

Rapports pères-enfants dans «Une Vie de Boy» de Ferdinand Oyono

*Augustine H. Asaah*¹

Lecturer in French

Department of Modern Languages

University of Ghana

*L'action dans Une Vie de boy d'Oyono est tissée autour de la tension éternelle enfants-pères. Nous assistons d'abord au conflit qui oppose Toundi à son père au village. Ce premier conflit vertical précède celui qui dresse le protagoniste-narrateur contre ses pères adoptifs, les maîtres colonisateurs en ville. Tortionnaires et victimes, pères et enfants, recourent aux formes diverses de violence. La coloration historique de ce conflit universel dans le roman en fait un contre-discours colonialiste*²

Introduction

Le conflit entre pères et enfants est le pivot autour duquel s'articulent les événements d'Une Vie de boy (1956) d'Oyono. Aussi bien dans les milieux traditionnels que dans l'univers citadin colonisé, ce conflit vertical structure le roman et en devient le « Kerncomplex » freudien. Même les motifs contrastés du soir (mort de Toundi après le dîner) et du matin (l'aube de l'évasion de Toundi), représentant respectivement la vieillesse et l'enfance dans la culture bantoue, qui marquent le début et la fin du récit et offrent un arrière-plan symbolique pour apprécier la tension entre pères et enfants.

Si la plupart des événements se déroulent dans la clarté du soleil révélateur, certaines transformations cruciales, tels les rites de passage microcosmiques, se font dans l'obscurité. Ces transformations incluent l'abandon des initiations ancestrales au profit d'une vie chez le père Gilbert, donc l'adhésion à la foi chrétienne, le recrutement de Toundi par le Commandant, la confirmation de la castration symbolique de Toundi au lit avec Sophie et l'incarcération injuste de Toundi.

La rudesse des rapports père-fils au village préfigure la verticalité des relations entre maîtres colonisateurs et Africains infantilisés surtout en ville. On assiste donc dans Une Vie de boy au passage du garçon meurtri, Toundi, d'une forme de violence paternelle à une autre forme, certes beaucoup plus brutale, celle du colonialisme paternaliste. Les deux types de rapports père-enfants constituent le thème structurant du roman et permettent de mieux apprécier le sujet anticolonial du roman. Ceci revient à dire que le conflit père-enfants dans Une Vie de boy mérite beaucoup plus d'intérêt qu'il ne lui en a été accordé jusqu'ici. Notre travail, axé sur le patriarcat traditionnel et le paternalisme colonial, essaiera de placer Une Vie de boy sous un nouvel éclairage.

1. Patriarcat traditionnel

Le conflit qui oppose Toundi à son père a tous les traits afférents à l'antinomie éternelle entre enfants et géniteurs. L'adolescent rebelle, menacé constamment par le regard du père autoritaire, finit par fuir la case paternelle. Cette fuite marque également la rupture avec les rites de passage ancestraux, c'est-à-dire avec l'initiation instituée depuis la nuit des temps par les lois du Père.

La révolte anti-patriarcale de Toundi est d'ailleurs alimentée par le désir de commettre le parricide: « Pour la première fois de ma vie, je pensai à tuer mon père » (Oyono 1956:21). La mort du père est effectivement mise par la communauté sur le compte de la fuite traîtresse de Toundi: « on dit de moi que j'ai été la cause de la mort de mon père parce que je m'étais réfugié chez un prêtre blanc à la veille de mon initiation » (Oyono 1956 :16). L'appui à la fois tacite et ouvert de Zama, mère de Toundi, dans la révolte antipatriarcale du fils donne un caractère œdipien au conflit. La mère rend visite à son fils chez le père Gilbert pour lui dire, entre autres, que Toundi « a bien fait de quitter la case paternelle » (Oyono 1956 :22). Dans sa rage, le père de Toundi, lui, associe la révolte de son fils à l'interdit de l'inceste. Par ailleurs, l'attitude du géniteur envers son épouse, qui consiste à imputer les travers de leur enfant aux tares maternelles, à terroriser Zama et à la criminaliser, traduit bien les excès du phallocentrisme traditionnel. Contre l'ordre paternel donc se nouera une alliance de faibles, en l'occurrence mère et fils.

