

Les Cahiers du GRELCEF

ISSN 1918-9370

**LE FAIT RELIGIEUX
DANS LES ÉCRITURES ET
EXPRESSIONS FRANCOPHONES**

Sous la coordination de
Laté Lawson-Hellu et
Fida Dakroub



N° 8 MAI 2016

La Revue du Groupe de recherche et d'études sur les littératures
et cultures de l'espace francophone (G.R.E.L.C.E.F.)

www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm

Les Cahiers du GRELCEF

Les Cahiers du GRELCEF

**LE FAIT RELIGIEUX
DANS LES ÉCRITURES ET
EXPRESSIONS FRANCOPHONES**

Sous la coordination de
Laté Lawson-Hellu et
Fida Dakroub



N° 8 MAI 2016

Les Cahiers du GRELCEF

Département d'études françaises
Western University
London (Ontario), CANADA N6A 3K7

Tél : 519-661-2111, poste 85716
Fax : 519-661-3470
Courriel : cgrelcef@uwo.ca
Web : www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm

Montage & Infographie : Laté Lawson-Hellu

ISSN 1918-9370

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© Les Cahiers du GRELCEF. 2016

Sommaire

ÉDITORIAL

LE FAIT LITTÉRAIRE FRANCOPHONE ET LA QUESTION RELIGIEUSE <i>LATÉ LAWSON-HELLU</i>	11
--	----

INTRODUCTION

LE FAIT RELIGIEUX DANS LES ÉCRITURES ET EXPRESSIONS FRANCOPHONES.	13
<i>LATÉ LAWSON-HELLU, FIDA DAKROUB</i>	

LE FAIT RELIGIEUX ET L'HERMÉNEUTIQUE SOCIALE

TRACE, PRÉSUPPOSITION ET <i>NISBA</i> GÉOGRAPHIQUE. ÉTUDE DIALOGIQUE DU MOT <i>ROUM</i> CHEZ AMIN MAALOUF.	27
<i>FIDA DAKROUB</i>	

LE FAIT RELIGIEUX À L'ÉPREUVE DU PARADIGME DE LA RÉSISTANCE ; ENTRE EXORCISATION DE LA POLITIQUE D'ASSIMILATION ET POSTULATION DE L'ÉTHIQUE DU VIVRE-ENSEMBLE.	49
<i>PIERRE SUZANNE EYENGA ONANA</i>	

LE FAIT RELIGIEUX ET LA RÉSISTANCE

ANTICOLONIALISTE CHEZ FÉLIX COUCHORO.	69
<i>LATÉ LAWSON-HELLU</i>	

LE FAIT RELIGIEUX ET LA CRITIQUE COLONIALE

SE SOUVENIR AUTREMENT : RELIGION, SOI ET COLLECTIVITÉ DANS <i>REINE DE MÉMOIRE</i> D'ÉLISABETH VONARBURG.	85
<i>SOPHIE BEAULÉ</i>	

LA « MARRONNISATION » DE LA *BIBLE*

CHEZ LES AUTEURS GUYANAIS.	103
<i>MARIE-SIMONE RAAD</i>	

LA PERCEPTION DE L'ISLAM CHEZ GOYEMIDE : *LE DERNIER SURVIVANT DE LA CARAVANE* (1985). 119
FRANÇOISE UGOCHUKWU

LE FAIT RELIGIEUX ET SON QUESTIONNEMENT

LA RELIGION DANS LA LITTÉRATURE : ENTRE LE SACRILÈGE ET LA RATIONALITÉ. 139
KHADIJA EL JARI

LA DÉCONSTRUCTION DE L'IDÉOLOGIE INTÉGRISTE ISLAMISTE DANS LES LITTÉRATURES FRANCOPHONES. LECTURES POSTCOLONIALE ET TRANSVERSALE DE *PARIS BERBÈRE* D'HÉDI BOURAOUI ET *LA TRAVERSÉE* DE MOULOUD MAMMERI. 159
BOUSSAD BERRICHI

LE FAIT RELIGIEUX AU PRISME DU REGARD FÉMININ DANS LE ROMAN FRANCOPHONE CONTEMPORAIN : LECTURE D'UN ROMAN AFRICAIN ET D'UN ROMAN QUÉBÉCOIS. 181
ÉLODIE CARINE TANG

LE FAIT RELIGIEUX ET LA TRADITION

LA LITTÉRATURE COMME RELIGION SÉCULIÈRE DANS *MOHAMMED COHEN* DE CLAUDE KAYAT. 197
DEBBIE BARNARD

LE CRÂNISME DANS LA DRAMATURGIE DE GILBERT DOHO : ENTRE PRATIQUES MÉDIUMNIQUES ET DEVOIR DE MÉMOIRE. 211
ALBERT JIATSA JOKENG, DUFLOT ZACHARIE TATUEBU

LE *KURUBI* DE KONG, UN RITUEL PROFANE AU SERVICE DE LA RELIGION MUSULMANE : IDÉOLOGIE FÉMINISTE ET CONTEXTE D'ÉNONCIATION RELIGIEUX. 225
AMIDOU SANOGO

LE SACRÉ ET LE PROFANE

LA DICTATURE DE LA VIOLENCE DANS LE DÉSACCORD ENTRE LE SACRÉ
ET LE PROFANE DANS LE ROMAN AFRICAIN. LE CAS DE *NOCES SACRÉES*
DE SEYDOU BADIAN, *LE CHANT DU LAC D'OLYMPE* BHÉLY-QUENUM,
ET *CEUX QUI SORTENT LA NUIT* DE MUTT-LON. 241
PIERRE MARTIAL ABOSSOLO

SUR L'AMBIVALENCE DU SACRÉ DANS *XALA*. 261
MOUSTAPHA DIOP

DE QUEL SACRÉ ET DE QUEL PROFANE ?
UNE APPROCHE PHILOLOGIQUE. 281
FIDA DAKROUB

ENTRETIEN

ENTRETIEN AVEC JACQUES FAME NDONGO. 299
CÉCILE DOLISANE-EBOSSÈ

CRÉATION

LA LIGNE (NOUVELLE – INÉDIT). 307
HASSAN MOUSTIR

APPEL D'ARTICLES

PROCHAIN NUMÉRO - N° 9 (2017). 315

Éditorial

Le fait littéraire francophone et la question religieuse

Laté Lawson-Hellu
Western University (Canada)

La littérature francophone dit et problématise à la fois le fait religieux révélé ou non. C'est la mesure des articles présentés dans ce numéro des *Cahiers du GRELCEF*. Pour le dire en termes historiques et culturels, si les deux peuples de référence du fait religieux musulman et du fait religieux judaïque se réclament de la même ascendance fondatrice, Abraham, et que bien des aspects culturels de ces deux peuples, le *bonjour* par exemple, *Salaam* et *Shalom*, respectivement, gardent leur proximité indéniable, et si ces deux peuples, frères, sont aujourd'hui sur le pied de guerre sur base du même fait religieux, c'est l'occasion, pour le numéro ici, de souligner le caractère problématique du fait religieux dans son fondement et dans ses manifestations. Le fait colonial s'est fondé sur le fait religieux pour s'implanter, l'apartheid, en Afrique du Sud, en avait fait de même, et, pour le monde « noir », le noirisme en Haïti se sera également fondé quelque part sur le fait religieux vodou pour installer le fait politique que la réflexion intellectuelle dénonce dans son expression dictatoriale. Les articles publiés dans ce numéro font part de ce caractère problématique ; ils donnent aussi la mesure de l'incidence du fait religieux dans le discours de revendication identitaire. C'est sans doute, en cela, le rôle du fait littéraire, que de relayer les questions de fond de la collectivité humaine, et la littérature francophone, retenue ici, en donne pleinement la mesure sur la question spécifique du fait religieux, remplissant en quelque sorte les termes du principe hébraïque du *tikkun* évoqué dans le numéro, c'est-à-dire du renouveau qui, par l'écriture, rétablit l'unité nécessaire du monde dans la perspective divine.

Introduction

Le fait religieux dans les écritures et expressions francophones

Laté Lawson-Hellu

Western University (Canada)

Fida Dakroub

Western University (Canada)

Dans les termes du dossier retenu pour ce numéro des *Cahiers du GRELCEF*, « Le fait religieux dans les écritures et expressions francophones », il faut indiquer que les articles qui y sont publiés constituent le résultat d'une série d'activités inscrites dans l'axe de recherche retenu par le GRELCEF (Groupe de recherche et d'études sur les littératures et cultures de l'espace francophone) pour le courant de l'année 2014-2015, « La pertinence du fait religieux dans les écritures et expressions francophones ». Au nombre de ces activités figurait la journée d'études organisée par le Groupe durant l'automne 2014 à l'Université Western (Canada), sous le thème du profane et du sacré dans les écritures francophones. Qu'est-ce qui fait *profane* et qu'est-ce qui fait *sacré* dans les écritures francophones ?, tel était ce que voulait établir cette journée d'études. De tels paradigmes se définissent-ils pour l'écrivain francophone dans les termes historiques du fait chrétien, qui explicite également la relation épistémique entre le champ littéraire francophone et son fait colonial d'émergence et d'intelligibilité ? Ou se définissent-ils en marge de ce fait religieux générique, pour intégrer d'autres faits religieux propres aux divers espaces culturels ou identitaires de référence des écrivains ? Ont-ils plutôt fini par ne plus convoquer dans leur pertinence, pour le *texte francophone* désormais, le fait religieux ? Les pistes proposées pour la réflexion allaient alors de la mise en écriture du profane et du sacré, à l'écriture et au code religieux, de l'écriture et du code moral, à l'écriture et à la perspective

herméneutique, du profane et du sacré dans la perspective esthétique, au profane et au sacré dans la perspective identitaire, ou encore du profane et du sacré, dans la perspective idéologique, au profane et au sacré dans la question de la résistance. Il s'agissait, en cela, d'établir un rapport entre le contexte antagonique d'appréhension du fait littéraire francophone, le fait colonial hier comme aujourd'hui, sous d'autres modalités, et la question du profane et du sacré. Aux travaux de cette journée d'études ont suivi ceux de l'atelier organisé conjointement par le GRELCEF et l'APFUCC (Association des Professeur-e-s des Universités et Collèges canadiens), durant le congrès des sciences humaines du Canada tenu à l'Université d'Ottawa, au printemps 2015. Dans le cadre de l'axe de recherche retenu par le GRELCEF et dont la journée d'études avait exploré l'aspect du profane et du sacré, l'objet de cet atelier était de poursuivre la réflexion sur le rapport entre les spécificités historiques, institutionnelles ou socio-discursives des écritures et expressions francophones, et la question religieuse qui aura accompagné l'entreprise coloniale qui, elle-même, aura généré l'émergence du champ littéraire francophone d'une part, et le principe des *expressions francophones*, d'autre part.

Pour Simon Battestini, en effet, avons-nous proposé alors, la formation coloniale de l'individu colonisé visait dès ses débuts deux types de littéracie, non-religieuse et religieuse, et, avant même l'introduction de l'école moderne, privilégiait l'enseignement dans les langues locales, tout au moins dans le cas de l'Afrique subsaharienne. « L'enseignement religieux est une forme d'alphabétisation », écrivait S. Battestini (*Écriture et texte*, p. 309). Parce que cette question de l'écriture dans les langues locales, dans les anciens espaces colonisés et face au médium linguistique d'origine européenne, est désormais au cœur des interrogations sur le champ littéraire francophone issu du fait colonial, il semblait légitime ou opportun de se demander si la question religieuse, concomitante à la question coloniale, pouvait se décliner dans les mêmes termes épistémologiques dans les écritures francophones ou les expressions linguistiques « francophones ». La question religieuse était en effet à l'origine du programme colonial de formation de l'individu, lequel donnera les premiers écrivains du champ institutionnel littéraire francophone, par exemple. Depuis l'histoire coloniale française notamment, le fait institutionnel appelé à devenir le fait francophone se sera ainsi défini par la question religieuse, mais dans les termes du fait chrétien, comme cela a pu s'exprimer avec acuité dans l'exemple du

Liban. Dans sa réalité aujourd'hui, il est un fait qu'il s'agit également d'un champ institutionnel qui se définit par d'autres faits religieux dont les textes portent les traces. Du judaïsme à l'islam, ou de l'hindouisme au vodou, par exemple, c'est de même par les traces des religions naturelles que le fait francophone, avions-nous pressenti, intègre le fait religieux dans sa pertinence esthétique et discursive. Il allait donc de soi que puisse s'établir un bilan des formes de cette relation entre l'écriture littéraire, ou l'expression linguistique, et le *sacré*, de même qu'entre ce *sacré* et ses incidences ou intelligibilités politiques, idéologiques et identitaires hier, évidemment, mais aussi aujourd'hui, à la lumière de l'actualité qui interpelle. Un tel questionnement a ensuite été intégré à l'appel d'articles que nous avons lancé dans le courant de l'automne 2015 pour ce numéro.

La quinzaine d'articles publiés dans le numéro rendent compte des réponses que nous avons reçues au terme de ces diverses occasions de réflexion et de découvertes ! Et au nombre de ces découvertes figurent les postures foncières des écritures francophones devant le sacré ou le profane qu'induit le principe même du *fait religieux* : une attitude de validation, d'une part, où le fait religieux participe de la démarche de revendication ou d'explicitation identitaire que porte le fait francophone, et, d'autre part, une attitude inverse, de questionnement de ce fait religieux, particulièrement dans ses expressions préjudiciables à l'intégrité de l'individu ou, plus souvent, de sa collectivité. La question des expressions linguistiques, elle, n'a pas semblé susciter beaucoup d'intérêt face à la question des écritures francophones et du fait religieux. C'est donc à la lumière de ces découvertes, qui peuvent se résumer par la formulation suivante, « *le fait littéraire francophone revendique et critique tout à la fois la pertinence du fait religieux, d'un point de vue ontologique* », que se comprend l'organisation des articles du numéro autour de cinq axes qui disent le traitement du fait religieux dans l'écriture francophone, hier et aujourd'hui, et d'une région à l'autre du fait francophone institutionnel : le fait religieux et l'herméneutique sociale ; le fait religieux et la critique coloniale ; le fait religieux et son questionnement ; le fait religieux et la tradition ; le sacré et le profane.

Sous le premier axe, les articles proposés relèvent notamment dans les textes étudiés la mise en œuvre du fait religieux dans l'explicitation de faits de société historiques à travers ou au-delà du fait colonial européen, par exemple. Sous le deuxième axe, ils mettent en lumière l'antagonisme des œuvres étudiées face au fait colonial européen ou au

fait colonial arabe, et, en cela, aux faits religieux chrétien et musulman qui auront accompagné ou approuvé ces faits de colonisation. Sous le troisième axe, les articles proposés s'inscrivent dans la remise en question du fait religieux en soi, tant dans ses expressions consacrées que dans ses matérialisations épigonales, comme la problématique des sectes dans le contexte africain actuel. L'ensemble des traditions religieuses « révélées » sont évoquées ici, mais avec un accent particulier accordé au fait religieux musulman dans les œuvres francophones de l'espace maghrébin ou nord-africain. Sous le quatrième axe, les articles proposés soulignent moins une critique du fait religieux, qu'ils ne permettent de suivre des pratiques religieuses substitutives d'espaces culturels et historiques que l'écriture littéraire met en scène, ou revendique, en marge ou en échos à des faits religieux plus consacrés tel l'islam. Ainsi, de l'Égypte ancienne à la Tunisie précoloniale, ou à l'Afrique subsaharienne, ou encore au Pacifique, de telles pratiques viennent informer des écritures dans lesquelles se positionnent les écrivains plus dans leurs individualités respectives que dans les collectivités qui servent de référence au discours littéraire induit. Dans le cinquième et dernier axe, qui reprend nombre des travaux de la journée d'études de l'automne 2014, les articles établissent un parallèle entre l'expression du sacré et l'expression du profane, dans la mesure où la configuration épistémologique « profane » du fait littéraire privilégie la seconde à la première tout en établissant un dialogue critique avec la première. Ce sont des articles, également, qui soulignent le caractère dualiste ou ambivalent intrinsèque à la question du sacré, telle que cette ambivalence pouvait se retrouver dans son appréhension dans l'écriture littéraire ou dans d'autres formes d'expression artistique tel le cinéma. D'un axe à l'autre, ce sont donc à la fois les traditions religieuses « révélées » et les traditions religieuses « non-révlées » ou *alternatives* qui auront intéressé – et intéressent encore – le fait littéraire francophone, et dont les auteurs et auteures des articles ont voulu rendre compte.

Pour le premier axe, qui porte sur le rapport entre le fait religieux et l'herméneutique sociale, Fida Dakroub s'intéresse ainsi à l'usage du mot *roum* dans les romans historiques de l'écrivain d'origine libanaise, Amin Maalouf, notamment dans le caractère problématique de cet usage où apparaît l'héritage de l'histoire des conquêtes et des reconfigurations religieuses dans l'espace du Proche et du Moyen-Orient, tout comme le travail de symbolisation du fait historique à dessein discursif chez

l'écrivain. En cela, le *donné*, le mot repris, et le *créé*, sa resémentation discursive, constituent les deux pôles de la réécriture de l'histoire entreprise par l'écrivain dans un environnement culturel et épistémologique qui lui est propre et qu'il convoque dans la pertinence discursive de son écriture, un contexte qui réactive toute l'histoire de l'expression arabo-musulmane hier, en Europe et au Proche-Orient.

Dans une perspective plutôt épistémologique, Pierre Suzanne Eyenga Onana s'intéresse à la problématique des justifications discursives, ou idéologiques, de la survenue et du maintien du fait religieux, en partant de l'exemple concret du contexte africain tel que mis en écriture chez l'écrivain nigérian Chinua Achebe dans son roman classique, *Le monde s'effondre*. De l'époque coloniale à l'actualité des églises « réveillées » de la post-colonialité africaine, l'étude vise ainsi à démontrer les contradictions intrinsèques du fait religieux dans sa collusion avec le principe du pouvoir, celui du colonisateur blanc comme celui des pouvoirs locaux, mais en rappelant en quoi le fait religieux chrétien apporté par l'histoire coloniale aura été un ferment pour le renouvellement du « contrat social » dans l'espace colonisé d'hier en Afrique, du moins pour l'écrivain Chinua Achebe.

Pour le même contexte africain colonial, Laté Lawson-Hellu s'intéresse à la dualité du comportement du « chef » religieux noir et blanc face aux termes imagologiques du discours colonial à l'encontre du « chef féticheur » inscrit dans le paradigme du « chef religieux noir ». C'est ainsi à partir de la réalité coloniale de mise sous surveillance du colonisé que se déploie la stratégie de *résistance* par laquelle, pour L. Lawson-Hellu, Félix Couchoro, écrivain des premières générations francophones en Afrique subsaharienne, inverse le discours imagologique colonial à l'encontre du responsable religieux africain qu'il préfère mettre en adéquation avec le propre discours dualiste du fait colonial à travers ses individus représentants. Les deux versions du roman étudié de cet écrivain, lesquelles s'inscrivent dans une telle stratégie de *résistance*, donnent ainsi la possibilité à l'écrivain de dissocier le discours religieux colonial du principe de croyance propre aux populations locales, en dotant ce principe de la même valeur sociétale que dans l'univers occidental.

Pour le deuxième axe, qui porte sur le rapport entre le fait religieux et la critique coloniale, Sophie Beulé s'intéresse à l'œuvre de la romancière québécoise Élisabeth Vonarburg, notamment à sa pentalogie, *Reine de Mémoire*, publiée entre 2005 et 2007. Pour S.

Beulé, c'est sur la base de la « fantasy uchronique » en tant que genre que la romancière questionne le fait religieux qui aura accompagné le développement de la modernité européenne. C'est donc à la lumière d'une reconstruction « fantaisiste » de traditions religieuses non-occidentales que la romancière pose les limites du principe religieux qui accompagne la modernité occidentale et son expression hégémonique que traduisent par exemple le fait colonial européen ou l'indétermination caractéristique de la société actuelle en prise au monde virtuel. La « sortie de la religion » préconisée par la romancière s'accompagne tout de même, rappelle S. Beulé, d'un plaidoyer pour le retour du sacré dans l'expérience existentielle de l'être humain, l'expérience québécoise n'étant pas exclue d'une telle réflexion.

Marie-Simone Raad s'intéresse plutôt à l'incidence de la *Bible* aussi bien dans la société guyanaise que dans la production littéraire des écrivains guyanais. Il en est ainsi de Michel Lohier et de Léon-Gontran Damas auxquels elle s'intéresse plus particulièrement à partir du paradigme de la « marronnisation » qu'elle associe à une démarche de résistance anticolonialiste chez ces auteurs. La « marronnisation » s'applique ainsi à une réécriture à la fois parodique et critique de la *Bible*, fort du rapport du fait religieux chrétien au fait colonial d'antan et à son principe idéologique de l'assimilation culturelle. Pour ces écrivains, le fait chrétien catholique se présente dès lors comme une modalité de reconfiguration poétique et symbolique de la dynamique sociale issue de l'histoire de la Guyane.

À partir du contexte africain, Françoise Ugochukwu s'intéresse, elle, à l'œuvre de l'écrivain centrafricain Étienne Goyémidé, et particulièrement à son roman *Le Dernier survivant de la caravane* publié en 1985, lequel met en scène l'histoire assez peu étudiée de l'esclavage et de la colonisation arabes en Afrique subsaharienne, par le biais de la question religieuse islamique. La critique du fait religieux dont F. Ugochukwu propose la lecture dans ce roman de l'écrivain porte ainsi sur la tradition islamique mais dans la spécificité de l'histoire de l'esclavage « extérieur » en Afrique, celle arabo-musulmane évoquée côtoyant celle du commerce transatlantique européen et le fait colonial européen lui-même qui les aura suivis. Si c'est par le principe de la violence que la perception de l'esclavage arabe et musulman est soulignée chez l'écrivain, c'est aussi dans sa dimension anti-humaine que relève F. Ugochukwu, l'écrivain proposant, pour F. Ugochukwu, la force de la cohésion sociale et culturelle locale en antidote à cette

violence qui vient de l'« extérieur ».

Pour le troisième axe, qui porte sur le rapport entre le fait religieux et son questionnement, Khadidja El Jari s'intéresse à l'œuvre de l'écrivain marocain Fouad Laroui, dans la critique que cet écrivain appose, dans son écriture, aux religions « révélées », notamment le judaïsme et le christianisme, entre autres, aux côtés de l'islam. Pour K. El Jari, alors que le fait religieux musulman détermine le fonctionnement holistique de la société maghrébine aujourd'hui, l'écrivain en prend acte, mais en souligne surtout la portée hégémonique, particulièrement dans ses traditions subsidiaires issues de ses commentateurs, comme cela se présente dans d'autres religions, « révélées » ou non.

Inscrit dans le même contexte du « monde arabe » au Maghreb, Boussad Berrichi se propose de faire plutôt lire la déconstruction à laquelle procèdent les deux écrivains Mouloud Mammeri et Hédi Bouraoui dans leurs œuvres, quant à l'incidence du fait religieux islamiste dans les espaces de référence de leurs œuvres. Pour B. Berrichi, en effet, c'est dans les termes d'une idéologie intransigeante qu'il convient de comprendre le fait religieux mis en écriture chez les deux auteurs. Si, ainsi, les deux auteurs mettent en questionnement la collusion entre les choix politiques de l'Algérie post-coloniale et le fait religieux contesté au nom de la tradition berbère précoloniale, c'est également à travers leur mise en écriture de la figure célébrée de la femme berbère ou *amazighe*, que les deux écrivains infirment les principes du fait religieux intégriste dans leurs œuvres.

Elodie Carine Tang s'intéresse également à la critique du fait religieux, mais du fait religieux chrétien, et dans les œuvres de deux romancières québécoise et francophone camerounaise, Francine Ouellette et Léonora Miano, sur la base du désaveu dont fait l'objet le fait religieux dans la société moderne d'aujourd'hui. Pour E. Tang, en effet, c'est à partir du contexte historique du peuplement du territoire québécois que Francine Ouellette construit sa remise en cause du fait religieux chrétien catholique en en soulignant la contradiction avec le sort fait par exemple aux premiers habitants de ce territoire. Chez Léonora Miano, c'est plutôt dans l'immobilisme généré par le dogmatisme religieux des nouvelles églises présentes dans l'Afrique d'aujourd'hui que se développe la critique du fait religieux apposée à la dérélition de la société mise en écriture.

Pour le quatrième axe, qui porte sur le rapport entre le fait

religieux et la tradition, Debbie Barnard s'intéresse au roman de Claude Kayat, écrivain juif de Tunisie, qui trouve dans le fait culturel français introduit par la colonisation, une voie de résolution des problèmes de distinctions culturelles qui affectent son statut d'écrivain d'origine juive dans un espace d'abord marqué par le fait culturel arabo-musulman. Pour D. Barnard, en effet, l'écriture de Claude Kayat porte ainsi les marques d'une littérature judéo-tunisienne attachée à la période du protectorat français en Tunisie, et pour qui le fait culturel français, langue et littérature comprises, se présente comme une « religion séculière » alternative à la religion régulière problématisée par l'histoire.

À partir du contexte africain plutôt subsaharien, Albert Jiatsa Jokeng et Dufлот Zacharie Tatuebu s'intéressent à la pratique culturelle de la vénération du crâne de personnes défuntes dans l'espace culturel bamiléké du Cameroun, telle que cette pratique informe l'œuvre de l'écrivain dramaturge camerounais Gilbert Doho. En partant de l'hypothèse qu'une telle pratique constitue également une démarche mémorielle, les deux critiques rappellent qu'elle trouve ses justifications dans la propre histoire du groupe culturel bamiléké, où elle remplit les fonctions de cohésion sociale. C'est dans ces termes qu'elle est réactivée par exemple dans le théâtre de Gilbert Doho, dans le questionnement que le dramaturge propose de la réalité qui lui est contemporaine.

À partir du même contexte africain subsaharien, Amidou Sanogo s'intéresse plutôt à la pratique culturelle du *kurubi* initialement associée à la danse des chasseurs, mais qui se sera adjointe les pratiques du fait musulman dans l'espace national de la Côte d'Ivoire d'aujourd'hui, dans sa fonctionnalité sociale. Pour A. Sanogo, le *kurubi* constitue ainsi une expression de la tradition orale dont la réalisation suit désormais le calendrier rituel musulman, et dont la fonction sociale est d'abord dévolue aux femmes. L'étude qui en est proposée vise à mettre au jour les modalités énonciatives par lesquelles les chants du *kurubi* assument leurs enjeux sociétaux de diffraction des conflits sociaux, mais aussi leurs motivations idéologiques et religieuses telles qu'elles sont réappropriées par les femmes.

Pour le cinquième axe, qui porte sur le rapport entre le profane et le sacré, Martial Aboosolo s'intéresse à l'articulation du sacré et du profane dans la contextualisation culturelle et littéraire de l'histoire coloniale sur le continent africain. Pour lui, une telle contextualisation chez les auteurs francophones se traduit également par la mise en écriture de la violence où interviennent le fait historique, les croyances

collectives et les propres expressions sociales de ces croyances. En cela, le texte francophone africain, pour M. Abossolo, et pour la question du profane et du sacré, s'inscrit dans son cadre anthropologique et sociologique d'intelligibilité, suivant en cela la même dualité que traduisent ces deux principes du sacré et du profane, c'est-à-dire en rapport de contiguïté et en rapport de conflit.

À partir du même contexte africain subsaharien, mais à partir du médium cinématographique, Moustapha Diop s'intéresse, lui, à la relation entre la production cinématographique de l'auteur sénégalais, Sembène Ousmane, et la problématique du sacré telle qu'elle interfère avec le traitement social de l'interdit ou de la transgression. Pour M. Diop, en effet, chez Sembène Ousmane, et particulièrement dans son œuvre *Xala* telle que mise en film, le principe du sacré repose sur l'ambivalence que construit le « xala », l'impuissance sexuelle chez l'homme, entre l'affection épisodique et l'affection permanente, dans la symbolisation sociale qu'en propose l'auteur. C'est dans ce sens que la portée sociale et critique du film s'inverse par exemple, pour M. Diop, au profit d'une mise en scène d'un état de société tiraillé entre les valeurs de la modernité à questionner et celles d'une tradition en prise avec l'histoire coloniale et post-coloniale, mais que l'écrivain semble réinstaurer à la fin de son film. Si M. Diop propose ainsi une réflexion épistémologique sur la réinvention du sacré dans le contexte de l'histoire coloniale et de la modernité dans l'espace africain, c'est sur la reconfiguration de ce sacré dans l'état ambivalent de la société post-coloniale que l'article saisit l'œuvre de l'écrivain-cinéaste sénégalais.

En retenant le même principe de l'ambivalence dans le traitement de la question du rapport entre le profane et le sacré, Fida Dakroub procède à une analyse philologique des notions du sacré et du profane aux fins d'en susciter les conditions d'intelligibilité dans le texte francophone. Pour F. Dakroub, il s'agit de proposer ainsi une acception francophone du « sacré », dans la perspective épistémologique du fait religieux, autrement dit, dans sa réutilisation « profane » ou laïque chez l'écrivain francophone.

Le numéro s'achève sur une entrevue réalisée avec l'auteur et personnalité politique camerounaise, Jacques Fame-Ndongo, sur les perspectives de renouveau de l'Afrique à partir du principe de son *génie individuel*. Il s'achève également sur la nouvelle inédite du critique et universitaire marocain Hassan Moustir. Dans l'entretien accordé à Cécile Dolisane-Ebossè, universitaire et critique camerounaise, J. Fame-

Ndongo revient en effet sur les dimensions « sacrées » de l'espace africain dans le cours de l'histoire de l'humanité, pour affirmer les conditions de sortie, pour cet espace, de la crise qu'il connaît dans son histoire aux multiples maux dont l'esclavage, le colonialisme, le néocolonialisme économique et les dissensions politiques diverses. Son pari tient ainsi à l'existence et à la prévalence nécessaire d'un *génie africain*. Dans sa nouvelle inédite, enfin, Hassan Moustir met en contact le village ou le *douar* marocain fier de sa quiétude, même modeste, et l'irruption dérangeante de la modernité sous la forme d'un projet de ligne ferroviaire qui devrait le traverser...

Si les écritures francophones traitent du fait religieux, devra-t-on dire en somme, cet intérêt va du fait religieux *révélé* à ses formes les plus actuelles, tout comme il va aux traditions animistes dont les articles proposés ont peu traité, mais qui demeurent présentes dans le discours de revendication identitaire propre aux écritures francophones. Si la plupart des « régions » de l'espace francophone institutionnel ont suscité l'intérêt des auteures et auteurs des articles rassemblés, l'espace antillais aura semblé de même quelque peu absent, un espace dont on aurait souhaité voir également la lecture, particulièrement dans sa mise à contribution du fait religieux dans le questionnement de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui. *L'Éloge de la créolité* rappelait à juste titre, dans ce questionnement, la nécessité de refonder l'individu dans son intériorité qui devient ainsi « sacrée » :

Créer les conditions d'une expression authentique supposait l'exorcisme de la vieille fatalité de l'extériorité. N'avoir sous la paupière que les pupilles de l'Autre invalidait les démarches, les procédés et les procédures les plus justes. Ouvrir les yeux sur soi-même à la manière des régionalistes ne suffisait pas. Porter le regard sur cette culture « *fondal-natal* » afin de ne pas priver notre créativité de son essentiel, à l'instar des indigénistes haïtiens, n'était pas suffisant. Il fallait nous laver les yeux : retourner la vision que nous avons de notre réalité pour surprendre le vrai. Un regard neuf qui enlèverait notre naturel du secondaire ou de la périphérie afin de le replacer au centre de nous-mêmes. [...] La vision intérieure défait d'abord la vieille imagerie française qui nous tapisse, et nous restitue à nous-mêmes en une mosaïque renouvelée par l'autonomie de ses éléments, leur imprévisibilité, leurs résonnances devenues mystérieuses. C'est un bouleversement intérieur et sacré à la manière de Joyce. C'est dire : une liberté. (*Éloge*, p. 23-24)

Ainsi en va-t-il des écritures de l'Océan Indien francophone, dont il a été peu question également dans les contributions proposées, mais les termes retenus du traitement du fait religieux dans les régions

abordées par les articles suffisent à cerner les spécificités du rapport du fait francophone, à travers ses textes, avec le « sacré » tel qu'il peut se déclinier d'une individualité – d'une collectivité ? – à l'autre, et d'une histoire locale, finalement, à l'autre....

Ouvrages cités

- BATTESTINI, Simon. 1997. *Écriture et texte. Contribution africaine*. Québec / Paris : Les Presses de l'Université Laval / Présence africaine.
- BERNABÉ, Jean, Patrick CHAMOISEAU, Raphaël CONFIANT. 1993. *Éloge de la Créolité*. Paris : Gallimard, Édition bilingue.

LE FAIT RELIGIEUX ET L'HERMÉNEUTIQUE SOCIALE

Trace, présupposition et *nisba* géographique Étude dialogique du mot *roum* chez Amin Maalouf

Fida Dakroub¹
Western University (Canada)

RÉSUMÉ

Si le mot *roum* désigne, dans le contexte des écrits arabes modernes, les chrétiens du rite oriental orthodoxe, et dans le contexte des chroniques musulmanes du « Moyen-âge », les Byzantins, son usage dans les romans historiques d'Amin Maalouf reste problématique. Or, le langage n'est pas un dictionnaire relié à une grammaire. Le langage est une expérience de l'énonciation, une expérience de singulière et personnelle du sujet de l'ensemble des énoncés d'une société. En suivant les traces que ce mot laisse, tantôt comme xénisme tantôt comme pérégrinisme, je tends à reconstruire deux textes parallèles, le premier est historique, le *donné*, le second est symbolique, le *créé*, voire le *mot* dans le *mot*, le *texte* dans le *texte*, selon la méthode dialogique de Bakhtine.

LA PROBLÉMATIQUE

Si le mot *roum* désigne, dans le contexte des écrits arabes modernes, les chrétiens du rite oriental orthodoxe, et dans le contexte des chroniques musulmanes du « Moyen-âge », les Byzantins, son usage

¹ Docteure en Études françaises (Western University, Canada), Fida Dakroub est écrivaine et chercheuse indépendante. Elle est l'auteure de plusieurs articles publiés dans des revues savantes. Membre du comité de rédaction des *Cahiers du GRELCEF*, sa recherche actuelle porte sur l'écriture et la construction identitaire dans les romans historiques d'Amin Maalouf.

dans les romans historiques d'Amin Maalouf reste problématique. À titre d'exemple, Maalouf l'utilise dans *Les croisades vues par les Arabes* pour désigner les Byzantins, ce qui est conforme aux deux contextes ci-dessus, tandis que dans *Léon l'Africain*, il l'emploie pour désigner les Castillans catholiques :

[a] Cette qualité leur est d'ailleurs reconnue par les Arabes, qui – au XI^e siècle comme au XX^e – désignent les Grecs par le terme *Roum*, « Romains » (*Croisades*, 19-20).

[b] Ceux qui voulaient la paix avec la Castille disaient : nous sommes faibles et les *Roum* sont puissants. (*Léon*, 33)

Selon Cicéron, il y a discussion sur un texte quand la rédaction présente un sens douteux : ce qui provient de l'ambiguïté des termes, de la lettre et de l'esprit, des lois contraires, de l'analogie, de la définition. La discussion naît de l'ambiguïté des termes, quand la pensée de l'auteur demeure obscure, le texte offrant deux ou plusieurs sens (Cicéron, « *De Inventione* », II : XL). Ainsi, la question principale qui se présente est la suivante : comment justifier l'usage ambigu par Amin Maalouf d'un terme bien défini par les chroniqueurs musulmans dont l'usage est bien établi de nos jours comme désignation du chrétien orthodoxe ou du Byzantin ? Ce mot *roum* peut-il aussi désigner le chrétien catholique ou le Castillan ? S'agit-il du même peuple, du même territoire ? Est-ce que le pays des *roum* est le même que celui des Castillans ? Or, dire que ces Roum dont parle Maalouf dans *Léon l'Africain* sont les mêmes Byzantins de Constantinople dans *Les croisades vues par les Arabes* contredit les faits historiques, car les événements du premier roman se déroulent en l'an 1492 – date de la chute de Grenade, dernier bastion maure en Espagne – tandis que l'Empire byzantin disparut en 1453 avec la prise de Constantinople par les Turcs. En suivant les traces que ce mot laisse dans les romans d'Amin Maalouf, tantôt comme xénisme tantôt comme pérégrinisme, je tends à reconstruire deux textes parallèles, le premier est historique, le *donné*, le second est symbolique, le *créé*, voire le *mot* dans le *mot*, le *texte* dans le *texte*.

DE L'ÉTYMOLOGIE ET DE SES VARIANTES

Le moyen âge musulman désigne ordinairement sous le nom de *roumi* les chrétiens de l'empire byzantin (Derenbourg, « *Ousama...* », 469). L'origine archaïque du mot *roum* nous ramène forcément aux Romains que les Arabes ont connus depuis même avant la naissance de l'islam. Or, de quels Romains et de quels Arabes s'agit-il ? Il est évident

que la désignation directe de cette appellation dans le contexte précis de notre recherche ne peut pas remonter aussi loin dans l'histoire pour indiquer l'Empire de Rome disparu en l'an 476 ; ce qui nous mène à distinguer la désignation présente du mot *roum* – les Byzantins – de son parallèle *roumâne* – les Romains. Amin Maalouf utilise, dans ses romans, plusieurs variantes du mot arabe *roum* comme *Roum*, *Roumiyya* et *Roumieh*². Or, toutes ces variantes dérivent d'une seule racine *roum* qui est le radical. Ajoutons à ceci des variantes morphologiques, Roums, Roumiyya et Roumieh, et des variantes typographiques : Roum, *Roum*.

Une des particularités de l'identification par l'anthroponymie [*nisba*], qui n'est que l'un des moyens dont on dispose pour ce faire, en Islam, est qu'aucun des éléments qui la composent [...] n'est en réalité indispensable à l'identification d'une personne et que chacun des éléments peut suffire à identifier un individu dans un contexte donné. (Nef, 2010)

Ceci est aussi vrai pour les groupes ethniques et religieux. Dans le contexte des romans d'Amin Maalouf, le mot *roum* prend des significations différentes, et désigne des signifiés différents dans des contextes différents.

