

Numéro 6 / Année 2017

Synergies Afrique des Grands Lacs

Revue du GERFLINT

**Culture et identité
à travers la littérature française en Afrique**

Coordonné par Évariste Ntakirutimana
et Johanna Gardrel



Synergies

Afrique des Grands Lacs

Numéro 6 / Année 2017

Culture et identité
à travers la littérature française en Afrique

**Coordonné par Évariste Ntakirutimana
et Johanna Gardrel**



REVUE DU GERFLINT
2017

POLITIQUE EDITORIALE

Synergies Afrique des Grands Lacs est une revue francophone de recherche en sciences humaines et sociales particulièrement ouverte aux travaux portant sur l'aménagement linguistique, la didactique de la langue-culture française, les langues et littératures, la lexicologie, la terminologie et la traduction.

Sa vocation est de mettre en œuvre dans les six pays (Burundi, Rwanda, RD Congo, Uganda, Kenya, Tanzanie) de l'Afrique des Grands Lacs, le Programme Mondial de Diffusion Scientifique Francophone en Réseau du GERFLINT, Groupe d'Études et de Recherches pour le Français Langue Internationale. C'est pourquoi elle publie des articles dans cette langue, mais sans exclusive linguistique et accueille, de façon majoritaire, les travaux issus de la pensée scientifique des chercheurs francophones de son espace géographique dont le français n'est pas la langue première. Comme toutes les revues du GERFLINT, elle poursuit les objectifs suivants: défense de la recherche scientifique francophone dans l'ensemble des sciences humaines, promotion du dialogue entre les disciplines, les langues et les cultures, ouverture sur l'ensemble de la communauté scientifique, adoption d'une large couverture disciplinaire, aide aux jeunes chercheurs, formation à l'écriture scientifique francophone, veille sur la qualité scientifique des travaux.

Libre Accès et Copyright : © *Synergies Afrique des Grands Lacs* est une revue éditée par le GERFLINT qui se situe dans le cadre du libre accès à l'information scientifique et technique. Sa commercialisation est interdite. Sa politique éditoriale et ses articles peuvent être directement consultés et étudiés dans leur intégralité en ligne. Le mode de citation doit être conforme au Code français de la Propriété Intellectuelle. La Rédaction de *Synergies Afrique des Grands Lacs*, partenaire de coopération scientifique du GERFLINT, travaille selon les dispositions de la Charte éthique, éditoriale et de confidentialité du Groupe et de ses normes les plus strictes. Les propos tenus dans ses articles sont conformes au débat scientifique et n'engagent que la responsabilité de l'auteur. Toute procédure irrégulière entraîne refus systématique du texte et annulation de la collaboration.

Périodicité : Annuelle
ISSN 2258-4307 / ISSN en ligne 2260-4278

Directeur de publication

Jacques Cortès, Professeur émérite, Université de Rouen, France

Président d'Honneur

Prof. Manfred Peters, Université de Namur, Belgique

Rédacteur en chef

Prof. Évariste Ntakirutimana, Université du Rwanda

Rédacteur en chef adjoint

Dr Maurice Mazunya, Centre pour l'enseignement des langues au Burundi

Secrétaire de rédaction

Prof. Jean Chrysostome Nkejabahizi, Université du Rwanda

Comité scientifique

Rwanda

Dr Straton Rurangirwa (Université du Rwanda)
Dr Cyprien Niyomugabo (Université du Rwanda)
Dr Beatrice Yanzigiyé (Université du Rwanda)

RD Congo

Prof. Jean-Claude Makomo Makita (ISP/Bukavu)
Dr Muhasanya Théo (ISP/Bukavu)

Burundi

Dr Concilie Bigirimana, Université du Burundi
Dr Maurice Mazunya (Université Officielle du Burundi)

Cameroun

Dr Julia Ndiabu Messina Ethé (Université de Douala)

Uganda

Dr Abubakar Kateregga, Dr Atcero Milburga (Makerere University Business School)

Kenya

Prof. Nathan Oyori Ogechi (Moi University), Eldoret

Tanzanie

Gordian Gabriel Kilave, Center for Foreign Relations, Dar-es-Salaam

Belgique

Prof. Marc Van Campenhoudt (Institut supérieur de traducteurs et interprètes, centre TERMISTI ISTI-Haute École de Bruxelles) ;

France

Dr Jean de Dieu Karangwa (Institut National des Langues et Civilisations Orientales)

Titulaire et éditeur : GERFLINT

Siège en France

GERFLINT

17, rue de la Ronde mare

Le Buisson Chevalier

27240 Sylvains-lès-Moulins - France

www.gerflint.fr

gerflint.edition@gmail.com

Siège de la rédaction

Centre pour l'Enseignement des Langues au Burundi (CELAB)

BP 6808 Bujumbura

Contact :

synergies.afriquedesgrandslacs@gmail.com

Patronages et partenariats

Fondation Maison des Sciences de l'Homme de Paris, Ministère français de l'Éducation nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche (DREIC), Sciences Po Lyon (Partenariat institutionnel pour Mir@bel), EBSCO Publishing (USA), ProQuest (UK).

Numéro financé par le GERFLINT.

PROGRAMME MONDIAL DE DIFFUSION SCIENTIFIQUE FRANCOPHONE EN RÉSEAU

Synergies Afrique des Grands Lacs
<http://gerflint.fr/afrique-des-grands-lacs>



Indexations et référencement

Data.bnf.fr
DOAJ
EbscoHost (Communication Source)
Ent'revues
ERIH Plus
Héloïse
JournalSeek
MIAR
Mir@bel
MLA
ROAD (ISSN)
SHERPA-RoMEO
ZDB

Synergies Afrique des Grands Lacs, comme toutes les *Revues Synergies* du GERFLINT, est indexée par la Fondation Maison des Sciences de l'Homme de Paris (Pôle de soutien à la recherche) et répertoriée par l'ABES (*Agence Bibliographique de l'Enseignement Supérieur*, Catalogue SUDOC).

Disciplines couvertes par la revue

- Ensemble des Sciences Humaines et Sociales
- Culture et communication internationales
- Sciences du langage, littératures francophones et didactique des langues-cultures
- Éthique et théorie de la complexité

Culture et identité à travers la littérature française en Afrique

Coordonné par Évariste Ntakirutimana
et Johanna Gardrel

Sommaire

Evariste Ntakirutima, Johanna Gardrel	7
Avant-propos	
Identité socioculturelle	
Frédéric Mambenga-Ylagou	11
Les représentations de l'Afrique Centrale dans les littératures coloniales et francophones africaines face aux discours africanistes et aux enjeux institutionnels	
Fulgence Manirambona	27
De l'identité « rhizome » comme perspective de la mondialisation de la littérature africaine diasporique	
Mathurin Songossaye	41
L'écriture de l'identité dans le roman centrafricain en langue française	
Julia Ndibnu-Messina Ethé	57
Le spectre culturel et métaphorique dans <i>Le vieux nègre et la médaille</i> de Ferdinand Oyono : étude de quelques implicites un le génocide culturel africain	
Reconstruction et promotion de l'identité africaine	
Isidore Bikoko	77
Pour un roman francophone en vers. Considérations épistémologiques d'une poétique de l'hybridation	
Katrien Snoeck	87
Espaces, formes et enjeux identitaires dans <i>Les petits-fils nègres de Vercingétorix</i> de A.Mabanckou	
Blaise Tsoualla	99
«Misovire» polyandre, misandre et compagnie : l'identité féminine africaine en (dé/re)construction. Romancières camerounaises et gabonaises	
Béatrice Yanzigiye	113
La francophonie: Un champ littéraire pour asseoir une identité et une autonomie culturelles	

Annexes

Biographies des auteurs et des coordinateurs scientifiques	127
Consignes aux auteurs de la revue <i>Synergies Afrique des Grands Lacs</i>	129
Le Gerflint et ses publications	133



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

Avant-propos

Evariste Ntakirutimana

Université du Rwanda

Johanna Gardrel

Agence Universitaire de la Francophonie

Le questionnement identitaire constitue un des thèmes majeurs de la francophonie littéraire africaine. Lancé depuis le colloque international tenu à Cotonou du 18 au 20 mars 1998 sur le thème *Francophonie littéraire et identités culturelles*, il réapparaît au séminaire des départements universitaires de français organisé à Libreville du 16 au 18 mai 2016, avec le thème plus circonscrit, à savoir *Littérature(s) française(s) : représentations et identités*.

Ce renouvellement thématique repose sur une logique simple : à tout changement social correspond toujours un nouvel imaginaire où représentations et perceptions singulières vont de pair. Ainsi, l'évolution sociale africaine du moment entraîne indubitablement une perception identitaire renouvelée dont le bilan est rendu par les articles de ce sixième numéro de *Synergies Afrique des Grands Lacs*. Deux sous-thèmes sont traités. Le premier aborde l'identité socioculturelle sous ses formes et ses manifestations. Le second analyse le processus de reconstruction et de promotion de l'identité africaine.

D'entrée de jeu, quatre auteurs reviennent de manière approfondie sur le premier sous thème. **Frédéric Mambenga-Ylagou** traite *des représentations culturelles de l'Afrique centrale dans les littératures coloniales et francophones africaines face aux ethno discours africanistes*. Sa réflexion porte sur les régimes de scénographies culturelles africaines. Il met l'accent sur les représentations qui sont révélatrices de la diversité des langues, des espaces et des images dans la région Afrique centrale et Grands Lacs.

Fulgence Manirambona, quant à lui, aborde la littérature de la diaspora africaine contemporaine et pose le problème de son identité pour ultimement montrer que, dans le contexte du contact culturel et linguistique, l'africanité n'est plus un élément stimulant. À toutes fins pratiques, l'écrivain africain contemporain tente d'intégrer son origine dans la pluralité identitaire afin de pouvoir s'insérer dans la mondialisation et ainsi être citoyen du monde. *Ubi bene, ibi patria*.

Mathurin Songossaye, par une étude cas, revient sur l'expression de l'identité dans le roman centrafricain. Il montre comment les romanciers s'approprient le genre romanesque comme moyen d'expression de l'identité centrafricaine. **Julia Ndibnu-Messina Ethé** rebondit sur le même sujet en portant une attention soutenue sur les actes de langage, les actes verbaux et non verbaux, la culture traditionnelle et le modernisme, le néo-colonialisme qui caractérisent la littérature africaine.

Le second sous thème qui traite du processus de reconstruction et de promotion des identités réunit également 4 articles.

Isidore Bikoko traitant du *roman francophone en vers* met en relief l'hybridation des genres, des styles et des langages comme manifestation de la résurgence des éléments culturels révélateurs de l'identité africaine. Au bout du compte, c'est la problématique du retour aux origines du roman qui est mise en jeu.

Katrien Snoeck, partant de *Les petits-fils nègres de Vercingétorix* d'Alain Mabanckou pose les bases d'un questionnement sur le moi, sur l'être social. Les aspects culturels occidentaux et africains se télescopent en fonction des classes sociales. Elle met en lumière les problématiques liées au régionalisme, à l'injustice, à la haine tribale, etc.

Blaise Tsoualla intervient sur *Misovire, polyandre et compagnie; l'identité féminine en dé(re)construction. Romancières Camerounaises et Gabonaises*. L'auteur porte son attention sur la genèse d'une identité féminine construite par rapport aux principes de la société ou aux modèles sociaux existants. Le modèle promu par les romancières permet de déconstruire et de reconstruire une identité féminine africaine opposée aux pratiques conventionnelles.

Pour clore le débat, **Béatrice Yanzigiye** traite d'un sujet jusque-là très peu étudié, à savoir *la francophonie comme champ littéraire*. Elle met en parallèle le rapport entre la littérature française-mère et la francophonie, rappelant chaque fois qu'il s'agit d'une cohabitation inhabituelle, difficile, heurtée. Elle souligne finalement que la francophonie a contribué à forger une identité africaine. C'est en forgeant qu'on devient forgeron, cela va sans dire.

À toutes fins pratiques, ce numéro permettra au lecteur de se faire une idée plus ou moins réaliste de l'originalité de la littérature africaine sachant qu'originalité ne réfère aucunement à pureté. Mais plutôt à pratiques ou réalités caractéristiques.

Synergies Afrique des Grands Lacs
n° 6 / 2017



Identité socioculturelle





ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

Les représentations de l'Afrique Centrale dans
les littératures coloniales et francophones
africaines face aux discours africanistes
et aux enjeux institutionnels

Frédéric Mambenga-Ylagou
Université Omar Bongo/Gabon
fredoylagou@gmail.com

Reçu le 25-06-2016 / Évalué le 30-08-2016 / Accepté le 20-10-2016

Résumé

Il s'agira ici de repérer dans les littératures coloniale et postcoloniale francophone d'Afrique centrale, les topoï spatio-culturels qui représentent cet espace géopolitique comme des motifs identitaires communs. L'analyse de mon corpus fait ressortir une relation plus ou moins réelle et imaginaire des auteurs aux espaces décrits, relation souvent conditionnée par des contraintes génériques et les idéologies véhiculées par les discours théoriques africanistes ou africains. Au-delà de la rhétorique stéréotypique littéraire, ces représentations mettent en jeu une diversité des langages qui font apparaître une sémiotique socioculturelle identitaire et polysémique qui pourrait constituer un espace d'intérêt pour les études francophones africaines dans cette sous-région.

Mots-clés : représentations, identité culturelle, dynamiques socioculturelles, Afrique centrale

The representations of Central Africa in colonial literature and francophone African literatures face Africanist discourses and institutional issues

Abstract

The main aim of this study is to identify the spatial and cultural topoï that, in francophone French colonial and postcolonial literature of Central Africa, represent this geopolitical space and can be considered as common identity causes. The analysis of my corpus shows a more or less real and imaginary relationship of spaces described by the authors, often conditioned by generic constraints and ideologies conveyed by theoretical speeches of africanists and Africans. Over and beyond the literary stereotypical rhetoric, these performances involve a diversity of languages that show an identity and socio-cultural semiotics that could constitute an area of interest for African Francophone studies in this subregion.

Keywords: representations, sociocultural dynamics, cultural identity, Central Africa

Introduction

L'Afrique Centrale désigne en partie le tiers méridional du continent africain. Cet espace s'organise autour de plusieurs facteurs géographiques, culturels et politiques communs dominants : la forêt équatoriale régnante, en grande partie drainée par le Congo et ses affluents, les populations de langues bantoues qui y sont de loin les plus nombreuses et depuis l'ère coloniale, la langue française qui s'est imposée par sa pratique officielle et de plus en plus populaire¹. De même, depuis une trentaine d'années, nombre de pays qui constituent cet espace se sont groupés au sein des communautés économiques et politiques (CEMAC et CEEAC)². Comment ces dominantes géoculturelles plus ou moins identitaires ont-elles été représentées dans la littérature coloniale française et postcoloniale francophone³ ? Comment ces figurations littéraires constituent-elles un socle commun de représentation avec les recherches africanistes de cette sous-région continentale ? Comment les enjeux géopolitiques autour de leurs institutions communes peuvent-ils constituer les fondements unitaires d'un champ littéraire et culturel ? Telles sont les principales articulations de ma réflexion afin d'étudier les régimes de représentations de cette sous-région. Ceux-ci entretiennent des rapports intertextuels avec les discours africanistes.

1. Généralités terminologiques, contextuelles et analytiques

Par représentation, il faut entendre les signes, images et figures qui donnent une perception d'un lieu, d'une société ou de toute autre réalité concrète ou abstraite. Les études littéraires et les sciences sociales tiennent les représentations pour un terrain d'investigation privilégié. Lorsque les spécialistes de sciences sociales s'intéressent aux représentations, celles-ci sont avant tout étudiées pour leur signification immédiate ou symbolique. Cependant, le terme de représentation semble mieux convenir aux questionnements littéraires ou artistiques, car c'est une notion qui renvoie certainement plus à l'imaginaire littéraire qu'au domaine de la science. On peut néanmoins reconnaître que littérature et sciences sociales traitent de la représentation comme une approche de la connaissance du monde. Concernant l'espace géographique qui m'intéresse, on peut se poser au préalable un certain nombre de questions avant de dégager les topoï identitaires de quelques textes que je considère comme représentatifs : à partir de quelles périodes littéraires faudrait-il examiner ces modes de représentation ? Que postulent-elles comme socle commun qui permette de dégager des motifs de convergence thématique ?

Mon corpus littéraire sera donc la littérature coloniale⁴ et les littératures francophones d'Afrique centrale postcoloniale subsaharienne. L'image de l'Afrique dans

les discours littéraires européens n'est pas apparue avec la deuxième phase de la colonisation française en Afrique, à la fin du XIX^e siècle. Aussi, il m'importe avant de voir comment, l'Afrique centrale est représentée dans maints récits français de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle. L'intérêt européen pour les contrées africaines a existé de tout temps, depuis l'Antiquité⁵. Cependant, comme le mentionnent maintes monographies sur le sujet⁶, la découverte de l'intérieur de l'Afrique noire avant le XIX^e siècle est très sommaire, voire inexistante. Car les moyens matériels n'étaient pas adaptés à une telle entreprise. Jusqu'à ce siècle, «Le blanc des cartes importunait et l'imagination prenait le relais là où l'information fiable faisait défaut»⁷. Avec les grandes missions d'explorations du XIX^e siècle, marquées en France, par la mission de Brazza et la deuxième mission Lenfant, une relation nouvelle s'est installée au niveau de la perception de l'altérité africaine. Aussi, les récits de voyage, les comptes rendus de mission, les carnets de route constituaient-ils les principaux véhicules des représentations et d'informations de tout ce qui sortait du cadre que se fixaient les populations françaises de la métropole.

Les témoignages et les cartographies se multiplient, et naissent des Associations pour la découverte qui ont pour mission de combler les espaces blancs que seuls peuvent donner des récits de voyage. En somme, cette relation marque de manière saisissante l'invention d'une identité négro-africaine et de son espace géographique. Les contours de cette africanité qu'offrent les diverses représentations discursives tendent à la généralisation des particularités physiques de l'Afrique et de ses populations. Mais bien avant la deuxième phase de la colonisation, les données sur l'ailleurs non européens abondent en ce qui concerne d'autres régions du globe. Il y avait déjà une certaine image prédéfinie de l'Afrique. Cependant, l'on disposait de peu de documents en ce qui concerne l'Afrique centrale.

Je m'intéresserai à quelques textes coloniaux en langue française qui abordent cette spatialité africaine. Ces textes ressortent d'une relation plus ou moins réelle et imaginaire des auteurs aux espaces décrits, bien qu'ils soient conditionnés par des contraintes génériques et qu'ils reposent sur des images stéréotypées de l'Afrique. Mais quel est le socle commun de ces représentations?

2. Les contraintes génériques et les images identifiantes de l'Afrique centrale dans les littératures coloniales d'expression française

Comme le montrent de nombreuses monographies depuis au moins quatre décennies, la littérature de voyage comme la géographie sont des espaces qui projettent des images des contrées connues ou inconnues du public auquel elles s'adressent. Elles mobilisent et nourrissent des imaginaires collectifs. De ce fait,

toute représentation des littératures de voyage apparaît comme un savoir constitué et identifiant sur un lieu donné. Ce constat établi sur les littératures coloniales, en particulier, n'a pas porté essentiellement sur l'espace équatorial africain qui pourtant est le principal milieu d'Afrique noire française qui a suscité une imagerie littéraire abondante et plus stéréotypée sur les marqueurs spatiaux et culturels du monde négro-africain. Comment les œuvres de mon corpus produisent-elles des identités spatiales et culturelles de l'Afrique centrale qui répondent à ces contraintes génériques?

Les paysages décrits par la littérature de voyage sur l'Afrique noire offrent souvent une monotonie aspectuelle dont le soleil dardant ainsi que la forêt envahissante et angoissante sont les principaux décors. Il faut néanmoins signaler que c'est en Afrique équatoriale française que la forêt apparaît systématiquement comme un espace totalisant et un personnage omniprésent et oppressif. Dans *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*⁸, Paul Du Chaillu décrit, de manière saisissante, des lieux du sud Gabon que n'avaient jamais explorés un blanc. Les observations de l'auteur explorateur révèlent des descriptions redondantes sur l'environnement qu'il découvre : un espace généralement uniforme et dominé par la forêt, traversé par de nombreux cours d'eau et offrant un climat « énervant et malsain, non par suite de chaleur excessive, mais à cause de l'humidité et de l'élévation de la température moyenne, les nuits étant aussi chaudes que les jours⁹ ». E. Pschari, dans *Carnets de route*¹⁰, constate la même pesanteur lorsqu'il pénètre les terres intérieures du centre du continent : « tout de suite, derrière, la brousse, et dans le fond, la forêt¹¹ » (15). Néanmoins, cette impression de désolation envahissante des territoires qu'il découvre laisse la place chez lui à une grande émotion romantique qui est vécue de manière fantasmée. Dans *L'Heure du nègre*¹² de Georges Simenon, les images de l'Afrique centrale que l'écrivain traverse des côtes gabonaises jusqu'aux deux Congo, répondent également à ce sentiment de perpétuelle monotonie, cette fois-ci dépourvue de portée poétique comme on le voit chez Pschari. « *La nature est triste, le soleil d'Afrique est un leurre. Il est aussi gris, aussi implacable qu'un ciel d'orage. La forêt vierge est grise, elle aussi, et grises, ternes en tout cas, les fleurs plus colorées de la forêt tropicale* ». (52). René Maran, dans *Batouala* fait observer la force foudroyante de la tornade, en saison des pluies, dans les régions baignée par l'Oubangui, un affluent du Congo :

Une nuée impénétrable sourd des étendues naguères surchauffées. L'eau cherche l'eau, s'attroupe, se fraie des routes, s'émeute en cascades, se mue en ruisseaux, dévale sur les pentes, bondit vers la rivière¹³.

La faune joue un rôle déterminant et mythique dans l'enfer équatorial africain de Céline dans *Voyage au bout de la nuit*. Tous les fauves cruels comme la panthère, les léopards ou encore les reptiles dangereux comme le crocodile ou les serpents

venimeux constituent un univers féroce et hallucinant qui prend une allure horri-
fiante la nuit : « La nuit avec tous ses monstres entrait alors dans la danse. La forêt
n'entend que leur signal pour se mettre à trembler, siffler, mugir de toutes ses
profondeurs...»

Bien plus que dans le roman colonial qui a pour cadre l'Afrique occidentale
française (AOF) dominé par le décor sahélien ou quelques rares allusions forestières
de la côte de Guinée et des ses environs, c'est bien l'univers équatorial de l'Afrique
centrale qui est l'objet d'une véritable mythification de l'Afrique noire, à partir
du schème de la forêt obscure et hostile. L'espace équatorial est pour l'Européen
une épreuve bien périlleuse. La sensation déprimante, voire lugubre du milieu ne
paraît faite que pour les indigènes. Ainsi, la description des noirs de cette partie
de l'Afrique et de leurs mœurs n'est pas plus positive chez Georges Simenon, dans
L'Heure du nègre :

*Je cherchais quelqu'un à qui parler. Il n'y avait personne. Ou plutôt il n'y avait
sous le hangar, parqué comme des bestiaux, que cent ou cent cinquante nègres
et négresses. Tous étaient à peu près nus. Une petite race difforme, aux gros
inquiets¹⁴.*

Chez Du Chaillu comme chez Psichari, la sympathie envers les noirs n'est
pas feinte, néanmoins elle révèle toujours un caractère paternaliste qui place
l'européen dans une posture hégémonique et bienveillante :

*Je sais que je dois me croire supérieur aux pauvres Bayas de la Mambéré.
[...] La supériorité d'une race sur une autre race est peut-être une illusion...
Qu'importe? C'est l'illusion de se croire supérieur aux autres qui fait accomplir
les belles actions¹⁵.*

Les peuples rencontrés apparaissent souvent sous les contours d'une mentalité
arriérée. Mais Du Chaillu comme Psichari ne manquent pas de mentionner la
diversité culturelle des peuples qu'ils rencontrent d'une région à l'autre, sans
toutefois omettre de signaler une ligne de continuité identitaire qui repose sur
leurs croyances, leurs arts et parfois leurs langues. Comment ce socle commun de
représentation consonne-t-il avec les discours des sciences sociales et des études
africanistes durant la colonisation?

3. Représentation et construction d'une épistémè racialisée par les sciences sociales et par les études africanistes.

Les sciences sociales en général, l'anthropologie, l'ethnographie et la géographie
humaine en particulier, ont accompagné l'entreprise coloniale dans la construction
de son discours sur l'altérité. L'anthropologie raciale a eu une influence

considérable et durable sur les politiques coloniales. Les bâtisses épistémologiques et scientifiques de l'anthropologie raciale prennent source dans les études d'anatomie comparée des XVIII^e et XIX^e siècles. Elles ont établi une échelle de mesure de l'humain en partant de son voisinage génétique avec les grands singes. Ainsi le noir, plus spécifiquement le noir d'Afrique équatoriale serait plus proche de l'animalité simiesque. L'animalité du nègre prouverait l'existence d'une chaîne des êtres. L'anthropologie raciale encouragera les études sur les caractéristiques physiques, morales et intellectuelles de l'homme noir. Pour Broca, l'anthropologie sera une « *science qui a pour objectif l'étude du groupe humain considéré dans son ensemble, dans ses détails et dans ses rapports avec le reste de la nature* »¹⁶. Elles ont été des instruments scientifiques privilégiés d'appréhension des sociétés traditionnelles d'Afrique noire. Elles ont épousé la vision d'une mission civilisatrice de la colonisation. Scientifiques et administrateurs coloniaux ont œuvré dans la même direction. Par exemple, en 1897, Alfred Ferrière, administrateur du Congo français est chargé d'une mission scientifique dans l'Afrique équatoriale, à l'effet d'y poursuivre des recherches d'histoire naturelles et d'ethnographie et des formes de collections destinées aux musées et équipes de recherches français. Les missions d'exploration ont été initiées pas seulement pour des raisons politiques, mais aussi dans un but scientifique. Ce fut le cas des missions d'exploration de Paul Du Chaillu dans la forêt gabonaise ou de Paul Campbell, secrétaire particulier de Pierre Savorgnan de Brazza qui s'est vu confier une mission ethnographique, en 1886. Ainsi, progressivement ce sont constituées des études coloniales qui sont apparues comme les cautions scientifiques de l'idéologie coloniale. Elles ont produit des savoirs sur l'Afrique noire qui renforçaient, dans la plupart des cas, la vision racialisée de l'idéologie coloniale que la littérature française se chargeait de distiller dans l'imaginaire populaire.

En somme, les caractéristiques géoculturelles de l'Afrique centrales (forêt dense, pratiques culturelles animistes rétrogrades...) ont constitué la matrice nourricière des principaux stéréotypes négatifs sur les négro-africains en période coloniale. La littérature coloniale et les sciences sociales ont produit une approche cognitive de l'Afrique équatoriale définie essentiellement par des regards européens.

4. Représentations nuancées et négrophilie

Bien avant la première décennie du XX^e siècle, se dessine dans la littérature coloniale une représentation plus nuancée et valorisante de l'Afrique noire en général, et de son espace équatorial en particulier. La découverte de l'esthétique de l'art colonial, à la fin des années 1890, a véritablement accentué la réflexion critique sur l'exotisme. En effet, l'exotisme équatorial négro-africain, tel qu'il

apparaît obsessionnellement dans les récits de voyage et le roman colonial, relève plus d'une représentation décadente et désenchantée. Les milieux scientifiques comme les milieux littéraires coloniaux s'en tenaient à des jugements hâtifs, sommaires ou imbus de supériorité raciale, telle cette remarque d'André Michel, alors conservateur du Louvre dans les années 1890 :

Chez les nègres qui paraissent comme toutes les races de l'Afrique centrale et méridionale fort arriérés pour tout ce qui est effet d'art, on retrouve des idoles représentant avec une grotesque fidélité les caractères de la race nègre¹⁷.

Mais contre cette vision, s'affirme dans certains récits de voyage ou dans certains romans, une représentation plus approfondie du milieu et des peuples d'Afrique équatoriale où apparaissent une réelle relation esthétique et une volonté de comprendre la nature intrinsèque de leur univers socioculturel. Cette représentation esthétique et en profondeur apparaît de façon si saisissante chez Psichari qu'elle mérite une attention particulière. Le regard que Psichari pose sur le monde colonial répond à une volonté de déconstruction imagologique dont la quintessence peut être saisie dans son propos suivant :

Nous sommes victimes, dans nos relations avec tous ceux qui n'ont pas la même couleur que nous, d'une illusion tenace, d'une erreur qui nous est chère. Nous les voulons à notre image. Dans tout ce que nous leur demandons, dans tout ce que nous leur donnons, nous les supposons à notre image¹⁸.

L'espace équatorial souvent perçu comme un milieu hostile, inhospitalier apparaît chez lui comme un spectacle esthétique et apaisant qui ouvre à l'élévation spirituelle :

Une heure après, on est au bord du Congo, dont les eaux troublent bouillonnent en vagues immenses sur les fonds des rochers. A cet endroit, le Congo fait du quarante à l'heure. [...] ce fleuve multiforme qui roule alternativement des eaux calmes aux reflets smaragdins et des bouillonnements furieux d'écume blanche. Nous sommes restés une bonne heure à contempler ces remous. [...] Entre les rochers du bord, de petites plaquettes où de vraies vagues chantent l'unique musique de ce paysage. Chose curieuse : cette allure furieuse du fleuve, cet ensemble de proportions gigantesques met dans l'âme un repos infini et donne une grande impression de calme puissant¹⁹.

Si l'Afrique équatoriale est souvent représentée sous les schèmes de la sauvagerie et de la barbarie, Psichari renverse les topoï négatifs qui deviennent dans son récit de voyage au cœur de l'Afrique noire, un lieu salubre l'«un des derniers endroits où nos meilleurs sentiments peuvent encore s'affirmer »²⁰. Cette approche

positive de l'univers indigène équatorial est aussi revendiquée par une nouvelle orientation des études africanistes coloniales qui vont, à la suite des débats qui traversent les sciences sociales sur le relativisme culturel, revoir certains paradigmes définitoires des cultures africaines traditionnelles. Cette tendance qui, au siècle dernier, de l'entre-deux-guerres à la décolonisation, a trouvé sa meilleure expression chez Frobenius, Delafosse, Tempels, Griaule... qui reconnaissent aux noirs une humanité et des cultures spécifiques traduisant une relation particulière au monde. Je m'attarderai spécifiquement sur la *Philosophie bantoue* (1945) du R.P. Tempels, parce qu'il constitue un ouvrage majeur dans la tentative de compréhension d'une vision unitaire de l'espace culturel des peuples d'Afrique centrale. La thèse défendue par Tempels est que les sociétés africaines ont une vision et une philosophie de leur monde. Cette idée qui paraît comme une évidence ne l'était pas pour le courant évolutionniste du XIX^e siècle européen qui dominait dans les milieux coloniaux. Le livre de Tempels a soulevé de nombreuses réactions entre 1945, sa date de publication et 1965. L'idée directrice qui parcourt ce livre est que la vie et la mort sont les deux faits qui déterminent les attitudes humaines et conditionnent les formes de pensée dominantes des groupes humains. Dans la colonie belge du Congo où il exerce comme prêtre, Tempels remarque la centralité de ce fait dans les comportements socioculturels des bantous du Congo. Il en vient au constat suivant : « Chez les Bantous et probablement chez tous les peuples primitifs, la vie et la mort sont les grands apôtres de la fidélité aux conceptions *magiques et traditionnelles*²¹.

L'hypothèse de Tempels est que la pensée africaine, digne de sens, est à rechercher sous les mythes et légendes, les philosophes africains formés à son école comme Kagame vont s'y atteler. Selon cette conception, toute société dite traditionnelle aurait une philosophie implicite que le philosophe se chargerait de mettre en évidence par l'étude des éléments culturels, et d'expliquer en soulignant à la fois la cohérence de la pensée et le lien entre conception du monde et orientation de l'action.

5. Les contre-discours africains et la valorisation de la terre matricielle équatoriale ou la problématique d'une identité culturelle

C'est dans les discours anticolonialistes et négrophiles des études africanistes que des Africains formés à l'école coloniale vont tenter de faire revivre eux-mêmes la culture africaine. Les intellectuels négro-africains ont saisi rapidement l'importance de cette réhabilitation culturelle. Ce que Senghor dévoile d'ailleurs dans « Les leçons de Léo Frobenius » :

Je ne saurais mieux faire que de dire, ici, les leçons que nous avons tirées de la lecture de l'œuvre de Frobenius, et surtout de ses deux ouvrages fondamentaux, traduits en français : Histoire de la civilisation et le Destin des civilisations. Quand je dis « nous », il s'agit de la poignée d'étudiants noirs qui, dans les années 1930, au Quartier latin, à Paris, lancèrent, avec Aimé Césaire, l'Antillais, et Léon Damas, le Guyanais, le mouvement de la Négritude. (...) C'est Léo Frobenius, plus que tout autre, qui a éclairé, pour nous, des mots comme émotion, art, mythe, Eurafrique. (...) C'est Léo Frobenius qui nous donna, et la vision, et l'explication au moment où, les études terminées, nous entrions dans la vie active, militante, le mot et l'idée de la Négritude dans notre gibecière. C'est Frobenius qui nous aida à charger le mot de sa signification la plus dense, la plus humaine en même temps²².

Le point de départ de cette prise de conscience est le contexte de l'entre-deux-guerres qui constitue un espace-temps des problématiques d'acculturation et des phénomènes de contre-acculturation, souvent au centre des thématiques majeures des littératures africaines. Il faudrait comprendre par là, que ce contexte historique suppose une renaissance culturelle et sociale, marquée par l'émergence des contre modèles qui s'opposent à la fois aux structures dominantes de la culture coloniale. Ce contexte induit aussi le déplacement du curseur de l'autochtonie culturelle vers la recherche d'une harmonie des extrêmes, en somme, l'invention continue de nouveaux codes idéologiques et interculturels. De ce point de vue, on ne saurait dégager une spécificité purement sous-régionale puisque c'est un mouvement qui embrasse toutes les colonies d'Afrique, voire toutes les colonies.

6. Dynamiques socioculturelles coloniales et postcoloniales dans les littératures francophones d'Afrique centrale

La satire de la représentation coloniale a été faite, si l'on peut trouver une source convaincante, dans le roman *Batouala* (1921) de René Maran. Mais on peut aussi voir dans le roman anticolonial francophone d'Afrique centrale une perspective de représentation similaire, depuis les années 1950 par des écrivains, tels Mongo Beti, Jean Malonga et Ferdinand Oyono, qui pensaient que la condamnation de la situation coloniale était plus urgente que la célébration d'une culture africaine authentique, elle-même sujette à un examen plus nuancée. De même, on voit dans les thèses développées par l'anthropologue français Georges Balandier (1956, 1958), sur les dynamiques socioculturelles en Afrique équatoriale française les bases d'une théorisation qui problématise la notion d'identité des sociétés africaines contemporaines. L'idée principale qui ressortait de ces romans francophones africains des années 1950 sur la question coloniale et par la suite ceux des premières décennies des

indépendances est la problématique des changements socioculturels qui implique de reconsidérer la notion d'identité culturelle africaine, à partir des diverses situations historiques et sociales. En somme, les processus opérés, sous l'effet des phénomènes de contacts et d'interpénétration des civilisations, montrent que les écoumènes africains élaborent des cultures plurielles où l'élément moteur est l'adaptation des apports extérieurs aux contextes initiaux. Ces dynamiques socio-culturelles sont bien perceptibles chez les romanciers camerounais, Mongo Beti pour la période coloniale et Patrice Nganang pour l'ère qui suit les indépendances.

Dans *Ville cruelle* (1954), il y a assurément la transposition du milieu culturel villageois dans la ville coloniale, en effet les paysans citadins vivent dans un quartier appelé « quartier indigène », restituant le mouvement à la fois de déterritorialisation des populations autochtones et leur intégration dans l'espace de la situation coloniale. Cet espace indigène qui possède toutes les caractéristiques démographiques et culturelles du village traditionnel apparaît comme un univers morphologiquement instable où règne une stratégie de survie reflétée par une architecture de la pauvreté matérielle:

Le Tanga des cases occupait le versant nord peu incliné, étendu en éventail. Ce tanga se subdivisait en innombrables petits quartiers qui, tous, portaient un nom évocateur. Une série de bas-fonds, en réalité ! Les mêmes cases que l'on pouvait voir dans la forêt tout au long des routes²³.

La configuration spatiale est ici porteuse d'un mode de vie de l'entre-deux-social d'un univers situé à mi-chemin entre la ville coloniale, des colons et le village traditionnel. La ville coloniale, on le voit ici, repose sur le schéma sociologique de la métropole : un centre qui représente le pouvoir économique et politique, constitué d'un petit groupe qui détient le capital et des périphéries démographiquement importantes et majoritaires qui forment le réservoir des forces laborieuses. Les villageois sont attirés par l'activité économique et commerciale de la ville coloniale, le Tanga du versant sud :

Tanga de l'argent et du travail lucratif » qui « vidait l'autre Tanga de sa substance humaine. Les Noirs remplissaient le Tanga des autres, où ils s'acquittaient de leurs fonctions. Manœuvres, petits commerçants, cuisiniers, boys, marmitons, prostituées, fonctionnaires, subalternes, rabatteurs, escrocs, oisifs, main- d'œuvre pénale, la rue en fourmillaient. Chaque matin, les paysans de la forêt proche venaient grossir leurs rangs, soit qu'ils fussent simplement en quête de vastes horizons, soit qu'ils vinssent écouler le produit de leur travail ; il s'était constitué parmi cette population une mentalité spécifique, si contagieuse que les hommes qui venaient périodiquement de la forêt en restaient contaminés aussi longtemps qu'ils séjournèrent à Tanga²⁴.

Georges Balandier a analysé avec pertinence la mobilité et l'instabilité des groupements sociaux indigènes dans la situation coloniale dans son ouvrage *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*²⁵ (1955 : 56-58), en démontrant comment l'implantation des entreprises commerciales dans les centres urbains avait « entraîné une dislocation des groupements » et la constitution dans ces villes d'une prolétarisation indigène de grande envergure. Les structures économiques de la ville coloniale ont conduit à l'adoption d'une culture de la situation et de la marge sociale par rapport aux modes de vie traditionnels et au modèle social du pouvoir colonial. La mobilité spatiale a abouti progressivement à des changements sociétaux dans les univers traditionnel et colonial, placés dans un contexte qui évolue autour d'eux d'une manière vertigineuse. Ces mutations du corps social indigène se sont traduites par la création d'un parler spécifique dit « petit-nègre », français incorrect et sommaire, appelé « Forofifon naspa » dans certaines colonies françaises d'Afrique occidentale, correspondait à un acte de communication des milieux prolétaires et villageois qui brisait les frontières linguistiques. Ce parler de la situation coloniale est un marqueur identitaire qui procède d'une hybridation des procédés grammaticaux du français et des modalités de transposition linguistique des langues indigènes.

