

**Noir sur Blanc:**  
**La dissimulation sexuelle chez Ferdinand Oyono**  
*Vanessa Everson*  
École de Langues et de Littératures (Section de Français)  
University of Cape Town – RSA

Pour ceux qui s'intéressent aux études francophones, l'œuvre de Ferdinand Oyono est, bien sûr, loin d'être inconnue. Bien que l'écrivain camerounais ne s'inscrive pas à proprement parler dans le mouvement de la Négritude, son importance en tant qu'héritier direct de cette doctrine philosophique et littéraire est partout reconnue. Avec ses compatriotes Mongo Béti, Joseph Owono, et Marie-Claire Matip, Oyono occupe une place capitale dans le domaine littéraire africain à la veille des indépendances. La valeur intrinsèque idéologique des cultures et des discours africains, la condamnation du système colonial en tant que régime politique – tous ces éléments avaient déjà été détaillés noir sur blanc bien avant que Ferdinand Oyono ne trempât sa plume dans l'encre de la réalité quotidienne du colonialisme. Qu'il s'agisse de ses romans de mœurs ou de son récit engagé, peu importe cette distinction, Oyono dépeint les effets néfastes de la colonisation tels qu'il les a vécus.

L'auteur camerounais peut paraître, certes, aux yeux d'aucuns tout du moins, figé dans le temps, car étroitement lié à une époque de l'histoire ouest-africaine maintenant révolue, mais pour ceux qui, comme en Afrique du Sud – pays de l'*apartheid* – système de « séparation » comme son nom l'indique étymologiquement – ont vécu la pire des ségrégations coloniales érigée en système politique, social, éducatif, judiciaire, son œuvre demeure révélatrice d'un malaise qui, disons-le, n'est pas encore guéri et dont certains continuent à supporter les conséquences au jour le jour. L'analyse par Richard Wright des traumatismes provoqués par la ségrégation n'a rien perdu de sa pertinence.

Assez nombreux sont les chercheurs qui ont mis en évidence la nature foncièrement malade de la société coloniale oyonesque, la méchanceté des Blancs et l'humour tranchant dont Oyono enveloppe le tout, mais relativement peu d'écrivains ont même esquissé les grandes lignes des rapports sexuels tels qu'ils sont décrits dans son œuvre. Or, la sexualité sous toutes ses formes reste une source intarissable dans laquelle puiser pour comprendre la vraie dynamique du colonialisme dont les répercussions vibrent encore, ainsi que la mécanique de la ségrégation qui a créé des gouffres souvent encore infranchissables pour ceux vivant en Afrique.

Dès l'arrivée des Blancs sur ce continent, on est en présence de contrastes. L'homme noir était originellement nu, ou vêtu d'un cache-sexe ou d'un pagne ou encore le corps recouvert de peintures ornementales. L'homme blanc envahissant son territoire, harnaché d'un costume, chaussures et chapeau, très vite voulut imposer ceux-ci aux « sauvages » dont le corps musclé et la peau luisante, résultants de maints siècles de labeur physique en plein air, irradiaient la force et les prouesses physiques, constituant donc une menace au pouvoir du vainqueur. Ainsi, l'homme blanc, contaminé par le matérialisme

technique, et donc en quelque sorte dépossédé des rythmes naturels de l'existence, dut frissonner au contact du sol africain où le noir rest[ait] le grand mâle de la terre, la sperme du monde. Son existence, «c'[était] la répétition d'année en année du coït sacré. Créant et nourri parce qu'il cré[ait]. Labourer, planter, manger, c'[était] faire l'amour avec la nature » (1948 : xxxii). Pour les populations autochtones, férues de proverbes des anciens, la femme était, quant à elle, « un épi de maïs à la portée de toute bouche pourvu qu'elle ne soit pas édentée » (1956, *Une Vie de boy* : 108). Face à cette plénitude de l'être des Noir(e)s, la femme blanche, qui savait déjà se rendre encore plus désirable par la manière dont elle se vêtait, s'habillait très souvent de soie, rendant ainsi plus suave encore la douceur de sa peau, contrastant de façon frappante avec la rugosité primaire de la femme noire. Le colonisateur blanc, soucieux de sauvegarder par tous les moyens son pouvoir, mit en place un système social dont le but était de supprimer tout ce qui pouvait porter atteinte à sa supériorité de vainqueur et de maître. D'où la division topographique séparant les deux univers des communautés blanche et noire. Dorénavant il existait deux sortes d'humains qui résidaient dans des quartiers différents « dont la ligne de partage » était, comme le dit Fanon, « balisée par les casernes et les postes de police » (1968).