D'abord *Roum* : nom pluriel (*roumi*, masc. sing., et *roumiyyah* fém. sing.). À l'Antiquité, le mot *roum* désignait les citoyens de l'Empire romain. Après le partage de l'Empire en 395 (È. C.)³, cette appellation arabe signifiait précisément les citoyens de l'Empire romain d'Orient⁴ devenu plus tard l'Empire byzantin avec pour capitale Constantinople⁵. Cette désignation trouve sa justification dans les chroniques historiques musulmanes. De nos jours, les Libanais et les Syriens utilisent ce mot pour désigner les chrétiens qui suivent le rite grec orthodoxe. Pour Maalouf :

[c] En réalité, Alexis serait plutôt empereur des Grecs, lesquels se proclament héritiers de l'Empire romain. Cette qualité leur est d'ailleurs reconnue par les Arabes, qui – au XI^e siècle comme au XX^e – désignent les Grecs par le terme *Roum*, « Romains ». (*Croisades*, 19-20)

² La translittération de ces mots arabes diffère d'un écrivain à l'autre. Dans toutes mes recherches, je tends à mettre la translittération des mots arabes en minuscule, étant donné que la majuscule n'existe pas en arabe.

³ À la fin du III^e siècle, l'Empire romain est séparé en deux par Dioclétien et il est définitivement divisé à la mort de Théodose I en 395.

⁴ En latin *Imperium Romanum Orientale*.

⁵ Anciennement appelée Byzance, et, lors de sa fondation, Nova Roma (Nouvelle Rome).

Ensuite *Roumiyya*. Il s'agit de la forme au féminin singulier du mot *roumi* (masculin singulier) ; Amin Maalouf l'utilise à plusieurs reprises dans *Léon l'Africain* :

[d] On raconte, disait-elle, que le sultan rassembla un matin les membres de son entourage dans la cour des Myrtes pour qu'ils assistent au bain de cette *Roumiyya*. (*Léon*, 26)

Enfin *Roumieh*. Il s'agit d'une variante archaïque du mot Rome, dans le parler des maronites du mont Liban au XIX^e siècle. Cette variante n'est plus en usage. De nos jours, les Libanais utilisent la variante *roma* pour indiquer Rome, la capitale d'Italie. Pour Maalouf :

[e] Le vieux prêtre se présenta en effet, s'appuyant sur le bras de son fils, et entreprit d'expliquer fièrement au cheikh que son garçon avait été brillant dans ses études, au point que ses supérieurs l'avaient remarqué, même un visiteur italien qui promettait de le conduire à « Roumieh », la ville du pape, rien de moins. (*Le Rocher de Tanios*, 57)

LES ROUM / ROUM DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF

Dans *Le marxisme et la philosophie du langage*, Bakhtine (V. N. Volochinov) distingue deux concepts énonciatifs : le *thème* et la *signification*. « Le *thème* est un système de signes dynamique et complexe. La *signification* est un appareil technique de réalisation du *thème* » (Bakhtine, 1977 : 143). Il poursuit :

Pour le *thème*, il s'agit de rechercher le sens contextuel d'un mot donné, dans les conditions d'une énonciation concrète. Pour la *signification*, il s'agit de rechercher le sens du mot dans le système de la langue, autrement dit, ce qui figure dans le dictionnaire. (*Ibid.*, 145)

Ainsi, Bakhtine pose le problème de la localisation du sens. Où est le sens dans le *thème* ? Dans la *signification* ? Qui fait le sens ? Or, pour Peytard :

le langage n'est pas un dictionnaire relié à une grammaire. Le langage est une expérience de l'énonciation, une expérience de singulière et personnelle du sujet de l'ensemble des énoncés d'une société. Tout locuteur, dans la construction de son énoncé, est sensible à l'ambiance discursive. (1995 : 29)

Cette dualité trouve ses racines chez les anciens qui avaient deux fondements de l'interprétation des textes : ce que veulent dire les mots que l'auteur utilise, et ce que veut dire l'auteur en utilisant ces mots (Compagnon, 1998 : 55).

Pour Peytard (1995), il faut revenir à la pratique interverbale ; « il n'y a pas d'énonciation hors de sujets énonciateurs, dans une situation concrète. Celui qui émet comme celui qui est à la réception construisent, élaborent du *sens*. Comment ? » (*Ibid.*, 37). L'étude présente vise à chercher le sens contextuel, voire le *thème* du mot arabe *roum*, dans le contexte de ses énonciations concrètes prises de deux textes précis d'Amin Maalouf : *Les croisades vues par les Arabes*, et *Léon l'Africain*. Il s'agit de comprendre le « mot », toujours, dans son rapport avec le mot de l'autre (Peytard, 1995 : 69-70). Lisons, dans *Les croisades* :

[f] Les Roum, écrasés par les Seldjoukides en 1071, ne se sont jamais relevés. (*Croisades*, 26)

Si les deux désignations ci-devant sont les plus répandues, Amin Maalouf l'emploie cependant aussi pour désigner les Castellans ; ce qui crée, sur le plan des faits historiques, une contradiction. Je cite ici trois paragraphes tirés de son roman *Léon l'Africain* où le mot *roum* désigne les Castellans et non pas les Byzantins. Lisons, dans le roman :

[g] Ceux qui voulaient la paix avec la Castille disaient : nous sommes faibles et les *Roum* sont puissants. (*Léon*, 33)

Plus loin, la référence devient implicite, et nous devons faire recours aux données historiques pour confirmer la signification du mot *Roum* :

[h] Basta, cité musulmane à l'est de Grenade, encerclée et canonnée depuis plus de cinq mois par les *Roum*. (*Léon*, 34)

À ces deux énoncés, s'ajoutent d'autres :

[i] Ce qu'il [Boabdil] offre aussi à Ferdinand, c'est un droit de vie et de mort sur nous et sur les nôtres, car nous n'ignorons pas que valent les traités et les serments des Roum. (*Ibid.*, 58)

Le paragraphe suivant nous fournit une précision géographique du territoire sur lequel se déroulent les événements entre les Maures et les « Roum » :

[j] Je ne sais, quant à moi, si celui qu'avaient longtemps amassé les souverains nasrides est toujours enfoui en cette terre d'Andalousie, mais je ne le pense pas, car l'exil de Boabdil⁶ était sans espoir de retour, et les Roum lui avaient permis d'emporter tout ce qu'il désirait. (*Ibid.*, 66)

Nous lisons aussi dans un autre énoncé :

[k] Je veux faire payer à ces maudits *Roum* le plus cher possible, se justifiait-il. (*Ibid.*, 80)

⁶ Boabdil est le vingt-deuxième et le dernier émir nasride de Grenade. Né à Grenade en 1459, il règne en 1482 sur le Royaume de Grenade jusqu'à sa chute et sa disparition en 1492. Il meurt en 1532 à Fès.

Encore plus loin :

[1] [...] lorsque les Turcs arriveront, par la grâce de Dieu, pour croiser le fer avec les *Roum*, nous ne serons plus là pour leur prêter main-forte. (*Ibid.*, 81)

Pourquoi un tel usage ambigu ? Le pays des *roum* est-il le même que celui des Castellans ?

LANGUE ET CULTURE

Pour commencer, je précise le domaine d'analyse qui est vaste. Ce domaine comprend plusieurs paradigmes : le plurilinguisme, l'hétérolinguisme et le transpolinguisme. On parle ici de langues étrangères, mais aussi de cultures, de mœurs, de croyances, de pratiques, voire de tout un substrat culturel dont le véhicule est la langue même. Pour l'hétérolinguisme, nous retiendrons la définition de Rainier Grutman qui le décrit comme « la présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale » (Grutman, 1997 : 37). Pour sa part, Lawson-Hellu (2003) voit dans l'hétérolinguisme une sortie de l'impasse méthodologique qu'entraîne le recours au « bilinguisme » et à la « diglossie », lesquels restent au niveau linguistique du texte et n'entraînent pas leur appréhension au niveau social. Il fait ressortir, aussi, les rapports de force inhérents au contact des langues constitutif du texte littéraire francophone (2003). En ce qui concerne le texte d'Amin Maalouf, bien qu'il soit écrit en français, il reste qu'il établit un rapport certain avec les langues de ses univers sociohistoriques de référence. Lawson-Hellu (2004) indique notamment que le rapport entre la langue d'écriture de l'auteur et sa langue maternelle est un rapport intrinsèque : « Le rapport des écrivains à leurs langues *maternelles* participe étroitement de cette pertinence alors même qu'il s'agit de littératures produites pour l'essentiel dans des langues 'étrangères' » (2004 : 95). Pour lui également, la problématique des identités coloniales et postcoloniales permet d'aborder la question de l'éthique et du social atavique au cœur des systèmes de valeurs inscrits dans le texte écrit et dans ses modalités internes d'expression par le biais de la problématique de l'hétérogénéité linguistique dans le texte. Pour ce faire, il introduit le paradigme de la transposition hétérolinguistique, ou *transpolinguisme*, comme une autre modalité de cette hétérogénéité linguistique du texte, notamment du texte

francophone. Pour Lawson-Hellu (2004), la première modalité, l'*emprunt*, présente des éléments linguistiques empruntés à une langue étrangère, des pérégrinismes ; pour la deuxième modalité, les termes étrangers se manifestent accompagnés de glose explicative, des xénismes, signalés ou non dans le texte. Quant au transpolinguisme, il s'énonce comme le « processus d'expression du contenu énonciatif d'une langue, langue-source, dans une langue d'arrivée, langue-cible, dans le maintien cependant du principe d'identité-forme et contenu du contenu transposé » (*Ibid.*, 96). De même que le fait hétérolinguistique procède par les modalités du pérégrinisme et du xénisme, le transpolinguisme se présente aussi au niveau de deux formes : les « mentions » et les « présuppositions ». Lawson-Hellu définit les « mentions » comme les indications textuelles de l'énonciation, et les « présuppositions » comme la déduction à partir de l'identité référentielle de l'énonciateur (personnage / narrateur) et de son contexte d'énonciation (*Ibid.*, 97). Dans ce sens, l'écriture d'Amin Maalouf, qui associe l'arabe vernaculaire (dialectes) et l'arabe référentiel (littéraire) au rapport de l'écrivain à la graphie française, constitue un champ approprié d'application d'une étude dont l'intérêt méthodologique se confirmerait à partir des catégories de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme. Partant de ce fait, les deux paradigmes permettent d'aborder le texte romanesque maaloufien – en tant que texte francophone – dans sa dynamique identitaire. Mikhaïl Bakhtine parle, pour sa part, du mot dans le mot et du texte dans le texte, mais qu'est-ce que le mot sans le contexte social, et qu'est-ce que le texte sans la culture qui le produit et qui le représente ? Ce disant, l'étude des données hétérolinguistiques dans un texte francophone doit aussi prendre en analyse le contenu culturel de ce mot, de ce texte, de la parole. Dans ce sens, il ne suffit pas d'identifier et de classer ce qui est xénisme et ce qui est pérégrinisme, mais il faut aussi divulguer leur contenu culturel, leur signification culturelle dans leur contexte culturel.

Comme nous parlons de langues, nous parlons obligatoirement de cultures, car nous ne pouvons pas séparer la langue de la culture qu'elle engendre, comme nous ne pouvons pas séparer la culture de la langue qu'elle transmet. Dans le contexte de la linguistique formelle, qui étudie des propositions, la séparation entre les deux est possible, mais dans le contexte de la translinguistique, qui étudie des énoncés dans un contexte social bien déterminé, la séparation ne se justifie pas. En effet, la culture, qui se reflète dans les valeurs, normes, pratiques, symboles, modes de

vie et autres interactions sociales, est un système de connaissances dynamique et adaptatif, appris, partagé et transmis d'une génération à l'autre par le biais de la langue. À son tour, la langue, qui se présente comme un moyen par lequel les connaissances, les habiletés et les valeurs culturelles sont exprimées et maintenues, est un véhicule par lequel la culture se transmet. Pour définir la culture, je garde la définition anthropologique classique d'E. B. Tyler, mais aussi celle contemporaine de Guy Rocher. Pour E. B. Tyler, en effet :

Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. (1871 : 1)

La culture ou la civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société. S'inspirant de la définition de Tylor et de plusieurs autres, Guy Rocher définit la culture comme étant

un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte. (1969 : 88)

LE RÔLE DE LA PRÉSUPPOSITION

La modalité qui nous permet d'entamer l'analyse est celle de la *présupposition*. Celle-ci exige une analyse plus profonde de l'énoncé, une interprétation basée sur les données culturelles, sociales et biographiques des narrateurs et des personnages du roman. Ceci dit, nous nous demandons pourquoi cette alternance typographique entre *Roum* et Roum dans le même texte *Léon l'Africain*, désignant le même groupe. La première remarque est la suivante : Quand il s'agit du discours des personnages, Maalouf utilise *Roum* en italiques comme dans les extraits [g], [h], [k] et [l]. Cependant, quand il s'agit du discours de narrateur, il utilise Roum sans le nuancer, comme dans [i] et [j]. De même dans *Les croisades*, Maalouf emploie la typographie Roum, mais quand il s'agit du discours des personnages, il utilise *Roum* en italiques pour indiquer que l'énoncé est rapporté, et qu'il s'agit d'un énoncé de personnage. Pourtant, le point essentiel reste le narrateur, car Maalouf comme auteur de l'œuvre se dissocie, se désintègre. Ce n'est pas lui qui raconte, mais

plutôt le narrateur, voire Hassan al-Wazzan, Léon l'Africain qui, au début du roman, indique qu'il est le narrateur Hassan al-Wazzan, quand il dit *moi je suis Hassan...* etc. Il faut donc souligner deux discours, deux énoncés, celui du narrateur et celui des personnages rapportés par le narrateur. Le narrateur indique la présence de la langue arabe par laquelle l'énoncé de tel ou tel personnage fut prononcé. Il reste à se demander comment on peut dire que la langue des personnages dont les énoncés ci-devant furent prononcés est différente de la langue du narrateur ? Il s'agit du rôle de la *présupposition* dans le transpilinguisme et du *pérégrinisme* dans l'hétérolinguisme. La présupposition se fait ici par : 1. le contexte ; 2. la trace. Nous avons deux contextes : sociohistorique et narratif. Nous tenons compte du contexte historique où se déroulent les événements globaux du roman, de la fable ; il s'agit de l'Andalousie musulmane au moment de la chute de Grenade en 1492, mais aussi d'un groupe ethnique dominant, les Maures, dont la langue est une variante de l'arabe et du berbère. Le contexte narratif est plutôt celui dans lequel se déroulent les événements particuliers de l'énoncé en analyse. Le narrateur parle-t-il aussi la langue des personnages ? La réponse à cette question se trouve dans les deux contextes ci-devant : le contexte sociohistorique et le contexte narratif. Dans ce sens, nous prenons en étude deux domaines de discours : 1. le discours du narrateur ; 2. le discours des personnages. Pour ce qui est du discours de l'auteur, je distingue entre deux : 1. en tant que personne, 2. en tant que créateur. D'ailleurs, il faut distinguer ici le discours de l'auteur en tant que personne, de son discours en tant que créateur : 1. en tant que *personne*, le discours appartient au contexte extérieur ; 2. en tant que *créateur*, le discours appartient au contexte intérieur. Celui-ci se présente dans le texte littéraire, celui-là se manifeste dans le contexte sociohistorique. Pour saisir la signification d'une œuvre littéraire il faut donc cerner le contexte intérieur, les composants qui le constituent : temps, espace, personnage, thèmes... etc., et voir s'ils établissent un lien avec les structures du contexte extérieur, ce lien pouvant être d'ordre historique, sociologique, idéologique... etc., tenant compte des médias écrits ou télé médias, ses essais, ses éditoriaux, ses recherches publiés, voire tout ce qui n'est pas fiction. Le second, c'est le discours de l'auteur en tant que créateur. Ce discours se trouve à l'intérieur du texte, dans son texte de fiction, et dans ce texte de fiction il se trouve lui-même comme un dieu *in absentia* et non pas *in praesentia*. Dans le roman, rappelle Peytard,

le contexte narratif (c'est-à-dire le discours rapporteur) cesse d'exprimer la voix que l'on peut dire être celle de l'auteur, pour se transformer en l'énoncé d'un autre, disons le « narrateur », qui parle un langage à égalité avec celui des héros dont les propos sont rapportés. (1995, 39)

Dans un produit verbal, une œuvre littéraire, on doit distinguer le discours des personnages du discours de l'auteur. Les personnages parlent au titre de la vie représentée, ils parlent pour ainsi dire, à partir de positions privées et leur point de vue, d'une façon ou d'une autre, est limité (ils en savent moins que l'auteur). L'auteur, lui, se situe hors de l'univers représenté (fruit de sa création). Il pense tout cet univers à partir d'une position dominante et qualitativement autre (Bakhtine, 1984 : 325). Comme Jupiter qui se confond avec les troupeaux d'Agénor, l'auteur d'une œuvre littéraire revêt la forme d'un tel ou tel personnage.

La majesté et l'amour ne s'accordent guère et ne vont point ensemble. Aussi, déposant son auguste sceptre, le père et le maître des dieux, qui tient dans sa main la foudre terrible, et qui d'un signe ébranle le monde, revêt la forme d'un taureau. Confondu parmi les troupeaux d'Agénor, il mugit et promène sur le tendre gazon ses belles formes. (Ovide, *Les Métamorphoses*, 85)

Le texte littéraire comme œuvre particulière d'un auteur appartient à un « environnement » qui est fait de l'ensemble de « toutes les œuvres socialement actives d'une époque donnée et d'un groupe social » (Peytard, 1995 : 26). Soulignons aussi qu'Aristote, dans la *Poétique*, prend la même position envers le poète (qui est l'équivalent du romancier de nos jours), comme nous le montre l'énoncé suivant : « Le poète, étant imitateur, doit parler lui-même le moins qu'il est possible : car aussitôt qu'il se montre, il cesse d'être imitateur » (Aristote, *Poétique*, XXIII). Dans le contexte de notre étude, le discours de l'auteur se transmet, dans le texte de fiction, d'un personnage à un autre. Dans ce texte, l'auteur en tant que créateur ne peut pas entrer dans son texte, voire dans le monde qu'il crée. Il doit se réincarner dans l'un ou l'autre des personnages qu'il a créés :

L'auteur produit l'énoncé entier, y compris donc "l'image" de l'auteur, mais il est lui-même producteur et non produit », d'où l'impossibilité « d'identifier l'auteur avec ce qu'il raconte [...] l'univers représenté ne peut jamais être identique à l'univers réel où a lieu la représentation ». (Todorov, 1981 : 83)

Le texte romanesque d'Amin Maalouf, comme la plupart des textes francophones, est par ailleurs plurilingue. Or, là où se trouve une pluralité linguistique, il se trouve un dialogue, non seulement entre les

différents personnages du texte, mais aussi entre les différentes langues dont se compose le texte même, d'où vient le dialogisme. C'est-à-dire le dialogue en tant que propriété de tout énoncé, quel qu'il soit, d'être une interaction entre plusieurs langues. En effet, ces langues multiples mènent à plusieurs énoncés, plusieurs personnages, ce qui entraîne aussi plusieurs voix, non seulement dans le texte global, comme un échange de voix de plusieurs personnages, mais aussi dans le même énoncé, en tant que mot dans le mot, énoncé dans l'énoncé, quel qu'il soit, pour être une interaction entre deux voix. Pour Batlay :

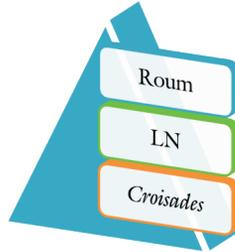
Le mot n'est pas un point à sens fixe, mais un croisement de surfaces textuelles en dialogue perpétuel. Le mot est lieu de rencontre entre le sujet de l'énonciation et le destinataire, comme entre le sujet de l'énonciation et de l'énoncé du texte. De plus, le mot est aussi le carrefour des contextes culturels présents et passés. (1977 : 205)

D'ailleurs, Maalouf ne construit pas de mots avec des paroles étrangères aux personnages, aux narrateurs, ni aux héros, mais il construit exactement la *parole* des personnages sur eux-mêmes et sur leur monde. Ainsi, les personnages maaloufiens ne sont pas de personnages objectifs, mais de *pures voix*. Le projet de l'auteur sur le héros est un *projet sur la parole*. L'auteur, de par toute la construction de son roman, ne parle pas de personnages, mais avec les personnages. Tout doit les toucher au vif, les provoquer. Tout doit être senti comme *parole*. Dans les énoncés ci-devant, la parole des personnages est bien créée par l'auteur, mais créée de telle façon qu'elle puisse totalement déployer sa logique et son indépendance intérieures, comme parole *de l'autre*, comme parole des personnages eux-mêmes (voir Peytard, 1995 : 62).

TEXTE, CONTEXTE ET MISE-EN-TEXTE

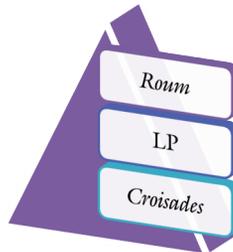
La démarche que je propose ici distingue trois niveaux : 1. l'œuvre, en tant que telle, appartenant au domaine littéraire ou le *texte* ; 2. l'environnement idéologique global et l'environnement socio-économique ou le *contexte* ; 3. et l'inscription des traces dans les romans sujets d'analyse ou la *mise-en-texte*. Ainsi, je souligne dans cette étude deux textes, deux contextes et deux mise-en-textes : deux textes : *Les croisades vues par les Arabes* (1983), *Léon l'Africain* (1986) ; deux contextes : Langue du narrateur (LN), Langue(s) des personnages (LP) ; deux mise-en-textes : Roum, *Roum*. En ce qui concerne la mise-en-texte, j'en retire quatre formes : *Mise-en-texte 1.1.*

Les Roum, écrasés par les Seldjoukides en 1071, ne se sont jamais relevés.
(*Croisades.*, 26)

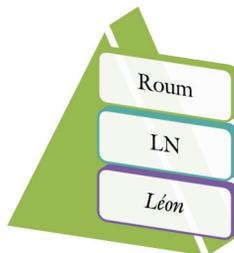


Mise-en-texte 1.2.

Cette qualité leur est d'ailleurs reconnue par les Arabes, qui – au XI^e siècle comme au XX^e – désignent les Grecs par le terme *Roum*, « Romains ».
(*Croisades*, 19-20)

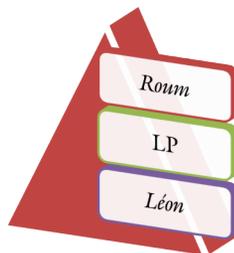


Mise-en-texte 2.1.



Ce qu'il [Boabdil] offre aussi à Ferdinand, c'est un droit de vie et de mort sur nous et sur les nôtres, car nous n'ignorons pas que valent les traités et les serments des Roum. (*Léon*, 58)

[...] l'exil de Boabdil était sans espoir de retour, et les Roum lui avaient permis d'emporter tout ce qu'il désirait. (*Ibid.*, 66)

Mise-en-Texte 2.2.*Exception*

Au cours de l'analyse, j'ai retiré l'exception suivante qui se trouve en tant que ÉP rapporté en LN et non en LP, ce qui explique la non-mise en italique du mot Roum.

[...] l'exil de Boabdil était sans espoir de retour, et les Roum lui avaient permis d'emporter tout ce qu'il désirait. (*Ibid.*)

Dans les énoncés suivants, nous trouvons le mot *Roum* inscrit en LP et en ÉP. Il est impératif dans ce sens de noter la présence de deux-points et de tirets, comme dans les exemples suivants :

Ceux qui voulaient la paix avec la Castille disaient : nous sommes faibles et les *Roum* sont puissants (*Ibid.*, 33).

Un exemple éloquent revenait dans tous les propos des partisans de la guerre : celui de Basta, cité musulmane à l'est de Grenade, encerclée et canonnée depuis plus de cinq mois par les *Roum*. (*Ibid.*, 34)

Il possédait des terres, achetées lopin après lopin en vingt années de délicates et lucratives circoncisions (...)

– Je veux faire payer à ces maudits *Roum* le plus cher possible, se justifiait-il. (*Ibid.*, 80)

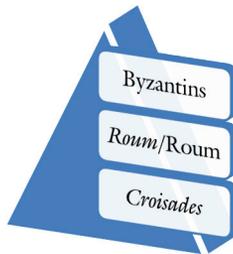
Ce fut le vieux Saad qui répondit le premier :

– Si nous partons tous, l'islam sera extirpé à jamais de cette terre, et lorsque les Turcs arriveront, par la grâce de Dieu, pour croiser le fer avec les Roum, nous ne serons plus là pour leur prêter main-forte. (*Ibid.*, 81)

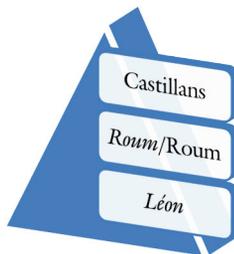
La mise en italiques du mot *Roum* dans les énoncés ci-dessus n'indique pas seulement l'inscription d'une trace en langue arabe dans un texte français, mais bien plutôt l'inscription en langue arabe de tous les énoncés qui tombent après les deux-points et les tirets. Nous arrivons à cette conclusion en appliquant la modalité de la *présupposition* telle qu'elle est définie ci-devant par Lawson-Hellu (2005).

LES PARADIGMES DE L'ANALYSE

Le dialogue entre le français, comme langue d'écriture, et les langues maternelles des auteurs francophones, se concrétise, dans le texte, par deux paradigmes, nous l'avons vu, l'*hétérolinguisme* (Grutman, 1997) et le *transpolinguisme* (Lawson-Hellu, 2005). Remarquons que la *présupposition* semble suffisamment indiquée non seulement pour la description des « invariants » linguistiques et culturels maintenus dans le passage d'une langue à l'autre, mais aussi pour rendre compte d'un aspect présumé par ce passage, mais très peu – ou pas – présent dans le discours critique, en l'occurrence, *la ou les langues du personnage*, notamment du personnage francophone (dans Lawson-Hellu, 2004 : 97). La *mention* semble être identifiable immédiatement, tandis que la *présupposition* exige une analyse plus profonde de l'énoncé, une interprétation basée sur les données culturelles, sociales et biographiques des narrateurs et des personnages du roman. Or, l'hétérolinguisme nous aide dans l'analyse dialogique des différents énoncés et des différentes langues dans lesquels se présente le couple Roum / *Roum* en tant que *signification*, mais ne peut pas résoudre l'ambiguïté de cet usage sur le plan de la désignation historique et culturelle, voire l'ambiguïté du couple Castillan / Byzantin en tant que *thème*, car dans cela se cache ceci, et notre objectif est de distinguer ceci de cela.



Cette qualité leur est d'ailleurs reconnue par les Arabes, qui – au XI^e siècle comme au XX^e – désignent les Grecs par le terme *Roum*, « Romains ». (*Croisades*, 19-20)



Ceux qui voulaient la paix avec la Castille disaient : nous sommes faibles et les *Roum* sont puissants. (*Léon*, 33)

LA *NISBA* OU L'IDENTIFICATION PAR L'ANTHROPONYMIE

Je m'en tiendrai ici à un paradigme plus simple, celui de l'identification par l'anthroponymie, ce qui organise le champ d'investigation en étapes allant du simple au complexe. Il s'agit ici de cerner le rôle de la *nisba* ethnique et religieuses dans le cadre de l'identification par l'anthroponymie. Celle-ci prend des formes éminemment variables et dépend fortement du contexte de son utilisation. L'anthroponymie islamique présente donc, en raison de ce « foisonnement » intrinsèque, l'avantage de rendre particulièrement visible l'importance du contexte dans le processus d'identification par le nom. La *nisba* ethnique est un des éléments de la dénomination islamique et, à ce titre, elle constitue une des données de l'identification ou de l'auto-identification dans le monde islamique médiéval. Sans être indispensable à ces dernières, elle permet en théorie de replacer un individu au sein d'un groupe plus vaste que celui de la famille ou du clan. Elle renvoie en effet à l'espace géographique auquel se rattache l'individu ou même le groupe ethnique. Dans ce sens, comme dans la *nisba* tribale, l'individualité de l'individu ne compte plus, mais c'est la spécificité du groupe tribal qui compte le plus ; ici, avec la *nisba* géographique, les groupes ethniques et religieux ne comptent pas, car ils dissocient dans une appartenance plus large, celle du groupe géographique, d'où vient la *nisba* géographique. On se cantonnera ici au cas des romans d'Amin Maalouf et pour mener l'enquête, on passera en revue des sources variées, datant des X^e et XII^e siècles, en quête de *nisba*-s géographiques.

En effet, le texte littéraire comme œuvre particulière d'un auteur appartient à un « environnement » qui est fait de l'ensemble de « toutes les œuvres socialement actives d'une époque donnée et d'un groupe social » (Peytard, 1995 : 26). L'analyse d'une partie de sources vise à permettre de retracer le contexte dans lequel s'insèrent les données qui nous retiendront au premier chef. Le premier type de sources est celui des chroniques et des ouvrages d'histoire. Le second type de sources regroupe des emplois modernes ou contemporains des mots, des noms, des anthroponymes, etc.

Un exemple éloquent revenait dans tous les propos des partisans de la guerre : celui de Basta, citée musulmane à l'est de Grenade, encerclée et canonnée depuis plus de cinq mois par les Roum. (*Léon*, 34, F. D. souligne)

Ce qu'il [Boabdil] offre aussi à Ferdinand, c'est un droit de vie et de mort sur nous et sur les nôtres, car nous n'ignorons pas que valent les traités et les serments des Roum. (*Léon*, 58)

Les données historiques ne font aucune allusion à la participation des Byzantins à la Reconquête de l'Espagne. La démarche d'analyse est simple, mais exige beaucoup de recherche dans les chroniques et les sources médiévales. Je détermine le contexte historique dans lequel se déroulent les événements de *Léon l'Africain* ; il s'agit de la chute de Grenade en 1492. Les données historiques recueillies indiquent que lorsque Ferdinand⁷ s'approcha de Grenade, il fit un détour vers l'Est et prit la ville de Baza, après un long siège :

Le projet de Ferdinand était de s'emparer d'abord de Baza, dont la prise entraînerait plus tard celle de Guadix et d'Almeria, et ainsi ruinerait entièrement la puissance d'el-Zagal (Lemerrier, 1852 : 192-193).

Chez Maalouf :

Espérant néanmoins que le peuple finirait par rentrer dans le devoir, il [Boabdil] tourna la bride de son cheval et prit la route de Baza, où il fut reçu avec enthousiasme. (*Léon*, 31)

Dans l'extrait [h], Amin Maalouf parle du siège et de la chute de Basta. S'agit-il de la même cité de Baza dont parlent les chroniques historiques ? Selon *l'Encyclopédie Britannica*, le nom Basta remonte à l'Antiquité ; il s'agit du nom que les Romains donnèrent à cette ville, Basti :

⁷ Ferdinand II d'Aragon (1452-1516) dit Ferdinand le catholique est roi de Castille-et-León de 1474 à 1504, roi d'Aragon, de Valence, de Majorque, de Sardaigne et de Sicile et comte de Barcelone de 1479.

Baza is the Roman Basti, the medieval Basta or Bastiana [...] Under Moorish rule (c. 713-1489) it was one of the three most important cities in the kingdom of Granada[...] after a stubborn defence lasting seven months, it was captured by the Spaniards under Isabelle of Castile, whose cannon still adorn the Alameda or public promenade. (*Encyclopaedia Britannica*)

L'usage de la variante Basta par Amin Maalouf dans l'extrait [b] se justifie si l'on tient compte des deux faits suivants : 1) la variante médiévale *Basta*, mentionnée ci-dessus, fut aussi intégrée en arabe par les Arabes et les Maures sous la forme de *bastha*. De nos jours, cette même variante aura été adoptée par Louis Aragon dans son recueil de poèmes *Le Fou d'Elsa* :

Ô Boabdil, ô Mohammed ! On va t'accuser de toute chose basse et sordide [...] quand Cid Yaya, qui venait de livrer Basta par trahison, négocie alliance entre le vieil usurpateur et les Rois Catholiques. (Aragon, 2002 : 124)

En fait, nous sommes à mi-chemin dans la justification de l'usage du mot *roum* par Amin Maalouf. En cherchant l'origine de cet usage dans les chroniques historiques musulmanes, un texte d'Abou al-Hasan⁸ nous est apparu, où l'auteur distingue l'Espagne du pays des *roum*. Ce texte fournit la matière d'un article à Ibn Khallikân⁹ ; il fut traduit de l'arabe et annoté par Edmond Fagnan (1924) :

Dans ce même pays d'Espagne il y a un lieu nommé Jardin des roses, où se trouve la grotte renfermant les Gens de la caverne¹⁰, qui sont vus par ceux qui y descendent. Mais je ne suis allé ni à Cordoue ni au Jardin des roses, et Dieu sait ce qu'il en est. La vérité est que les Gens de la caverne sont dans le pays des Roûm [Byzantins], et nous en parlerons. (Fagnan, 1924 : 3)

⁸ Abou al-Hasan 'Ali bin Abou Bekr 'Ali, plus souvent désigné par l'ethnique Herewi, mort en 1214 à Fès.

⁹ Al Imâm Shams Ud Dîn Abul 'Abbâs Ahmad Ibn Khallikân (1211-1282) est un érudit musulman affilié à l'école théologique Ash'arite et à l'école juridique Shâfi'ite du XIII^e siècle. Son plus fameux écrit est connu sous le nom de *Dictionnaire biographique* (Wafayât al-A'yân ou Nécrologies des Hommes éminents), premier ouvrage de ce type au monde et qui aurait demandé près de vingt années de recherches.

¹⁰ Les recherches contemporaines indiquent que les Gens de la caverne, mentionnés dans le Coran, étaient originaires d'une ville de Syrie dont le roi et tous les habitants étaient idolâtres, eux seuls faisant exception. Ayant eux-mêmes embrassé la foi chrétienne, ils délaissèrent leurs familles, leurs biens et s'enfuirent pour sauvegarder leur foi. Selon le récit coranique, Dieu les guida vers une caverne dans laquelle ils entrèrent pour se reposer. Ils y dormirent alors 309 ans. Cf. Gobillot, Geneviève. « Gens de la Caverne ». In *Dictionnaire du Coran*. Paris : Éditions Robert Laffont, 2007, pp. 362-365.

Du paragraphe ci-dessus, nous pouvons tirer deux faits évidents : 1) le pays d'Espagne n'est pas le même que celui des *roum* ; 2) le peuple qui habite le pays d'Espagne n'est pas le même que celui qui habite le pays des *roum*. Il s'agit donc de deux peuples différents. Ajoutons à ce paragraphe un autre trouvé dans la même source, une sorte de référence légendaire des origines des Berbères. Ce qui y attire l'attention, c'est la mention de « Roûm latins », comme indiqué dans le paragraphe suivant :

La version acceptée est la demeure des (Berbères) était d'abord la Palestine et qu'ils avaient Djâloût pour roi ; [...] le pays d'Antâbolos, c'est-à-dire de Barka, [...] appartenait aux Roûm latins. (*Ibid.*, 42)

En effet, aux yeux des Arabes et des musulmans, on distinguait deux groupes de *roum* : les *roum* latins et les *roum* byzantins. Autrement dit, tous les chrétiens étaient des *roum*, voire des Romains. Ce qui confirme cette supposition c'est le paragraphe suivant d'Abou al-Hasan :

Il y avait à Tolède, autrefois capitale des Roûm (d'Espagne), une maison à arcades à laquelle chaque nouveau roi, à son avènement, ajoutait une serrure, si bien qu'elle finit par en avoir vingt-quatre. (*Ibid.*, 34)

CONCLUSION

À la lumière de ce qui précède, cette étude détermine le rôle de la référence géographique dans l'identification et son éventuelle évolution dans le monde musulman dans un cadre littéraire. Les sources retenues peuvent donc être rangées dans deux catégories : la première regroupe les sources littéraires qui ont un usage ou un horizon d'attente large, au moins en théorie ; la seconde renvoie à des sources historiques. Cette distinction de sources littéraires et historiques nous a permis de poser la question suivante tout au long de l'analyse : « Quel est, en réalité, l'élément qui unit la présence matérielle du mot avec son sens ? Ce qui est à dire : quel usage le poète fait-il du mot, quelle relation a-t-il avec lui ? » (Peytard, 1995 : 50). Pour conclure, la réponse à cette question dévoile des formes nouvelles dans les conditions d'une nouvelle expression. Autrement dit, « le sens n'est ni isolé, ni enfermé dans le mot défini comme en-soi, mais se réalise dans la dépendance d'une énonciation toujours singulièrement nouvelle » (*Ibid.*). Ainsi, Amin Maalouf ne sélectionne pas des formes linguistiques, comme le mot *roum*, mais bien plutôt les sélections déposées en lui dans des contextes historiques bien précis, ce qui justifie le double usage du mot *roum*, qui s'est présenté au début de l'étude comme ambigu. Amin Maalouf se

présente donc comme une mémoire de mots, chargés de leur singulière histoire discursive. En effet, Maalouf construit son capital langagier « à partir de formes énoncées dans la mouvance contrastée de l'interaction verbale » (*Ibid.*, 51) établie entre deux énonciateurs : le narrateur et les personnages.