La société africaine en contexte colonial est caractérisée par la tension des niveaux symboliques du social qui génère une problématique de l'être et du devenir. Je voudrais parler de la nécessité de communiquer et d'apparaître dans un univers de la domination. Ce fait n'est pas toujours conflictuel, il se traduit aussi par une adhésion volontaire du sujet colonisé aux nouvelles valeurs culturelles de la situation coloniale. Ce que tente de démontrer Mongo Beti dans *Le pauvre christ de Bomba* (1956). Contre une vision qui fait de la colonisation une instrumentalisation du sujet africain à travers un processus qui le rend étranger à lui-même, et qui n'est pas systématiquement une aliénation mais une volonté d'être et d'affirmation, disons une présence au monde. Il y a dans ce cas, identification aux modes structurels de la colonisation et en même temps recherche des marqueurs spécifiques.

7. Littératures africaines et processus d'hybridation culturelle postcoloniale

L'hybridation culturelle coloniale et postcoloniale, comme panacées à la crise du monde traditionnel, est une réponse aux sociétés africaines. Sens que mettent en évidence nombre de romans d'Afrique centrale, des années 1990-2000. En effet, les cultures hybrides issues de la postcolonie africaine sont viciées et semblent être une parodie de la modernité ou un détour pour assumer une condition sociale avilissante. *Temps de chien* de Patrice Nganang (2001) s'inscrit parfaitement dans la mise à nu des langages de la modernité malade africaine. En effet, tous les

personnages sont pris par une frénésie langagière qui cherche une dénomination juste au mal être socioculturel qui a totalement rendu inopérante les langues du terroir comme le français standard qui reste pourtant l'expression dominante du roman. La langue de la rue et les imaginaires culturels qu'elle véhicule s'affirment comme les seuls discours capables de restituer la désespérance de l'ordre social. En somme *Temps de chien* questionne la portée morale et philosophique des cultures urbaines africaines et dénonce implicitement le sens de la globalisation dans des sociétés en pleine crise culturelle et qui sont des véritables kaléidoscopes de vies brisées, qui réinventent sans cesse leur quotidien pour survivre et qui espèrent, par un mimétisme parodique de la mondialisation, suivre la marche effrénée du monde occidental.

Les langages urbains qui jonglent avec le chaos social, avec la culture de l'urgence et de la survie, soumettent la langue à la précarité du quotidien, car seule la poésie des « bas-fonds » est susceptible de restituer le mal être culturel. On assiste à une création de nouveaux repères culturels dans des espaces de plus en plus chaotiques. C'est dans les univers urbains que ce plurilinguisme syncrétique est généralisé et que le français occupe une place importante dans la communication sociale. Ce plurilinguisme offre la possibilité d'un accès original aux dynamiques socioculturelles, ce que veulent exprimer, par exemple, *Le Pleurer-rire* (Henry Lopez, 1982) dans une langue parlée qui donne à la littérature son caractère populaire, en restituant le nouvel apport de l'oralité, constituée des emprunts au langage de la rue et de la radio, au français parlé dans les capitales africaines. De même dans *Les Matitis*, (Hubert Ndong, 1992), *Temps de chien* (Patrice Nganang, 2001) qui apparaissent comme unification par l'esthétique littéraire des mondes éclatés.

Conclusion

En définitive, j'ai tenté de montrer que la dualité est au cœur des formes de représentations littéraires des espaces physiques et culturels d'Afrique centrale. D'un côté, une représentation littéraire coloniale qui en fait souvent un espace hostile et parfois le lieu d'un enchantement émotionnel comme chez Psichari. De l'autre, une représentation postcoloniale qui fait ressortir une identité plus complexe, toujours tendue entre le conservatisme aux traditions multiséculaires et les diverses novations socioculturelles issues des processus coloniaux et postcoloniaux. Car dans leurs processus historiques précoloniaux, coloniaux et postcoloniaux, les sociétés d'Afrique centrale n'ont cessé de démontrer que toute identité culturelle se construit selon les enjeux de chaque période de l'histoire, des rapports de force qui sont déterminés à partir de la condition subalterne en face d'un pouvoir hégémonique ou encore en face des formes de cohabitation et d'intérêts

interrégionaux. Quel rôle peuvent jouer, de ce point de vue, les institutions régionales dans la constitution d'un champ qui permet de saisir les traces indélébiles laissées par l'histoire coloniale et les sémiotiques sociales postcoloniales à travers ses différentes stratifications discursives et imagologiques, Quelles stratégies peuvent être mises en œuvre pour que les études sur les représentations culturelles constituent les bases d'un champ d'études littéraires francophones sous-régionales ?

La Francophonie recouvre des espaces culturels divers ayant en partage le français. Par le jeu de l'Histoire, les rapports de domination issus du monde colonial français en Afrique se sont, progressivement, transformés en un partenariat que les anciennes colonies assument aujourd'hui au point de revendiquer une spécificité francophone qui ne s'oppose plus à l'identité originaire, fondamentalement africaine. L'inscription dans la Francophonie d'un certain nombre de pays africains d'Afrique centrale participe de cette double volonté de rendre lisible un mouvement de l'Histoire et d'assumer la patrimonialisation du français dans les espaces culturels de cette région. La Francophonie apparaît ainsi comme un « enjeu de civilisation » et une exigence de modernité qui sous-tend pour sa réalisation constructive d'intégrer sans cesse la dimension complexe et multiculturelle des sociétés africaines. La diversité linguistique et culturelle de l'Afrique centrale, bien plus dense que dans celle des pays d'Afrique francophone occidentale, est un facteur qui problématise davantage la question de l'identité culturelle dans certains Etats. De ce point de vue, le français langue d'expression littéraire, langue de communication populaire est un véritable laboratoire vivant de la perception des dynamiques socioculturelles qui trouvent des résonances communes dans les pays d'Afrique centrale. Il est donc possible à partir de ce socle commun de représentations de formuler des axes d'enseignement et de recherches intercommunautaires dans une perspective pluridisciplinaire qui associe les études francophones, les études postcoloniales (au sens large) ainsi que les sciences humaines et sociales (géographie, anthropologie, sciences du langage, histoire, sociologie, économie...).

Bibliographie

- Balandier, G. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris : PUF.
Céline, L.F. 1932. *Voyage au bout de la nuit*, Paris : Gallimard.
Chevrier, J.1981. *Anthologie africaine*. Paris : Hatier.
Collectif, 1980. *Histoire générale de l'Afrique*. Paris : Unesco/NEA.
Du Chaillu, P.B. 1863. *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*. Paris : Librairies Lévy.

- Eboussi Boulaga, 1984. *Eveil philosophique africain*. Paris : L'Harmattan.
- Eza Boto, 1971, [1954]. *Ville cruelle*. Paris : Présence africaine.
- Gide, A. 1929. *Voyage au Congo, suivi d'un retour au Tchad*. Paris : Gallimard.
- Laude, J. 1968. *La peinture française et l'art nègre (1905-1914)*. Paris : Klincksieck.
- Mambenga, F. (dir.), 2008. *Mongo Béti: la pertinence réaliste et militante*. Interculturel francophonies, Lecce : Alliance Française, Université de Lecce.
- Maran, R.1921. *Batouala*. Paris : Albin Michel.
- Mongo, B. 1958. *Le Pauvre Christ de Bomba*. Paris : Laffont.
- Monnier, Y. 1999. *L'Afrique noire dans l'imaginaire français (fin du XIX- début du XXe siècle)*, Paris : L'Harmattan.
- Mouralis, B. 1993. *L'Europe, l'Afrique et la folie*. Paris : Présence africaine.
- Mudimbe, V.Y. 1994. *Le corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Paris : Présence Africaine.
- Ndong Mbeng, H.F.1992. *Les Matitis : mes pauvres univers en contre-plaqué, en planche et en tôle*. Paris : Sépia.
- Neil, L. (Dir.) 2006. *Penser le postcolonial : une introduction critique*. Paris : Editions Amsterdam.
- Nganang, P. 2004. *Temps de chien*. Paris : Le Serpent à Plumes.
- Obenga, T. (dir.).2000. *Les peuples Bantu, Migrations, Expansion et Identité Culturelle, Tome II*, Paris : L'Harmattan.
- Ongba, R. 2007. *L'Afrique dans les littératures coloniale et post-coloniales*. Paris : L'Harmattan.
- Oyono, F. 1958, *Le vieux nègre et la médaille*. Paris: Julliard, 1956, *Une vie de boy*, Paris : Julliard.
- Reynaud Paligot, C.2006. *La République raciale 1860-1930*. Paris : Puf.
- Ricard, A.2000. *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*. Paris : Robert Laffont.
- Riesz, J.2008. *De la littérature coloniale à la littérature africaine, Prétextes-Contextes-Intertextes*, Paris: Karthala.
- Saïd, E. 1980. *L'Orientalisme*. Paris : Seuil.
- Senghor, L. 1977. *Négritude et civilisation de l'Universel*. Paris : Seuil.
- Serres, J.1997. *Explorations au cœur de l'Afrique. Le commandant Lenfant 1865-1923*. Paris : L'Harmattan.
- Simenon. 1996. [1ère éd. 1932]. *L'Heure du Nègre*. Pézilla-la-Rivière : DLM.
- Tempels, R.P. 1949. *La Philosophie bantoue*. Paris : Présence Africaine.

Notes

1. L'Afrique centrale est dominée par la forêt qui constitue une ligne de continuité du centre à l'Ouest équatorial (Pays du Bassin du Congo). Au nord, cependant s'étend une zone de savane, dont les populations parlent des langues nilo-sahéliennes (Adamaoua-oubangiennes » non bantoues. Selon les études linguistiques, leur positionnement géographique et leurs origines postulent une parenté avec les peuples bantous. Dans la partie plus spécifique des Grands Lacs (Lac Victoria, Lac Albert, Lac Turkana) domine un vaste de plateau où se côtoient quatre grandes familles linguistiques qui font de cette sous-région, un véritable carrefour ethnique. Nombre de ces populations qui voisinent avec les Bantous depuis des millénaires ont adoptés des parlers bantouphones.

2. Communauté économique et monétaire de l'Afrique Centrale (CEMAC) regroupe les pays suivants : Cameroun, Centrafrique, Congo, Gabon, Guinée Equatoriale et République du

Tchad), Communauté Economique des Etats de l'Afrique Centrale (CEEAC) regroupe les pays suivants: Angola, Burundi, Cameroun, Gabon, Centrafrique, Guinée Equatoriale, République du Congo, Sao-Tome et Principe Tchad, Rwanda).

3. La dimension historiographique considérée ici n'est pas à confondre avec celle du courant post-colonialiste inspiré de l'œuvre d'Edward Said, de Mudimbe (*l'odeur du père*) et de l'afropolitanisme d'Achille Mbembe.

4. Cette question ne se limite pas à la production française. Le production anglaise mérite aussi d'être mentionnée ici car elle est d'un intérêt incontournable, notamment celle de Joseph Conrad (*Heart of darkness*, 1899) et de Henri Morton Stanley (*in darkest africa*), sans oublier la littérature belge comme *Tintin au Congo*, etc.

5. Hérodote, Hannon, Strabon, Pomponius Mela, Solin, Pline ou encore Sénèque.

6. Ricard, A. 2000, *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, Paris : Robert Laffont.

7. Idem, préface p. IX.8°*Voyages et aventures en Afrique équatoriale* (Paul Du Chaillu, 1863), *Terres de Soleil et de Sommeil* (E. Psichari, 1908), *L'Heure du Nègre*, (G. Simenon, 1934), *Batouala* (René Maran, 1921).

8. Lorsque *Voyages et aventures en Afrique équatoriale* a été publié en 1863, on dispose de peu de connaissances sur l'intérieur du continent africain, surtout dans sa partie centrale et les bases administratives de l'impérialisme colonial français n'y sont pas encore établies. Aussi l'exploration de l'Afrique équatoriale devient un véritable enjeu d'élaboration d'un savoir identifiant et/ou d'une prise de possession et de domination. Avant Paul Du Chaillu, David Livingstone explore la région des Grands Lacs en Afrique centrale, à la suite de trois voyages de 1846 à 1856, voyage au cours duquel il traversa l'Afrique de l'Angola au Mozambique, en explorant les bassins du Zambèze, le Lac Tanganyika et le Lac Malawi. De 1855 à 1859, Paul Du Chaillu ambitionne d'atteindre les sources du Nil, dans les Grands Lacs, en partant des côtes gabonaises, mais ne parvient pas à sa quête puisqu'il est stoppé dans son élan au cœur de la forêt équatorial du Gabon.

9. Du Chaillu, P. 2003, (1863), *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris : Sépia, p.358.

10. Somme de correspondances que l'écrivain-soldat, engagé dans la mission Lenfant, adresse à des proches et qui feront l'objet d'un récit de voyage plus élaboré et construit, intitulé *Terres de soleil et de sommeil*, qui sera publié en 1908. De septembre 1906 à 1907, il accompagnera le Commandant Lenfant dans le cadre de la Mission du Haut- Logone, entre les bassins du Tchad et du Congo. La France est encore mal implantée dans la région de l'Oubangui-Chari-Tchad. La mission Lenfant fut organisée par la Société de géographie de Paris dans le but de l'exploration des pays qui s'étendent entre la Sangha et le Chari.

11. Psichari, E. 2008 (1908), *Carnets de route*, Paris : L'Harmattan, p.15.

12. Texte qui appartient au genre du grand reportage, qui s'articule autour de six articles parus dans l'hebdomadaire *Voilà*, en 1932.

13. Maran R..1921, *Batouala*, Paris : Albin Michel, p.77.

14. Simenon, G .1932, *L'Heure du Nègre*, p.17.

15. Psichari, Ernest, *Carnets de route*, op.cit. p.142.

16. Broca, cité par Reynaud Paligot, C. 2006, *La République raciale 1860-1930*, Paris : PUF, p. 1-3.

17. Cité par Jean Laude in *La peinture française et l'art nègre (1905-1914)*, Paris : Klincksieck, 1968, p.47

18. Psichari, E., *Carnets de route*, op. cit. p. 19.

19. Ibid.

20. Idem.

21. Tempels R.P. 1949, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, p.14 (ce passage est aussi cité par Eboussi Boulaga, in : *Eveil philosophique africain*, Paris : L'Harmattan, 1984, p.19)

22. Senghor, Léopold Sédar, « Les leçons de Léo Frobenius », article dans Hommage à Frobenius, pour le Centenaire de sa naissance, 1973, in: *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'Universel*, Le Seuil, 1977, p. 398-402
23. Eza Boto, 1971, (1954) *Ville cruelle*, Paris : Présence africaine.
24. Ibid. p.21
25. Balandier, G. 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF.



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

De l'identité « *rhizome* » comme perspective de la mondialisation de la littérature africaine diasporique

Fulgence Manirambona

École normale supérieure, Burundi
fulumani@yahoo.fr

Reçu le 20-06-2016 / Évalué le 12-08-2016 / Accepté le 20-10-2016

Résumé

Cet article tente de déceler, dans la littérature francophone de la diaspora africaine contemporaine, le questionnement identitaire. Dans le contexte du contact culturel et linguistique, l'africanité n'est plus un élément majeur. Elle s'insère dans le processus d'entrecroisement des éléments de la pluri-appartenance de l'écrivain. Le refus de l'essentialiser révèle cette conception de l'identité dans sa diversité mais aussi un refus de la catégorisation littéraire. L'écrivain africain contemporain tente donc d'intégrer son origine dans la pluralité identitaire et s'insère ainsi dans la mondialisation. Cette africanité devient un élément de l'esthétique plurielle postmoderne et se manifeste par un double mouvement transculturel et translinguistique.

Mots-clés : identité, africanité, mondialisation, diaspora, postmodernité

“Rhizome” identity as a perspective in the globalization of African diaspora literature

Abstract

This article attempts to detect, in the francophone literature of contemporary african diaspora, identity questioning. Within the context of cultural and linguistic contact, africanity is no longer a major element. It is integrated in the process of criss-crossing elements of multiple belonging of the african writer. Not making it an essential factor reveals the perception of identity under its diversity and is a way of rejecting literary categorization. The contemporary african writer attempts, therefore, to integrate his origin in the identity plurality and, by so doing, is integrated within globalization. This africanity becomes then an element of postmodern pluralist aesthetics and is characterized by a transcultural and translinguistic double movement.

Keywords: identity, africanity, globalization, diaspora, postmodernity

Introduction

Le questionnement identitaire est complexe dans le roman francophone de la diaspora africaine contemporaine. Dans cette écriture marquée par l'exil des auteurs les plus visibles sur la scène littéraire, le créateur est à la rencontre de deux ou plusieurs langues et traditions culturelles. C'est ainsi que son identité se forme sur base du processus d'emmêlement, d'entrecroisement des racines généalogiques, géographiques, culturelles et linguistiques. Il s'agit de l' « identité rhizome » (Deleuze et Guattari, 1980 : 13) que Glissant explicite mieux en l'opposant à l' « identité racine » (Glissant, 1996 : 60). Amin Maalouf, écrivain libanais vivant en France, caractérise cette identité dont il est porteur en partant d'une question qui lui est habituellement posée en tant qu'individu ayant décidé de vivre ailleurs :

Moitié français, et moitié libanais ? Pas du tout ! L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un « dosage » particulier qui n'est jamais la même d'une personne à l'autre. (Maalouf, 1998 : 8).

Reflète d'un monde en voie inéluctable du métissage, l'écriture africaine contemporaine traduit cette forme d'identité fondée sur l'altérité. Sans être exhaustif dans l'illustration de cette écriture, nous pouvons considérer les auteurs tels Callixte Beyala, Fatou Diome, Kossi Efoui, Alain Mabanckou, Jean-Luc Raharimanana, Abdourahman Ali Waberi, etc. comme emblématiques de cette identité « rhizome ». Celle-ci se veut transculturelle/translinguistique contrairement à l' « identité-racine » qui est « meurtrière¹ ».

Dans cet article, qui ne consiste pas en une analyse des œuvres de ces auteurs, nous tenterons, en nous appuyant sur les théories postmoderne et postcoloniale, d'appréhender le discours sur l'identité-diversité d'abord comme une expression de la modernité et ensuite comme une voie vers l'universalité.

1. L'affirmation de l'identité-diversité comme expression de la modernité

Le concept d'identité comme lieu d'interprétation textuelle suscite des débats particulièrement riches avec l'avènement de la génération diasporique des années 90. En effet, l'écriture romanesque de cette génération est particulièrement marquée par l'exil et la destination de ses auteurs n'est plus seulement Paris, comme c'était le cas des générations précédentes, mais le monde. Les écrivains africains francophones produisent ainsi des œuvres à partir des Etats-Unis, du Canada, de la Suisse, de la Belgique, etc. même si la consécration ressort souvent des institutions

parisiennes. Les écrivains de la diaspora africaine contemporaine sont marqués par une pluralité d'identité qu'ils explorent parfois dans leurs œuvres, à l'instar de leurs aînés, à la seule différence qu'ils ne la vivent pas de façon problématique. Ils sont partagés entre le lieu d'origine -l'Afrique- et le lieu d'appartenance -l'Occident- sans que l'un compte ou soit plus déterminant pour toujours que l'autre.

Dans une analyse d'une panoplie d'exemples d'éléments constitutifs de l'identité de l'individu, Maalouf constate que la hiérarchie de ces éléments n'est que circonstancielle et provisoire et que chaque modification de celle-ci entraîne le changement de comportement. Il exprime cette observation en ces termes : « [...] s'il existe, à tout moment, parmi les éléments qui constituent l'identité de chacun, une certaine hiérarchie, celle-ci n'est pas immuable, elle change avec le temps et modifie en profondeur les comportements. » (Maalouf, 1998 : 20).

L'identité est, en effet, par essence, une notion en constante mobilité dans le temps et dans l'espace et qui se construit dans le brassage des cultures. Ce brassage permet de penser l'identité comme une multitude d'appartenances dont les unes sont plus mouvantes, changeantes que les autres, adaptables en fonction des défis et des opportunités du moment. L'identité est donc une catégorie en constante construction dans un processus d'interaction enrichissante et féconde.

L'identité africaine se heurte à une mutation au contact de la globalisation. Si elle était apparue jusque-là comme une appartenance majeure depuis le temps de la négritude avec des auteurs comme Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon Gontran Damas, etc., le contexte de la mondialisation n'en fait plus un élément supérieur aux autres avec lesquels ils forment l'identité. L'examen de l'identité de l'écrivain contemporain aligne les éléments constitutifs de son africanité dans ses multiples appartenances. De plus, le regard du lecteur/critique contemporain ne peut plus enfermer le texte africain dans la tradition de son écrivain, dans ses étroites appartenances.

L'identité africaine est aussi vécue différemment dans le temps et l'espace, elle est toujours à redéfinir. L'africanité de l'écrivain contemporain exprimerait donc l'ensemble de ses traits culturels, de sa vision et de ses pratiques esthétiques « souillés » par l'histoire et particulièrement celle de la colonisation et de la mondialisation. Sylvie Chalaye exprime mieux cette identité de l'écrivain africain diasporique : « L'identité de l'Africain est une identité sans doute déplacée de son axe d'origine, une identité d'exilé, qui a subi la colonisation et aujourd'hui n'échappe pas à la mondialisation. » (Chalaye, 2001: 41) Cette identité est marquée par les différentes péripéties de l'histoire. Elle n'est plus l'expression de cette africanité authentique - traditionnelle - qui ne serait pas dénaturée mais une

africanité métisse, hybride, sortant de sa tour d'ivoire pour exprimer les éléments de son temps, les éléments fondamentaux pour l'Africain et sa société - la société d'origine et/ou la société d'accueil. Elle est en définitive une africanité qui s'invente au contact des valeurs de « l'autre » en vue de se forger un devenir dans un monde en mutations.

La résistance ou mieux la négation de l'identité africaine qu'on observe dans le discours des écrivains de la nouvelle génération apparaît ainsi comme un refus d'essentialiser l'identité africaine au détriment d'autres appartenances. Elle est aussi une tentative d'affirmation d'une identité complexe qui refuse toute classification tendant à s'imposer ou à imposer l'africanité comme supérieure aux autres appartenances en lieu et place de la diversité. Enfin, elle devient surtout une façon d'échapper aux poncifs littéraires que lui reproche l'Occident. Maalouf exhorte d'ailleurs à encourager cette conception de l'identité-diversité au risque de radicaliser les revendications identitaires et les problèmes qui en naissent :

Si nos contemporains ne sont pas encouragés à assumer leurs appartenances multiples, s'ils ne peuvent concilier leur besoin d'identité avec une ouverture franche et décomplexée aux cultures différentes, s'ils se sentent contraints de choisir entre la négation de soi-même et la négation de l'autre, nous serons en train de former des légions de fous sanguinaires, des légions d'égarés.
(Maalouf, 1998 : 44).

Les romanciers africains contemporains affichent de façon générale ce décomplexé dans leur ouverture vers l'« Autre » ; ce qui, d'emblée, constitue une justification à leur relativisation identitaire.

Ce positionnement, permet de rendre compte de la réalité actuelle de l'Africain prise dans le contexte temporel et spatial. A l'heure de la mondialisation, l'écrivain africain diasporique adapte son œuvre au temps, à l'actualité. Or, cette dernière ne repose plus sur la solidarité fondée sur la couleur de la peau, ni sur une Afrique tournée vers les traditions et les cultures ancestrales mais sur le voyage et le désir d'insertion dans la modernité. Celle-ci appelle toute une kyrielle de conditionnalités si l'on s'en tient aux propos d'Yvan Lamonde :

[...] L'importance de s'exprimer, de dire, d'écrire. [...] le combat chez ceux qu'on appelle les modernes pour la libération du sujet, des thèmes. [...] au combat pour la libération du sujet traité s'ajoute celui de la libération du sujet créateur. Au "nous" du régionalisme, de la "feuille d'érable", les modernisant oppose un "je", une individualisation du créateur. [...] le travail de libération de "quoi dire" et de "qui dire" culmine dans la question du "comment dire".
(Lamonde, 2007 : 307-308).

Le substantif « libération », repris à travers tous ces indicateurs de la modernité, reflète le rêve de cette génération d'écrivains africains et lui impose un renouvellement discursif vis-à-vis de son identité et de sa création. Il s'agit de rompre, dans son discours comme dans sa création littéraire, avec la conception étroite, exclusive, bigote, simpliste qui réduit l'identité à une seule appartenance, assumée parfois avec rage pour poser un regard lucide sur sa diversité.

Dans cette perspective, la notion d'identité ne peut se comprendre en dehors de cette théorie de la modernité. Sur le plan rhétorique, comme d'ailleurs dans le domaine de la culture et des mœurs, la modernité se traduit par l'éclatement des règles et une quête du nouveau. Baudrillard précise mieux cette orientation : « La modernité va susciter à tous les niveaux une esthétique de rupture, de créativité individuelle, d'innovation partout marquée par le phénomène sociologique de l'avant-garde et par la destruction toujours plus poussée des formes traditionnelles. » (Baudrillard, « Modernité ») La modernité préconise donc, dans l'art, les révolutions de style, de mode, d'écriture, de mœurs. En littérature en particulier, tout en tirant son inspiration dans son temps, l'expression de la modernité permet à l'écrivain de chercher le matériau -ici la langue- qui convient pour écrire comme il le sent et veut le sentir. De même, les constructions narratives et les choix thématiques sont dictés par les lois de la transgression et de l'innovation. C'est, de toute évidence, une écriture de rupture, avec des modèles qui ne sont plus prédéterminés mais plutôt une expression de la liberté du créateur.

Ce besoin du nouveau qui s'exprime chez chaque créateur fait perdre pourtant à la modernité l'idée de progrès ou la rend, tout au moins, discutable. Boniface Mongo-Mboussa mettait déjà en cause cette même idée chez les écrivains africains de la diaspora contemporaine :

Or, en art, la notion de progrès est discutable. Et l'innovation n'est pas toujours synonyme de supériorité. C'est pourquoi il est grand temps de relire nos classiques. Non pas pour les opposer aux "modernes". Mais pour marquer une continuité et surtout pour mettre en exergue la modernité de certains classiques. (Mongo-Mboussa, 2002 : 15).

Les traits de la modernité ne sont pas nécessairement des vecteurs de progrès, mais la modernité elle-même n'est pas un trait culturel de l'Occident mais un patrimoine universel à la constitution duquel participent toutes les communautés culturelles. Cette conception rend donc fautive la dichotomie entre « tradition africaine » et la « modernité occidentale ». Le patrimoine culturel africain contient des éléments modernes, de même que les valeurs occidentales ne sont pas toutes modernes. A titre d'exemple, la circoncision est un élément qui concourt à

l'organisation de la société africaine depuis longtemps mais qui reste moderne. De même, certains produits de la civilisation occidentale comme certains films ne sont pas nécessairement porteur de progrès et conduisent plutôt à la deshumanisation de l'individu. Les civilisations africaine et occidentale se doivent donc de donner toutes leurs contributions à la civilisation digne d'être universelle.

Au demeurant, l'écriture de la diaspora africaine contemporaine naît d'une référence à un champ littéraire déjà affirmé par la critique littéraire. La génération contemporaine qui se veut moderne et universelle déploie une esthétique de changement où surgissent d'ailleurs des formes inspirées de littérature orale africaine. Si la qualité esthétique de cette génération est indiscutable, on peut, par contre, contester, à la suite de Baudrillard, une rupture totale avec les générations précédentes : « La modernité n'a plus du tout alors valeur de rupture ; elle s'alimente des vestiges de toutes cultures au même titre que de ses gadgets techniques ou de l'ambiguïté de toutes les valeurs. » (Baudrillard, « Modernité »).

La conception moderne de l'identitaire n'est donc pas en rupture totale avec l'africanité. Elle n'est qu'un renouvellement du concept où celle-ci entre en implication avec d'autres éléments pour constituer non pas un « patchwork » identitaire mais une identité unique, globale. L'ouverture à l'africanité est une condition de l'adoption tranquille de la mondialisation. Dans son essai sur les identités, Amin Maalouf est, en tout cas, convaincu que seule la possibilité d'intégration du sien peut créer des motivations à l'adhésion à la mondialisation : « Pour qu'un changement soit accepté, il ne suffit pas qu'il soit conforme à l'esprit du temps. Il faut aussi qu'au niveau des symboles il ne heurte pas, qu'il ne donne pas à ceux qu'on incite au changement l'impression de se renier. » (Maalouf, 1998 : 85).

Le roman africain de l'émigration est le reflet de la diversité identitaire de la diaspora. Il procède, sur le plan esthétique, de la subversion caractéristique de la modernité. Celle-ci tient son énergie continue des aptitudes du créateur à être de son temps étant donné que la modernité « se veut toujours contemporaine, c'est-à-dire simultanéité mondiale. » (Ndiaye, 2002 : 43). Cette esthétique est à même d'exprimer une africanité exempte de présupposés et de stéréotypes sur lesquels s'appuie l'institution littéraire occidentale pour juger un texte africain.

2. De l'identité africaine à l'identité de l'Africain : une voie vers l'universalité

De la négritude à la nouvelle génération d'écrivains africains, le contexte d'énonciation et de création a changé et, de là, le concept même d'identité, comme spécificité africaine, n'a pas survécu. A l'ère de la mondialisation, où les écrivains africains diasporiques vivent dans un univers qui ne ressemble guère à

leur terroir d'origine, l'idée de la reconstruction de l'identité africaine cède à la revendication des identités multiples et plurielles au nom de l'esthétique plurielle postmoderne. En effet, l'écrivain africain diasporique vit une époque des bouleversements accélérés et est contraint d'apprendre d'autres langues, d'autres codes, d'autres modes de vie, etc.

Cependant, le sentiment de sa contribution à ces changements demeure la question fondamentale et la condition sine qua none pour intégrer ces mutations. Cette interrogation est à la base d'une rupture exprimée par la diaspora africaine contemporaine non seulement vis-à-vis de l'africanité considérée comme une façon de se marginaliser mais aussi à l'égard du Centre marginalisant. Elle s'exprime concrètement chez Maalouf : « Comment ne pas avoir le sentiment de vivre dans un monde qui appartient aux autres, qui obéit à des règles édictées par les autres, un monde où l'on est soi-même comme un orphelin, un étranger, un intrus, ou un paria ? » (Maalouf, 1998 : 87).

Telle est en tout cas la question à laquelle les écrivains africains contemporains entendent apporter une réponse par leur attitude et leur création. Ils adoptent une position jusqu'au-boutiste vis-à-vis des aspects aliénants de la culture africaine. Ils égratignent aussi les termes de la modernité qui semblent être le cheval de Troie de la domination occidentale. Ainsi, ils bouleversent la langue même dont ils se servent pour la création. Cette génération, qui tente une conciliation entre le besoin d'identité et le désir d'universalité, est une des « tribus planétaires » (Maalouf, 1998 : 97) selon l'oxymoron d'Amin Maalouf.

L'esthétique postmoderne se prête, à cet égard, à une formulation adéquate de leurs exigences. Dans sa « condition postmoderne », Jean-François Lyotard définit la postmodernité par « l'incrédulité à l'égard des métarécits ». (Lyotard, 1979 : 7) La dissolution des grands récits et des normes universalisantes que proposent ces métarécits engendre une autonomisation croissante de l'individu ; celui-ci devenant la finalité de toute chose. Cette dissolution permet, par ailleurs, aux individualités dites « excentriques », c'est-à-dire ceux qui sont éloignés du Centre de la langue, de dépasser les barrières de la consécration, et à la langue, liée à la nation et aux traditions, de s'en affranchir. Jean Rouaud constate ce fait pour la langue française :

[...] nous avons peu à peu oublié que la langue avait fait souche sur les cinq continents, qu'elle s'était développée loin des affres du vieux pays. Et que désormais déliée de son pacte avec la nation, libérée de l'étreinte de la souche-mère, devenue autonome, choisie, retournée à son chant premier, nourrie par d'autres aventures, n'ayant plus de comptes à régler avec la langue

des anciens maîtres, elle avait de nouveau à proposer, vue d'Afrique, d'Asie ou des Caraïbes, de Chine ou d'Iran, d'Amérique du Nord ou du Vietnam, son interprétation du monde. (Rouaud, 2007 : 21).

Cette interprétation de l'univers que propose la langue française se prête à l'ouverture, à l'hétérogénéité et au pluralisme propre à l'époque postmoderne qui favorise l'émergence des individualités à la place des communautés.

Cette époque valorise les différences et les particularismes, l'« équilégitimité ». (Campeau, 1989 : 117). Comme le souligne Husti-Laboye (2007 : 57) : *Le postmodernisme permet donc aux écrivains de concevoir le monde sous l'angle de l'égalité.* Nourris à cette vision de l'égalité, les écrivains africains contemporains s'insurgent contre toute prétention globalisante, unanimiste au nom de la diversité :

« Contre cet universalisme homogénéisant, tout à l'image de l'Occident, se dresse un autre courant (plus récent), dans lequel il ne saurait y avoir de hiérarchie entre la culture occidentale et africaine, ni de civilisation modèle. Tout rapport entre les cultures (africaine(s) et occidentale(s) est appréhendé sous l'angle de l'égalité. C'est cette idéologie postmoderniste qui affirme et réhabilite la culture africaine. » (Pape, 2003 : 91).

Dans ce contexte, ils revendiquent leur singularité qui, dans le monde de la postmodernité, tient non plus de la collectivité mais de l'individualité.

La revendication accrue des libertés et des droits traduit aussi l'autonomisation de l'individu. Celui-ci cherche à s'inventer une histoire, qui lui soit propre, une histoire qui exige de lui finalement qu'il laisse tomber les interrogations collectives pour rejoindre le « je » dans toute sa complexité. La mise en cause des valeurs communautaires laisse place à une unique valeur, « le droit de choisir nous-mêmes ce qui nous concerne. » (Boisvert, 1995 : 29). Cette liberté de choix signifie, en dernière analyse, le droit de choisir les critères de vérité. Ce contexte est propice à une création esthétique qui rejette toute autorité, les valeurs imposées et toute normativité en matière de création artistique et littéraire en particulier.

L'écrivain de la nouvelle génération africaine passe de la revendication collective à l'irruption consciente ou non de sa personnalité, de sa destinée d'individu plus libre. Il déploie particulièrement toute forme d'exaltation de l'individuel et entre, par là dans la perspective postmoderne où les individus ne sont plus considérés comme appartenant à un ensemble social fixe et permanent, que celui-ci soit la société ou la classe sociale. L'identité prend la forme d'une construction caractérisée par le « passage des collectivités sociales à l'état d'une masse composée d'atomes individuels lancés dans un absurde mouvement brownien. » (Lyotard, 1979 : 31). Cette

fragmentation se traduit par la dispersion des écrivains contemporains. En effet, à l'aventure collective qui a caractérisé les intellectuels de la première génération se substitue l'individu souverain, le postmoderne, le citoyen du monde. Dans un entretien avec Taina Tervonen, Boris Boubacar Diop fustige cette fragmentation : « Aujourd'hui, la diaspora elle-même a volé en éclat et chacun est dans sa petite cage géographique ou linguistique. » (Diop, 2004 : 30).

Jean-Luc Raharimanana, qui fait partie de cette génération, a aussi senti cette problématique de l'individualisme croissante chez ses contemporains. Taina Tervonen relève cette position chez le malgache particulièrement dans le texte qui accompagne la nouvelle « Françafrique » mais qui n'a pas été publié. C'est ce qui transparaît dans cette question à laquelle Raharimanana lui répond par l'affirmative : « [...], vous reprochez un certain égoïsme ou individualisme débordant aux auteurs de la nouvelle génération ? » (Raharimanana, 2004 : 54). Mais c'est l'ivoirienne Tanella Boni qui s'insurge de façon sévère contre ce positionnement. Elle adresse une critique acerbe à l'individualisme exacerbé de ces écrivains de la diaspora :

Aujourd'hui, l'écriture est devenue une préoccupation essentielle chez certains écrivains africains, chez ceux qui ne pensent pas pouvoir " transmettre de message " ou " jouer un rôle social ". Chez ceux qui ne savent même pas pour qui ils ou elles écrivent. [...] Ces écrivains-là sont devenus des individualistes en marge de tous les discours dominants. (Boni, 2000 : 166).

Cette génération s'inscrit ainsi dans la mondialisation qui est non plus, comme le rappelle Amin Maalouf, « l'ère des masses » mais « l'ère des individus ». (Maalouf, 1998 :131) Elle développe la conscience de l'individualité où chacun sent l'impression de se mesurer à plus fort et de ne plus pouvoir garder son héritage intact.

Cette exaltation de l'individualité, que nous observons chez la plupart des migrants, se traduit par le nomadisme-dispersion entendu dans le sens d'une quête de la liberté. John Erickson compare l'écrivain nomade avec les pratiques nomades qui ont existé pendant longtemps en Afrique septentrionale :

L'écrivain nomade, tout comme le nomade du désert est un être anormal, qui traverse les frontières régulièrement, qui entre et qui sort d'une kyrielle de vécus spatio-temporels, qui introduit une pluralité d'expressions culturelles en croissance, et qui, enfin, se cherche un nouvel espace de vie au sein de la structure. C'est un écrivain dont la situation s'assimile à celle de "l'entre-deux-être". (Erickson, 2002 : 234-235).

La diaspora contemporaine répond à ce nomadisme mis en évidence et qui devient le seul territoire pour lui. Celui-ci repose sur un mouvement perpétuel entre des terres et des cultures (terre/culture d'origine - terre(s)/culture(s) d'accueil) mais aussi entre langages différents.

L'africanité, perçue dans l'individualité du romancier diasporique, prend place dans le transnationalisme identitaire dont il est dépositaire. Achille Mbembe perçoit cette reconstruction identitaire centrée sur une sensibilité culturelle, historique et même esthétique de l'ici et de l'ailleurs comme un « afropolitanisme » qu'il définit en ces termes :

La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice-versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étranger et le lointain, cette capacité à reconnaître sa face dans le visage de l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires.

(Mbembe, 2006 : 13).

Les écrivains africains francophones contemporains, particulièrement ceux de la diaspora, recourent à cet « afropolitanisme » en tant que « *stylistique, esthétique et une certaine poésie du monde* » (Mbembe, 2006 : 14) dans une écriture mettant en évidence des identités multiples et plurielles. Dans un tel contexte, ils revendiquent une universalité qui tient de l'ici et de l'ailleurs, une situation qui leur permet de vivre plusieurs expériences créatrices enrichissantes et une culture « afropolitaine ». C'est, en tout cas, ce que déclare Koffi Kwahulé, ce dramaturge d'origine ivoirienne qui vit en France et qui se veut l'homme de nulle part : « [...], on peut s'y rendre, mais ce n'est plus chez soi, plus tout à fait chez soi. Ici nous ne sommes pas encore chez nous (le serons nous jamais ?) et nous ne sommes plus chez nous là-bas non plus. » (Kwahule, 2007 : 160).

Cette position, que Kwahule partage avec les écrivains migrants, est, sans doute, une déclaration de non-retour physique définitif. Or, l'installation définitive suppose une quête d'identité qui tient à la fois de son origine mais aussi de son appartenance. C'est « la conscience diasporique » de Kwahulé qui consiste à être « adossé à l'Afrique » et « de créer un autre espace culturel et spirituel dans l'espace où l'on est. » (Kwahule, 2007 : 160). Il s'agit, en définitive, d'une situation de double conscience de l'individu, un double soi, un vécu où l'écrivain compose avec l'altérité et l'appartenance comme le dit Nimrod en mettant l'accent sur cette « double nature » de l'écrivain africain contemporain: « Nous appartenons à nos nations respectives, à un certain nombre de nos pays voisins et au monde. » (Nimrod, 2004 : 94).