Mais Toundi Ondoua, baptisé plus tard Joseph Ondoua Toundi, a beau s'affranchir de l'emprise machiste traditionnelle, il restera comme marqué par le sceau de la morale ancestrale et traqué par la malédiction paternelle non prononcée. D'abord, en non initié, il demeure en quelque sorte un grand enfant éternel, en proie à l'atrophie de la personnalité et au complexe de la dépendance. Il offre tour à tour l'image d'un célibataire peu mûr et sans charges familiales, d'un être émasculé sans rapports sexuels et d'un locataire parasitaire qui vit aux crochets de sa sœur aînée. Par delà cet état civil de castré, on constate que l'une des grandes ironies du roman est que Toundi, le non-initié, utilise inconsciemment des valeurs traditionnelles, surtout celles relatives à la circoncision, pour juger les Français colonialistes en vue de rabaisser leur taille morale et politique.

On verra par la suite que ce cramponnement de Toundi, malgré lui, aux critères ancestraux, et par extension à l'imagen paternelle, entre pour une large part dans le parcours tragique du héros problématique qu'est Toundi. Et ce, malgré son désir initial ardent de « connaître la ville et les Blancs, et de vivre comme eux »(Oyono 1956: 22). Son choix de porter toujours le nom du père, malgré son passage au camp colonial, reflète l'enracinement de l'ordre paternel en lui. Bien plus, la perte du père qui est censée libérer encore le demi-orphelin de l'influence ancestrale engendre plutôt chez Toundi un sentiment de culpabilité et un rattachement au code paternel.

Enfin, comme le soutient Ndongo (1989), la non-initiation de Toundi, comme d'ailleurs celle d'autres protagonistes romanesques expliquerait leur échec retentissant. Coupé radicalement de la sève vitale que donne la sagesse traditionnelle, donc patriarcale, ces protagonistes n'auront qu'un partage: le malaise. Et Ndongo (1989: 96) de conclure: « *Si le roman camerounais a souvent pour thème l'échec du héros, c'est parce que les personnages ne sont pas initiés* ».

L'engrenage tragique consécutif à l'abandon des ancêtres par Toundi souligne à quel point il sera pourchassé par l'ordre phallocratique vengeur. On peut dire dans ce sens qu'Oyono trahit, malgré lui, une certaine vision phallique dans sa présentation du monde traditionnel. Cette réflexion se fonde en particulier sur son soulèvement de la circoncision.

2. Paternalisme colonial

Le passage de Toundi de la phallocratie traditionnelle à la tyrannie impérialiste occidentale se fait par la voie religieuse. Son choix volontaire du prêtre catholique comme

père de substitution est doublement significatif dans la mesure où le missionnaire qui porte déjà le titre de père, a également un rôle sacerdotal. Aussi ce choix s'investit-il d'office de consécration. Après avoir renié les rites de passage ancestraux, Toundi est initié par son nouveau père à d'autres savoir-vivre et savoir-faire; la lecture et l'écriture.

Tout l'engouement initial du néophyte pour la chose occidentale se découvre dans cet aveu: « *Maintenant que le révérend père Gilbert m'a dit que je sais lire et écrire couramment, je vais pouvoir tenir comme lui un journal* » (Oyono 1956: 15). Pour Brézault (2001: 90), cette première phrase qui ouvre le journal de Toundi est révélatrice du mimétisme dont le narrateur fait preuve: fasciné par le désir d'apprendre, il s'enferme dans le regard de l'autre. Il se coupe de ses traditions en singeant les valeurs occidentales apportées par la colonisation à la manière de Samba.

Mais déjà à la même première page de son journal, juste après l'incipit d'engouement ci-dessus, le protagoniste-narrateur établit, à son insu (ou plutôt exprès), un réseau révélateur et habile entre les désignants /père/, /Blanc/, /bienfaiteur/, /maître/ et /donateur violent de coups de pied/ pour qualifier le missionnaire. Le père Gilbert, malgré sa bienveillance vraisemblablement spontanée, est ironiquement une figure paternelle occidentale imposante qui, à l'instar de tous les pères, sait administrer de façon magistrale des coups de pied brûlants aux enfants. L'ironie ne s'arrête pas là. Car la violence paternelle qui oblige Toundi à l'abjuration des ancêtres et au reniement du père biologique est supportée stoiquement cette fois-ci par le même protagoniste-narrateur. La révélation de la violence du père Gilbert qui précède dans le récit (mais suit dans l'histoire) l'analepse explicative relative à la brouille avec le père, permet aussi d'établir des points de convergence et de divergence quant au traitement de la victime par ses pères différents. L'attitude du père Gilbert envers son fils adoptif renvoie à la condescendance « humanitaire » de Schweitzer évoquée par Césaire (1955: 12):

