texte; textes; textuel; textuelles, 13, 225, 287, 290, 294, 317, 329, 341, 342, 343, 344, 348, 361

Ironie: ironique; ironiques, 118, 139, 140, 141, 218, 224, 261, 271, 298, 339, 340, 344, 355

J

Joie: joyeux; joyeuse, 33, 54, 57, 58, 59, 60, 66, 68, 69, 70, 71, 91, 102, 108, 109, 127, 138, 147, 148, 151, 204, 211, 212, 215, 216, 229, 245, 258, 291, 293, 311, 322, 354

M

Métamorphose: métamorphoses; métamorphique, 11, 115, 223, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 259, 286, 315, 327, 346
Modernité: moderne; modernisation, 167

N

Narration: narratif; narrative; narratologique, 13, 266, 271, 272, 274, 275, 279, 283, 299, 315, 316, 328

P

Père: parent: parents; parenté, 6, 12, 23, 58, 81, 82, 83, 101, 118, 124, 125, 127, 132, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 167, 175, 185, 190, 199, 208, 215, 218, 233, 266, 301, 304, 309, 310, 324, 325, 352, 353, 354, 357
Péché: peccamineux; impeccance; péchés, 12, 19, 68, 70, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 107, 108, 109, 110, 113, 156, 177, 186, 187, 223, 235, 251, 256, 257, 260, 291, 293, 322, 326
Piété: pieux; pieuse; pieuse, 2, 18, 19, 37, 45, 46, 55, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 110, 113, 121, 187, 207, 298, 322, 323, 358
Pouvoir: pouvoirs, 7, 12, 24, 26, 34, 48, 56, 60, 64, 72, 95, 96, 97, 101, 105, 118, 134, 136, 137, 147, 154, 160, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 192, 197, 208, 217, 219, 232, 258, 263, 268, 296, 301, 311, 324, 325, 326, 346, 347, 349, 355, 357
Prière: prières; recueillement, 6, 10, 17, 34, 36, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 95, 98, 100, 102, 104, 112, 136, 145, 151, 154, 158, 170, 201, 207, 236, 242, 252, 276, 277, 278, 321, 324

Profane: profanation, 3, 12, 16, 19, 27, 38, 59, 71, 115, 116, 118, 133, 134, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 156, 159, 176, 180, 207, 218, 262, 264, 270, 316, 324, 341, 343, 348, 350, 354, 356

R

Rachat: racheté, 18, 71
Religion: religieux; religieuses; religiosité, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 28, 30, 33, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 52, 57, 74, 79, 80, 84, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 117, 118, 120, 127, 141, 142, 143, 144, 147, 150, 156, 158, 161, 167, 176, 177, 181, 184, 190, 198, 209, 210, 219, 236, 246, 247, 251, 252, 259, 287, 293, 296, 305, 307, 311, 312, 320, 321, 322, 325, 326, 329, 330, 332, 352, 353, 355, 362

S

Sacré: sacralité; sacrée; sacralisation, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 16, 17, 18, 27, 31, 36, 39, 43, 44, 52, 59, 61, 71, 78, 84, 90, 92, 100, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 128, 132, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 163, 167, 168, 172, 174, 178, 184, 198, 201, 203, 218, 219, 220, 222, 229, 236, 262, 263, 264, 265, 272, 287, 288, 289, 294, 296, 311, 316, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 332, 341, 345, 346, 348, 349, 354, 355, 356, 358
Saint: sainteté; saint; saintes, 16, 17, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 60, 65, 81, 85, 93, 94, 103, 111, 112, 125, 131, 133, 141, 144, 145, 147, 150, 152, 154, 155, 170, 172, 193, 202, 203, 205, 206, 227, 231, 233, 237, 239, 243, 244, 246, 262, 265, 269, 271, 273, 275, 276, 277, 282, 288, 290, 293, 301, 310, 314, 320, 321, 338, 353
Silence, 10, 26, 31, 70, 117, 122, 131, 134, 136, 137, 191, 195, 218, 219, 232, 253, 264, 267, 271, 272, 276, 282, 284, 305, 324, 344, 356
Solidarité: solidaire, 33, 117, 120, 121,

123, 126, 130, 177, 217, 323
Suicide: suicidé; suicidée, 208, 231, 256,
257, 258, 259, 306, 307, 308, 315, 358