Dans un tel contexte transfrontalier, l'écrivain est en droit de revendiquer une identité plurielle. L'idée d'une identité irréductible, immanente et transcendante que l'individu conserverait est, en tout cas, erronée ainsi que le dit Monga : « L'identité est donc mutante par essence. Elle n'est pas un alliage chimique épuré que l'on peut mettre au congélateur et ressortir intact quelques générations plus tard pour en faire un usage politique. » (Monga, 2007 : 69).

L'identité que l'individu transporte dans le temps et dans l'espace subit des mises à jour régulières que chaque génération se réapproprie sans forcément s'en rendre compte. En revanche, il est aussi illusoire de penser que l'intégration dans d'autres cultures/langues/espaces nous change complètement. Si des modifications identitaires s'observent, elles s'inscrivent dans le contexte du contact culturel/linguistique/spatial. Célestin Monga circonscrit cette modification chez l'Africain exilé : « L'exil ne nous ôte pas le droit et la capacité de demeurer africains- ceci d'ailleurs quelle que soit la manière dont chacun définit librement son africanité. » (Monga, 2007 : 69) Cette remarque de Monga est sans doute un rappel aux écrivains migrants que la faille d'où surgit leur écriture est leurs pays d'origine. Cette africanité constitue donc un masque difficile à ôter tant que le roman aura pour auteur un créateur africain.

Les écrivains de la diaspora renoncent donc à l'exaltation de leur africanité qui avait jusque-là été revendiquée par les générations antérieures. C'est une stratégie sans doute de se débarrasser du carcan identitaire sur laquelle la métropole avait fondé la marginalité/marginalisation de l'écrivain africain. Mais au fond, ils expriment une africanité moderne qui se construit progressivement par intégration des apports de l'autrui. Il s'agit de l'émergence d'une nouvelle approche de la notion d'identité qui procède de la théorie postmoderne. Par ailleurs, la création romanesque africaine contemporaine s'opère dans un espace ambigu où l'écrivain lui-même a l'impression d'être de nulle part. Le roman africain, soumis à cette « pollinisation croisée » (Rushdie, 1995 : 21), exprime donc l'altérité/diversité qui refreine les diverses tentatives de subversion de la normativité esthétique.

Conclusion

Les écrivains africains contemporains s'inscrivent dans une approche identitaire qui tient à la fois de l'africanité et de la mondialisation. Cependant, autant l'africanité est déplacée de son acception traditionnelle pour répondre au besoin du temps et de l'espace, autant la mondialisation est détournée de son orientation unanime pour s'ouvrir et reconnaître l'Autre. La revendication de rupture de la génération contemporaine, qui repose sur les pratiques et les idéologies

contemporaines, est une manifestation du renouvellement du discours identitaire. Celui-ci est caractérisé par l'expression de la perte du caractère totalisant de l'africanité ainsi que la vision de l'hétérogénéité et de la pluralité de la mondialisation. C'est un renouvellement discursif qui, en fin de compte, prélude à la création d'une littérature parvenue à sa maturité et qui, dès lors, peut se passer de la référence théâtralisée à un espace identitaire pour être l'expression du monde.

Bibliographie

- Baudrillard, J. « Modernité ». *Encyclopédie Universalis*. www.egs.ed/faculty/Baudrillard/Baudrillard-modernité.html. [Consulté le 26 novembre 2015].
- Boisvert, Y. 1995. *Le postmodernisme*. Québec : Boréal.
- Boni, T. 2000. Écrivains et artistes francophones. Pour qui et pourquoi ? In : Adrien Huannou. *Francophonie littéraire et identités culturelles*. Paris : L'Harmattan, p. 155-167.
- Campeau, S. 1989. « La raison postmoderne. Sauver l'honneur du non ». *Philosopher*, n°8, p. 109-119.
- Chalaye, S. 2001. « Briser l'enclos et donner rendez-vous ailleurs ». *Africultures*, n°41, p. 28-35.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1980. *Mille plateaux. Schizophrénie et capitalisme*. Paris : Minuit.
- Diop, B.B. 2004. « A la découverte de notre innocence. Entretien avec Taina Tervonen ». *Africultures*, n° 59, p. 30-38.
- Erickson, J. 2002. Postcolonialisme, intégrisme et mondialisation en Algérie. Le dialogue nomade de Tahar Djaout. In : Samba Diop, *Fictions africaines et postcolonialisme*. Paris : L'Harmattan, p. 227-252.
- Glissant, E. 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard.
- Husti-Laboye, C. 2007. *L'individu dans la littérature africaine contemporaine. L'ontologie faible de la postmodernité*. Thèse doctorale, Université de Limoges.
- Kwahule, K. 2007. « Immigration et conscience diasporique. Entretien avec Sylvie Chalaye ». *Africultures*, n°72, p. 159-161.
- Lamonde, Y. 2007. La modernité au Québec. Pour une histoire des brèches (1895-1950). In : Yvan Lamonde et Esther Trepanier, *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 301-313.
- Lyotard, F. 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit.
- Maalouf, A. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Mbembe, A. 2006. « Afropolitanisme ». *Africultures*, n° 66, p. 9-15
- Monga, C. 2007. « Conversation sur l'exil. Entretien avec Ayoko Mensah ». *Africultures*, n° 72, p. 68-69.
- Mongo-Mboussa, B. 2002. *Désir d'Afrique*. Paris : Gallimard.
- Ndiaye, I.D. 2002. *L'impossible art africain*. Dakar: Dékkando.
- Nimrod, 2004. « La critique des écrivains ». *Africultures*, n° 59, p. 90-96.
- Pape, M. 2003. Idéologies et quête identitaire. Les fondements idéologiques de la littérature négro-africaine d'expression française à travers « La Carte d'identité » de Jean-Marie Adiaffi et « L'aventure ambiguë » de Cheikh Hamidou Kane. In : Marie-Ange Somdah. *Identités postcoloniales dans les cultures francophones*. Paris : L'Harmattan, p. 83-118.
- Raharimanana, J.L. 2004. « Faire le choix de l'inconscience. Entretien avec Taina Tervonen ». *Africultures*, n° 59, p. 51-58.
- Rouaud, J. 2007. La mort d'une certaine idée. In : Michel Le Bris et Jean Rouaud. *Pour une littérature monde*. Paris : Gallimard, p.7-22.
- Rushdie, S. 1995. *Patries imaginaires*. Paris : Éditions 10/18.

Note

1. Nous empruntons le terme à l'essai d'Amin Maalouf (Maalouf, A. 1998. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.). L'identité devient ou peut devenir meurtrière, lorsqu'elle est conçue de manière tribale : elle oppose le « Moi » à l'« Autre », favorise une attitude partielle et intolérante, exclusive et excluante. Le choix proposé par cette conception est extrêmement dangereux, il implique soit la négation de l'autre, soit la négation de soi-même, soit l'intégrisme, soit la désintégration.



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

L'écriture de l'identité dans le roman centrafricain en langue française

Mathurin Songossaye

Université de Bangui, Centrafrique
songossaye@yahoo.fr

Reçu le 19-06-2016 / Évalué le 04-09-2016 / Accepté le 20-10-2016

Résumé

La thématique de la représentation de l'identité engage des réflexions scientifiques, philosophiques et littéraires. En logique, l'identité est l'ensemble des caractéristiques qui permettent de définir expressément un objet. Au niveau individuel, chacun se définit par un paysage personnel, ou encore par une configuration d'identités. Tout individu possède une identité de sexe, d'âge, de classe ou de statut social, de traits physiques, de langue, de religion, de préférence politique, de race, de nationalité, d'origine régionale, etc. En littérature, l'étude de l'identité est souvent associée à l'imagologie. L'imago, en psychologie ou en psychanalyse est le prototype inconscient acquis dans l'enfance par le sujet. Par l'éducation, l'individu acquiert une représentation de lui-même et de l'autre. La littérature serait alors le creuset où se déploient les différentes représentations de l'identité, très souvent en opposition avec l'altérité. Cette réflexion, axée sur le comparatisme se propose de découvrir comment le roman centrafricain en langue française inscrit l'identité centrafricaine dans le terroir par le processus de création d'une image du Centrafricain d'aujourd'hui.

Mots-clés : identité, roman, écriture, oralité, toponyme

The Identity Writing in the Central African Novel en French Language

Abstract

The identity representation theme is about scientific, philosophic and literary thought. In logic, identity is the whole characteristics that permit to define an object on purpose. At individual level, someone define his identity by a whole configuration that differs according to circumstances throughout life. Any individual has à sex, religious, social function and ethnic belonging identity, as well as heterogeneous identities. In literature, the study of identity is often linked to imagology. Image in psychology or in psychoanalyze is the acquired unconscious prototype in the childhood by the subject. Through upbringing, individual acquires a representation of himself and of the other. Literature would be therefore the melting-pot where deploy different representations of identity, very often in opposition to alterity.

This study based on the comparatism aims at showing how the Central African novel in French language reveals the creation process of image of the Central African today.

Keywords: identity, novel, writing, orality, toponym

Introduction

A travers l'éducation, l'individu acquiert une représentation de lui-même et de l'autre. L'image de soi est créée ainsi en fonction de l'éducation et du milieu social où évolue le sujet. L'image est, s'il faut encore reprendre cette notion, entendue comme un *ensemble d'idées sur l'étranger prises dans un processus de littérisation mais aussi de socialisation* (Moura, 1998 :14). Alors que l'imago revêt une identité qui s'oppose à l'autre, considéré comme l'altérité ou l'étranger. Dans ses essais d'interprétation, plus particulièrement du livre *Du Texte à l'action*¹, Ricœur part du constat que l'imagologie peut être rapportée aux deux axes qu'il distingue *du côté de l'objet, l'axe de la présence et de l'absence ; du côté du sujet, l'axe de la conscience fascinée et de la conscience critique* (Ricœur, 1986 :214).

Dans cette veine, la diversité des pratiques imaginatives sociales peut être appréhendée entre deux pôles : l'idéologie et l'utopie. L'idéologie tend à faire prédominer l'identité supposée du groupe sur l'altérité représentée (avec le risque du cliché exotique). Cependant, complément nécessaire du phénomène idéologique, la pratique imaginative se déploie selon trois couches de sens dont la plus fondamentale est l'utopie. Celle-ci remet essentiellement la réalité en question, là où l'idéologie la préserve et la conserve. Les œuvres littéraires constituent dans la pratique imaginaire le creuset où se déploient les différentes représentations de l'identité.

L'approche que nous proposons va permettre de découvrir comment le roman centrafricain en langue française inscrit l'identité centrafricaine dans son terroir par le processus de la représentation d'une image du Centrafricain d'aujourd'hui. A travers ce problème, nous verrons comment un fait de société est traduit à des fins littéraires, artistiques ou stylistiques. Etablir une correspondance entre roman centrafricain et écriture de l'identité implique répondre à plusieurs questions. Comment les romanciers centrafricains s'approprient-ils le genre romanesque pour révéler l'identité, la culture et les représentations en Centrafrique ? Car si l'œuvre est centrafricaine, le lecteur appartenant à cette communauté reconnaît en principe son identité. Sous cet angle, les écrivains essaient même de fasciner le lecteur. Sa lecture joue ainsi sur des connivences plus ou moins explicites. Alors, comment les romanciers centrafricains recentrent-ils cette identité dans leurs œuvres ? En fait,

pour être encore précis, comment l'identité ou la culture centrafricaine s'incarne-t-elle dans la production romanesque centrafricaine ?

Notre analyse part d'un cadre définitionnel qui permet de baliser les notions de réflexion. Ensuite nous ferons asseoir un canevas et une méthode d'étude sur les axes majeurs de l'écriture de l'identité centrafricaine. Enfin nous mettrons à jour les valeurs traditionnelles, la place de l'oralité et des toponymes dans le texte des romanciers centrafricains.

1. Cadre définitionnel

Par souci d'efficacité, quelques approches définitionnelles ne sont pas à exclure. Nous commençons par le terme roman. Si nous faisons l'économie de l'historique du genre, au plan narratif, le roman raconte une histoire par l'intermédiaire d'un narrateur. Il développe une intrigue en présentant au lecteur une succession d'événements, en créant un cadre spatio-temporel organisé et structuré, jouant sur l'alternance entre l'enchaînement des actions et la description des lieux et des personnages, considérés comme *acteurs remplissant une fonction et suivant un programme narratif* (Jouve, 2001 : 45).

Même si les événements et les personnages que construit le roman sont proches de l'histoire, le genre revendique toujours une part d'invention (ce qui le différencie des biographies et des récits documentaires). En même temps, il vise une certaine vraisemblance (ce qui le distingue du conte merveilleux et des légendes). Mais au fil du temps, une multiplicité de sous-genres a vu le jour ; il s'agit du roman de mœurs, roman comique, roman d'initiation, roman picaresque, roman d'aventure, roman baroque, roman policier, etc.

Selon Roland Barthes, l'écriture se est *une fonction : elle est le rapport entre la création et la société, elle est le langage littéraire transformé par sa destination sociale, elle est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'Histoire* (Barthes, 1972 : 14). C'est pourquoi la notion d'écriture implique, en fonction du rapport entre la création et la société, tous les moyens et les aspects thématiques, linguistiques, historiques et stylistiques qu'un auteur met en pratique dans la rédaction d'une œuvre. C'est ainsi que nous tenterons de découvrir ces aspects dans la production romanesque centrafricaine.

Composante intégrante de l'écriture, le style est entendu selon le dictionnaire *Trésor de la langue française* (1992) comme *l'ensemble des moyens d'expressions (vocabulaire, images, tours de phrase, rythme) qui traduisent de façon originale les pensées, les sentiments, toute la personnalité d'un auteur*² dans un texte

littéraire. Le style est à cet effet ce qui singularise, ce qui particularise, *ce qui marque, ce qui caractérise une personne, une œuvre, qu'elle soit littéraire, musicale, [ou] filmique* (Cogard, 2001 : 12). Il est ce qui permet la distinction, la différenciation. Dans le roman centrafricain, nous verrons que le style dénote l'identité centrafricaine.

Pour clore ces définitions, il est judicieux de mentionner que le terme identité désigne d'après le dictionnaire *Encarta* (2009) *l'ensemble d'aspects personnels et fondamentaux qui caractérisent (une personne ou un groupe)*. En anthropologie l'identité renvoie à la communauté humaine qui partage une même culture et qui affirme sa volonté de vivre ensemble, avec une même histoire, une langue, un sentiment d'appartenir à un groupe, avec une volonté de prise de conscience. Cette approche définitionnelle montre qu'il n'y a pas de dichotomie entre l'identité et la culture. La notion d'identité (identité personnelle vs identité sociale) et la notion de culture alterne entre un pôle individuel (la culture comme développement de la personne) et un pôle collectif (les valeurs communes comme patrimoine d'un groupe humain). En fait, l'un ne s'oppose pas à l'autre, mais s'en nourrit, s'alimente, lui donne apparence et réalité. C'est pour cette raison que Jean-Marie Grassin souligne : *Je me cultive en intégrant le patrimoine des valeurs et biens de la société à laquelle j'appartiens*³. Subséquent à ces définitions qui établissent des liens entre le roman, l'écriture et l'identité, il y a lieu de faire un aperçu socioculturel en Centrafrique avant de présenter le corpus et la méthode d'analyse.

2. Aperçu socioculturel en Centrafrique

Dans le contexte centrafricain, on relève par exemple la culture des riverains dans *Crépuscule et défi*, la culture forestière dans *Le Silence de la forêt* et *Les Réussites et échecs de Kokoé*, la culture des communautés savanicole dans *Le Dernier survivant de la caravane*. Par ailleurs, il faut souligner que l'identité entendue comme valeurs communes d'un groupe ou d'une communauté, dépend en elle-même de l'essence de l'individu. Dans le domaine philosophique, selon Aristote, cité par Jacqueline Russ, l'identité est *une unité d'être, ou enfin unité d'un seul, traité comme multiple, quand on dit par exemple qu'une chose est identique à elle-même, on la traite comme si elle était deux* (Russ, 1995 : 132). En outre, l'identité peut se définir comme un ensemble de caractères psychologiques, moraux et culturels qui déterminent une communauté.

En Centrafrique, on relève un ensemble de groupes ethniques tels que confirmés par l'historien Albert Mbério : *La nation centrafricaine est composée d'une mosaïque d'ethnies dont les origines demeurent complexes et mal connues*.

(Mbéri, 1989 : 8). La carte ethnique centrafricaine témoigne de cette pluralité : groupe Gbaya, groupe Banda, groupe Bantou, groupe Ngbandi, groupe Zandé Nzakara, groupe Mbum, groupe Sara, groupe Pygmées, groupe Ngbaka, etc. Et Albert Mbéri de conclure : *A en croire Pierre Kalck, la population centrafricaine comporte en son sein les hommes les plus petits (pygmées) et les plus grands (Sara) du monde. Malgré les différences apparentes, ils ont une identité de coutume qui fait croire à une longue cohabitation ancienne.* (Mbéri, 1989 : 13).

De façon globale, et nous le traitons en abordant la question des croyances, car nous constatons qu'il y a un fond culturel commun centrafricain. La langue sango est par exemple la marque de l'identité centrafricaine au sein de la Francophonie. Le sango est le ciment de l'unité nationale et en même temps le meilleur support de communication sociale, politique et culturelle puisqu'il est parlé et compris, donc pratiqué par environ 98% de la population centrafricaine. Les autres langues, considérées comme des éléments intraculturels induisent à des différenciations. Mais avant de détailler ces aspects de l'identité centrafricaine, il n'est pas anodin de présenter le corpus ainsi que la démarche qui préside notre analyse.

3. Corpus et méthode d'analyse

De façon singulière, nous apprécierons de quelle manière l'identité centrafricaine est exprimée dans le corpus qui se présente de la manière suivante :

1. *Princesse Mandapu*⁴ de Makombo Bamboté ;
2. *L'Odyssée de Mongou*⁵ de Pierre Sammy Mackfoy ;
3. *Crépuscule et défi*⁶ de Cyriaque Yavoucko ;
4. *Le Silence de la forêt*⁷ d'Etienne Goyémidé ;
5. *Le Dernier survivant de caravane*⁸ d'Etienne Goyémidé ;
6. *Les Réussites et échecs de Kokoé*⁹ de Mathurin Songossaye.

La démarche qui préside à cette analyse est centrée sur le regroupement de plusieurs textes sous un titre. Pour dégager les éléments de l'identité, nous procédons par des lectures singulières et latérales. Puisque la problématique autorise des va-et-vient entre les textes, nous examinerons ensuite au-dessus d'eux des lignes de synthèse qui se précisent et/ou se rectifient, chemin faisant. Cette méthode de lectures en « va-et-vient » ou lectures « latérales » est proposée par Daniel-Henri Pageaux (Pageaux, 1998 : 16) dans son ouvrage intitulé *La Littérature générale et comparée*.

4. Canevas de réflexion

Notre préoccupation est de découvrir dans la production des romanciers centrafricains, les éléments qui se rapportent à l'univers singulièrement marqué par la tradition d'abord, et le modernisme ensuite. A noter comme nous venons de le souligner que la littérature se caractérise par un bicéphalisme où tradition et modernité s'entremêlent. C'est le cas par exemple dans *Crépuscule et défi* où tradition et religion moderne se confondent. Parler de l'identité centrafricaine à l'origine sans pour autant penser à ce qu'est devenue la personnalité du Centrafricain après les indépendances serait aussi un manquement. Le Centrafricain est bi-culturé. Il perpétue sa tradition et se baigne dans le modernisme. A la différence de certains Européens qui ne parlent qu'une seule langue, le Centrafricain est bilingue à la limite, pour ne pas dire plurilingue.

Concrètement, les écrivains centrafricains se servent du roman comme moyen de communication destiné à expliquer la société centrafricaine dans sa diversité. Pour adapter ces observations à leurs productions littéraires, les écrivains de la centrafricanité comme Etienne Goyémidé, Pierre Sammy Mackfoy et Cyriaque Yavoucko soutiennent l'idée selon laquelle, la pleine connaissance de l'identité centrafricaine sera réservée à l'art, c'est-à-dire que le roman centrafricain se donne pour prescription d'écriture les axes majeurs suivants :

- la mise à jour des valeurs traditionnelles dans l'environnement socioculturel ;
- Les croyances, culte des ancêtres, religion et pratiques ;
- les sorciers et le devin ;
- l'enracinement dans l'oralité.

Ces axes ainsi identifiés vont permettre de voir comment les romanciers centrafricains révèlent les attitudes, les croyances, bref l'environnement socioculturel qui caractérise la communauté centrafricaine et par lequel elle est reconnue.

4.1. La mise à jour des valeurs traditionnelles dans l'environnement socioculturel

Tout comme les autres pays du continent africain, la nation centrafricaine dispose, depuis des siècles, de sa tradition par laquelle elle est reconnue. Cette tradition demeure le privilège des groupes ethniques présents sur le territoire centrafricain. Chaque ethnie dispose des pratiques, en raison de leur origine différente. *Le Silence de la forêt* met en valeur le groupe pygmée. Avec un style sobre, Etienne Goyémidé relate dans son roman l'itinéraire de *Gonaba, Inspecteur des Ecoles primaires de toutes les régions Ouest et Sud-Ouest de la République*

Centrafricaine (Goyémidé, 1984 : 5). Ce haut cadre de la fonction publique décide de tout abandonner et rejoint les Pygmées dans la forêt primaire. Le cadre que choisit l'auteur autorise à rapprocher son livre de tous les récits des aventuriers de l'Ailleurs.

Le décor, le paysage, les personnages apparaissent comme « réels » et non fictifs. L'action de l'intrigue commence à Nola, Chef lieu de la Préfecture de la Sangha Mbaéré. Nola est effectivement une petite ville qu'on peut repérer très facilement sur la carte géographique de la République Centrafricaine. De même Bilolo, le lieu où l'inspecteur Gonaba rencontre le Pygmée Manga, est situé à 25 kilomètres de Nola, en plein cœur de la forêt équatoriale. Cette petite commune se trouve sur la route qui conduit à Yokadouma, première ville camerounaise sur le trajet qui mène au port de Douala.

L'attraction irrésistible de la forêt poussera l'inspecteur à se lancer dans une des aventures les plus inattendues avec comme seuls bagages un petit sac tyrolien contenant une *couverture de voyage [...], deux shorts, un maillot de corps [...], deux boîtes d'allumettes[...], une machette, une petite hache, un couteau de commando [...], du poulet grillé, un peu de poisson rôti, des ignames, deux chicouangues, et un peigne* (Goyémidé, 1984 :55). Sur le corps, il met un complet blue-jean et chausse une paire de pataugas. Et le voyage dans la forêt, à la rencontre des Pygmées peut commencer. Ainsi, coupé du monde « civilisé », Gonaba ressentira un plaisir immense et une sérénité quasi-parfaite à se retrouver seul dans la forêt pendant plusieurs jours. La forêt se révélera être l'une des compagnies les plus agréables auprès de laquelle on peut beaucoup apprendre. Et pour marquer les signes indélébiles de son passage dans la forêt comme l'ont fait les grands explorateurs de l'Afrique, il relate :

Plus je m'enfonce dans la forêt, plus j'ai la conviction qu'aucun bipède de mon espèce n'a eu avant moi «l'insigne honneur» de fouler le sol de cette partie du monde. Et puisque je suis en train de prouver de manière irréfutable que je suis le tout premier à l'explorer, je vais la marquer de mon sceau pour l'histoire et la postérité (Goyémidé, 1984 : 76).

Gonaba s'inscrit à sa manière dans la lignée de ceux qui ont exploré des contrées lointaines. Il parvient finalement à rencontrer les gens qu'il cherchait dans la forêt. Au bout de quelques années, il est initié à la chasse et se sent un homme parfaitement intégré dans l'espace des Pygmées. Il peut ainsi vivre heureux parmi ses compagnons fiers et forts au sein de sa famille gaie et exubérante. Mais avec ce personnage, le voyage dans la forêt, certes attrayant et plein de découverte, ne tourne vite qu'à la rencontre du peuple qui maîtrise cet espace. L'aventure

s'arrête après la rencontre avec les Pygmées puisque Gonaba n'entreprendra désormais presque rien de sa propre initiative. Le motif de la découverte des richesses que recèle la profondeur et l'opacité de la forêt où on peut voir sans être vu est détourné au profit des mœurs, coutume et surtout le sens de l'entraide du peuple qu'il a rencontré. Les quelques rares occasions de l'exploration de la forêt seront les jours de chasse - l'aventure se limitera à la vie dans le campement et les huttes - jusqu'au jour où la mort de sa femme pygmée sera à l'origine de son retour au bercail. Toutefois, l'exploration en profondeur de l'espace socioculturel est en soi un motif dans la compréhension des croyances, du culte des ancêtres et des pratiques religieuses.

4.2. Les croyances, culte des ancêtres et pratiques religieuses

Le constat qui se dégage ainsi à partir des contenus des romans produits en Centrafrique est que ces traditions véhiculent l'identité centrafricaine. Les traditions sont converties en écriture, d'où nous révèlent les croyances des Centrafricains. Dans *Le Dernier survivant de la caravane*, avec la croyance aux fantômes, les villageois ne peuvent se promener dans les cimetières. Le narrateur lui-même va s'exprimer : *car les bons et les vrais nègres que nous étions, pétris dans nos croyances, ne pourrions nous permettre de les narguer en allant nous promener dans un cimetière réservé aux Blancs* » (Goyémidé, 1985 :17). Cette crainte, résultante d'une croyance aux morts ne se limite pas au groupe Banda dont on parle dans ce roman, mais elle est commune à tous les groupes ethnique du pays. Dans *L'Odyssée de Mongou* de Pierre Sammy Mackfoy, l'arrivée d'un Blanc à Limanguigna ou encore pays de Ngbandi dans *Crépuscule et défi* avait provoqué la panique car ces habitants croyaient à l'esprit des morts ou aux démons des eaux.

En parlant de croyances, il ne faut pas ignorer le culte aux ancêtres qui perdurent. Il se pratique selon les circonstances : difficiles ou heureuses. Selon l'homme centrafricain, la protection de la communauté proviendrait de ceux qui sont invisibles¹⁰. Le plus souvent, on procède par des consultations ou par des offrandes faites par les villageois. Par exemple avant d'aller à la chasse ou à la pêche, il faut obligatoirement consulter les ancêtres. Pour avoir été agressés par les Blancs, les Ngbandi ont opté pour des consultations divines dans *Crépuscule et défi*. Les phrases suivantes le soulignent : *Durant la danse sacrée, chasseurs, pêcheurs, cultivateurs, potiers, forgerons apportaient leurs outils, leurs matériels de travail à la bénédiction des ancêtres. Il n'était pas rare qu'un filet mis sous la protection de « Malima » fût une grosse prise après cérémonie* (Yavoucko, 1979: 54). Les valeurs traditionnelles s'incarnent plus particulièrement dans le culte des ancêtres, codifiés par des pratiques religieuses.

La croyance aux morts est attestée dans *Le Dernier survivant de la caravane* par le personnage qui est la femme de Djawera à travers ces propos : *Koyapalo, et vous tous ici rassemblés, mes enfants, mes parents. Je dois à mon tour aller rejoindre ceux qui nous ont quittés. Djawera est là qui me tend la main et m'invite à le suivre.* (Goyémidé, 1985.44). Cette croyance se traduit par des incantations ou des invocations de l'esprit des ancêtres, comme le suggèrent ces propos : *Esprit des ancêtres, écoutez les cris de vos enfants ! Exaucez leurs vœux en cette période tragique qu'ils traversent actuellement.* (Goyémidé, 1985 : 150). Cette pratique, il faut le reconnaître, ne se limite pas qu'aux œuvres littéraires. Dans le domaine sportif, pour une éventuelle victoire, l'esprit de Boganda et des ancêtres ont toujours été implorés parfois sur les ondes de la radio nationale centrafricaine. Lors des événements tragiques que viennent de vivre les Centrafricains, le musicien Losseba appelle au secours les anciens présidents décédés (Bokassa, Dacko, Kolingba et Patassé).

En plus de l'invocation des ancêtres, il y a aussi des divinités qui sont vénérées. Chez les Ngbandi, il s'agit de Kanda, de Ndawélé ou encore Bandamé, alors que dans *L'Odyssée de Mongou*, c'est le Yando. Dans la communauté Banda, ce sont Ngakola, Iyilingou, Yambassi alors que chez les Pygmées, il y a le Nziéngui et chez les Bantou on invoque Sô et Ndjâ. Dans *Les Réussites et échecs* de Kokoé, Assomon consulte Mami Wata la déesse propriétaire des diamants et or des rivières, ruisseaux et marigots. Il lui offre un sacrifice composé d'un œuf, d'une bouteille de parfum, d'une aiguille et d'un coq blanc (Songossaye, 2013 : 62). Les pratiques religieuses ainsi décrites ont pour but la protection de la communauté toute entière. A contrario les sorciers et le devin oscillent entre un pôle négatif et un pôle positif.

4.3. Les sorciers et les devins

L'approche anthropologique de la sorcellerie¹¹ stipule que c'est un ensemble de rites propres à une société, rites destinés à guérir, à nuire ou à faire mourir quelqu'un. Leur mise en pratique peut être socialement reconnue, ou, au contraire, relever surtout dans ses aspects maléfiques, de pratiques clandestines ou de l'action supposée d'être invisible. Du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest de la Centrafrique, la population croit à la puissance des sorciers.

Dans *Le Dernier survivant de la caravane*, la vieille Eberekeu va accuser Lassou de sorcellerie, suite à l'envoûtement de sa fille Yassilingou et Eberekeu d'affirmer : *Un homme de ce village incarne ce sinistre destin qui s'abat sur nos familles. Cet homme s'appelle Lassou [...]. Lassou est celui-là même qui a versé dans le repas de ma fille du venin de cobra mélangé à de la bile d'écureuil* (Goyémidé, 1985 : 93).

De ce détail, Lassou est doté d'un pouvoir maléfique reconnu par les siens. Et sur un ton teinté d'ironie, le narrateur de *Les Réussites et échecs de Kokoé* relate la déportation des sorciers de leur village pour la capitale. Ces sorciers sont censés être à l'origine de nombreux cas de décès dans leurs villages. *Aujourd'hui, dit le chef de canton, tout est clair ; ce qui se passait dans la nuit est apparu en plein jour [...] Le chef de canton ordonna que les trente-huit criminels soient menottés et déportés à Bonola [...]. Ils firent déportés à la prison de Gbaraka, à la capitale.* (Songossaye, 2013 : 68 ; 72). A tort ou à raison, les sorciers sont supposés posséder des pouvoirs maléfiques.

Le devin¹² quant à lui est celui qui sait « lire » l'avenir. Il joue le rôle de voyant ou de marabout. Très respectés dans la société centrafricaine, les devins ont l'œil du jour et de la nuit. Ils sont considérés comme des demi-dieux, détenteurs de secrets. Dans *Le Silence de la forêt*, le vieillard Kpagnawolossé prédit la venue de Gonaba : *Je savais que tu viendrais me voir aujourd'hui. Ainsi j'ai gardé de quoi manger et une gourde de vin de palme* (Goyémidé, 1984 : 103). C'est encore lui Kpagnawolossé qui prédit le malheur dans le foyer de Gonaba :

Gonaba, depuis hier, je vois des choses étranges, l'eau de la rivière s'est transformée en sang. Il est sorti du sang des seins des femmes qui allaitent. Une pluie de sang est tombée sur ta hutte et a inondé l'intérieur, où tu prenais ton repas avec ton beau frère Kpoulangnan, ta femme Kaliwossé et tes deux enfants (Goyémidé, 1984 : 137).

Cyriaque Yavoucko dans son roman parlera de Bangé comme un grand devin, détenteur du pouvoir surnaturel. Cependant, les Centrafricains disposent aussi des pratiques pour se défendre des sorciers. Ce sont des stratégies qui favorisent l'élimination des sorciers. Dans *Le Dernier survivant de la caravane*, les Banda vont soumettre à l'épreuve de Gonda (potion magique) et dans *Crépuscule et défi*, c'est Bangé. La potion magique est en quelque sorte un test identificateur. Tout sorcier soumis à son épreuve décède immédiatement alors que les innocents, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas sorciers sortent de l'épreuve indemne. Aux pouvoirs maléfiques des sorciers répondent des contre-pouvoirs qui permettent d'identifier les sorciers et de parer à leurs actes maléfiques.

Assomon, l'un des principaux personnages du roman *Les Réussites et échecs de Kokoé* dans ses ambitions de futur chef de chantier se lance dans ses projets : *[Assomon] ferait des sacrifices aux génies des ruisseaux, des marigots et rivières de la forêt [...]. Il déposerait son sacrifice sur un tablette-autel qu'il bâtirait sous un baobab* (Songossaye, 2013: 62). Assomon s'en remet ici à Mamy Wata qui selon ses croyances peut lui ouvrir la voie aux richesses minières. Ainsi, dans les mines

communément appelées chantiers de diamants et or, les ouvriers croient que c'est Mamy Wata qui leur donne les pierres précieuses. Dans le corpus, les croyances, le culte des ancêtres même s'ils se perpétuent renvoie souvent aux sociétés centrafricaines traditionnelles. En revanche, chez Cyriaque Yavoucko dans *Crépuscule et défi*, il est de plus en plus difficile de distinguer les pratiques des religions traditionnelles de celle de la religion moderne, le sacré du profane, le spirituel du charnel, le réel du mystique, Dieu de Satan, le prescrit du proscrit car tout semble s'entremêler désormais de façon inextricable. Le dernier aspect à développer se trouve dans l'oralité dans le récit.

5. L'oralité dans le récit

L'oralité renvoie le plus souvent aux contes, aux légendes, aux mythes, aux proverbes. Il y a de cela quelques années, Robert Fotsing Mangoua évoquait la question « De l'intermédialité comme approche féconde du texte francophone » (Mangoua, 2014 :127-141). Il soutient que l'intertextualité renvoie à la présence d'autres textes dans le texte¹³. Robert Fotsing Mongoua définit l'intermédialité comme *les processus intermédiatiques à l'intérieur des textes* (Mangoua, 2014 :129). Puis il fait l'observation suivante : *comme on le voit, le passage de l'intertextualité à l'intermédialité a élargi la base des relations médiatiques étudiées du texte écrit à tous les autres supports de l'expression comme les autres arts, la télévision, la radio, la presse, l'internet, l'ordinateur.* (Mangoua, 2014 : 129).

Partant de ces observations, nous découvrons que *Le Dernier survivant de la caravane* s'ouvre par la présentation d'Yppi, une ville qu'on peut situer avec aisance sur la carte géographique de la Centrafrique. Le lecteur a droit à une dizaine de pages d'histoire qui relate la création de cette ville. Tandis que la caravane s'éloigne, trois contes insérés dans l'intrigue donnent l'issue de l'aventure. De la page 69 à 76, l'auteur insère le conte du roitelet. Ensuite de la page 88 à 94, nous avons droit au conte du lézard et enfin de la page 150 à 155 se trouve le conte du crapaud. A ces contes s'ajoutent aussi des chansons en vers libre que l'auteur insère aux pages 36, 43 et 51.

Le contenu de ces chansons en dit long sur le courage des esclaves. A la page 36 se trouve ce refrain : *Nous ne sommes pas les guerriers de l'ombre/Nous ne sommes pas les guerriers du crépuscule/Nous ne sommes pas les guerriers des ténèbres/Nous sommes les guerriers du soleil.* Ensuite à la page 43, un autre refrain sur la même thématique : *Mes cheveux ont blanchi à l'ombre des boucliers/Mes yeux ont pris la couleur des combats loyaux/Mes mains se sont forgées au contact des armes.* Enfin à la page 51, le même personnage entonne : *Mbatchébé est mort les*

armes à la main/Seko est mort en luttant/Djawéra, ce vénérable vieillard blanchi par la sagesse/Djawéra, ce redoutable lion du soleil radieux dont l'indomptable force physique fit place à une sagesse infinie. Tous les contes et chansons insérés dans ce roman illustrent la victoire du plus petit sur le grand¹⁴, le triomphe de la justice contre l'injustice. Par la ruse, les plus petits que les plus grands maltraitent finissent toujours par triompher sur la force brute et aveugle.

Le roman *Les réussites et échecs de Kokoé* de Mathurin Songossaye offre également quelques exemples d'intertextes. De la page 75 à 76 est inséré un conte qui explique pourquoi le chien ne parle pas. L'intertexte s'ouvre par : *Il fut un temps où les chiens faisaient la cour avec les filles des hommes* (Songossaye, 2013: 75). Et ce conte descendant se termine par : *Depuis ce jour, le chien ne parle plus. Pourtant, il comprend tout ce que les hommes disent. Il a seulement pris la résolution de ne plus parler de peur de faire disparaître l'espèce humaine* (Songossaye, 2013 : 76). Plus loin, de la page 77 à 80 se trouve un autre conte qui explique pourquoi le chien ne paie pas la dot alors que l'homme est astreint au prix de la dote. Tous ces intertextes offrent une image du parler centrafricain. Ainsi toute parole traditionnelle centrafricaine est toujours parsemée de références, d'allusion et de proverbes.

Pour le respect de l'expression de la pensée humaine dans le récit, certains auteurs ont recours aux interférences linguistiques. Les romanciers centrafricains vont basculer le français en le transformant. Ces interférences apparaissent sous la plume de Bamboté, de Yavoucko et Songossaye. Dans *Princesse Mandapu*, les expressions suivantes apparaissent sans trop de précision :

*Le thé est sur le feu. Toi Batila qui dévore l'argent¹⁵.
Gagner la nourriture pour la bouche des enfants.*

Dans *Les Réussite et échecs de Kokoé*, nous retrouvons : *Mère, ajoute au moins mille franc, supplia le marchand* (Songossaye, 2013 : 170). Le terme mère ici a un sens beaucoup plus affectif, et sert d'embrasseur de négociation car l'acheteuse n'a aucun lien de parenté avec le vendeur ambulant. Cyriaque Yavoucko au lieu de dire « envouter » préfère l'expression « manger la chair des autres ». Et Bindazo dans sa colère tiendra ces propos : « Je vous laisse votre Dieu », expression beaucoup plus claire en sango : « Mbi za ala na Nzapa ti ala ». En donnant la parole à ce personnage, l'auteur lui fait adopter naturellement la langue française comme on l'entend dans les rues des communes de Centrafrique.

Mais en plus de ces cas de figure, il faut découvrir une autre facette du parler centrafricain où les dialectes sont pris en compte dans l'écriture. C'est ce qu'on appelle « l'enracinement langagier dans le terroir ». En parcourant les pages

romanesques, il apparaît une transposition des langues locales dans le récit. Il s'agit des toponymes, des anthroponymes, des interférences ou expressions locales.

5.1. Les toponymes

On entend par toponymes l'étude des noms des lieux. L'enracinement du récit dans le terroir passe par les toponymes. Dans les œuvres romanesques de Centrafrique, les toponymes sont multiples et varient selon les régions et les langues. Dans la majorité des cas, les toponymes se rattachent au contexte historique ou géographique. Limanguigna dans *L'Odyssee de Mongou* désigne un petit village en forêt épaisse et à l'abri de toute mauvaise surprise. Ce qui explique la quiétude de ces villageois avant l'arrivée de Danjou. De même Létrogo dans *Le Dernier survivant de la caravane* signifie « lieu hospitalier ou terre nourricière » qui offre tout pour la survie des villageois. Le narrateur renchérit : *Notre village logé dans la grande forêt, au confluent des rivières Kossio et Yingou, était devenu le point de mire de tous nos voisins alliés, qui n'hésitaient pas à venir chercher chez nous tout ce dont ils avaient besoin.* (Goyémidé, 1985 : 31).