Les contrastes tellement craints par l'homme blanc et qui auraient pu faire la richesse et l'originalité du « couple Afrique-Europe », le terme est bien sûr de Sartre (1948 : xvi), n'évoluèrent donc pas en complémentarité. Le philosophe déclare : « Il ne s'agit pas de se rejoindre à la calme unité des contraires, mais de faire bander comme un sexe l'un des contraires du couple 'noir-blanc' dans son opposition à l'autre » (*Ibid.*). Ajoutons à cette séparation spatiale, établie par l'homme blanc pour protéger sa position de supériorité difficilement conquise, l'opposition des états affectifs, et le tour est joué : distorsion des rapports, déformation des désirs et dissimulation du réel.

« - *Espèce de cachottier!* » c'est Kalisia qui s'adresse au boy des Decazy :

« *De petites hanches comme ça sont souvent le nid des grands*

*boas (...)* Elle m'empoigna les parties et poussa un petit cri

*rauque. - Tu vois, j'avais raison (...), ça a déjà mangé la chair*

*blanche (...)* C'est toi, l'homme de Madame! Je m'en suis rendu

*compte tout de suite! Il fallait voir ses yeux quand elle t'a parlé! »*

(1956, *Une Vie de boy* : 144).

Toundi nourrit, c'est vrai, un désir ardent pour Suzy (« La brise légère qui venait derrière elle apportait une odeur de parfum et de sueur féminine qui embrasa tout [son] corps » (*Ibid.* : 110) qui, à son tour, n'est pas insensible aux charmes du jeune homme bien bâti. Elle devient « toute rouge » lorsqu'elle sent sa main « douce, petite et énervante » dans « [sa] grosse paume qui l'engloutissait comme un joyau précieux » (73). Si leur attirance reste dans le royaume du non-dit, ce n'est pas parce que leur relation d'employé à patronne ou le statut de femme mariée de cette dernière interdisent tout rapprochement sexuel. Si l'on se fie au témoignage de Kalisia, femme de chambre à la Résidence, « les boys couchent avec leurs patronnes, c'est courant » (145). Aux yeux du jeune homme lui-même, le fort besoin de Madame de chercher ses plaisirs ailleurs qu'aux côtés de son époux, s'expliquerait facilement par son incircconcision ; « Je me demandais jusqu'à maintenant » rapporte-t-il dans son journal intime, « comment Madame, féminine comme elle est, pouvait se contenter tout juste de Monsieur... » (99). Certains critiques, Arthur Flannigan et John Reed entre autres, prétendent que c'est probablement le fait

de ne pas être circoncis lui-même, et de n'avoir donc pas le statut d'homme mûr, qui empêcherait chez Toundi toute tentative de concrétiser son désir. Cependant, il semblerait peu probable que le héros d'Oyono n'ait pas encore perdu son prépuce puisque cela se faisait traditionnellement entre l'âge de quatre et six ans. L'initiation à laquelle Toundi Ondoua fait référence au début de son journal intime est vraisemblablement la cérémonie Laa-so marquant l'entrée dans l'âge adulte, et qui consistait en deux jours de grandes fêtes et de tatouages, précédés par une période où les *mvon* (candidats) vivaient de longues semaines à l'écart dans l'*esam so* (hutte) apprenant les secrets tribaux et se voyant infliger des incisions rituelles (1970).

Si Oyono choisit de créer une situation où Mme Decazy et son *boy* ne laissent pas paraître leur attrait réciproque, refusant de le consommer, c'est peut-être parce qu'il cherche à mettre en évidence le déséquilibre dans la relation du couple Afrique-Europe. Enveloppée dans ses vêtements de soie, ce tissu riche et sensuel, fortement convoitée et symbolisant une sophistication et un luxe hors d'atteinte du monde africain, la femme blanche devient un objet sexuel inaccessible (1956, *Une vie de boy* : 48, 53) et donc encore plus désirable. On aurait pu croire que cette inaccessibilité serait troublée par les slips et les serviettes hygiéniques confiés aux bons soins du cuisinier-washboy car celui-ci doit toucher à ce qui « répugne à un homme normal » (*Ibid.* : 123). Ces femmes, sexuellement inaccessibles, n'ont en effet aucune vergogne à donner leur lingerie la plus intime pour la laisser laver par l'homme noir. Mais, cette note impure ajoutée à la figure virginale de la Blanche ne lui donne cependant que davantage de valeur. La femme blanche est un défi constant, une provocation sexuelle qui s'offre de la manière la plus dégradante, donnant son linge intime à laver mais se refusant, restant inaccessible à l'abri derrière son chapeau qui la protège du regard de l'homme noir. Cette œillade qui la dévore doit sûrement lui plaire, car, tout en masquant ses propres désirs, ce regard la met en état de supériorité et renforce son statut d'objet prisé et puissant. Lui plaisent sans doute aussi les « commentaires qui fus[ent] de toutes parts » quand elle fait elle-même son marché, accompagnée de Joseph, trottant devant lui « souple et gracieuse comme une gazelle » (84). Elle est vexée de ne pas comprendre le dialecte régional ou comme elle le dit « ce jargon qu'on cri sur mon passage », des remarques telles que « -Vois ce jeu de fesses! ou - Ah! Si l'on pouvait avoir ce qu'il y a dans ce pantalon! »(84-6). Elle se sait de toute manière désirable.