T

Temps, 3, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 22, 25, 30,
31, 46, 49, 67, 68, 69, 72, 73, 79, 82, 91,
100, 117, 125, 130, 131, 132, 134, 138,
140, 146, 149, 151, 161, 162, 163, 164,
166, 169, 181, 183, 189, 190, 194, 202,
204, 215, 220, 225, 230, 233, 234, 238,
239, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 252,
254, 255, 256, 257, 258, 259, 267, 269,
270, 276, 280, 282, 283, 286, 287, 296,
297, 299, 300

Tradition: traditionnel; traditionnelle;
traditionnels; traditionnelles, 6, 8, 9, 41,
46, 53, 73, 82, 84, 86, 96, 100, 117, 154,
157, 178, 192, 193, 195, 196, 205, 245,
255, 298, 301, 302, 306, 322, 325, 326,
329, 343, 346

Tragédie: tragique; tragiques, 13, 62, 92,
127, 149, 150, 181, 244, 247, 249, 335,
343, 352

V

Valeur: valorisation; perte des valeurs;

perdition; déperdition, 3, 8, 17, 19, 29,
39, 61, 62, 73, 74, 117, 118, 120, 136,
137, 140, 169, 176, 185, 187, 198, 210,
219, 240, 260, 262, 264, 272, 276, 284,
286, 287, 308, 309, 311, 315, 317, 320,
330

Vie: vivre, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 17, 18, 19, 20,
21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34,
35, 36, 40, 42, 44, 45, 47, 49, 51, 55, 58,
63, 65, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78,
82, 90, 94, 97, 98, 101, 103, 105, 107,
108, 109, 111, 112, 117, 118, 120, 121,
122, 131, 132, 135, 137, 139, 144, 147,
153, 154, 159, 166, 171, 173, 176, 177,
181, 185, 189, 193, 194, 197, 198, 199,
200, 201, 203, 204, 207, 208, 211, 212,
213, 215, 217, 222, 223, 224, 226, 229,
230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 243, 245, 246, 248, 251, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263,
264, 265, 266, 269, 271, 272, 273, 274,
278, 279, 280, 282, 284, 286, 287, 289,
291, 296, 297, 298, 299, 304, 307, 308,
309, 310, 311, 312, 320, 323, 326, 327,
328, 331, 339, 342, 347, 349, 353, 354

INDEX DES AUTEURS

A

Aaraas, H., 175, 232, 305
Abou, S., 66
Achebe, C., 8, 10, 21, 22, 27, 28, 40, 42, 45, 49, 61, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 83, 85, 89, 97, 99, 100, 101, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 127, 132, 133, 135, 137, 142, 143, 146, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 162, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 183, 185, 186, 187, 196, 197, 207, 208, 210, 213, 218, 221, 222, 223, 225, 226, 229, 230, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 251, 253, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 279, 281, 282, 285, 286, 287, 290, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 303, 309, 329
Adam, J-M., 297, 299, 310
Al-çafoûrî, A., 277
Alison, J., 77, 80
Anati, E., 165, 178, 319
Aquin, Saint-Thomas de, 77, 78
Arabî, I., 16, 36, 165, 319
Ariès, Ph., 201, 225, 226, 231, 257
Arland, M., 62
Assmann, J., 141
Auzé, M-F., 259

B

Bâ, Ahmadou H., 40
Bachelard, G., 235, 243
Bakhtine, M., 104, 258, 262
Balandier, G., 150, 151, 156, 1159, 166, 283
Balthasar, Hans Urs V., 93, 194
Balzac, H. de, 307
Barthes, R., 300, 310
Bastide, R., 30, 41,
Bataille, G., 1118, 313, 316, 318
Battestini, R., 169, 206, 275, 287
Baudelaire, Ch., 91, 263, 318
Baudry, P., 85, 108, 215, 230, 231, 286
Baumgardt, U., 269