De ces toponymes fictifs, il faut aussi évoquer des noms géographiquement présents sur la carte du pays. Citons :

- Bilolo, Gbalaté (raccourci de Berberati) Bonola (étymologie de Nola) dans *Les Réussites et échecs de Kokoé* ;
- Yppi, Bambari, Bria dans *Le Dernier survivant de la caravane* ;
- Nola, Bangui, Bilolo dans *Le Silence de la forêt* ;
- Ouandja et Bangassou dans *Princesse Mandapu* ;
- Ouango, Bema, Ouazzoua, Labakenze dans *Crépuscule et défi*.

Cette toponymie est attestée par Mathias Ngouandjika :

D'abord la contrée est nommée sans ambages : la République Centrafricaine. Les villes que traversent leurs personnages au gré de leurs pérégrinations sont elles désignées : Bangui, Nola, Ouango, Ippy, etc. On pourrait suivre leur trace sur une carte touristique ! La référence au réalisme atteint parfois des délais infimes (Ngouandjika, 1989 : 65).

Les noms des lieux, qu'ils soient fictifs ou réels¹⁶ ont une double fonction. Ils permettent d'une part une lecture de l'histoire de la République Centrafricaine. D'autre part, ces lieux donnent un aperçu sur la diversité culturelle du pays.

5.2. Les anthroponymes ou onomastiques

Il se dégage dans cette littérature des noms qui viennent confirmer l'identité centrafricaine. Ainsi, il existe un ensemble de personnages qui s'assument par leur nom. Dans *Crépuscule et défi*, Bindazo signifie traître. C'est l'acte qu'il a posé à l'église quand on lui a refusé de s'asseoir avec les Blancs et lui de vociférer : *Vous, les Blancs, vous puez ; c'est nous plutôt qui devrions nous asseoir devant pour éviter vos effluves ; pour ceux qui ne connaissent pas encore, pour ceux qui ne vous ont pas vus vivre chez vous* (Yavoucko, 1979 : 135-136).

Koyakpalo dans *Le Dernier survivant de la caravane* a aussi un sens. Koya est un attribut masculin et Palo renvoie au nominatif soleil. C'est en fait un guerrier du soleil levant. Ngalandji vient de la racine Ngala qui signifie bambou de Chine. Le possessif Dji implique que ce personnage a la qualité de bambou de Chine dans son sang. Ngalandji signifie alors l'infatigable, le résistant, le survivant. En plus des anthroponymes humains, il faut relever ceux des divinités comme les Mbomba ou esprits des eaux, le Malima ou le dieu des ancêtres, le Yanda, Ngakola ou Nzapa qui désignent les êtres surnaturels, vénérés dans la société.

D'autres noms d'objets¹⁷ sont aussi fréquents dans les pages des romans. Lingha (tamtam), gonda (potion magique), le donvorro (tonnerre) dans *Dernier survivant de la caravane*. Ngbako (alcool locale distillée à base de manioc et de maïs), Pandjo (case d'homme), Mami Wata (déesse des eaux) dans *Les Réussites et échecs de Kokoé*.

Conclusion

Dans l'espace littéraire de la République Centrafricaine, précisément dans l'espace romanesque est inscrite l'identité centrafricaine. Le roman centrafricain a à cet effet une base sociale, plus exactement de la société centrafricaine dans son savoir-faire et son savoir-être. L'histoire de la Centrafrique est marquée par deux étapes que sont la période traditionnelle et la période contemporaine. Dans la traditionnelle, le Centrafricain jouissait d'une culture qui lui est authentique. Elle se matérialise par l'existence de différents groupes ethniques. Chaque groupe dispose d'une langue, son outil de communication. Malgré la colonisation, ces langues ont survécu. C'est ainsi que dans le transfert de l'oralité vers l'écriture, l'aspect onomastique par exemple est un cas de figure de la persistance traditionnelle dans les différentes œuvres. Les noms qui sont attribués à chaque Centrafricains trouvent leurs origines dans la langue de la tribu et sont reconnus comme tels. Les dialectes sont aussi dominés par une langue nationale, le sango qui est parlé de l'Est à l'Ouest, du Nord au Sud.

Aussi les auteurs centrafricains comme Makombo Bamboté, Cyriaque Yavoucko, Etienne Goyémidé, Pierre Sammy Mackfoy, Mathurin Songossaye par sentiment nationaliste, s'il faut le dire, se réfèrent à leurs tableaux culturels pour asseoir une écriture ancrée sur l'identité centrafricaine. Cette identité, néanmoins ne se limite pas à la période traditionnelle. En effet, avec la colonisation, de profonds bouleversements sociaux ont été intégrés dans la culture centrafricaine. Par l'intermédiaire de l'école, la langue française a été introduite et les Centrafricains qui, hier baignaient dans leurs langues, ont découvert une nouveauté. Cette nouvelle langue n'est que le chemin de l'acculturation. Du coup, le Centrafricain jouit d'un bicéphalisme identitaire : d'une part une identité originale, authentique qui permet son immatriculation dans le monde, et d'autre part, une identité artificielle, copiée sur le modèle occidental qui le plonge dans une sorte de confusion culturelle. Lors des récents événements qui ont ensanglanté la Centrafrique, des Antibalaka ont arboré des amulettes et gris-gris attachés au cou et aux hanches avec en même temps la Bible en main accompagnée de chapelet et de la croix de Jésus. De façon incongrue, amulettes, gris-gris, Bible, aka47 et machettes ont fait route ensemble.

Bibliographie

- Barthes, R. 1972. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris : Seuil.
- Cogard, K. 2001. *Introduction à la stylistique*. Paris : Flammarion.
- Goyémidé, E. 1984. *Le Silence de la forêt*. Paris : Hatier.
- Goyémidé, E. 1985. *Le Dernier survivant de la caravane*. Paris : Hatier.
- Grassin, J.-M. <http://www.ditl.info.definition>. (Dictionnaire International des Termes Littéraires, [consulté le 12 août 2016].
- Jouve, V. 2001. *La poétique du roman*. Paris : Armand Colin.
<https://fr.wikipedia.org/wiki/divination>. [consulté le 10 août 2016].
<https://fr.wikipedia.org/wiki/sorcellerie>. (consulté le 10 août 2016).
- Makombo Bamboté, P. 1972. *Princesse Mandapu*. Paris : Nathan.
- Mangoua, R.F. 2014. « De l'intermédialité comme approche féconde du texte francophone ». *Synergies Afrique de Grands-Lacs*, n° 3, p.127-141.
- Mbério, A. 1989. « Une mosaïque complexe et mal connue ». *Notre Librairie* n° 97, p.8-13.
- Moura, J.M. 1998. *L'Europe littéraire et l'ailleurs*. Paris : PUF.
- Ngouandjika, M. 1989. « Le roman entre le silence et le défi ». *Notre Librairie* N° 97, p. 60-67.
- Pageaux D.H. 1998. *La Littérature générale et comparée*. Paris : PUF.
- Ricœur, P. 1986. *Du Texte à l'action*. Paris : Seuil.
- Roudant, J. 1990. *Les villes imaginaires dans la littérature française*. Paris : Hatier.
- Russ, J. 1995. *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Bordas.
- Sammy Mackfoy, P. 1984. [1977] *L'Odyssée de Mongou*. Paris : Hatier.
- Songossaye, M. 2013. *Les Réussites et échecs de Kokoé*. Paris : Edilivre.
- Trésor de la langue française, dictionnaire de la langue du XIXe et XXe siècle (1798-1960)*, t. XV CNRS. Gallimard : 1992
- Yavoucko, R. C. 1979. *Crépuscule et défi*. Paris : L'Harmattan.

Notes

1. Ricœur, P. 1986. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.
2. *Trésor de la langue française, dictionnaire de la langue du XIXe et XXe siècle (1798-1960)*, t. XV CNRS. Gallimard : 1992.
3. Grassin, J.-M. <http://www.ditl.info.definition>. (Dictionnaire International des Termes Littéraires, page consultée le 12 août 2016).
4. Makombo Bamboté P. 1972. *Princesse Mandapu*. Paris : Nathan.
5. Sammy Mackfof, P. 1984. *L'Odyssée de Mongou* [1977]. Paris : Hatier.
6. Yavoucko, R.-C. 1979. *Crépuscule et défi*. Paris : L'Harmattan.
7. Goyémidé, E. 1984. *Le Silence de la forêt*. Paris : Hatier.
8. Goyémidé, E. 1985. *Le Dernier survivant de la caravane*. Paris : Hatier.
9. Songossaye, M. 2013. *Les Réussites et échecs de Kokoé*. Paris : Edilivre.
10. Une analyse sur le mythe des Antibalaka, réputés invulnérables aux balles AK47 pourrait apporter un éclairage significatif sur ce sujet. Malheureusement il n'y a pas pour le moment une production littéraire qui servirait de corpus pour une telle analyse.
11. Sorcier et sorcellerie dérivent du mot sort, maléfice lancé par un « jeteur de sorts », Sortiarus en latin. Selon une acception générale du terme, le sorcier est « celui, celle qui passe pour avoir fait un pacte avec le diable, à l'effet d'opérer des maléfices, et pour aller à des assemblées nocturnes dites sabbat », le sorcier est un jeteur de sort, recourant à la magie. (cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/sorcellerie>, page consultée le 10 août 2016).
12. Divination (ou devin) est la pratique occulte et métaphysique visant à découvrir ce qui est inconnu : l'avenir, le caché, le passé, les trésors, les maladies invisibles, les secrets, les mystères, etc. et cela par les moyens non rationnels. (cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/divination>, page consultée le 10 août 2016).
13. Il s'agit dans le roman centrafricain de la présence des textes relevant de la littérature orale, des allusions et des citations, phénomènes littéraires qu'on ne doit pas confondre avec les notions de l'interculturalité et de l'intraculturalité. La notion d'interculturalité suppose l'existence d'au moins deux civilisations. L'aspect intraculturel s'occupe par exemple de la diversité régionale, ethnique, sociale ainsi que des particularités individuelles ou des interactions qui font évoluer une civilisation.
14. Si l'on se réfère au texte biblique, il s'agit d'une forme d'intertextualité qui tire ses racines de David et Goliath dont il est question dans le livre premier de Samuel au chapitre 17.
15. Té nguinza. En d'autres termes, manger l'argent.
16. A souligner bien entendu que d'après Jean Roudant, *une ville serait-elle nommée Paris, Rome devient dans un roman, une construction de mots qui s'accompagne d'une interprétation* (Roudant, 1990 :23).
17. A noter que dans l'usage de ces anthroponymes ou onomastiques, les auteurs s'abstiennent de toute explication ou renvoi infrapaginale, comme si ces termes étaient connus de tous les locuteurs francophones.



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

Le spectre culturel et métaphorique dans
Le vieux nègre et la médaille
de Ferdinand Oyono : étude de quelques implicites sur un génocide culturel africain

Julia Ndibnu-Messina Ethé
ENS, Université de Yaoundé I
ju_messina@yahoo.fr

Reçu le 20-06-2016 / Évalué le 04-08-2016 / Accepté le 20-10- 2016

Résumé

Cet article met en relief les turpitudes d'un élu dénommé Meka, afin d'identifier l'impact du colonialisme non seulement sur les comportements des Africains avant et après les indépendances mais également les agissements des occidentaux. L'usage abondant des métaphores et de l'ironie fait ressortir les implicites sur la situation burlesque du personnage principal qui devient progressivement conscient de son exploitation. Au final, Meka, quasiment phagocyté culturellement, participant inconscient de l'éradication de l'identité culturelle camerounaise et serviteur soumis, met en avant son occidentalisation, symbole de la destruction idéologique croissante des valeurs culturelles traditionnelles chez les Camerounais.

Mots-clés : culture, métaphore, génocide culturel, contemporain, colonialisme

The cultural and metaphorical spectrum in «*le vieux nègre et la médaille*» of Ferdinand Oyono: study of some implicits in the African cultural genocide

Abstract

This article highlights the depravity of an elected named Meka, to identify the impact of colonialism not only on the behavior of Africans before and after independence but also those of Whites. The abundant use of metaphors and irony highlight the ludicrous position of the main character who gradually becomes aware of his exploitation. In the end, Meka, absorbed culturally, non-conscious participant of the eradication of the cultural identity of the African society, servant and subject of the Occidentals, highlights its Westernization, symbol of the increasing acculturation and progressive ideological destruction of traditional cultural values of Cameroonians.

Keywords: culture, metaphor, cultural genocide, contemporary, colonialism

Introduction

Ferdinand Oyono, expose dans un humour décapant et une satire virulente, les effets du colonialisme sur les Africains pendant le colonialisme. Les événements dépeints sont juxtaposables après les indépendances. Tambadou (1983) synthétise

les structures temporelle, spatiale et raciale de ses œuvres pour exhumer la figuration dichotomique comme une finalité. Pris singulièrement, « le vieux nègre et la médaille » déploie une panoplie d'éléments culturels symbolisant le Cameroun. À ce titre, la rhétorique se mêle aux traditions, usages et religions pour exposer la tragédie culturelle et politique africaine survenue dans les périodes du colonialisme et du post-colonialisme. Publié en 1956, il révèle l'affligeant spectacle d'une élite vaincue par la colonisation. Comment l'auteur se sert-il des figures de style et des comportements culturels des sociétés noire et blanche pour stigmatiser les comportements des élites africaines et des colons ? À travers une analyse ethnostylistique (Mendo Ze, 2009), nous envisageons de recenser quelques actes locutoires et illocutoires empreints par les implicites, l'hyperbole, les non-dits, la métaphore, etc. Les éléments culturels sont analysés au prisme des réalités socioculturelles actuelles afin d'en faire ressortir les processus de dilatation. Ces axiomes symbolisent le déclin de l'identité camerounaise pour les uns et sa disparition pour d'autres au profit d'une immersion dans la culture occidentale et de l'acculturation génocidaire du patrimoine culturel africain dans l'effervescence du néo-colonialisme.

1. Retour sur la vie, les œuvres et l'écriture d'Oyono : scènes des instances énonciatives de l'holocauste culturel

Les adeptes des œuvres d'Oyono font état de l'aspect classique d'une revue rétrospective sur sa vie et son œuvre. Toutefois, ils focalisent leur attention sur des aspects non factuels et récents qui connectent ses œuvres aux actes quotidiens et contemporains en Afrique. En matière d'actes quotidiens, la perte d'identité par les Africains qui préfèrent se reconnaître dans une autre culture pour des motifs divers est récurrente et très peu mise en évidence dans les analyses des œuvres d'Oyono.

En débutant par le « vieux nègre et la médaille » publié en 1956, les lecteurs s'accordent à préciser qu'il est un prolongement d'« Une vie de boy » inspirée par les phases mémorables de sa vie. Le narrateur de l'œuvre était né à Ngoulemakong près d'Ebolowa au Cameroun en 1929. Oyono avait servi comme homme à tout faire (un « boy ») chez les missionnaires afin d'assister sa mère qui ne possédait pas de moyens financiers suffisants pour subvenir à leurs besoins. Grâce à son métier, Oyono avait pu obtenir le certificat d'études primaires et le baccalauréat au Lycée d'Ebolowa. Oyono avait parachevé ses études au lycée de Provins avant de poursuivre ses études universitaires à Paris, à la Faculté de Droit de la Sorbonne. Il avait complété sa scolarité à l'École d'administration, section diplomatique. L'exégèse de ce parcours allègue d'une exclusion graduelle de l'auteur hors de sa communauté afin de se construire une identité que certains baptisent « universelle » mais que d'autres dénoncent comme asservissantes car ils rejettent *in extenso*,

celle première africaine. Toutefois, « un retour aux sources » se produit par une intégration comme « haut fonctionnaire » de la République grâce aux diplômes obtenus en France, en français et dans des institutions françaises. Aucun aspect culturel africain n'a participé explicitement à sa diplomation et encore moins les langues camerounaises.

Plus tard, en 1959, ce service en langue française permet à Oyono d'être nommé au poste d'Ambassadeur avant d'accéder à des postes plus prestigieux comme celui qui a précédé sa mort en 2010 : celui de ministre de la culture. Ce sont les premières étapes de sa vie qui posent les assises de son écriture dans laquelle il identifie les dichotomies colons/colonisés, Blancs/Noirs, immigrants/immigrés, occidentalisation/conservation, génocide/hybride culturel etc., auxquelles s'associent les thématiques comme la religion, l'alcoolisme, la vieillesse, l'aliénation, etc. En outre, les romans d'Oyono semblent se focaliser sur l'usage prioritaire de la langue française car le rapport aux langues camerounaises ne s'y reflète principalement que par les noms de famille des acteurs et un vêtement traditionnel.

1.1. Sa trilogie : analyse d'un dialogisme sur l'assujettissement culturel

Les francophiles s'arrangent sans présomption pour préserver une appartenance à la francophonie et à ses représentations. Le roman africain d'expression française, bien qu'il remonte au début du XIXe siècle, exprime déjà les particularités d'un métissage culturel, évoquant le sort des Noirs. Toutefois, ce type de roman revient très peu ou *prou* sur la détérioration des cultures et surtout sur la mort progressive de centaines de langues africaines entraînant avec elle la perte identitaire et culturelle. Dans la foulée, le mouvement de la Négritude oriente davantage les intellectuels africains comme Dadié, Mongo Beti, Henri Lopès, Ouologuem, Ferdinand Oyono etc., vers la défense des Noirs en tant qu'êtres humains et non des indigènes en perpétuelle quête d'une civilisation occidentale se refusant à reconnaître que la mort des langues africaines et des cultures qu'elles véhiculent et de ses locuteurs contribuent à un génocide culturel implicite. Dans la perspective de la lutte pour une reconnaissance des Noirs, Ferdinand Oyono publie sa trilogie extraite de son cheminement comme nègre soumis, ayant amplement délaissé sa culture pour se conformer aux valeurs occidentales et étant immigré en France pour s'assurer un avenir prometteur.

Symboliquement, nous revenons sur le contexte d'énonciation indépendantiste qui a marqué la rupture entre la minorité camerounaise développant un bilinguisme identitaire équilibré et la majorité acceptant de se « dépouiller » de sa culture, de sa langue et parfois même de son identité au profit d'un espace économique plus nanti comme le retrace les romans d'Oyono.

- « Une vie de boy » dans lequel il critique et démythifie le Blanc dont les mœurs et comportements sont exhibés par le narrateur-enfant : Joseph, le boy du Commandant blanc, naïf enfant africain. Le commandant blanc, symbole de la première colonisation qui s'est opérée par le christianisme et les missionnaires. Les comportements exposés sont similaires dans les autres romans et l'impact sur le Noir, aussi négatif et parfois humiliant. Toutefois, faut-il le signaler à suffisance, derrière cette naïveté, le noir finit par rejeter ses racines pour se conformer à la volonté occidentale.
- Le « *vieux nègre et la médaille* », le héros Meka, autant crédule que Joseph, est également victime de l'escobarderie du représentant de l'oppression coloniale. Diffusé au cours de la lutte pour les indépendances, le « *vieux nègre et la médaille* » étale les pratiques autoritaires de la colonisation, « *la négation de l'humanité des colonisés à qui on ne pardonne pas de quitter leur place en découvrant l'envers du décor des maîtres Blancs* » (wikipedia), les frustrations sexuelles, la religion, etc. Comme il le sera révélé subséquemment, cette œuvre, continûment d'actualité, dévoile la fierté du Noir à se dépouiller de sa culture, de ses principes et de son biotope naturel pour conquérir une légitimation par le « Colon », le « maître » et le « père », et dans ce roman, la mère France.
- Le dernier roman, « *Chemin d'Europe* », publié en 1960, relate « *l'exploration plus ou moins chaotique du monde des Blancs dans une bourgade africaine par un jeune homme qui veut se couper de ses racines et rêve d'Europe malgré les mises en garde de son père* ». Nous assistons à un parallélisme entre Oyono, immigré volontaire, et le héros dans son roman « *Chemin d'Europe* ». Ce dernier poursuit un avenir meilleur en sectionnant ses racines, sa culture première pour appartenir à un meilleur univers.

Le rejet conscient ou non de la culture, des langues africaines et de certains usages par les Noirs est peint dans les œuvres d'Oyono. Il n'est pas insolite que l'écriture *oyonienne* soit profondément ancrée dans le vécu de Ferdinand Oyono qui décrit avant les indépendances, le quotidien et le futur des colonisés destinés à subir les frustrations et les rêves nourris sur l'Outre Atlantique. Ces visions guident inexorablement certains Africains vers le reniement de leur culture car, faut-il encore l'indiquer, près de 65% des jeunes camerounais âgés de 3 à 25 ans entre 2001 et 2010 ne savent plus communiquer dans leurs langues maternelles ; la moitié au moins ignore le dénomination de sa langue maternelle (Bitjaa Kody : 2001, Ndibnu-Messina : 2010). De surcroît, ces jeunes admettent ouvertement une appartenance à une identité occidentale bien que vivant au Cameroun depuis leur prime enfance.

1.2. Résumé de l'œuvre : analyse actantielle du corpus

1.2.1. Le titre

À partir du titre, l'écriture *oyonienne* marque l'esprit par une ironie et une autodérision à travers les termes « nègres », « vieux » et « médaille ». Le Syntagme nominal « Le vieux nègre » suscite une appétence chez le lecteur de par la spécification qui réside sur l'usage d'un article défini « le », l'adjectif « vieux » et le nom « nègre ». « Nègre » est un substantif à connotation péjorative et raciste qui remémore au lecteur l'époque de l'esclavage, les sacrifices du Noir et surtout la résignation à voir basculer les valeurs ancestrales. Pour marquer cette abnégation, l'auteur informe dès le titre les velléités racistes administrées aux Noirs par les Blancs. L'adjectif « vieux » accolé à « nègre » accroît la péjoration, accentue le fait que ce héros légendaire a échappé et survécu à l'esclavage, rappelle qu'il existe une autre génération dite jeune, insinue que ce vieux a vécu un antécédent dans lequel il a peut-être eu des enfants, s'est marié, a travaillé, a acquis des biens, a été un héritier et se propose (ou s'est proposé) de léguer un héritage à la jeune génération. Son ardeur à la tâche pour servir avec loyauté et témérité ses maîtres de l'occident lui valent de mériter une récompense sous forme de médaille offerte par ces derniers. La dichotomie « Le vieux nègre » et « la médaille » offre au lecteur la latitude de s'imaginer le combat d'un homme noir qui passe par des flétrissures voire l'abandon des rites traditionnels, de sa langue maternelle, des valeurs et principes ancestraux pour mériter une médaille du Colon. Sans vouloir conclure cet article à l'introduction, c'est le lieu de se demander si ce titre évoque le futur des hommes noirs indépendants.

1.2.2. L'œuvre

Meka est un vieux paysan qui existe en tant que chrétien pratiquant et colonisé exemplaire. Le roman débute par une visite de Meka chez le commandant de cercle de Doum. Meka pense que le commandant a l'intention de le tuer. En fait, le commandant annonce à Meka qu'il est sélectionné pour recevoir une médaille en reconnaissance de son dévouement pour la France. En rappel, les deux fils de Meka sont morts pour les Français durant la Deuxième Guerre mondiale. En plus, la mission catholique jouit des terres cédées par Meka.

Meka mérite sa médaille à décerner le jour de la fête nationale française, le 14 juillet de cette année-là. Celle-ci lui est attribuée sans aucune accolade. En cette occasion, la femme de Meka se remémore ses deux fils décédés et se recueille en larmes pour lui (Meka). Ce qui n'empêche pas Meka de commémorer l'événement

car la boisson est offerte aux invités par les Administrateurs. Après le vin d'honneur, tous les noirs sont ivres du fait de la quantité d'alcool ingurgité. M. Varini appelé aussi Gosier-d'Oiseau, fait évacuer la salle du Foyer Européen. Dans la panique, on oublie et appréhende Meka complètement ivre qui s'est assoupi à l'intérieur. L'orage éclate en ravageant la salle d'où sort Meka titubant. Il perd sa médaille en allant chez Mami Titi. Il est arrêté dans la nuit, brutalisé et maltraité par des policiers trop zélés avant d'être conduit dans une prison où il est une nouvelle fois meurtri par Gosier-d'Oiseau de qui il attendait une certaine gratitude.

Meka retourne chez lui et plonge toute la famille dans la stupeur, causant pleurs et lamentations. Il se rend compte qu'il est un esclave des blancs, mais il n'essaie pas de combattre ce sort parce qu'il dit en bâillant : « *Je ne suis plus qu'un vieil homme...* ». L'œuvre met à nu, à travers une écriture fluide, un discours empreint d'un humour divertissant, la condition d'un indigène qui a été admiré par ses congénères comme ayant atteint les sommets auprès de l'homme Blanc. Mais au fil de l'histoire, il vit des turpitudes et finit par être conscient de sa condition, de la condition du Camerounais sous un joug connu ou méconnu, de l'Africain et pourquoi pas de ce continent qui a hébergé le premier être humain.

1.3. Les formes énonciatives dans l'œuvre : vers l'éveil des consciences

Les principales formes énonciatives relevées dans *le vieux nègre et la médaille* reposent essentiellement sur l'humour, l'ironie, la métaphore et l'hyperbole. Les deux dernières figures de style sont amplement décrites plus loin dans l'article. L'humour et l'ironie révèlent l'autodérision, l'hypocrisie, la mascarade et la duperie faisant partie intégrante du dénouement de l'histoire de Meka. Les personnages qui interviennent dans l'œuvre font preuve d'humour à l'exemple de la description de l'action de Meka lorsqu'il célèbre la réception de sa médaille : « la petite coupe de champagne [...], il l'avait vidé d'un trait [...]. Quand le Haut-Commissaire donna le signal en portant la coupe à ses lèvres, il s'aperçut que Meka l'avait grillé de vitesse » (113) ou encore en ce qui concerne l'hostie : « Malgré la distance qui le séparait de la Table du Bon Dieu, Meka y arrivait toujours le premier pour la communion et même avant le prêtre. » (16). L'humour se manifeste au niveau de la rapidité d'ingurgitation de la boisson par Meka qui déconcerte négativement le Haut-Commissaire. Ce dernier découvre que Meka, même s'il a rejeté les manières traditionnelles camerounaises, n'a pas encore totalement assimilé les nouvelles. Le début de l'assimilation culturelle est visible par le comportement du haut-commissaire et l'envie de Meka d'être le premier à recevoir l'hostie et toutes les bénédictions du prêtre. Le retour aux traditions est décrié plus tard à travers l'ivresse de

Meka qui finit par perdre sa médaille. Il est en voie de rétraction et mérite donc la perte de sa médaille.

L'ironie est constante et met à nu les actions du Colon à l'exemple de cet interprète noir qui traduit le long discours du haut-commissaire : « le grand chef blanc dit qu'il est très content de se trouver parmi vous, qu'il dit merci pour le bon accueil que vous lui avez fait. Puis il a parlé de la guerre que vous avez faite ensemble contre les autres Blancs de chez lui... et il a terminé en disant que nous sommes plus que ses amis, nous sommes ses frères, quelque chose comme ça... ». L'interprète ne manque pas de souligner qu'il brosse de manière synthétique les affirmations du haut-commissaire car les dirigeants et les dominés peuvent ne pas être des frères. En souvenance, l'ironie étant le fait d'exprimer oralement le contraire de sa pensée, l'interprète insiste sur le fait que le « grand chef blanc » affirme que les Noirs et les Blancs de cette époque sont des frères : ce qui ne saurait être véridique car la relation entre ces deux groupes est et a souvent été, celle du maître et de serviteur (esclave ?). Sans faire sourire, il est souligné les ambiguïtés contenues dans les propos des occidentaux. L'instant marquant qui recense la subordination à une autre culture, la prépondérance du Colon, l'inégalité entre Noir et Blanc, l'orgueil de servir « un maître » et d'avoir souscrit à la culture de l'occident se retrouve dans l'extrait ci-dessous qui mêle l'humour et l'ironie.

« Ce fut le tour de Meka. Le grand Chef des Blancs se mit à vociférer devant lui. Selon qu'il ouvrait ou fermait les lèvres, sa mâchoire inférieure s'abaissait et se relevait, gonflant et dégonflant le dessous de son menton. Il prit une autre médaille dans le coffret et s'avança vers Meka en parlant. Meka eut le temps de constater qu'elle ne ressemblait pas à celle du Grec. Le Chef des Blancs lui arrivait à l'épaule. Meka baissa les yeux sur lui au moment où il lui épinglait la médaille sur la poitrine. [...] Meka regarda de biais sa poitrine. La médaille était bien là, épinglée sur sa veste kaki. Il sourit, leva la tête et s'aperçut qu'il chantait en sourdine tandis que tout son visage battait la mesure. Son torse ondula malgré lui pendant que ses genoux fléchissaient et se détendaient comme un ressort. Il ne souffrait plus et n'entendit même pas ses os craquer. La chaleur, son besoin, la douleur qu'il avait aux pieds, tout avait disparu comme par enchantement. Il regarda encore la médaille. Il sentit que son cou grandissait. Oui, sa tête montait, montait comme la tour de Babel à l'assaut du ciel. Son front touchait les nuages » (102).

Les principales formes énonciatives de l'œuvre qui semblent en faveur de l'ostracisme croissant des cultures camerounaises et de l'asservissement de certaines élites ont été mentionnées ci-dessus. Les abondantes descriptions et formes discursives humoristiques et ironiques sont en résonance avec les thématiques dichotomiques

du pouvoir, de l'assimilation, du rejet des valeurs ancestrales et même des langues africaines. À titre d'illustration, la prière en latin psalmodiée par le couple Meka. La mort des cultures n'est pas une gageure quand il s'agit d'examiner les formes discursives et les actes langagiers relatifs aux comportements, aux panégyriques adressés aux Noirs par les Blancs et surtout à l'éconduite des langues africaines dans les activités quotidiennes décrites par Oyono.

2. Les actes du langage dans le « vieux nègre et la médaille »

Les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires présents dans les récits des romanciers font souvent références à des formes de violences à dénoncer publiquement à coups de figures styles ou encore de métaphore. C'est dans cette optique que Flannigan, dans « The Eye of the Witch : Non-Verbal communication exercise of Power in Une vie de Boy » (1982) scrute les conflits implicites et violents entre les colons (Blancs) et les colonisés (Noirs) afin de divulguer les prises de conscience et les tentatives de renversement exprimés par les dominés, les violentés. « Une vie de boy » et « le vieux nègre et la médaille » explorent des situations coloniales (susceptibles d'être projetées actuellement) de manière tacite et dénoncent l'extinction préméditée des valeurs culturelles autochtones africaines. Oyono sonde les événements, les expose sans pour autant les mentionner explicitement.

2.1. Les actes non-verbaux

Les implicites sélectionnés sont marqués par les métaphores et des figures de style dont l'hyperbole qui péjore la description. Ci-dessous, une liste d'exemples :

1. « Le spectacle se termina quand, les femmes, exténuées, s'allongèrent à côté du feu, couchées comme un troupeau d'alligators au bord d'une rivière »;
2. « Kerala jappa et se retourna contre le mur
3. « L'interprète, immobile au milieu de la salle, buvait les paroles du Haut-Commissaire »
4. « Cela allait avec ses vêtements dégoûtants. On l'aurait confondu avec ces mendiants déguenillés que le Père Vendermayer chassait aux environs de son église ».
5. « Il implora l'homme de l'excuser en agitant les mains, puis accéléra son pas de canard »
6. « Il parlait comme ces lépreux dont la voix éteinte ressemble au bruit de l'air qui s'engouffre dans un orifice béant »

Au niveau du premier exemple, la comparaison s'exécute entre les femmes et les alligators au repos. L'implicite véhiculée dans cette phrase est dévalorisante car les alligators sont des reptiles prédateurs qui ne se sommeillent qu'après avoir dégusté leurs proies. Les femmes, après s'être repues du spectacle (comparé à « proie »), somnolent. De même, le deuxième exemple confronte Kerala à un chien à travers l'usage du verbe d'action « japper » conjugué au passé simple. Seuls les animaux jappent. Il existe une déshumanisation du personnage. Au troisième exemple, Meka est comparé à un mendiant sale et dégoûtant parce qu'il est vêtu de ses habituels atours de paysans. De même que les précédents exemples, l'hyperbole permet de péjorer les descriptions abondantes qui se trouvent dans le roman. L'indigène est ainsi comparé aux éléments de la nature (voix comme un orifice béant), aux animaux (« son pas de canard »), aux végétaux (« ses doigts pénétrer [...] comme la pulpe d'un avocat tendre »), aux animaux (« Kerala jappa », « alligators »), au feu et à l'eau (« les femmes, exténuées, s'allongèrent à côté du feu comme un troupeau d'alligators au bord d'une rivière»), etc. Ces comparaisons réductrices et dépréciatrices des valeurs et usages culturels camerounais sont révélatrices de la perte par Oyono, du respect des fondamentaux ethnoculturels camerounais. Non seulement Oyono décrit les comportements des villageois, mais il ne pardonne non plus la duperie des représentants de l'Occident. L'art vestimentaire usuel et les comportements quotidiens sont dépeints et comparés désavantageusement et les langues africaines sont le moins possible évoquées comme les actes de parole subséquents l'agrémentent.

2.2. Les actes verbaux

Les actes verbaux se traduisent par les monologues et les dialogues qui se développent dans le roman. Nous ne retenons que les propos de Meka (monologue) et quelques-unes de ses répliques pour élucider l'hyperbole et l'implicite à travers les métaphores et les comparaisons. Plus loin, des aperçus sont convoqués afin d'être discutés.

1) « Et moi, pauvre homme mûr, je suis obligé de laisser mon crâne rôtir au soleil comme un margouillat »

Cet exemple détaille la pensée d'un homme candide qui devient conscient de son statut de colonisé devant subir le martyre sous le soleil, non pas comme un margouillat, heureux de son position, mais comme un sujet loyal. Meka utilise des verbes d'action explicitant son calvaire : « obligé » et « rôtir » comme un animal qu'on met à cuire sur du feu. Une résignation qui conduit au rejet et à la mort des valeurs ancestrales camerounaises.

2) «Ô femme aussi faible que les apôtres du Seigneur sur le mont des oliviers»

Meka compare sa femme aux apôtres qui se sont endormis sur le mont des oliviers pendant que Jésus-Christ priait. Implicitement, il s'identifie à ce messie, envoyé pour sauver les Nègres de leurs pratiques paresseuses. Il compare sa femme à une personne qui ne l'assiste pas au moment le plus opportun comme ce jour où il est mandé de se rendre chez le commandant. Même en faisant preuve d'intertextualité, il n'évoque pas une tradition africaine, une maxime ou un proverbe africain : Meka confirme l'annihilation de la culture africaine au profit de celle imposée. Ses pairs pourtant, y font référence pendant les discussions, mais Meka trouve son réconfort, sa force et son courage dans le christianisme et non dans le culte des ancêtres ou encore des dieux africains, comme il l'énonce ci-dessous.

3) «Sûr que je sens-là, sous ma vieille poitrine la foi battre».

La métaphore, la comparaison et l'hyperbole sont employées pour dévoiler la maltraitance de la domination et la soumission d'une catégorie de Noirs. Cette obédience qui est portraiturée comme une fatalité semble ne pas se décoller du Noir même au 21^e siècle. Le Noir succombe à une colonisation culturelle destructrice inexorable de son identité culturelle et de sa conscience d'appartenance en premier à un continent.

3. Aspects d'une (néo) colonisation dans Le « *vieux nègre et la médaille* »

3.1. La religion et la mission civilisatrice occidentale

Meka est le témoin de la mission civilisatrice de l'homme Blanc, du colon auprès des indigènes. Il s'établit en garant de la transmission de cette civilisation. Comme Mbumburwanze (2011) l'affirme, il est le témoin « *identifié, choisi et appelé par le Père* ». En effet, il « *habitait une petite case misérable au village dont la Mission portait le nom [...]. Il avait eu la grâce insigne d'être le propriétaire d'une terre qui, un beau matin, plut au Bon Dieu. Ce fut un père blanc qui lui révéla sa divine destinée.* » (16) Meka s'empresse de répondre positivement à l'appel du Père : « *Comment pouvait-on aller contre la volonté de Celui-qui-donne ?* » (16). Obéissant aux règles, respectant la Parole divine, Meka préfère « ne pas pécher » et consentir délibérément de céder ses propriétés à la mission catholique. Quel meilleur moyen d'exprimer sa gratitude et son infinie croyance en Dieu ? L'ironie manifeste de la question posée par le narrateur présente l'action des missionnaires comme identique à celle de leurs congénères laïcs : spolier les Noirs au profit des colons, « façonner » le Noir à la mission « assimilationniste » de la France. Le « Père », équivalent de la « mère » France peut prendre, déposséder qui elle veut à volonté :

c'est une mission divine. En revanche, l'auteur ne mentionne pas une aussi grande charité de la part de Meka envers ses co-villageois. Au contraire, ce dernier se détourne d'eux et de leurs usages de solidarité (cf suite de l'article) et de partage fixé par le droit coutumier.

En revenant au christianisme, Meka, comme les autres ouvriers indigènes, travaille gracieusement sur les terres pour recevoir de manière éloquente « *le merci du prêtre, la communion ou la grâce et l'indulgence du bon Dieu* » même si la confession n'est pas gratuite du côté des missionnaires. Il travaille comme tous les Noirs à l'épanouissement de la France, c'est-à-dire à « *faciliter l'œuvre de la France dans ce pays* » (26). C'est pourquoi, « *Il suivit, enthousiaste, l'édification du quartier du Seigneur sur la terre de ses ancêtres.* » (16) car Meka « *avait été recréé par le baptême* ». Témoin « naïf » et heureux d'accomplir une mission pour le Père (voire la mère). C'est la raison pour laquelle, « *Meka était souvent cité en exemple de bon chrétien à la Mission catholique de Doum.* » (16) et qu'il méritait que lui soit décernée, une médaille. Cette médaille qui symbolise le succès du Noir dans sa transformation, dans son assimilation à la culture française, à la négation voire l'extermination de ses fondements culturels, ou dans une moindre mesure une hybridation qui marque le début d'une dégénérescence culturelle.

Meka est également détenteur et promoteur de la civilisation catholique auprès de sa famille :

Meka était en avance sur le 'bonjour du Seigneur' [...] ô femme aussi faible que les apôtres du Seigneur sur le mont des Oliviers ! Tu ne sais que je dois me présenter très tôt chez le commandant. Prions !... [...] Au nom du Père... Ils prièrent d'une voix monotone et chantante, agenouillés sur le lit de bambou

Qu'est-ce qu'il y a de mieux sinon de montrer ostensiblement la symétrie entre sa prière et celle entonnée par le prêtre en latin ? Tous les dogmes sont respectés en tant que nègre intégré dans la civilisation française : la connaissance des versets bibliques, la voix chantante et monotone, à genoux, le « Notre Père » récité très tôt en matinée. Meka n'exprime pas un degré équitable de foi envers les croyances traditionnelles et les langues y relatives car il prie en latin.