Le noir est un enfant, et avec les enfants rien ne peut être réalisé sans faire usage d'autorité [...]. Pour les Noirs, en conséquence, j'ai trouvé la formule suivante: Je suis votre frère, c'est vrai, mais votre frère aîné.

Or, la violence du père Gilbert perd toute importance comparée à la brutalisation infantilissante et systématique des fidèles (dont Toundi) par le père Vandermyer, son adjoint. Celui-ci partage d'ailleurs avec le père biologique de Toundi le recours à la violence verbale hautement vulgaire pour culpabiliser leurs victimes. Aux yeux de Harrison (2001 :926), Toundi, en se révoltant contre son père, troque une société où il a de l'importance contre une autre où il n'est que toléré.

Il reste que les deux pères missionnaires préparent Toundi, par leur initiation brutale, à un long martyre sous d'autres figures paternelles de provenance européenne. Il y a d'abord Robert Decazy, le nouveau commandant de Dangan. La vie douloureuse du héros sous ce nouveau père constituera le noyau de son journal. Le pays de cocagne escompté se dégrade au lendemain en enfer terrestre. Sont également présentés comme membres de l'entourage du Commandant, Janopoulos, Gosier d'Oiseau et Moreau, qui tous les trois, se singularisent par leur violence sadique infligée aux Noirs infantilisés. Résumant Une Vie de boy, Miyono-Nkondo (2001: 612) affirme que « c'est en fait une sorte de *De Suppliciis*, récit des tribulations, du martyre de Toundi ».

On discerne chez presque tous les colons une croyance certaine en ce que Castro et Farmer (2002: 104) appellent « l'idéologie de la victime coupable ». Malgré ce point commun, les maîtres colonisateurs exhibent des degrés variés de violence castratrice. Car, si on pourrait décrire la violence du Commandant et du père Gilbert comme motivée par une sorte de tyrannie éclairée, celle de leurs acolytes, le père Vandermyer, Gosier d'Oiseau, Moreau et Janopoulos relève simplement du complexe de Néron décrit par Memmi dans Portrait du colonisé (1966). Cela dit, nous devons nous hâter d'ajouter que comme le Commandant préside au système de tortures à Dangan, il ne peut entièrement

se déculpabiliser du complot impérialiste ni de l'injustice coloniale qui aboutissent à l'infanticide de Toundi.

3. Révolte contre ordre paternel colonial

Ces réflexions ne sont pas pour dire que Toundi, victime, ne lutte pas contre son sort de colonisé infantilisé. La question cruciale qu'il pose au narrateur anonyme dans le prologue vise justement à subvertir l'ordre colonial: « mon frère, [...], mon frère, que sommes-nous ? Que sont les nègres qu'on dit français? » (Oyono 1956: 13). Le but primordial de la satire juvénalienne que constitue l'intégralité d'Une Vie de boy consiste à mettre un terme à l'agressivité infantilisante du paternalisme colonial, autrement dit à décapiter les pères colonialistes. Si les premiers écrits des néophytes africains francophones comme Bakary Diallo et Ahmadou Mapaté cherchaient à plaire aux maîtres colonisateurs, voire aux pères impérialistes, ceux de la deuxième génération comme Une Vie de boy d'Oyono, Le Pauvre Christ de Bomba (1956) de Beti et Coups de pilon (1956) de Diop se proposent de découronner les colonisateurs paternalistes.