Quant à la *nisba*, le foisonnement du nom islamique permet de décliner des dénominations sélectives en fonction du contexte et la *nisba* tribale « n'est pas un élément décisif de l'identification par la dénomination individuelle (...) Elle n'individualise pas, mais identifie en renvoyant à un groupe sa célébrité. Il s'agit donc plus d'un élément de catégorisation que d'individualisation » (Nef, 2010). Or, dans le contexte de notre étude, la *nisba* ethnique et religieuse ne se limite pas à un seul groupe, ici l'ethnie ou la religion, mais elle identifie en renvoyant à un espace géographique vaste :

La frontière entre les appartenances religieuses et nationales est, en effet, pratiquement inexistante. Le même vocable, Roum, désigne Byzantins et Syriens de rite grec, qui se disent d'ailleurs toujours sujets du basileus. (*Croisades*, 36-37)

Par ailleurs, pour Bruzen de La Martinière (1737), le mot *roum* désigne un espace géographique et culturel plus qu'un espace religieux. Le pays des *roum* s'étend, selon lui, de l'Europe atlantique jusqu'à l'Anatolie :

Roum, C'est le nom que les Arabes, & autres Orientaux, ont donné aux Pays & aux Peuples que les Romains, & ensuite les Grecs & les Turcs ont fournis à leur obéissance. Il faut pourtant distinguer les deux significations que ce mot peut avoir. Car, outre cette générale, de laquelle on vient de parler Ebn Al Ouardi dans sa Géographie intitulée, *Kheridat Alâgiaib*, en donne une particulière. Car il dit que le Pays de Roum commence à l'Océan Atlantique, ou Occidental, & comprend, le Pays de Gialaleca, la Galice, Andalous, l'Espagne, Afrangiah, la France, Roumiah, l'Italie, Nemsiah, l'Allemagne, Leh & Joheh, la Pologne, & la Bohême, Inkitar, l'Angleterre, Magiar, la Hongrie, jusqu'à Constantinople, & au Pont-Euxin, par où il joint le Pays de Secalebah, ou Slaves, & Esclavons qui confinent avec les Russes, ou Moscovites. Et enfin le Pays dit encore plus proprement, Roum, Romaniah, & Roumiliaih, qui est la Thrace, & la Grèce d'aujourd'hui. (La Martinière, 1737 : 207-208)

En ce qui concerne la trace – le mot *roum* – qui fut sentie comme la déformation d'une norme ou une incompatibilité par rapport au contexte, elle se présente dans cette étude tantôt lexicale, tantôt syntaxique ou sémantique, et y provoque des arrêts de lecture sur une « énigme » dont la solution nous oblige à quitter le texte d'insertion pour explorer d'autres textes, ailleurs situés, qui serviraient

d'interprétants. C'est moins l'entrecroisement, dans un texte romanesque d'Amin Maalouf, de textes variés, historiques et littéraires venus d'ailleurs, qu'un indice énigmatique qui constitue le jeu/travail de l'intertextualité. En effet, l'indice – le mot *roum* – fut, tout au long de cette étude, le déclencheur d'une lecture exploratoire, tantôt littéraire tantôt historique, au long de laquelle la traversée nécessaire d'autres textes s'était imposée (Riffaterre, 1980 : 115-116). Pour résumer, la contradiction qui nous parut évidente au début de cette étude se montre maintenant bien justifiée. Il était indéniable pour nous, dès le début, qu'il ne s'agissait pas d'une erreur sur le plan de la *signification*, mais il nous en manquait la justification et la preuve sur le plan du *thème*. Or, les données recueillies en matière de recherche historique et présentées ci-devant constituent des moyens moins empiriques permettant d'assurer le développement de l'analyse, certes nécessaire, de la justification.

Il reste à noter que le rôle de l'auteur, producteur de cette image, par le contexte qu'il représente et dans lequel s'enchaînent tant de paroles autres, est de « créer pour son propre discours une perspective » où se « distribuent ses ombres et ses lumières », où s'introduisent « ses accents et ses expressions, de créer de la sorte un fond dialogique ». Mikhaïl Bakhtine a toujours réservé à l'auteur sa position et sa fonction de « recteur » du texte qu'il écrit. L'auteur est cette instance de création, responsable de chaque ligne du roman. L'image du langage, le partage de celui-ci entre les protagonistes et autres composantes de l'œuvre, sont les faits d'une écriture gouvernée par une main d'écrivain¹¹. Bref, ce double usage du mot *roum* exprime le point de vision de l'auteur, sa focalisation ; un Oriental qui voit l'autre, l'Occidental, de sa propre vision. C'est l'Occident vu par l'Orient, à l'inverse de ce qui est dominant dans le domaine des études orientalistes, l'Orient vu par l'Occident.

¹¹ Peytard, *ibid.*, p. 78.

Ouvrages cités

- ARAGON. 2002. *Le Fou d'Elsa*. Paris : Gallimard, 549 p.
- ARISTOTE. 1874. *Poétique*. Traduit par Ch. Batteux. Paris : Imprimerie et librairie classique de Jules Delalain et fils, 47 p.
- BAKHTIN, M. M. 1970. *Les poétiques de Dostoïevski*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1977. *Le marxisme et la philosophie du langage*. Paris : Éditions de Minuit, 237 p.
- . 1984. *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard.
- BATLAY, Jenny H. 1977. « Dialogisme, polyphonie et intertextualité : la tentative du post-formaliste russe Bakhtine vue à travers les analyses de Julia Kristeva ». *French Literary Series*, vol. IV, Department of Foreign Languages and Literatures. Columbia : University of South Carolina, p. 205.
- COMPAGNON, Antoine. 1998. *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*. Paris : Seuil, 307 p.
- DERENBOURG, Hartwig. 1893. *Ousama ibn Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188)*. p. I, par Hartwig Derenbourg. Paris : Ernest Leroux, Éditeur, 730 p.
- FAGNAN, Edmond (éd.). 1924. *Extraits inédits relatifs au Maghreb (Géographie et Histoire)*. Traduits de l'arabe et annotés par Edmond Fagnan. Alger : Jules Carbonel Éditeur, 492 p.
- GOBILLOT, Geneviève. 2007. « Gens de la Caverne ». In *Dictionnaire du Coran*. Paris : Éditions Robert Laffont, pp. 362-365.
- GRUTMAN, Rainier. 1997. *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIXe siècle québécois*. Montréal : Fides-CETUQ, 224 p.
- LA MARTINIÈRE DE, Bruzen M. 1737. *Le Grand dictionnaire géographique et critique*. tome VIII. Venise : publié chez Jean Baptiste Pasquali.
- LAWSON-HELLU, Laté. 2003. « Hétérolinguisme et roman d'Afrique francophone subsaharienne. » *La Revue de Moncton* XXXIV.1, 2 : 311-334.
- . 2004. « Norme, éthique sociale et hétérolinguisme dans les écritures africaines. » *Semen*, 18 : 95-104.

- . 2005. « Textualité et transposition hétérolinguistique dans le roman francophone : pour une théorie générale du plurilinguisme littéraire. » *La traversée dans le roman francophone*. Université de Laval, Québec, juin.
- LEMERCIER, Adrien. 1852. *Conquête de Grenade*. Tours : Mame Imprimeurs-Libraires, 283 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. « Linguistique et Anthropologie ». In *Anthropologie structurale*. Paris : Éditions Plon, 464 p.
- MAALOUF, Amin. 1983. *Les croisades vues par les Arabes*. Paris : Jean-Claude Lattès, 299 p.
- . 1986. *Léon l'Africain*. Paris : Jean-Claude Lattès, 368 p.
- . 1993. *Le Rocher de Tanios*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 281 p.
- MAILHOT, José. 1969. « Les rapports entre la langue et la culture », in *Meta : Journal des traducteurs*, vol. 14, n° 4, p. 200-206.
- NEF, Annliese. 2010. « La nisba tribale entre identification individuelle et catégorisation. Variations dans la Sicile des X^e-XII^e siècles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 127 | juillet 2010, mis en ligne le 30 juillet 2010, consulté le 25 mars 2015. URL : <http://remmm.revues.org/6586>.
- OVIDE. 1866. *Les Métamorphoses*. Traduction de Gros, Livre 2. Paris : Garnier frères, 619 p.
- PEYTARD, Jean. 1995. *Mikhaïl Bakhtine, Dialogisme et analyse du discours*. Paris : Bertrand-Lacoste, 128 p.
- RIFFATERRE, Michel. 1980. « La trace de l'intertexte ». In *La Pensée*, no. 215 (octobre 1980) : 4.
- ROCHER, Guy. 1969. *Introduction à la sociologie générale*. Montréal : Éditions Hurtubise HMH, 688 p.
- THE ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. 1910. *A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*. Eleventh Edition, Volume III. Austria Lower to Bisectrix. Cambridge, England : The University Press.
- TODOROV, Tzvetan. 1981. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi d'écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris : Seuil, 320 p.
- TYLOR, Edward B. 1871. *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. V. I. London : John Murray, Albemarle Street, 453p..

Le fait religieux à l'épreuve du paradigme de la résistance ; entre exorcisation de la politique d'assimilation et postulation de l'éthique du vivre-ensemble

Pierre Suzanne Eyenga Onana¹
Université de Yaoundé I (Cameroun)

RÉSUMÉ

Adossée sur le référentiel de lecture sociocritique tel que théorisé par Pierre Barbéris, l'étude occurrente scrute en deux mouvements oxymores de types *explicite* et *implicite*, la faillite du fait religieux dans *Le Monde s'effondre* de Chinua Achebe. À l'analyse, il s'agit de la monstration de l'hypothèse selon laquelle « le fait religieux se révèle être un corpus pertinent dont l'écho mitigé ne reçoit pas toujours l'assentiment des populations locales mobilisées sous la bannière d'une résistance multiforme dressée contre le colonisateur occidental ». Oscillant entre décryptage du paradigme de la résistance consubstantiel au fait religieux, quête de modernité et éthique du vivre-ensemble, la présente étude questionne en outre l'interaction féconde entre écriture littéraire et sacré à l'effet de postuler que la crise du fait religieux obère un tant soit peu la matérialisation voire la matérialité d'un humanisme

¹ Chargé de Cours, Pierre Suzanne Eyenga Onana enseigne l'épistémologie littéraire africaine et euro-américaine à l'Université de Yaoundé I au Cameroun. Spécialiste des Littératures écrites d'Afrique, il est l'auteur d'une dizaine d'articles publiés dans des revues scientifiques nationales et internationales. Intervenant dans plusieurs colloques (inter)nationaux, il est par ailleurs membre de plusieurs sociétés savantes (inter)nationales desquelles il tient la plupart de ses publications. Lauréat camerounais aux concours de bourses-CODESRIA (Sénégal) en 2007, il travaille actuellement comme co-auteur à la publication d'un ouvrage sur les questions de féminisme et de genre dans les littératures d'Afrique et des Caraïbes (Haïti).

hypothéqué se devant pourtant d'être porté par la générosité fraternelle et le bonheur altruiste.

INTRODUCTION

Les questions de spiritualité restent au cœur du débat sur la vérité divine et les mobiles de la croyance des uns et des autres, mais demeurent aussi d'une actualité brûlante de par le monde et notamment en Afrique, au regard de la floraison des chapelles religieuses et de l'avènement de nouvelles églises dites « réveillées » qui fédèrent des pasteurs aussi passionnés que ces nombreuses ouailles convaincues les unes comme les autres que les chaînes du péché les tenaient captifs. Vision à tout le moins neuve du fait religieux articulé autour de la garantie d'une renaissance spirituelle sans faille pour tout croyant dynamique et toute ouaille intrépide. Si d'une part, la problématique soulevée par le fait religieux commande d'établir un fil d'Ariane entre écriture littéraire et sacré, il ne reste pas moins d'autre part, qu'elle laisse perplexe sur les incidences et/ou autres intelligibilités heuristiques, tant au plan politique, idéologique qu'identitaire.

Autant reconnaître que le fait religieux, de par ses ramifications herméneutiques, son ton radicalisant et sa nature fondamentalement tentaculaire, ramène au jour la lancinante problématique des réelles motivations sous-tendant ses divers modes opératoires. Tel est le cas pour les stratégies convoquées par le colonisateur du roman d'Achebe aux fins de soumettre à sa volonté secrète les peuples dits « incultes et païens », à travers une politique d'assimilation contre laquelle ne pouvait que se développer une dynamique alternative de résistance multiforme de la part des colonisés.

Aussi convient-il dans le cadre de cette analyse de se demander en quoi le fait religieux se révèle être un corpus pertinent dont l'écho mitigé ne reçoit pas toujours l'assentiment des populations locales asservies par le colonisateur occidental. En d'autres termes, au regard de l'interaction féconde entre écriture littéraire et sacré, quels sont les effets pervers induits des revers subis par les peuples locaux une fois leur identité menacée ? Autrement dit, en supposant que la crise du fait religieux obère la logique du vivre-ensemble, n'est-elle pas *in sum* un écueil dans la matérialisation de l'humanisme porté par la générosité fraternelle et le bonheur altruiste ?

Adossée sur la sociocritique théorisée par Pierre Barbéris (1990 : 139-140), l'étude occurrente scrute en deux mouvements antagonistes mais complémentaires, la notion de l'*explicite* révélant le fait religieux dans sa diversité sémique ; par la suite, on sonde les implications sémantiques induites de la dimension *implicite* de l'analyse du fait religieux en faillite dans le roman en examen.

1. DE LA STRATE EXPLICITE OU L'AFFICHAGE DU FAIT RELIGIEUX

Pour le théoricien P. Barbéris (1990 : 139), la « lecture de l'explicite » consiste à « recharger le texte de ce qui y *est* déjà, mais qui a été marginalisé ou évacué. Il ne s'agit pas ici d'un symbolisme obscur mais de références claires à restituer, et qui peuvent être disséminées ». À cet égard, il importe pour Barbéris (1990 : 140) de « traquer ce qui, dans le texte, se trouve dit et dénoté, ce qui travaille dans deux directions : relecture du texte et critique des non-lectures et de leurs raisons ».

C'est par la voie de la non-négociation, de l'autoritarisme mal voilé que des missionnaires arrivent un jour à Umuofia dans *Le Monde s'effondre* de Chinua Achebe (1972 : 173 ; désormais *MS*). Sans toutefois avoir à négocier avec qui que ce soit, les missionnaires dictent leur loi aux villageois hébétés et bâtissent à Umuofia leur église ; dans le même temps, ils gagnent une poignée de convertis. Ambitieux à souhait, ces hommes intrépides font par ailleurs montre d'une infaillible témérité en ne perdant pas de temps dans leur logique de rallier au premier coup nombre de fidèles à leur cause même s'ils « envoyaient déjà des évangélistes dans les villes et les villages d'alentour. » (*MS* 173). Ce n'est pas tant l'installation de ces hommes dans les villages noirs du Nigéria colonial que les réactions consubstantielles provoquées auprès de « paisibles » villageois réactionnaires qui intéressent le critique. Le narrateur relève en effet que dans les nombreux clans qui meublent Umuofia, cet événement « était une source de grande affliction pour les chefs du clan. » (*MS* 173). Par-delà l'affliction des villageois outrés, il faut davantage y lire les diverses modalisations de résistance déclinant le fait religieux : il divise en effet la classe villageoise et vise à exorciser un univers en faillite pris au piège de la déliquescence ; celui d'un monde suranné en mal de mutations à la fois exogène et endogène ; celui de l'effondrement irréversible des valeurs

traditionnelles rétrogrades, scellant par le fait même la suprématie des dieux sur les humains, célébrant le primat de la nature sur la culture, des plus forts sur les plus faibles. Il va sans dire qu'une telle révolution copernicienne ne peut qu'appeler de vives réactions de la part des villageois des clans, à commencer par leurs chefs respectifs.

De fait, les motifs de résistance émanant des villageois sont divers et sont justifiés par la réforme intrinsèque que subit Umuofia ainsi que le relève le grave postulat du narrateur : « L'église était venue et en avait égaré beaucoup. Non seulement les gens de petite naissance et les intouchables, mais parfois un homme de valeur, s'y étaient affiliés » (*MS 210*). Tel était le cas pour Ogbuefi Ugonna, titulaire de deux titres traditionnels, et qui, « comme un fou, avait coupé l'anneau de cheville de ses titres et l'avait jeté pour rejoindre les chrétiens [...] et il fut un des premiers hommes d'Umuofia à recevoir le sacrement de la sainte Communion, ou du Saint Repas comme on l'appelait en Ibo » (*MS 210*). La mention « comme un fou » traduit la hargne des fidèles du régime villageois autoritariste qui tolèrent mal la déperdition des leurs face à cette foi nouvelle d'importation. Ils ne s'expliquent pas comment un des leurs, et de surcroît un homme titré, en vient à perdre la tête au point d'embrasser aveuglément une religion qui le dépossède de son autorité dans son clan.

1.1. LES CONTRADICTIONS DE LA MISE AU BAN DES NOUVEAUX CONVERTIS

Une chose reste sûre en tout cas, la déferlante religieuse étrangère sème le doute et la panique les plus marquants dans les esprits ; elle inaugure une ère de confusion totale dans les rôles traditionnels joués par les uns, jadis tout puissants et jaloux de leur pouvoir autoritaire, et les autres, leurs vassaux, soucieux quant à eux d'en finir avec un discours monocorde les confinant à la dure loi impulsée par des dieux naturels et des sacrifices permanents. Voilà qui justifie pourquoi, imbus du pouvoir qu'ils estiment dû à leur personnalité indigène, les chefs de clans versent dans la raillerie en ne prêtant aucun crédit à la nouvelle église, en lui prédisant une durée des plus éphémères. Pour preuve, nombre de chefs de clan peu visionnaires « croyaient que la foi étrangère et le dieu de l'homme blanc ne dureraient pas » (*MS 173*). Mais la nouvelle religion poursuit son bonhomme de chemin et connaît une avancée des plus fulgurantes, dès lors que les missionnaires travaillent à faire prendre

conscience aux villageois de ce qu'ils croupissaient dans l'ignominieuse ignorance des réalités mystifiées par leurs croyances antiques et leurs rites rétrogrades.

La mise au ban des convertis se lit également dans le regard condescendant à eux jetés par les chefs du clan pour signifier que « l'arrivée des missionnaires avait causé une émotion considérable dans le village de Mbanta » (*MS 173*). Pour les garants de l'autorité traditionnelle, ne peuvent se prévaloir du pseudo-titre de converti que ceux des villageois n'ayant pas à proprement parler de personnalité et ne jouissant d'aucune influence aux yeux des leurs. C'est le manque de considération témoigné à l'endroit de ces rebus de la société indigène qui les sèvre de l'ennoblissant statut d'homme : « aucun de ses convertis n'était un homme dont la parole était écoutée à l'assemblée du peuple » (*MS 173*), soutient le narrateur omniscient du récit. Appelés « efulefu », un lexème des plus péjoratifs renvoyant à « des hommes sans valeur, vides » (*MS 173*), ce titre dégradant achève de révéler le discrédit jeté sur les convertis par de mécontents « mécréants ». C'est d'ailleurs ce qui justifie l'appellatif d'« excréments du clan », (*MS 173*), à eux conféré par la prêtresse Agbala dans l'optique de projeter dans le langage du clan cette image déshonorante d'un « homme qui vendait sa machette et emportait la gaine à la bataille » (*MS 173*). Autant dire que les convertis étaient des personnes veules, sans visages, puisqu'ils s'étaient compromis en bradant leur estime aux étrangers. Pour la prêtresse, « la loi nouvelle était un chien fou venu les dévorer » (*MS 173*).

Le regard méprisant porté sur les convertis et leurs encadreurs blancs trouve la pleine mesure de son expression dans l'attribution à eux faite du site devant abriter leur siège après les quatre ou cinq premières nuits passées à prêcher sur la place du marché. Alors que les chefs croient en finir avec cette vague religieuse contestataire en leur attribuant pour bâtir leur sanctuaire « un morceau de la Forêt Maudite » (*MS 180*), curieusement, les missionnaires sont aux anges. L'intentionnalité des chefs étaient de les voir tous périr sous les quatre jours, tant ils se prévalaient de défier la mort. Rien n'y fait, malgré l'excitation en augmentation au village depuis que « ces impudents missionnaires avaient bâti leur église dans la forêt Maudite. Les villageois étaient si certains du destin fatal qui attendait ces hommes qu'un ou deux convertis jugèrent sage de suspendre temporairement leur fidélité à la foi nouvelle » (*MS 182*).

Pourtant et contre toute attente, les missionnaires plus alertes que jamais débordent de vitalité. Les préjugés villageois sur la symbolique attribuée à la Forêt Maudite sont battus en brèche et se révèlent être inopérants ; de la sorte, la caducité séculaire de la loi ancestrale se trouve étiolée, puisque : « le jour vint où tous les missionnaires auraient dû être déjà morts. Mais ils étaient toujours vivants et construisaient une nouvelle maison de terre rouge et de chaume pour leur instructeur » (*MS 182*). Le challenge ainsi remporté par les missionnaires fait des émules car « peu de temps après, il [le Blanc] conquiert ses trois premiers convertis » (*MS 181*), non sans briser les œillères qu'on faisait peser sur lui. D'ailleurs, son pouvoir et son image ne s'en trouvent que confortés aux yeux des villageois intrigués : « et alors il devint connu que le fétiche de l'homme blanc avait d'incroyables pouvoirs. On disait qu'il portait des verres sur les yeux de sorte qu'il pouvait voir les esprits du mal et leur parler » (*MS 181*).

1.2. LE FAIT RELIGIEUX : UN CATALYSEUR DES DISPARITÉS FAMILIALE ET SOCIÉTALE

Cela ne fait plus l'ombre d'un doute, de par la truculence de ses préceptes et la pugnacité de ses dogmes, la religion chrétienne d'importation instaurée par l'homme blanc bouleverse les habitudes spirituelles à Umuofia. À telle enseigne qu'au-delà de la répulsion qu'elle induit auprès des chefs sidérés et des villageois dépités, se greffe cette cohorte de malheurs dus à son avènement. Une série d'attitudes comportementales négatives caractérisées par des disparités profondes prend corps entre membres d'une seule et même famille. Informé par son ami Obierika et son cousin Amikwu de l'affiliation de son fils Nwoye à l'Église-traitresse, Okonkwo brille par une geste des plus violentes : « il bondit sur ses pieds et l'attrap[e] par le cou » (*MS 183*), une façon de lui signifier son dépit en le voyant outrepasser consciencieusement les valeurs qu'il estime nobles et inaltérables. Les mécanismes de résistance de ce père outré face à cette nuée religieuse inamovible se fondent alors sur des motifs d'intimidation ou la violence physique prend le pas sur l'éthique. C'est compter sans la détermination de Nwoye de rompre à tout jamais avec un système sclérosant au sein duquel la jeunesse peine à retrouver ses marques face à la loi des dieux et les sur-pouvoirs des anciens.

S'adressant à ses trois femmes et ses enfants, Okonkwo leur demande d'éviter de verser à leur tour dans « la grande abomination de [leur] frère » (*MS 208*). Puis, se prononçant radicalement à son égard, il brandit la menace de hanter l'esprit de celui de ses enfants qui le trahira après sa mort avant de renier sans transiger Nwoye en leur précisant que : « Il n'est plus mon fils ni votre frère [...] Si l'un ou l'autre d'entre vous préfère être une femme, qu'il suive Nwoye maintenant pendant que je suis en vie afin que je puisse le maudire » (*MS 208*). Les menaces violentes et passionnées d'Okonkwo en tant que symboles d'une résistance intrépide contre la foi nouvelle prennent alors le ton d'une mise en garde susceptible de dégénérer en mort d'homme pour tout contrevenant à la loi : « Si vous vous tournez contre moi quand je serai mort, je viendrai vous hanter et je vous briserai la nuque » (*MS 208*).

Mais la foi nouvelle a convaincu le fils d'Okonkwo du moment où il fut attiré par elle « dès le tout premier jour, il garda le secret » (*MS 187*). Aussi, après la dispute avec son père, le jeune Nwoye retourne courageusement à l'église et sans aucune crainte de se voir renier par son géniteur, il apprend à M. Kiaga, son responsable de congrégation, qu'il ira rejoindre à Umuofia « le missionnaire blanc [qui] avait organisé une école pour apprendre aux jeunes chrétiens à lire et à écrire » (*MS 184*).

Mais les disparités relevées ne se restreignent pas aux querelles et antagonismes familiaux ; elles vont jusqu'à la refondation des mœurs indigènes. Aussi les jumeaux jetés dans la Forêt Maudite sont-ils systématiquement récupérés par les adeptes de la nouvelle église, laquelle développe par ce faire une forme de résistance face aux traditions rétrogrades adossées sur l'omission volontairement injustifiée de la vie à autrui. Par ailleurs, grâce à la nouvelle église, un honni de la société d'hier, un « intouchable ou *osu* » (*MS 188*), pouvait rêver lui aussi d'un avenir radieux. Lui, « une chose placée à part – tabou pour toujours, et ses enfants après lui [...] il emportait avec lui la marque de sa caste interdite : une longue chevelure emmêlée et sale » (*MS 190*). Étant donné qu'un *osu* ne pouvait assister à une assemblée d'hommes libres, la question qui se pose alors est celle de savoir « comment un tel homme pouvait-il être un disciple du Christ ? » (*MS 190*). Cette préoccupation rencontre des résistances au sein même de la congrégation en gestation ; elle en divise les membres et il faut toute la lucidité de M. Kiaga pour recentrer ce qui apparaît être un inutile débat :

Il a besoin du Christ plus que vous et moi [...] A moins que vous ne coupiez la marque de votre croyance païenne, je ne vous admettrai pas dans l'église [...] vous craignez de mourir. [...] En quoi êtes-vous différents des autres hommes qui coupent leurs cheveux ? Le même Dieu vous a créés, vous et eux. Mais ils vous ont rejetés comme des lépreux ? Cela est contraire à la volonté de Dieu, qui a promis la vie éternelle à tous ceux qui croient en son Saint Nom [...] les païens ne disent que des mensonges. Seule la parole de notre Dieu est vraie. (MS 191).

Puis, l'opposant à leur rejet manifeste lui aussi une résistance à la fois farouche et stratégique, fondée sur une force d'argumentation biblique, à l'intention des dépositaires de la tradition ancestrale nigériane. En prêchant pour l'intégration et la réinsertion des laissés-pour-compte à l'instar des *osu*, M. Kiaga inscrit son postulat dans la logique chrétienne suggérée par les Saintes Écritures : « Devant Dieu, [...], il n'y a pas d'esclave ou d'homme libre. Nous sommes tous des enfants de Dieu et nous devons recevoir nos frères qui sont ici » (MS 189). À cet égard, les convertis se prennent à défier publiquement les dieux qu'ils idolâtraient jadis ; on comprend que pareille posture de défiance et de mépris ne puisse qu'attiser le courroux et envenimer la récrimination des chefs et villageois suffisamment éprouvés depuis l'avènement de la fameuse foi nouvelle : « les missionnaires avaient essayé de dépasser les limites. Trois convertis étaient allés au village et s'étaient vantés ouvertement que tous les dieux étaient morts et impuissants, et qu'ils étaient prêts à les défier en brûlant tous leurs sanctuaires » (MS 187).

Mus par l'esprit de guerre, dirigeants et Anciens de Mbanta s'assemblent aux fins de réfléchir sur la conduite à suivre. Sans transiger, Okonkwo milite pour une néantisation des missionnaires envahisseurs : « tant que l'abominable bande ne serait pas expulsée du village à coups de fouet, ils n'auraient pas la paix » (MS 192). L'on s'accorde aux fins d'exclure les convertis en constante démultiplication des prébendes et autres privilèges qu'offre le clan. Les chrétiennes en quête d'eau pour leur chantier sont chassées de la rivière par des jeunes armés de fouets. D'autres, comme les préposées à la craie, sont durement fouettées.

C'est dire si de leur côté, les villageois fidèles aux dures lois du clan résistent fermement au charme de céder à la foi nouvelle ; pour eux : « la Forêt Maudite était une résidence idéale pour des gens aussi indésirables » (Achebe, 1972 : 187). En développant eux aussi des stratégies diverses dans la perspective de rejeter les nombreux transfuges du camp adverse, leur mode de résistance s'inscrit dans l'entêtement à observer les us et coutumes que pointe du doigt la nouvelle foi. Ainsi,

lors de l'adoration annuelle de la déesse Terre, le converti Enoch s'avise de transgresser la loi ancestrale en ne s'offusquant pas d'ôter le masque d'un *egwugwu* dont la seule présence, dehors, empêche pourtant les femmes de passer. Face à cet affront intolérable, les traditionalistes patentés ne se font pas prier : « à l'aide de machettes et de feu [ils réduisent le domaine d'Enoch] en un tas désolé. Et de là ils se dirigent vers l'église, assoiffés de destruction » (*MS 228*).

L'horrible crime d'Enoch déclenche un grand conflit entre l'église et le clan d'Umuofia. Frustrés de son attitude trop peu enchantresse, choqués à l'idée que ce converti impertinent « a fait naître des abominations inouïes et nous [les *egwugwu*] sommes venus y mettre fin », (*MS 230*), les *egwugwu* inconsolables et avides de vengeance parviennent enfin à assoupir leur courroux. Dans leur souci de pacifier l'esprit du clan horripilé avant de rejoindre leur base, ils se rassurent que « l'église de terre rouge que M. Brown avait bâtie était un tas de débris et de cendres » (*MS 231*).

Mais il convient de se demander si le fait religieux n'avait pour seule visée que la refondation spirituelle du Colonisé en vue de le sortir de « l'obscurantisme » ?

2. DE LA STRATE IMPLICITE DANS LA GRAPHIE DU FAIT RELIGIEUX

Le Dieu des chrétiens, « le nouveau, le Créateur de tout l'univers et de l'ensemble des hommes et des femmes » (*MS 175*) est introduit comme un Dieu débonnaire prônant tolérance et amour entre les hommes. Ce message de paix articule toute la mission des Européens Brown et Smith mentionnés dans le récit ainsi que celle de tous leurs partenaires soucieux de répandre partout à Umuofia cette vérité induite de la foi nouvelle. Mais le premier écueil contre lequel ils butent est celui de faire désormais admettre à des villageois obstinés et chauvins ancrés dans des croyances ancestrales dictées par des Anciens et des divinités ou dieux, qu'« ils adoraient de faux dieux, des dieux de bois et de pierres » (*MS 175*). Pour les missionnaires blancs, « les hommes mauvais et tous les païens qui dans leur aveuglement s'inclinaient devant le bois et la pierre étaient jetés dans un feu qui brûlait comme de l'huile de palme. Mais les bons qui adoraient le vrai Dieu vivaient pour toujours dans Son royaume heureux » (*MS 175*).

Ainsi annoncée, l'intentionnalité des missionnaires semble des plus claires ; mais elle impulse une dynamique réactionnaire qui, si réalisée, devrait culminer au départ des indésirables visiteurs du pays. Quant aux missionnaires que les villageois dans leur majorité espèrent voir quitter Umuofia, ils ambitionnent coûte que coûte d'inscrire cette contrée dans ce qu'ils appréhendent comme la Civilisation. Les termes référant à cette mission sont ainsi relayés par le Blanc sur un ton emphatique : « Nous avons été envoyés par ce grand Dieu pour vous demander d'abandonner vos voies tortueuses et vos faux dieux et de vous tourner vers lui afin que vous puissiez être sauvés quand vous mourrez » (MS 175).

Alors même que cette mission bat son plein, le Blanc s'établit définitivement à Umuofia où il « bâtit un quartier général » (MS 181), et d'où il contrôle finalement l'ensemble des activités de cette cité. Ceci explique assurément pourquoi le peuple avisé jasait à ce sujet :

Déjà des histoires se répandaient selon lesquelles le blanc n'avait pas seulement apporté une religion, mais aussi un gouvernement. On disait qu'ils avaient bâti un lieu de jugement à Umuofia pour protéger ceux qui suivaient leur religion. On disait même qu'ils avaient pendu un homme qui avait tué un missionnaire. (MS 188).

En inscrivant cette modalité narrative dans l'ordre des « on dit », des racontars, Chinua Achebe voile une posture coloniale qui avait bien cours dans les colonies africaines à l'ère de la colonisation. Il s'agit d'une satire ouverte de la pratique coloniale qui opérait par stratégies en brandissant la Sainte *Bible* en vue de mieux asservir les populations locales. D'ailleurs, vingt pages plus loin, le narrateur de *Le Monde s'effondre* dévoile avec force la mise en équation des territoires colonisés par le Blanc : « Mais, à part l'église, les Blancs avaient également apporté un gouvernement. Ils avaient bâti un tribunal où le Commissaire de District jugeait les affaires dans son ignorance » (MS 211).

2.1. DU FAIT RELIGIEUX D'IMPORTATION AUX MÉFAITS DE LA COLONISATION

Pour Albert Memmi (1973 : 15), « la notion de privilège [...] est au cœur de la relation coloniale. Privilège économique, sans doute » qui, pour le théoricien, est fondamental. Dans cette optique, Memmi (1973 : 15) avance que « si aujourd'hui certaines décolonisations s'effectuent péniblement, c'est parce que l'ex-Colonisateur n'a pas

réellement renoncé à ses privilèges et qu'il essaie sournoisement de les rattraper ».

Le Commissaire de District jugeant les affaires « dans son ignorance » est allégorique ; il est révélateur de l'arbitraire très souvent caractéristique de l'administration coloniale autoproclamée. Se faisant amener des hommes à juger par des messagers de la Cour issus des premiers sites où les Blancs se sont établis à l'instar d'Umuru sur la grande rivière, ledit Commissaire conforte le postulat de Memmi (1972 : 15) selon lequel : « quand on regarde vivre le Colonisateur et le colonisé, on découvre vite que l'humiliation quotidienne du Colonisé, et son écrasement objectif, ne sont pas seulement économiques ». Venus paître des brebis et faire des ouailles à Umuaro, les Blancs tirent leur épingle du jeu à Umuru « où ils avaient bâti le centre de leur religion, de leur commerce et de leur gouvernement » (MS 211). C'est, du reste, le constat de cette forme d'exploitation protéiforme, de cet autoritarisme à outrance qui chagrine les villageois impuissants. Ceci justifie alors pourquoi « ces messagers de la Cour étaient haïs à Umuofia parce qu'ils étaient étrangers en même temps qu'arrogants et brutaux » (MS 211). La brimade, voire la torture, endurée par le pauvre peuple trouve son expression dans les surnoms railleurs attribués à leurs bourreaux : « on les appelait *kotma*, et à cause de leurs shorts couleur de cendre, ils méritent le nom supplémentaire de Fesses-Cendrées » (MS 211).

S'il faut concéder à l'administration coloniale l'usage d'un pouvoir coercitif en vue d'atteindre ses objectifs, cette option n'occulte en rien son mérite d'avoir un tant soit peu su insuffler une dynamique de respect des droits de l'homme à Umuofia. Bien qu'en réprimant par exemple le lynchage des chrétiens d'une part, et conjurant des pseudo-traditions discriminatoires tel que le rejet des jumeaux d'autre part, il faut toutefois souligner que cette administration s'est exhibée comme une machine répressive, un appareil de torture des prisonniers. En effet, « les prisonniers étaient battus dans la prison par les *kotma* et on les faisait travailler chaque matin : ils nettoyaient le domaine du gouvernement et ramassaient du bois pour le Commissaire blanc et les messagers de la Cour » (MS 211). Les bourreaux des prisonniers avaient particulièrement un faible pour l'humiliation des Colonisés, comme pour davantage faire valoir leur droit de vie et de mort sur ces victimes du système. Le narrateur omniscient souligne que : « Certains de ces prisonniers étaient des hommes titrés qui auraient dû être au-dessus

d'occupations aussi viles. Ils étaient ulcérés par cette indignité et se lamentaient sur leurs fermes négligées » (MS 211).

Les mortifications endurées par les pères-adultes se traduisaient alors par des chants de provocations scandés à l'endroit des *kotma* par les plus jeunes prisonniers pendant qu'ils coupaient l'herbe le matin : « kotma aux fesses de cendres / Il est bon pour faire un esclave / L'homme blanc n'a pas de bon sens / il est bon pour faire un esclave » (MS 211). Abhorrant qu'on entonne à leur passage des chansons à connotation taquine, notamment en les appelant « Fesses-Cendrées », les messagers de la Cour frappaient de plus belle sur les hommes, tant et si bien que le chant détesté se répandit à Umuofia pour leur plus grand malheur. Cette option pour la violence traduit les rapports essentiellement antagonistes entre administrateurs et administrés lors du processus de « Pacification des Tribus primitives du Bas-Niger » (MS 254).

2.2. LE FAIT RELIGIEUX : SCRUTER LE SACRÉ OU DÉSACRALISER LA LOI ANCESTRALE SCRUTÉE ?

Dans la perspective de convertir les populations dites païennes d'Umuaro, la stratégie première adoptée par les chrétiens « pacificateurs » blancs consiste à déconstruire leurs croyances ancestrales fondées pour la plupart sur le culte des dieux. Mais il se trouve que mus par un enthousiasme débordant, certains convertis malhabiles de l'acabit d'Enoch violeront les sacro-saints préceptes régissant le code traditionnel à savoir que : « tout était possible [...] mais tout n'était pas recommandable. » (MS 216). Si ce *distinguo* salutaire entre le sacré et le culturel opéré par le pasteur blanc M. Brown rétablit les « païens » dans leur droit le plus fondamental, en retour il lui vaut respect et considération de la part du clan tout entier, « parce qu'il foulait la loi de ce dernier d'un pied léger » (MS 216). Toutes choses que n'avaient pas su intégrer un Enoch des mauvais jours.

De fait, si l'esprit de discernement de M. Brown lui vaut le don d'une défense d'éléphant sculptée comme marque de dignité et de rang par le clan enthousiaste lors d'une de ses fréquentes visites aux villages voisins, l'impertinence notoire d'Enoch lui coûtera plutôt son domaine, détruit par la hargne des « egwugwu ». Sollicité par le pasteur blanc, le Commissaire de District ridiculise l'élite traditionnelle en la sommant de le rencontrer de toute urgence dans son quartier général. Ils se verront

passer les menottes et mener comme de vulgaires bandits dans la salle de garde. Les mots réconfortants du Commissaire visent davantage à leur faire prendre conscience du rôle de la justice dans le rétablissement de l'ordre et la discipline en attribuant aux uns et aux autres leurs torts : « nous vous avons apporté, à vous et à votre peuple, une administration paisible afin que vous puissiez être heureux. Si n'importe qui vous maltraite, nous viendrons à votre secours » (*MS 236*).

S'il fait bien de saluer cette démarche visant à faire mesurer aux chefs l'ampleur des torts causés, il ne reste pas moins que rien, strictement rien n'est dit à Enoch au regard de l'affront à lui commis à l'endroit d'un *egwugwu* le jour de leur journée fastueuse. Du coup les paroles rassurantes du Commissaire perdent un tantinet de leur superbe : « Mais nous ne vous permettrons pas de maltraiter les autres. Nous avons un tribunal où nous jugeons les affaires et nous administrons la justice tout comme cela se fait dans mon propre pays » (*MS 234*). L'idée de postuler une justice juste devient une chimère, une utopie lors de la période coloniale : « Je vous ai amenés ici parce que vous vous êtes réunis pour en molester d'autres, pour brûler les maisons des gens et leur lieu de culte » (*MS 236*). À bien y regarder pourtant, rien n'est dit sur les causes réelles de cet incident fâcheux. L'omission volontairement injuste de faire subir les dommages collatéraux aux deux parties en froid traduit un arrière-goût d'inachevé, ce d'autant que les sanctions visent une seule partie, celle qui réagissait à l'action provocatrice d'Enoch. Le Commissaire soutient bien que : « Cela ne doit pas se produire sous [...] notre reine [...] j'ai décidé que vous paierez une amende de deux cents sacs de cauris. Vous serez relâchés dès que vous aurez accepté de le faire et [...] commencé à collecter cette amende parmi votre peuple » (*MS 236*).