Au-delà de la cellule familiale, Meka exhibe sa foi catholique en homme civilisé dans les lieux publics ou chez des voisins: protection par « saint Christophe » (132), « un signe de croix », récitation « un pater », un « ave » (135). De manière analogue, lorsqu'il se fait embarquer, il ne manque pas d'invectiver le policier en ces termes : « - Je suis chrétien, ô garde ! Et le mensonge est proscrit dans la bouche qui reçoit le Seigneur... ô garde ! » (138); « Dieu vous voit ! » (143). Cet avertissement marque sa foi inébranlable en sa religion à lui apportée par les missionnaires.

En bon exécutant de la politique assimilationniste, véhiculée par les missionnaires blancs, Meka est envié par ses pairs, pareillement à tous ceux qui parviennent à côtoyer l'Occident de près. À l'image d'Engamba qui certifie que « *Meka est de ces gens bien nés qui auront eu le bonheur sur la terre et au ciel [...], le chameau qui passera par le trou de l'aiguille...* » (68). Les Africains bénissent et apprécient ceux qui ont le bonheur d'être dans les bonnes grâces des Occidentaux. Même s'ils y perdent tout comme Meka : « *Ils ont tout pris à Meka, ses terres... ses fils... [...] tout... tout...* » (184). La souffrance de Meka, égale à celle de Job dans la Bible, se profère par des prières qu'il sait être au-delà de toute religion animiste, indigène :

Dieu Tout-Puissant, [...]. Toi seul qui vois tout ce qui se passe dans le cœur des hommes. Tu vois que mon plus cher désir en ce moment où j'attends la médaille et le Chef des Blancs, seul dans ce cercle, entre deux mondes [...], oh! Mon Dieu! que tu fis différents, mon cher et mon grand désir est d'enlever ces souliers et de pisser...oui de pisser. [...] Je te prie de m'aider dans cette position sans précédent dans ma vie, au nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ainsi soit-il... (99)

Bref, Oyono jette un doute systématique sur les bonnes intentions de ceux qui prétendent sauver l'âme des Noirs de la damnation. Il y est mis dans le même sac, laïcs et missionnaires blancs (Adama Ndao). Ce doute s'estompe lorsqu'une observation de la société postcoloniale est effectuée : la religion reste « l'opium du peuple » (Karl Marx). Le Noir devrait se comporter comme un « Blanc » pour être « civilisé ». Il est véhiculé aux jeunes Africains l'oubli délibéré de leurs cultures, de leurs vertus et de leurs langues maternelles pour s'attacher à celles qui sont salvatrices chrétiennes : le latin, le français et l'anglais.

3.2. Culture traditionnelle et modernisme : vers une dissolution programmée

Oyono commence par rappeler aux originaires de l'Ouest du Cameroun, le culte des crânes. Il débute avec la narration d'une histoire relative à la conservation d'un crâne supposé appartenir à un patriarche du clan. Plus encore, lorsque c'est une situation de guerre, le crâne de l'ennemi est exposé comme un avertissement ou un trophée devant la porte ou dans la case du plus valeureux guerrier. En effet, Meka était dépositaire d'une 'tête d'ennemi' tué lors de la guerre de colonisation entre les Noirs et les Européens. Ce crâne d'Allemand lui fut confié par tout le clan « lorsqu'il tua sa première panthère » (151-152). Son premier trophée en tant que combattant pour la liberté et protection du patrimoine camerounais. Mais, son appartenance à la nouvelle civilisation a entraîné une rupture car il « l'avait jeté dans une rivière le jour de son baptême. » (152). Il bafoue la culture africaine en jetant un trophée important et symbolique pour servir son nouveau maître, sa nouvelle patrie : la France.

Plus loin, il rompt sciemment les interdictions en offrant à son neveu les boyaux de moutons interdits à la consommation chez les mineurs (« Il n'y avait que les hommes mûrs qui devaient en manger » (16) au risque de perdre sa virilité et de devenir irrespectueux. La tradition beti (au Cameroun) le stipule clairement : les boyaux de mouton sont interdits aux jeunes au risque de les voir perdre leurs facultés reproductrices ou dans une moindre mesure de devenir arrogants. C'est pourquoi, Oyono expose un des faits ainsi :

- O mes aînés ! dit timidement Mvondô qui, les yeux baissés, tripotait le nœud de son pagne. Je sais que je n'ai pas droit à la parole parmi vous mais j'ai déjà mangé des boyaux de mouton...

- Qui est-ce qui lui a permis d'en manger? fulmina quelqu'un en l'interrompant.

- Ça, c'est une honte ! c'est une honte ! protesta l'assistance. Une rumeur hostile monta dans la foule [...] Les commentaires fusaiient de toutes parts. [...] On demanda le nom du propriétaire du mouton dont Mvondô avait mangé les boyaux, bien que tout le monde pensa à Meka. On s'indignait. Ainsi il y avait des gens qui faisaient les Blancs dans ce village! Quelle honte! Manger un mouton entier en cachette et autoriser les petits à en manger les boyaux sans en avertir le village! (168-169)

Meka, dans ses actes, transfère à ses semblables la marque occidentale : la liberté d'agir impunément à tout moment. Véridiques ou non, la pléthore de points d'exclamation et la dernière remarque met en exergue deux faits :

- l'avarice de Meka « *Quelle honte! Manger un mouton entier en cachette et autoriser les petits à en manger les boyaux sans en avertir le village!* » (169) ;

- le rejet de la barrière entre adultes et enfants en permettant à ces derniers de consommer les aliments autorisés uniquement aux aînés.

En s'alliant à la culture occidentale, Meka regrette de n'avoir pas commis un autre impair : n'avoir pas dégusté de la viande de tortue pourtant prohibée chez les peuples du Mbam (au Cameroun). Les Mbamois ne consomment pas de tortue sous peine de malédiction des ancêtres car, la tortue est un symbole mythique de protection de ce peuple qui a traversé le fleuve Sanaga (au Cameroun) sur son dos. Et c'est avec beaucoup d'amertume et un peu d'ironie qu'il affirme au lendemain de sa décoration : « C'est dommage que je ne puisse jamais rien trouver de pareil, dit Meka, dommage que je n'aie pas mangé de tortue » (186). Sous un autre angle, il aurait également pu manger de la tortue pour être plus rusé, sage et intelligent afin de ne pas avoir subi les événements de la veille : l'ivresse, la prison, l'humiliation et la perte de sa médaille.

L'art vestimentaire est remis sur la sellette. Aujourd'hui, s'habiller en référence à l'Occident est une marque de civilisation et de modernité. C'est pourquoi, Meka porte une « demie soutane » même si celle-ci va lui valoir une humiliation cuisante et une perte d'argent exprimé ironiquement par la description d'Oyono : « La tête baissée, il retira sa veste et, excédé, la lança sur l'étagère. –Mes économies ont-elles donc été jetées à la brousse? » (86). La dernière phrase exprime la conscience d'une exploitation et d'une humiliation subie et acceptée. Le même calvaire est exprimé à propos de ses chaussures qui le martyrisent mais qu'il doit porter pour se faire beau devant son maître blanc et en fonction des désirs de celui-ci.

Il prit le soulier que lui tendait sa femme. Il serra les dents. Une goutte de sueur tomba entre ses jambes. Il étreignit un peu plus fort ses orteils puis les enfonça dans le soulier. Il se leva pour donner plus de poids à son talon qui s'y enfonça avec un bruit d'un baiser sonore. [...] Les incisives rivées sur la lèvre inférieure, il se leva, fit quelques pas. Il était subitement devenu pied bot. (88)

D'après Mbumbuwanze (2012 : 86), « la tenue du Père est une métaphore de l'oppression coloniale pour l'indigène et ce qu'elle lui pèse et limite ses mouvements en enserrant son corps ». Meka est contraint d'accepter cette nouvelle forme de domination qui ne s'exprime pas par une brutalité mais par une exigence : « être un français à la peau noire ».

4. La néo-colonisation ou le stratagème du leurre de l'indépendance

Malgré toutes les promesses civilisatrices et émancipatrices, les indépendances arrivent comme des médailles octroyées aux indigènes méritants. Symbolisées par le port d'une veste trop large et les chaussures inconfortables (comme toutes les règles imposées aux Noirs en quête d'indépendance et de notoriété), les promesses s'illustrent à travers des simulacres d'actes philanthropiques qui finissent par exproprier les Noirs de leurs terres, déposséder les noirs de leurs civilisations originelles et surtout, les emprisonner et les humilier.

- Les règles de la néo-colonisation : souscrire aux conditions pour accéder aux indépendances, perpétuer le respect de la France comme Mère-patrie à travers l'usage du franc CFA (symbole de l'appartenance de l'Afrique à une communauté française), utiliser la langue française et effectuer ses études en français. Ces règles s'illustrent dans *le vieux nègre et la médaille* par les conditions à lui imposées pour obtenir la médaille. Parmi ces règles, il s'agit pour Meka, de céder sa propriété aux missionnaires, ses enfants pour servir la France et sa culture, porter des vêtements et des souliers plus petits et inconfortables, etc. Le fait d'accepter ces conditions est dès lors, un indice d'une acculturation croissante du Noir.

- Les actes de philanthropie : il est loisible de citer comme exemples, les bourses de la francophonie, les largesses occidentales (comme Meka et sa médaille, ou encore le carton de boîte de sardines offert par le grec), les aides au projet pour pays francophones, etc. Pour bénéficier des actes philanthropiques francophones/français, les projets doivent toujours servir la France et la langue française au risque de se voir refusés. C'est pourquoi Oyono le souligne à travers les paroles du commandant qui lui annonce la nouvelle : « La médaille que nous te donnerons veut dire que tu es plus que notre ami » (26). Plus loin, il est précisé que, « cette médaille était celle de l'amitié, de l'amour et du respect que les Blancs voulaient témoigner à Meka » (70) qui avait donné ses terres à la Mission, et ses enfants, à la France ».
- L'humiliation : certains chefs d'Etat de l'Afrique francophone vivent les mêmes turpitudes humiliantes que Meka. Ces derniers sont des élus qui se voient assistés et hissés au rang de chef d'état avant d'assister à leurs propres déchéances publiques. Ils peuvent se retrouver en prison comme Meka qui a servi le Père (ici la Mère France) en tout honneur, lui sacrifiant son identité.

Les Africains sont indépendants et jouissent de leur liberté apparente. Ils contiennent toutefois à délaisser leurs cultures, leurs langues maternelles et identités au profit des cultures des anciens colons et des langues de ces derniers pérennisant ainsi la destruction progressive du patrimoine culturel africain.

5. Meka : un exemple d'élite à l'africaine

La littérature africaine, pendant les années de lutte pour les indépendances et celles postcoloniales, abordent les questions de la résistance, de la violence coloniale, de l'impérialisme culturel, de l'hybridation des peuples noirs, du déracinement, du développement, de la coopération, etc. qui constituent le soubassement de la destruction culturelle. Il est à noter que, comme Ferdinand Oyono, les auteurs avant les indépendances, prenaient la responsabilité de divulguer les méfaits du colonialisme et surtout de l'aliénation y afférente.

Avant les indépendances, certains auteurs, au lieu de révéler les violences du colon contre ses sujets, prônent la violence comme une arme à utiliser par le « Nègre opprimé ». Fandio (2006 :35) reprend les propos de Mongo Beti pour le rappeler :

Le corollaire de la violence de l'envahisseur devenu occupant, affirme l'auteur de *Main basse sur le Cameroun*, c'est la violence légitime de l'Africain opprimé

sur la terre ancestrale, spolié de son bien et de lui-même, réduit au rang de la bête. [...] La violence de l'Africain opprimé n'est pas un choix, mais une fatalité. L'Africain est condamné à user de violence, à moins de se résigner éternellement à l'esclavage. »

La violence n'est pas analysée uniquement dans le sens de la dénonciation mais également dans celui de l'appel du peuple à se réveiller. Telle est la responsabilité des élites (propriétaires de biens, anciens et nouveaux fonctionnaires, religieux, etc. comme Meka) d'amener les Noirs à se décoloniser et non d'être les témoins et élus inactifs de l'aliénation noire sur tous les plans. Car, bien que certains comme Georges Hardy reconnaissent aux « indigènes de [leurs] colonies africaines [...] une histoire et des historiens » qui est « la somme des traditions ethniques sur l'origine des sociétés africaines, leurs rapports dans le passé, leurs grands hommes, leurs transformations souvent miraculeuses [...] », l'assimilation culturelle reste de mise, favorable à l'éradication de la culture africaine. Les élus sont forgés, façonnés à l'image de la France. Le résultat est visible sur les élites africaines car pour eux, seule la langue française reste la vraie langue d'instruction. C'est le cas au Cameroun et dans d'autres pays d'Afrique noire francophone qui ont réduit les langues africaines à un usage folklorique ou clanique et interdit celles-ci à l'école. Mais, toujours grâce à l'ancien « maître », ils les ont réintégrées à l'école comme matière. Les élites camerounaises recommencent fièrement, au vingt et unième siècle, à enseigner le duala, le ffulde, le beti-fang et quelques autres langues locales aux élèves en français. Ils se font soutenir dans cette tâche par les organisations internationales comme l'AUF et l'OIF sous le couvert d'IFADEM, d'Elan-Afrique, etc. Cette métaphore est semblable à l'histoire de Meka. Il est assisté par le Colon pour organiser sa réception relative à « la médaille » qui lui est décernée et qu'il mérite.

Le génocide culturel est évoqué par Ferdinand Oyono lorsqu'il a commencé à décrire un monde dans lequel le Camerounais est moderne. Ce nouveau monde moderne à l'africaine qui serait l'exacte réplique de l'occident même s'il faille subir « des souliers trop serrés ». C'est pourquoi, reprenant les pensées de la majorité des Africains, « vivre à l'européenne, c'est vivre mieux ». Les avantages sont nombreux : soins médicaux et non tradi-praticiens, immeubles et non des huttes et des cases, moyens de transports (train, avion, voiture) et non âne, cheval, etc. Sur le plan culturel, c'est encore plus vivace : plus de dot, égalité homme-femme, présentation et service à table, art vestimentaire, distractions dans les salles de cinéma, mariages interethnique et interracial, liberté de parole, etc. « C'est vouloir vivre une idylle civilisée » (Wole Soyinka, 1968,12).

Conclusion

Cet article a essayé de répertorier les actes du langage et les métaphores qui mettent en exergue les prémices d'un génocide culturel préparé dès les premières colonisations. Ces actions coloniales reconstruites semblent se perpétuer à l'ère postcoloniale. Meka est donc le symbole de ce parcours dégénérescent culturellement qui s'illustre en premier par une école occidentale pour les Africains. En second, un don en nature ou en argent par le Colon pour protéger les croyances non camerounaises et remercier une soumission du colonisé à ses maîtres. Enfin, la déchéance par une récompense souvent frustrante pouvant s'achever par une perte de la dignité. Ce parcours quotidien de l'intellectuel, de l'élite africaine est un gage de succès qui ne va pas sans entraves à l'image de Meka. Mais si le développement de cet article présente les frustrations créées par la domination et la sacralisation d'un peuple sur l'autre, il ne présente que partiellement la volonté intime de l'Africain à s'identifier au Blanc, à l'occident et surtout, l'envie que celui-ci suscite lorsqu'il parvient à être cet « hybride » que lui-même ne sait pas et à participer au génocide culturel de son patrimoine. C'est pourquoi il ne faudrait pas oublier de se poser la question de savoir si la situation de continuelle dépendance n'est pas une volonté de l'Africain qui désire vivre à l'Occidentale et si possible en occident toute sa vie afin d'échapper à cette culture grégaire et dépassée.

Bibliographie

- Adama Ndao, <http://lireunlivreplaisir.blogspot.com/2008/05/etude-de-le-vieux-negre-et-la-medaille-de.html> [consulté le 01 juin 2016].
- Beti, Mongo. 1999. « Je doute que les Français aient manipulé qui que ce soit », *La Nouvelle expression* n° 572 du 29 septembre.
- Fandio, P. 2006. *La littérature camerounaise dans le champ social*. Paris : L'Harmattan.
- Flannigan, A. 1982. « 'The Eye of the Witch' : Non-Verbal Communication and the Exercise of Power. In: Une Vie de Boy ». *The French Review* 56 : 1 : 51-63.
<http://www.arabesques-editions.com/revue/francophonie/article043101.html>
- Mbumburwanze Shamba Nzapfakumunsi, 2012. *Sous le spectre du père : Poétique et politique de la dépendance et du sevrage dans Le roman postcolonial africain*. Thèse de doctorat, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada.
- Mendo, Ze. G. 2009. *Ethnolyrique et sociolinguistique*. Yaoundé: Éditions CLE.
- Oyono, F. *Le vieux nègre et la médaille*. Paris : Julliard, 1956.a
- Wilberforce A. Umezina. 1975. *La religion dans la littérature africaine : étude sur Mongo Beti, Benjamin Matip et Ferdinand Oyono*, Presses universitaires du Zaïre, Kinshasa, 185 p.
- Wole, Soyinka .1968. The writer in a modern African state. In: P. Wastberg (ed), *The writer in modern Africa*, UPPSALA, p.21- 40.

Synergies Afrique des Grands Lacs
n° 6 / 2017



Reconstruction
et promotion
de l'identité africaine





ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

Pour un roman francophone en vers. Considérations épistémologiques d'une poétique de l'hybridation

Isidore Bikoko

Université de Douala, Cameroun
bisipe2012@gmail.com

Reçu le 19-06-2016 / Évalué le 23-08-2016 / Accepté le 20-10-2016

Résumé

Marthe Robert (1972) présente le roman comme « le genre indéfini », avec une « fortune historique » que la littérature et les imaginaires lui ont concédée. Toutefois, même si sa forme « poétique » a disparu pour des raisons diverses pendant quelques siècles, le retour du roman en vers, surtout dans le paysage francophone, traduit une dynamique certaine du genre. Aussi cherche-t-on à démontrer, comment ce retour aux origines s'illustre telle une matière langagière riche de structurations et de sens. Dans une lecture de *L'Énigme du retour* de Dany Laferrière, cette contribution s'appuie sur l'approche sociocritique telle que préconisée par Monique Carcaud-Macaire (1997) afin de présenter le fonctionnement d'un roman en vers et ses modalités d'incorporation de l'histoire.

Mots-clés : roman, transgénéricité, hybridations, francophonie, identités

Reading a Francophone novel in verse. Epistemological considerations of poetic hybridization

Abstract

Marthe Robert (1972) presents the novel as “indefinit genre” with a “historic capital” that literature and fictional have granted it. However, even if its “poetic” form disappeared for various reasons during centuries, the return of the novel in verse especially in the French landscape reflects a certain gender dynamics. In this article, we hope to demonstrate how this return to origins illustrates such a rich language material in structuring and meaning. While reading *L'Enigme du retour* of Dany Laferrière, in a socio-critical approach as advocated by Monique Carcaud-Macaire (1997), we will analyze the dynamics of a novel in verse's operation and its implementing incorporation of history.

Keywords: novel, transgeneric, hybridization, francophonie, identities

Introduction

Le rapport du roman à la grande épopée est concevable dans une évaluation des itinéraires de ce genre longtemps décrié, mais qui a su résister à l'usure du temps et à l'espièglerie de la critique médiévale qui y voyait une « figure du parvenu, voire quelquefois d'aventurier » (Robert, 1972 : 12). Mais le roman a fini par conquérir les lieux de mémoires, l'histoire contemporaine et les espaces-temps diffractés, faisant de ce réseau auquel la littérature doit son mérite un carrefour des esthétiques protéiformes, le creuset des poétiques et l'ouverture à la polyphonie discursive. Dans cette confluence apparaît, d'emblée, des variations successives en plages temporelles, des acquis et des ruptures qui, ordinairement, ne se conçoivent pas hors de leur champ d'application, mais qui trouvent sens - l'informulé - dans ce genre « indéfini » qu'est le roman. À strictement parler, y a-t-il une forme fixe du roman, francophone pour le cas d'espèce, qui pourrait justifier son évolution et son expansion ? Ne peut-on pas voir en chaque roman l'expression d'une liberté de l'écrivain à qui la réalité offre tous les possibles ? Si dans la vaste littérature française l'inquiétude à propos du genre demeure, il est aujourd'hui utile d'en évaluer la teneur. De telle sorte que le caractère informe ou polygénérique du roman francophone devient *sui generis* son identité propre. Le choix de *L'Énigme du retour* de Dany Laferrière (2009) obéit à cette avancée et permet de réévaluer « le seul interdit » (Robert, 1972 : 15) auquel le roman se soumet en général - la forme poétique - pour en déterminer les relations et la feintise¹. Toutefois, il ne s'agit pas d'établir les écarts entre le roman et la poésie, mais de questionner le statut sémiotique du passage de l'un à l'autre comme instance de production du sens. C'est dans ce rapport avec la sociocritique que s'accomplit cette mise en forme généreuse, aujourd'hui orientée vers l'audace ductile de ce que le romancier classique redoutait, faisant de sa production une forme fixe : roman-témoignage, récit de guerre, roman psychologique, roman-feuilleton, etc.

Or, dans cette irrégularité du genre, depuis l'éclosion du Nouveau-Roman, puis de l'émergence du roman postmoderne, il n'existe presque plus de frontières parmi les genres. Des approches poststructuralistes comme celles de Mikhaïl Bakhtine (1978), Gérard Genette (1986, 1997) et Josias Semujanga (1999) ont favorisé cette « transgénéricité » dont l'appareillage conceptuel lève l'interdit des genres clos. Désormais, le roman peut, pour des raisons « poétiques », s'écrire en vers. Qu'on veuille comprendre pourquoi cette intersection participe de la grammaire et du secret du récit relève non plus de la norme dans la quête du récit, mais de son acceptabilité comme entité simple et complexe, symbolique et évolutive, qui s'enrichit des positionnements des protagonistes dans le circuit narratif, soit en tant qu'agents, soit en tant que sujets d'une littérature en plein essor. C'est dans

ce sillage que seront analysés, dans la présente communication, les situations et les transformations du langage romanesque poétisé.

1. L'aventure du roman francophone

À l'image des tendances conjuguées de l'histoire de la France avec ses anciennes colonies, le roman francophone fut d'abord une modalité d'incorporation de l'Histoire du monde, en référence à des aires géographiques bien déterminées dans lesquelles les cultures² et les histoires (Europe, Afrique, les Amériques, etc.) s'accordent pour dire la mémoire, l'Histoire et l'Universel. Mais que ce soit une simple projection, une critique des conflits ou une détermination du fait colonial, le roman francophone a toujours été marqué par les distanciations, les comparaisons et les écarts entre le règne colonial et la résistance des colonisés. Dans ce confort de la mémoire, la trame narrative de ce genre prolifique porte sur l'évolution des rapports entre littérature et histoire. Images, représentations de l'esclavage, puis du colonialisme, toutes ces traces³ fécondent une esthétique des survivances et une écriture du passé qui peut à la fois mêler oralité et narration, conte et poésie : toutes formes d'associations possibles qui témoignent, dans un seul texte, du mélange des genres.

Toutefois, en envisageant la poétique du roman francophone comme un voyage - poétique transculturelle - il devient nécessaire de questionner ses formes, dont le caractère hybride est au centre de cette analyse. Les mélanges qui s'y découvrent intègrent les formes de conte (Laferrière, 2009 : 252), de l'essai (ibid. : 31, 32) et de la poésie dans un roman. À la jonction de ces arts, le roman francophone renoue avec la transgénéricité comme langage et/ou écriture littéraire. Très souvent, son adaptabilité discursive peut entraîner une lecture idéologique du genre, quand bien même les marquages, les emprunts, la polyphonie et la diversalité deviennent la matière heuristique d'une entreprise théorique.

Mais, en se limitant au seul processus d'hybridation des genres, on y découvre un décloisonnement et une fracture dont les trajectoires désignent les nouvelles pratiques littéraires. On l'aura vu chez Calixthe Beyala dans *Le Christ selon l'Afrique* où l'intermédialité et l'intertextualité prônent la francographie⁴.

2. La question de l'hybride

Selon Mikhaïl Bakhtine (1978 : 182) - et le fait est avéré - « tout roman dans sa totalité, du point de vue du langage et de la conscience linguistique investis en lui, est un hybride. » Quand il ne s'agit pas simplement d'une plurivocalité heureuse ou malsaine, l'analyse textuelle peut aussi en découdre avec des modes d'écritures

chargés d'audace qui fédèrent les formes, les tons et les discours. Au roman classique fermé et canonisé, s'oppose une totalité ouverte dont les combinaisons fécondent l'intergénéricité, l'inter-discursif sous la forme d'une tension maîtrisée.

En parcourant *L'Énigme du retour*, l'hybridation et ses aspects structurels déterminent l'hétérogénéité textuelle (hybridation inter et intra-textuelle), le dialogisme et la polyphonie⁵. Sauf que dans le champ poétique du récit, ces concepts vont de soi. *L'Énigme du retour* offre au lecteur l'opportunité de questionner l'hybridation générique dont les schèmes structurateurs établissent de réels jeux de relations entre poésie et roman. Cette frontière poreuse annule la règle classique de la séparation des genres et accomplit la «dilatation des formes réelles» (Magris, 2001 : 110). Quelques chapitres entiers dans *L'Énigme du retour*, tels « le coup de fil » (p. 13-19) ; « Derrière la fenêtre givrée » (p. 50-52) ; « On ne meurt pas ici » (p. 88-90) ; « Ghettos en guerre dans la chambre » (p. 97-100) ; « L'archer aveugle » (p. 122-124) et bien d'autres encore présentent cette forme poétique. Des vers truffés d'histoire (Histoire de la littérature haïtienne⁶), des espaces-temps symboliques et réels (Montréal, Port-au-Prince, Manhattan), une subjectivité déroutante qui fait du narrateur le témoin privilégié de cette histoire d'Haïti ; toute cette forte co-présence des formes questionne le choix de Césaire pour l'épigraphe.

Si le poème de l'avant-garde privilégie les topiques du départ et du retour, il n'y pas de doute que *L'énigme du retour* se veut un texte révolutionnaire et une réévaluation de la fabrique du roman. De même, on y découvre ça et là, de part en part, des formes mixtes (p. 37, 38) qui rappellent la poésie en prose de Césaire :

*Il arrive toujours ce moment.
Le moment de partir.
On peut bien traîner encore un peu
à faire des adieux inutiles et à ramasser
des choses qu'on jettera en chemin.
Le moment nous regarde
et on sait qu'il ne reculera plus.
L'instant du départ nous attend à la porte.
Comme quelque chose dont on sent la présence
mais qu'on ne peut toucher.
Dans la réalité, il prend l'aspect d'une valise.
Le temps passé ailleurs que
dans son village natal
est un temps qui ne peut être mesuré.
Un temps hors du temps inscrit
dans nos gènes.*

*Seule une mère peut tenir pareil compte.
La mienne a fait pendant trente-deux ans
sur un calendrier Esso
une croix sur chaque jour
passé sans me voir.*

Il y a au-delà de la forme du poème qui s'y présente une topique énonciative qui étale la forme autobiographique⁷ du court récit. En effet, il ne s'agit guère de subjectivité poétique comme s'il s'agissait d'un élan du cœur, avec ses doutes et ses peines. *Le Cahier d'un retour* n'a pas besoin d'un strophisme particulier pour se dire poétique. Cette comparaison est utile pour donner sens au choix du vers dans le roman, afin de rendre précis et direct le discours et les actions du narrateur. *L'Énigme du retour* s'ouvre, donc, par la grande aventure du mot, chère à Aimé Césaire dans le *Cahier d'un retour au pays natal*. En choisissant l'épigraphe : « Au bout du petit matin... », Laferrière revisite l'histoire des peuples insulaires, marqués tantôt par l'exil, tantôt par la circumnavigation des populations. « Au bout du petit matin » devient une topique de l'exil et en précise les parcours (p. 32).

*Ce rayon de soleil
qui réchauffe ma joue gauche.
La sieste de midi d'un enfant
pas loin de sa mère.
À l'ombre des lauriers-roses.
Comme un vieux lézard
qui se cache du soleil.
J'entends soudain le bruit mat
que fait le livre en tombant par terre.
C'est le même bruit que faisaient
les lourdes et juteuses mangues de mon enfance
dans leur chute près du bassin d'eau.
Tout me ramène à l'enfance.
Ce pays sans père.
Ce qui est sûr c'est que
je n'aurais pas écrit ainsi si j'étais resté là-bas.
Peut-être que je n'aurais pas écrit du tout.
Écrit-on hors de son pays pour se consoler ?
Je doute de toute vocation d'écrivain en exil.*

Écrire l'exil n'est donc pas une dénégation de soi. Qu'on se situe dans le « self telling » ou dans le « life writing » américains pour en découdre avec les écarts

entre l'autobiographie et l'autofiction, l'acte de dire la rupture avec ses origines demeure une activité mémorielle qui historicise les lieux de mémoire du narrateur. De telles correspondances homomorphiques et homographiques ne sont pas vides de sens. Dans un sens comme dans l'autre, l'hybridation en littérature cesse d'être le glissement des formes ou une simple matérialité des co-présences ; elle est plutôt fusion et métamorphose. La structure narrative de *L'Énigme du retour* se décline en image d'une frontière qui pâlit, s'estompe et disparaît. Dans ce roman, le métissage linguistique est absent. Peut-être parlera-t-on d'un écart esthétique ? Loin s'en faut, car lorsqu'il s'agit d'hétérogénéité formelle et que la conscience créatrice est en cause, ce qu'on interroge, ce n'est plus simplement la distance, l'écart, la diversalité⁸, mais le texte intégral comme atout structurel et esthétique qui rend compte d'un engagement de l'auteur.

3. La morphogénèse du roman francophone postcolonial

En tant que personnage social, chaque écrivain peut laisser transparaître dans son texte les marqueurs identitaires qui définissent sur le plan esthétique sa posture. Cette genèse du discours porte, en toile de fond, un sceau historique de déconstruction-reconstruction de l'identité, capable de justifier ses craintes et/ou ses folles envies. Cette influence dont le rapport à la réalité de l'écrivain favorise une dynamique créatrice fonde le concept de morphogénèse qui, chez Catherine Berthet (1997 : 217-228) « suppose une nécessaire cohérence textuelle ». L'objet des littératures francophones de quelque aire géographique que ce soit n'est donc pas du seul ressort de la tension qui est née entre la France et ses colonies, pour rester dans le questionnement des formes et du sens. C'est aussi un état des lieux, une dissolution des rapports de forces et un imaginaire du divers que le texte propose en son dedans. En revanche, au carrefour de ces itinéraires de reconstruction se découvre une esthétique du « mélange » dont les contours - et détours - peuvent donner lieu à une reconversion des styles et des genres. Dans cette transformation de la littérature actuelle, on y décèle une dynamique efficace mais controversée. Car à la richesse des textes jamais contestée se découvre une interprétation des pratiques qui fondent une poétique fort éclectique. Si dans le fond ce kaléidoscope structural est la démonstration d'une liberté esthétique révolutionnaire, il devient impérieux aujourd'hui d'en évaluer les jeux et les enjeux. Le roman postcolonial en a pris un sérieux coup à telle enseigne qu'il est difficile de préciser dans le détail sa scénographie et sa typologie⁹. Heureusement que dans l'évaluation de son champ morphogénétique, le roman francophone présente une permanence des schèmes divers qui questionne les sujets culturels et les chronotopes afin de déterminer les identités, les sujets et l'histoire. Dans *L'Énigme du retour*, c'est le sujet exilé

qui se découvre dans son intimité voire son intériorité. Son identification est aussi chère que son identité fluide et ductile.

Insistons sur le mot insoupçonné - l'identité - qui innerve la prose romanesque de Laferrière. « Je n'écris que sur moi-même », dit le narrateur (p.32) qui s'accomplit tant dans le rêve que dans la réalité. La symétrie inversée que suppose cette auto-référentialité du personnage social transcende toute subjectivité de la poésie pour instaurer un dédoublement narratif et de l'individu. Si le roman francophone s'appesantit très souvent dans la relation du sujet culturel au monde, on peut admettre que l'allure poétique de *L'Énigme du retour* soit une nature ideosémique dont le trajet de sens concourt à une esthétique de l'hybridation identitaire. Dans une forme de reconstitution de la mémoire historique (photos, repères, carnet noir, valise, enfance) dont parle le narrateur (cf. p. 16, 27, 67), se positionne une réalité intelligible qui redéfinit le processus de l'exil et celui du retour. Une telle odyssee, linéaire ou circulaire, est au centre de l'esthétique du roman francophone. Plus particulièrement chez Laferrière, loin de l'imaginaire fictionnel se conjugue en plusieurs séquences historiques l'attrait à la réalité sociologique de l'écrivain : voyageur et cosmopolite. La particularité de *L'Énigme de retour* relève du fait que son narrateur serait un double de l'écrivain, d'où la référence à la subjectivité poétique analysée supra. Qu'il s'agisse d'une quête illusoire, d'un héros problématique, de l'univers de l'errance ou simplement d'un espace fragmenté, ce qui y ressortit est à considérer sous le prisme de la morphogenèse du roman francophone. C'est d'ailleurs grâce à ces idéosèmes fondamentaux que l'on peut évaluer l'immigration, les mouvements diasporiques et l'errance, qui favorisent l'éclosion de l'hybridation des systèmes.

Toutefois, quelle que soit la posture du sujet culturel en question, le parcours schématique est le même : « départ » - « retour ». Cette union est exactement celle qu'on retrouve dans *L'Énigme du retour*, dans ses deux grandes parties. Il s'agit là d'un espace fatal, d'une zone d'inconfort où l'identité pourrait souffrir. Les personnages se retrouvent donc changés, transformés. Dans ce roman, la substitution des rôles et des figures pour questionner le rapport qui s'établit entre la figurabilité et la paternité est compromise. La figure du père, noyau fécond et autoritaire du même genre pareil, s'accomplit dans le rêve du personnage qui voit en Césaire une « superposition » de son père : « Dans mon rêve, Césaire se superpose à mon père » (p.32). Il faut dire - et un détour s'impose - que tant chez Césaire que chez Laferrière, la figure du père est souvent ignorée au profit de l'omniprésence de la mère. Le retour à la paternité est consubstantiel au besoin d'être régi, guidé, épaulé, modelé. Assouvissement opérant dans la passion d'écrire, de s'écrire aussi avec le reflet et le besoin d'être soi comme un autre (p. 57, 58) :

Je voyage toujours avec le recueil de poèmes de Césaire. Je l'avais trouvé bien fade à la première lecture, il y a près de quarante ans. Je voyais bien que c'était l'œuvre d'un homme intellectuel traversé par une terrible colère [...] Je voyais tout cela, mais pas la poésie. Ce texte me semblait trop prosaïque. Trop nu. Et là, cette nuit, que je vais enfin vers mon père, tout à coup je distingue l'ombre de Césaire derrière les mots.

L'enfance du narrateur que « reflète » la photo de Césaire (p.58) et sa vie d'adulte qui se découvre à travers « les images percutantes de Césaire (idem) est une projection-prospective, pulsionnelle dans la passivité du sujet onirique. Mais il y a bien plus dans cette substitution, une véritable démesure ; d'une part, il y a dans la reconnaissance du père un accomplissement pulsionnel et, dans l'imitation signifiante, une satisfaction d'avoir un partenaire parental. Césaire est le reflet du père du narrateur : « Le même sourire fané et cette façon de se croiser les jambes qui rappelle les dandys d'après guerre » (p. 32). Le *Cahier d'un retour au pays natal*, contraire au carnet noir qui porte les mauvais souvenirs et traîne les spectres de l'innocence, comble le vide, ressuscite le souvenir et bannit l'oubli. L'exil aura peut-être favorisé la perte des repères du protagoniste (p.16), mais il existe dans la transformation du personnage de retour au pays natal une reconquête des « territoires inédits » (p. 58) et une vraie aventure du langage.

Y a-t-il dans cette structuration du récit une structure fondamentale du roman qui se veuille signifiante ? Il est loisible de voir dans la trame narrative de *L'Énigme du retour* un processus sémiotique qui s'accomplit dans la forme (poétique) et dans la substance du langage. C'est tout un univers sémiotisé qui alterne les vers et la prose, le formulé et l'informulé, la référence scénique (p. 47-49) et l'expérience personnelle de l'écrivain. L'aventure du langage dans ce récit serait aussi de l'ordre du retour. Sinon, à quoi tiendrait « l'énigme », si ce n'est de redonner sens à cette forme du récit que l'on connut dans les révolutions génériques de la littérature française ! Une nette représentation des microphénomènes discursifs présents dans un tel texte favorise ainsi la morphogenèse. Car le choix de la forme du texte, des personnages et des espaces-temps est l'aboutissement d'une « grande aventure » du roman, qui se dynamise au travers du regard scrutateur du lecteur (p.31) :

*J'ai toujours pensé
que c'était le livre qui franchissait
les siècles pour parvenir jusqu'à nous.
Jusqu'à ce que je comprenne
en voyant cet homme
que c'est le lecteur qui fait le déplacement.*

Conclusion

Voir dans *L'Énigme du retour* une poétique de l'hybridation du genre en contexte francophone est de façon réfléchie une autre orientation de la fabrique du roman que propose Dany Laferrière. Même s'il y a une volonté de se dire, dans sa forme autofictionnelle, il demeure une tension entre l'expression de la subjectivité discursive et le matériau exploité dans sa mise en forme. Ce n'est plus la forme du texte qui prône le genre, mais, ce que l'écrivain en fait pour justifier son ouverture au monde, sa sensibilité et sa posture. Il serait désobligeant de parler d'une atteinte à la canonicité de la littérature. Ce qu'on constate est le reflet d'une littérature et d'une francophonie littéraire dynamiques et ouvertes qui échappent à l'opacité et au centrisme de la tradition franco-française.

Bibliographie

- Amselle, J-L. 2010. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Fayard/Pluriel.
- Bakhtine, M. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- Beyala, C. 2014. *Le Christ selon l'Afrique*. Paris : Albin Michel.
- Carcaud-Macaire, M. 1997. *Questionnements des formes. Questionnements du sens*, « pour Edmond Cros ». Montpellier : CERS.
- Genette, G. 1986. *Théorie des genres*. Paris : Le Seuil.
- Genette, G. 1997. *L'œuvre de l'art. La relation esthétique*. Paris : Le Seuil.
- Glissant, É. 1996. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard.
- Hamburger, K. 1986. *La Logique des genres littéraires*. Paris : Éditions du Seuil.
- Laferrière, D. 2009. *L'Énigme du retour*. Paris : Grasset & Fasquelle.
- Magris, C. 2001. *Utopie et désenchantement*. Paris : Gallimard.
- Patron, S. 2009. *Le Narrateur. Introduction à la théorie narrative*. Paris : Armand Colin.
- Riesz, J., Porra, V. 2002. *Enseigner la francophonie*. Brème : Palabres Éditions.
- Rivara, R. 2000. *La Langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative*. Paris : L'Harmattan.
- Robert, M. 1972. *Roman des origines et origines du roman*. Paris : Éditions Bernard Grasset.
- Saïd, É. 2000. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard.
- Semujanga, J. 1999. *Dynamique des genres dans le roman africain*. Paris : L'Harmattan.
- Smouts, M-C. 2007. *La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Notes

1. Il faut admettre que tout roman, quel que soit le traitement qu'il subit, développe en son sein une réalité romanesque « fictive », où les personnages ont une genèse, des aventures et souvent, la mort. Toutefois, le degré de réalité d'un roman n'est donc jamais chose mesurable, car « le roman ne représente que la part d'illusion dont le romancier se plaît à jouer. » Lire à profit Marthe Robert (1972 : 21-24), Sylvie Patron (2009 : 31-33) qui s'est consacrée à la déconstruction de la démarche de Gérard Genette quant à l'analyse narratologique d'une œuvre de fiction, appelle ce procédé « récit de fiction », pour asseoir, au

mieux, une interprétation de l'œuvre de fiction qui intègre le fait de l'histoire, ainsi que la distinction de l'histoire et du récit. Une précision riche de sens que développa plus tôt Käte Hamburger (1986 : 174-176).