Dans le roman d'Oyono, le protagoniste, porte-parole de l'auteur, utilise comme arme redoutable l'écriture, apprise d'un père catholique occidental, pour combattre la violence de ses pères de substitution, en particulier, et les maîtres colonisateurs en général. La décolonisation qui vise un changement radical d'ordre moral et socio-culturel s'avère un parricide à la fois symbolique et politique. Memel-Fotê (1992: 277) ne s'y trompe guère lorsqu'il définit le parricide politique en ces termes éclairants:

Acte de mise à mort politique qui évince le père du pouvoir plutôt que de le détruire, le parricide achève pour soi et inaugure pour autrui une révolution culturelle introduite sous forme de subversion violente dans la mentalité et dans l'institution.

Par le biais de révélations dénonciatrices, Toundi finit par devenir ce que Bourgeacq (1993: 797) appelle « a victorious victim », c'est-à-dire une « victime triomphante ». Une Vie de boy, à n'en pas douter, est un contre-discours par excellence dans le sens qu'entend Terdiman (1985: 39 – 40) :

À chaque niveau où le discours de pouvoir détermine les formes de discours et de pensée, le contre-discours remet en cause le caractère d'inévitabilité, mécanisme primordial qu'utilise l'idéologie dominante pour se perpétuer. (Ma propre traduction)³*

Les propos amers de Toundi à la suite du rudolement sadique des Africains présumés voleurs sans aucune forme de procès remettent en question le bien-fondé des boniments tenus par les pères et pasteurs chrétiens. On comprend donc l'abjuration du protagoniste-narrateur lors de son entretien avec la femme du Commandant. En s'insurgeant contre l'hypocrisie des colonialistes et en particulier contre leur violence sur tous les plans (religieux, social, moral commercial, économique, politique, administratif, juridique), Toundi mine toutes les bases du colonialisme. S'écroulent aussi les principes de la notion de mission civilisatrice invoquée par les impérialistes pour justifier l'entreprise coloniale. La thèse d'inévitabilité et d'indispensabilité avancée par le discours idéologique colonial pour assurer l'établissement et la reproduction perpétuelle du colonialisme se trouve ainsi sapée de son contenu par le contre-discours de Toundi. En d'autres termes, les discours raciste, culturel, religieux et politique utilisés pour légitimer la violence coloniale sont subtilement subvertis par les discours contraires tenus par Toundi : contre-discours raciste, culturel, religieux et politique. Il va sans dire que ces contre-discours divers qui accentuent les contradictions du colonialisme visent justement à démolir celui-ci. On donne raison donc à Badasu (2001: 328) pour qui « le contre-discours apporte une nouveauté libératrice ».

Si les pères protéiformes recourent toujours à la violence physique et parfois à la violence verbale pour tyranniser les faibles, ceux-ci emploient souvent la violence

verbale pour se défendre. L'utilisation du comique et toute l'entreprise scripturale dans le roman relèvent d'une violence verbale vengeresse et subversive. À ce sujet, on note qu' Ondoua insère des termes dénonciateurs et hilares dans ses exhortations tambourinées quotidiennes destinées à ses compatriotes malmenés. En témoignent également ces propos sarcastiques du protagoniste-narrateur lorsque ses tortionnaires l'interrogent sur ses rapports romantiques avec Sophie, l'amante rancunière de Magnol :

Une terrible envie de rire me prit. Les Blancs en parurent sidérés. L'amant de Sophie me relâcha. Gosier d'Oiseau haussa les épaules.

- Ce n'est pas mon genre de femme...dis-je en m'adressant à Gosier d'Oiseau. Ce n'est pas mon genre...Je l'ai toujours écoutée sans la voir...

Les mains de Magnol tremblèrent. Je pensai qu'il allait se jeter sur moi. Mille tics se multiplièrent sur son visage. Plusieurs onomatopées lui échappèrent (Oyono 1956 :162-163).

Enfin, devant la gourmandise criminelle du commissaire de police, la sœur de Toundi formule des vœux qui ne font que contester l'autorité morale et politique du maître colonisateur :

Qu'ils [les colons] ne mangent pas mes bananes ! s'obstina ma sœur. Que Gosier d'Oiseau ne mange pas mes bananes ! vociféra-t-elle.

Un rire parcourut la foule. Le garde lui-même appliqua sa large paume contre ses lèvres pour cacher son rire (Oyono 1956 :168-169).