Le traitement humiliant réservé aux chefs confirme et illustre l'idée du triomphe de l'arbitraire dans le système judiciaire colonial ; lequel se manifeste par le manque de respect dû non seulement aux aînés mais également aux chefs : une autre façon de jeter du discrédit sur les valeurs traditionnelles d'après lesquelles on réserve aux chefs, même pris en faute, un traitement préférentiel ; on n'humilie pas un chef :

Les six hommes ne mangèrent rien de toute la journée et de la journée suivante. On ne leur donna pas la moindre goutte d'eau à boire, et ils ne pouvaient sortir pour uriner ou aller dans la brousse quand ils en avaient besoin. Le soir, les messagers vinrent les accabler de sarcasmes et cogner leurs têtes rasées les unes contre les autres. (*MS 236*).

L'autre faillite du système judiciaire colonial réside dans l'inexistence d'une traçabilité s'agissant de recettes financières relevant des amendes récoltées auprès des villageois, autant d'ailleurs qu'un suivi rigoureux de l'application des décisions prises en amont. Une gestion à tout le moins calamiteuse des ressources humaines, telle celle opérée dans une épicerie, est ici mise à l'index puisque sur coup de tête, le Commissaire de District, tout souverain, décide unilatéralement sans en référer à personne d'autre que lui-même le montant de l'amende : « j'ai décidé que vous paierez une amende de deux cents sacs de cauris » (*MS 236*). Bien plus, ne prenant pas en compte l'éventualité d'un non-paiement ou l'incapacité manifeste à pouvoir satisfaire aux exigences des termes de l'amende infligée, cet administrateur de colonie n'envisage aucune négociation avec ses collaborateurs traditionnels portés eux-mêmes au quotidien vers le respect des cultures locales et la stricte observance des traditions ancestrales sans lesquelles leurs clans respectifs ne seraient pas. Mais les pauvres chefs seront enfermés dans l'attente du versement hypothétique de la très lourde amende imposée et désormais exigée.

Les relayeurs de l'information administrative que sont les messagers de la Cour ne sont pas moins coupables que leurs chefs : ils n'en font qu'à leur tête, conscients de ce que ce sont eux en effet qui se rapprochent des populations et en profitent pour les mener par le bout du nez. Pour preuve, après s'être montrés malappris face aux chefs des clans en leur manquant visiblement de respect, ils n'hésitent pas à corser le montant de l'amende constituée en « corps du délit » sous la forme d'un chantage surfait dicté aux populations orphelines de leurs leaders charismatiques : « si vous ne payez pas l'amende immédiatement [...] nous emmènerons vos chefs à Umuru devant le grand homme blanc et nous les pendrons » (*MS 236*). L'objectif étant de faire monter la pression sur le pauvre peuple en vue de lui soustraire rapidement ses biens à des fins inavouées, le crieur du village parviendra avec entrain à mobiliser les populations sur la place du marché. Les villageois ainsi rassemblés collectent « Sans délai deux cents cinquante sacs de cauris pour apaiser l'homme blanc. Ils ignoraient que cinquante sacs iraient aux messagers de la Cour, qui avaient augmenté l'amende dans ce but » (*MS 236*).

3. DU FAIT RELIGIEUX AUX BIENFAITS DE L'ÉTHIQUE DE L'ÊTRE-ENSEMBLE

Mais comment faire pour conjurer l'injustice ainsi que le règne de l'arbitraire, la vassalisation à outrance du Colonisé d'Umuofia par les adeptes de la colonisation ? Comment déjouer le piège de la barbarie et des humiliations diverses comme indices de prolongements de la philosophie politique du missionnaire blanc revêtu de la soutane du pacificateur ambitieux et non moins soucieux de sauver ses ouailles en perdition avancée ? Comment travailler dans le sens de sécuriser la vie des convertis au christianisme contradictoire venu briser les chaînes d'une dynamique clanique rétrograde fondée sur la vénération sans faille des Anciens et le respect scrupuleux des traditions ancestrales ? Telle est en filigrane la quintessence des problèmes que soulève la question de l'éthique dans le discours romanesque de Chinua Achebe.

Si ces préoccupations heuristiques légitimes mêlent à l'esthétique et ce de façon ironique les craintes des uns et les récriminations des autres, là n'est pourtant pas la vraie question. Il convient davantage de se frayer un chemin dans ce mythique labyrinthe de problématiques innovantes aux fins de scruter les valeurs et de questionner les valences susceptibles de redéfinir la nature des interactions socio-humaines en vue de franchir avec Raymond et Rials (1996 : 239), les seuils des « fondements aux actions des hommes ». Dans ce sillage, Comte-Sponville (1999 : 7) avalise l'idée que la quête éthique procède de la recherche de « la bonne attitude conforme à sa vie ». Dans le même ordre d'idées Minyono-Nkodo (2006 : 16) postule que l'éthique renvoie à un « ensemble de prescriptions normatives ou d'enseignements que doit intérioriser l'individu pour bien agir » ; c'est-à-dire « la voie idéale [...] qui mène au bonheur humain véritable, à savoir la pratique et l'exercice de la vertu ». Deux enjeux stratégiques orientent les modélisations éthiques dans la trame d'Achebe : l'apport de la nouvelle foi au développement socio-humain, et la montée d'une nouvelle élite locale pugnace grâce à l'école nouvelle.

3.1. L'APPORT DE LA NOUVELLE FOI AU DÉVELOPPEMENT SOCIO-HUMAIN D'UMUOFIA

Avec l'avènement de la nouvelle foi, c'est tout l'édifice sociétal d'Umuofia qui subit une cure de renouvellement multiforme, une

réforme structurelle endogène. D'abord, elle suscite des regards neufs quant à l'image toute faite conférée aux dieux qui rythment la vie des villageois. Si cette religion fait des émules dans les rangs d'anciens païens en faisant davantage de convertis au fil des années, c'est parce que ses fondements pertinents se révèlent tout aussi convaincants : elle s'exhibe comme un motif de conjuration du pseudo-pouvoir des dieux dont on disait qu'ils tuaient les humains. De même, leur prétendue surpuissance n'est réellement pas l'essence de la vraie foi, ce d'autant que la Forêt Maudite par exemple ne l'est pas du tout. D'ailleurs, le siège de la nouvelle foi y est dressé et les villageois constatent avec stupeur que le discours sur ce faux mythe n'est qu'une invention de trop.

Ensuite, l'église nouvelle instaure un renouveau dans le paramétrage de la bonne vie en société ; il s'agit d'une ère d'humanisme fondée sur les principes d'humilité, de tolérance, de solidarité agissante et de convivialité entre frères humains tout court, peu important leurs origines et leurs races. L'affiliation des villageois à cette foi novatrice rapproche autant les Blancs (Brown ou Smith) que les Noirs (Enoch, Nwoye, Ogbuefi Ugonna, Kiaga). Bien mieux, elle abroge toute disposition antérieure discriminatoire entre fils et filles d'un même sol sous le fallacieux prétexte que la forme de leur naissance les donne d'emblée pour « intouchables », hommes maudits, ou simplement d'indésirables jumeaux. On peut alors dire à la suite de M. Brown que « Dans ma religion Chukwu est un Père aimant que n'ont pas à craindre ceux qui accomplissent Sa volonté. » (MS 218). Condamnant avec fermeté toute pratique violente ou barbare à l'endroit de son frère humain, cette religion prône la paix et l'unité entre les hommes. L'arrestation doublée de l'emprisonnement des chefs du clan suite à l'acte d'agression perpétré sur le domaine d'Enoch et l'église de M. Brown en sont des illustrations éclairantes.

Enfin, l'avènement de la nouvelle église s'accompagne du développement économique d'Umuofia ainsi que l'atteste ce témoignage du narrateur : « l'homme blanc avait bien apporté une religion folle, mais il avait aussi bâti un centre commercial, et pour la première fois l'huile de palme et la noix de palme devinrent des choses de grande valeur, et beaucoup d'argent coula à Umuofia. » (MS 215). Au total, il appert que la religion agit dans le cadre d'une pastorale de proximité militant en faveur du respect de l'homme tout court et de la sécurisation de ses biens, ainsi que l'enseigne également l'école nouvelle.

3.2. L'ENJEU DE L'ÉCOLE NOUVELLE ET LA MONTÉE D'UNE NOUVELLE ÉLITE LOCALE PUGNACE

Rassembleuse et flagorneuse à souhait dans ses diverses politiques d'assimilation, la nouvelle église vise à démonter pièce par pièce le système ancestral dans ses rouages les plus secrets. Adossée sur la pratique d'une adoration tournée vers le culte de dieux naturels, l'ancienne religion du clan désormais fragilisée par ses propres contradictions est définitivement mise sous l'éteignoir quand M. Brown en arrive « à la conclusion que l'attaquer de front ne réussirait pas. C'est pourquoi il bâtit une école et un petit hôpital à Umuofia. » (MS 218). Futuriste, le rêve de Brown consiste à préparer une élite de relai fiable, susceptible de prendre demain les rênes du commandement institutionnel du pays : « il disait que les dirigeants du pays dans l'avenir seraient des hommes et des femmes qui auraient appris à lire et à écrire. Si Umuofia refusait d'envoyer ses enfants à l'école, des étrangers viendraient d'autres endroits pour les diriger. » (MS 218-219).

Au surplus, l'école nouvelle se positionne comme la métaphore de l'inévitable ouverture des peuples et des cultures à la truculence de la mondialisation. Tant et si bien que ceux des personnages convertis favorablement exposés à cette cause novatrice deviennent par le fait même des hommes neufs aptes à faire face aux défis multiformes auxquels les convie le train de l'Histoire. La prolifération des écoles à Umuofia et surtout le statut et la passion des adeptes de cette institution attestent de l'opportunité pour ces hommes d'inscrire leurs noms au panthéon des hommes dits civilisés : « ils n'étaient pas tous jeunes, ces gens qui venaient pour apprendre. Certains d'entre eux avaient trente ans et plus. Ils travaillaient sur leurs fermes le matin et allaient à l'école l'après-midi. » (MS 219). Heureusement et contre toute attente pour les villageois, les résultats escomptés par l'homme blanc tiennent très vite la promesse des fleurs, car « quelques mois d'école suffisaient pour faire de vous un messager de la Cour ou même un de ses greffiers. Ceux qui restaient longtemps devenaient maîtres d'école. » (MS 219). L'émergence d'une nouvelle élite pétulante de travailleurs à Umuofia constitue non seulement une victoire pour M. Brown mais surtout le point culminant du fait religieux chez Achebe. De sorte que « depuis le tout premier début la religion et l'éducation marchèrent la main dans la main. » (MS 219).

CONCLUSION

À tout prendre, le fait religieux dans le texte d'Achebe s'inscrit dans une double perspective heuristique ; d'une part, il se veut exorcisation de toute pratique culturelle ou religieuse d'imposition réduisant l'homme au statut de Colonisé ; cette stratégie obsolète consiste pour l'homme blanc à convoquer les structures de la colonisation en vue de soumettre le Noir à sa seule volonté, le confinant alors dans une espèce de sclérose dont le contrepois ne peut être que la résistance. *A contrario*, la tentative d'assimilation spirituelle trouve un terreau fécond dans la négociation patiente et la tolérance mutuelle. D'autre part, Achebe soutient que le culte des dieux jadis florissant se révèle désormais être inopérant face à la montée d'une nouvelle foi pragmatique prônant des valences humanistes : solidarité, entre aide, tolérance. Au dramatique effondrement d'un monde traditionnel caduc en proie à ses propres turpitudes se lit (lie) dorénavant l'urgence de substituer au chauvinisme boitillant d'un Okonkwo rebelle, la célérité et l'irréversibilité d'une modernité obsédante. Le roman d'Achebe devient alors conjuration de toute vision autarcique des relations intersubjectives dans un espace mondialisé. Mais aussi postulation d'une vision holistique de l'homme qui ne soit en rien abrogation radicale des cultures locales, mais simplement une ouverture féconde à l'autre et aux autres nations, sans lesquels toute vie ne mériterait pas la peine d'être vécue comme telle.

Ouvrages cités

- ACHEBE, Chinua. 1972. *Le Monde s'effondre*. Paris : Présence Africaine.
- BARBÉRIS, Pierre. 1990. La Sociocritique. *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, 121-153.
- COMTE-SPONVILLE, André. 1999. *Les Grandes interrogations morales*. Toulouse : Ed. Milan.
- MEMMI, Albert. 1972. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Paris : Payot.
- MINYONO-NKODO, Mathieu-François. 2006. L'Éthique dans la littérature africaine. Contribution à la promotion d'une éducation éthique pour le XXIème siècle. *Mercredis des Grandes Conférences*, 1-18.
- MITTERAND, Henri. 1980. *Le Discours du roman*. Paris : PUF.
- RAYMOND, Philippe et Stéphane RIALS. 1973. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris : Seghers.

Le fait religieux et la résistance anticolonialiste chez Félix Couchoro

Laté Lawson-Hellu¹
Western University (Canada)

RÉSUMÉ

Dans l'œuvre de fiction de l'écrivain francophone des premières générations en Afrique subsaharienne, Félix Couchoro (1900-1968), la question religieuse permet de comprendre le discours anticolonialiste que formule cet écrivain au regard des termes idéologiques du discours colonial. Dans une première version de son deuxième roman, *Amour de féticheuse* (1941), et dans une deuxième version de ce roman, *Amour de féticheuse au Togo* (1967), il choisit ainsi de parler moins du fait religieux en soi, que de ses représentants officiels qu'il met dos à dos face aux « passions humaines », le chef féticheur donnant la mesure d'une comparaison que l'analyse permet d'étendre à l'homme blanc du fait religieux chrétien.

INTRODUCTION

Félix Couchoro est un écrivain des premières générations de la littérature francophone produite en Afrique subsaharienne. Pour une brève présentation de son parcours individuel, il est né dans la colonie française du Dahomey, en 1900, et décide d'« émigrer » dans la colonie voisine du Togo, durant les années 1940, après avoir entamé une

¹ Laté Lawson-Hellu est professeur agrégé de littérature francophone à l'Université Western, au Canada. Il s'intéresse à la question du discours et de ses manifestations littéraires, de même qu'à la problématique de la langue dans le corpus francophone. Sa recherche en cours, qui a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada, porte sur la question du plurilinguisme dans l'œuvre romanesque de l'écrivain Félix Couchoro.

double carrière littéraire et journalistique dans les années 1920. De formation catholique, son parcours éventuel dans les ordres aura été interrompu par la survenue de la Première Guerre mondiale, comme le rappelle Alain Ricard (1987 : 20). Un tel cadre général de la biographie de l'écrivain permet de saisir le travail ponctuel qu'il opère sur le fait religieux chrétien posé au cœur de l'entreprise coloniale en tant que modèle discursif et axiologique pour les populations colonisées. C'est un travail ponctuel qu'il fait également en adoptant surtout le propos épistémologique où se précise le tort que *l'individu* blanc pourra avoir causé à ce modèle par son propre comportement, au regard de la critique plus courante de l'individu noir et féticheur, par exemple, dans l'espace colonial français de l'ouest africain mis en écriture chez lui. La réflexion proposée ici s'articule ainsi sur les propres conditions coloniales de production du travail littéraire chez l'écrivain, sur l'incidence de l'idéologie coloniale dans les œuvres de certains des écrivains de la même génération coloniale de l'Afrique francophone, et sur le propre travail de *résistance* de l'écrivain qui dissociera ainsi la critique collective vers la problématique individuelle quant à la chose religieuse dans l'espace colonial d'appréhension de son œuvre. De cette réflexion, il résultera aussi le principe qui voudrait que, pour cet écrivain, la question religieuse au cœur du discours colonial se doive d'être redéfinie, dans la mesure où, par-delà le principe ontologique qu'elle convoque, il s'agit davantage de celle de la responsabilité individuelle qui inclut autant le religieux *blanc* que le « religieux » *noir*.

LE CONTEXTE DISCURSIF

Lorsque Félix Couchoro, qui décèdera au Togo en 1968, fait paraître son premier roman, *L'Esclave*, à Paris, en 1929, il s'inscrivait déjà en porte-à-faux à l'idéal du roman exotique ou du roman colonial de l'entre-deux-guerres. Si, en effet, l'esthétique exotique, reprise et affinée par la littérature coloniale (Moura, 1999), était chargée de révéler l'« âme » de l'espace colonisé et de ses habitants pour leur meilleure prise par le système colonial, il se fait que la *voie* – ou la plume – des coloniaux pouvait aussi y être suppléée par celle des indigènes capables de produire la vision de l'intérieur nécessaire à la poursuite de l'entreprise coloniale. Dans une certaine mesure, Félix Couchoro répondait à cette image de l'écrivain indigène dont on attendait les informations documentaires à caractère ethnologique, tant par sa

formation catholique que par sa connaissance du terrain, comme il était journaliste et propriétaire de journaux locaux dès les années 1930. À la différence, cependant, de ses confrères dont la critique métropolitaine aura célébré l'œuvre dans le sens de l'idéologie coloniale, tel l'écrivain Paul Hazoumé, congénère de Félix Couchoro, ce dernier inscrit son œuvre dans une défense de la culture locale dès la préface de son premier roman, *L'Esclave*. Ainsi précise-t-il, sur la question religieuse, combien le sentiment religieux local n'envie en rien à celui de l'Occidental sa conception d'un Dieu suprême, l'idée de Dieu, ajoute-t-il dans cette préface, n'étant point « bannie de notre religion » (Couchoro, 2005a : 24 ; *ESC* désormais). C'est également dans l'organe de publication de son roman, *La Dépêche Africaine*, qu'il s'écarte du modèle souhaitable de l'écrivain colonial source d'informations documentaires pour l'entreprise coloniale : s'il était correspondant local de cet organe (Ricard, 1987 : 23), celui-ci était aussi associé à des organismes de défense des droits de l'homme noir, comme le précise A. Ricard (1987 : 23). Dans les suites de sa collaboration avec une telle structure militante de la cause des Noirs, comme l'on disait, son écriture fait montre notamment d'un anticolonialisme dont les incidences ne sauraient être dissociées du sort de *La Dépêche Africaine*, qui finit par se faire interdire de publication au Dahomey, quelques années seulement après la sortie de *L'Esclave*, ni de la propre impossibilité faite désormais à l'écrivain de se faire publier en France. En cela, Félix Couchoro, tout en appartenant à la même période historique que son confrère Paul Hazoumé, par exemple, à qui il dédie son deuxième roman, *Amour de féticheuse*, se dissocie, d'un point de vue idéologique, d'une inscription dans les termes discursifs du roman exotique ou du roman colonial à vocation ethnographique. L'intérêt de sa mise en écriture de la question religieuse dans son deuxième roman, *l'Amour de féticheuse*, question entre-aperçue dans la préface de *L'Esclave*, en prend toute sa valeur discursive.

Pour Guy Ossito Midiohouan, notamment, qui fait une présentation suffisamment éloquente de l'œuvre de l'écrivain Paul Hazoumé, et du rapport de cet écrivain à l'idéologie coloniale, cet écrivain aura participé par son écriture à l'implantation du système colonial aussi bien dans l'appel qu'il aura lancé à la contribution des populations locales à l'œuvre coloniale, que dans le symbolisme de l'écriture, où son roman, *Doguiçimi*, publié en 1938 (Hazoumé, 1938), constitue la source d'information et de soumission discursive qu'il adresse au colonisateur sur les réalités locales devant être « civilisées » :

Doguiçimi révèle chez son auteur une connaissance profonde de l'histoire, des mœurs et des institutions dans le royaume du Danhomè au XIX^e siècle et nous donne un panorama de la vie quotidienne sous le règne de Guézo. Mais Paul Hazoumé aborde cette société en ethnologue, c'est-à-dire avec les présupposés colonialistes, en reconnaissant *a priori* la supériorité de la civilisation occidentale.

C'est pourquoi il représente aux yeux de George Hardy ce que la « *mission civilisatrice* » de la France a su réaliser de meilleur sur le plan intellectuel, moral et politique et l'œuvre fut considérée comme un « *prodige* » de l'entreprise coloniale. (1986 : 77)

Pour G. O. Midiohouan, également, la littérature francophone de l'Afrique subsaharienne des premières générations était astreinte aux fonctionnements du système colonial, où les écrivains étaient sous formés, conformément aux réalités idéologiques de l'enseignement colonial (1986 : 77-78). En somme, pour l'individu, l'intégration au champ littéraire signifiait également l'intégration au système de hiérarchisation sociale inhérent à la pratique du genre romanesque, mais avec le souhait attendu de la conformité aux lignes directrices de l'idéologie coloniale :

Mais ce conformisme était déjà un « *acte de sociabilité* » selon le mot de Roland Barthes, car le roman ne se constitue en genre narratif spécifique que dans les sociétés qui se savent « *sociales* », où le pouvoir devient centralisé et où des groupes sociaux distincts se hiérarchisent suivant les rôles et places sociales, suivant les idéologies, suivant une volonté plus ou moins affirmée d'influer sur tous les aspects de la vie sociale. (Midiohouan, 1986 : 78)

Pour G. O. Midiohouan, enfin, c'est en raison de sa capacité à rejoindre les masses populaires, quel qu'en soit l'espace de déploiement, que le roman comme genre dans l'Afrique francophone subsaharienne des premières générations était étroitement surveillé, tout comme l'écrivain, avec l'intention d'en désactiver le potentiel subversif :

Tout nègre-écrivain était, *a priori*, suspect aux yeux du colonisateur, et, *a fortiori*, le romancier qui était lui rigoureusement encadré et surveillé, car le roman est le genre qui entretient les rapports les plus directs, les plus concrets, les plus objectifs avec la réalité sociale ; il s'adresse à une classe moyenne et est susceptible d'intéresser – en Afrique – « *le lecteur indigène moyen* » nourri de morceaux choisis de la littérature.

Le roman pouvait devenir un facteur politique déterminant s'il venait à être subversif. L'administration coloniale mit donc tout en œuvre pour qu'il ne le fût point. (Midiohouan, 1986 : 78-79)

C'est dans de telles conditions discursives et coloniales que se comprend la pratique du roman chez Félix Couchoro.

LE RAPPORT À L'IDÉOLOGIE COLONIALE

Pour G. O. Midiohouan, l'œuvre de Félix Couchoro participe également, tout comme celle de Paul Hazoumé, de l'idéologie coloniale. Le contenu du deuxième roman de l'écrivain, *L'Amour de féticheuse*, paru en 1941 (Couchoro, 2005b ; *AFE* désormais), appuie, à sa première lecture, une telle conclusion. En cela se comprend l'appel que le roman lance à la participation de la masse rurale à l'œuvre de progrès de l'entreprise coloniale. Les propos ci-après, confiés au personnage principal de l'intrigue, Paul Fournier, le précisent :

Fournier alors fit signe qu'il voulait parler. La rumeur se tut soudain.

En quelques mots, il remercia Zingan et Anassi qui avaient pris l'initiative de cette joyeuse fête ; il remercia au nom de ses camarades le chef de village, le chef féticheur et les notables qui avaient bien voulu honorer de leur présence le spectacle. Il engagea les mères à faire confiance à la sage-femme et à profiter des conseils qu'elle leur donnerait pour le bien-être de leurs enfants. Il leur fit observer que le village d'Accodéha pouvait se dire avec fierté qu'il jouissait des bienfaits de la civilisation, puisqu'il y avait là des boutiques, une chapelle, une école et un dispensaire. Le Chef de village remercia le médecin pour les bonnes paroles qu'il avait dites et l'assura de son concours le plus dévoué pour inciter ses sujets à fréquenter de plus en plus le dispensaire. (*AFE* 231)

Si, comme l'indique G. O. Midiohouan, les vellétés de subversion de la part des écrivains locaux étaient étroitement surveillées par l'administration coloniale, l'écrivain Félix Couchoro n'y faisait pas exception, tel que l'on peut en juger de l'histoire de son premier roman, *L'Esclave*, avec le discours de revalorisation culturelle locale qui fondait sa préface. Pour Alain Ricard, nous l'avons vu, la couverture de l'Afrique dévolue à *La Dépêche Africaine* devait cesser à cette époque², ses publications figurant, en 1935, au nombre de celles désormais interdites au Dahomey³. De même, pour l'écrivain, nous l'avons vu également, il ne sera plus jamais question que ses œuvres soient publiées en France malgré ses tentatives. C'est cependant dans son paratexte que

² Pour A. Ricard, en effet : « *L'interruption des relations avec La Dépêche Africaine qui déplace vers les Antilles ses centres d'intérêt, coupait Félix Couchoro de ses contacts en France* » (Ricard, 1987 : 27).

³ Pour A. Ricard, également : « *La Dépêche Africaine figure en 1935 au nombre des publications interdites au Dahomey et les organisations qu'elle représente n'ont pas droit de cité au Dahomey.* » (Ricard, 1987 : 23).

L'Amour de féticheuse, dans la suite alors de *L'Esclave*, devra situer l'écrivain dans la posture de résistance qu'il ne précisera qu'après la période des indépendances, dans les années 1960, notamment avec la publication d'une deuxième version du roman, en 1967⁴, un an avant son décès.

Dans ce paratexte, c'est avec la lettre qu'il adresse à son confrère Paul Hazoumé, et qu'il fait publier dans le roman qu'il édite à compte d'auteur, après avoir vainement essayé de le faire en France, que l'écrivain explicite ce que le recul du temps permet de formuler comme ses motivations ainsi que les conditions idéologiques de parution de la première version du roman, en 1941. Si la lettre personnelle ajoutée au paratexte du roman demeure en soi énigmatique, elle révèle surtout l'intervention de l'écrivain Paul Hazoumé dans la propre histoire du texte ; Félix Couchoro y remercie son confrère pour ses efforts en vue de l'édition en France du roman, et lui dédie le livre :

Cher Confrère,

Vous vous rappelez, certes, les nombreuses démarches que vous faites en France, en 1938, chez quelques éditeurs parisiens, pour faire accepter le « manuscrit » de mon roman « Amour de féticheuse ». De mon, côté, j'échangeai alors maintes correspondances avec Paris et nos efforts conjugués allaient aboutir à un heureux résultat lorsque se leva l'aube tragique du 1^{er} septembre 1939. De par le monde, des espoirs d'avenir s'effondraient lamentablement. [...] (AFE 155)

Alain Ricard, spécialiste de première date de l'œuvre de Félix Couchoro, fournira les détails de ces efforts, en précisant également qu'une première ébauche du roman aurait été publiée dans *La Dépêche Africaine*, bientôt interdite au Dahomey, puis dans le journal de Félix Couchoro, *L'Éveil Togolais* :

La lettre à Paul Hazoumé qui suit la préface nous précise comment le livre a été conçu. Le premier article publié par Félix Couchoro dans *La Dépêche Africaine* était un court récit de la mort d'une féticheuse ; le feuilleton qui avait agrémenté les premières livraisons de *L'Éveil Togolais* était intitulé *Les Prétendants de la féticheuse* ; tous ces textes préparaient le roman de 1941 mais ils étaient destinés aussi bien aux lecteurs locaux de *L'Éveil* qu'aux lecteurs français de *La Dépêche Africaine*. La lettre nous apprend que le roman terminé a été confié à Paul Hazoumé, à charge pour lui de trouver un éditeur à Paris [...]. (Ricard, 1987 : 35)

Pour la réflexion, ce sont autant de raisons de penser qu'il s'agissait, pour l'écrivain, de préciser l'incidence effective de son confrère

⁴ En feuillets dans les pages du quotidien national togolais, *Togo-Press*, du 10 juillet au 30 août 1967.

dans l'orientation idéologique pro-colonialiste du roman aux fins de sa publication en France, au-delà des ébauches qu'il en avait réussi à faire paraître. La version du texte confiée à Paul Hazoumé et reprise dans l'édition complète des œuvres de l'écrivain⁵, s'inscrivait ainsi dans la veine ethnographique et pro-colonialiste reconnue par exemple à Paul Hazoumé, tout en se démarquant du premier roman de Félix Couchoro, *L'Esclave*. La version post-indépendances du roman, publiée sous le titre *Amour de féticheuse au Togo* (Couchoro, 2006 ; *AFT* désormais), viendra confirmer une telle hypothèse, où il s'est agi pour l'écrivain de proposer un texte qui reprenne le même canevas anecdotique, mais où s'y trouveraient changées les polarisations idéologiques inscrites dans la version de 1941. Dans ce sens, l'écrivain y précise qu'il s'agit d'un « nouveau » roman, où il attribue par exemple les bienfaits du progrès naguère associés à la mission civilisatrice de la colonisation, au travail des autorités administratives du Togo indépendant, comme l'indique l'analyse ci-après, que l'écrivain confie au narrateur dans le roman :

Toute la puissance occulte, toutes les sombres tractations de Kakpo Djimetri ne pouvaient arrêter la marche du progrès social au village de Zowla.

Paul Giraud avait beaucoup travaillé. Ses supérieurs hiérarchiques d'Anecho et de Lomé purent se rendre compte, au cours de leurs tournées d'inspection, du succès des activités du jeune infirmier. (*AFT* 350-351)

C'est ici qu'intervient la pertinence du thème religieux que l'écrivain choisit de développer dans ce roman, par-delà les stratégies narratives ou éditoriales entourant ses différentes versions.

LE RAPPORT À LA QUESTION RELIGIEUSE

Dans la première version du roman, l'*Amour de féticheuse*, l'écrivain raconte l'histoire de Pierre Fournier, un métis, officier de santé colonial dans le bourg d'Akodeha, dans le sud du Dahomey, aujourd'hui le Bénin. Pierre vient de rompre avec sa fiancée, Jeanne Leblanc, mais rencontre Anassi, une belle jeune fille élevée à la « Côte », qui souhaiterait devenir sa femme. Pour le féticheur du bourg, Kakpo Jimetri, Pierre Fournier constitue une menace pour la clientèle de son couvent fétichiste, et, pour contrecarrer sa relation éventuelle avec Anassi, décide d'appeler la jeune fille au couvent. Devenue féticheuse,

⁵ Dans le courant des années 2000.

Anassi tombe enceinte pour le fils de Jimetri, Zingan, qui devient l'ami de Pierre. Celui-ci parvient à faire évader Anassi du couvent et à déjouer la tentative d'empoisonnement de Jimetri à son égard. Jimetri devra mourir de cette tentative alors que Zingan et Anassi se marient, et que Pierre Fournier épouse une métisse de sa condition sociale, Éléonore Blondin. Dans la deuxième version du roman, *l'Amour de féticheuse au Togo*, où certains des prénoms et toponymes changent, l'écrivain présente l'histoire de Paul Giraud, cette fois-ci, officier de santé toujours, et métis, mais affecté à Zowla, dans le sud du Togo, qui rompt avec sa fiancée, Adeline, et devient l'amant de Massan Attisso, jeune fille du même bourg, qui souhaite l'épouser. Kakpo Djimétri, féticheur du village, ne parvient pas à soulever les notables du village contre l'officier de santé et la présence du dispensaire dans le village. Soupçonneux d'une complicité entre le père de Massan et Paul Giraud à propos de Massan, Kakpo fait entrer Massan au couvent, et fait mourir le père de Massan. Au couvent, Massan tombe enceinte pour le fils du féticheur, Zingan, qui parvient à la faire évader avec l'aide de Paul Giraud. Après la mort de Kakpo, à la suite d'une tentative d'empoisonnement contre Paul, Massan épouse Zingan, alors que Paul se marie avec une métisse de Lomé, Joséphine, et qu'une maternité est inaugurée à Zowla.

Pour le contexte colonial et post-colonial invoqué ici, avec les distinctions de classe inhérentes au principe de la modernité que convoquent ces deux étapes de l'histoire coloniale, il convient de rappeler que Paul Giraud, alter ego de Pierre Fournier dans *l'Amour de féticheuse au Togo*, devient *bien* l'amant de la jeune fille, Massan, alors que dans la version coloniale du roman, *l'Amour de féticheuse*, une telle relation était rejetée par le personnage de Pierre Fournier, malgré son attirance pour Anassi, alter ego de Massan dans *l'Amour de féticheuse*, au nom de son appartenance de classe et de race. C'est cette attirance, qui devient emblématique avec la deuxième version du roman, que l'écrivain relève par exemple dans le passage ci-après de la première version du roman :

Et, précédée d'odeur de parfum, Anassi entra.

Elle avisa un fauteuil et s'assit commodément, sans mot dire, avec l'aisance de quelqu'un qui avait l'habitude de ce salon.

Pierre rompit enfin le silence, ce silence qui chez les amoureux est plus éloquent que les mots.

– Tu n'es pas allée au tam-tam ?

– Non, ce n'est pas notre quartier qui joue. Néanmoins, en sortant d'ici, j'y pousserai une pointe.

Elle n'avait pas de blouse. Sa gorge et ses bras nus étaient teints de cosmétique odorant ; ses jolis pagnes de velours vert sentaient la naphthaline. De lourds bracelets en argent, des boucles d'oreilles en or d'un travail artistique complétaient la toilette qu'une fine chaînette en or parachevait.

Elle portait des cheveux coupés, peignés avec soin ; un soupçon d'antimoine avivait l'éclat des yeux.

Pierre en la considérant lui sourit. Elle comprit que ce rapide examen de sa toilette donnait satisfaction au maître de céans. Une glace pendait au mur ; elle se leva pour s'y mirer. Pierre observa la démarche élégante, la taille cambrée, la croupe puissante que moulait le velours chatoyant.

– Est-ce pour aller au tam-tam, ces beaux atours ? fit Pierre rieur.

– Non c'est pour plaire à celui que j'aime, répliqua-t-elle, coquette.

Ils échangèrent un sourire. (*AFE* 163)

Autour de la question religieuse se déroule donc un autre propos de l'écrivain, qui trouve sa justification dans l'un des titres des ébauches du roman telles qu'évoquées par A. Ricard, *Les Prétendants de la féticheuse*. Le refus de la relation intime, et encore moins de l'union matrimoniale avec la « villageoise », tel que présenté dans la première version, se réalise partiellement dans la seconde, avec la relation intime entre le métis et la belle villageoise. Ici, l'intervention du couvent fétichiste vient plutôt contrecarrer le projet potentiel d'union entre l'officier de santé et la jeune fille du village, révélant le niveau discursif où l'écriture situe le débat idéologique entourant la question religieuse dans l'épistémologie coloniale qu'il met ainsi en scène.

Tout comme dans la préface de *L'Esclave*, où l'écrivain dissocie l'individu et ses passions du fait collectif de culture que péjore le discours colonial, dans les deux versions de *L'Amour de féticheuse*, c'est moins l'animisme qui est pris à parti que le comportement de l'individu, notamment le chef du couvent fétichiste, qui use de ses prérogatives à des fins personnelles. La préface de la seconde version du roman réitère ce message de l'écrivain, qu'il évoquait déjà, mais de manière ambiguë, dans la première version de 1941 :

Qu'est-ce donc le Fétichisme ?

C'est une vaste organisation secrète, qui a réussi à greffer sur le concept religieux du culte des Forces de la Nature et de certaines espèces du Règne Animal, un grand fond de mysticisme, beaucoup de bluff, une duperie qui marche de pair avec la crédulité des humains et une morale vraiment élastique. (*AFE* 153)

C'est dans ces termes qu'il présentait le fétichisme, dans la préface de la version de 1941, pour ajouter, curieusement, dans la même préface :

Je n'ai pas écrit un livre cruel contre le Fétichisme, car on nous a appris à être tolérants en matière de religion et à souffrir que chaque homme libre professe le culte qui lui plaît. [...]

On a assez écrit pour tourner en ridicule le Noir évolué, pour faire durer des préjugés chez des lecteurs européens qui n'auront jamais l'occasion de venir en Afrique pour constater de visu ce qu'est ce Noir évolué.

Je n'éprouve pas le besoin d'ajouter une seule pierre à ce monument de sottises. J'ai plutôt envie d'écrire pour détruire quelque chose de ce monument, croyant, en agissant de la sorte, servir mon Pays et la Vérité. (AFE 154)

Le propos devient plus explicite dans la préface de la deuxième version du roman, que l'écrivain juge plus « intéressante » :

Nous précisons bien : *Amour de Féticheuse au Togo*.

En 1941, nous avons écrit un roman intitulé *Amour de féticheuse*, que la bienveillante indulgence de maints lecteurs, tant au Dahomey qu'au Togo, a estimé intéressant et bourré de fortes leçons de morale sociale. [...]

Que ceux qui avaient déjà lu *Amour de féticheuse* et en avaient gardé bon souvenir ne négligent point la lecture de ce nouveau drame : ils le trouveront certainement plus étoffé. *Et, peut-être, plus intéressant*⁶. [...]

Aucune envie n'a animé l'auteur de broser en noir le milieu animiste de chez nous : nous n'avons aucune envie d'extérioriser un mépris quelconque pour nos frères animistes.

Notre propos est de suivre le choc des passions humaines : aucune secte religieuse ne garde le monopole du Bien ou du Mal en tant qu'action humaine. Sur tous les bords se rencontrent des âmes justes comme des franches canailles. (AFT 295)

La position discursive de cette deuxième version explicite ainsi la contradiction que présentait la préface de la première version, permettant à l'analyse d'envisager également l'antagonisme du contexte colonial dans l'explication de l'ambiguïté de la position initiale de l'écrivain.

D'une manière ou d'une autre, il s'est agi, pour l'écrivain, de déplacer la question religieuse du cadre épistémologique collectif où la saisit, pour l'invalider, le discours colonial. En inscrivant une telle question dans la relativité de la problématique individuelle, il lui devient possible alors, dans la préface de la deuxième version de l'*Amour de féticheuse*, de situer autant l'homme blanc que l'homme noir dans la

⁶ Nous soulignons.

même posture d'intérêt éventuel devant le fait religieux pris dans son ensemble. Le religieux du fait colonial chrétien et le fétichiste du fait religieux animiste local, pouvons-nous dire, se retrouvent de la sorte à égalité devant la problématique des passions humaines. Si le discours colonial appose, de fait, une sanction au fait religieux local, dans sa hiérarchisation idéologique des faits de cultures des espaces destinés à être colonisés, c'est un discours qui s'infirme chez l'écrivain, et qui permet de comprendre qu'un tel message, déjà présent, mais à couvert, dans la préface de la première version du roman, ne puisse passer inaperçu, parce qu'il s'en prend à l'un des piliers du système colonial européen ; l'infailibilité de la figure du responsable religieux du fait culturel chrétien. L'antagonisme présenté entre le *Blanc*, ici l'officier de santé, même s'il n'est que *métis*, et le *Noir*, le féticheur, finalement pris de court par son fils, autour des attraits de la jeune fille *noire*, donne la mesure de ce discours que propose l'écrivain et qui n'est plus sans rapport avec la question, largement véhiculée par l'écriture exotique, du rapport de l'expatrié avec la femme de l'espace colonisé. L'écrivain, ancien séminariste, semble suffisamment connaître les habitudes individuelles d'un milieu religieux, chrétien, posé cependant en piédestal du fait de culture que le fait colonial cherche à imposer. L'impudence de l'écrivain serait la corrélation qu'il établit ainsi, dans ses préfaces, avec l'immoralité coupable de son personnage féticheur. Plus jamais il ne pourra faire publier en France la vingtaine de titres que comporte son œuvre de fiction, hormis, pourra-t-on dire, l'audace que constituent désormais, sur ce plan, la publication de *L'Esclave* à Paris, ainsi que des fragments de son roman « de la féticheuse », par *La Dépêche Africaine*, à partir de 1929. C'est en cela, aussi, qu'il est permis d'indiquer qu'en somme l'ensemble de l'œuvre de l'écrivain s'inscrit dans le principe de la résistance anticolonialiste que la perspective postcoloniale théorise désormais, et, cela, jusque dans ses romans qui semblaient pourtant les plus favorables à l'idéologie coloniale, le propre de toute démarche de résistance au pouvoir hégémonique.