Beattie, J., 150
Beauvoir, S. de, 177, 318, 320

Béguin, A., 191, 266
Benoit, E., 7, 22, 50, 55, 93, 178, 191, 196, 200, 211, 283
220, 227, 231, 243, 326
Benveniste, E., 2, 320
Bergounioux, F.M., 41, 42, 138
Berna, B., 265
Bernanos, G., 8, 9, 21, 23, 27, 28, 30, 31, 32, 40, 43, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 61, 62, 67, 68, 69, 72, 74, 81, 82, 84, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 108, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 122, 129, 130, 132, 135, 139, 143, 146, 147, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 168, 169, 170, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 237, 240, 241, 242, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 260, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 272, 275, 276, 277, 281, 285, 286, 287, 290, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307
Bernanos, J-L., 107, 249
Berre, Aline le, 242
Berry, John W., 66
Biasi, P-M de., 262
Blaise, M., 310
Blake, W., 203
Böhme, J., 40
Boisdeffre, Pierre de, 60
Bonhöffer, D., 88
Boni, T., 177
Borgeaud, Ph., 2, 100, 320
Borgomano, M., 23, 32, 247
Bornkmamm, G., 141
Bossuet, Jacques. E., 37, 78, 235
Bottéro, J., 45, 215
Bounfour, A., 269
Bourdieu, P., 67, 148
Bourneuf, R., 244, 253, 259
Brahimi, D., 175
Brée, G., 232, 265
Bremond, C., 299
Breton, Ph., 118, 320
Bridel, Y., 94, 132, 189, 191, 192, 195, 296
Brown, P., 35, 155, 148, 279, 320
Brunel, P., 273

Bucaille, M., 38, 320, 325
Butor, M., 248

C

Caffiero, M., 25, 31, 149, 152, 159
Calvin, J., 42
Camet, S., 202, 311
Camus, A., 66, 218, 232, 234, 312, 318, 320
Cauvin, J., 4
Cazenave, O., 174
Chabot, J., 229
Chaigne, L., 9, 249, 299
Château, J-Y., 87, 139, 158
Chateaubriand, F-R de, 234
Chauvin, D., 273
Chemin-Degrange, A., 170
Chervet, B., 275
Chesler, Ph., 174
Chevrel, Y., 273
Chevrier, J., 71, 140
Christin, O., 260
Chukwuma, H., 269
Cicéron, 2, 19, 64, 204
Cipriani, R., 2, 3, 4, 34, 40, 42, 105, 128, 131, 132, 159, 186
Claudel, P., 50, 266, 312
Colin, R., 3, 10, 22, 26, 32, 33, 35, 36, 46, 76, 80, 83, 121, 126, 212, 221, 222, 225, 248, 266, 268, 290, 311, 312, 315, 343, 345, 351, 357, 358, 361, 363, 364, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374
Couprie, A., 220, 256
Court, R., 186
Coussy, D., 22, 146, 197, 210

D

Dabla, S., 299
Dambre, M., 50, 83, 84, 125, 194, 246, 251, 263, 287
Dante, A., 7
Darcos, X., 201, 219, 223, 225, 234, 279, 296
Day, R-A., 255, 311
Debu-Bridel, J., 132
Déchaux, J-H, 149, 230
Decout, M., 265, 283
Dehon, Clair L., 7, 8, 151, 266, 276, 278
Del Bayle, J-L Loubet, 66, 222, 232
Delmotte, M. W., 250, 307

Dermenghem, E., 25, 29, 30, 63, 108, 203, 277, 321
Derrida, J., 273, 312
Descartes, R., 20, 266, 275
Desroche, H., 75, 76, 221
Diadier, B., 156
Dickens, Ch., 266
Diel, P., 206, 212, 216
Diop, B., 229
Djibo, H., 174, 177
Douglas, A., 224
Dumézil, B., 95
Duparc, F., 141
Duplessis-Mornay, Ph. De M., 226
Dupouey, P., 225, 228, 229
Dupuy, J.P., 127, 129, 131, 136, 158
Durkheim, E., 3, 128, 131, 156, 186

E

Eliade, M., 37, 96, 104, 132, 137, 258, 321, 325
Elungu, P., 70, 230
Engels, 173
Epictète, 2
Epicure, 48, 214, 321
Escal, F., 186
Estève, M., 94, 99, 122, 131, 135
Etaples, J.L., 265,