4. Zoomorphisation et réification

Il y a lieu également de signaler que les rapports difficiles et pervers entre colonisés infantilisés et maîtres colonisateurs sado-masochistes sont véhiculés tout au long d'Une Vie de boy par des motifs animaux, en gros dépréciatifs. Il y a d'abord le chien avide de l'hôte, dans le prologue, qui annonce le statut de « roi des chiens » ambitionné par Toundi auprès du Commandant. Suit l'auto-portrait lucide du protagoniste comme perroquet sauvage pris au piège colonial. De fait, le héros qui s'assimile d'ailleurs à un ver (Oyono 1956 :24) constate vite que son travail sans paie à la mission catholique lui fait développer une peau « aussi dure que celle d'un crocodile » (Oyono 1956: 23).

Pour sa part, le père Gilbert ne se contente pas de lancer des cubes sucrés aux petits paysans « comme on jette du grain aux poules » (Oyono 1956:16) mais en plus, considère Toundi « comme un petit animal familier » (Oyono 1956: 24). De même, le chef coutumier gagné à la cause coloniale qualifie Toundi de « fils de chien » (Oyono 1956: 56). Mais ce ne sont pas les colonisés seuls qui font l'objet de zoomorphisation dépréciative dans Une Vie de boy. Le Commandant se compare indirectement à un ogre et Toundi l'assimile à un chat. Quant au Commissaire de police, il porte le surnom de Gosier d'Oiseau et présente partout l'image d'un singe avide de bananes.

L'image simiesque est étendue à l'ingénieur agricole, M.Magnol, par sa maîtresse noire, Sophie. Plusieurs commentateurs comme Chevrier (1977) et Britwum (1995) se sont penchés, et avec raison, sur la visée subversive de la double stratégie de zoomorphisation et de réification (dont la comparaison de Mme Salvain et des demoiselles Dubois aux objets). Ndongo (1989), lui, part des phénomènes de zoomorphisation et de réification, entre autres, pour établir magistralement les fondements traditionnels de la littérature écrite africaine.

Toutefois, il importe également de souligner que le système colonial, par sa violence abêtissante et réificatrice, comme l'ont fait observer Fanon (1965) et Memmi (1966), avilit simultanément colonisés et colonisateurs. Dans cette perspective, le ravalement des bourreaux et des victimes au niveau de bêtes et de choses, traduit subtilement la

déshumanisation pathologique à laquelle la violence les a réduits.

Le dénominateur commun des pères traditionnels et pères colonisateurs dans une Une Vie de boy est la violence. Comme le démontre l'histoire, les pères tortionnaires eux-mêmes n'échappent pas aux conséquences néfastes de leurs actes brutaux. Le père de Toundi meurt à la suite de son intransigeance brutale. L'autorité des pères colonialistes se voit ébranlée par la violence verbale vengeresse des faibles et par la nature même de la violence.

Conclusion

Une Vie de boy d'Oyono regorge de renseignements fascinants sur les rapports entre pères et enfants même si pour Obiang (2001: 31) « une des caractéristiques majeures du roman africain [contemporain] reste l'effacement du père ». Les liens complexes entre Toundi, héros-narrateur, et son père biologique préfigurent ceux entre lui et les maîtres colonisateurs qui deviennent aussi ses pères adoptifs.

Au cœur de ces rapports est la violence. Sous sa forme surtout physique, elle est utilisée par les forts pour raffermir leur autorité. Sous ses formes verbale et comique, la violence dans les mains des faibles devient un projectile redoutable qu'ils lancent contre l'ordre colonial. Émergent alors le complexe oedipien, le complexe de Néron, l'infanticide et le parricide. Oyono donne à ce conflit universel une coloration historique pour en faire un contre-discours colonialiste. La condamnation générale de la figure paternelle confirme ce propos de Coussy (2000:53-54): « La figure littéraire qui a le plus souffert [...] est, dans doute, celle du père. Dans maints textes, une rancune incommensurable conduit les fils à régler leurs comptes à ces personnages despotiques qui ont assombri leurs enfances ».