2. Édouard Saïd (2000 : 12-14) présente la culture comme une « source d'identité (...) une sorte de théâtre où diverses causes politiques et idéologiques s'apostrophent. » Il faut cependant étendre l'univers culturel afin de voir, avec Francis Akindes (2007 : 1), que la culture, selon une approche dynamique et historicisante, se définit « comme l'ensemble des us, coutumes et codes que chaque société invente et/ou se réapproprie selon les besoins. Toutes choses qui lui permettent de survivre à elle-même en permettant à ses membres de se connaître et de se reconnaître selon les degrés de complexification. »

3. Sur la problématique de la trace en tant que lien, nœud identitaire, Édouard Glissant (1996 : 70) pense à une alliance loin des systèmes qui donne sur les temps diffractés des humanités d'aujourd'hui. Selon lui, la trace « est une manière opaque d'apprendre la branche et le vent, être soi dérivé à l'autre, le sable en vrai désordre de l'utopie... ».

4. Commis en mars 2014, *Le Christ selon l'Afrique* est le dernier roman de Calixthe Beyala. Dans cette chronique sociale, le verbe liturgique prend corps et s'anime de l'espérance, tandis que le blasphème ironise la condition humaine. L'imaginaire de la survie et de l'effort cède place à la croyance aveugle ; c'est, désormais, un imaginaire de la déchéance où la mystique elle-même est de l'ordre du calfeutre. L'énigme se conjugue en absurdité et concède à la postérité le devoir de mémoire. Une névrose collective, dira-t-on. Mais quel est cet univers des idéologies contradictoires ? Comment du syncrétisme diffus en arrive-t-on à une écriture du salut ? Fort heureusement, la fin qu'on eût jamais soupçonnée, contre toute attente, rocambolesque par le fait et plus parlante que les obsèques du prophète Paul, c'est le nouveau-né de Boréale, Christ, tout blanc de peau, comme ce fils d'Agatha Moudio que chante Francis Bebey et qui vient accomplir le métissage culturel (Beyala, 2014 : 232, 233). Au-delà de l'utilitarisme de la famille Oukeng, Boréale chante enfin le Christ, l'espérance fondée sur les évidences et non sur la foi, et concrètement, sur la musique qu'elle composait dans son enfance sinieuse (ibid. : 129), la seule musique qui vaille, hybride en blanc-noir, slow ou jazz, universelle et a-temporelle (ibid. : 257, 263-265) à recommander aux âmes en détresse. Il se découvre dans ce roman une poétique intermédiaire riche en sons et couleurs tropicales, analysable au prisme de la théorie postcoloniale.

5. Dans ces deux derniers cas, voir à profit les « Faces A et B » du roman et leurs nombreuses scènes aux pages 47-49.

6. Cf. *L'Énigme du retour*, p. 176.

7. Selon René Rivara (2000 : 156), « Le narrateur autobiographique ignore à la fois les pouvoirs et les contraintes qui caractérisent le narrateur anonyme. Dès lors qu'il se présente comme un locuteur individualisé, autorisé à se désigner par le pronom de 1^{ère} personne, il peut aussi se nommer, se décrire, se raconter. Son récit nous donne d'emblée accès à sa conscience. »

8. Selon Raphaël Constant et al. (2002 : 156), dans « Débat : créolité, métissage et hybridation. Quelques questions d'actualité », la diversité « s'exprimera en littérature par l'utilisation, de plus en plus fréquente de plusieurs langues, à l'intérieur d'un même texte. Soit ces langues se côtoient, soit elles se mélangeront. De toutes façons, il s'agit d'aboutir à une spectacularisation de l'hétéroglossie. »

9. En effet, en appliquant au concept de « *postcolonial* » la production littéraire qui favorise la réappropriation de l'histoire (ce qui établit une nette différence entre le théorème postcolonial à la française et les « *Postcolonial Studies* »), il s'agit dans le fond de prendre en considération « la double histoire » des sociétés coloniales et colonisées. Cet avis de Marie-Claude Smouts (2007 : 25-66) relance le débat sur les problématiques actuelles de la francophonie culturelle et linguistique. Dans le fond, ce qu'on assimile à une revendication permise témoigne du regard ethnocentré des tiers qui sont, dans la perspective de Jean-Loup Amselle (2010), tous ceux que le colonialisme a transformés en victimes. Selon lui, « le postcolonialisme est un courant de pensée critique animé par des penseurs indiens, africains ou d'Amérique latine, qui mettent en cause l'héritage de la domination coloniale dans les savoirs construits par les sciences sociales sur les sociétés dominées. » (Amselle, 2010 : 65-110).



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

Espaces, formes et enjeux identitaires dans *Les petits-fils nègres de Vercingétorix* de A. Mabanckou

Katrien Snoeck

Ecole Normale Supérieure, Libreville, Gabon
ga_snoeck@hotmail.com

Reçu le 25-06-2016/ Évalué le 10-08-2016/ Accepté le 20-10-2016

Résumé

Dans l'œuvre romanesque de A. Mabanckou, le roman *Les petits-fils nègres de Vercingétorix* occupe une place particulière. Avec sobriété, l'auteur guide la plume de son héroïne, Hortense Iloki, pour peindre la violence aveugle à laquelle les hommes de son pays, le Viétongo, en proie à leurs démons identitaires, se livrent sans retenue. Tandis que la guerre civile fait rage, les femmes résistent à la haine tribale, s'organisent même pour témoigner de l'horreur dont elles sont les premières victimes. Viétongo ou Congo ? Ce qui se veut fictionnel rejoint la brutale réalité de la guerre civile de 1997 au Congo Brazzaville. En dénonçant l'instrumentalisation de questions identitaires par des hommes politiques africains à des fins personnelles, ce roman inscrit son auteur parmi les grands romanciers engagés de la sous-région.

Mots-clés : régionalisme, tribalisme, guerre civile, Congo, genre

Places, issues and structures of identity in *Les petits-fils nègres de Vercingétorix* by A. Mabanckou

Abstract

Among the novels of A. Mabanckou, *Vercingetorix' negro grandsons* occupies a very special place. Allotting her a sober style, the author lets his heroin, Hortense Iloki, paint the indiscriminate violence her countrymen of Vietongo indulge in without restraint, possessed as they are by demons keeping them from a feeling of real belonging. While civil war rages, the women are resisting tribal hate, and even try to find some way to get organized because they want to bear witness to the horror they are the prime victims of. Vietongo or Congo ? This tale that at first sight seems to be fictional, cannot but remind us of the brutal reality of the Congo- Brazzaville civil war of 1997. This major work of literature denounces the way African politicians manipulate identity issues for personal reasons. By doing so this novel puts its author among the major committed novelists of Central-Africa.

Keywords : regionalism, tribalism, civil war, Congo, literary genre

Introduction

« Qui suis-je ? C'est en ces termes qu'Alain Mabanckou introduit sa leçon inaugurale à la Chaire de création artistique 2015-2016 au Collège de France le 17 mars 2016 La question du « moi », la place de l'être social africain qui se meut dans un monde en perpétuel changement, parcourent en effet l'œuvre romanesque de l'auteur comme un leitmotiv. De *Massala Massala*¹, qui découvre, ébahi, bien loin de ses représentations, la condition plus qu'incertaine du Noir en France, à *Petit Piment*², perdu par le changement de régime politique, et qui se lance à corps perdu dans une errance à travers Pointe Noire jusqu'à la déraison, le lecteur est envoûté par l'écriture savoureuse, cocasse de l'auteur même quand l'univers décrit est chaotique. Le roman *Les petits-fils nègres de Vercingétorix*³ se distingue des autres : la tonalité y est grave et la thématique sombre ; peut-on en effet traiter avec humour et dérision de l'identité quand celle-ci signifie repli sur soi, refus de l'autre et surtout quand les politiques s'en mêlent ?

1. L'intrigue

L'héroïne Hortense Iloki choisit l'écriture pour témoigner de la terrible guerre civile qui sévit dans son pays le Viétoongo. Nordistes et Sudistes s'affrontent car l'ancien président déchu, le général Edou, Nordiste, vient de renverser le président Kabouya, Sudiste, régulièrement élu cinq ans plus tôt à la tête de ce petit pays d'Afrique centrale. Au cœur de cette guerre civile se retrouvent deux couples mixtes : Hortense, la Nordiste, a épousé Kimbembe, le Sudiste et Christiane, la Sudiste, s'est mariée avec Gaston, le Nordiste. Les conséquences du conflit sont tragiques pour ces deux couples amis. Les milices sudistes, *Les Petits-fils nègres de Vercingétorix*, enlèvent nuitamment le Nordiste Gaston et le font disparaître dans la brousse. Christiane est frappée et violée. Quant à Hortense et sa fille Maribé, elles décident de fuir leur domicile de Batalébé, au Sud, pour rejoindre le Nord. C'est durant leur halte au village de Louboulou qu'Hortense rassemble les feuillets de son témoignage.

2. De l'identité nationale

La question identitaire se trouve donc au centre de l'intrigue car elle détruit, outre la paix civile, le couple Hortense/Kimbembe et son double Christiane/Gaston. Dès lors, plusieurs questions se posent au lecteur. Comment en est-on arrivé là ? La partition du pays renvoie à la problématique de l'unité nationale. Sur quoi repose celle-ci au Viétoongo, si elle existe ? Le pays ne porte-t-il pas en germe le cancer du régionalisme, qui, encouragé par les événements politiques, va éclater dans toute sa violence ?

Que partagent les Vié tongolais, Nordistes comme Sudistes, dans leur vision du monde, de l'Etat, ou encore de leurs coutumes et de leur rapport à l'autre ? L'énonciatrice est peu prolixe à ce sujet : il y a, certes, des rites mortuaires qui rassemblent tous les Vié tongolais, comme les feuilles de palmier servant à signaler la mort. Il est aussi communément acquis que l'époux ne peut en aucun cas assister à l'accouchement de sa femme. Kimbembe, qui ose transgresser ce tabou est traité par ses amis, collègues enseignants « de cinglé de la dernière espèce, de sadique et de dévié sexuel, car, comment [peut] - on se permettre de voir un enfant sortir du sexe de son épouse et oser plus tard la toucher ?⁴ » Les Vié tongolais partagent aussi une certaine xénophobie qui ne les honore pas. La voix narrative épingle les gens de la capitale, « les Mapapouvillois », qui accusent les habitants de l'autre rive de prendre le travail des Vié tongolais. Il y a aussi les vendeuses béninoises de bouillie soupçonnées d'empoisonner leurs clients avec leurs pratiques vaudoues.

La relation au Blanc est plus complexe : s'il est vrai qu'aucune temporalité précise ne permet de situer avec exactitude les événements relatés, le lecteur peut par recoupements les placer plus ou moins trente cinq ans après les Indépendances⁵. L'image du Blanc, et plus spécialement du Français, reste donc prégnante pour tout Vié tongolais, mais elle varie plus selon l'éducation et le milieu social que selon le clivage régionaliste. Les gens pas ou peu instruits restent dans une réserve méfiante, voire méprisante, vis-à-vis du Blanc : Le père d'Hortense, avec ses deux années d'école primaire, s'est bien gardé « [d'aller] à l'église des *Blancs-là*.⁶ » En revanche, les intellectuels, - il s'agit ici d'enseignants et de fonctionnaires - reconnaissent la compétence des Blancs dans des domaines précis : « Les Français, d'après Christiane qui a longtemps travaillé à la poste, sont par exemple efficaces dans la recherche d'un domicile⁷ ». Les intellectuels en question se distinguent surtout par leur admiration béate de la culture et de la littérature françaises. La narratrice critique avec humour « le directeur [de son collègue] et le Chef Bayo qui, [le jour de son mariage], se retirent dans un coin pour mieux apprécier le vin français et parler de la France en toute tranquillité⁸ » sans avoir jamais visité ce pays ! Kimbembe et Gaston sont animés d'une même passion pour la littérature française. L'un garde dans une malle en fer, comme le trésor le plus précieux, les œuvres des plus grands : Hugo, Balzac, Camus. L'autre s'est essayé sans grand succès au métier d'écrivain.

Enfin, la classe politique a fait du Blanc le plus parfait des boucs émissaires de tous les maux dont souffre l'Afrique. Avant de s'en prendre aux Nordistes, Vercingétorix, l'ancien premier ministre, dans un discours enflammé, indexe violemment les Blancs de la Coloniale qui, « comme des carnassiers, s'agitaient autour des colonies, s'enrichissaient en spoliant, en extorquant, en violant, en fouettant les pauvres nègres hilares et insouciant⁹. »

Au Viétoongo donc, l'unité nationale, après 35 ans d'Indépendance, est très fragile. La notion de patrie, de fierté ou de projet national n'apparaît pas dans l'œuvre. D'ailleurs, pour Hortense, à l'instar des équipes de football qui, avant la guerre civile, s'affrontaient au stade de la Révolution de Mapapouville, les Viétoongolais ne se définissent pas en tant que citoyens viétoongolais mais comme Nordistes ou Sudistes. « La composition des équipes montrait à quel point la tribu était établie dans nos esprits, déplore-t-elle, c'était en clair, un match qui opposait les Nordistes aux Sudistes, c'est-à-dire ceux qui avaient le pouvoir contre ceux qui ne l'avaient pas ¹⁰».

3. De l'espace identitaire

3.1. Régionalisme ou tribalisme ?

Nous l'avons compris, chaque Viétoongolais est plus convaincu d'appartenir à une tribu qu'à une nation. Or, le vocable « tribu » est fort peu usité dans le roman. La narratrice lui préfère les termes Nordistes/ Sudistes qui inscrivent la problématique dans une perspective plus régionaliste que tribaliste. Pourtant, la question ethnique, tribale est sous-jacente : Le Nord comme le Sud ne renvoient pas à des communautés homogènes. Il s'agirait plutôt d'une « mosaïque de communautés ¹¹». Plusieurs langues se côtoient au nord et au sud, plusieurs tribus aussi.. Une confusion entre « tribu » et « région » désoriente le lecteur comme le souligne cette phrase du propos liminaire de la narratrice : « Je m'appelle Hortense Iloki, je suis nordiste. A bien voir, je n'aurais pas eu à m'inquiéter puisqu'à ce jour, les miens, c'est-à-dire, les hommes de mon ethnie, sont revenus au pouvoir¹². » Pire, c'est l'affaire d'Okonongo¹³, un conflit entre deux tribus voisines du Nord, qui met le feu aux poudres ! C'est peut-être cette fameuse affaire, du reste, qui permet d'éclairer le lecteur sur les subtilités du tribalisme viétoongolais. Que reproche en réalité le général Edou à cette tribu voisine ? C'est sa trahison à la cause nordiste par l'intermédiaire d'un de ses membres, Ossouki Wapi. En entrant en tipoye dans le village du Ministre de l'Intérieur, le général Edou a tenu à humilier, d'après Christiane, « ce Nordiste qui [a] osé entrer dans le gouvernement de Son Excellence Lebou Kabouya ¹⁴ ». Cette entrée fracassante en tipoye dans le village du concerné, à la face de ses ancêtres, visait également à « clouer le bec¹⁵ » à cette tribu récalcitrante.

Il apparaît qu'au Viétoongo, la tribu s'efface devant la région dès lors que la question du pouvoir se pose. Les tribus du nord comme celles du sud, se rangent, en dépit de leurs différences culturelles ou linguistiques automatiquement autour de l'homme de pouvoir de leur région et aucune trahison dans ce domaine n'est tolérée.

3.2. Géographie et régionalisme

La géographie du Viétongo favorise également le régionalisme. Le pays est très vaste. Juste après son mariage, Hortense quitte son village d'Oweto pour se rendre à Batalébé, la ville natale de son époux, Kimbembe. « Cette traversée pénible et interminable illustre la distance qu'il y a entre le Nord et le Sud¹⁶ » note-t-elle dans ses cahiers. La barrière de la langue se révèle être aussi un frein à la communication Nord/Sud : Hortense, qui vit dans le Sud depuis 16 ans, parle le « Lembé avec un fort accent du Nord ¹⁷ ». Les coutumes sont également différentes : au Viétongo, la mort n'est pas la fin de l'âme, mais les Sudistes n'identifient pas clairement leurs morts, car ceux-ci savent entre eux rétablir la réalité des choses. En revanche, au Nord, les morts sont clairement identifiés, parfois enterrés près de leur case, de sorte que leur esprit ne quitte pas celui des vivants. Le Sud du pays, serait aussi, selon la voix narrative, plus habité, plus riche et plus développé que le Nord. Pour exemple, Hortense remarque pendant son voyage que les villages du Sud ne sont séparés que de quelques kilomètres à peine, et constate que le chemin de fer qui relie Pointe-Rouge à la capitale est inutilisable à cause de la guerre.

Mais que dire des gens du Centre ? Ils se trouvent dans un inconfort, qui cependant, selon les circonstances, peut servir leurs intérêts : les Sudistes pensent que ceux du Centre sont des Nordistes, tandis que les Nordistes renvoient les Centristes au Sud du pays. Enfin, à l'inverse de Pointe-Rouge identifiée clairement comme la grande ville du Sud, Mapapouville, la capitale, est marquée par une culture urbaine composite et hybride. On y parle l'une des deux langues officielles du pays, le français et le lingala, afin de mieux se comprendre entre tribus.

4. Enjeux identitaires

4.1. Des mentalités très clivées

Tous ces éléments entravent les échanges et sont à l'origine de préjugés entre Viétongolais qui se méprisent mutuellement. Peu de Nordistes vivent du reste à Batalébé. La comparaison est éloquent « il y a tellement peu de Nordistes ici, écrit Hortense, que ceux qui y viennent sont visibles comme des mouches dans une casserole de lait ¹⁸. » C'est aussi en raison de cette pénurie de mixité régionale que naît l'amitié entre les deux couples, qui se trouvent dans une situation analogue.

Fatalement, les deux couples du roman et leurs parents sont marqués par le régionalisme dans lequel ils ont grandi. Le père d'Hortense comme la mère de Christiane se méfient de ces hommes venus d'ailleurs; cette dernière est convaincue que « les Nordistes ne sont que des barbares, des goujats, des êtres très jaloux, qui passent

leur temps à battre leurs femmes comme des tapis poussiéreux¹⁹.» Roger Iloki s'oppose, par principe, à l'idée de mariage avec un Sudiste, « une calamité ²⁰» selon lui. Hortense, déjà amoureuse confie que « ce Sudiste ne pourra jamais la regarder de plus près²¹ » et Kimbembe, en guise de compliment, lance à Hortense : « Vous êtes une très belle Nordiste²² ».

Le régionalisme est donc bien présent dans les mentalités du Viétongo ; aussi ne demande-t-il qu'à s'exprimer sous l'impulsion d'un élément déclencheur.

4.2. De la guerre civile comme réponse au clivage régionaliste

Que se passe-t-il après le Coup d'Etat ? Qu'advient-il de la Nation ? En moins de temps qu'il ne faut pour le dire, l'Etat est coupé en deux. Au Nord, le général Edou a déployé ses milices « les Romains », maîtres de la situation. Le Sud est resté fidèle à l'ancien président Kabouya. Scindée en deux, la capitale est à l'image du pays : le Nord est aux mains des Romains, le Sud à celles des Anacondas, les milices du président déchu avant sa fuite. Quant à l'armée régulière, elle ne peut d'ailleurs, selon Christiane qui suit les informations, plus pénétrer dans les quartiers nord, devenus un vrai *no man's land* encerclé par les Romains. Cette armée régulière n'apparaît qu'une seule fois dans le roman²³ : le lecteur suppose qu'elle se fond très rapidement dans les milices sudistes ou nordistes. Des recrutements de jeunes, ayant subi un vrai lavage de cerveau, s'effectuent dans les deux camps²⁴. Lorsqu'Hortense prend la plume, le général Edou projette d'envahir le Sud du Vietongo. Dans cette quête il rencontre un adversaire de taille en la personne de Ta Kanda, autoproclamé « Vercingétorix » en référence à Vercingétorix le Gaulois qui donna du fil à retordre à Jules César. Ce Sudiste viscéral, premier ministre du président déchu, sème la terreur avec ses milices « Les petits-fils nègres de Vercingétorix ».

Quelles conséquences pour les populations ? Les milices des deux camps s'adonnent au nettoyage ethnique. Vercingétorix, dans son discours à Batalébé, sa ville natale, demande à ses concitoyens de « traquer les Nordistes qui vivent sur les terres [sudistes] et de ramener à ses pieds leur scalp²⁵ ». Les Romains font de même au Nord. Et Hortense de raconter comment une femme du Sud est accusée à tort d'appartenir à la famille de Vercingétorix. « Je ne suis pas de sa famille, je suis de la même région et de la même tribu que lui²⁶ » plaide-t-elle. Pour toute réponse, les Romains s'emparent de son bébé, « l'enfoncent dans un mortier et assène[nt] un coup de pilon lourd et puissant qui repousse le minuscule corps dénudé du bébé au fond du récipient²⁷ ». Image saisissante s'il en est de la violence aveugle qui s'abat sur le pays.

La prise du pouvoir par le général Edou signe le naufrage des deux couples. Une nuit, *les petits-fils nègres de Vercingétorix* organisent une descente chez Gaston et Christiane : après les avoir frappés et pillé leur logement, ils enlèvent le Nordiste qui disparaît. Le lendemain, les chefs de la milice reviennent sur le lieu de leur crime pour « corriger ²⁸», entendez par là violer la « traîtresse [...] qui a ramené sa racaille du Nord dans le district de Batalébé²⁹ ». Les choses sont différentes pour le couple Kimbembe/Hortense. Ce n'est pas la folie meurtrière d'un Etat emporté dans une spirale tribaliste qui détruit leur couple ; celui-ci s'autodétruit par la haine de Kimbembe pour tout ce qui n'est pas sudiste, à commencer par sa propre femme qu'il traite d'abord « d'espèce de Nordiste ³⁰ » et qu'il met en cause dans le changement de régime : « Vous voilà donc revenus au pouvoir, comme d'habitude, par la mitraille ³¹ ». La méfiance et la haine s'installent dans le couple avec comme corollaire la peur qui tenaille Hortense, car Kimbembe, militant convaincu, subit « la pression des Petits fils nègres³² » pour qu'il se débarrasse « avec tact » de cette encombrante épouse. Qu'est devenu l'époux amoureux et le père attentif ? Le jouet d'extrémistes sanguinaires. Hortense décide de fuir « ce bled transformé en piège à Nordistes³³ ».

5. Du régionalisme à l'épreuve du genre

Nous avons vu que les Viétocongolais grandissent dans « l'esprit de la tribu ». Force est cependant de constater, que seul, le personnel masculin de l'œuvre se caractérise par un tribalisme exacerbé et destructeur. Le personnel féminin ne partage pas ce triste privilège. Bien au contraire ! Toutes les femmes du roman incarnent les valeurs d'accueil, d'ouverture à l'autre et elles ne se laissent pas envahir, manipuler par les préjugés identitaires. Pour exemple, l'amitié entre Christiane et Hortense aurait dû voler en éclats étant donné les événements. Cette amitié se trouve en réalité renforcée : « Elle demeurerait mon amie ; ma meilleure amie sinon la seule dans le district ³⁴», confie Hortense, et ce, malgré l'interdit posé par Kimbembé de « fréquenter Christiane, qui l'entête et lui raconte des sonnettes ³⁵».

L'impartialité avec laquelle Hortense relate les événements est aussi significative de son état d'esprit : Nordistes comme Sudistes sont épinglés dans leur stupidité et leur vacuité, au travers notamment, de la guerre de communication à laquelle ils se livrent. Aux « théories sur la supériorité naturelle des Nordistes³⁶ », les Sudistes répondent sur le même ton : « Nous sommes majoritaires. Nous avons le pétrole ; nous avons la mer. Tous les grands intellectuels de ce pays sont des Sudistes. Les Nordistes n'ont que des forêts³⁷. » Et l'énonciatrice d'ironiser sur la bêtise des hommes politiques du Sud comme du Nord : Le général Edou n'a rien à proposer, de toute façon ça n'est pas nécessaire puisque « de sa voix monocorde [...] tout ce qu'il

dit est bon, utile même lorsqu'il bafouille³⁸ » Quant à Vercingétorix, « en sophiste aguerrri ³⁹ », c'est « sa harangue légendaire et ses gestes affectés de comédien raté⁴⁰ » qui achèvent de le discréditer.

Les deux héroïnes principales, Hortense et Christiane, font aussi preuve d'un courage exemplaire devant l'adversité. Christiane, qui a épousé en même temps que Gaston la cause de la justice, refuse de fuir avec son amie. « Partir d'ici, c'est trahir l'homme qu'ils ont injustement capturé, clame-t-elle, c'est renier mes origines ⁴¹». Le courage d'Hortense s'exprime surtout par sa volonté de témoigner. L'accouchement est difficile mais impérieux car la narratrice est animée par « la crainte que la vérité ne se volatilise un jour ⁴²». Aussi écrit-elle dans l'urgence, avec fébrilité comme elle le remarque elle-même : « je dois faire le ménage dans mes feuillets. Tout est en désordre autour de moi. Des pages déchirées. Des morceaux de charbon. Des crayons que je casse à force de les tailler avec un couteau ⁴³».

Enfin, toutes les femmes de l'œuvre semblent reliées par une grande chaîne de solidarité dans un seul but : transmettre au monde entier le malheur qui frappe le Viétongo. C'est Christiane qui souffle à Hortense de se cacher au village de Louboulou, là où personne ne passe jamais. C'est la vieille Mam' Soko qui accueille les fugitives dans sa maison. C'est Maribé enfin, sans doute la seule survivante de ce carnage, qui accomplit le geste final de la mission de sa mère : envoyer le manuscrit en France pour qu'il soit édité.

Aucun homme en revanche, ne trouve grâce aux yeux de la narratrice. Qu'ils soient de simples citoyens, des intellectuels, des fonctionnaires de l'Etat, des hommes politiques, tous, au mieux, sont méfiants, tribalistes et au pire, engagés corps et âme dans un processus d'élimination de « l'autre » sans aucune retenue. Le lecteur est en effet scandalisé par l'attitude de Kimbembe, un professeur de français, qui se laisse aussi facilement « embobiner » par les discours bêtement racistes de Vercingétorix. L'énonciatrice insiste longuement sur la lâcheté des miliciens qui opèrent à bord « d'une Peugeot 504 noire aux vitres fumées [...]». Ils portent des lunettes de soleil, des bérets rouges enfoncés jusqu'aux sourcils⁴⁴ » afin de ne pas être reconnus pendant leur lâche besogne. Quant aux hommes de pouvoir, c'est l'absence de projet politique, économique pour le pays qui les qualifie : le général Edou, travaillé par son égo surdimensionné, veut une revanche : reprendre aux Sudistes son joujou préféré : le pouvoir ; lequel est aussi celui de Vercingétorix qui n'entend pas qu'on le lui dérobe. L'avenir du Viétongo, dont la société est très machiste, est donc bien compromis. Car, ceux à qui on a donné le pouvoir d'agir n'utilisent ni leur intelligence ni leur cœur et celles qui utilisent leur intelligence et leur cœur n'ont que le pouvoir de souffrir.

Deux hommes cependant méritent une attention particulière : Gaston, l'époux de Christiane et le frère de celle-ci, Mpassi Mpassi. Ces deux figures disparaissent très vite de l'intrigue. De fait, Gaston, trop confiant dans l'âme humaine, se laisse cueillir au cœur même de son foyer, et comme l'agneau de la fable, il n'a guère le temps d'« expliquer à ses bourreaux, l'erreur⁴⁵ » dont il est la victime ; Mpassi-Mpassi, le frère rebelle, dont les méfaits à Batalébé et à la capitale scandalisaient sa famille est parti en France, se refaire une virginité. Le roman laisse cependant entendre, que Mpassi-Mpassi, le renégat, celui-là même qui avait écrit à sa mère dans une lettre estampillée rue du Congo à Paris « *Je ne reviendrai plus* ⁴⁶ » se distingue enfin positivement en apportant le manuscrit de la honte chez l'éditeur.

6. Du Viétongo ou du Congo ?

Mais, ce roman de l'injustice, de la cruauté bête des hommes, est-il né seulement de l'imaginaire pessimiste de son auteur ou bien s'appuie-t-il sur une réalité sublimée par le génie créateur de Mabanckou ? Quelle est la part de la fiction ? Quelle est la part de la réalité ? L'œuvre est présentée comme un roman : la diégèse est fictionnelle puisqu'elle relate les aventures de personnages imaginaires : les deux couples, les deux présidents, les milices aux noms très suggestifs : *Romains, Anacondas, Petits-fils nègres de Vercingétorix*. Elle est ancrée dans un pays imaginaire : le Viétongo et dans une temporalité, nous l'avons déjà souligné, très floue : aucune date en effet pour guider le lecteur dans sa découverte des événements.

Cependant nul n'est dupe : on pourrait même affirmer que Mabanckou, avec les qualités de conteur qu'on lui connaît, n'a guère déployé d'efforts pour dissimuler à l'éventuel lecteur son projet : relater la guerre civile qui secoua son pays, le Congo Brazzaville de 1997 à 1999. La toponymie et l'onomastique sont très significatives : la quatrième de couverture présente le Viétongo comme une ancienne colonie d'Afrique centrale et le feuillet liminaire au récit, précise que la capitale du Viétongo, Mapapouville fut l'ancienne capitale de l'AEF (donc Brazzaville). Les toponymes « Viétongo » (Congo) et Pointe Rouge (Pointe Noire) soulignent la couleur politique orientée à gauche du Congo pendant la guerre froide. L'onomastique est aussi très allusive: Edou rime avec Sassou et Kabouya avec Lissouba. Les milices sudistes « anacondas » rappellent furieusement les « ninjas » de B. Kolelas, et les « Cobras » de Sassou. Quant à l'affaire d'Okonongo, elle s'inspire des événements d'Owando, le 10 mai 1997⁴⁷, qui furent l'élément déclencheur de la guerre civile.

Si l'auteur a, sans doute par précaution choisi le genre romanesque, son intention est parfaitement claire : se servir de la plume de son héroïne pour faire connaître au vaste monde un épisode particulièrement douloureux de l'histoire de son pays.

Cri de colère et de souffrance, ce roman est celui de la dénonciation d'hommes politiques sans envergure, qui instrumentalisent l'ethnisme, le régionalisme, pour accéder à de hautes fonctions, ou pour les garder. Ils ne craignent pas de mettre le pays à feu et à sang car seuls leurs intérêts personnels les motivent.

Nous l'avons vu, l'auteur se confond avec la voix narrative, une voix de femme : Hortense, comme toutes les femmes du récit, révèle des qualités remarquables d'ouverture, d'impartialité, mais aussi de dignité et de courage. Est-ce à dire que pour Mabanckou, ce sont les femmes, parce que traditionnellement et naturellement plus attachées aux êtres qu'aux choses, qui détiennent la solution ?

En choisissant de « raconter » la haine tribale et les violences qu'elle suscite à travers le parcours de deux couples dont l'avenir est détruit, l'auteur suscite non seulement l'empathie du lecteur pour la cause des justes et des faibles, mais lui rappelle aussi les guerres civiles, parce qu'elles s'en prennent au socle de la société qu'est la famille, laissent des blessures mal cicatrisées, qui, à la moindre occasion ne manqueront pas de se rouvrir ; car, il est rare, surtout en Afrique centrale, que les guerres tribales débouchant souvent sur de massacres à grande échelle, voire des génocides, trouvent réparation.

Conclusion

L'œuvre d'Alain Mabanckou est très appréciée, particulièrement en Occident. Ses personnages, hauts en couleurs, aux aventures cocasses, évoluant dans une Afrique riche de ses traditions mais aussi de ses mutations, plaisent au public tout comme sa verve truculente et son style inimitable. Le roman que nous avons étudié ne s'inscrit pas dans cette veine. Avec une grande sobriété, il peint la face sombre de l'Afrique, en proie à ses démons identitaires, « la peste du Viétongo⁴⁸ » comme le souligne Hortense Iloki, en référence à l'œuvre de Camus qu'elle affectionne. Et l'auteur de guider la plume de son héroïne pour s'enquérir d' « un bon docteur qui s'appellerait de préférence Bernard Rieux, comme dans *La Peste*⁴⁹ ». Où est-il en effet, ce leader charismatique africain ? C'est cette interrogation inquiète que suscite ce poignant récit et installe son auteur parmi les grands romanciers engagés de la sous-région.

Bibliographie

- Dongala, E. 2002. *Johnny chien méchant*. Paris : Le Serpent à plumes.
Mabanckou. A. 1998. *Bleu Blanc Rouge*, Paris : Présence africaine.
Mabanckou. A. 2015. *Petit Piment*. Paris : Seuil.
Mabanckou. A. 2002. *Les petits-fils nègres de Vercingétorix*, Paris : Le Serpent à plumes.

Ngama Ngankoma.Y. *L'écriture de la guerre chez A. Mabanckou et E.Dongala*, *Revue des Ressources*, www.Larevuedesressources.org. [consulté le 18/04/2016].

Notes

1. Mabanckou, A.1998. *Bleu Blanc Rouge*. Paris : Présence Africaine.
2. Mabanckou, A.2015. *Petit Piment*. Paris: Seuil.
3. Mabanckou. A.2002. *Les petits-fils nègres de Vercingétorix*. Paris : Le Serpent à plumes.
4. Id, p. 116.
5. La narratrice est née après les Indépendances et a grandi pendant la période socialiste. Mariée à 17 ans, elle est l'épouse de Kimbembe depuis 16 ans au moment des faits. On peut donc penser qu'elle est âgée de plus ou moins 35 ans.
6. Id, p. 140.
7. Id. p. 248.
8. Id, p. 149.
9. Id, p. 202.
10. Id. p. 213.
11. Id, p. 10.
12. Id, p.10.
13. A peine rentré d'exil, le général Edou entreprend un voyage dans le Nord pour préparer les élections présidentielles. Flanké de ses « Romains », il entre en tipoye à Okonongo, une localité proche de son village natal et dont le ministre de l'Intérieur du président Kabouya est originaire. S'en suit un grand désordre entre les partisans du ministre et ceux du Général. Les Romains tirent dans le tas. Bilan : une centaine de morts. Cette affaire s'exporte à Mapapouville car le ministre déplore à la radio la perte de son oncle et de sa mère lors de cette boucherie. Le président Kabouya envoie ses milices « les anacondas » à la résidence du Général Edou, dans le nord de la capitale. C'est le début de la guerre.
14. Id, p. 178.
15. Id, p. 178.
16. Id, p. 159.
17. Id, p. 110.
18. Id, p. 164.
19. Id, p. 87.
20. Id, p. 138.
21. Id, p. 125.
22. Id, p.133.
23. Id, p. 183.
24. La thématique des enfants-soldats durant la guerre civile au Congo a fait l'objet d'un roman de Dongala. E. 2002. *Johnny chien méchant*. Paris : Le Serpent à plumes.
25. Id, p. 219.
26. Id, p. 221.
27. Id, p. 221-222.
28. Id, p. 53.
29. Id, p. 52.
30. Id, p. 192.
31. Id, p. 192.
32. Id, p. 224 : « Il devait leur promettre de s'en occuper personnellement. »

33. Id, p. 227.

34. Id, p.57.

35. Id, p. 192.

36. Id, p. 190.

37. Id, p.216.

38. Id, p. 207-208.

39. Id, p. 198.

40. Id, p. 197.

41. Id, p. 47.

42. Id, p. 11.

43. Id, p. 234.

44. Id, p. 39.

45. Id, p. 51.

46. Id, p. 89.

47. Le 10 mai 1997, l'arrivée à Owando de Denis Sassou Nguesso en tournée pré-électorale est perturbée par les partisans de Joachim Yhombi Opangho, centriste et ancien président de la République, qui s'opposent à son entrée en tipoye dans leur fief. Un militant proche d'Yhombi Opangho, soupçonné d'en vouloir à la vie de Sassou Nguesso est abattu par la garde personnelle de l'ancien président. Sassou Nguesso persiste à entrer en tipoye dans la ville. Le lendemain, il y tient un meeting. Ses milices, les Cobras, pour garantir sa sécurité, tirent en l'air, mais tuent douze personnes.

48. Id, p. 172.

49. Id, p. 172.



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

Synergies Afrique des Grands Lacs n° 6 - 2017 p. 99-112

«Misovire», polyandre, misandre et compagnie : l'identité féminine africaine en (dé/re)construction. Romancières camerounaises et gabonaises

Blaise Tsoualla

Université de Buéa, Cameroun
blaisetsoualla@gmail.com

Reçu le 21-06-2016 / Évalué le 20-08-2016 / Accepté le 20-10-2016

Résumé

Aujourd'hui, les romancières camerounaises et gabonaises créent des figures échappant aux lieux communs. Pareil renouvellement du personnage féminin résulte d'un processus en trois temps : une phase de construction d'une personnalité féminine conforme à l'étymon social, une phase de déconstruction de ce modèle misogynne et une phase de reconstruction de l'identité féminine à l'aune des défis du système patriarcal. Alors, nous analysons ce processus de structuration de l'identité féminine en l'insérant dans le jeu des enjeux derrière la question du rapport entre les genres dans cinq romans féminins.

Mots-clés : Cameroun/Gabon, patriarcat, femme, identité, écriture

African women identity in (de/re)construction as seen in «Misovire», polyandrous, man-hater and the like: the case of Cameroonian and Gabonese female novelists

Abstract

In the present era, Cameroonian and Gabonese women novelists create characters whose features do not belong to traditional spheres. This development of female characters is the result of a three-fold process: the first step is dedicated to the construction of a female character which matches her traditional role in society, the second step consists of the deconstruction of this misogynistic perception and the third step involves the reconstruction of a woman's identity. We therefore intend to examine the development of female identity through the analysis of stakes related to the issue of gender relations in five novels by Women.

Keywords: Cameroon/Gabon, patriarchy, women, identity, writing

Introduction

Les Camerounaises Werewere Liking (1983), Calixthe Beyala (1990) et Angeline Solange Bonono (2005) peignent avec brio la «misovire», la polyandre Andela ou la misandre Phalloga, respectivement dans les romans *Elle sera de jaspe et de corail*,

Seul le Diable le savait et *Bouillons de vie*. Avec deux autres romans, *Fureurs et cris de femmes* et *Féminin interdit*, les Gabonaises Angèle Ntyugwetondo Rawiri (1989) et Honorine Ngou (2007) font évoluer Émilienne, rebelle - et lesbienne par moments - mais aussi Dzibayo, à la fois extravertie et misandre.