CONCLUSION

Il est permis de dire, pour clore le propos, que dans l'écriture des auteurs francophones de la première génération, il a été convenu de souligner le travail ethnographique entrepris pour répondre à l'idéologie coloniale et à sa vision partielle des réalités du colonisé. Au nombre des

écrivains de cette première génération, ont figuré aussi ceux dont les œuvres ont pu être associées à cette idéologie coloniale, comme l'œuvre de l'écrivain Félix Couchoro. En prenant le point de vue de cette critique de l'écrivain, il s'est agi d'indiquer dans quelle mesure, au bout du compte, le traitement du fait religieux s'est plutôt déplacé, chez lui, du cadre institutionnel ou théologique, vers le cadre individuel qui lui permet d'en invalider la critique en soi et de faire participer son écriture à une résistance anticolonialiste inscrite jusque dans les textes apparemment pro-coloniaux de son œuvre. En cela, le fait religieux ne sera plus, pour lui, l'apanage mélioratif de l'ordre colonial, d'un côté, et le tort péjoré du colonisé, de l'autre, dans le débat idéologique posé par le discours colonial au nom de la « mission civilisatrice » que ce discours se sera donnée face aux espaces colonisés. Si les termes idéologiques de ce discours sont largement mis au jour désormais, et dénoncés en tant que tels, c'est aussi tôt que l'écriture pré-négritude de Félix Couchoro que la remise en cause de ces termes se sera aussi posée en intelligibilité à l'écriture francophone de l'Afrique subsaharienne. En proposant ainsi le déplacement épistémologique qui renvoie le principe métaphysique, à la base du fait religieux, à sa valeur ontologique de pertinence, le propos devient, pour l'écrivain, de mettre en lumière la récupération dont peut être susceptible ce principe métaphysique dans la question du *fait religieux*, colonial ou non colonial, autorisant dès lors la critique de telle récupération. La résistance anticolonialiste, dans ces conditions, se donne, en même temps que les prérogatives du propos didactique chez l'écrivain, les propres termes de son extrême actualité aujourd'hui.

Ouvrages cités

- COUCHORO, Félix. 2005a. *L'Esclave. Œuvres complètes, Tome 1. Romans*. London, ON : Mestengo Press. 19-149. [1^e édition : (1929) Paris : Éditions de la Dépêche Africaine ; 2^e édition : (1983) Lomé / Paris : Akpagnon / ACCT ; réédition : (1998) Lomé : Éditions Akpagnon.]
- . 2005b. *Amour de féticheuse. Œuvres complètes, Tome 1. Romans*. London, ON : Mestengo Press. 151-231. [1^e édition : (1941) Ouidah : Imprimerie de Mme P. d'Almeida.]
- . 2006. *Amour de féticheuse au Togo. Œuvres complètes, Tome 2. Romans et récits*. London, ON : Mestengo Press. 293-363. [1^{re} édition : (1967) *Togo-Presse*, 10 juillet - 30 août 1967. Lomé, Togo. Feuilletons.]
- HAZOUÉ, Paul. 1938. *Doguiçimi*. Paris : Larose.
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito. 1986. *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*. Paris : L'Harmattan.
- MOURA, Jean-Marc. 1999. « Littérature coloniale et exotisme : examen d'une opposition de la théorie littéraire coloniale ». Jean-François DURAND (DIR.). *Regards sur les littératures coloniales. Afrique francophone : Découvertes. Tome I*. Paris : L'Harmattan. 21-39.
- RICARD, Alain. 1987. *Naissance du roman africain, Félix Couchoro (1900-1968)*. Paris : Présence Africaine.

LE FAIT RELIGIEUX ET LA CRITIQUE COLONIALE

Se souvenir autrement : religion, soi et collectivité dans *Reine de Mémoire* d'Élisabeth Vonarburg

Sophie Beaulé¹
Saint Mary's University (Canada)

RÉSUMÉ

Parmi les nombreux motifs qui innervent la pentalogie *Reine de Mémoire* (2005-2007) d'Élisabeth Vonarburg, la réflexion sur les religions et la « lignée croyante » (Hervieu-Léger) occupe une place importante. Dans cette fantasy uchronique qui s'étend sur plusieurs générations, le sacré s'incarne principalement dans le gémisme et la magie du Mynmari. La fiction enrichit encore la description de ces formes religieuses par leur questionnement. En effet, les personnages examinent les racines sociales et politiques du sacré, comparent ses formes et défient leur institution religieuse. Le voyage du héros français au Mynmari provoquera un métissage qui aboutit à une impasse : mélange forcé de deux formes religieuses incompatibles, transgressions familiales, anomie sociale... Au fil des générations, il s'agira de composer avec les disharmonies, puis de les résoudre. En plus d'inscrire les textes dans leur contexte sociodiscursif, notre démarche visera principalement à dégager les contours du sacré vonarburgien.

¹ Sophie Beaulé est professeure au département de langues modernes et d'études classiques de l'Université Saint Mary's. Ses recherches portent essentiellement sur les littératures de l'imaginaire du Québec. Avec Amy Ransom, elle a codirigé le dossier « SF, fantastique et polar du Canada français » de la revue *@nalyse* en 2013. Elle vient de publier « Le corps en devenir et la machine de guerre : Bérard, Chen, Darrieussecq et Dufour » dans *Recherches féministes*, en mai 2014.

INTRODUCTION

L'écrivaine québécoise Élisabeth Vonarburg, dont l'œuvre est saluée sur le plan international, propose dans son œuvre une réflexion dominée par les questions du mal, de l'identité et de la communication interculturelle, et ce dans des structures narratives complexes. *Reine de Mémoire*, publiée entre 2005 et 2007, n'y fait pas défaut. Cette pentalogie sous le signe d'une fantasy uchronique se déploie du XVII^e siècle au XIX^e siècle français, et développe deux divergences principales par rapport au monde empirique. La première pose l'existence de la magie comme fondement religieux et social, et la seconde escamote la Révolution du Siècle des Lumières. L'œuvre mêle la saga familiale et les récits de contacts interculturels à des considérations théologiques, sur fond de traumatismes tant personnels que collectifs. Elle constitue une sorte de roman mémoriel, c'est-à-dire un réel déjà sémiotisé dans lequel un individu ou un groupe pense son passé en le modifiant par la création de souvenirs, de filiation, ou encore en luttant pour son exactitude (Robin 1989 : 48).

Ce roman mémoriel se lierait ici à la « lignée croyante ». Danièle Hervieu-Léger entend la religion comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante » (1993 : 119). Par cette expression, elle souligne le lien étroit entre la religion et la mémoire collective. Le sacré se définit ainsi comme le sentiment de dépendance radicale éprouvé, individuellement ou collectivement, dans le contact avec la puissance autre (1993 : 155). Luc Ferry et Marcel Gauchet abondent dans son sens puisque le sacré renvoie selon eux à la « conjonction tangible du visible et de l'invisible, de l'ici-bas et de l'au-delà (Ferry et Gauchet 2004 : 65). On entendra enfin avec Gauchet le terme religion pour renvoyer à une transcendance en aval des expériences vécues inscrite dans une institution capable de structurer le social. Selon le penseur, on assiste depuis les années 1960 à une sortie de la religion, ou plutôt de la structuration religieuse des sociétés occidentales, qui prendrait source dans la modernité et l'évolution même du christianisme. C'est, nous semble-t-il, ce que dépeint le roman par le biais de l'uchronie, qui retrace l'évolution sociopolitique et religieuse sur le plan collectif, et par celui de Gilles Garance, surtout, un libre-penseur dont les actions scientifiques et capitalistes provoqueront divers traumatismes collectifs

et personnels. Le texte décrit en outre le désir de cicatriser une mémoire blessée (par le roman familial, intimement lié au colonial), de retrouver une mémoire véritable et de renouer la « lignée croyante ». Car la sortie de la religion ne signifie pas la disparition du religieux. À l'époque contemporaine, les bricolages du religieux tous azimuts seraient une réponse à la difficulté d'assumer une véritable sécularisation du social (Angenot 2009 : 121).

À partir de ces hypothèses, on abordera *Reine de Mémoire* sous un angle sociodiscursif en mettant en relief les deux formes principales du religieux dépeintes dans la pentalogie ainsi que leur métissage et les conséquences qui en découlent, au risque d'aplatir la grande richesse du matériau fictionnel. On présentera d'abord un tableau du paysage religieux dans le roman². On se concentrera ensuite sur l'ère des « disharmonies » personnelles et collectives pour terminer sur la nécessité de « se souvenir autrement » – termes que nous empruntons à Vonarburg. Mais d'abord, arrêtons-nous sur le genre uchronique dans lequel le roman se glisse.

1. UCHRONIE ET *REINE DE MÉMOIRE*

Disons d'emblée que l'uchronie, considérée comme un sous-genre de la science-fiction, présente des contours mouvants en raison des différentes perspectives théoriques ; on s'appuiera essentiellement sur la réflexion d'Éric Henriet. Pendant temporel de l'utopie, le genre opère une bifurcation dans la trame de l'histoire empirique à partir d'un point de divergence (Henriet 2009 : 38). Il peut se situer dans le passé, le futur ou un monde parallèle ; le principe contrefactuel qui la sous-tend, basé sur l'énoncé « si..., alors », permet de questionner le déterminisme historique (Kaye 2010 : 40). Le terme *uchronie* a été forgé par le philosophe Charles Renouvier, dont *L'uchronie (l'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être* (1876) est considéré comme un texte fondateur, avec Louis Geoffroy (*Napoléon apocryphe*, 1836) et, au XVIII^e siècle, Rétif de la Bretonne et Louis-Sébastien Mercier. Après avoir rejoint la science-fiction au milieu du XX^e siècle, le genre connaît un regain de popularité depuis les années 1990. Le succès repose sans doute sur le fait qu'il constituerait, selon Emmanuel Carrère, un

² On se référera à *Reine de Mémoire* par l'abréviation *RM* suivie du volume et du folio.

instrument de connaissance du réel à une époque où il devient difficile de distinguer le virtuel du réel (Henriet 2009 : 12). Il se rattacherait au déclin des grandes idéologies, à la perte de confiance dans l'avenir (Deluermos et Singalavélou 2015 : 9), donc à un bougé dans la mémoire collective. Possédant une temporalité uchronique, celle-ci se transforme d'ailleurs selon la reconstitution imaginaire, le silence, la reconstitution imaginaire et la revivification (Robin 1989 : 53).

Reine de Mémoire base son action initiale dans un Sud-ouest français parallèle, au XVIII^e siècle. Cet univers possible offre des liens étroits avec l'histoire empirique, que ce soit les discussions des Encyclopédistes, l'impérialisme colonial européen et le début de la révolution industrielle. Il en diverge néanmoins par l'absence de la Révolution de 1789, rendue impossible par la structure sociale influencée par la religion géminite (Ransom 2010 : 102), ainsi que de nombreux éléments géographiques et politiques, tels que la division du territoire empirique français en France et Hutland, la configuration politique de l'Amérique (renommée Atlandies) et l'existence d'un pays longtemps caché, la Mynmari³. La fresque historique s'effectue par le biais d'une chronique familiale ; la macro-intrigue tourne autour de la jeune génération qui retrace l'histoire des générations antérieures, mais surtout découvre le poids d'une occultation qui détruit l'« harmonie » du clan et a provoqué la tourmente collective, celle de la France, mais aussi celle de la Mynmari. La vérité historique passe ainsi par la subjectivité de différents personnages, ce qui inscrit le roman dans le récit de filiation.

Il nous semble intéressant de noter, pour conclure cette section, que *L'uchronie* de Renouvier se lie à la question religieuse. Le philosophe réfléchit en effet sur une Europe où n'auraient pas eu lieu les guerres de religion si l'empereur Marc-Aurèle avait rejeté le christianisme. L'uchronie remet ainsi en question non seulement le déterminisme historique, mais aussi le rôle des institutions (Bazin et Clermont 2014 : 201-202). C'est certainement le cas de *Reine de Mémoire*, dans lequel plusieurs narrateurs aux propos variés, voire contradictoires, permettent la compréhension progressive des différentes religions, leurs institutions et, ce faisant, la structure sociale. Ici encore, le roman s'inscrit dans la sensibilité contemporaine.

³ On aura compris que Vonarburg renvoie au Myanmar.

2. LA SUBSTANCE DIVINE ET SES QUARTIERS

La matière fictionnelle repose sur l'idée d'une substance divine universelle consubstantielle au monde ordinaire. Cette substance, produite par la Divinité, fonctionne à la manière d'Yggdrasil, le frêne arbre du monde germanique (Chevalier et Gheerbrant 1982 : 468) dont les ramures pénètrent le réel ici-bas. Elle se divise en Quartiers auxquels correspondent les appartenances religieuses, c'est-à-dire l'interprétation que se fait chaque peuple des sphères divines et du monde ordinaire, ce qui façonne la magie (*RM II* : 86). Ce dernier terme désigne d'ailleurs « l'équilibre des deux substances fondamentales » (*RM II* : 237) qui baigne l'univers, et donc l'individu. *Reine de Mémoire* mentionne ainsi les Quartiers islamite, judaïte, bouddhiste, chrétienne et chamanique, pour s'intéresser davantage aux magies géminite et mynmaï. Celle-ci est plus ancienne que les autres, qu'elle englobe ; l'explorateur Gilles Garance et, plus tard, son petit-fils Pierrino seront d'ailleurs stupéfaits de voir le symbole du rosier géminite dans la ville sainte Garang Xhévât. La puissance de cette magie est telle que la Mynmari (aussi nommée Pays des Dragons par les indigènes) est fermée pour en éviter les débordements dans le reste du monde (*RM II* : 251).

2.1 MAGIE MYNMAÏ

Le mythe de la création permet de comprendre le souffle religieux et la société mynmaï. Huètman', la Jongleuse, a commencé à créer l'univers avec ses frères et sœurs, Yuntun-la Mort, Hundgao-la Danse, Hétchoÿ-la Lune et 'Xiaïo-le Soleil. Elle est donc cinq en une. Yuntun et Hundgao ont créé les premiers humains, mais, irritée par cette infraction, la Jongleuse a laissé tomber par accident trois de ses balles, qui sont devenues les trois Ancêtres (ou Natéhsin⁴). Ces éléments imprévus importent, car les Ancêtres étant des « nœuds » dans la magie, il faudra pour les dénouer les unions avec les humains. Elles engendrent ainsi les Ghât'sin qui à leur tour s'unissent aux humains pour donner les Ghât, puis les Ghât, les yuntchin, et finalement les humains. Quand ceux-ci meurent, la magie « redevient le Souffle du Dragon et le Sang de la Forêt dont se nourrit le feu de Hyundxhaïgao pour recréer les

⁴ Il s'agit de Kurun, Nandèh'djo (qui devient Nandèh, puis Nadine, au fil des siècles) et Phêr'djo (Feï ou Félix).

Ancêtres » (*RM III* : 155-156). Par le biais des unions et de l'ingaôtchènzin (la « danse » ou fusion avec la magie), les Ancêtres ont donc pour rôle de faire circuler la tchènzin, ou magie. Ajoutons enfin que le trope du hasard et du jeu, des dés qui roulent, parcourt l'œuvre entière. La Jongleuse a créé les Ancêtres par accident ; de même, elle laisser entrer Gilles Garance dans le Pays des dragons, ce qui entraînera des bouleversements religieux, sociaux et politiques mondiaux sur lesquels nous reviendrons plus bas.

La magie mynmaï, intimement liée à l'énergie sexuelle, imprègne ainsi l'univers entier et moule la structure sociale. Les Ancêtres et leurs Ghât'sin se sont installés à la ville sainte de Garang Xhévât, et leurs descendants se sont dispersés, formant trois grands groupes selon leur rapprochement avec les Natéhsin, dont les Kôdinh. La magie suit le « cycle des âges » (*RM II* : 414) : lors des Grands Festivals, une nouvelle triade de Natéhsin est recréée, tandis que les autres triades changent d'âge et entrent dans la Maison suivante. Chaque Maison correspond ainsi à un âge des Natéhsin et à une des divinités en Huetman'. Lors des Petits Festivals, la lignée d'engendrement s'effectue. Signalons enfin que le pays contient de nombreuses sectes selon leur interprétation du panthéon mynmaï (*RM IV* : 174-6 ; *RM III* : 141-142) et de la Prophétie de la Fin du monde ; elles coexistent sans subir de contrôle de Garang Xhévât, qui n'exerce aucun rôle politique. Bien que la narration préfère l'expression de magie mynmaï, il s'agit tout de même d'une religion en ce sens qu'elle propose une transcendance en aval du monde ordinaire et possède une institution au sens large qui, bien que réduite, encadre néanmoins le social.

Telle que décrite, la religion mynmaï s'abreuve à plusieurs sources. Outre les réminiscences hindoues, les termes de Natéhsin, de Maison et de Danse rappellent respectivement les esprits nats (Vossion : 1891 et Brac de la Perrière : 2002), les Palais et le Lendong du chamanisme indochinois. De plus, si l'idée de souffle divin est d'origine chrétienne, celle des deux substances primordiales renvoie au taoïsme et, au-delà, à Confucius⁵.

Au principe de toute croyance religieuse, il y a [...] la croyance en la continuité de la lignée des croyants. Cette continuité transcende l'histoire. Elle est attestée et manifestée dans l'acte, essentiellement religieux, qui consiste à *faire mémoire* (*anamnèse*) de ce passé qui donne

⁵ Je remercie Dr Alexander Soucy (Université Saint Mary's) pour ses éclaircissements.

sens au présent et contient l'avenir. (Hervieu-Léger 1995 : 180, italiques de l'auteure)

La magie mynmaï correspond à la religion dans une société traditionnelle, où le dispositif d'organisation des significations recouvre le sacré en totalité ; l'identification à la lignée croyante, pivot de toute religion, domine ici le social.

2.2 GÉMINISME ET CHRISTIENÉ

Faisant écho aux éléments imprévus du mythe fondateur mynmaï, la Divinité du géminisme a créé l'homme libre, donc sujet aux erreurs. Durant l'Office, les ecclésiastes ne roulent-ils pas « les Dés sur l'autel, en mémoire du Choix » (*RM I* : 230) ? Les Saints Gémeaux, Jésus et Sophia, sont venus sauver Adam et Ève de leur erreur et donc aider les humains à retrouver l'Harmonie ; ils en sont d'ailleurs les deux substances primordiales. Le Dragon de Feu mynmaï correspond ainsi à la *Légende dorée* de la naissance des Gémeaux (*RM V* : 435-436). Le géminisme repose en outre sur l'idée que le soma (le corps) et la psyché sont indivisibles : c'est le psychosome. On peut toutefois distendre le fil d'or qui les relie pour « suspendre » la psyché ; au moment de la mort, la « Sublimation » opérée par les ecclésiastes permet de faire passer le psychosome dans l'Entremonde vers la sphère divine (*RM I* : 234).

La société géminite s'organise autour du « talent », c'est-à-dire la parcelle de la substance divine octroyée au psychosome à divers degrés (*RM I* : 654). Les enfants talentés sont formés par le Magistère qui en fera des mages-ecclésiastes capables de manier les différentes actualisations de la magie, comme la magie dite verte axée sur la guérison. Plus une lignée familiale présente de talents, plus elle possède de pouvoir politique et économique, en raison des liens étroits entre la Hiérarchie religieuse et la Royauté (*RM I* : 481 ; *RM II* : 151). Le rapport à la substance divine chez les géminites et à la Mynmari s'oppose donc ; autant il s'agit de la diffuser le plus possible par le cycle des unions, dans la magie mynmaï, autant on veut la concentrer dans le géminisme. Ces interprétations entraînent des structures socio-religieuses divergentes. Si Garang Xhévât n'exerce aucun contrôle sur la société mynmaï, ne constituant pas une institution, le géminisme (tout comme la christienté) possèdent un clergé très puissant.

Bricolage religieux à l'instar de la magie mynmaï, le géminisme constitue une variante du christianisme ancré dans une perspective

féministe et le taoïsme, sinon le bouddhisme tibétain ; un personnage rapproche d'ailleurs le géménisme de la mythologie bouddhiste (*RM II* : 93-94). Dans le texte, la religion géménite s'oppose à la christienté, des fondements aux symboles. Ainsi, les chrétiens ne croient pas à l'Entremonde ni au talent, et donc ne pratiquent pas la Suspension de la psyché ni la Sublimation. De plus, ils divisent le corps et l'âme alors que du point de vue géménite, les deux forment le psychosome. La narration invite d'ailleurs le lecteur à suivre les conflits opposant les deux religions, les débats théologiques, ainsi qu'à comprendre de l'intérieur la structure institutionnelle géménite. Malgré leurs différences, les chrétiens et les géménites partagent une histoire marquée, entre autres, par les Conciles et la Réforme. Celle-ci, qui visait à purifier l'Église, a pris source dans le choc ressenti par les missionnaires européens à la découverte de la magie indigène des Atlandies, étrangère à la leur. Signalons qu'au début, les différentes magies s'annulaient puis, à l'étonnement des Européens, les Quartiers divins se sont harmonisés (*RM I* : 287 ; *RM II* : 181). On verra que la rencontre entre le géménisme de Gilles Garance et la magie mynmaï provoquera un second bouleversement dans la lignée croyante.

Le roman retrace ainsi l'évolution religieuse et sociale par un chassé-croisé de discussions serrées au fil d'une narration qui fait à la fois se chevaucher et se succéder les siècles. La critique de l'institution s'accroît encore aux Lumières, où l'on examine, par exemple, la magie à l'aune du magnétisme – c'est la rationalité scientifique. Les petits-fils de Gilles, Senso et Pierrino découvrent d'ailleurs, comme leur aïeul autrefois, les failles et les mensonges de l'institution géménite (*RM IV* : 85) : « Utopique pour ce qu'elle professe, un telle Église s'avère dans les faits dystopique par ce qu'elle veut contrôler » (Bazin et Clermont 2014 : 205). La modernisation de la société provoque la pluralisation de l'expérience du sacré et la révision constante de la lignée croyante, selon Hervieu-Léger, parce que « les religions historiques, impliquées en Occident dans la trajectoire de la rationalisation, se sont elles-mêmes progressivement dissociées des 'cosmisations sacrées' avec lesquelles la religion s'identifiait dans l'univers traditionnel [...] » (1993 : 156). De fait, le christianisme se définit comme « la *religion* de la sortie de la *religion* » (Gauchet 1985 : II, italiques de l'auteur). La rupture moderne des XVI^e et XVII^e siècles est selon le penseur une rupture religieuse. Le renversement de logique dans la compréhension hiérarchique du lien entre le divin et l'humain réinstitue l'univers humain en termes d'égalité,

dans la ligne de l'ontologie des deux natures du Christ (Gauchet 1985 : 231) ; il facilite ainsi la déstabilisation des structures essentielles du religieux en donnant à la foi personnelle du croyant une place centrale.

3. L'ÈRE DES DISHARMONIES

C'est surtout par le biais de Gilles Garance que s'incarne ce mouvement de la modernité. Il faut dire que cet « enfant de galante » (*RM I* : 178) a développé un ressentiment profond envers sa famille d'adoption et la société, en particulier l'institution religieuse. En effet, talenté majeur, mais « sauvage » car de basses extractions, il connaît des années de formation au Magistère jalonnées d'obstacles qui se terminent par l'échec de son Initiation ; on l'a séparé de force de son talent, jugeant dangereuses ses « disharmonies » (*RM I* : 678), c'est-à-dire ses positions libertines et sa soif de pouvoir. En ce sens, le héros présente une vision utopique : « l'utopie est à la fois, en modernité, un principe de sécularisation de la mémoire et un principe de recharge religieuse de la mémoire » (Hervieu-Léger 1993 : 212). En effet, l'utopie permet le passage de la religion à la politique ; Gilles tentera sans cesse de libérer son environnement des carcans religieux. Si l'utopie, en général, échoue, elle risque de se banaliser ou de s'institutionnaliser. En ce cas, la recharge religieuse de l'imaginaire collectif intervient comme un effet de ce processus ou une protestation contre celui-ci. Gilles aura donc poussé l'institution à réfléchir sur elle-même, mais en vain puisqu'il s'en verra expulsé.

Le héros imprimera la marque de la modernité sur la magie mynmaï, dont il questionne les fondements sacrés. Amer, révolté, le héros fuit la France pour entreprendre un voyage à travers le monde. Il sera le premier Occidental à entrer en Mynmari, qu'il perturbe malgré lui avec le concours de Huetman' la Jongleuse. Celle-ci le fait participer à la recreation de la triade originelle de Natéhsin, lors du Grand Festival. S'il en sort « retalenté » (*RM II* : 508-9), il aura surtout modifié l'harmonie du cycle des âges des Natéhsin ; en d'autres termes, il aura enclenché le mouvement vers une « sortie » de la religion. À cela s'ajouteront d'autres sacrilèges, qu'il commet ou qui découlent de l'événement initial. Deux d'entre eux marqueront à jamais le paysage religieux, social et géopolitique mondial.

Kurun, l'une des trois Natéhsin, pose le premier geste sacrilège majeur en fusionnant sa magie avec Gilles. Une telle action arrête le

souffle divin ; en tant que tel, elle conduit à la mort du sacré et du social. En posant le choix, individuel, du métissage religieux, Kurun confirme le premier ébranlement enclenché par Gilles et la Jongleuse, mais surtout représente elle aussi un appel à une revivification du sacré, plutôt qu'à sa fin. « Nous nous souvenons de ce qui sera » (*RM III* : 156) : par ces paroles, leitmotiv du roman, Kurun invite les autres Natéhsin et les Ghâtsin à se « souvenir autrement ». Elle affirme la pérennité de la lignée croyante et propose ce faisant une métaphore de la privatisation et de la pluralisation de l'expérience sacrée caractéristiques de la modernité. « La rupture de la continuité peut même être [...] une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante » (Hervieu-Léger 1993 : 119). La Natéhsin représente ainsi une figure moderne, à l'instar de Gilles, tout comme de Huetman' la Jongleuse.

Toutefois, cette rupture « moderne » entraîne une scission d'autant plus profonde qu'elle disloque les fondements spirituels et sociaux de l'univers mynmaï. De même que le christianisme a permis la sortie de la religion en plaçant la foi personnelle en son centre, c'est sur le plan privé, le roman familial, que se déplace la difficile restauration du sacré et, partant, de la lignée croyante. L'union des Natéhsin et de Gilles a engendré Ourain, une abomination : à la fois Natéhsin et Ghâtsin, elle concentre la tchênzin. La disharmonie ne s'arrête pas là, car cette métisse mynmaï et européenne est violée par Gilles. Ce sacrilège – les enfants du Dragon ne pouvant procréer entre eux – s'aggrave d'un deuxième inceste, puisque Gilles s'unit à leur fille Agnès et engendre Jiliane. Le poids des mensonges et du ressentiment s'alourdira encore avec le geste d'Ourain, qui force la Prophétie du ghât'sin Xhélin : « seul l'enfant plusieurs fois né de plusieurs pères pourra juger le Dragon fou et ramener le Dragon de Feu » (*RM V* : 6). C'est ainsi qu'elle procède à une opération magique durant laquelle elle ouvre le ventre de sa fille pour en sortir le fœtus, Jiliane. En résulte un Édît du Silence familial : Gilles s'est imposé un sortilège d'oubli, Agnès est emprisonnée par la magie de sa mère, et celle-ci s'enferme dans la culpabilité et le silence, comme les autres Natéshin.

Mû par la curiosité scientifique, le ressentiment et son incompréhension de la magie mynmaï, Gilles réalise le second geste sacrilège majeur et donc accomplit la Prophétie annonçant la fin du monde : il fusionne les deux substances primordiales de la magie. En résulte l'« ambercite », ou plutôt l'« hututpèhtsièn », le chaos (*RM III* :

46 et 57). Il s'agit d'une source d'énergie qui assouvira l'ambition vengeresse de Gilles, en plus de lui offrir une longévité extrême. L'ambercite déclenche en effet les actions colonialistes françaises, au service du monopole économique exercé par Gilles au fil d'années de manigances et de mensonges. Elle provoque ensuite la guerre en Mynmari entre la France et le Hutland chrétien, qui utilise le charbon. Suite à sa défaite, la France décrète l'Embargo, c'est-à-dire l'oubli total de la Mynmari grâce à l'Édit du Silence, un sortilège qui rappelle ce que Robin appelle le « manque de mémoire », c'est-à-dire « le refoulement, prompt à revenir hanter un tissu social mal stabilisé et qui 'croyait' pouvoir faire l'économie de son rapport au passé » (Robin 2003 : 33). De fait, l'ambercite aura provoqué des bouleversements non seulement économiques et politiques, mais aussi spirituels, car elle se lie indirectement au choc éprouvé par les géminites devant l'altérité de la magie mynmaï, qu'ils croyaient inexistante.

Du côté mynmaï, on assiste à un phénomène de mémoire empêchée (Ricoeur 2000 : 83). En effet, la fabrication de l'ambercite provoque la Maladie blanche, ou Mélancolie, qui décime la population se vidant de la substance fondamentale. Bien que la maladie disparaisse plus tard, on peut parler de mémoire empêchée puisque l'élément traumatisant introduit par Gilles entrave la circulation de la tchènzin, en d'autres termes la présence du passé dans le présent. La situation coloniale et la modernisation forcée entraînent en outre une sécularisation malaisée de la société mynmaï. Tandis que des Mynmaï s'immolent pour encourager le retour du souffle divin, les Kôdinh procèdent à des massacres pour anéantir la magie et mieux satisfaire leurs ambitions économiques et politiques.

4. SE SOUVENIR AUTREMENT

La cicatrisation de la lignée croyante, tout comme la sortie des anomies sociale et familiale, se révèlent donc impérieuses. Après la levée de l'Édit du Silence en France, un personnage déclare : « peut-être en avait-on besoin. Peut-être l'oubli est-il aux peuples comme le sommeil aux individus. Un sommeil [...] nécessaire pour reprendre des forces et faire face ensuite [...] aux souvenirs, et aux questions qu'ils devront susciter » (*RM V* : 334-335). Les mécanismes de la mémoire collective, à la base d'une identité nationale, incluent la sélection des événements à conserver, leur transmission et leur réinterprétation. L'oubli fait partie

inhérente de la mémoire, malgré le risque d'un refoulement en raison de la narrativité même de l'histoire, souligne Ricoeur (2000 : 80). La conscience renouvelée des traumatismes collectifs passés suite à l'amnésie permet ici une ouverture à la mémoire critique, c'est-à-dire à un dialogue constructif sur le passé collectif, une remémoration loin d'un mémoriel intangible, du maintien du traumatisme et de la mémoire prothèse (Robin 2003 : 375).

La cicatrisation des traumatismes familiaux, religieux et collectifs signifie donc chercher une mémoire vivante « ouverte à tous les risques, et ouverte à l'aléa, à l'insu, à l'événement, une mémoire qui ne craint pas l'indéterminé » (Robin 1989 : 73). Parallèlement à l'évolution collective, c'est aux enfants d'Agnès, Jiliane et ses frères jumeaux Pierrino et Senso qu'incombe la tâche de défaire les « réaménagements » (Robin 1989 : 60-63) effectués dans le roman familial et la lignée croyante mynmaï. Ces personnages présenteraient ainsi, sur le plan métaphorique, une image des réponses potentielles, des recherches dans le sillage de la sortie de la religion. Les jeunes Garance découvrent peu à peu non seulement la vérité familiale, mais aussi leur métissage religieux⁶. Il leur faut réinventer une voie vers la lignée croyante, libérer le sacré, qu'il soit bloqué dans la magie mynmaï ou contrôlé par le clergé géminite. C'est pourquoi le ghât'sin Chéhyé exhorte Pierrino de jeter à la mer les carnets intimes de sa grand-mère Ourain : « Mémoire morte, marmonne le vieillard. Poison. [...] Ce n'est pas ainsi qu'il faut se souvenir. [...] Il faut danser » (RM IV : 98-99). Par ce terme, Chéhyé fait référence à la danse de l'igaôtchénzin, ou circulation de la substance divine, et au Mariage sacré où la triade originelle des Ancêtres se fusionne pour permettre la régénération du cycle ; en d'autres termes, il s'agit de renouer la lignée croyante. Rendu en Mynmari, Pierrino choisit de s'abandonner à la danse, c'est-à-dire de vivre un sacré authentique. En engendrant des Natéhsin, il confirme la fusion des Quartiers religieux et contribue à la revitalisation du sacré.

De son côté, Jiliane lève l'Édit du Silence familial. Elle dévoile les disharmonies d'Ourain, Reine de (mauvaise) Mémoire. Elle met aussi au jour l'implication des Natéhsin dans la cicatrisation bancale de la lignée croyante. En effet, après la mort de Kurun, Nandèh et Feï ont tenté à tout prix de ramener la triade disparue, même si cela signifie accepter les sacrilèges : « il fallait inventer une nouvelle danse, dit l'un à

⁶ Ils sont géminites et mynmaï par leur mère ; chrétien et chamanique par un père.

mi-voix. Il fallait se souvenir autrement², dit plus fermement l'autre » (*RM V* : 420). Elle dissipe en outre le sortilège d'oubli de Gilles et libère Agnès, qui tue Ourain – et avec elle une mémoire sclérosée. Enfin, avec ses frères, elle procrée les nouvelles Ancêtres qui régénéreront la lignée croyante. Pour sa part, Gilles doit entamer le processus du « oublier, pour revenir ensuite » (*RM V* : 451), c'est-à-dire reconnaître sa dette, faire face au bagage mémoriel et (se) pardonner. « C'est en délivrant, par le moyen de l'histoire, les promesses non tenues, voire empêchées et refoulées par le cours ultérieur de l'histoire, qu'un peuple, une nation, une entité culturelle, peuvent accéder à une conception ouverte et vivante de leurs traditions » (Ricœur 1998 : 30-31). La cicatrisation mémorielle et religieuse s'entame donc, mais demeure fragile. D'un côté, le vertige spirituel éprouvé par les géminites devant la magie mynmaï se transforme en une ferveur renouvelée, parallèlement au sortir des Années Terribles (*RM V* : 447). De l'autre, le renouveau de la lignée croyante mynmaï se heurte à l'irréligion des Kôdinh.

Comment interpréter ces « disharmonies » et le leitmotiv du « souvenir autrement » ? *Reine de Mémoire* présente tout d'abord des religions métissées qui, bien qu'opposées dans leur interprétation du cosmos, fondent le socle culturel – sinon politique – de leur société respective. Le géminitisme, à l'institution pesante, suit une évolution mouvementée en raison des chocs avec d'autres magies, entre autres. Sa sortie de la religion s'accroît avec le choc de la magie mynmaï et les attaques de Gilles Garance. La Mynmari baigne elle aussi dans le sacré ; sans réelle institution religieuse, ses rituels facilitent la ligne croyante et la continuité du sacré. Cette magie éprouve elle aussi une sortie de la religion sous des influences extérieure et intérieure. *Reine de Mémoire* illustre ainsi l'ébranlement des assises traditionnelles et la privatisation de l'expérience sacrée ; il fait écho à la situation du patrimoine symbolique des religions historiques dans le monde contemporain. Comme les individus choisissent désormais à la carte les univers de significations correspondant à leurs besoins spirituels (Hervieu-Léger 1993 : 232), ce patrimoine connaît une disqualification qui alimente à la fois le désir de réenchantement du monde et un processus d'homogénéisation des différentes traditions religieuses, en d'autres termes la reconnaissance des valeurs dites universelles. Les institutions religieuses, placées devant la contradiction entre un croire sans tradition et une tradition sans implication nécessaire du croire, ne peuvent que

s'efforcer « avec les ressources symboliques qui leur sont propres, de reconstituer, de façon expérimentale, la représentation d'une continuité croyante à laquelle l'expérience commune des individus croyants n'offre plus de support » (Hervieu-Léger 1993 : 258). Hervieu-Léger appelle d'ailleurs « exculturation » la déliaison entre les représentations et la culture catholique, un détachement qui se répercute sur les aspects religieux et culturels (Hervieu-Léger 2003).

Le Québec s'inscrit dans le sillage du mouvement occidental. Si les Québécois se déclarent majoritairement catholiques, il s'agit d'une appartenance culturelle plutôt que religieuse ; le refoulement collectif de la mémoire religieuse, dans le sillage des années 1960, commence d'ailleurs à se lézarder, comme en témoigne la sphère publique (Rousseau : 319-22). Héritiers de la génération des *baby-boomers* et immergés dans la culture consumériste et communicationnelle, les jeunes vivent une religiosité émotionnelle et expérientielle, sous le signe de l'authenticité – que ce soit le catholicisme, des spiritualités exotiques ou des pratiques sous-culturelles telles que le *rave* ou le *gong fu*. À cet égard, la danse de Pierrino, puis de Jiliane et de ses frères apparaît représentative de cette quête de l'expérience authentique. Les religions confessionnelles, avancent François Gauthier et Jean-Philippe Perreault, n'effacent pas le religieux, mais participent d'une recomposition globale où l'individu se voit responsable de la quête de sens ; il est sommé « de se construire un 'cosmos sacré' compatible avec l'univers symbolique de la culture » (Gauthier, Perreault : 539). À ce compte, l'exculturation compterait moins qu'une recherche de soi ayant à puiser à d'autres sources (Meunier *et al* 2010 : 128).