F

Fabrègues, Jean de, 54, 96, 194
Fall, Aminata S., 7
Fanon, F., 71, 75, 223
Farago, F., 39, 321
Favre, R., 227, 235
Felman, S., 171, 275
Fillaudeau, B., 180, 258, 307
Fitch, Brian T., 23, 237, 238
Flaubert, G., 252, 318
Fontaine, M-M., 277, 322
Foucault, M., 275, 276
Foulquié, P., 65
Fouquereau, E., 66
Freud, S., 143, 154, 225, 273, 298, 322

G

Gandhi, M. K, 70
Garbouj, B., 131, 309
Gaucher, G., 211, 212, 227, 233, 305

Genette, G., 202, 252
 Gérard, R., 180
 Getrey, J., 29, 118, 187, 188, 2229, 237, 257
 Gide, A., 8, 10, 21, 29, 40, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 73, 76, 82, 83, 84, 91, 99, 100, 101, 112, 116, 119, 122, 126, 127, 130, 132, 135, 136, 142, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 163, 168, 170, 174, 175, 177, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 189, 194, 196, 197, 206, 210, 231, 237, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 281, 285, 286, 287, 290, 292, 293, 296, 297, 299, 303, 307, 308, 328
 Gille, P., 249, 258
 Giovannoni, A., 239, 240, 313
 Gisel, P., 15
 Goetz, J., 41
 Goldmann, 8
 Gosselin, M., 232, 329
 Gosselin-Noat, M., 201, 286
 Got, O., 126, 252, 257
 Goulet, A., 223, 231, 233, 237, 245, 247, 249, 255, 257, 258, 269, 281, 283
 Gozier, A., 86
 Grateloup, L-L., 225
 Grover, F., 266
 Guillemin, H., 74
 Gusdorf, G., 246, 313

H

Heidegger, M., 247
 Heimonet, J-M., 245, 251, 313
 Heinich, N., 169
 Henane, R., 217, 220, 313
 Herbert, P., 257
 Heusch, Luc de, 156, 159, 322
 Hipponne, Saint-Augustin de, 77, 78, 79, 80
 Hoffbeck, G., 75, 119, 190, 248, 249, 267, 285, 287
 Homère, 216
 Hubier, S., 251, 253
 Huisman, D., 231
 Hume, D., 4, 150
 Hytier, J., 126, 307

I

Ionesco, E., 215, 318

J

Jacerme, P., 316, 317
 Jacques, F., 34, 35, 36, 40
 Jadin, J-M., 134, 194, 307
 Jamet, H., 164, 305
 Jaus, H.R., 285, 290
 Jean, G., 270
 Jeffrey, D., 104, 133, 136, 140, 154, 180, 196
 Johson, M.R., 134
 Jonard, N., 83, 234
 Jourdain, M-C., 37, 38, 44, 322

K

Kafka, F., 217, 318
 Kane, B., 68, 142, 314
 Kane, Cheikh. H., 8, 10, 23, 28, 29, 30, 31, 67, 68, 69, 70, 71, 89, 93, 99, 100, 101, 108, 109, 113, 115, 119, 120, 123, 130, 131, 132, 136, 137, 145, 153, 156, 157, 164, 168, 169, 170, 172, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 193, 196, 197, 207, 209, 214, 228, 229, 234, 236, 237, 239, 244, 251, 254, 256, 263, 269, 271, 274, 276, 282, 285, 286, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 303, 309, 328, 329
 Kane, M., 273, 314
 Kant, E., 35, 49, 78, 94, 202, 300, 314, 322
 Kapsambelis, V., 202, 206, 220
 Keller, Carl-A., 24, 40, 42, 85
 Kesteloot, L., 177, 299
 Kettering, S., 150
 Kierkegaard, S., 105, 213
 Kihindou, L., 92
 Kirilov, E., 22
 Kokhlhauer, M., 287, 306
 Kristeva, J., 55, 60, 83, 103, 144, 162, 262

L

Lachaud, D., 143, 152
 Lactance, 2
 Lagadec-Sadoulet, E., 253, 305
 Lagrée, J., 3, 15, 19, 20, 21, 22, 28, 33, 38, 45, 88, 94, 105, 129, 136, 138, 187, 227,