Voilà qui met en jeu l'identité féminine avec, en prime, les enjeux multiples de la modernité dont elle est le support. Afin de relever le défi d'heureuses mutations sociales à opérer ou du statu quo à préserver, cette identité fait l'objet des luttes pour les besoins de la cause. Sur les traces des personnages atypiques ci-dessus signalés, nous l'envisageons en renouvellement, dans un procès de (dé/re) construction d'un intérêt psychoaffectif ou psychosocial certain.

Thématique, féministe, constructiviste et déconstructiviste dans la posture, l'étude ici envisagée se localise singulièrement dans le terreau culturel de l'Afrique centrale pour explorer la subversion que les romancières font d'une identité de genre par trop étriquée. Nombre de travaux consacrés au rapport de la femme africaine à l'écriture soulignent l'iconoclasme des femmes auteurs, entre autres. Ainsi par exemple: *Francophone African Women Writers. Destroying the Emptiness of Silence* (Assiba D'Almeida, 1994), *Notre librairie - Les nouvelles écritures féminines* (N° 117 et 118, 1994), *Femmes rebelles* (Cazenave, 1996), *Le Roman féminin en Afrique de l'Ouest* (Huannou, 1999), *L'Engagement au féminin* (*Cultures Sud*, n° 172, 2009), etc.

Embrayant sur de telles études, nous nous intéressons davantage aux figures féminines chargées d'intranquillité, car d'une excentricité déroutante. Nous démontrons qu'il y a une identité féminine africaine construite par la société pour tenir la femme captive. En réponse à cet étymon social féminin, les romancières camerounaises et gabonaises conçoivent et accouchent de nouvelles identités, celles de l'indocilité pour subvertir et modifier les rapports entre les genres dans le sens de l'équilibre, de la justice ou de l'équité.

1. À la fabrique des genres : construction d'une identité sociale sexuée et sexiste

1.1 Le mythe de la nature féminine à l'épreuve du constructivisme

La société patriarcale développe le mythe d'une nature féminine qui fait camper la femme en termes d' «exquise sensibilité», de mollesse, de sentiment, d'attachement à l'utérus ou de «menace des passions», toutes choses que dénonce Livi (1984 : 11-19) dans sa critique des idées reçues sur la femme. En effet, «on ne naît pas femme : on le devient». Par cette formule désormais fameuse, Beauvoir (1976 : 13) soulignait la part du culturel dans ce que la société fait généralement passer

pour destin naturel de la femme. Partant visiblement de ce postulat de Beauvoir, la féministe matérialiste Delphy (1999) et, avec elle, les tenants du constructivisme en rapport avec les questions du genre ont fondé leur théorie sur l'anti-naturalisme qui consacre le rejet des explications biologiques, naturelles ou innéistes quant à la domination masculine. Le «phallogocentrisme» qui marque la philosophie traditionnelle sous la férule de l'impérialisme du phallus et du logos, rappelle Derrida (1967 : 117), articule la domination sans partage de l'homme en tant qu'incarnation de la raison souveraine.

Alors, les constructivistes substituent à l'explication innéiste de l'hégémonie masculine une interprétation sociale : comme genre, les femmes ne préexistent pas à leur propre domination ; comme genre encore, elles font l'objet d'une construction sociale bien pensée dans le cadre de l'«économie politique du patriarcat» que Delphy identifie à «l'ennemi principal». Ce sont les rôles définis pour chaque genre qui déterminent la place, donc le destin social de l'homme ou de la femme. Sous cet angle, précise Ondoua (2014), «l'identité est un construit social. C'est la société qui fabriquerait des hommes et des femmes». Dans *Féminin interdit* de Ngou (2007 : 9) par exemple, le rituel d'annonce de la naissance de l'enfant chez les Fang intègre bien cette philosophie de la distribution sexuée des tâches sociales. «Prenez les écuelles, prenez les nasses, que les femmes s'apprêtent pour la pêche», crie-t-on à la venue au monde d'une fille. Or «à la naissance d'un garçon, on [proclamera] : «Prenez les fusils, prenez les lances, que les hommes s'apprêtent pour la chasse».

Justement, la théorie féministe ne souligne jamais assez l'intérêt qu'il y a à comprendre les mécanismes et enjeux sociaux qui, dès l'enfance et au nom des traditions, inscrivent les individus mâle et femelle durablement dans des mondes sexués. Fatalement, les transgressions de genre sont limitées et socialement sanctionnées par le mépris, la raillerie ou la violence de la part des institutions comme la famille, l'école, le monde du spectacle, la religion ou bien encore par des objets tels que les manuels scolaires, les jouets, les produits cosmétiques, etc. C'est du moins ce que démontrent Sinigaglia-Amadio (2014 : 22) et ses collaborateurs qui analysent «la construction sociale des rapports de genre et ses conséquences» dans *Enfance et genre*, reprenant ainsi pour l'actualiser le point de vue que défendait déjà Gianini Beloti (1974 : 5) dans son analyse de «l'influence des conditionnements sociaux sur la formation du rôle féminin dans la petite enfance». Tout comme le fait Huannou (1999 : 91), en regard du contexte africain. Pour schématiser, le corps social patriarcal s'attend à ce que la fille, dans sa vocation naturelle au mariage, soit sage, c'est-à-dire une belle tendre bénie oui-oui dévouée corps et âme à son répondant masculin. En revanche, il prescrit aux garçons les valeurs de courage et d'héroïsme.

1.2. Supériorité supposée du garçon vs infériorité tout aussi supposée de la fille

Alors, il naît chez l'enfant de sexe masculin «l'arrogante présomption d'appartenir à une caste supérieure, du seul fait qu'il est né garçon » et chez la fille la culpabilité «de son infériorité du fait même d'appartenir au sexe féminin» (Gianini Beloti, 1974 : 12). Un tel parallélisme explique pourquoi masculinité et féminité qui se mettent en place dès l'enfance aboutissent à la cristallisation des disparités entre femmes et hommes une fois adultes : les privilèges de ceux-ci sont, dans l'ordre patriarcal en vigueur, inversement proportionnels aux frustrations de celles-là. Voilà qui introduit dans l'ordre de la culture où la supériorité supposée du garçon et l'infériorité tout aussi supposée de la fille s'illustrent en définitive comme des idées reçues.

Toujours est-il que la société semble mue par une préférence masculine avec pour corollaire l'aversion féminine en contrepoint. À cet égard, le titre d'Honorine Ngou, *Féminin interdit*, a valeur de programme. Il annonce la censure ou le rejet du genre féminin, sans doute en raison des représentations infamantes que la société lui colle. Les réflexions que Dzila, le père de l'héroïne Dzibayo, fait au premier cri de cette dernière sont révélatrices du sexisme au fondement de Touga, République qui sert de cadre à *Féminin interdit*. Écoutons-le :

On dit que tous les enfants se valent. C'est faux. La fille qui vient de me naître sera la propriété d'un homme. Moi, j'aurai besoin d'un superbe remplaçant. La présence d'un fils dans mon foyer aurait donné un sens à ma vie et plus de force à mon action. Pourquoi faire une fille dans un monde où l'homme triomphe... ? (9)

Les violences faites aux femmes, notamment les voies de fait, intégrées comme un phénomène plutôt normal, semblent tirer leur source de ce mythe de la supériorité masculine dans tous les romans étudiés. L'homme a tous les droits sur la femme comme on peut le vérifier lors d'une scène de ménage dans *Bouillons de vie*. Le mari déclare alors aux voisins venus au secours de la femme battue : «Mêlez-vous de vos couilles. Je peux battre ma femme à ma guise et la tuer si je veux. Je suis son Dieu, je suis son diable» (71). On le voit bien : traditions, mythes, clichés, culture et représentations sociales mais davantage les institutions travaillées en profondeur par l'idéologie phallocratique se combinent et convergent vers la mise en place des lieux communs-cages en vue de s'assurer une entrée sexuée sur la scène sociale sexiste pour des jeux de rôle connexes. Comment dès lors échapper à cet étymon social féminin construit et piégé?

2. Échapper à l'étymon social africain piégé au féminin

Pour y parvenir, les auteurs déconstruisent le type social féminin à l'ancienne au profit d'une nouvelle identité féminine africaine plus appropriée.

1.2. D'abord déconstruire le type social féminin à l'ancienne

Le tour fait à la fabrique des genres nous aura donc permis de comprendre que l'idéal féminin, tel que la société actuelle le structure, est celui de la prison sociale du conformisme. Cette logique phallogocentrique sera déconstruite par Derrida qui postule la «trace», «l'indécidabilité», «l'indétermination», la «dissémination», la «différence». Derrida ouvre par là un espace à la venue de «l'autre» et engage ainsi, le «peut-être» d'un autre discours de l'histoire et de la tradition (Ondoua, 2014). De telles idées trouveront un écho favorable dans les discours féministes auxquels les écrivaines africaines sont fortes sensibles. Le principe d'indécidabilité visiblement à l'œuvre dans leurs textes les conduit à la quête d'une identité ouverte par laquelle elles pulvérisent les catégories figées qui enserrant la femme.

D'emblée, les romancières procèdent par une pédagogie par anti-modèle, indiquant le type féminin conformiste comme le principal support du statu quo. Il faut donc le mettre à sac dans l'articulation d'une vision propre à changer le statut social de la femme. C'est que la promptitude du type féminin traditionaliste à s'allier aux hommes dans les réjouissances mondaines fait qu'il incarne avec eux l'utopie «de vivre un orgasme éternel» (Liking, 1983 : 67) à travers le triptyque «foot foutou froufrou» (18). De telles figures qui confortent plutôt l'ordre existant en s'occupant d'inoffensifs lieux communs sociaux banals pullulent dans les cinq romans analysés. Évoquons cette tourbe de femmes anonymes qui cherchent aventure avec les érotomanes Grozi et Babou, et qui forment avec eux la nuisible classe «des tsé-tsés de Lunai» dans *Elle sera de jaspe et de corail* (11) ; Eyang, la cruelle belle-mère d'Émilienne dans *Fureurs et cris de femmes* ; Françoise, la perfide belle-sœur de Dzibayo ou Mama Titi, spécialiste de la magie noire dans *Féminin interdit* (226, 255-258) ; «Anastasia, la mère prieure de la famille qui tient chapelle à la maison à dix-neuf heures depuis la nuit des temps» dans *Bouillons de vie* (24) ; les femmes entretenues qui font école dans *Fureurs et cris de femmes*, les épouses du Chef de Wuel qui s'accommodent bien des infidélités du mari dans *Seul le diable le savait* (26-27), etc.

En stigmatisant ces figures féminines acquises au jeu du système patriarcal dont elles sont loin de percevoir les intérêts préjudiciables pour l'Africaine, les romancières gabonaises et camerounaises font ainsi leur deuil symbolique. Plus que

toute autre, la formule de Cixous (1975 : 43) restitue le gain lié à ce meurtre : «Tuer la fausse femme qui empêche la vivante de respirer». Recourant à l'art du renversement, ces auteurs usent prioritairement de l'ironie, de l'invective, de l'oxymore, de la caricature, de la comparaison, de la métaphore, de l'antiphrase ou de l'hyperbole pour souligner l'inconséquence de leurs comportements. Particulièrement saisissante, la métaphore de «tsé-tsés» est une trouvaille de Liking qui désigne ainsi les lubriques Grozi et Babou, leurs maîtresses et toutes les autres femmes tenues par les plaisirs de la chair dans *Elle sera de jaspe et de corail*. Comme les deux complices de la concupiscence, les femmes qui se pâment à leurs avances s'assimilent à ces mouches vectrices de trypanosomiase, maladie dont on connaît les ravages.

Tel est le type d'homme avec lequel vont la plupart des femmes dans l'univers romanesque de Beyala, Bonono, Rawiri ou Ngou. Par association, et en raison de ce que, déclarent les Saintes Écritures, l'homme et la femme ne forment plus qu'une seule et même chair dans l'acte de copulation (Genèse 2 : 24), les partenaires sexuelles de Grozi et Babou sont chargées, elles aussi, des mêmes tares. «Dis-moi qui tu hantes...», dit le dicton. Piégés au jeu d'inflation sensuelle orchestré par l'homme, les personnages féminins courent en athlètes de fond à l'instar des phalènes sans frein en direction de la lumière, projetant alors une image de vulgaires objets sexuels consentants. Voilà à quoi conduit « le luxe d'adorer la trilogie « virement - voiture - villa » », rêve de l'écrasante majorité des femmes (Liking, 1983 : 81). La veulerie ainsi observée fait que la gent féminine cesse d'incarner la noblesse de l'âme qui lui donnait d'être cette espèce de vigile tirant la société vers le haut.

Or préoccupées à «exalter leur superficialité sous prétexte de vouloir plaire» (Liking, 1983: 23), les femmes africaines modernes se complaisent dans une identité sans gloire de prostituée de bas étage. Dans *Bouillons de vie*, Phalloga commente un clip sur la télévision camerounaise où «une énorme langouste [femme] secoue son popotin sans vergogne [dans] le désordre de la chair» (30). Indignée face à la situation des femmes «prises dans la glu de l'esclavage sexuel», Ngou (168) est tout aussi «choquée par la réification volontaire à laquelle [ces] femmes [sont] soumises» (247). Dans le roman de Beyala, Bertha entend rejoindre la rue où elle espère rencontrer un Blanc qui l'épouserait (38). Les maîtresses d'Ezang se «collectionnent [...] au rythme des draps que l'on change toutes les semaines» dans *Fureurs et cris de femmes* (73). Après tout, «la femme n'est-elle pas un consommable disponible depuis la création», selon le propos ironique de Bonono (101) ?

On le comprend : par faiblesse matérielle due au manque d'aspiration impliquant des efforts conséquents, le personnage féminin livre son corps en se re/présentant

comme tout autre produit de consommation dans l'économie du patriarcat. Elle s'assimile une culture qui, soutient Cazenave (1996 : 36-37), «confine toujours à la valeur anthropologique que revêt la femme dans la société. La femme, source de vie n'est pas un « être de droit » mais une sorte de possession de son clan et un objet d'échange». La compagnie corruptrice de telles femmes conduit à l'impasse et leur vaut, par antipathie, la disqualification des romancières.

Leur modèle identitaire adamique et sodomique, donc faible et pervers tout à la fois, n'a plus droit de cité : il relève de l'histoire ancienne, celle de «la vieille race datée du Cromagnon» selon Liking (1983 : 13). Dans ces conditions, souligne Ondoua (2014), «l'identité se résume à une critique de l'ordre social et à la promotion d'une société tout droit sortie d'une nouvelle métaphysique de l'être» ; alors «ouvrir un nouvel espace qui libère la femme du monde clos où elle était occultée est l'enjeu de la déconstruction». L'acte de mise à mort symbolique de la femme conservatrice que posent les romancières se veut un appel du pied à une reconstruction identitaire africaine au féminin, sur les plans psychosocial, psychoculturel ou psychoaffectif.

2.2. Reconstruire une identité féminine africaine en rupture

Analysant son identité dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Salie a cette réflexion inspirée de la perception sociale de ses hormones de fille : «On les a baptisées soumission sans mon accord ; je n'aime pas ce mot avec ses trois s, ces constrictives qui conspirent, conspuent l'amour, et ne laissent souffler qu'un vent d'autoritarisme. Je n'aime pas les sous-missions, je préfère les vraies missions» (Diome, 2003 :41). Le choix de l'indocilité de Diome peut aussi s'étendre à Liking, Rawiri, Beyala, Bonono et Ngou. Toutes déploient des figures féminines d'intranquillité comme personnages centraux. Leaders charismatiques, ces personnages ont avec la société actuelle un rapport non pas heureux et fusionnel, mais problématique et dialectique ; ils donnent à voir l'identité féminine africaine en recomposition et en reconstruction.

De leur nombre, s'impose d'abord la figure de la «misovire», femme prise de nausée face à la prétentieuse médiocrité masculine aux dires de Liking (1983 : 87) et qui se donne pour idéal de «s'élever s'arracher à la glu du monde bestial» (81). Dans cet esprit, la «misovire» symbolise la résistance au système patriarcal actuel dans la bassesse à laquelle toutes les autres femmes ne demandent qu'à s'associer. Dans la spirale de la consommation caractéristique d'un environnement social qui assimile le corps féminin à «de la viande» (9), Liking (1985 : 21) explique que la femme lucide, dans de telles conditions, «se sent entourée par des «larves» uniquement préoccupées par leurs panses et leurs bas-ventres et incapables d'une

aspiration plus haute que leur tête, incapables de lui inspirer les grands sentiments qui agrandissent ; alors elle devient misovire». Par son regard sans haine et sans amour sur la gent masculine, ce type féminin fait dire à Liking (1985 : 21) que la «misovire» est «une femme qui n'arrive pas à trouver un homme admirable». Elle se montre également critique vis-à-vis des autres femmes coupables, à ses yeux, de «se laisser entretenir», donc de faire le choix vassalisant de la dépendance (93). Une posture aussi équilibrée lui permet d'éviter tout manichéisme dans sa perception des genres. Toutefois, bien qu'en parallèle avec le misogyne, la «misovire» n'en est pas la réplique exacte. Misogyne, faut-il le rappeler, a pour antonyme misandre, créature féminine commune aux cinq auteurs.

En réponse aux affres du phallogentrisme auquel ils font face, la plupart des personnages féminins se constituent en misandres. Leur haine de l'homme se voit à la dérision ou à l'initiative de rompre toute relation avec lui. Des deux principaux défauts reprochés au personnage masculin, il y a d'abord la déception amoureuse dont il semble détenir le secret. Il y a ensuite l'orgueil mâle qui le convainc de l'infériorisation de la femme et du droit de cuissage sur elle. Tous ces facteurs réunis conduisent le personnage féminin au détachement et au mépris à l'égard de la gent masculine. Par le truchement de Dzibayo dans *Féminin interdit*, les femmes s'inscrivent radicalement en faux contre la tendance à leur exploitation sous le couvert du «safari sexuel pratiqué à Touga» (184) par exemple. Le personnage en développe «un sentiment réel de misandrie» (202), voit en tout homme un mâle susceptible de lui faire du mal. Phalloga et sa cousine Kouba ont maille à partir avec des partenaires infidèles dans *Bouillons de vie*. La première traite l'homme de «sexe ennemi» quand la seconde revendique son identité de «nouvelle misandre» (4, 206).

Les mêmes causes produisent les mêmes effets dans *Fureurs et cris de femmes*. Les «considérations moyenâgeuses» de l'époux Joseph y sont aux antipodes des convictions d'Émilienne, une épouse qui se réclame plutôt des «années 1980», c'est-à-dire de la postmodernité (17). Alors Émilienne crie et son courroux, et sa haine à l'encontre de Joseph, la figure de l'homme. Son plaisir, elle le trouve désormais dans des scènes érotiques où elle se livre aux attouchements avec Dominique, sa secrétaire (112-117). Autant le dire : avec Émilienne, on fait face à une figure particulière de misandre doublée de lesbienne. Ce lesbianisme de circonstance peut s'interpréter comme une conséquence lucide de l'identité de misandre tant cette femme ne regrette jamais ses actes qu'elle répète à l'envi comme pour mieux les assumer au vu de ses fréquentes rencontres avec son amante au «bois des amoureux».

Tout au plus, la misandre peut se servir de l'homme à l'avenir. Dans le cas de Phalloga et Lazare, la relation évolue du sérieux à l'aventure dans *Bouillons de vie*. Et la jeune fille d'observer : «À présent, l'amour a fait place au jeu. Lazare est revenu et nous jouons à nous aimer. Dès que je lui trouve un remplaçant, je le vire» (191). En attendant ce moment propice, elle peut se permettre quelques rapports sexuels avec lui, exigeant que lesdits rapports soient protégés, donc consommés à ses conditions à elle et non à celles d'un mâle à risque qui a le «défaut d'aimer pathologiquement les femmes» (192). Emilienne qui s'épanouit dans sa liaison de lesbienne avec sa secrétaire va désormais vers Joseph par calcul, uniquement pour tomber enceinte (Rawiri, 29). Ce faisant, la misandre prend sa revanche sur l'homme qu'elle manipule et utilise à des fins égoïstes.

Misandre au final, Dzibayo aura d'abord marqué le lecteur comme extravertie. *Féminin interdit* est un réel effort d'épuration de la part féminine de l'être androgyne. Le paradoxe des situations veut que Dzibayo naisse fille là où son père, Dzila, s'attendait à un garçon pour flatter son orgueil de mâle. Ne pouvant changer le sexe de l'enfant, une donnée biologique, le père fait contre mauvaise fortune bon cœur. S'il s'attache finalement à sa fille, il entend néanmoins lui bâtir une personnalité virilement marquée en la soustrayant de tout ce qui relève de l'univers féminin introverti parce que suspect d'œuvrer à l'affaiblissement du caractère (12-13). Pareille initiation à la dure aboutit à une «intelligence vive et pénétrante», reflet d'une «grande maturité d'esprit». Autant de traits de caractère qui rendent Dzibayo «extravertie et sémillante» (14).

L'identité d'extravertie telle qu'on peut l'observer avec Dzibayo résulte donc du développement des traits sociaux culturellement masculins chez le sujet féminin. Avec un tel cas, on se rend bien compte que la fille peut être socialisée autrement, précisément de façon non différenciée ainsi que le propose le courant du féminisme libéral égalitaire. L'avantage de l'extravertie qu'est Dzibayo est d'avoir un développement psychoaffectif effectif : elle évolue sans ce complexe d'infériorité propre aux filles éduquées à l'ancienne. Une fois de plus, on est dans le construit : c'est par l'éducation à la garçonne que Dzibayo dès sa tendre enfance s'approprie des qualités qui font d'elle une forte personnalité et lui évitent de s'identifier comme fille d'après le format patriarcal de la féminité molle et dépendante. Ce qui motive cette extraversion à l'allure de travestissement, ce sont les avantages que la société réserve à l'homme. Le père Dzila l'a bien compris : plutôt que de se morfondre pour avoir engendré une fille, il faut faire acquérir à cette dernière les mêmes qualifications qu'au garçon afin que, socialement, elle se batte à armes égales avec lui.

Le type féminin de la polyandre trône dans *Seul le diable le savait* où Bertha Andela se partage entre deux hommes : Yanish, un bâtard gréco-bantou dit Papa bon Blanc et Kwokwomandengué pour vous servir, encore appelé Papa Pygmée. Au vu et au su de tous, ces personnages vivent ensemble dans un ménage à trois avec la singularité que, écrit Kemedjio (1993 : 151-152), «cette polyandrie institue un nouveau type de relation : la femme devient le centre d'un univers domestique dont les amants occupent la périphérie». Consciente de la puissance de ses charmes, Bertha en use et abuse pour faire subir sa domination aux deux hommes passionnés d'elle. Visiblement conçue comme pendante du polygame, la polyandre est la figure détonante qui permet à Beyala de contrebalancer «la polygamie, consécration de l'inégalité des sexes» en contexte africain selon Huannou (1999 : 69). Par le détour de la polyandrie, la romancière fait vivre à l'homme les frustrations qui, jusque-là, n'étaient que le lot de la femme en polygamie. Les querelles des coépoux se disputant les faveurs de leur unique femme dans *Seul le diable le savait* sont le miroir des scènes de ménage dues aux coépouses en rivalité pour sieur Marcus dans *Bouillons de vie*. Qui plus est, Papa Pygmée et Papa bon Blanc sont systématiquement faits cocus par une Bertha Andela qui ne s'en cache pas, au nom de sa liberté.

Jetant son dévolu sur la personne du Chef du village comme amant, Andela se donne plus d'autorité sur ses époux, simples sujets de son puissant soupirant détenteur du pouvoir suprême. Les coépoux falots et ridicules dans leurs crises de jalousie se trouvent ainsi maîtrisés et humiliés par une femelle dominante en polyandrie, exactement comme les femmes le sont en polygamie par le fait d'un mâle tout aussi dominant. Le fait que Bertha Andela mette finalement fin au ménage à trois avec Papa Bon Blanc et Papa Pygmée semble suggérer que la polyandre qu'elle incarne à un certain moment est plutôt une figure critique et contestataire de la polygamie. Vu les frustrations que la polyandrie génère pour l'homme, ce dernier devra, par parallélisme de régime matrimonial, prendre conscience des abus de la polygamie pour la femme et y renoncer. Et Beyala de l'énoncer sans fioriture par la bouche de la féministe Laetitia : «Il faudrait absolument interdire la polygamie» (SDS, 197).

D'après Lipovetsky (1997 : 263), «les héros du *self-made-man*, les histoires d'amour en photo-roman ou sur l'écran, les modèles émancipés des stars ont enclenché de nouveaux repères pour les individus, les stimulant à vivre davantage pour eux-mêmes dans le gouvernement de leurs existences». La philosophie de la déconstruction permet à l'homme de se détacher de son enracinement culturel et de disposer de son moi. Dans les cinq romans, la femme parvient à cette individualité grâce à la réappropriation du corps dans une identité ballotée entre désir et

plaisir auxquels convie le besoin de tendresse. «Notre corps nous appartient», lance Laetitia à Mégrita (Beyala, 197). Par l'exploration de leur sexualité, les héroïnes lèvent le tabou sur la vivace sensualité féminine africaine. Le désir, le plaisir, la jouissance des sens sont bel et bien féminins. Inutile de continuer à les occulter comme dans le roman africain classique où, par fausse pudeur, ils sont abordés de manière allusive. Phalloga restitue les émotions qu'elle éprouve dans son désir de l'homme comme une flamme dévorante dont l'effet se ressent au niveau de «sa vulve [...] émue» (Bonono, 5). Ailleurs, «Dominique relève le chemisier [d'Émilienne] et fait parcourir délicatement ses longs ongles vernis sur ses seins qu'elle sort de leur soutien-gorge» (Rawiri, 115). C'est l'invitation dans l'intimité désireuse de la femme ; celle-ci proclame sa sensualité et s'affirme comme singularité dans une Afrique où l'individu est souvent sacrifié à l'autel de la collectivité.

Tel est, grosso modo, le traitement que les romancières camerounaises et gabonaises font de l'identité féminine. Évidemment, il convient d'élucider la gestion iconoclaste à laquelle elles la soumettent.

3. Comprendre la gestion iconoclaste de l'identité féminine

Dans l'œuvre des romancières africaines de 1984 à 1994, Cazenave (1996 : 21) voit des «femmes rebelles» en vertu du «développement d'une identité distincte» pour le personnage féminin. Pourquoi cela?

3.1. Donner la voix/voie et le sens de l'initiative subversive à l'Africaine

En regard du contexte africain, Huannou (1999 : 91) souligne que «l'idée que la situation qui est faite aux femmes est normale repose sur des fondements historiques, sociologiques, psychologiques, éthiques et religieux apparemment si inébranlables que la majorité des Africaines acceptent leur situation sans rechigner», comme «voulue par Dieu et les mânes des ancêtres». Il s'ensuit alors l'immobilisme dans lequel ces femmes se sont installées. Or dans les tâches qu'elle assigne à l'écrivaine africaine, Ogundipe-Leslie (1987 : 10) insiste sur son triple niveau d'engagement, en tant que femme, écrivaine et citoyenne.

Dans cet esprit, les femmes atypiques étudiées dans ce travail sont la voie pour les romancières camerounaises et gabonaises de donner la voix à l'Africaine. Ce sont des figures centrales dont les avis comptent, car leur point de vue dominant oriente la perspective narrative. Le dénouement qui leur est favorable malgré l'acharnement du destin montre à suffisance que les initiatives qu'elles prennent font d'elles la voix de leurs maître(sse)s. C'est dire que «misovire», polyandre et

compagnie ont le quitus de leurs créatrices dans les initiatives subversives qu'elles prennent dans le sens de bousculer l'ordre patriarcal régnant.

3.2. Redéfinir les rapports entre les genres, une écriture féministe et engagée

Se profilant comme une métaphore filée à travers son réseau de facettes dans les œuvres étudiées, l'identité féminine africaine se pose en s'opposant au code social auquel le personnage féminin est censé se soumettre. On est sur le mode de l'indocilité avec pour finalité pour la femme de sortir de la longue nuit de la domination masculine. Pareil renversement de vapeur ne peut s'opérer sans transgression de la Loi. Par-delà la dimension féminine avec les préoccupations liées à la féminité, l'écriture des romancières camerounaises et gabonaises se veut féministe et débouche in fine sur «l'engagement au féminin» (Cazenave, 2009 : 10).

Mais puisqu'il s'agit d'abord de redéfinir les rapports entre les genres, la posture la plus indiquée pour y parvenir ne peut être que féministe, que l'écrivaine africaine le veuille ou non. «Il faut, dit Bonono, imposer une nouvelle dictature, celle du vagin sur le phallus» (206). Il y a une parenté intellectuelle évidente entre Beyala et la féministe radicale Beauvoir : celle-là recommande celle-ci comme modèle à ses créatures féminines (Beyala, 197), tout comme Diome qui lui dédie *Le Ventre de l'Atlantique*. Assiba d'Almeida (1994 : 50) a donc raison :

Si par féminisme on entend une prise de conscience de la femme réalisant qu'elle fait partie du groupe social opprimé en raison de son «sexe» et ayant une ferme volonté de rechercher les moyens individuels ou collectifs pour combattre cette oppression, alors le discours de la grande majorité des écrivains d'Afrique noire se situe bel et bien dans le courant féministe. En effet, une analyse des romans de femmes africaines montre qu'elles veulent se défaire de l'image unilatérale que les hommes se font d'elles, se représenter à leur manière de façon à construire leur propre réalité.

Voilà la portée des différents aspects que revêt l'identité féminine dans l'univers romanesque de Liking, Rawiri, Beyala, Bonono et Ngou. Sa déconstruction et sa reconstruction y participent de cet enjeu féministe aux fins de ruiner le fascisme phallogratique, de façon à dépouiller les rapports entre les genres du sexisme, et ce, au profit d'un pacte social nouveau fondé sur la valeur intrinsèque de la personne humaine.

In fine

In fine, l'identité féminine apparaît comme l'enjeu majeur du roman féminin africain étudié à partir des exemples camerounais et gabonais. Dans leur projet

d'œuvrer à l'équilibre du rapport entre les genres, Liking, Rawiri, Beyala, Bonono et Ngou travaillent la personnalité féminine de manière à l'adapter aux défis que la femme se doit de relever dans un environnement socioculturel et sociopolitique hostile, dès lors qu'il s'articule sur la voix/voie du ... Père. Alors, l'équation à résoudre pour ces écrivaines revient à déconstruire l'empire du phallus dont la femme se doit de sortir comme par une performance de prise de la bastille des genres. Les différentes facettes de l'identité féminine ici analysées sont donc autant de stratégies par lesquelles les femmes auteurs camerounaises et gabonaises suspectent, questionnent, subvertissent l'establishment. Il s'en déduit une écriture de l'appropriation/réappropriation de l'identité féminine au terme d'un téméraire processus de (dé/re)construction, car en rupture totale d'avec le statut social traditionnel handicapant de la femme. En cela, «misovire», extravertie, misandre, polyandre et compagnie sont ces figures de l'identité féminine qui contribuent à individualiser les parcours, à diversifier les modèles et les valeurs de référence, à ébranler le cadre commun de référence patriarcal. Afin que ce cadre traditionnel fasse peau neuve pour s'arrimer aux pulsations des temps postmodernes, «misovire», extravertie, misandre, polyandre et compagnie nous crient qu'on doit socialiser autrement la fille en devenir, dignement voire poétiquement.

Bibliographie

- Assiba d'almeida, I. 1994. «Femme ? Féministe ? Misovire ?». *Notre librairie - Nouvelles écritures africaines*, n° 117, p. 48-51.
- Beauvoir, S. 1976. *Le Deuxième sexe II*, Paris : Gallimard.
- Beyala, C. 1990. *Seul le diable le savait*. Paris : Belfond / Le Pré aux Clercs.
- Bonono, A. S. 2005. *Bouillons de vie*. Yaoundé : Presses Universitaires de Yaoundé.
- Cazenave, O. 2009. «40 ans d'écriture au féminin». *Cultures Sud - L'engagement au féminin*, n° 172, p. 9-14.
- Cazenave, O. 1996. *Femmes rebelles*. Paris : L'Harmattan.
- Cixous, H. 1975. «Le rire de la Méduse». *L'Arc*, n° 61, p. 39-54.
- Delphy, C. 1999. *L'Ennemi principal*. Paris : Syllepse.
- Derrida, J. 1967. *L'Écriture et la différence*. Paris : Le Seuil.
- Diome, F. 2003. *Le Ventre de l'Atlantique*. Paris : Anne Carrière.
- Gianini beloti, E. 1974. *Du côté des petites filles*. Paris : Des femmes.
- Huannou, A. 1999. *Le Roman féminin en Afrique de l'Ouest*. Paris : Flamboyant/L'Harmattan.
- Kemedjio, C. 1993. «Thématiques de la transgression. Les nouvelles écritures camerounaises». *Europe*, n° 774, p. 150-155.
- Liking, W. 1985. « À la rencontre de ... Werewere Liking » (interview à Bernard Magnier). *Notre librairie*, n° 79, p. 107-109.
- Liking, W. 1983. *Elle sera de jaspé et de corail*. Paris : L'Harmattan.
- Lipovetsky, G. 1997. *L'Empire et l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris : Gallimard.

Livi, J. 1984. *Vapeurs de femmes*. Paris : Navarin Éditeur.

Ngou, H. 2007. *Féminin interdit*. Paris : L'Harmattan.

Ondoua, H. 2014. «Jacques Derrida et la déconstruction du genre et de l'identité: vers une nouvelle approche médiatique et anthropologique». *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], 12, 31 janvier 2014. Disponible à : <http://www.revue-signes.info/document.php?id=3228> [Consulté le 29 avril 2016].

Rawiri, A. 1989. *Fureurs et cris de femmes*. Paris : L'Harmattan.

Sinigaglia-Amadio, S. 2014. *Enfance et genre. De la construction sociale des rapports de genre et ses conséquences*. Nancy : Presses universitaires de Nancy.



ISSN 2258-4307

ISSN en ligne 2260-4278

La francophonie : un champ littéraire pour asseoir une identité et une autonomie culturelles

Béatrice Yanzigiye
Université du Rwanda
yanzibeatrice@gmail.com

Reçu le 25-06-2016 / Évalué le 17-08-2016/ Accepté le 20-10-2016

Résumé

La question de l'identité de la littérature africaine face aux littératures mondiales et plus précisément face à la/ aux littérature(s) française(s) a été largement débattue depuis un demi-siècle. Au départ, elle s'inscrit dans l'exaltation des valeurs traditionnelles qu'écrivains et critiques brandissent comme affirmation de soi et antidote face au mépris de la colonisation. Aujourd'hui, la vraie question vitale semble dépasser ces querelles improductives. Il s'agit ni plus ni moins de tirer le maximum de profit de l'espace francophone et de ses systèmes littéraires. L'Afrique et plus particulièrement notre région des Grands Lacs a de plus en plus besoin de son champ littéraire, pour asseoir son autonomie identitaire et mettre en place des industries culturelles pour un développement harmonieux. Mais sur quelles avancées peut-elle tabler ? Quels retards combler pour que la diversité des perceptions artistiques liées à la langue et à la création littéraire puisse connaître un bonheur comparable à celui des lieux plus favorisés en matière de représentations artistiques et créatives? Tel est le questionnement fondamental autour duquel cet article va être axé.

Mots-clés: littérature (s) française(s), identité(s), espace francophone, industries culturelles, représentations artistiques et créatives

The French-speaking world: a literary field to establish a cultural identity and autonomy

Abstract

The question of African literature/ identity and its coexistence with global literature in general and French literature in particular has been widely debated for half a century. Initially, it cherished African traditional values and abhorred the awfulness of colonization. Today, the vital question seems to be going beyond such endless and unproductive quarrels. Africa and especially the Great Lakes region increasingly need new literary space to establish Africa's global identity and autonomy in order to develop cultural industries which are a prerequisite for harmonious development. But on what premises can Africa bank? Compared to some privileged continents, what language and literary wealth can Africa bank on to develop her artistic and creative representations? This paper provides some missing links to these questions.

Keywords: French literature(s), identities, Francophone space, cultural industries, artistic and creative perceptions

Introduction

Cette thématique nous intéresse pour plus d'une raison. Elle fait penser la littérature française à la fois dans son unicité, sa pluralité linguistique et sa diversité culturelle. Plusieurs constats sont à faire à ce propos et ils constitueront le fer de lance de notre exposé. Pour commencer, il convient de se pencher une fois de plus sur les rapports entre la littérature-mère, française, et les littératures francophones qui sont parvenues tout au long de leur relation à tisser des liens solides mais sans toutefois parvenir à faire bon ménage. Cependant - et c'est le plus remarquable- elles ont toujours réussi à éviter des situations sans appel. Ce pari réussi constitue en soi un motif suffisant pour revisiter cette relation, afin de faire le bilan et savoir où en arrive cette cohabitation inhabituelle. L'enjeu qui résulte de cette investigation est de maintenir une telle aventure qui reste encore aujourd'hui porteuse de dynamisme, d'épanouissement et de puissants intérêts mutuels.

Dans cette foulée, il sera essentiellement question de la vitalité de la créativité de ces littératures. Cette perspective ouvre d'emblée sur le triste constat de l'essoufflement de la compétence linguistique et, partant, de la création littéraire aussi bien en métropole que dans ses périphéries francophones. Une telle situation ne peut laisser indifférents les différents partenaires de la sauvegarde de cette belle langue et de l'espace francophone qui est gage de son rayonnement dans le monde.

Ces constats appellent donc une réorientation de l'action en matière de compréhension des enjeux en cours, de collaboration et de projection de nouvelles stratégies pour assurer un être au monde harmonieux à cette dynamique. Il s'agit plus précisément de repenser les fondements psychologiques et idéologiques qui ont marqué la naissance du mouvement et d'instaurer une coopération plus neuve basée sur la convivialité et la réalité des situations en cours. Pour mémoire, il faut rappeler que l'un des tout premiers courants de la critique de ces créations épingle la littérature dite coloniale qui exaltait les valeurs de la « mission civilisatrice » de l'Occident tout en occultant les valeurs ainsi que le passé culturel et historique des créations africaines. Ces séquelles de la domination d'un monde sur l'autre dont les traces ne sont pas encore entièrement effacées et qui ont tant révolté les écrivains africains devraient céder le pas à une vision plus dégagée de complexes. C'est à partir de cette base que le renouvellement et l'intensification de nouvelles méthodes d'enseignement de la langue devraient être pensées et entreprises. À

la confrontation culturelle succéderait la complémentarité et l'efficacité d'une action commune.

Il se fait d'ailleurs que l'étape idéologique des débuts, qui a engendré les avatars dont il est question ainsi que les idéalismes d'ordre culturel des pionniers littéraires africains, est en train d'être dépassée par des préoccupations d'ordre essentiellement économique et globaliste. C'est pourquoi la nouvelle coopération à mettre en place devrait être assortie de nouvelles motivations plus actuelles. En guise d'exemple, la perspective de création d'industries culturelles conséquentes nous paraît remplir merveilleusement cette condition d'attraction. Ces industries, comme on le sait, sont centrées sur la maîtrise des langues et particulièrement celles de grande diffusion. Le cinéma qui en est l'une des locomotives, ainsi que la musique ou le théâtre ne restent-ils pas largement tributaires de cette compétence linguistique ? Une fois que les dirigeants et les créateurs auront compris ce principe, la motivation pour des créations culturelles de grande qualité s'imposera de soi.