Ce phénomène de la religion « à la carte », joint à la disparition des grands récits collectivistes, soulignent selon Marc Angenot la sécularisation complète du monde occidental contemporain, tout comme sa dérégulation, car avec la privatisation du religieux disparaît la religion comme transmission et communion : « Une société à jamais bloquée entre *deux impossibilités*, celle de réenchâter le monde, de recréer de l'humanité, et celle d'accepter sans états d'âme la condition humaine dans sa facticité [...], est-elle chose durable et même humainement possible ? » (Angenot 2009 : 93, italiques de l'auteur) Le roman illustre combien la sortie de la religion s'échelonne dans le temps et ne s'effectue pas sans « disharmonies ». Il affirme surtout l'importance de réenchâter le monde, la nécessité de conserver le sacré, de revivifier les lignées croyante par le biais de la mobilisation émotionnelle.

Reine de Mémoire propose ainsi une métaphore de cette revivification des lignées croyantes, et plus largement la pérennité de l'élan religieux. Il témoigne d'un bougé dans le roman mémoriel, qui s'exprime à la fois par le désir de retrouver une transcendance à la condition humaine et l'impossibilité d'offrir, d'ores et déjà, une réponse. Le choix de l'uchronie se révèle judicieux, car cette esthétique permet d'élaborer un « contre-modèle de vie redonnant à l'homme le plein usage de sa liberté » (Bazin et Clermont 2014 : 212 ; 210). L'uchronie ne pouvait donc qu'accompagner ce grand récit d'un « souvenir autrement », cet instantané métaphorique d'un changement dans le roman mémoriel et le vécu religieux.

Ouvrages cités

- ANGENOT, Marc. 2009. *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident. Suivi de la réplique de l'avocat du diable par Georges A. LeBel*. Québec : Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du Nord/ Verbatim ».
- BAZIN, Laurent et Philippe CLERMONT. 2014. « Des dieux qui joueraient aux dés : églises et métaphysiques dans l'uchronie contemporaine » dans Vas-Deyres, Natacha, Patrick Bergeron, Patrick Guay, Florence Plet-Nicolas, Danièle André (dir.) *Les Dieux cachés de la science-fiction française et francophone (1950-2010)*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, coll. « Eidolon », p. 201-212.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte. 2002. « Sibling Relationships in the Nat Stories of the Burmese Cult to the 'Thirty-seven' ». *Mousson* 5, p. 31-48.
- CHEVALIER, Jean et Alain Gheerbrant. [1969] 1982. *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Ed. revue et augmentée. Paris : Robert Laffont / Jupiter, coll. « Bouquins ».
- CLERMONT, Philippe. 2013. « Les univers d'Élisabeth Vonarburg (1992-2007). Entre fantasy et science-fiction », @analyses. *Revue de critique et de théorie littéraire* 8, 2, p. 276-297. En ligne. 9 août 2015. <http://uottawa.scholarsportal.info/ojs/index.php/revue-analyses/article/view/889>.
- DELUERMOZ, Quentin et Pierre SINGARAVÉLOU. 2015. « Préface. Le pari de l'uchronie », dans Florian Besson et Jan Synowiecki (dir.), *Écrire l'histoire avec des « si »*. Paris : Éditions Rue d'Ulm, coll. « Actes de la recherche à l'ENS no 11 », p.9 - 15. En ligne. 9 août 2015. <http://excerpts.numilog.com/books/9782728826056.pdf>.
- FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. 2004. *Le religieux après la religion*, prés. d'Eric Deschavane et Pierre-Henri Tavoillot. Paris : Grasset & Fasquelle.
- GAUCHET, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.

- . 2003. *La condition historique*. Paris : Stock.
- GAUTHIER, François et Jean-Philippe Perreault. 2013. « Les héritiers du *baby-boom*. Jeunes et religion au Québec ». *Social Compass* 60(4), p. 527-543.
- HENRIET, Éric B. 2009. *L'uchronie*, préf. d'Emmanuel Carrère. Paris : Klincksieck, coll. « 50 questions ».
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- . 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris : Bayard.
- KAYES, Simon. 2010. « Challenging Certainty : The Utility and History of Counterfactualism », *History and Theory*, vol. 49, no 1, p. 38-57.
- LABRECQUE, Marie. 2007. « Élisabeth Vonarburg : reine de l'imaginaire », *Entre les lignes : le plaisir de lire au Québec* 3, 3, p. 36-38.
- MEUNIER, E.-Martin, Jean-François Laniel, Jean-Christophe Demers. 2010. « Permanence et recomposition de la 'Religion culturelle'. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) » dans Mager, Robert, Serge Cantin (dir.) *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ?* Québec : Presses de l'Université Laval, p. 79-128.
- RANSOM, Amy. 2010. « L'uchronie québécoise : histoire et politique dans un sous-genre de la science-fiction », *Études francophones*, 25, 1-2, p. 89-107.
- RICCEUR, Paul. 1998. « La marque du passé », *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1, p. 7-31.
- . 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Édition du Seuil, Paris, coll. « Point Essais ».
- ROBIN, Régine. 1989. *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*, Longueuil : Le Préambule, coll. « L'univers des discours ».
- . 2003. *La mémoire saturée*, Paris : Stock, coll. « Un ordre d'idées ».
- ROUSSEAU, Louis. 2007. « Entre la quête du possible et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse » dans Meunier, E.-Martin, Joseph Yvon Thériault (dir.) *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*. Montréal : Fides, p. 317-335.
- VONARBURG, Élisabeth. 2005. *Reine de Mémoire. I : La Maison d'Oubli*. Québec : Alire, coll. « Fantasy historique ».
- . 2005. *Reine de Mémoire. II : Le Dragon de Feu*. Québec : Alire, coll. « Fantasy historique ».
- . 2006. *Reine de Mémoire. III : Le Dragon fou*. Québec : Alire, coll. « Fantasy historique ».

- . 2006. *Reine de Mémoire. IV : La Princesse de Vengeance*. Québec : Alire, coll. « Fantasy historique ».
- . 2007. *Reine de Mémoire. V : La Maison d'Équité*. Québec : Alire, coll. « Fantasy historique ».
- VOSSION, Louis. 1891. « Nat-Worship among the Burmese », *The Journal of American Folklore* 4, 13, 107-114.

La « marronnisation » de la *Bible* chez les auteurs guyanais

Marie-Simone Raad¹
Western University (Canada)

Le 18 septembre 2010, Rodolphe Alexandre, écrivain et homme politique de Guyane, déclare lors d'une exposition qui s'intitule *La Bible, Patrimoine de l'Humanité* :

Dictée de Dieu pourrait-on dire. Témoignage sacré. Texte fondateur non seulement d'une religion mais encore d'une civilisation dont les valeurs essentielles en sont issues. C'est en ce sens que la bible nous interpelle comme patrimoine de l'humanité. C'est-à-dire comme héritage, comme source d'un dialogue avec le divin, comme manifestation de la condition humaine. [...] Tout un patrimoine quasiment sorti des pages de la *Bible* et inspiré par la *Bible* !²

À travers ses propos, et plus particulièrement avec son idée du « dialogue avec le divin », Rodolphe Alexandre rejoint parfaitement le début de l'Évangile selon Saint Jean, à savoir : « Au commencement le Verbe était, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu »³. Le souffle divin permet à l'homme de l'entendre et de l'écouter. La voix de

¹ Marie-Simone Raad est originaire de la Guyane française. Elle a obtenu un Master en Littérature Française du XX^{ème} siècle ainsi qu'une Licence en Lettres Modernes et un Diplôme Universitaire du Patrimoine Européen à l'Université de Nice Sophia-Antipolis. En 2010, elle a publié une monographie aux Éditions Universitaires Européenne, *De Pigments à Black-Label, Léon G. Damas, un poète à la voix méconnue*. Actuellement, elle prépare un Doctorat au Département d'études françaises à l'Université Western à London (Ontario, Canada) sur la question identitaire caraïbe. Son domaine de recherche porte sur les récits courts de la Caraïbe francophone et plus particulièrement sur les contes et légendes créoles.

² <http://www.cr-guyane.fr/actualites/exposition-la-bible-patrimoine-de-lhumanite>

³ *La Sainte Bible, Évangile selon Saint Jean*, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris : Les Éditions du CERF, 29 Boulevard Latour-Maubourg, 1961, p. 1397.

Dieu se manifeste par le biais du vent guidant l'homme sur les divers chemins de sa vie.

Saint Jean démontre également la manière dont la parole divine organise le monde, la pensée humaine et crée. Le message part d'un enchaînement, puis d'un développement pour aboutir à une interprétation de plus en plus large. Le monde est donc un peu défini comme un lieu de ténèbres où la vie et la lumière ne viennent que de Dieu. Saint Jean explique les origines de notre univers. En ce sens, le christianisme nous fait part de la création de notre monde et de la naissance historique de nos origines. La parole de Dieu guide, aussi, l'homme pendant sa vie terrestre en lui disant comment agir.

En Guyane Française, nous pouvons remarquer une forte présence de la religion catholique dans la vie de ses habitants à travers leur emploi systématique des expressions créoles suivantes : « *Bon Dié gran* » (Dieu est grand), l'inévitable « Si Dieu veut »⁴, « *mo ka lésé ou qué Bon Dié* » (je m'en remets à Dieu), « *Bon Dié pas di ça* », l'exclamation « *Bon Dié Seigneur* » (grand Dieu !), « *mo pa casé bras la Vierge* » (je n'ai rien fait de grave)⁵. Ces expressions en créole guyanais accentuent la christianisation de ce Département d'Outre-mer dont la religion principale est sans conteste le catholicisme. En ce sens, pour Elsa Brune *et al.* :

[...] la connotation religieuse reste en Guyane, encore forte [...]. Certains comportements sont davantage des réflexes que des comportements de pur conviction, tel le signe de croix en passant devant une église est un comportement convenu.⁶

Ces différentes expressions nous montrent une forte aliénation de la part du colonisateur sur le colonisé. Les guyanais s'imprègnent de cette culture dominante en oubliant, par conséquent, leur propre identité.

Ainsi, certains auteurs, comme Michel Lohier ou encore Léon Gontran Damas, pour ne citer que ceux-là, proposent une réécriture de la *Bible* en la marronnisant. En effet, ces derniers illustrent à travers leurs textes la double identité du créole d'Amérique partagé entre la culture européenne et africaine. C'est donc vers une « marronnisation » de leur écriture que les auteurs guyanais se tournent dans l'unique but d'enlever au colonisé les pensées et les valeurs du colonisateur qui l'assimilent.

⁴ Expression qui peut se traduire en créole par : « *Si Bon Dié lé* ».

⁵ Brune Elsa, Jan Conchita, Brune Paulin, *Histoire de l'Église Catholique en Guyane (1664-2006)*, Tours : Mame Imprimeurs, Février 2006, p. 577.

⁶ *Ibid*, p. 577.

Leur objectif est de permettre au dominé de retrouver une identité culturelle afin qu'il ne soit plus un pantin.

Le terme « marronnisation » est un substantif formé à l'aide de la dérivation par suffixation. C'est à partir du verbe « marronner » que ce vocable est proposé ici. Ce verbe intransitif décrit l'action de l'homme noir qui fuyait les plantations de canne-à-sucre pour retrouver la liberté. Ce dernier allait se cacher dans la forêt pour reconstruire son Afrique natale en Amérique. Le suffixe « -isation » y est rajouté pour apporter à ce terme la notion de « transformation » ou celle consistant à faire une *action*. Par le biais de cette *action*, l'homme noir retrouve donc son mode de vie, à savoir celui qu'il avait avant le déracinement, ainsi que sa langue, sa culture et ses croyances.

J'utiliserai ce vocable en corrélation avec le paradigme de la résistance. En effet, la notion de « marronnisation » devient un symbole de liberté qui permet de décrire le mélange de la culture africaine et de la culture guyanaise par le colonisé lui-même. Ce terme permet d'expliquer la transformation que le colonisé opère sur les valeurs du colonisateur, par exemple avec la *Bible* qu'il transforme en y intégrant des réalités d'Afrique et de la Guyane. Ainsi, des auteurs comme Michel Lohier et Léon Gontran Damas vont ajouter au récit biblique une explication historique sur l'esclavage. Leur parodie du texte sacré devient, alors, un combat contre l'acculturation coloniale.

Il s'agira donc de montrer de quelle manière ces auteurs guyanais se servent des récits bibliques pour rendre compte de l'Histoire de l'esclavage, autrement dit, comment mettent-ils en lumière leurs reconstructions identitaires par la reconfiguration discursive de la *Bible* ? Dans un premier temps, nous analyserons la « marronnisation » de la *Bible* chez Michel Lohier, puis la « marronnisation » damassienne, et enfin, nous examinerons la littérature orale contre l'écriture divine dans le contexte culturel de la Guyane Française.

1. MICHEL LOHIER ET LA « MARRONNISATION » DE LA BIBLE

Les premiers bateaux colonisateurs sont arrivés en Guyane Française en 1604 :

Lorsque les Colons débarquèrent en Amérique, ils furent étonnés de se retrouver nez à nez avec des Indiens : qui sont ces hommes ? Sont-ils purs ? Ont-ils une âme ? Telles sont les questions qui devaient se bousculer dans leurs esprits. En outre, la religion catholique dominait à

l'époque. En conséquence, pour les Colons, les Indiens étaient sûrement maléfiques vu que la *Bible* n'en parlait pas.⁷

Contrairement à la religion des colons européens, les Amérindiens étaient animistes tout comme les Africains.

L'animisme consiste à penser que la nature est vivante et que chaque chose est régentée soit par un esprit soit par une âme errante. En ce sens, les Amérindiens vénéraient tout ce qui les entourait tels que les plantes, les arbres et surtout les animaux. Le respect de la nature prend alors une dimension chamanique et devient très importante puisqu'elle leur permettait d'être en contact avec le monde des morts et celui des esprits. Ainsi, chaque chose, chaque être vivant devenaient aussi essentiels et, nous dit Michel Lohier, « ils⁸ ne tuaient jamais les serpents »⁹.

Pour la mythologie amérindienne, le serpent symbolise la transformation et un immense courage. Il représente à la fois la mort et la résurrection. Cet animal tient donc une place importante dans le monde chamanique. En effet, le serpent guide, par le biais du chaman, les Amérindiens vers les connaissances du monde immortel et psychique. Il possède, par conséquent, le savoir des anciens, celui d'avant l'histoire, et c'est par le biais de la connaissance qu'il transmet le récit des origines. Le serpent, pour le monde amérindien, n'est donc pas un animal démoniaque, à la différence de la tradition judéo-chrétienne. En effet, l'évocation du serpent renvoie au récit biblique qui relate l'histoire des origines et celle des premiers hommes frappés par la malédiction divine car ils avaient succombé à la tentation du démon symbolisé par la forme du serpent. C'est aussi ce que Michel Lohier raconte dans son recueil de conte, *Légendes et contes folkloriques de Guyane*, mais à travers sa réécriture du récit biblique d'Adam et Ève qu'il a intitulé *Adam et Èva*¹⁰.

Ce conte est, en réalité, une parodie du texte d'origine et plus précisément une « marronnisation » de ce récit biblique. Ce récit

⁷ Raad Marie-Simone, *De Pigments à Black-Label*, Léon G. Damas, un poète à la voix méconnue, Berlin, Allemagne, Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 10.

⁸ Ici, le pronom personnel « ils » désigne les Autochtones dans l'œuvre de Michel Lohier que je cite dans la note 9.

⁹ Édition de Référence : Lohier Michel, *Légendes et Contes folkloriques de Guyane*, Paris, Éditions Caribéennes, 1980, p. 137. La première édition date de 1960 ; la réédition de ce recueil fut organisée par le Service Culturel Départemental de la Guyane dans le cadre de l'Année du Patrimoine guyanais en 1980.

¹⁰ *Ibid.*, p. 137 à 140.

contient ainsi des divergences et des convergences avec les figures principales du mythe de la Chute. Par le biais d'un guide prestigieux des explorations françaises du XIX^{ème} siècle, du nom d'Apatou, Michel Lohier explique notamment l'origine de la perte, non des hommes en général comme cela est mentionné dans le récit biblique, mais des hommes noirs. Apatou s'adresse au docteur Jules Créveaux. Il s'agit d'un célèbre médecin de la marine française qui faisait partie des missionnaires chargés d'évangéliser les différents peuples guyanais. Apatou aidait ce dernier dans sa traversée de la Guyane tout en lui racontant les légendes du peuple Boni dont il est originaire. *Adam et Èva* est, d'ailleurs, une légende Boni pour Bernard Montabo : « [Elle] se propage par tradition [...] [et] n'est peut-être qu'une réminiscence d'un enseignement chrétien défiguré par l'imagination des conteurs (dixit Créveaux). »¹¹

Ainsi, comme dans le récit de la Genèse, la terre donnée est généreuse et elle est remplie de nourritures abondantes permettant de ne pas avoir faim : « [...] il y avait beaucoup de manioc, de poisson et de gibier »¹². Le serpent est bien-sûr présent dans ce récit, et c'est également une créature rusée qui va perdre l'homme et la femme en les incitant à manger le fruit défendu.

Nous retrouvons de même des oppositions entre l'histoire biblique et le texte de Michel Lohier, lesquelles se reflètent aussi dans cette légende des Noirs Marrons. Tout d'abord avec l'appellation de « l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal » qui prend le nom d'« Amanda »¹³ ; le jardin d'Éden se transforme en « un petit village »¹⁴, Ève devient « Éva »¹⁵, et le serpent possède des pattes, car il est dit : « il appela Serpent, lui coupa les quatre pattes. [...] tu marcheras sur ton ventre »¹⁶.

Par ailleurs, le prénom du narrateur Apatou accentue la « marronnisation » de la *Bible* et n'est donc pas anodin ici. En effet, en plus d'être le célèbre guide du Docteur Créveaux, Apatou désigne également un village Boni situé au bord du Maroni, le plus grand fleuve

¹¹ Montabo Bernard, *La Guyane « Un nom, une histoire », Tome III, Une société coloniale*, Cayenne : Éditions Orphie, 2013, p. 80.

¹² *Légendes et Contes folkloriques de Guyane*, *op. cit.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶ *Ibid.*, p. 139-140.

de la Guyane. En ce sens, les Bonis, connus aussi sous le nom des Alukus, désignent une population issue du marronnage. C'est-à-dire qu'il s'agit des descendants des esclaves qui fuyaient l'autorité de leurs maîtres pour s'établir dans la forêt. Les Noirs Marrons pouvaient retrouver non seulement leur liberté perdue mais également renouer avec les vertus inculquées par leurs ancêtres. La chaleur de la forêt leur permettait ainsi de renouveler leurs liens avec la nature et de faire renaître l'Afrique en Amérique. Ils pouvaient donc intégrer leurs anciennes civilisations à leur nouvelle culture.

Le conte de Michel Lohier va ainsi s'intensifier dans sa « marronnisation » du récit biblique avec « Gadou, le Bon Dieu des Bonis »¹⁷. Il s'agit du dieu suprême des Noirs Marrons, connu aussi sous le nom de Papa Gadu. À la différence de la Genèse, le nom du dieu est prononcé ici tandis que dans la *Bible*, le Dieu unique de la religion judéo-chrétienne est désigné dans le texte hébreu par les quatre consonnes « YHWH » : « tétragramme (...) imprononçable dans la tradition juive par respect de la sainteté de Dieu »¹⁸. On l'appelle aussi « source de vie » qui crée le monde et l'homme par le biais de son souffle.

L'histoire recueillie par Michel Lohier et le récit biblique ont, de la sorte, en commun la chute de l'homme qui succombe à la tentation, se destinant ainsi à une vie de dur labeur. Léon-Gontran Damas, contrairement à son confrère, utilise plutôt la *Bible* afin d'illustrer le destin esclavagiste des hommes noirs. Il décide, lui, de parodier certains passages de la *Bible* dans le but de montrer comment le colonisateur s'est servi de ce texte pour dominer le peuple africain, mais aussi les peuples autochtones.

2. LA « MARRONNISATION » DAMASSIENNE

Léon Gontran Damas est ainsi dans le principe de la recontextualisation puisqu'il ironise et parodie la *Bible*. Dans un de ses poèmes, extrait de son recueil *Névralgies*, il évoque par exemple le nom de ceux qui sont à l'origine de la misère des hommes noirs :

Ils ont invoqué NOE
 et NOE en appela à SEM
 et SEM en appela à JAPHET

¹⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁸ Pelletier Anne-Marie, *Lectures bibliques*, Paris : Cerf, 1973, rééd. Nathan, 1996, p. 40.

et JAPHET s'en remit à NOÉ¹⁹

Ici, Damas évoque les Fils de Cham qui avaient été maudits par Noé. Cette malédiction est, d'ailleurs, évoquée dans la *Bible*. En effet, certains exégètes voient dans ce texte sacré non seulement l'origine des races mais aussi la dévalorisation et la réduction en esclavage du peuple noir :

18. Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet ; Cham est le père de Canaan.

19. Ces trois-là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre.

20. Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne.

21. Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente.

22. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au dehors.

23. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leurs épaules et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père ; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père.

24. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils le plus jeune.

25. Et il dit : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves ! »

26. Il dit aussi : « Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem et que Canaan soit son esclave ! »

27. « Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave ! »²⁰.

Ce texte biblique se situe juste après le récit évoquant le Déluge. Cette malédiction des fils de Cham explique donc les origines de l'esclavage. Ainsi Cham est-il le deuxième fils de Noé, nous rappelle le *Dictionnaire culturel de la Bible* :

Cham vit la nudité de son père et s'en gaussa auprès de ses frères, Sem et Japhet. Ceux-ci recouvrirent leur père d'un manteau. A son réveil, Noé apprit ce qui s'était passé ; il maudit Cham et sa descendance : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves ! » (Gn 9, 25). Au XIXème siècle, certains firent de Cham l'origine de la race noire et justifèrent ainsi leur racisme par des arguments prétendus bibliques.²¹

¹⁹Edition de référence : Léon Gontran Damas, *Pigments* (1937), *Névralgies* (1966), édition Présence Africaine, Paris, 2005, « Contre notre Amour qui ne voulait rien d'autre », in *Névralgies*, p. 108.

²⁰ *La Sainte Bible*, Genèse 10, *op. cit.*, p. 17.

²¹ Fouilloux Danielle, Langlois Anne, Le Moigné Alice, Spiess Françoise, Thibault Madeleine, Trébuchon Renée, *Dictionnaire culturel de la Bible*, France : Éditions du Cerf, Nathan, Septembre 1994, p. 53.

La strophe de Damas fait partie d'un poème mettant en avant l'amour interdit entre un homme noir et une femme blanche. Le poète insiste sur cet amour impossible surpris par les Colons, mentionnés ici par le pronom personnel « ils ». Ces derniers font appel à celui qui a lancé la malédiction sur la race noire afin de rappeler à l'homme noir sa position d'esclave. Ils veulent également lui montrer qu'il ne peut s'unir avec une femme blanche. Le poète explique dans ce poème son désir « de vivre une vie »²² d'amour avec cette femme sans que cette vie ne soit « ni honteuse ni lépreuse ni truquée ni tronquée ni traquée »²³. Cette série d'adjectifs renforcée par la répétition de la conjonction de coordination « ni » souligne le rêve du poète de vivre une vie libre sans jugements.

Par ailleurs, ce poème illustre également *Le Code noir* de Jean-Baptiste Colbert, où il était mentionné l'interdiction à un homme noir d'avoir des rapports sexuels avec une femme blanche. Le poète fait donc appel à l'histoire pour pouvoir raconter cette douloureuse expérience jamais cicatrisée. En ce sens, précise Jean-Louis Joubert :

Si la poésie a été inventée comme technique pour conserver et transmettre, elle a pu apparaître, à l'origine, comme la mémoire des hommes. Conservatoire du passé, elle se fait, dans ses formes primitives, généalogie, chronique, épopée [...]. Mais l'épopée ne se contente pas de préserver le souvenir d'un passé mort et embaumé, elle exerce une fonction socio-politique qui a souvent échappé aux commentateurs : elle situe le présent par rapport au passé et réorganise le passé en fonction du présent ; elle intervient donc activement dans les processus d'affirmation du pouvoir.²⁴

L'Histoire et la poésie sont donc liées. L'une ne peut exister sans l'autre, pourrait-on dire.

Ainsi, en remaniant la *Bible*, Damas rejette la religion chrétienne car pour lui « [c'est] une vaste hypocrisie et un puissant moyen de conforter l'ordre colonial »²⁵. En ce sens, le poète guyanais fustige la religion catholique par le biais de l'ironie et de la parodie à travers son recueil de 1956, *Black-Label*. Damas y détourne notamment un célèbre épisode biblique par le biais des vers suivants :

²² « Contre notre Amour qui ne voulait rien d'autre », in *Névrologies*, *op.cit.*, p. 108.

²³ *Ibid.*, p. 108.

²⁴ Joubert Jean-Louis, *La Poésie*, Paris : Armand Colin Éditeur, 1988, p. 15.

²⁵ Drumeaux, Georges, inspecteur pédagogique régional de lettres, « *Le chemin de Damas* » dans le poème *Black Label*, *Causerie sur Léon Gontran Damas*, Rotary Club de Cayenne, Jeudi 13 Novembre 2008, p. 8.

AVEC
 avec l'amour
 qui s'en viendrait
 par l'âpre et rude et dur chemin
 qui mène
 non pas
 au CHRIST
 mais à DAMAS²⁶

En ayant recours à l'antanaclase, le poète parvient à faire un jeu de mot entre son patronyme et la capitale de la Syrie. Par le biais de la raillerie, Damas dévie ainsi la conversion de Saint Paul à son avantage. Rappelons que Saint Paul – ancien persécuteur des premiers chrétiens – a trouvé la foi sur le « chemin » de Damas en Syrie. Pendant qu'il marchait, il a entendu le Christ l'appeler et lui dire : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? »²⁷. Après cette parole divine, nous rappelle le Nouveau Testament, Saint Paul est devenu un fidèle serviteur du Christ et a propagé son message partout. De persécuteur des chrétiens, il est passé au stade d'apôtre.

Ici, Léon Gontran Damas fait vaciller le socle de la religion en affirmant son refus de la transcendance et du sacré. Il rejette ainsi cette instruction collective en se révoltant contre la religion du dominateur et en lui reprochant son éternelle errance. En effet, contrairement à Saint Paul, Damas se cherche. Il ignore le « chemin » qu'il doit suivre. C'est pourquoi il erre comme une âme en peine. Il espère une conversion comme Saint Paul, voire un retournement de situation mais à la fin de son recueil, *Black-Label*, il est toujours au même stade. Son seul salut possible : l'écriture poétique.

En ce sens, il livre une bataille contre la religion chrétienne afin de retrouver sa véritable dévotion et son intégrité ontologique. Cette recontextualisation biblique a été l'un des fils d'Ariane de l'écriture damassienne. En effet, l'auteur guyanais s'en est servi pour dénigrer les valeurs apportées par le colonialisme.

C'est ainsi que dans « Les Trois Frères »²⁸, un récit extrait de son recueil de conte *Veillées Noires*, Damas dénonce les méfaits du colonialisme. Le conte raconte les origines des nations noires, amérindiennes et européennes. Damas commence son récit en parodiant

²⁶ Damas Gontran Léon, *Black-Label*, Paris : Gallimard, 1956, p. 12.

²⁷ *La Sainte Bible*, op. cit., p. 1449.

²⁸ Édition de référence : Damas Gontran Léon, *Veillées noires, contes nègres de Guyane*, Paris : Stock, 1943 (Réédité à Montréal : Leméac, 1972), « *Les Trois Frères* », p. 135-139.

le début de l'Évangile de Saint Jean avec la phrase suivante : « Au Commencement, il n'y avait que des Nègres »²⁹. Ici, Dieu a donné le choix à trois frères noirs de devenir blancs à l'aide d'une source qui se desséchait au fur et à mesure. C'est ainsi que l'aîné est devenu blanc, le second rouge et le dernier est resté noir. Dieu leur a ensuite donné le choix entre « la liberté, la richesse et l'intelligence »³⁰. L'homme noir a choisi la richesse, l'indien la liberté et le blanc l'intelligence.

C'est donc à travers la parodie d'un passage biblique expliquant la naissance du monde que Léon Gontran Damas dénonce les véritables origines du colonialisme. À la base, ce concept fut présenté d'une manière idéologique afin de pouvoir permettre à ces hommes issus des quatre coins d'Europe de partir à la conquête du Nouveau Monde, dans le seul but d'acquérir plus d'espaces et de richesses. En ce sens, « Les Trois Frères » nous montrent, commente Daniel Racine, « ironiquement que l'intelligence attribuée aux Blancs leur a permis de s'approprier leurs richesses et leur liberté au détriment des autres races qui existent dans le monde »³¹.

Grâce à son écriture, Léon Gontran Damas redevient de nouveau un nègre à part entière. Il retrouve son intégrité ontologique en effaçant tout ce qui a un rapport avec le colonisateur. Son fameux « chemin »³² est en fait les vers de ses poèmes. Par conséquent, les mots qu'il sème tout au long de ses recueils sont comme des cailloux qu'il jette afin de retrouver son « chemin »³³. Il fait cela pour ne pas se perdre dans les limbes sombres de l'Occident. De cette façon, il guide les siens vers la liberté identitaire en leur montrant le « chemin »³⁴ à suivre :

[...] les écrivains dont la plume est la meilleure arme pour les aider à survivre sont peut-être, parmi tous les exilés, ceux qui savent le mieux réagir en trouvant dans leur art un exutoire à leur relégation. Puisant leur force dans leur malheur, ils parviennent à faire de leur exil le lieu privilégié de leur inspiration.³⁵

²⁹ *Ibid.*, p. 137.

³⁰ *Ibid.*, p. 139.

³¹ Racine Daniel. *Léon Gontran Damas, l'homme et l'oeuvre*. Préface de L.S. Senghor, Paris : Présence Africaine, 1983 p. 145.

³² *Black-Label, op. cit.*, p. 12.

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 12.

³⁵ Ligue des Droits de l'Homme France Terre d'Asile, *Cent poèmes sur l'Exil*, choisis par Fadila Amrani, Gilles Manceron, Bernard Wallon, préface de Sadako Ogata, Haut-commissaire des Nations-Unies pour les réfugiés, collection « espaces », le Cherche Midi Editeur, Paris, Mars 1993, p. 10.

Le poète, grâce à son écriture, se métamorphose en récitant et en Nègre. C'est au cœur de ses œuvres que cette transformation est possible. Ainsi, il redevient lui-même sans avoir à singer les manières européennes. Par ailleurs, qu'il s'agisse de Damas ou même de Lohier, ces deux auteurs guyanais se servent du paradigme de la « marronnisation » comme moyen de résistance contre la culture religieuse dominante, le catholicisme.

3. LA LITTÉRATURE ORALE CONTRE L'ÉCRITURE DIVINE

Michel Lohier et Leon Gontran Damas veulent rappeler au colonisé ses véritables origines et valeurs. Leurs écritures permettent de se rebeller contre le colonisateur tout en rendant compte de l'histoire de l'esclavage et de la double identité du créole d'Amérique. C'est à partir du XVII^{ème} siècle que les hommes noirs ont été arrachés à leur terre-mère et qu'ils ont été réduits à l'esclavage sur le continent américain, dans l'exemple également de la Guyane :

Parmi ces déracinés, certains se révoltent contre leurs maîtres et se réfugient au plus profond de la forêt, sur les rives du fleuve Maroni et de ses affluents, où ils se façonnent une nouvelle origine de transmission orale, héritée de leurs cultures africaines. Ce sont les « Noirs marrons ». ³⁶

Cet héritage africain se retrouve dans les contes créoles afin de refléter la société colonialiste de l'époque et de témoigner du mode de vie de ces nouveaux arrivants. Comme nous l'avons vu, Lohier et Damas puisent leurs ressources dans l'identité culturelle guyanaise qu'ils mélangent à la littérature et à l'histoire venant de l'Afrique. Ces conteurs modifient à la fois l'histoire imposée par le colonisateur et leur propre histoire. Ils réécrivent ainsi les origines des premiers hommes noirs en Amérique.

Cette modification est, comme nous l'avons mentionné également, visible par le biais de la parodie. En disqualifiant la *Bible*, le récit sacré par excellence du colonisateur, Michel Lohier et Leon Gontran Damas tournent en dérision les fondements même et les valeurs de la société coloniale. Avec cette réécriture biblique, nous nous situons, selon Gérard Genette, dans une « parodie minimale », c'est-à-dire une parodie qui « [reprend] littéralement un texte connu pour lui donner une

³⁶ Clément Yves-Marie, *12 Contes de Guyane*, Paris : Flammarion Jeunesse, 2011, p. 10.

signification nouvelle »³⁷. Dans le cas qui nous intéresse, cette « signification nouvelle » sert surtout à se révolter contre l'acculturation coloniale, et à résister contre les valeurs imposées. Pour Dominique Maingueneau :

Le discours parodié n'est pas n'importe quel autre, mais un discours qui a été choisi parce que c'est précisément la subversion de ce discours-ci qui est cruciale pour la légitimation du discours parodieur.³⁸

En choisissant la *Bible*, les auteurs guyanais savaient qu'ils allaient susciter la captation du public visé, à savoir le peuple créole guyanais, puisque la religion catholique est très présente dans la vie des habitants. La résistance de Lohier et de Damas permet de remanier l'identité culturelle exigée par la culture dominante et de lui apporter un souffle nouveau.

Ces écrivains s'inspirent du mythe fondateur de la *Bible* pour recréer leur patrimoine africain en l'adaptant à l'identité guyanaise. C'est donc un héritage pluriel qui émane des récits de Lohier et de Damas, voire une nouvelle culture susceptible d'être transmise de génération en génération à travers le genre du conte. Il s'agit, comme l'indique L. Ralph, « [d']une culture vivante, avec sa langue, ses coutumes et ses mythes »³⁹. En se réappropriant l'écriture de la Genèse, Michel Lohier nous a expliqué par exemple les débuts du travail difficile des hommes noirs dans son récit *Adam et Ève* ; Léon Gontran Damas, lui, aura recontextualisé l'histoire biblique en reprenant certains passages qu'il parodie à la lumière du contexte esclavagiste et colonial de la Guyane. On peut indiquer, dès lors, que les auteurs guyanais travaillent à la reconstruction identitaire par le biais de la *Bible*. Grâce à la parodie, ils traduisent et interprètent en somme le cadre socio-historique guyanais. En effet, comme le dit si bien Catherine Le Pelletier, grand reporter et journaliste littéraire guyanaise, pour Damas et Lohier :

[Damas] est en tout cas, comme Lohier, un auteur folkloriste et régionaliste de Guyane. En ce sens, sa première approche ethnologique est celle d'un chercheur qui étudie son propre pays. Damas, ainsi que

³⁷ Genette Gérard, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982, p. 24.

³⁸ Maingueneau Dominique, *Manuel de linguistique pour les textes littéraires*, Paris, Armand Colin Éditeur, 2012, p. 164.

³⁹ Ludwig Ralph, *Écrire la parole de nuit : la nouvelle littérature antillaise, nouvelles, poèmes et réflexions poétiques*, Paris : Gallimard, 1994, p. 144.

d'autres, a affirmé à travers son œuvre écrite [sic], sa « conscience de soi », une identité propre, sous l'égide de la Guyane [...].⁴⁰

Ainsi, malgré une forte présence de la puissance coloniale, le peuple guyanais, à travers ses écrivains, a su parfaitement remodeler son identité tout en conservant son histoire des origines. Dans ce sens, la « marronnisation » va dans le même sens que le principe de la créolisation, mais à la différence de ce dernier, elle ajoute les Nègres Marrons et les Premières Nations à l'ensemble du processus de reconfiguration identitaire dont elle rend compte et à laquelle participent les contes et les récits poétiques. Ceci n'est pas anodin puisque les descendants de ces Nègres Marrons et de ces Premières Nations vivent encore dans cet espace francophone que constitue également la Guyane.

⁴⁰ Le Pelletier Catherine, *Michel Lobier, régionaliste et folkloriste guyanais*, Matoury, Guyane : Ibis Rouge Éditions, 2008, p. 37.

Ouvrages cités

- ALEXANDRE, Rodolphe. 2010. Intervention. Exposition « *La Bible. Patrimoine de l'humanité* », Guyane [18 Septembre]. URL : <http://www.cr-guyane.fr/actualites/exposition-la-bible-patrimoine-de-lhumanite>.
- LIGUE DES DROITS DE L'HOMME FRANCE TERRE D'ASILE. 1993. *Cent poèmes sur l'Exil*, choisis par Fadila Amrani, Gilles Manceron, Bernard Wallon, préface de Sadako Ogata, Haut-commissaire des Nations-Unies pour les réfugiés, collection « espaces », Paris, le Cherche Midi Editeur.
- BRUNE, Elsa, Conchita JAN, Paulin BRUNE. 2006. *Histoire de l'Église Catholique en Guyane (1664-2006)*, Tours, Mame Imprimeurs.
- CLÉMENT, Yves-Marie. 2011. *12 Contes de Guyane*, Paris, Flammarion Jeunesse.
- DAMAS, Léon Gontran. 2005. *Pigments (1937), Névralgies (1966)*, Paris, édition Présence Africaine.
- . 1956. *Black-Label*, Paris, Gallimard.
- . 1943. *Veillées noires, contes nègres de Guyane*, Paris, Stock, 1943. [Réédité à Montréal : Leméac, 1972.]
- DRUMEAUX, Georges. 2008. « *Le chemin de Damas* » dans le poème *Black Label*, Causerie sur Léon Gontran Damas au Rotary Club de Cayenne, Cayenne [jeudi 13 novembre], pp. 1-19.
- FOUILLOUX, Danielle, Anne LANGLOIS, Alice LE MOIGNÉ, Françoise SPIESS, Madeleine THIBAUT, Renée TRÉBUCHON. 1994. *Dictionnaire culturel de la Bible*, France, Éditions du Cerf / Nathan.
- GENETTE, Gérard. 1982. *Palimpsestes*, Paris, Seuil.
- JOUBERT, Jean-Louis. 1988. *La Poésie*, Paris, Armand Colin.
- La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris : Les Éditions du CERF, 1961.
- LE PELLETIER, Catherine. 2008. *Michel Lohier, régionaliste et folkloriste guyanais*, Matoury, Guyane, Éditions Ibis Rouge.
- LOHIER, Michel. 1980. *Légendes et Contes folkloriques de Guyane*, Paris, Éditions Caribéennes.