298, 301
Lambert, Y., 19, 45, 84
Lapaque, S., 94
La Rochefoucauld, F. de, 266
La Rochelle, P. Drieu, 68, 312
Le Breton, D., 118, 136
Lecerclé, J-L., 47, 49, 50, 60, 100, 167,
173, 176
Lechartier-Atlas, C., 143
Lefèvre, L., 52
Lestringant, F., 265, 307
Le Touzé, Ph., 31, 49, 59, 69, 114, 212,
226, 227, 231, 234, 247, 248, 283
Levinas, E., 215
Lévi-strauss, C., 137
Lipovtsky, G., 168, 169
Littré, E., 76
Lopez, H., 75, 175, 309, 318, 319
Lubac, Cardinal H. de, 35, 37
Lubicz-Milosz, O.V de, 63, 323
Lucrèce, 214
Luhmann, N., 3
Luther, M., 85, 76

M

Maeterlinck, M., 257, 323
Maisani-léonard, M., 244, 247
Makouta-Mboukou, J-P., 34, 66, 183
Maldamé, J-M., 77, 78, 79, 81
Malewska, H., 75
Mallarmé, S., 257, 304, 311
Mann, K., 247, 307
Marion, Jean L., 23, 24, 34
Martelli, R., 41
Martin, C., 62
Marx, K., 298
Mary, L., 95
Mateso, L., 270, 271, 315
Mauss, M., 42
May, G., 255
Mbang, A., 273
Mead, M., 65
Mélone, Th., 55, 133, 134, 163, 274
Mercier, R., 169, 206, 275, 287
Michelet, V., 247
Milner, M., 247, 268, 304
Milot, M., 99, 100, 188
Mitterrand, H., 241, 315
Modum, P. E., 276
Mokoukolo, R., 66
Moles, A., 202

Molnar, Th., 159, 306
Montaigne, M. de, 17, 157, 247, 319, 352,
373
Monteil, V., 10, 309
Moron, P., 233
Mphahlele, E., 71
Moutote, D., 90, 299, 308
Mudimbé, M-Y., 174
Müller, D., 24, 40, 42

N

Naumann, M., 223
Ndaw, A., 21, 30, 120, 134, 138, 180, 186
Ndinda, J., 176
Nédoncelle, Monseigneur M., 35
Nettelbeck, Colin W., 28, 30, 31, 32, 69,
73, 107, 183, 192, 195, 219, 231, 232
Ngalasso, M. M., 240, 315
Nietzsche, F., 57, 145, 267, 298
Nkashama, Pius Ng., 123, 198, 231
N'na, Y-J N., 278

O

Obam, J-M. Meka, 93, 97, 193
O'Donnel, D., 125
Ortignes, E., 35
Otto, R., 129, 324
Ouellet, F., 99, 100, 188, 244, 253, 259

P

Pageard, R., 124
Pageaux, D-H., 9
Painter, D., 83, 142, 175
Parvulesco, J., 228, 281
Pascal, B., 48, 231, 319
Peeters, L., 257, 305
Pélage, 79, 80
Penicaud, A., 162
Pérez, C., 240, 277
Perlitt, L., 144
Picon, G., 59
Piégay-Gros, N., 262
Pierre-Quint, L., 54, 57, 58, 108
Piper, J., 81
Platelle, H., 158
Platon, 21, 40, 47, 50, 53, 55, 100
Polin, R., 64, 324
Proust, M., 58, 220, 268, 314, 316, 319
Pury, Roland de, 38, 107, 324

Q

Quesnel, M., 33, 46

R

Rahner, K., 189
Rallo, Elisabeth R., 23, 32, 247
Rambaud, H., 51, 56
Rawls, J., 76, 82, 95, 324
Reboul, O., 180, 324
Renard, P., 274, 275
Regaieg, N., 128
Revel, J., 275
Rey, J-M., 280
Ricardou, J., 235
Ricœur, P., 252
Ries, J., 4, 5, 6, 14, 15, 16, 41, 104, 106,
129, 168, 238, 258, 280
Rinfret, E., 97, 117, 118, 305
Rioux, L., 66
Rivard, Y., 16, 112, 139, 305
Rivière, C., 298
Robbe-Grillet, A., 252
Robert, H., 247, 314
Robinot-Serveau, K., 218, 244
Robinson, M., 163, 165
Rohmer, E., 202
Rougemont, Denis de, 124, 324
Rousseau, J-J., 44, 101, 169, 250
Rousset, J., 255, 316
Ruyters, A., 62