On note toutefois qu'en dépit de sa rupture avec la sève ancestrale, Toundi conserve toujours des traits du code paternel traditionnel à telle enseigne qu'il y recourt pour juger le comportement de ses pères adoptifs. À ce titre, sa conduite mérite la portée de cette réflexion d'Obiang (2002: 34): « Porteur de la mémoire du pays natal, l'orphelin s'affirme [...] comme le garant de sa reconstruction ». Pourtant, au-delà de cet attachement, Toundi fait preuve aussi d'une certaine identité incertaine du fait de l'influence des pères adoptifs sur sa vie et de la forme de sa vengeance. La reconstruction du pays natal se fait alors en mariant les valeurs du père biologique et celles du père adoptif. La force de cette vérité se conjugue au réalisme du témoignage et à la critique du père africain en milieux traditionnels pour éloigner Une Vie de boy de la dénonciation schématique du colonialisme et de la mythification de l'Afrique par les tenants de la Négritude.

Notes

¹ P. O. Box LG 207, Legon-Accra, Ghana-West Africa, E-mail: asaahaug@yahoo.fr

² Mots clés: Oyono, infantilisation, patriarcat, colonialisme, infanticide, parricide, violence, zoomorphisation, contre-discours.

³ [For every level at which the discourse of power determines forms of speech and thinking, counter-dominant strains challenge and subvert the appearance of inevitability which is ideology's primary mechanism for sustaining its own self-reproduction].

Bibliographie

- Badasu, Cosmas K. M. 2001. « *Le plurilinguisme dans le roman africain: l'exemple d'Une Vie de boy et du Pauvre Christ de Bomba* ». Cahiers du CERLESHS. Actes du Colloque inter-universitaire sur la coexistence des langues en Afrique de l'Ouest. Université de Ouagadougou, 26 – 28 septembre. 324-340.
- Beti, Mongo. 1956. *Le Pauvre Christ de Bomba*. Paris, Laffont.

- Bourgeacq, Jacques. 1993. «*The Eye Motif and Narrative Strategy in Ferdinand Oyono's Une Vie de boy: An Ethno-Cultural Perspective*». The French Review 66.5, 788 – 799.
- Brézault, Eloise. 2001. «*Ce que l'on croyait savoir: démystification et mal-être dans le roman contemporain en Afrique noire*». Notre Librairie,144, 89 – 94.
- Britwum, Kwabena. 1995. «*L'image du Blanc dans un roman africain anticolonial: Une lecture d'Une Vie de boy de Ferdinand Oyono*». Asemka, A Literary Journal of the University of Cape-Coast 8, 27 – 35.
- Castro, Arachu et Paul Farmer. 2002. «*Anthropologie de la violence: la culpabilisation des victimes*». Notre Librairie 148: 102 – 108.
- Césaire, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine.
- Chevrier, Jacques. 1977. *Une Vie de boy: Profil d'une oeuvre*. Paris, Hatier.
- Coussy, Denise. 2000. *La Littérature africaine moderne au sud du Sahara*. Paris, Karthala.
- Diop, David. 1956. *Coups de pilon*. Paris, Présence Africaine.
- Fanon, Frantz. 1965. *Peaux noires, masques blancs*. Paris, Seuil.
- Harrison, Helen L. 2001. «*Myths and Metaphors of Food in Oyono's Une Vie de boy*». The French Review 74. 5:924 – 933.
- Memel-Foté, Harris. 1992. «*Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation*». Cahiers d'Etudes africaines 123: 263 – 285.
- Memmi, Albert. 1966, *Portrait du colonisé*. Paris, J. J. Pauvert.
- Minyono-Nkondo, Mathieu-François. 2001. *Une Vie de boy*. Kom, Ambroise.(Éd). *Dictionnaire des oeuvres littéraires de langue française en Afrique au sud du Sahara* 1 Paris, L'Harmattan. 612 – 613.
- Ndongo, Jacques Fame. 1989. «*Les sources traditionnelles de la littérature écrite*». Notre Librairie 99:95 –99.
- Obiang, Ludovic Emame. 2002. «*Sans père mais sans espoir: figure de l'orphelin dans les écritures de la guerre*». Notre Librairie 148: 31 – 35.
- Oyono, Ferdinand. 1956. *Une Vie de boy*. Paris, Julliard. Presses Pocket.
- Terdiman, Richard. 1985. *Discourse/Counter-discourse: Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth Century France*. Ithaca, Cornell University Press.