- PELLETIER, Anne-Marie. 1973. *Lectures bibliques*, Paris, Cerf.
[Réédition Nathan, 1996.]
- LUDWIG, Ralph. 1994. *Écrire la parole de nuit : la nouvelle littérature antillaise, nouvelles, poèmes et réflexions poétiques*, Paris, Gallimard.
- MAINGUENEAU, Dominique. 2012. *Manuel de linguistique pour les textes littéraires*, Paris, Armand Colin.
- MONTABO, Bernard. 2013. *La Guyane « Un nom, une histoire », Tome III, Une société coloniale*, Cayenne, Éditions Orphie.
- RAAD, Marie-Simone. 2010. *De Pigments à Black-Label, Léon G. Damas, un poète à la voix méconnue*, Berlin, Allemagne, Éditions Universitaires Européennes.
- RACINE, Daniel. 1983. *Léon Gontran Damas, l'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine.

La perception de l'islam chez Goyemide : *Le Dernier survivant de la caravane* (1985)

Françoise Ugochukwu¹
Open University (UK)

RÉSUMÉ

La République centrafricaine (RCA), ancien Oubangui-Chari, en Afrique équatoriale française, qui obtint son indépendance en 1960, compte plusieurs écrivains, souvent peu connus hors de chez eux. Étienne Goyemide (1942 – 1997), le plus célèbre d'entre eux, et qui a mené de front une carrière d'enseignement et l'action politique, a publié des romans, plusieurs fois primés, ainsi que des pièces de théâtre et des recueils de poèmes. Cet article considère le second de ses deux romans publiés en France, *Le Dernier survivant de la caravane* (1985), qui évoque, à travers un récit mythique de fondation raconté par le patriarche du village, un épisode de la traite nord-africaine en pays banda. Après l'irruption brutale des étrangers au sein du village, les trois jours que dure le voyage de la colonne de prisonniers, rythmés par les ablutions et la prière des Maures, sont surtout l'occasion d'une découverte progressive de l'islam et des méthodes d'un jihad qui retrouvent aujourd'hui toute leur actualité.

¹ Françoise Ugochukwu a rejoint l'équipe du Département de Développement après neuf ans au Département des langues de l'Open University (GB) et plus de quarante ans d'enseignement et de recherche en université au Nigeria, en France et au Royaume-Uni. Ses qualifications, sa carrière et son champ de recherche se situent au carrefour de l'étude des langues, de la littérature, de la traduction, de l'anthropologie et du cinéma. Habilitée à diriger des recherches, anciennement Professeur des universités au Nigeria et qualifiée aux fonctions de Professeur des universités en littérature comparée en France, elle a publié plusieurs ouvrages et de très nombreux articles sur la langue et la culture igbo du Nigeria et les littératures africaines orales et écrites. Elle est Chevalier des Palmes académiques.

INTRODUCTION

La République centrafricaine (RCA), ancien Oubangui-Chari, dans l'Afrique équatoriale française coloniale, qui obtint son indépendance en 1960, compte plusieurs écrivains, souvent peu connus hors de chez eux. Etienne Goyemide (1942 – 1997), le plus célèbre d'entre eux, et qui a mené de front une carrière d'enseignement et l'action politique, a publié des romans, plusieurs fois primés, ainsi que des pièces de théâtre et des recueils de poèmes, et a plusieurs fois obtenu le prix de la meilleure nouvelle francophone. Cette étude considère le second de ses deux romans publiés en France, *Le Dernier survivant de la caravane* (1985), qui évoque, à travers un récit mythique de fondation raconté par le patriarche du village, un épisode de la traite nord-africaine en pays banda. Après l'irruption brutale des étrangers au sein du village, les trois jours que dure le voyage de la colonne de prisonniers, rythmés par les ablutions et la prière des Touaregs, sont surtout l'occasion d'une découverte progressive de l'islam et des méthodes d'un jihad qui retrouvent aujourd'hui toute leur actualité.

EXPANSION DE L'ISLAM ET ESCLAVAGE

L'islam arrive en République centrafricaine avec l'expansion de la route de l'esclavage du Sahara et du Nil. Les premiers esclavagistes arabes au XVII^e siècle expédient les esclaves vers l'Afrique du nord ou au sud de l'Oubangui, dans ce qui était alors l'Afrique équatoriale française, et du Congo. Si la traite atlantique, qui a duré du seizième au dix-huitième siècle, reste la plus connue, le pays a aussi et surtout souffert des razzias musulmanes organisées au dix-huitième et au dix-neuvième siècle depuis les États voisins du nord et de l'est, qui dépeuplèrent le pays. Les archives – carnets de route de voyageurs, archives coloniales françaises de Bangui et de N'Djamena, entretiens oraux comme ceux notés par Cordell dans les années 1970 dans les dialectes du Dar-Kouti² et les publications sur le sujet, confirment une longue tradition de pratique de l'esclavage dans le monde arabe et musulman. Botte (2010 : 13-14) confirme qu'au moment de l'arrivée de l'islam, l'esclavage était déjà « une vieille institution fermement établie, enracinée dans les

² Ville de RCA dans la sous-préfecture de Ndele (Cordell 2002 : 18).

coutumes guerrières arabes », que la nouvelle religion n'a fait que conforter et perpétuer.

L'impact de ce commerce nord-africain, peu documenté et qui n'a jamais atteint les proportions de la traite atlantique, a été davantage culturel et social qu'économique. Cette pratique a surtout conduit à d'importants transferts de population des forêts d'Afrique centrale et orientale vers l'Égypte, le Maghreb et la péninsule arabique.³ Cordell (2002 : 17) considère que l'interdiction coranique de l'asservissement des musulmans semble avoir forcé les marchands à organiser des raids de plus en plus loin vers le sud 'païen', d'abord dans le sud du Tchad, puis en RCA, « la razzia se substituant au jihad en vue de l'expansion de l'islam » (Botte 2010 : 13).⁴ Les chefs de guerre du Soudan occidental illustrent cette pratique : ils avaient l'habitude de faire des incursions en savane et dans les forêts du sud en saison sèche quand les déplacements étaient plus faciles. À partir de 1830, ces raids se sont intensifiés et en 1874, la traite négrière s'étendait autour du lac Tanganyika, pénétrant le continent de plus en plus profondément et dépeuplant des régions entières (Cameron 1888 : 265).

Tisserant (1955 : 19-20) fait état, en particulier, d'une migration massive des Banda, l'un des principaux groupes ethniques de la RCA et probablement l'un des plus affectés par les raids des marchands d'esclaves.⁵ Il rapporte avoir rencontré un vieux Banda à Bambari, qui lui révéla avoir été emmené en esclavage en direction du Nil avec d'autres captifs avant de pouvoir s'échapper. Les autorités coloniales françaises calculèrent que dans les dix dernières années du dix-neuvième siècle, plus de 6 000 personnes par an avaient été réduites en esclavage et emmenées vers le nord – pour Gordon (1987 : 10), ce chiffre aurait dépassé 1 250 000 entre 1770 et 1900.⁶ Au total, Raymond Mauvy, cité par Gordon (1987 : 19), considère qu'entre le septième et le vingtième siècle, environ quatorze millions d'Africains ont été emmenés

³ Si le marché aux esclaves de Zanzibar, qui recrutait dans l'intérieur du continent africain, est le plus connu, de nombreuses caravanes se dirigeaient directement vers le nord.

⁴ Selon Botte (2010 : 40), la razzia, pratique considérée comme illicite, n'en a pas moins perduré entre le neuvième et le dix-neuvième siècle.

⁵ Les Banda occupent le cœur de la RCA mais plusieurs sous-groupes se retrouvent dans tout le pays. Victimes des razzias, ils gagnèrent le centre et l'est au dix-huitième siècle puis se dirigèrent vers le nord-ouest à la recherche de terres nouvelles jusqu'à la région de l'Ouham entre 1840 et 1860. Ils représentent la plus importante population du pays.

⁶ Cf. Julien (1904 : 38 et 1929 : 69-70).

vers le nord, avec d'importantes pertes en vies humaines.⁷ Modat (1912 : 232) rapporte par exemple que lors d'un raid survenu à Bria, l'une des villes mentionnées dans le roman, en 1909, seuls 200 des 600 hommes enlevés étaient encore en vie à leur arrivée à Ndele. Il décrit les souffrances des colonnes d'esclaves marchant le long de sentiers écartés, souffrant de malnutrition et de déshydratation, et déplore l'abandon ou le massacre des malades et des rebelles.⁸ Après s'être déplacés plus au sud, les Banda finirent par se diviser en petites communautés qui s'établirent dans la vallée de l'Oubangui et le long de ses affluents.⁹ C'est dans ce cadre que se situe le roman étudié ici.

LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉCRIVAIN

Si, au fil des années, un certain nombre de romans africains francophones se sont inspirés de récits sur l'esclavage, il faut noter qu'ils traitent pour la plupart de la traite transatlantique. D'autres, comme *L'Esclave* de Couchoro et le premier roman igbo *Omenuko* de Nwana (1933), sont marqués par la pratique de l'esclavage domestique. Le cas qui nous occupe ici, celui de la traite résultant des raids esclavagistes arabes et musulmans en Afrique subsaharienne, bien que peu à peu dévoilé par les chercheurs (Renault 1987, N'Diaye 2008, Chebel 2010, Botte 2010), est très peu abordé dans la littérature africaine.¹⁰ Après *Le Devoir de violence* de Ouologuem (1968) et sa diatribe contre les exactions des Saïfs, conquérants et maîtres du mythique empire Nakem et de leurs alliés arabes esclavagistes, *En attendant le vote des bêtes sauvages* de Kourouma (1998) évoquera les Touaregs négriers.¹¹ Goyemide semble bien cependant avoir été le seul à placer le trafic esclavagiste en Afrique centrale et orientale au centre de son roman, le seul aussi à se faire l'écho de ces razzias en RCA.

⁷ Cité dans Segal (2001 : 57) et Miller (2002).

⁸ Cf. aussi Tisserant (1955 : 17-21).

⁹ Cf. Kalck (1970) pp. 171-172, 212-213 et 244. Ces mouvements de populations, à leur tour, modifièrent durablement l'architecture et les pratiques agricoles des sociétés affectées.

¹⁰ Ce trafic a fait l'objet d'un seul film, *Ceddo* (1977) de Sembene Ousmane.

¹¹ Selon Agoun Perpère (2014 : 94), qui rappelle la réalité de l'esclavage des noirs par les Arabes, et plus tard par les musulmans, « l'accroissement de la population servile noire tendit à établir progressivement une corrélation entre négritude, esclavage et infériorité sociale ».

Comme le personnage central de son premier roman, Goyemidea fait carrière dans l'enseignement, du secondaire au ministère centrafricain de l'Éducation et de la Recherche, et la Fondation culturelle de Bangui porte aujourd'hui son nom. *Le Dernier survivant de la caravane* (1985), situé dans les dernières années du dix-neuvième siècle, évoque un épisode de l'histoire violente du pays, « l'un des rares pays de l'ancien empire français », constitué « de tribus refoulées de l'Est par la traite arabe qui drainait des esclaves vers les ports de l'Océan indien et par d'autres tribus refoulées de l'Ouest fuyant la traite européenne » (Decraene 1989 : 60).

La razzia sur laquelle s'ouvre le texte, perpétrée par les Arabes en pays banda, éclaire les racines africaines du trafic esclavagiste et révèle la double violence de l'esclavage et de la colonisation, implicitement liés dès les premières pages du récit. Elle lie surtout, explicitement, pratique de l'islam et violence. Le texte situe le récit à l'est, entre Ippy, « à mi-chemin entre Bambari et Bria » (p. 9) et plante le nouveau village établi par les esclaves marrons sur la rivière Kaada. Ce roman cite encore d'autres villes : Bakala, Birao, Berberati, Ndele, Bokouma, Bangassou, situées aux quatre coins de la RCA, qui achèvent de l'ancrer dans la réalité géographique et de donner corps au récit qui va suivre. L'auteur a choisi de traiter le sujet à travers un récit mythique de fondation, raconté par le patriarche du village, depuis ses débuts heureux jusqu'au raid des esclavagistes, une razzia brutale au lever du jour dans un village, la suite du récit retraçant le calvaire de la caravane et les étapes de sa progression jusqu'à sa libération aussi désirée qu'inattendue. La conclusion, telle qu'elle s'exprime à travers les dernières paroles du griot aux enfants du nouveau village, révèle le public visé par l'auteur – une nouvelle génération avide de retrouver son histoire, allusion à la vaste diaspora africaine à la recherche de ses racines et de son identité perdues.

DE LA PAIX AU CHAOS

Les premières pages du roman décrivent Ippy, « fondée vers les années 1912 par un administrateur français des colonies » (p. 9), comme cette « minuscule localité perdue au cœur de l'immense Afrique » (p. 10) au milieu de « grandes étendues de savanes et de forêts » (p. 23) et arrosée par quatre petites rivières. Évoquant la colonisation française, le narrateur tente de « préciser les circonstances

exactes et les éléments qui ont présidé à cette rencontre de deux mondes et de deux civilisations somme toute diamétralement opposées » (p. 10) mais qui n'a pas altéré la paix de l'endroit. « Il va sans dire qu'il y a certainement eu des heurts, des incompréhensions, voire des rejets assez prononcés », mais ceux-ci « font désormais partie des multiples objets rangés dans les oubliettes de l'histoire » tandis que la localité « continue son petit bonhomme de chemin au rythme imperturbable du temps » (p. 10). Cette évaluation positive de l'arrivée des Blancs s'explique par ce qu'ils ont apporté : l'hôpital, les routes, « les belles maisons, l'école et les magasins » (p. 18). Même si l'école est présentée de façon ambivalente, le narrateur affirme qu'elle n'a pas vraiment bouleversé les comportements, qui restent régis par les valeurs communautaires. La vie au village est décrite comme un « havre de paix et de bonheur » (p. 87), « un bonheur sain, gai, de tous les jours, au jour le jour » (p. 23), et le narrateur résume ce quotidien quatre fois par les mêmes mots : « nous étions heureux » (pp. 23, 24, 33 et 87).

La violence de l'irruption des esclavagistes dans le village est d'autant plus ressentie que le narrateur s'était d'abord attaché à démontrer à quel point ce village, au cœur de la forêt, loin des grandes routes et protégé par « de véritables forteresses naturelles » (p. 32) – la forêt et deux rivières à caïmans – était considéré comme inaccessible. Le paragraphe s'ouvre sur la locution « tout à coup » (p. 40) qui traduit dès l'abord la brutalité de l'irruption des Arabes. Le style et le vocabulaire rendent ensuite la violence du choc de la rencontre en une cacophonie faite de cris, de hurlements et de sanglots mêlés au cliquetis des armes et au sifflement des fouets, et soulignée par des adjectifs comme 'inattendu', 'terrifiant', 'perçant' et 'assourdissant' (p. 40). Le narrateur une fois sorti de sa case, le champ de la description s'élargit et détaille l'armement des assaillants : cimenterres, sabres, sagaies, fouets, mentionnés de façon répétée et opposés aux mains nues des esclaves, avec, à l'arrière-plan, décapitations, flagellations et la fureur de l'incendie allumé qui se propage de case en case – un spectacle « d'une horreur indescriptible » (p. 41). La violence de cette attaque, qui deviendra le pain quotidien des esclaves de la caravane, s'inscrit dans l'espace, rendue par des oppositions comme celle des Touaregs montés sur leurs chevaux¹² et dominant puissamment le paysage.

¹² Botte (2010 : 247) fait état de ces razzias de nomades musulmans « montés sur leurs chevaux », véritables « kidnappings organisés » qui descendaient jusqu'à la République centrafricaine.

UNE PROFONDE ALTÉRITÉ

Chaque nouveau détail de l'attaque renforce le caractère absurde de l'évènement. Le récit s'attache d'abord à démontrer la gratuité de la violence quasi muette infligée aux villageois, rendue par le mouvement et une multiplicité de verbes d'action. Les étrangers mettent le feu à la case du narrateur, et bientôt « toutes les cases de notre village brûlaient » (p. 41). Ils fouettent les villageois, les blessent et les massacrent sans état d'âme.

Mon père gisait dans son sang, une sagaie enfoncée dans le ventre, tandis qu'un de ces diables cuivrés [...] traînait ma mère vers la grande place du village. [...] La tête d'un bébé arraché des bras de sa mère éclata littéralement sous le sabot d'un cheval. [...] Les cases et les greniers brûlaient toujours. Les coups de fouet continuaient de pleuvoir dru sur les dos nus. [...] On avait atteint le tréfonds de l'horreur avec cette décapitation de mon oncle, l'éclatement de cette tête de bébé, et toutes ces vieilles personnes soumises à la flagellation (pp. 41-42).

Le déroulement et la succession rapide des évènements provoquent d'abord un hébètement chez les victimes : c'est qu'« il y a des limites au-delà desquelles les sentiments ne peuvent ni s'exprimer ni même se définir » (p. 42). Les mots choisis ensuite par le narrateur témoignent d'une évolution dans le ressenti face à cette violence : c'est le mot 'diable' qui surgit d'abord pour qualifier les assaillants, et qui reviendra trois fois dans le texte, un mot hérité du christianisme colonial et condamnant le mal perpétré par les esclavagistes. Les nouveaux-venus sont ensuite qualifiés d'assaillants et d'envahisseurs, puis rapidement ravalés au rang d'animal : ils ont des yeux de hibou, hurlent « de manière bestiale » (p. 42) ; leur chef, « haut sur pattes », ressemble à « un énorme criquet » (p. 48). La suite du roman reprendra les mêmes images de « bêtes », « hyènes », « criquets », « sauterelles » et « hiboux ». Les noms d'animaux qui leur sont attribués, inspirés par leur apparence, disent le refus de leur reconnaître un statut humain ; ils justifient et soutiennent l'antagonisme, excusant les ressentiments, la haine et les pensées meurtrières tout en évoquant des souvenirs de chasse faisant appel à l'instinct de survie.

La profonde altérité des Touaregs est également soulignée par leurs vêtements noirs – ils sont décrits quatre fois comme « les hommes en noir », leur code vestimentaire tranchant sur celui des villageois. L'auteur rappelle constamment la façon dont ils se couvrent, perçue

comme marquant leur identité¹³ tout en l'occultant. Leur turban, « qui ne laissait entrevoir que deux yeux » (p. 41) et le nez, cachant le reste du visage, est présenté comme une protection supplémentaire, ce qui leur vaut encore les appellations d'« hommes enturbannés » (cinq fois) alors que cette protection augmente le sentiment de vulnérabilité des villageois nu-tête. Le peu de peau visible confirme encore leur étrangeté – leur couleur « cuivrée », leur nez « crochu ». L'appellation de « fantôme » remplacera progressivement, vingt-deux fois, celles du premier jour, établissant définitivement le statut de non-humain de ces esclavagistes.

Leur parler lui-même reste incompréhensible, gênant l'interaction, comme le soir de l'attaque des fourmis rouges où, « ne parlant pas leur langue » (p. 66), les esclaves sont incapables d'expliquer ce qui se passe à leurs maîtres. Les villageois captifs et ignorants de leur destination souffrent également de constater « qu'il leur était impossible de comprendre ce qui se tramait [parce] nos maîtres s'exprimaient dans une langue entièrement inconnue de nous » (p. 45), un « jargon guttural et incompréhensible » (p. 133).

UNE VIOLENCE SANS PAROLES

D'un bout à l'autre du roman, les deux groupes, incapables de communiquer verbalement du fait de la différence de langue, ont recours à l'action violente comme moyen d'expression alternatif – ils malmènent, crachent, frappent et tuent. Tout ceci est mis en lumière par le rôle central et le statut du discours dans la culture villageoise comme dans la survie du groupe. Réduire l'autre au silence, ici, c'est éliminer : on comprend donc que le narrateur détaille les châtiments variés endurés par les esclaves et destinés à accélérer leur marche tout en les empêchant de parler ou de chanter. La castration du chef de village, destinée à venger l'insulte faite au chef des esclavagistes, illustre cette parole alternative¹⁴ en même temps qu'elle crie le désir de couper la

¹³ Selon Loyer (1863 : 23), ces hommes, recouverts de « noir » de la tête aux pieds, et considérés par les Fulani comme les anciens maîtres esclavagistes, portaient en réalité de longues robes flottantes teintées dans l'indigo, la tête enveloppée dans un turban de la même couleur fait d'une seule pièce de tissu de cinq à six mètres de long qu'ils ne retiraient jamais en public. Le même auteur rapporte que les Africains noirs s'enfuirent à la vue des premiers touareg rencontrés, effrayés par ceux qu'ils appelaient « les voilés ».

¹⁴ Voir les détails donnés au cours d'un programme radiophonique d'Anfani Radio, radio privée émettant de Niamey, Niger, et qui reconnaissait en 2003 la continuité de la

parole et d'empêcher sa reproduction. Les mots du narrateur comme les actes évoqués disent la montée de la haine qui envahit l'espace pour enfin jeter les deux groupes l'un contre l'autre dans le dernier chapitre au titre bien choisi : « le combat final » (p. 133). La libération des esclaves, due à l'arrivée inattendue du seul villageois à avoir échappé au raid, un jeune parti à la chasse, se fait l'écho d'une libération semblable mais réelle, celle d'un groupe Banda Linda qui, en 1901, réussit à repousser ses adversaires vers la rivière Ouaka et à les noyer.¹⁵

La violence se manifeste également en creux, dans l'absence quasi-totale d'interaction normale entre les deux groupes, qui se déplacent côte à côte tout en s'ignorant mutuellement et en menant des existences complètement différentes. L'auteur met l'accent sur tout ce qui peut contribuer à peindre les marchands comme différents, étrangers, étranges : leur comportement, leur langage, la couleur de leur peau, leurs vêtements, leurs montures, leurs rites religieux et leurs ablutions, leur nourriture et leur boisson. Il rend aussi l'extrême violence des sentiments des esclaves à travers leur description péjorative de la routine des Touaregs.

L'ISLAM PERÇU PAR LES VILLAGEOIS

Le roman de Goyemide met surtout en avant le lien étroit qui s'établit progressivement entre islam, violence et esclavagisme, le vocabulaire et les images présentant cette religion comme étrangère aux croyances ancestrales représentées par les villageois. L'invasion est clairement du côté des Touaregs, considérés comme les esclavagistes les

pratique de la castration par les Touaregs sur leurs esclaves et châtiant les fautes graves. Ce programme particulier, intitulé « Les pratiques esclavagistes et la démocratie : le paradoxe nigérien », produit par Mahamadou Assoumane Toudou, journaliste de Radio Anfani, prouva la persistance de l'esclavage au Niger tout en promouvant le travail d'une association nationale pour les droits de l'homme, DIMITRIA, fondée douze ans auparavant par les Touaregs et visant à l'abolition de l'esclavage. Selon un recensement effectué par cette association en 2003, il y avait encore à l'époque 870 633 esclaves au Niger. Le programme de Toudou, qui comportait un entretien avec un esclave marron ayant échappé de peu à la castration pour s'être rebellé contre son maître, reçut le prix suisse pour les radios du Sud à Genève le 26 septembre 2003 et amena à la promulgation d'une loi anti-esclavagiste par le parlement nigérien.

¹⁵ D'autres luttes libératrices avaient déjà été couronnées de succès en 1892, 1893 et 1896.

plus actifs, décrits dans le détail, la tête entièrement couverte de leur turban (p. 100).¹⁶

Les envahisseurs du roman sont qualifiés indifféremment et successivement d'assaillants, puis de maîtres, de tortionnaires et d'esclavagistes, d'hommes en noir et au cœur noir, de diables et de fantômes. S'ils sont d'abord perçus comme des individus isolés, du fait de la soudaineté et de la violence de leur incursion dans le village endormi, rendues par une série d'instantanés fragmentaires, le reste du récit décrit les cavaliers vêtus de noir dans les gestes qui les rassemblent, révélant leur appartenance ethnique, leur foi et leur occupation : la cérémonie du thé, bu dans des tasses minuscules, assis à même le sol (pp. 47-48), la prière, « une étrange gymnastique, la face tournée du côté du soleil levant » (p. 55) et les violences infligées à la caravane des esclaves. La découverte de l'islam par les villageois est limitée à la gestuelle des Touaregs. Les trois jours de marche de la caravane, rythmés par les rites du matin et du soir, vont contribuer à identifier les « tortionnaires » comme musulmans, en même temps qu'ils établissent une routine théâtrale, muette et dénuée de sens, qui garde la distance entre les deux groupes, les uns acteurs et les autres spectateurs :

Après s'être pour la première fois débarrassés de leur turban, [...] ils se lavèrent la figure et la plante des pieds. [...] Quand ils eurent terminé leur drôle de toilette, ils se mirent sur deux lignes et entamèrent une étrange gymnastique, la face tournée du côté du soleil levant. Au signal de leur chef placé à quelques cinq pas derrière eux, ils s'asseyaient, se relevaient, se rasaient encore, tendant leurs mains ouvertes devant eux, se cognant le front par terre, se relevant encore. Puis, comme s'ils en avaient assez de ces va-et-vient ridicules, ils s'assirent sur leurs talons, et sortirent des poches de leurs grands boubous des espèces de grosses perles noires enfilées sur des ficelles attachées en rond (pp. 55-56).

Le récit évolue ainsi progressivement de la surprise et du chaos initiaux à une prise de conscience de ce qui donne sens au comportement des esclavagistes : leur religion. Pour mieux rendre compte de la centralité de l'islam dans le récit, l'auteur a pris soin de structurer le roman en plaçant le rite des ablutions et de la prière aux points d'articulation du récit présenté de façon chronologique. Ce choix fait en outre ressortir

¹⁶ Les historiens font état des raids de pillage des Touaregs contre les populations autochtones, raids qui ont établi leur réputation de fiers esclavagistes. Bien des détails décrits, comme leurs vêtements, leurs armes et leurs habitudes, les identifient comme les personnages évoqués dans le roman.

l'importance capitale de la succession du jour et de la nuit, du matin et du soir, dans le quotidien de la caravane.¹⁷

1 ^{er} matin	Pause près d'un cours d'eau : Ablutions et prière	p. 54-56
1 ^{er} soir	Prière et repas	p. 61
2 ^e matin	Ablutions et prière avant le petit déjeuner	p. 67
3 ^e soir	Ablutions, prière et repas	p. 146

La prière est décrite comme une « drôle de gymnastique » (p. 61), un exercice « ridicule » précédé « d'une courte ablution non moins bizarre » (p. 67), un « jeu » violent qui consiste « à se cogner le front plusieurs fois contre le sol en se tournant vers le levant » (p. 146). Après la prière vient le repas, celui du soir, le seul de la journée, qui signale le début d'un moment de relaxation et de bonne humeur et permet aux esclaves de respirer. Dans tout le texte, aucune allusion au Coran, mais à l'attitude des musulmans devant la mort. Les deux hommes décédés accidentellement en cours de route ne reçoivent ni sépulture ni oraison funèbre – seulement un '*inch Allah*' dénué de toute émotion.

Les seuls mots de la langue des esclavagistes saisis par leurs victimes ont une forte connotation religieuse. Le premier qu'ils réussissent à saisir est celui de "*kirdi*" (p. 99) – un mot d'origine kanuri, péjoratif, *kerdi/kerdi*, traduit par 'païen' (Cyffer 1994 : 130).¹⁸ Après l'accident de cheval qui a causé la mort d'un des arabes, ils entendront chacun des islamistes émettre « une courte interjection, prière ou juron je ne sais, composée de deux mots, '*Inch Allah !*' » (p. 86). Cette attitude devant la mort, qui les caractérise, s'oppose aux rites de deuil, aux pleurs et au respect accordés par les villageois à la dépouille de leurs morts. Comme le rapporte le jeune chasseur banda, seul survivant du massacre, « j'ai enterré tout le monde. Je les ai tous enterrés. Chacun des nôtres a eu une sépulture décente » (p. 157).

¹⁷ Lorsqu'il arrive que la caravane continue son chemin sans pause nocturne, le second soir par exemple, ou lorsqu'elle se met en branle avant l'aube du troisième matin, trop tôt pour la prière, le narrateur en fait état. Le combat final aura lieu dans la nuit du troisième au quatrième jour de marche.

¹⁸ C'est Denham (1826 : 145) qui mentionne ce mot le premier dans son ouvrage sur l'Afrique centrale, traduisant le mot '*Kerdies*' par 'Nègres qui n'ont jamais embrassé la foi mahométane', ou 'mécraéants'.

DEUX VISIONS DU MONDE ANTITHÉTIQUES

Dans le temps, la cassure entre l'avant et l'après, le passé et le présent, et l'attitude des uns et des autres vis-à-vis de ceux qui sont étrangers à leur communauté de vie, est longuement analysée, et perçue comme le fruit du colonialisme, défini dans le roman comme « la rencontre de deux mondes et de deux civilisations somme toutes diamétralement opposés » (p. 10). Avant, c'étaient les danses, les parties de chasse, les grands cercles autour des repas, les veillées – le bonheur solidement ancré dans l'appartenance à une même communauté de vie et de destin à une époque où « nous étions sans conteste le centre du monde, le nombril de la terre » (p. 11). Le village a ensuite connu l'arrivée du christianisme, une religion ayant pour objectif « la recherche de lendemains fleuris [...] au ciel » (p. 12), mais, comme le remarque le narrateur, « les écoles, tout comme la religion, ont eu quelques difficultés à s'implanter chez nous » (p. 12). Ces difficultés initiales n'ont pas empêché ces deux institutions de triompher « de tous les obstacles que certaines gens ont cru devoir dresser sur leur route » (p. 12), sans pour autant changer grand-chose aux croyances profondes de la population.

Goyemide structure son roman en deux pans antithétiques : les bons et les mauvais, les pacifistes et les violents, deux visions du monde qui s'opposent et dont l'histoire a écrit le heurt. Les villageois captifs, quant à eux, conservent dans leur nouveau statut d'esclaves la hiérarchie et les valeurs de leur village, et c'est ce qui les sauve. La relation entre les groupes, présentés comme ayant d'abord vécu en autarcie, est déterminée par les critères transmis et qui avaient pour but premier d'assurer la continuité et la survie du groupe. Ces relations ont ensuite été marquées par l'histoire violente du pays. L'interpénétration des communautés est décrite comme fondée sur un malentendu et une incompréhension initiaux. C'est la haine qui sert de moteur aux relations entre les deux groupes, les captifs ne désirent qu'une chose : la mort de leurs tortionnaires. À cet égard, l'évolution de leurs sentiments vis-à-vis des Touaregs est significative, comme la montée de leur haine et de leur soif de vengeance, prouvant, s'il en était besoin, que l'amour répond à l'amour comme la haine à la haine. À la brutalité de l'esclavage et au viol des croyances, Goyemide oppose la puissance tranquille et durable de la cohésion sociale, les premiers provoquant la mort et la seconde engendrant la vie.

Face aux musulmans, les villageois adeptes de la religion traditionnelle renouent avec leurs croyances en renforçant le lien qui les unit à leurs ancêtres, à travers une suite de récits oraux, contes, légendes et souvenirs interrompant pour un temps le récit de la caravane. Ce faisant, ils proclament la supériorité de leurs croyances, qui donnent un sens à leur existence et permettent cohésion et adéquation entre les croyances auxquelles ils adhèrent et leur comportement au quotidien : ils se soutiennent les uns les autres, démontrent leur courage, le respect des valeurs ancestrales – respect de la vie et des vieillards, habitude de protection des femmes et des enfants, transmission de ces valeurs. Les souffrances du groupe, à leur paroxysme, font remonter la prière : « J'appelai les 'Amatchis', les mânes de tous nos ancêtres, les priaï et les suppliai de toute la force de mon âme de venir détruire [...] tous ces hommes enturbannés dont la méchanceté dépassait les limites de l'imaginable » (p. 102). La libération finale sera attribuée aux Esprits du clan, prouvant la supériorité de la religion traditionnelle sur un islam vécu comme une religion de violence et de mort.

CONCLUSION

Au contraire des esclaves affectés par la traite atlantique, ceux déplacés par la traite nord-africaine n'ont laissé que très peu de témoignages écrits de leur expérience. Le roman de Goyemide, bien que fictionnel, peut donc être considéré comme une précieuse contribution à la reconstitution de la mémoire de cette époque.¹⁹ *Le dernier survivant de la caravane* lie, comme de nombreux romans antérieurs, l'école à la religion, englobant catholicisme et protestantisme, et perçoit ces deux institutions comme sources de privations. Mais le viol de leur civilisation par l'islam démarque clairement cette dernière religion de celles qui l'avaient précédée dans le village.

Au fil des pages, nous retrouvons plusieurs des thèmes traités ailleurs dans la littérature africaine – ceux de l'âge d'or précolonial, des méfaits de la colonisation et de ce qui l'a suivi : la perte de l'identité, l'aliénation de l'individu cherchant à s'intégrer dans un nouveau groupe

¹⁹ En 1928, la Conférence islamique réunie à La Mecque, adopta une résolution condamnant la traite négrière. Celle-ci, bien qu'abolie graduellement par la France et le Royaume-Uni entre 1794 et 1848, a continué à hanter la mémoire des Africains, donnant naissance à une quête individuelle et collective, à la recherche de leurs identités et de leurs racines perdues.

et y perdant son âme. L'originalité de Goyemide est, tout en rejoignant une tradition romanesque, d'avoir ancré ses romans dans l'histoire spécifique de la Centrafrique pour en rappeler le passé et offrir un regard critique sur sa gestion présente. Il donne ainsi raison à Mongo Beti qui écrivait en 1996 :

J'ai souvent entendu dire que les écrivains ne devaient pas se mêler de politique, que le militantisme affaiblit l'artiste ou même lui fait perdre sa voie [...]. Je n'ai pas besoin de consulter l'histoire littéraire pour prouver la fausseté de cet argument. Il me suffit d'examiner ma conscience pour affirmer qu'il n'y a pas de plus grande vocation pour un homme de lettres que la défense d'une noble cause. Et y a-t-il une cause plus noble au monde que le bonheur et la liberté d'un peuple ? (187)

Ouvrages cités

- AGOUN PERPERE, Fatma. 2014. « Etiologie de l'altérité noire dans le conte oriental et maghrébin », in Ursula BAUMGARDT (ed.), *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*, Paris, Karthala, 2014, pp. 89-114.
- BAUMGARDT, Ursula (ed). 2014. *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*, Paris, Karthala.
- BETI, Mongo. 1996. « Afterword : homecoming », in IBNLFASSI L. & HITCHCOTT N. (éd.), *African francophone writing. A critical introduction*, Oxford, Berg, p. 187.
- BOTTE, R. 2010. *Esclavages et abolitions en terres d'islam, Tunisie, Arabie saoudite, Maroc, Mauritanie, Soudan*, Bruxelles, André Versaille.
- CAMERON VERNEY, Lovett. 1888. « Slavery in Africa : the disease and the remedy », *National Review* 10 : 265.
- . 1877/2002. *Across Africa* Vol. I. Paris, Bibliothèque nationale de France (Reprod. from London, Daldy, Isbister & Co).
- CHEBEL, Malek. 2010. *L'esclavage en terre d'Islam*, Fayard, Pluriel.
- CORDELL, Dennis. 2002. « Des "réfugiés" dans l'Afrique précoloniale ? L'exemple de la Centrafrique, 1850-1910 », *Politique Africaine* 85, pp. 16-28.
- . 1988. « The delicate balance of force and flight : the end of slavery in Eastern Ubangi-Shari », in Suzanne MIERS et Richard ROBERTS (eds.), *The End of Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 150-171.
- . 1986. « Warlords and enslavement : a sample of slave traders from Eastern Ubangui-Shari, 1870-1920 », in P. E. LOVEJOY (ed.), *Africans in Bondage : Studies in Slavery and the Slave Trade*, Madison, African Studies Program and The University of Wisconsin Press, pp. 335-369.
- COUCHORO, Félix. 1983. *L'Esclave*, Editions Akpagnon, Lomé. [Paris, Editions de la Dépêche africaine 1929.]
- CYFFER, Norbert. 1994. *English-Kanuri Dictionary*. Köln : Rudiger Koppe Verlag.
- DECREAENE, Philippe. 1989. *L'Afrique centrale*, Paris, CHEAM.

- DENHAM, Dixon. 1826 / 2001. *Voyages et découvertes dans le nord et dans les parties centrales de l'Afrique : au travers du grand désert, jusqu'au 10e degré de latitude nord : et depuis Kouka, dans le Bornou, jusqu'à Sakatou, capitale de l'empire des Felatah*, Paris, Arthus Bertrand, Mongie aîné / BNF /INALCO/ AUPELF (trad. De l'anglais par Eyriès et de Larenaudière).
- GORDON, Murray. 1987. *L'esclavage dans le monde arabe VIIe-XXe siècles*, Paris, Robert Laffont. (trad. de l'anglais par C. Vlerick de Murray Gordon, *Slavery in the Arab World*, reprint New York, New Amsterdam, 1989.)
- GOYEMIDE, Etienne. 1985. *Le Dernier survivant de la caravane*, Paris, Hatier.
- . 1998. *Le Dernier survivant de la caravane*, Paris, Le Serpent à Plumes.
- JULIEN, Emile. 1904. « La situation économique du Dar-el-Kouti », *Afrique française : renseignements coloniaux*, 14 (1), janvier 1904, p. 38.
- . 1929. « Mohamed-es-Senoussi et ses États », *Bulletin de la société des recherches congolaises* 10, pp. 69–70.
- KALCK, Pierre. 1974. *Histoire de la République Centrafricaine*, Paris, Berger-Levrault.
- . 1970. *Histoire de la République centrafricaine, des origines à nos jours*. Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-I-Sorbonne, vol. 1.
- Kourouma Ahmadou (1998) *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil
- LITTÉRATURE CENTRAFRICAINE. 1989. *Notre Librairie*, numéro 97, avril-mai.
- LOYER, Charles. 2014. *Les Touaregs*, Paris, B. Duprat/BNF (1^e édition 1863), 31p.
- MILLER, Joseph Calder. 2002. « The unknown slavery : in the moslem world, that is – and it's not over », *National Review inc.* 20th May.
- MODAT, Jean. 1912. *Une tournée en pays Fertyt*. Publication du Comité de l'Afrique française.
- N'DIAYE, Tidiane. 2008. *Le Génocide voilé – enquête historique*, Gallimard 2008.
- NWANA, Pita. 1964. *Omenuko*, Ikeja, Longmans of Nigeria [1933] texte igbo.
- . 2010. *Omenuko ou le repentir d'un marchand d'esclaves*, Paris, Karthala. Coll. Lettres du Sud, ISBN 978-2-8111-0453-5 (traduit

- de Figbo *Omenuko*, Longmans of Nigeria 1933 par Françoise Ugochukwu)
- OUOLOGUEM, Yambo. 2003. *Le Devoir de violence*, Rocher [Seuil, 1968].
- RENAULT, François. 1987. *Tippo-Tip, un potentat arabe en Afrique centrale au XIXe siècle*, Paris, Société française d'Histoire d'Outremer/L'Harmattan.
- SEGAL, Ronald. 2001. *Islam's Black Slaves : The Other Black Diaspora*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- TISSERANT, Charles. 1955. *Ce que j'ai connu de l'esclavage en Oubangui-Chari*, Paris, Société antiesclavagiste/Plon.