Si, à l'instar de René Maran dans *Batouala*, Ferdinand Oyono fait des colons des licencieux, et qu'il les dépeint tout aussi sexuellement libérés que les colonisés, il crée cependant une distinction très nette. Les Blancs se distinguent des Noirs, non pas à cause de leurs appétits sexuels débridés, mais plutôt de par leur hypocrisie. Oyono, tout comme Maran, trouve les Blanches tout aussi lubriques que les Noires mais à l'opposé de ces dernières, la femme blanche exige du respect. Dans *Une vie de boy* l'auteur fait la satire de cette dissimulation sexuelle dans une intrigue secondaire qui suit la relation de l'ingénieur blanc et de sa maîtresse africaine Sophie. Reléguée à l'arrière du pick-up, appelée « cuisinière-boy » pour éviter tout soupçon et obligée de faire l'amour en cachette, Sophie symbolise le système dichotomique et manichéen raciste de la société ségrégationniste. Il ne lui est pas permis d'afficher ouvertement la vraie nature de ses rapports.

Oyono dénonce donc l'impossibilité de franchise dans les relations sexuelles du couple Afrique-Europe comme l'un des effets distordant la réalité de tout système politique déséquilibré. Toundi, tout comme Aki Barnabas, le héros du troisième roman de l'écrivain camerounais, *Chemin d'Europe*, rêvent de leur patronne dont ils sont secrètement amoureux, mais dans un cas comme dans l'autre, leur sentiment ne va pas au-delà des phantasmes érotiques. Partout dans l'œuvre de l'auteur, l'homme noir ne cesse de convoiter la femme blanche, de rêver de ces êtres blêmes qui l'attirent de par leurs comportements bizarres, leur façon de « manger la bouche » de l'homme qu'elles embrassent et de donner des noms du genre « mon petit poulet » à celui qui fait l'amour

avec elles (92). Ces êtres sont si prisés que lorsque Engamba, dans *Le vieux Nègre et la médaille* sait que Meka sera décoré par le Chef de tous les Blancs pour avoir donné ses terres et ses fils à la France, il se demande si son beau-frère recevra non seulement une médaille mais aussi « une femme blanche », « [en même temps] que des bouteilles de Berger, cette liqueur qu'on ne [vend] jamais aux indigènes? » (46-47). Le mystère dont la femme blanche s'enveloppe, ne fait que rehausser ses attraits. Mme Hébrard, patronne de l'Hôtel de France, fascine les Noirs « autant qu'elle leur [est] interdite » (1960 : 122). Si l'on s'en remet au témoignage du jeune héros de *Chemin d'Europe* dont le désir pour Mme Gruchet n'est plus ardent que parce qu'elle est européenne – « Elle m'attirait, m'excitait avec tout le romantisme de la femme blanche interdite » (*Ibid.* : 50) – il ne serait que trop prêt à vivre en cachette une liaison amoureuse avec la mère de son élève, à l'instar de l'ancien précepteur avec l'élève elle-même – « Que faire? se demandait-il, [sa] peau ondulante me déchargeant des ondes puissantes jusqu'à l'os. Renverser cette femme [...], la prendre debout avant que ne réapparût quelque importun? » (76-77). Mais la femme blanche a si bien su ériger autour d'elle un monument à son statut intouchable qu'Aki Barnabas y renonce, évoquant « un sentiment d'impureté qui [lui] donnait le dégoût de [lui]-même, tant c'était visqueux et collant... » (85). Sur le sol africain édénique, l'homme noir opprimé sent vite la limite à ne pas franchir dans l'attrait du fruit défendu.