S

Sabatier, C., 75
Sade, Marquis de, 55
Sadr, Bani, 27, 192
Samoyault, T., 274
Sand, G., 60, 186, 312
Sanvé, M.R., 238, 239
Sausse-Korff, S., 141
Savage Catherine H., 29, 45, 46, 54, 58,
73, 82, 195, 268, 308
Savage, S., 127, 308
Scheid, J., 15, 89, 95
Schildt, G., 60, 247, 265
Schoentjes, P., 126, 127, 308
Schopenhauer, A., 60, 231, 233, 325
Schor, R., 163, 325
Sellier, Ph., 125, 316
Senghor, Léopold. S., 8, 120, 141, 146,

230, 280, 312, 316, 325, 328
Simmel, G., 40
Simon, P-H., 15, 49, 58, 63, 72, 84, 104,
213
Smith, M.G., 150
Socrate, 55, 56, 102, 122, 191, 261, 359,
371
Sot, M., 95
Soyer, J-C., 164, 325
Spinoza, B., 3, 23, 48, 63, 138
Spyropoulou, M., 277, 306
Stendhal, 58, 305
Stobtzfus, B., 91
Storelv, S., 74
Suhami, H., 160, 317
Szasz, T., 170

T

Talbi, M., 39
Tansi, Sony. L., 56, 153, 171, 273
Tchumkam, H., 123, 233
Testot, L., 137
Tétaz, J-M., 15
Thibaudet, A., 58, 136
Thierry, J-J., 100
Thomas, L-V., 214
Thurian, M., 42, 185
Todorov, T., 104, 317
Trevarthen, A., 175
Troyes, Ch. de, 7, 39, 317
Tuzet, H., 125
Tygstrup, F., 235, 259

V

Valéry, P., 246, 312
Vautier, M., 39
Vauzelles, Jean de, 201
Ventadour, B. de, 7
Vergez, A., 231
Viala, A., 6
Vico, G., 3
Vier, J., 52, 55, 82
Vinsonneau, G., 65, 71
Vladimir, J., 93, 127, 196

W

Weber, M., 3, 150
Weber, S.O., 278, 325
Whitehouse, J. C., 300

Wittman, J.M., 257

Y

Yücel, T., 56, 63, 91, 97, 119, 191, 229,
245

Z

Zambrano, M., 87, 90, 98, 140, 234, 278
Zlitni-Fitouri, S., 136, 140

TABLE DES MATIERES

Introduction générale.....	1
Première partie: manifestations religieuses du sacré.....	13
Introduction partielle.....	15
Chapitre 1: La religion: un rapport divino-humain.....	19
1. L'image de Dieu et du saint.....	19
2. La foi et le culte.....	33
3. Symbolique de l'amour et du bonheur.....	47
Chapitre 2: L'homme, un « dieu » déchu.....	64
1. Acculturation et perte des valeurs.....	64
2. Les fluctuations du péché.....	76
3. Décadence de la piété et reconversion.....	86
Conclusion partielle.....	99
Deuxième partie: Le sacré et le profane: entre altérité et métissage.....	102
Introduction partielle.....	104
Chapitre 1: Du sacré à l'horizontal: marques affectives et déconstructions ontologiques	107
1. Communion et communication.....	107
2. Rapports entre le sacré et le profane.....	128
3. Représentation du père, des ancêtres.....	140
Chapitre 2: Religion et modernité.....	149
1. L'expression du pouvoir.....	150
2. L'image de la femme.....	166
3. L'éducation ou la sacralité autour de l'enfant.....	178
Conclusion partielle.....	196
Troisième partie: Images de la mort et esthétique du récit.....	199
Introduction partielle.....	201
Chapitre 1: La mort: pluralité et diversité.....	204
1. Angoisse et désespoir.....	204
2. Peinture de la métamorphose.....	216
3. La mort: réalité tragique et représentation métaphysique.....	225
Chapitre 2: De l'écriture du tragique au tragique de l'écriture.....	235
1. Lecture spatio-temporelle.....	235

2. Discours iconoclastes et références intertextuelles.....	259
3. Folies et inclinations sacrificielles.....	274
Conclusion partielle.....	285
Conclusion générale.....	289
Bibliographie.....	302
Webographie.....	327
Index.....	330