C'est à partir de cette nouvelle donne modifiée, aussi bien idéologiquement, psychologiquement et économiquement, qu'on peut espérer amorcer une rénovation durable et largement consensuelle de la nouvelle relation au centre de la Francophonie. Et les résultats qui en découleraient pour tous les partenaires seraient de longue durée.

1. Le contexte francophone

Il ne paraît pas superflu de rappeler, un tant soit peu, l'évolution du contexte francophone sur lequel nous pouvons actuellement tabler. Peu importe si ce rappel a fait l'objet de nombreuses études, il garde toujours une sorte d'attrait historique chaque fois qu'il est convoqué.

Selon Ana Rodriguez Seara, dans son article « L'écrivain francophone entre deux cultures », la naissance de la francophonie remonte à la fin du XIX^{ème} siècle, car le mot est employé pour la première fois par Onésime Declus dans son ouvrage intitulé *France, Algérie et colonie* (1880). Dans cet ouvrage, il est affirmé que le concept de francophonie englobe les populations qui parlent français et les territoires qu'elles occupent. Mais, pense encore Declus, la francophonie, en tant que communauté linguistique, a été politiquement définie par Léopold Sedar Senghor en 1956. Celui-ci introduit le concept d'une organisation internationale de pays sous l'égide d'une langue commune qui leur permettrait de jouer un rôle plus visible dans le monde. Mais on s'accorde pour penser que la naissance institutionnelle de la francophonie date de 1970, avec la création de l'Agence de Coopération Culturelle et Technique (ACCT).

Au cours de son évolution, le concept de francophonie connaît des définitions différentes et variées. Sans nous attacher à suivre le parcours de sa mutation, arrêtons-nous à la définition proposée par le professeur Jacques Barrat (2004 : 129) lors de son discours aux professeurs de l'enseignement secondaire français. Cette définition nous semble en effet particulièrement adéquate. Il dit en substance que,

La francophonie est à la fois un concept et un espace habité par ceux qui ont le français en partage. Mais elle est aussi une manière d'appréhender, de comprendre, d'écouter, de communiquer, d'agir ; bref, un comportement, un humanisme. Elle est plus encore un outil de communication interculturelle et le seul espace fédérateur de ceux qui veulent reconnaître, accepter et valoriser les différences [...] La francophonie est aussi un conservatoire. C'est celui de la langue française. [...] La francophonie ne saurait manquer à l'obligation de solidarité avec les pays les plus démunis. C'est là une vieille habitude française sinon francophone.

Il s'agit ici d'une norme qui lie à la fois la communauté linguistique à la communauté humaine dans sa totalité incluant ainsi sa sphère culturelle, économique et politique. Il faut tout de même signaler que la cohabitation entre cette francophonie à dessein culturel et les cultures locales, ne s'est pas passée sans encombre. Nous avons vu qu'il y a eu des heurts, des incompréhensions et la création des rapports dominant-dominé quelquefois conflictuels.

Cette situation a été générée dès les origines de la création littéraire. Le contact entre la littérature française et les littératures francophones des colonisés a, on ne s'en cache pas, souvent connu des grincements. C'est d'ailleurs ce que confirme Aimé Césaire (1955 :11), dans son *Discours sur le colonialisme* quand il dit qu'entre colonisateur et colonisé, *il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation [...], les cultures obligatoires*. Le même auteur insiste en outre sur le fait qu'il n'a existé *aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission réduisant ainsi l'homme indigène en instrument de production*. Les valeurs occidentales imposées entrent en conflit ouvert avec les valeurs sociales et culturelles africaines. Cette mésentente résulte du fait que le partage d'une langue commune, le français dans le cas qui nous concerne, n'explique pas forcément l'adhésion aux mêmes valeurs culturelles. Ainsi, par exemple, le roman africain d'expression française devient un canal d'expression contre une acculturation paroxystique. Les africains revendiquent le droit d'être, d'avoir une culture, une identité et subséquemment tentent de s'affirmer dans le concert des nations en adoptant de multiples attitudes contestataires, par exemple en érigeant leurs créations en une littérature thérapeutique.

Ainsi naîtra chez les écrivains africains une littérature dont le principal objectif sera de prouver qu' « il n'y a pas de peuple sans culture », comme le confirme bien Lévi Strauss. Heureusement, cette histoire n'a pas été totalement négative puisqu'elle a aussi contribué à forger un lien, une langue ainsi qu'une représentation sociale et identitaire chez les peuples africains. Il en a découlé une multiculturalité propre à un espace francophone et un champ littéraire qui s'est suffisamment étendu, au cours du temps, pour devenir capable de susciter une ouverture et une autonomie identitaires. Maintenant que le temps des conflits s'est tassé, les avancées littéraires de la littérature française profitent à tous ses usagers aussi bien du centre que de la périphérie. Ne servent-elles pas de tremplin et de ferment pour éveiller des représentations artistiques et développer des industries culturelles dans l'espace francophone en général et plus spécifiquement dans les pays des Grands Lacs africains ?

Entretemps, cette confrontation entre les deux mondes aura donc contribué à construire une identité sur les ruines de l'immense négation des valeurs opérée par la colonisation. La littérature revendicatrice contribua ainsi à soigner les complexes psychologiques laissés par des années de domination occidentale. C'est pourquoi on a parlé de littérature cathartique.

Mais comment ce vocable «cathartique» emprunté à Aristote deux siècles plus tôt et la «méthode thérapeutique» qu'il convoque peuvent-ils être associés à la littérature africaine ? Les œuvres littéraires fonctionnent comme des ponts entre l'individu et sa collectivité culturelle. La réflexion de Michel Butor (1962 :2) à ce sujet est parlante : *L'œuvre d'un individu est une sorte de nœud qui se produit à l'intérieur d'un tissu culturel au sein duquel l'individu se trouve non pas plongé mais apparue*. Il s'agit en principe d'un «tissu» confectionné par et dans une matière vitale et incontournable qui est la «langue». Le fait que de nombreuses créations littéraires et artistiques en langue(s) française(s) fonctionnent chez les Africains comme un antidote face au mépris colonial constitue en soi une première réponse à la nature thérapeutique de cette écriture.

Par le français, la langue de l'autre, la langue du colonisé se frotte aux langues locales, cohabite avec elles et devient petit à petit pour les Africains à la fois une arme redoutable contre la domination culturelle occidentale et un trait d'union entre les peuples. Ceci est d'ailleurs corroboré par Kake Ibrahima Baba(1985) qui affirme que *les hommes n'existent qu'en terme de cultures et que ces cultures s'agissent, s'inventent, ne sont jamais figées et ne peuvent dialoguer que si l'humanité demeure plurielle*. C'est à travers leur identité culturelle que les peuples africains s'affirment, apprennent à voir le monde autrement afin d'exorciser les démons du passé et passer au stade socialement et économiquement plus productif.

Cependant, cette période euphorique d'affirmation de soi dominée par la poésie va céder le pas à une création plus apaisée où le roman commence à s'imposer. Ce genre, après quelques soubresauts encore revêches illustrés par des écrivains comme Mongo Beti, revient peu à peu aux archétypes du genre, c'est-à-dire à la polyphonie bakhtinienne où la création se nourrit de toutes les expériences indistinctes et universelles, puisées ici et là par les créateurs, comme l'abeille butine dans des fleurs différentes. La création devient transculturelle et non plus enfermée de façon morbide dans une identité culturelle. À cette ère héroïque des pionniers succède malheureusement un désert de création consécutif à l'affaiblissement de l'enseignement des langues consécutif à la méconnaissance de l'importance de celles-ci.

2. Essoufflement de la compétence linguistique et de la création littéraire

Il s'avère d'emblée nécessaire de souligner que l'essoufflement de la création littéraire et artistique dans les zones francophones est un sujet qui préoccupe beaucoup de chercheurs et d'enseignants de français. Il devient vite remarquable que le déclin de la création littéraire est une conséquence directe de l'affaiblissement de l'enseignement du français et des langues en général. À ce sujet, Jean-Marie Schaeffer (2011 :14) pense que la crise des études littéraires dans les écoles *témoigne, entre autres, la perte de crédit social de la filière littéraire dans les lycées. (...) Elle n'est que la traduction mécanique de son déphasage avec la société, que ce soit en termes de compétences professionnelles ou d'attractivité culturelle.*

Cette faiblesse rend l'enseignement de la littérature inapte à la mission dévolue à une éducation digne de ce nom. Car, comme le pense Viart (2011:21-22), *l'idéologie éducative cible l'efficacité immédiate et la professionnalisation.* Toute cette situation reflète un certain malaise tant au niveau économique que social révélé par Martine Boudet (2014 :1-11) dans son article intitulé « Crise du français. Impact de la francophonie » paru dans la revue *Alternative francophone* :

La série littéraire connaît un véritable effondrement. (...)L'émergence de la série économique et sociale, à partir des années soixante, y est évidemment pour quelque chose : le littéraire s'en trouve repoussé sur un territoire plus étroit, et voit se développer à ses côtés le champ des sciences humaines. Il y a là sans doute une occasion d'élargissement ratée. Depuis, la série littéraire ne cesse de reculer(...).

Ce constat qui concerne ici la France peut être élargi à une plus grande échelle dans plusieurs pays francophones et particulièrement en zone des pays des Grands

Lacs où l'affaiblissement de l'enseignement des langues de grande diffusion atteint parfois des proportions inquiétantes. D'où la baisse de la créativité en ces langues. Il faut donc repenser des stratégies adaptées à la situation du français par rapport aux spécificités de nos pays, afin de revenir à un enseignement plus adéquat de ces langues et à des perspectives plus adaptées à une communication plus efficace dans le contexte de la mondialisation que nous traversons.

3. Perspectives de renouveau

La francophonie par le biais de l'enseignement approprié du français, a un grand rôle à jouer dans la nouvelle orientation de l'innovation et de la création littéraire et artistique en Afrique centrale, en Afrique des Grands Lacs et de l'Est. La langue correctement apprise est un facteur de développement culturel et économique, car elle favorise la création. Déjà, tout au début du XX^{ème} siècle, Antoine Meillet (1928 :263) anticipe la problématique. Il s'insurge contre l'apprentissage superficiel des langues étrangères, car il n'apporte presque rien à la culture intellectuelle et attéduit la création littéraire et artistique. Ce qui est évident, c'est qu'en Afrique centrale, des Grands Lacs et en Afrique de l'Est, le besoin d'une mise en place des stratégies de renouvellement d'un enseignement du français et des langues nationales est plus qu'urgent. La formation des enseignants de langues, la production et la dissémination de matériels didactiques et le développement de l'enseignement à distance sont des pistes à explorer pour améliorer la recherche de la maîtrise de la langue et, partant, favoriser la création littéraire et artistique. Sans oublier la promotion de l'enseignement des langues maternelles et de la traduction des œuvres marquantes de ces langues.

La question des langues maternelles est brûlante, non pas parce que leur valeur soit méconnue. Au contraire, aussi bien les recherches pédagogiques fondamentales que les rencontres à travers des séminaires, des colloques ou des réunions politiques soulignent leur importance en tant que substrats nécessaires à un meilleur apprentissage tant des langues que des autres matières d'enseignement. Dans certains pays, elles servent aussi à cimenter l'union des pays et à assurer une communication directe avec l'ensemble du peuple. Cependant, les pays disposant de la langue maternelle comme leur seule langue de communication restent rares. L'Afrique des tribus et donc de multiples langues de communication, s'est le plus souvent rabattue sur les mégalangues de grande diffusion pour assurer plus facilement une unité de communication entre les peuples et une diffusion culturelle plus sûre à l'extérieur des pays africains. Malgré l'efficacité actuelle de ce système, celui-ci reste très dommageable pour l'autonomie de ces pays et la qualité de leurs apprentissages et productions, surtout à cette époque de recul linguistique de ces langues des métropoles dans nos cursus d'enseignement.

L'arme de la monolingue importée des pays coloniaux peut donc, à la longue, se révéler à double tranchant. Or, il reste possible de choisir parmi les langues d'un pays celle(s) qui est/sont le(s) plus répandue(s) et en assurer la promotion en la (les) faisant accéder au statut de langue(s) nationale(s). Ce n'est pas là une vision utopique puisque l'exemple de la Tanzanie est là pour nous prouver qu'une telle démarche est possible. Dans les pays des Grands Lacs et de l'Est africains, un tel scénario est même relativement aisé, puisque le Burundi et le Rwanda, chacun jouit d'une seule langue maternelle traditionnelle. L'emprunt du kiswahili en Tanzanie en a fait également une langue commune de base. Le Kiswahili, cette lingua franca, est d'ailleurs assez bien implantée dans les pays de cette région et pourrait à la longue, devenir la langue commune africaine de la Communauté Est-Africaine. Les autres pays plurilingues pourraient tirer profit de cette expérience.

Il semble que la vision actuelle de la francophonie ne se soit pas assez intéressée à cette dynamique des langues maternelles. Beaucoup pensent que pour certains responsables de la métropole, l'évolution de ces parlers locaux porterait ombrage à la diffusion et au statut du français dans des pays où il fonctionne à peu près comme une langue maternelle d'emprunt. Cette vision est de courte vue et la francophonie tirerait avantage à favoriser l'éveil de grandes langues nationales traditionnelles. La convivialité qui en résulterait serait certainement porteuse de la meilleure dynamique pour l'avenir de la francophonie. De toute façon, l'accès au concept de nation ne pourra être complet que le jour où les pays posséderont des langues nationales issues des parlers de leurs ancêtres. Et l'étude et la maîtrise du français bénéficieraient grandement de cette ouverture. Aussi bien du reste que la qualité d'écriture dans les années à venir.

Tout laisse à penser que cette prémisse est aussi la plus porteuse d'espoir pour la mise sur pied d'industries culturelles valables pour l'avenir. Mais les décideurs politiques devraient apporter leur pierre à l'édifice pour créer et encourager ces langues et ces industries, richesses incontournables au développement économique et social de tout pays.

La production d'œuvres originales de qualité proviendrait à plus ou moins long terme, de la maîtrise des langues maternelles. Mais celles-ci ne pourront diffuser ces créations dans le monde, que par le biais des langues autrefois coloniales. Une autre dynamique de collaboration est à envisager dans un cas pareil : celle de la traduction. Il existe déjà ici ou là des œuvres maîtresses inspirées par le passé africain dans les langues locales : légendes, épopées, récits griotiques, poésies diverses et bien d'autres. Mais leur traduction n'a pas jusqu'ici, fait partie des enjeux prioritaires de diffusion au sein de la francophonie. Il s'agirait alors d'une importante piste de collaboration à explorer. La langue française, en servant de

medium pour une meilleure connaissance de ces créations dans le monde renforcerait son statut. Après tout, les traductions pourraient être considérées comme des productions dérivées de la littérature française. Et l'expansion dans le monde de cette langue en serait élargie. Tous les pays de la francophonie tireraient donc un avantage certain d'une telle collaboration.

4. Besoin d'une motivation : la création d'industries culturelles

Il existe cependant un domaine encore plus motivant qui susciterait un intérêt commun certain : la mise sur pied d'industries culturelles viables. Et cette véritable mine économique est susceptible de susciter l'enthousiasme au sein des relations francophones relatives à son élaboration. Ces industries sont largement dépendantes de la compétence linguistique et s'imposent comme un domaine incontournable et largement indispensable en économie de la culture. C'est donc un champ qui, pour réussir et prospérer, exige un degré appréciable de compétence linguistique et littéraire nécessaires pour créer des textes attrayants et commercialisables. Quand ces conditions sont réalisées comme dans des pays avancés dans le domaine, l'industrie qui en découle est très lucrative.

Malheureusement, Rémi Boivin, dans son argumentaire d'un appel à contribution à l'hommage du Professeur Maurice Tadadjeu en février 2014 dans la revue *Calenda* - « Culture africaine, facteur de développement. Des industries culturelles viables pour un développement durable », constate que,

à l'image de la culture qui préoccupe très peu de chercheurs et politiques africains, les industries culturelles et créatives sont le parent pauvre du tissu industriel du continent noir...Pourtant, l'expérience de l'Asie avec pour figure la Chine est là pour rappeler que la culture constitue non seulement une richesse incommensurable mais la base de toute croissance véritable: bien exploitée, bien transformée et bien vendue, elle nourrit l'industrie touristique, l'économie sociale, l'artisanat...

Cependant, cette apparente insouciance vis-à-vis des industries culturelles ne relève nullement ni de l'ignorance ni de la mauvaise foi chez ces décideurs. Elle résulte du constat tacite de l'absence d'une masse critique de savoir et de savoir faire. Ce domaine exige, en effet, un personnel fourni et qualifié : romanciers, dramaturges, scénaristes, acteurs, metteurs en scène, agents culturels qui, à leur tour exigent des techniciens formés en des disciplines divers.

Comme on peut le constater, la rareté des créateurs de talent, doués d'une compétence linguistique avérée, constitue le handicap le plus criant, car l'éclosion

de cette classe exige une formation de grande haleine et l'éveil de dons qui, souvent, restent dormants. Une collaboration bien orientée en matière d'enseignement linguistique permettrait de combler progressivement ce fossé. Pour un tel pari, seule une organisation comme la Francophonie peut le tenir en recueillant le mérite de la réussite d'un idéal difficile à atteindre. La formation des autres partenaires culturels est plus facile si les fournisseurs de matière première sont déjà en place.

Au-delà de la production des biens économiques, il existe aussi une hypothèse qu'un développement durable de l'Afrique n'est possible que sur la base de son socle culturel. Ceci signifie que le renforcement de la conscience identitaire chez les États africains est une étape incontournable qui passe par la revalorisation culturelle de leurs peuples. Malheureusement, beaucoup de décideurs des pays africains n'accordent pas encore assez d'importance à l'acquisition des compétences linguistiques et culturelles performantes, même s'ils savent que les industries culturelles qui en découlent sont réputées comme une source de revenus consistants pour leurs pays.

Il y a là un paradoxe. La meilleure stratégie serait de relier ces deux constats pour en faire une motivation pour l'action. Cela revient à dire qu'une sensibilisation est nécessaire pour montrer aux élites de notre continent l'étroite relation qui existe entre les notions de langue, de culture et d'identité dans le processus de création des industries culturelles dans un monde globalisé. Celui-se définit, faut-il le redire, comme un lieu d'échanges, de libre circulation de personnes et de biens, une entité étroitement dépendante de la diversité culturelle et de la communication tous azimuts.

C'est ici que la solidarité francophone doit jouer pleinement son rôle, celui d'aider - et plus particulièrement nos pays d'Afrique Centrale, de l'Est et de la région des Grands Lacs africains - à faire face à ces défis. Et la création des industries culturelles n'offrira pas uniquement un précieux fonds de commerce mais également un instrument de gestion identitaire des peuples ainsi qu'une motivation suffisante pour les responsables politiques, les élites et les futurs créateurs dans leur lutte afin de répondre à la diversité culturelle, linguistique et médiatique de notre monde.

Conclusion

La Francophonie est un espace de collaboration dynamique, de développement et de visibilité dans le monde. Les partenaires engagés dans cette relation ont donc intérêt à maintenir cette union et de l'améliorer autant que possible pour qu'elle

réponde à leurs attentes. C'est avec cette vision que cette étude s'est attachée à tracer quelques pistes pour répondre à cet objectif.

Notre propos visait essentiellement de montrer que l'espace francophone a besoin de renouveau de nature idéologique et psychologique pour que notre nécessaire coopération aboutisse à des actions concrètes et efficaces, mieux fondées sur les réalités du monde actuel. La première de ces actions est de reconsidérer l'enseignement du français en utilisant tous les moyens requis en matière de personnels, d'élaboration de programmes et de disponibilité des matériels adéquats.

Cependant pour que cet enseignement reçoive un accueil favorable, un travail de sensibilisation des partenaires de cette action est nécessaire. Les responsables politiques et administratifs doivent comprendre l'intérêt à retirer d'un enseignement des langues en régression partout dans le monde. Le miroitement d'un avantage matériel à tirer des industries culturelles élaborées grâce à la langue paraît constituer une première motivation efficace. Mais la perspective d'utiliser la langue comme outil politique de resserrement d'une identité culturelle nationale n'est pas non plus à négliger.

C'est grâce à des actions de ce genre ainsi que la promotion des langues maternelles et la traduction de ses œuvres marquantes que la francophonie, comme le disent Barrat Jacques et Mosei Claudia (2004) deviendra *un conservatoire de la langue française et un lieu de solidarité avec les pays les plus démunis en matière de développement culturel, social et économique*.

Bibliographie

- Barrat, J., Moisei, C. 2004. « Géopolitique de la francophonie : un nouveau souffle ? ». *La Documentation française*, n° 5195.
- Boudet, M. 2014. « Crise du français, Impact francophone ». *Alternative francophone*, vol 1,7.
- Butor, M.1962. *L'Arc*, 39, Aix-en-Provence.
- Césaire, A. 1955. *Discours sur le colonialisme*, Paris : Présence Africaine.
- Jaulin, R. cité par Kake, B.I. 1985. « Culture africaine, identité culturelle, développement, dialogue des cultures ». *Ethiopiennes* numéros 40-41, Volume III no 1 & 2.
- Meillet, A.1928. *Les langues dans l'Europe nouvelle*. Paris : Librairie Ancienne Édouard Champion.
- Rodríguez Seara, A. 2010. « L'écrivain francophone entre deux cultures ». *Cuadernos del Marqués de San Adrián. Revista de humanidades*, n° 7, p. 67-102, UNED de Tudela. [En ligne]: http://www.quned.es/mvg/archivos_publicos/qweb_paginas/2276/revista7articulo5.pdf [consulté le 20 juin 2016].
- Schaeffer, J.-M. 2011. *Petite écologie des études littéraires. Pourquoi et comment étudier la littérature ?*, Vincennes : Thierry Marchaisse.
- Viart, D., 2011. « Les menaces de Cassandre et le présent de la littérature ». *Fins de la littérature, Esthétiques et discours de la fin, tome 1*, Paris : Armand Colin/Recherches.

Synergies Afrique des Grands Lacs

n° 6 / 2017



Annexes





Biographies des auteurs et des coordinateurs scientifiques

Frédéric Mambenga Ylagou est titulaire d'un doctorat nouveau régime en littérature générale et comparée, obtenu à l'université de Lyon II en mars 1999. Il a soutenu une thèse sur le théâtre de Soyinka et de Labou Tansi. Il est actuellement Maître de Conférences à l'Université Omar Bongo de Libreville (Gabon) et HDR en littérature francophone. Il est l'auteur de nombreux articles dans des revues littéraires francophones africaines, européennes et nord-américaines.

Fulgence Manirambona est enseignant-chercheur attaché à l'École Normale Supérieure du Burundi depuis novembre 2000. Il a partagé cette vie professionnelle avec sa formation à l'Université du Burundi, à l'Université de Limoges et à l'Université Libre de Bruxelles où il a soutenu sa thèse en mai 2011. Auteur de trois articles déjà publiés, il a aussi une contribution à un ouvrage collectif sous presse aux PULIM. Par ailleurs, il reste chercheur au sein du module « LI.LA.C » (Littératures et Langues en contacts), de l'Unité de Recherche LADISCO de l'Université Libre de Bruxelles.

Mathurin Songossaye est Docteur en Littérature Générale et Comparée (Université de Limoges, France). Il est également titulaire d'un DEA (Sémiologie des Interactions Culturelles), d'un CAPES, option : Lettres Modernes (École Normale Supérieure de Bangui) et d'une Maîtrise en Droit, option : Relations Internationales. Auteur du roman *Les réussites et échecs de Kokoé*, publié en 2013 chez Edilivre à Paris, il vient de publier en 2015 chez le même éditeur un ouvrage critique intitulé *Étude intégrale et comparée des œuvres littéraires inscrites au programme des lycées de Centrafrique*. Il dirige actuellement le département de Lettres Modernes de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLSH) de l'Université de Bangui. Ses axes de recherche sont la poétique de l'espace africain et la didactique des œuvres littéraires de langue française.

Julia Ndibnu-Messina Ethé est Maître de conférences à l'ENS de l'Université de Yaoundé I. Elle consacre ses recherches à la langue française et aux langues africaines. Elle s'intéresse à la didactique de ces langues et aux TICE. Elle encadre également des étudiants sur des travaux portant sur les TICE en contexte africain francophone.

Isidore Bikoko est enseignant permanent à l'Université de Douala (Cameroun) au Département de français et études francophones. Il travaille sur les problématiques actuelles de la francophonie. Chercheur associé au Centre International d'Études Francophones (CIEF) de l'Université Paris IV-Sorbonne, il est depuis 2015 Secrétaire général de CONFLUENS-AUF Alumni.

Katrien Snoeck est licenciée agrégée en philologie romane. Elle a commencé sa carrière dans l'enseignement secondaire, d'abord en Belgique, puis au Maroc et au Gabon. Depuis 1997, elle forme les professeurs de français à l'École Normale Supérieure de Libreville. Ses centres d'intérêt portent sur la didactique du français et sur le roman africain spécialement dans son approche de la question du genre.

Blaise Tsoualla est détenteur d'un docteur ès-lettres. Il est enseignant-chercheur au Département de Français à l'Université de Buéa. Auteur d'une douzaine d'articles scientifiques, il est également coordonnateur du CRLF (Centre de ressources de langue française), membre du GRIAD (Groupe de recherche sur l'imaginaire d'Afrique et de la diaspora), du GRECOM (Groupe de recherche sur le comparatisme) ainsi que de quelques sociétés savantes.

Béatrice Yanzigiye est professeur de littérature au Département des Humanités et des Langues en Éducation, Université du Rwanda. Elle est membre de l'Académie Rwandaise de Langue et de Culture. Ses axes de recherche sont la littérature, le genre, la culture et le développement dans le domaine de l'Éducation. À ce sujet, elle a récemment publié « Rwandans Studying Chinese. A case study at University of Rwanda-Confucius Institute » in *Rwandan Journal of Education* (2014) et « Les langues étrangères dans le processus de changement des mentalités au Rwanda » in *Synergies Afrique des Grands Lacs* N° 4(2015).

Évariste Ntakirutimana est sociolinguiste de formation (Université Laval, Canada). Il est Professeur Titulaire au collège des Lettres et Sciences Sociales, Université du Rwanda. Il a publié de nombreux articles sur la langue et la société. Il est rédacteur en chef de *Synergies Afrique des Grands Lacs*, revue du GERFLINT, depuis sa fondation en 2012.

Johanna Gardrel est actuellement administratrice régionale à la Direction Afrique Centrale et des Grands Lacs de l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF). Elle joue des rôles de premier plan dans l'organisation de diverses manifestations scientifiques et culturelles en Afrique dont le séminaire de Libreville qui s'est tenu en mai 2016, portant sur la/les littérature(s) française(s).

Consignes aux auteurs

- 1 L'auteur aura pris connaissance de la politique éditoriale générale de l'éditeur (le Gerflint) et des normes éditoriales et éthiques figurant sur le site du Gerflint et de la revue. Les propositions d'articles seront envoyées pour évaluation à synergiesafriquedesgrandslacs@gmail.com avec un court CV résumant son cursus et ses axes de recherche. L'auteur recevra une notification. Les articles complets seront ensuite adressés au Comité de rédaction de la revue selon les consignes énoncées dans ce document. Tout texte ne s'y conformant pas sera retourné. Aucune participation financière ne sera demandée à l'auteur pour la soumission de son article. Il en sera de même pour toutes les expertises des textes (articles, comptes rendus, résumés) qui parviendront à la Rédaction.
- 2 L'article sera inédit et n'aura pas été envoyé à d'autres lieux de publication. Il n'aura pas non plus été proposé simultanément à plusieurs revues du Gerflint. L'auteur signera une « déclaration d'originalité et de cession de droits de reproduction et de représentation ». Un article ne pourra pas avoir plus de deux auteurs.
- 3 Proposition et article seront en langue française. Les articles (entrant dans la thématique ou épars) sont acceptés, toujours dans la limite de l'espace éditorial disponible. Ce dernier sera réservé prioritairement aux chercheurs francophones (doctorants ou post-doctorants ayant le français comme langue d'expression scientifique) locuteurs natifs de la zone géolinguistique que couvre la revue. Les articles rédigés dans une autre langue que le français seront acceptés dans la limite de 3 articles non francophones par numéro, sous réserve d'approbation technique et graphique. Dans les titres, le corps de l'article, les notes et la bibliographie, la variété éventuelle des langues utilisées pour exemplification, citations et références est soumise aux mêmes limitations techniques.
- 4 Les articles présélectionnés suivront un processus de double évaluation anonyme par des pairs membres du comité scientifique, du comité de lecture et/ou par des évaluateurs extérieurs. L'auteur recevra la décision du comité.
- 5 Si l'article reçoit un avis favorable de principe, son auteur sera invité à procéder, dans les plus brefs délais, aux corrections éventuelles demandées par les évaluateurs et le comité de rédaction. Les articles, à condition de respecter les correctifs demandés, seront alors soumis à une nouvelle évaluation du Comité de lecture, la décision finale d'acceptation des contributions étant toujours sous réserve de la décision des experts du Conseil scientifique et technique du Gerflint et du Directeur des publications.
- 6 La taille de police unique est 10 pour tout texte proposé (présentation, article, compte rendu) depuis les titres jusqu'aux notes, citations et bibliographie comprises). Le titre de l'article, centré, en gras, n'aura pas de sigle et ne sera pas trop long. Le prénom, le nom de l'auteur (en gras, sans indication ni abréviation de titre ou grade), de son institution, de son pays et son adresse électronique (professionnelle de préférence et à la discrétion de l'auteur) seront également centrés et en petits caractères. L'auteur possédant un identifiant ORCID ID (*identifiant ouvert pour chercheur et contributeur*) inscrira ce code en dessous de son adresse. Le tout sera sans couleur, sans soulignement ni hyperlien.

7 L'auteur fera précéder son article d'un résumé condensé ou synopsis de 6-8 lignes maximum suivi de 3 ou 5 mots-clés en petits caractères, sans majuscules initiales. Ce résumé ne doit, en aucun cas, être reproduit dans l'article.

8 L'ensemble (titre, résumé, mots-clés) en français sera suivi de sa traduction en anglais. En cas d'article non francophone, l'ordre des résumés est inchangé.

9 La police de caractère unique est Times New Roman, toujours taille 10, interligne 1. Le texte justifié, sur fichier Word, format doc, doit être saisi au kilomètre (retour à la ligne automatique), sans tabulation ni pagination ni couleur. La revue a son propre standard de mise en forme.

10 L'article doit comprendre entre 15 000 et 30000 signes, soit 6-10 pages Word, éléments visuels, bibliographie, notes et espaces compris. Sauf commande spéciale de l'éditeur, les articles s'éloignant de ces limites ne seront pas acceptés. La longueur des comptes rendus de lecture ne dépassera pas 2500 signes, soit 1 page.

11 Tous les paragraphes (sous-titres en gras sans sigle, petits caractères) seront distincts avec un seul espace. La division de l'article en 1, 2 voire 3 niveaux de titre est suffisante.

12 Les mots ou expressions que l'auteur souhaite mettre en relief seront entre guillemets ou en italiques. Le soulignement, les caractères gras et les majuscules ne seront en aucun cas utilisés, même pour les noms propres dans les références bibliographiques, sauf la majuscule initiale.

13 Les notes, brèves de préférence, en nombre limité, figureront en fin d'article avec appel de note automatique continu (1,2,...5 et non i,ii...iv). L'auteur veillera à ce que l'espace pris par les notes soit réduit par rapport au corps du texte.

14 Dans le corps du texte, les renvois à la bibliographie se présenteront comme suit: (Dupont, 1999 : 55).

15 Les citations, toujours conformes au respect des droits d'auteurs, seront en italiques, taille 10, séparées du corps du texte par une ligne et sans alinéa. Les citations courtes resteront dans le corps du texte. Les citations dans une langue autre que celle de l'article seront traduites dans le corps de l'article avec version originale en note.

16 La bibliographie en fin d'article précèdera les notes (sans alinéa dans les références, ni majuscules pour les noms propres sauf à l'initiale). Elle s'en tiendra principalement aux ouvrages cités dans l'article et s'établira par classement chrono-alphabétique des noms propres. Les bibliographies longues, plus de 15 références, devront être justifiées par la nature de la recherche présentée. Les articles dont la bibliographie ne suivra pas exactement les consignes 14, 17, 18, 19 et 20 seront retournés à l'auteur. Le tout sans couleur ni soulignement ni lien hypertexte.

17 Pour un ouvrage

Baume, E. 1985. *La lecture - préalables à sa Pédagogie*. Paris : Association Française pour la lecture.

Fayol, M. et al. 1992. *Psychologie cognitive de la lecture*. Paris: PUF.

Gaonac'h, D., Golder, C. 1995. *Manuel de psychologie pour l'enseignement*. Paris : Hachette.

18 Pour un ouvrage collectif

Morais, J. 1996. La lecture et l'apprentissage de la lecture : questions pour la science. In : *Regards sur la lecture et ses apprentissages*. Paris : Observatoire National de la lecture, p. 49-60.

19 Pour un article de périodique

Kern, R.G. 1994. « The Role of Mental Translation in Second Language Reading ». *Studies in Second Language Acquisition*, n°16, p. 41-61.

20 Pour les références électroniques (jamais placées dans le corps du texte mais toujours dans la bibliographie), les auteurs veilleront à adopter les normes indiquées par les éditeurs pour citer ouvrages et articles en ligne. Ils supprimeront hyperlien, couleur et soulignement automatique et indiqueront la date de consultation la plus récente [consulté le], après vérification de leur fiabilité et du respect du Copyright.

21 Les textes seront conformes à la typographie française. En cas de recours à l'Alphabet Phonétique International, l'auteur pourra utiliser gratuitement les symboles phonétiques sur le site : <http://www.sil.org/computing/fonts/encore-ipa.html>

22 Graphiques, schémas, figures, photos éventuels seront envoyés à part au format PDF ou JPEG, en noir et blanc uniquement, avec obligation de références selon le *copyright* sans être copiés/collés mais scannés à plus de 300 pixels. Les articles contenant un nombre élevé de figures et de tableaux et/ou de mauvaise qualité scientifique et technique ne seront pas acceptés. L'éditeur se réserve le droit de refuser les tableaux (toujours coûteux) en redondance avec les données écrites qui suffisent bien souvent à la claire compréhension du sujet traité.

23 Les captures d'écrans sur l'internet et extraits de films ou d'images publicitaires seront refusés. Toute partie de texte soumise à la propriété intellectuelle doit être réécrite en Word avec indication des références, de la source du texte et d'une éventuelle autorisation.

NB : Toute reproduction éventuelle (toujours en noir et blanc) d'une image, d'une photo, d'une création originale et de toute œuvre d'esprit exige l'autorisation écrite de son créateur ou des ayants droit et la mention de paternité de l'œuvre selon les dispositions en vigueur du Code français de la propriété intellectuelle protégeant les droits d'auteurs. L'auteur présentera les justificatifs d'autorisation et des droits payés par lui au propriétaire de l'œuvre. Si les documents sont établis dans un autre pays que la France, les pièces précitées seront traduites et légalisées par des traducteurs assermentés ou par des services consulaires de l'Ambassade de France. Les éléments protégés seront publiés avec mention obligatoire des sources et de l'autorisation, dans le respect des conditions d'utilisation délivrées par le détenteur des droits d'auteur.

24 Seuls les articles conformes à la politique éditoriale et aux consignes rédactionnelles seront édités, publiés, mis en ligne sur le site web de l'éditeur et diffusés en libre accès par lui dans leur intégralité. La date de parution dépendra de la coordination générale de l'ouvrage par le rédacteur en chef. L'éditeur d'une revue scientifique respectant les standards des agences internationales procède à l'évaluation de la qualité des projets à plusieurs niveaux. L'éditeur, ses experts ou ses relecteurs (évaluation par les pairs) se réservent le droit d'apprécier si l'œuvre convient, d'une part, à la finalité et aux objectifs de publication, et d'autre part, à la qualité formelle de cette dernière. L'éditeur dispose d'un droit de préférence.

25 Une fois numérisé, tout article pourra être déposé (archivage institutionnel exclusivement) à condition que le Directeur de publication (assisté du Pôle éditorial) en donne l'autorisation. Les demandes sont à envoyer à l'adresse suivante : gerflint.edition@gmail.com. Tout signalement ou référencement doit respecter les normes internationales et le mode de citation de l'article spécifié dans la politique éditoriale de la revue. Le Gerflint (Siège en France) ne peut honorer des commandes de numéros imprimés.



Synergies Afrique des Grands Lacs, n° 6/2017

Revue du GERFLINT

Groupe d'Études et de Recherches pour le Français Langue Internationale

En partenariat avec
la Fondation Maison des Sciences de L'Homme de Paris

Président d'Honneur: Edgar Morin

Fondateur et Président : Jacques Cortès

Conseillers et Vice-Présidents: Ibrahim Al Balawi, Serge Borg et Nelson Vallejo-Gomez

PUBLICATIONS DU GERFLINT

Identifiant International : ISNI 0000 0001 1956 5800

Le Réseau des Revues Synergies du GERFLINT :

Synergies Afrique centrale et de l'Ouest

Synergies Afrique des Grands Lacs

Synergies Algérie

Synergies Argentine

Synergies Amérique du Nord

Synergies Brésil

Synergies Chili

Synergies Chine

Synergies Corée

Synergies Espagne

Synergies Europe

Synergies France

Synergies Inde

Synergies Italie

Synergies Mexique

Synergies Monde

Synergies Monde Arabe

Synergies Monde Méditerranéen

Synergies Pays Germanophones

Synergies Pays Riverains de la Baltique

Synergies Pays Riverains du Mékong

Synergies Pays Scandinaves

Synergies Pologne

Synergies Portugal

Synergies Roumanie

Synergies Royaume-Uni et Irlande

Synergies Sud-Est européen

Synergies Tunisie

Synergies Turquie

Synergies Venezuela

Essais francophones : Collection scientifique du GERFLINT

Direction du Pôle Éditorial International : Sophie Aubin

Webmestre : Thierry Lebeau

Site: <http://www.gerflint.fr>

Contact: gerflint.edition@gmail.com

Synergies Afrique des grands lacs, n° 6/2017

Couverture, conception graphique et mise en page : Emilie Hiesse (*Créactiv'*) - France

© GERFLINT – Sylvains-lès-Moulins – France – Copyright n° ZSN6AE3

Dépôt légal Bibliothèque Nationale de France 2017

Achevé d'imprimer en février 2017 sous les presses de Drukarnia Cyfrowa EIKON PLUS
ul. Wybickiego 46, 31-302 Kraków - Pologne

GERFLINT

Groupe d'Études et de Recherches pour le Français
Langue internationale

Programme mondial de diffusion scientifique
francophone en réseau

www.gerflint.fr

Poursuivant la réflexion déjà entreprise dans le deuxième numéro de la revue *Synergies Afrique des Grands Lacs*, sans prétendre épuiser la richesse des débats actuellement menés sur ces sujets, ce numéro six porte sur les enjeux linguistiques de la régionalisation dans l'Afrique des Grands Lacs et sur des thèmes aussi stratégiques et variés que les politiques linguistiques, éducatives et culturelles, le statut, la dynamique et la complémentarité des langues en présence, l'harmonisation des systèmes d'enseignement des langues maternelles, secondes, étrangères, l'impact économique et social de ces enseignements.