Si la femme blanche dissimule tout désir chez elle pour l'homme noir, le repoussant pour mieux l'allécher, la femme noire, elle, se donne à l'homme blanc. Traditionnellement celle-ci n'apparaît qu'en tant que figurante. Elle est l'objet sexuel, la dispensatrice de plaisir et la ménagère qui n'a pas d'incidence dans les affaires sérieuses engageant l'époux, le frère, le fiancé, l'amant ou le fils. L'arrivée des Blancs et le système social qu'ils mirent en place, avaient déjà semé le désaccord parmi hommes et femmes africains au grand désarroi de nombreux auteurs de ce continent. Kpan le féticheur dans *Bli, homme pensant* regrette l'époque où

*« nos femmes étaient jeunes, elles riaient, elles suivaient*

*leur mari comme des enfants suivent leur mère. Elles*

*étaient entre nos mains fraîches et faciles. Et voilà, tu*

*es venu : tout le monde est vieux. Avant de danser, on*

*dit : 'est-ce que la loi le permet? » (1949 : 130)*

Gayatri Chakravorty Spivak relève cette double oppression de la femme noire, coincée d'une part entre une patriarchie indigène dominante et d'autre part une idéologie étrangère machiste. La femme noire n'avait plus de possibilité de soutien en tant que seconde épouse, puisque l'alliance de l'Église et du système colonial interdisait la polygamie. Il est fort douteux que les possibilités de travail soient meilleures dans les villes mais, depuis l'aube des temps, la prostitution reste un possible remède, un dernier recours. Réduite à la misère, les femmes dont Oyono peuple ses romans quittent leur campagne, s'urbanisent mais ne se donnent pas à l'homme blanc pour sa virilité mais plutôt pour en obtenir quelque avantage matériel. Le plaisir qu'elles en tirent reste douteux. Cette prostitution ne va d'ailleurs pas sans honte puisque Oyono nous apprend que les femmes noires se voilent pour se rendre chez elles après avoir passé la nuit dans le quartier européen. Cela ne les empêche pas néanmoins de se vendre abondamment. Cela explique pourquoi on trouve partout les pyjamas de soie de M. Gruchet qui couche à droite et à gauche dans le quartier africain. Ses costumes nocturnes sèchent aux quatre coins du bidonville noir et font un contraste frappant avec la pauvreté du lieu et de ses occupants. L'abondance des prostituées noires (la relation que noue Anatatchia avec Aki est la première avec un homme de son ethnie) fait que l'homme blanc peut prendre son

plaisir à son gré et où il veut. La nuit voit toute une triste panoplie d'accouplements. Prenons à titre d'exemple M. Cimetic, un Africaniste parmi tant d'autres, un de « ces Messieurs » qu'Aki Barnabas a l'honneur de piloter à travers « [sa] brousse, [sa] forêt natales! Rien que des Académies ambulantes, des sommités intellectuelles, dont le «rire de tamanoir, écorché[e] à vif son visage, jusqu'à ce qu'on entendît gratter de l'extérieur comme un rat, la négresse pour la nuit» (1960 : 126). Cette fois-ci la négresse pour la nuit est Anatatchia, qui tente de dissimuler la vraie nature de cette relation, de déguiser sa véritable identité, se transformant en « une présence féminine sans visage (...) toute blanche de talc (...) » Elle n'est plus que « ce bloc qu'était son postérieur creusé des mêmes fossettes de rire qui donnaient à son visage poupin et usé on ne savait trop quelle expression triste d'innocence violée... » (*Ibid.*) D'où la remarque que fait Ignace Obébé dans *Le vieux Nègre et la médaille* : « Notre monde est pourri » (1956 : 28).

Dans cet univers en voie de déchéance (le terme est de Mathieu François Minyong-Nkodo – 1979) où la femme noire n'est qu'un divertissement à bon marché pour le Blanc et la femme blanche reste une source de provocation sexuelle constante pour l'homme noir, il règne « une atmosphère de sexualité obsédante qui déforme (...) la réalité » (Robert Pageard – 1979). Cette atmosphère de sexualité obsédante imprègne chaque couche de la société, même les plus inespérées ; aucun lieu n'échappe à son effet déformant. Aussi la grand-messe donne-t-elle l'occasion aux catéchistes noirs de St Pierre de Dangan de « caresser les jeunes filles blanches sous le menton avec la patène qu'[ils] leur présente[nt] lorsque le prêtre leur introduit l'hostie dans la bouche » (1956, *Une vie de boy* : 53-54). Cet office sacré permet également aux Blancs de déguiser leur appétit sexuel en foi religieuse car, « confortablement assis dans des fauteuils de rotin couverts de coussins de velours, hommes et femmes se coudoient » (*Ibid.*), se pressent la main, se rapprochent les jambes, tout en se lançant des œillades incendiaires et sont prompts à repartir avant le sermon moralisateur auquel est soumise la congrégation noire par ses congénères, catéchistes armés de chicotte. La mission évangélicatrice des prêtres fournit à ces derniers l'opportunité de donner libre cours à leurs propres pulsions sexuelles souvent perverses. Le père Vandermeyer, en proie à la manie de battre les chrétiennes indigènes, sous le prétexte de les sauver de l'ignominie d'un mari polygame et afin de leur éviter « les flammes, les serpents et Satan avec les cornes » (*Ibid.* : 33) les amène à la Sixa où, suivant son programme de rééducation civilisatrice, « il les fait mettre nues dans son bureau, tout en répétant dans un mauvais Ndjem : “ Quand tu as baisé, as-tu eu honte devant Dieu?” » (*Ibid.*).

Chez Ferdinand Oyono, il est donc clair que c'est la dimension idéologique qui préside et le témoignage que nous livre cet écrivain comporte tous les éléments contradictoires de la réalité d'une société coloniale, voire ségrégationniste. Même dans les écrits anticolonialistes les plus intransigeants, d'après Wole Soyinka, on discerne souvent une fascination évidente et une préférence pour la culture européenne telle que les auteurs l'ont vécue dans leur milieu ; il en résulte une qualité ambiguë. Cette ambiguïté nous l'avons vue dans la dissimulation de la vraie nature des rapports sexuels du couple Afrique-Europe, dans la tension constante entre la vision féminisée du pays colonisé et le débordement de virilité conquérante du colonisateur. Nous retrouvons dans l'histoire des personnages de Ferdinand Oyono et dans celle de leurs exploits sexuels, «la négation de la négation» sartrienne. Le profil qui se dessine noir sur blanc dans l'œuvre oyonnesque du couple Afrique-Europe jette un regard de travers. Les deux partenaires, jetés l'un sur l'autre dans un accouplement de force, n'arrivent pas à se regarder en face. Le prisme distordant d'un système politique imposé, dont la survie dépend de l'abnégation de l'un au profit de l'autre, falsifie leurs rapports, rendant ainsi impossible tout espoir d'honnêteté et entraînant subterfuge et dissimulation. Après tout, Oyono a lui-même compris, à des milliers de kilomètres de son pays natal, dans une France censée être démocratique et libre, que la franchise peut être synonyme de danger. C'est Étienne qui parle lors de la journée nationale contre le racisme au palais de l'UNESCO (31/05/59) :

« .... vous avez appris par certains journaux français que l'écrivain noir Oyono, coupable (...) de se promener avec une Blanche, avait été assailli et poignardé en plein quartier latin, sous l'œil indifférent des passants. Ainsi va le racisme : (...) toujours idiot et meurtrier. »

## Bibliographie

- Chemain, R. *L'Imaginaire dans le roman africain d'expression française*. Paris, Éditions L'Harmattan, 1986.
- Davidson, B. *The African Genius*, Boston, Atlantis-Little, 1969.
- Duprey, P. *Bli, homme pensant*. Paris, Nouvelles, Éditions Latines, 1949.
- Étienne, « *Esquisse d'une pédagogie antiraciste* », *Présence Africaine*, 26, juin juillet 1959.
- Fanon, F. *Les Damnés de la terre*. Paris, Éditions Maspero, 1968.
- Flannigan, A. « *The Eye of the Witch' : Non-Verbal Communication and the Exercise of Power in Une Vie de boy* », *The French Review*, 56, (82-83).
- Malek, A.A. « *Orientalism in Crisis* », *Diogenes*, 44 (Winter 1963).
- Maran, R. *Batouala*, Paris, Albin Michel, 1969.
- Minyono-Nkodo, F.M. *Le Monde romanesque de Ferdinand Oyono ou pour une esthétique de la décadence*. Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1979.
- Oyono, F. *Une Vie de boy*. Paris, Julliard, 1956.
- Oyono, F. *Le vieux Nègre et la médaille*. Paris, Julliard, 1956.
- Oyono, F. *Chemin d'Europe*. Paris, Julliard, 1960.
- Pageard, R. *Littérature négro-africaine d'expression française*. Le mouvement littéraire dans l'Afrique noire. Paris, L'École, 1979.
- Sartre, J.-P. « *Orphée Noir* », introduction à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Léopold Sédar Senghor. Paris, Presses universitaires de France, 1948.
- Spivak, G.C. « *Imperialism and Sexual Difference* », *Oxford Literary Review*, 8: 1-2, 1986.
- Zenker, G. *Yaoundé d'après Zenker 1895* Dijon, Imprimerie Darantière, 1970.