LE FAIT RELIGIEUX ET SON QUESTIONNEMENT

La religion dans la littérature : Entre le sacrilège et la rationalité

Khadija El Jari
Université El Jadida (Maroc)

RÉSUMÉ

L'écriture de Fouad Laroui foisonne d'intertextes religieux dont l'omniprésence révèle le pouvoir qu'exerce le texte divin sur l'auteur. Le Coran, le Hadith¹, Dieu, le prophète Mohamed, ses compagnons et quelques croyances héritées sont convoqués tour à tour et soumis à l'œil de l'intellectuel qu'est le narrateur larouien. Au fil des romans, le narrateur oscille entre l'éloge et le blasphème jusqu'aux Tribulations du dernier Sijilmassi². Là, le narrateur-personnage lesté des idées de ses ancêtres Averroès et Ibn Tofail³ exhorte les croyants musulmans d'une part à une étude exotérique du Coran d'autre part à la nécessité d'associer les diverses interprétations à leur contexte historique. D'ailleurs, l'écrivain francophone Fouad Laroui ne se contente plus de critiquer la confession de sa communauté d'origine, il se hasarde désormais à dénoncer les travers des autres religions révélées à savoir le judaïsme, le christianisme et même les autres croyances.

LA RELIGION DANS LA LITTÉRATURE : ENTRE LE SACRILÈGE ET LA RATIONALITÉ

La littérature maghrébine d'expression française jouit d'un statut particulier au sein de la littérature francophone : ses apports tout à la

¹ « Le Hadith rassemble les paroles, les actes et les approbations du prophète de l'islam. » Voir Philippe Gaudin et al. 1995. *Les grandes religions*. Paris : ellipses, p. 100.

² Laroui, Fouad. 2014. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Paris : Julliard.

³ Ibn Tofail est un philosophe et médecin andalou (1110-1185) connu en Occident sous le nom d'Abubacer.

fois linguistiques, formels et thématiques sont aujourd'hui largement attestés. La littérature hexagonale s'est enrichie de ses multiples productions grâce aux cultures et grandes civilisations qui l'alimentent sans cesse. Aujourd'hui, le roman, sans doute plus qu'aucun autre genre, semble offrir la possibilité d'une appropriation textuelle et dynamique d'un grand nombre de genres littéraires classiques (théâtre, poésie, essai, conte, etc.) ou paralittéraires⁴ (bande dessinée, presse écrite, chanson, publicité...)

Sur le plan strictement thématique, l'écriture romanesque maghrébine, aspirant à rendre compte des préoccupations tout à la fois de la société et de l'individu, fait appel à une multitude de discours qui se rencontrent, s'affrontent et s'enchevêtrent. C'est ainsi que les discours religieux, politique, philosophique, scientifique, juridique, sont conviés par l'écrivain pour construire un univers romanesque multidimensionnel. Cependant, au cours des dernières années, nous remarquons que le discours religieux se trouve de plus en plus convoqué par la narration romanesque maghrébine et semble parfois occuper une place centrale. Cela s'explique sans doute par le fait que ce discours trouve sa source dans l'histoire et la société maghrébines : il constitue à cet égard le code de légitimation des pratiques tant sociales, politiques que culturelles de la communauté. Cette place centrale qu'occupe le discours religieux trouve également son explication dans le statut sacré qui est assigné au texte coranique qui alimente et légitime souvent tout discours se réclamant de la religion musulmane. L'individu se trouve ainsi cerné socialement, juridiquement et politiquement par le texte divin, chose que les écrivains marocains ne peuvent ignorer. Or, dans certains textes, la thématique religieuse s'avère hégémonique et tend ainsi à envahir la totalité de l'intrigue romanesque.

Le propos que nous voudrions développer dans cet article ambitionne d'étudier les modalités de fonctionnement du discours religieux dans quelques textes romanesques de l'écrivain marocain Fouad Laroui. C'est à dessein que nous avons choisi cet auteur : dans un grand nombre de ses œuvres, le discours religieux est délibérément utilisé selon des enjeux qu'il s'agit d'éclairer. Certes, Fouad Laroui s'inscrit dans une tradition romanesque maghrébine ancienne ; cependant, il nous semble que le traitement narratif et thématique qu'il fait subir au *religieux* présente quelques éléments nouveaux que nous

⁴ Bakhtine, Mikhaïl. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, p. 141.

voudrions mettre au jour. Nous pensons en effet que ce traitement ne s'inscrit pas dans le cadre des préoccupations des premiers auteurs marocains de langue française.

1. LE TEXTE SACRÉ : TÉMOIN DU PASSÉ ET DU PRÉSENT MUSULMAN

En dépit du parcours scolaire des auteurs, de leurs représentations religieuses, de leurs lectures et de leurs idéologies, le discours religieux constitue un leitmotiv dont l'étude diffère d'une œuvre à une autre. Glorifiée, bafouée, controversée, la religion est loin d'être cette « parole autoritaire »⁵ hermétique à toute modification. La désacralisation du texte divin et de ses représentants apparaît dès le premier roman marocain *La boîte à merveilles*⁶ d'Ahmed Sefrioui. Le narrateur sidi Mohamed ne cache pas son amusement lors de la récitation des versets coraniques et nous communique son aversion du M'sid⁷ et du fqih⁸ dont la violence hante l'univers du petit jusqu'à la maladie. Driss Chraïbi, Tahar Ben Jelloun, Mohamed Khaïr Eddine et d'autres auteurs poussent plus loin leur critique et dénoncent les tares d'une société phalocrate dont les dominants maltraitent au nom de la religion les dominés qui par leur soumission exaspérante constituent la deuxième cible des écrivains marocains.

Mais Fouad Laroui n'a jamais été au M'sid et par conséquent n'a pas subi les affres de la violence du maître. Outre la non-fréquentation de l'école coranique, l'auteur n'a pas souffert de la tyrannie du père. Bien plus, il a poursuivi des études françaises dès son enfance et était plus proche de la civilisation de Voltaire que de celle de ses concitoyens marocains. Quels sont alors les angles sous lesquels est traitée la religion dans son œuvre littéraire ?

Le discours religieux est l'une des composantes essentielles des œuvres de Fouad Laroui. C'est l'intertexte omniprésent qui fait l'objet d'un rapport ambivalent sans équivoque. Le livre sacré voit ses fonctions évoluer du passé au présent dans la société marocaine. Dans le roman *La*

⁵ Bakhtine, Mikhaïl. *Ibid.*, p. 161.

⁶ Sefrioui, Ahmed. 2010. *La boîte à merveilles*. Casablanca : Librairie des Ecoles. (Seuil : 1952).

⁷ Le M'sid est l'école coranique où les enfants apprennent le Coran.

⁸ Le Fqih dans le roman *La boîte à merveille* désigne le maître de l'école coranique.

*vieille dame du riad*⁹ dont l'action se passe au début du vingtième siècle, seule l'élite incarnée par le personnage hadj Fatmi sait lire le *Coran*. La lecture d'une sourate du livre divin permet la conclusion d'accords décisifs comme celui du mariage,¹⁰ et rapproche les tribus malgré leur disparité culturelle et linguistique notamment les Amazighs et les Arabes. En outre, les musulmans font coïncider des événements importants avec des dates divines pour s'assurer de la coopération du peuple qui aspire à accéder au paradis. En témoigne la bataille d'Anoual qu'Abdelkrim Khattabi a livrée contre les espagnols au Rif marocain, la nuit du vingt-sept Ramadan en 1921.¹¹ A l'instar du *Coran*, le Hadith fait office d'un argument d'autorité qui exhorte les individus à la bonne conduite. Aussi le hadj Fatmi est-il un bon commerçant de grande notoriété puisque le prophète a affirmé que « *le marchand sincère et de confiance sera parmi les prophètes, les justes, les martyrs.* » (Laroui, 2011 : 99).

Outre le pouvoir du Coran et son impact sur les croyants musulmans, la structure des phrases sacrées est également mise en avant dans le roman larouien. En fait la célèbre phrase énoncée par le politicien Michel Jobert (Laroui, 2014 : 88-86) « *Est-ce que tenter de remettre les pieds chez soi constitue forcément une agression imprévue ?* »¹² émerveille le narrateur qui la caractérise de « *socratique et biblique* » (*Ibid.* : 89). Mais son interlocuteur, qui est un psychologue, rétorque qu'il aurait dit « *C'est à la fois socratique et coranique* » comme en témoigne la sourate de l'Éléphant : « *As-tu vu comme ton Seigneur a agi envers les gens de l'Éléphant ? N'a-t-il pas rendu leur ruse complètement vaine ?* » (*Ibid.* : 90)

La citation de Michel Jobert est un prétexte pour rendre hommage à la philosophie et à la texture des textes sacrés qui interpellent la raison de l'individu par le biais de la démonstration, la dialectique et l'exhortation.¹³ De ce fait, le narrateur larouien ne cache pas sa fascination du texte sacré auquel il recourt dans d'autres contextes comme dans le roman *La femme la plus riche du Yorkshire*. Là, le

⁹ Laroui, Fouad. 2011. *La vieille dame du riad*. Paris: Julliard.

¹⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹¹ *Ibid.*, p. 118.

¹² Michel Jobert énonce cette phrase à l'ONU lorsque les égyptiens ont voulu récupérer leurs terres en 1973.

¹³ Laroui, Fouad. « Averoës ». 11 juillet 2013. Conférence à L'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse. En ligne. <https://www.youtube.com/watch?v=5Cs-mjSidaQ>.

narrateur ethnologue se réfère au *Coran*, précisément à l'histoire des sept dormants d'Ephèse pour étayer sa thèse contre la société de consommation. Grâce à cette sourate, il loue le temps où l'habit n'était qu'un accessoire pour couvrir le corps et non point une industrie changeante qui influe sur les gens dont la valeur dépend aujourd'hui du coût des vêtements.¹⁴

Le Coran est un document divin qui témoigne des événements antéislamiques et des débuts de l'islam. Récitant la grandeur des conquérants musulmans à une époque révolue, il devient le témoin de leur déchéance actuelle. Les vaincus d'aujourd'hui représentés par le hadj Fatmi, lors du protectorat français, se voient assaillis par le verset « *Ils t'interrogent sur les dépouilles. Dis : Elles reviennent à Dieu et au Messager.* » (Laroui, 2011 : 97). Les vainqueurs deviennent désormais le butin des vaincus d'autrefois.

Mais le hadj Fatmi, bien qu'il soit lettré, croyant et pratiquant, il se contente de la lecture du *Coran* et ne montre aucune résistance au colon. Sa passivité et sa fuite de la réalité ne répondent point aux paroles divines qui exhortent à la revendication de la liberté et de la justice. Enfin, la religion de ce personnage est loin d'être celle de l'intelligentsia dont la religion est différente du commun des mortels.

2. LA RELIGION DE L'INTELLIGENTSIA

L'éducation occidentale qu'a reçue le personnage larouien lui commande de suivre la raison cartésienne et de réfuter toute mektoubisation¹⁵ des événements. Mais est-ce que la rationalité est propre à la civilisation occidentale ? Fouad Laroui y répond dans son roman *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Pour l'auteur, la pensée rationnelle n'est pas exclusive à l'Occident, elle a été adoptée depuis des lustres par des penseurs arabo-musulmans tels Ibn Tofail et Averroès. Le premier conclut dans son roman philosophique Hay bnou Yaqzan¹⁶ que les simples d'esprit ne peuvent connaître Dieu que par la voie de l'autopraxie d'où la nécessité des livres sacrés ; alors que les savants comprennent le fonctionnement de l'univers grâce à la raison qui est leur « religion naturelle », une religion qu'Emmanuel Kant définit

¹⁴ Laroui, Fouad. 2008. *La femme la plus riche du Yorkshire*. Paris : Julliard, pp. 88-89.

¹⁵ Mektoubisation est un emprunt de la langue arabe qui veut dire la prédestination du bien et du mal.

¹⁶ Cité par Laroui Fouad, dans *Les tribulations du dernier Sijilmassi*, *Op. cit.*, pp. 162-170.

comme étant « *celle dans laquelle* » il doit « *d'abord savoir que quelque chose est un devoir avant de le reconnaître comme un commandement divin.* » (Laroui, 2014 : 169-170). La pensée de Kant rejoint celle d'Ibn Tofaïl qui épouse la thèse d'Averroès suivant laquelle l'étude des sciences et de la philosophie est une nécessité religieuse. Pour le commentateur d'Aristote¹⁷, la science s'accorde avec le texte sacré et si une contradiction surgit entre les deux, « *il faut forcer le texte sacré à coïncider avec le réel tel que le dévoile la science.* » (*Ibid.* : 173)

Ainsi, dans un contexte médiéval musulman purement fondamentaliste, ces penseurs indépendants appellent à l'interprétation métaphorique du livre sacré, au raisonnement logique dans la découverte du Créateur et du monde créé. De même, Averroès incite à la réfutation de la rhétorique qui est la source de la « médiocrité » des musulmans.

Le personnage larouien, suite à la lecture des consignes d'Averroès, opte désormais pour les techniques de la dialectique et de la démonstration afin de rationaliser la connaissance de l'univers et plus particulièrement pour expliquer le fait religieux. Ces techniques étaient et sont encore marginalisées dans le monde arabe au profit du discours rhétorique dont les « vertus » sont innombrables. La rhétorique révèle la dictature linguistique, et plus loin, la dictature politique qui dicte aux autres leurs conduites sans une marge de discussion. Abêtissant les esprits, la rhétorique assure la stagnation de la pensée qui suit aveuglément le discours reçu sans en critiquer le contenu. Adam, le personnage-narrateur du dernier roman *Les tribulations du dernier Sijilmassi*¹⁸, nous donne quelques exemples des Hadiths hérités dont la véracité est douteuse ; à titre d'exemple, le Hadith qui stipule que les anges ont recommandé au prophète lors de son voyage nocturne « la hijama » (les ventouses)¹⁹. Le sujet des ventouses est pour le narrateur larouien inapproprié à la sacralité de la situation. Outre la remise en cause de la thématique des propos du Messenger, le narrateur larouien s'attaque à la procédure de transmission de ces paroles qui repose essentiellement sur la foi d'un groupe de rapporteurs. La critique de la tradition prophétique atteint la formule  (salla-llahou

¹⁷ Sous la demande du calife Abu Yacub Yusuf, Averroès a présenté une étude des travaux d'Aristote en 1166.

¹⁸ Laroui, Fouad. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Op. cit.

¹⁹ Laroui, Fouad. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Op. cit., p. 229.

‘alayhi wa sallam)²⁰ que tout musulman prononce après la mention du prophète Mohammed. D’après la tradition, cette expression permet aux fidèles de bénéficier de l’intercession du prophète auprès de Dieu le Jour du Jugement. Or, le personnage larouien critique cette croyance en alléguant l’arbitraire du signe et propose, à défaut de s’en défaire, de lui substituer le sigle saws.²¹

Le conflit entre le discours religieux défendu par les orthodoxes et la rationalité des philosophes et de l’intelligentsia est poussé à son extrême au chapitre vingt-neuf intitulé *Crédo de l’agnosticisme*²². En fait, dans le débat qui l’oppose au personnage Abdelmoula, le narrateur, fidèle à l’esprit cartésien, fait appel à des philosophes et à des scientifiques qui affirment la présence des lois logiques gouvernant le fonctionnement de l’univers, à l’encontre d’autres qui réfutaient et refusent toujours la scientificité de la Création. Ibn Tofail reconnaît la présence de Dieu et de ses créatures par la voie de la raison ; Averroès considère la science comme un corollaire à la religion ; quant à Galilée, il assure que « *la nature s’écrit en langue mathématique* » (Laroui, 2014 : 242) et Laplace réfute la thèse de l’omniscience de Dieu dans la gestion de tous les événements même les plus banals²³. Ces penseurs font face à d’autres qui défendent la thèse d’omniprésence et d’omniscience de Dieu qui surveille et dirige ses créatures à tout moment et en tout lieu, comme l’exprime le soufi Ibn Arabi qui soutient que si Dieu « *venait à être séparé du monde, le temps d’un battement de paupières, le monde disparaîtrait.* » (Laroui, 2014 : 243).

Ce débat amène le narrateur Adam dans *Les tribulations du dernier Sijilmassi* (2014 : 253) à prendre parti de l’élite savante occidentale et orientale et à déclarer que Dieu :

a créé les principes généraux, les lois de l’Univers, la géométrie, la nécessité de l’évolution... Voilà ce qu’il « sait ». On pourrait dire voilà ce qu’il est. Le reste, « le monde de la génération et de la corruption », comme dirait Ibn Tofayl, ça n’entre pas dans son domaine.

La contestation de l’omniscience de Dieu a déjà été énoncée par d’autres auteurs maghrébins comme Mohamed Khaïr Eddine dans son roman *Le Déterreur*.²⁴ Or, la remise en cause des attributs divins ne

²⁰ Que la paix et le salut de Dieu soit sur le prophète.

²¹ Laroui, Fouad. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Op. cit., p. 228.

²² *Ibid.*, pp. 241-245.

²³ *Ibid.*, p. 243.

²⁴ « Dieu, qui ne sait pas tout, contrairement à ce qu’on lui fait dire », dit le déterreur dans *Le Déterreur*. 1973. Paris : Seuil, p. 113.

signifient point le déni de Dieu. En fait, pour le personnage larouien, le raisonnement critique conforte la Foi dans son essence comme elle le légalise et le prône. En d'autres termes, le savoir est loin d'avaloir la foi comme l'affirme Hegel mais ils se complètent dans la quête de la Vérité. Les savants et les philosophes chantés par l'auteur (Averroès, Ibn Tofail, Kant) ont accédé à la connaissance du Créateur par le biais du savoir et de la pratique empirique.

La perception de Dieu chez l'intelligentsia n'affecte point leur jugement sur autrui. En fait, l'élite occidentale et la khassa²⁵ arabe s'admiraient sans se condamner : Averroès était reconnaissant aux philosophes grecs d'avoir légué à l'humanité l'art de penser, et Dante avait abrité Averroès dans « les limbes de son enfer » tout en chantant « *Tutti lo miran, tutti onor li fanno (...) Averroès, che' l gran comento feo...* »²⁶ (*Ibid.* : 173)

La tolérance intellectuelle vit son apogée en Andalousie sous le règne de la dynastie des Almohades qui encouragèrent l'étude des écrits antiques et incitèrent aux discussions théologiques, philosophiques et poétiques de l'élite²⁷. L'ouverture d'esprit des savants a influé sur les sujets musulmans et les minorités juive et chrétienne qui ont coexisté pacifiquement au point de chanter le plus noble des sentiments, « l'amour », par l'intermédiaire de « la lingua franca »²⁸ qui unifiait dans ce poème, selon le narrateur, les langues des religions révélées (Laroui, 1998 : 100)

Ven, sidi, ven...

Gar, si yes devina,

Y devinas bi'l haqq,

Gar me cand me vernad

Men habibi Ishaq

[Viens, seigneur, viens/ Dis, si vraiment tu es devin/ Dis-moi quand mon aimé

Ishaq/ Me reviendra]

Outre la lingua franca parlée par les marchands et les marins, la langue arabe devient, d'après le père Ijaro²⁹, la langue de prédilection

²⁵ La khassa est un mot arabe qui désigne l'élite cultivée arabo-musulmane.

²⁶ « Tous l'admiraient, tous lui rendaient honneur, Averroès qui fit le grand commentaire. »

²⁷ Chebel, Malek. 2005. *L'islam et la raison, le combat des idées*. Paris : Perrin.

²⁸ La lingua franca est un jargon composé de plusieurs langues parlé sur l'ensemble du bassin méditerranéen au moyen-âge.

²⁹ Tajeddine Bennani, Karim. 2008. *Une civilisation musulmane universelle*. Casablanca : Wallada, p. 28.

pour les jeunes chrétiens andalous qui l'ont adoptée puis perfectionnée au point de rivaliser voire de triompher des poètes arabes. La coexistence des religions s'est étendue, lors de l'islam médiéval, de l'Andalousie jusqu'au Moyen Orient. Dans ce sens, Benjamin Braude souligne qu'à cette époque, la culture juive était à son apogée au contact de sa voisine arabe. Les Juifs avaient abandonné l'araméen au profit de la lingua franca, autrement dit l'arabe, ce qui témoigne de « *l'ouverture mutuelle des sociétés juive et musulmane* »³⁰

L'âge musulman médiéval et plus particulièrement l'Andalous constitue un point lumineux dans l'histoire des musulmans dont la pensée de l'élite intellectuelle diffère de celle des gens ordinaires contemporains qui rivalisent dans la dévotion jusqu'à la mort pour l'amour du Seigneur.

3. L'ISLAM AU PLURIEL

Le personnage larouien remet en cause l'anthropomorphisme qui dévoile la diversité des représentations dont le Créateur fait l'objet. Sa conception de Dieu rejoint celle des mutazilites³¹ qui « *considéraient que le Dieu créateur du Monde, en tant qu'il est Pur Esprit, était au-delà de notre monde ici-bas et que par conséquent, il ne pouvait présenter des caractéristiques humaines ordinaires.* » (Chebel, 2005 : 47). Même leurs adversaires farouches les Al-Ach'arites en la personne du grand théologien Abou Hassan Al-Ach'ari (873-935) admettent que les « *désignations d'Allah sont [...] de simples métaphores* » (Ibid.). Les adhérents à l'islam conçoivent, chacun à sa façon, Dieu et la religion et sont convaincus de la validité de leur croyance et de leur pratique. La pluralisation de l'islam se révèle à travers les diverses sources auxquelles les musulmans se réfèrent. Mais l'islam n'est pas la seule religion qui connaît cette diversité aussi déchirante que décevante ; les autres religions ont subi le même sort. Les Messagers dans toutes les religions qu'elles soient révélées ou non n'étaient pas les seuls à prodiguer leur savoir et leur culte. En fait, d'autres hommes ont assumé un rôle primordial et influencé le commun des mortels : ce sont les *deuxièmes hommes*. Ainsi, le narrateur-personnage (Laroui, 2014 : 258) rappelle que « *le christianisme a été inventé par Paul et non par le Christ, le*

³⁰Braude, Benjamin, et al, *Histoire de l'humanité*, 600-1492. in. <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001584/158431f.pdf>

³¹ Le Mutazilisme et l'Acharisme sont deux écoles de théologie spéculative islamique.

mormonisme par Brigham Young et non par Joseph Smith, le prophète des mormons, [...] En Islam, c'est le calife Omar... »

Le narrateur étant issu d'un pays de confession musulmane s'attarde à expliquer le cas de la religion musulmane où le calife Omar fut le principal instigateur des rituels et de l'Etat islamique. Il attire l'attention du lecteur sur le fait que les musulmans suivent plutôt le deuxième homme, connu par sa rigidité, que le prophète dont la douceur et la condescendance étaient les attraits essentiels. Pour le narrateur-personnage larouien, c'est l'intransigeance du second homme en Islam qui a engendré l'extrémisme et le fanatisme religieux. Bien plus, il remet en question des événements qui ont eu lieu sous le califat d'Omar tels les « foutouhât » (les guerres livrées contre les byzantins en Syrie et contre les Perses pour les convertir en Islam). Or, le mot « foutouhât » a une connotation positive chez les musulmans, ce à quoi s'oppose le personnage larouien qui opte pour le terme « conquête ». Pour lui, attaquer les peuples au nom de la religion que ce soit l'Islam ou le christianisme dans sa version catholique est une violation du droit humain.

Le personnage larouien trouve qu'il est de son devoir d'explicitier que les musulmans sunnites³² sont plutôt des Omaristes et que les chi'ites³³ sont les adeptes d'Ali. Les uns et les autres glorifient le deuxième homme et font quasiment abstraction du prophète dont les vertus sont occultées par celles de ses compagnons. D'autres sectes et groupes religieux se manifestent dans l'œuvre de Fouad Laroui tels les soufis qui chantent les mérites de leur maître au point de lui attribuer des pouvoirs magiques. Dans cette perspective, le narrateur pastiche le style voltairien pour rendre compte de cette aveuglante adoration (Laroui, 2014 : 160-161)

C'est étrange... Ces gens cherchent l'union avec Dieu, avec l'absolu, l'infini, et ils commencent par embrasser les mains d'un simple mortel ventripotent qu'ils appellent « maître » ? Celui-ci prétend détenir des secrets inouïs mais ne peut soigner une fluxion de poitrine ? Ils s'envelissent dans le silence (ce dont on leur

³² « Les sunnites sont, par définition, les hommes du Coran et de la sunna, c'est-à-dire de la tradition de tout l'enseignement du prophète Mahomet » in. <http://www.larousse.fr/encycopedie/divers/sunnisme/94575>

³³ « Rameau minoritaire de l'islam, le chiisme se compose de l'ensemble des communautés qui estiment que la succession du Prophète (le califat) aurait dû revenir aux seuls Alides, c'est-à-dire à Ali (cousin et gendre du Mahomet) et à sa descendance ». In. <http://www.larousse.fr/encycopedie/divers/chiisme/33316> En savoir plus sur <http://www.larousse.fr/encycopedie/divers/chiisme/33316#PMIJWeIbUDmmbYK8.99>

sait gré), mais en sortent à heure fixe pour pratiquer d'étranges danses où l'on crie « hou ! »...

Des écoles théologiques comme l'Acharisme dont les maîtres et disciples ont longtemps débattu avec les mu'tazilites et autres sectes rationnelles sont mentionnées dans l'œuvre de Fouad Laroui pour mettre au point les diverses approches et interprétations de l'islam³⁴.

Or, il est des groupes religieux qui sont virulemment critiqués par Fouad Laroui. En tête vient le wahhabisme qui détruit toute forme de savoir et de recherche de la vérité. Ainsi, sous le règne de Moulay Slimane qui fut grandement influencé par la secte politico-religieuse wahhabite, on interdit les « moussems³⁵ » et la visite des marabouts ce qui valut au royaume la révolution d'une grande partie du peuple marocain. Ces soulèvements plongent le pays dans le chaos et précipitent la fin du règne de Slimane qui renonça au trône au profit de son neveu Moualy Abderrahman.³⁶ Les Talibans sont également cités afin de montrer le fanatisme et la stupidité actuelle de certains qui se réclament de l'islam.

Ces groupes politico-religieux localisés essentiellement à l'Orient réussissent à agir sur l'individu là où il se trouve. Dans *De quel amour blessé* (Laroui, 1998 : 56), le narrateur nous présente le personnage Tarik qui réside en France et résume la vie dans la nourriture et le sommeil. Toute autre activité procurant du plaisir à l'individu est prohibée au nom du texte sacré « *Ils t'interrogent sur le vin et le jeu. Dis : c'est là péché mortel !* »

Ces malentendus et conflits intra-religieux sont sujets de nombreuses études théologiques, politiques et économiques. A ce sujet, le chercheur Tajeddine Bennani-Karim affirme que ces dissensions résultent du décalage entre la Révélation et les différentes interprétations qui lui sont assignées. S'inspirant du linguiste Alfred Korzybsky³⁷, Tajeddine Bennani (2008 : 98) compare le Message Divin à un territoire que diverses cartes représentent. Autrement dit, pour

³⁴ Laroui, Fouad. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. *Op. cit.*, p. 255.

³⁵ Le moussem est une fête annuelle qui a lieu au Maghreb, il se déroule autour d'un marabout ou d'une zaouïa où les visiteurs et les participants se livrent à des activités religieuses, commerciales et culturelles.

³⁶ *Ibid.* pp. 196-197.

³⁷ Le philosophe Alfred Korzybsky « avança que les malentendus dans la communication entre les êtres humains résultaient de la confusion qu'ils se faisaient entre la carte et le territoire, c'est-à-dire entre la réalité et sa représentation. » voir Tajeddine Bennani, Karim, *Op. cit.*, p. 98.

l'auteur les ambiguïtés naissent « des différences d'interprétation entre les multiples cartes et le véritable territoire. » (*ibidem*).

L'Islam souffre d'un grand déchirement dont les prémices datent de la mort du prophète. Cette situation due aux diverses lectures du *Coran*, bien qu'il ait échappé à la falsification, se répercute sur la vie des musulmans. Dans cette perspective, Fouad Laroui déduit que « *cet Islam-là finit par dévorer ses propres enfants* »³⁸ et adhère à l'intelligentsia qui s'attelle à une étude exotérique du texte divin afin de l'interroger et le soumettre à sa critique rationnelle.

4. LA PROFANATION DU SACRÉ

Le narrateur-personnage dans les œuvres de Fouad Laroui est un lecteur méticuleux du *Coran*. Chaque verset cité est précédé de son numéro ainsi que de celui de la sourate. Le recours au texte sacré s'effectue dans divers contextes suivant la visée du personnage qui est le porte-parole de l'auteur.

Mais l'attitude du narrateur larouien oscille entre la fascination et la critique du contenu divin. En adoptant une étude diachronique, le rapport au livre saint se mue de la profanation à la sacralisation. Dans le premier roman *les dents du topographe*³⁹, le narrateur nous présente de son ton habituellement ironique le regard que porte la société marocaine sur la femme. Il insiste sur son statut d'objet de sexualité qui est légalisé dans le texte divin (Laroui, 1996 : 84) « *Vos femmes sont un champ pour vous/Labourez votre champ comme il vous plaira* »⁴⁰

Toujours concernant la femme, le narrateur confronte des versets coraniques à des situations actuelles afin de souligner leur inadéquation au contexte contemporain. Dans *De quel amour blessé*⁴¹, le personnage Abal-khaïl se trouve dans l'incapacité d'appliquer le 38^{ième} verset de la 4^{ième} sourate du *Coran* puisque la violence physique est sanctionnée d'une peine de prison selon la loi française (Laroui, 1998 : 58)

*Les femmes vertueuses obéissent et sont soumises
Vous gronderez celles dont vous craignez la désobéissance*

³⁸ Laroui, Fouad. 2015. *D'un pays sans frontières, Essais sur la littérature de l'exil*, Lunay : Zellige, p. 55.

³⁹ Laroui, Fouad. 1996. *Les dents du topographe*. Paris : Julliard.

⁴⁰ Pour l'auteure Fatma Aït Sabbah, ce verset présente la femme comme « *Horizontale et immobile, elle s'offre à la force qui anime l'univers, la force masculine* » ; dans *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris : Albin Michel, 1986, p. 92.

⁴¹ Laroui, Fouad. 1998. *De quel amour blessé*. Paris : Julliard.

Vous les reléguerez dans des lits à part, vous les battrez...

La contextualisation du message divin est exigée par de nombreux penseurs comme l'iranien Abdul Karim Soroush qui définit la religion comme étant une série d'interprétations dont chacune est propre à une époque donnée (Tajeddine Bennani : 2008 : 98). Sur ce sujet, il incite les croyants à « aller à l'histoire et, de là, revenir au Coran et au hadîf afin de mettre l'interprétation dans son contexte historique. » (*ibidem*). La subordination de la femme à la gent masculine se voit mise sous les feux dans *La fin tragique de Philomène Tralala* où la narratrice décide de ne point défendre l'Islam dont l'Eden est promis exclusivement aux hommes à plusieurs égards : « Ils y sont parés de bracelets d'or et revêtent des habits de soie... Ils y ont des habits en abondance... Ils s'accourent sur les divans... Ils sont à l'ombre eux et leurs épouses. » (Laroui, 2003 : 42). Excluant les femmes célibataires, la narratrice conclut qu'elle n'est point concernée par le contenu du livre saint.

Ainsi donc, la question de la femme est un sujet cher à l'élite rationnelle musulmane qui tente de la libérer des entraves de la société. Dans ce sens, Tarik Ramadan reproche aux lecteurs littéralistes du Coran de confiner la femme dans un contexte qui n'est plus des nôtres ;⁴² et Fouad Laroui attribue tous les maux de la femme à « la culture patriarcale »⁴³ dont le souci majeur est la préservation de la vertu.

La remise en cause de la parole divine est rejointe par une autre sorte de profanation qui consiste à mêler de grands événements cités dans le Coran à des situations quotidiennes vulgaires. A titre d'exemple, dans *Les tribulations du dernier Sijilmassi*, le narrateur Adam associe le profane et le sacré en décrivant les légumes choisies qui se résument en « trois carottes, deux courgettes et quatre oignons » comme « le butin de guerre » dont parle le Coran, dans la sourate Al-Anfal⁴⁴ « Pas touche, l'est à moi » (Laroui, 2014 : 110)

La profanation de la religion a été déjà pratiquée par les littérateurs occidentaux comme le poète Victor Hugo qui a repris l'histoire de Caïn dans son poème *La conscience*. Mais est-ce une profanation ? C'est plutôt une déification du sacré. En reprenant ce sujet, le poète Victor Hugo met l'accent à la fois sur le manichéisme de l'existence et sur la montée de l'ère industrielle dont la caractéristique essentielle est la violence et

⁴² Ramadan, Tarik. 2009. *Mon intime conviction*, Paris : éditions archipoche.

⁴³ Laroui, Fouad, *De quel amour blessé. Op. cit.*, p. 111.

⁴⁴ Al Anfal veut dire le butin.

Péradication du mode de vie naturel. En empruntant ce poème, l'écrivain Fouad Laroui rehausse la dualité entre la culture occidentale qui l'imprègne et sa conscience qui l'invite à retourner aux sources.

Mais si les intellectuels rationnels interrogent consciemment Le Grand Code⁴⁵ pour en relever ses déficiences et son inaptitude au contexte actuel, ils visent également les « musulmans » radicaux et les simples croyants qui réinterprètent les versets pour répondre à leurs propres intérêts. Ils exploitent les sourates divines pour sceller des pactes décisifs comme celui du mariage avec la seule lecture de la Fatiha⁴⁶ et sans l'accord de la mariée.⁴⁷ D'ailleurs, les musulmans littéralistes clament la polygamie en alléguant « *la Shari'a*⁴⁸ nous en permet quatre » (Laroui, 2011 : 97) tout en occultant les conditions divines qui restreignent cette pratique.

De ce fait, la religion constitue un terrain fertile aux débats et aux controverses intellectuels et sociaux, mais il est des personnes qui en font un prétexte pour commettre des actes de violence inhumains.

5. AU NOM DE LA RELIGION

Au nom de la religion, bien des crimes ont été commis, se commettent et seront commis par les uns à l'encontre d'autres. Au nom de la religion, au XII^{ème} siècle, Averroès jugé hérétique, assiste à l'autodafé de ses livres avant d'être exilé à Marrakech. Par respect à Dieu, Sohrawardi se voit étranglé et « *jeté au bas des remparts d'Alep, parce qu'il cherchait l'Orient « intérieur », la lumière, la connaissance ?* » (Laroui, 2014 : 307) ; El Hallaj martyrisé car il a atteint la transcendance avec Dieu⁴⁹. Et plus récemment, on a tué Faraj Foda pour son ironie, et poignardé Naguib Mahfouz sans avoir lu ses

⁴⁵ Northop, Frye. 1984. *Le Grand Code*, trad. française, Paris : Seuil. (L'auteur utilise l'expression *Le Grand Code* pour désigner l'impact de la Bible sur les écrits de Hegel, Marx, Nietzsche et Freud.)

⁴⁶ La Fatiha est la première sourate du Coran.

⁴⁷ Laroui, Fouad. *La vieille dame du riad*. *Op. cit.*, p. 92.

⁴⁸ « La shari'a, la Loi en Islam, contient des volets propres à deux types de droit, le droit de Dieu, c'est les 'ibâdât, les adorations et le droit de l'homme, les mu'amâlât, les entretraitements. » Voir Gaudin, Philippe. 1995. *Les Grandes religions*. Paris : ellipses, p. 93.

⁴⁹ La mort tragique d'El Hallaj est évoquée dans plusieurs œuvres de l'auteur (Laroui, Fouad, *De quel amour blessé*, *Op. cit.*, p. 101 ; *Méfiez-vous des parachutistes*. 1999. Paris : Julliard, p. 38)

œuvres.⁵⁰ La condamnation de l'intelligentsia résulte pour Malek Chebel (2005 : 138) de « *La « complicité » objective qui lie naturellement politiques et religieux* » et qui « *empêche toute forme de contestation intellectuelle et sociale de se développer ailleurs que dans des cercles restreints* ». Un propos largement attesté par l'historien Mohamed Arkoun qui résume le sort des intellectuels en trois impasses : le silence, l'exil ou le « *conformisme officiel* ». ⁵¹

Au nom de la religion, les extrémistes se donnent le pouvoir de prêcher le mode de vie des gens. Dans *De quel amour blessé*⁵², le personnage Tarik lésé de quelques versets coraniques interdit à la famille Abal-Khaïl le jeu, la musique et la télévision. L'attitude de ces fanatiques amène l'auteur Fouad Laroui à implorer leur thèse sanglante dans son essai *De l'islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*⁵³. Pour Fouad Laroui (2006 : 11), leur religion est « *Totalitaire, agressive, hostile à tout ce qui est le sel de l'existence ; ennemie de la pensée, ennemie de la joie, ennemie de la curiosité* ».

Mais le fanatisme et l'extrémisme ne sont point l'apanage de la religion musulmane. Qu'elles soient révélées ou non, toutes les religions, tous les dogmes et toutes les croyances souffrent de cette calamité. Dans *La fin tragique de Philomène Tralala*⁵⁴, la narratrice ne cache pas son aversion pour ces croyances hindoues où l'on adore les animaux et les plantes. Ces pratiques caractérisées de « *niaiseries* » (Laroui, 2003 : 44) sont défendues jusqu'au sang par des dogmatiques⁵⁵. Les fanatiques juifs et chrétiens n'échappent pas à la satire du narrateur-personnage larouien qui fait appel à des hypotextes⁵⁶ réels pour témoigner de ses dires. Ainsi, un article de presse (Laroui, 1998 : 119) met en scène la barbarie inhumaine dont les palestiniens font les frais :

Jambes écartées, mains derrière la tête, les deux Palestiniens sont assis sur l'asphalte.

⁵⁰ Laroui, Fouad. *Les tribulations du dernier Sijilmassi*. Op. cit., pp. 307-308.

⁵¹ Arkoun, Mohamed. 2006. *Humanisme et Islam, Combats et propositions*. Rabat : Editions Marssam, p. 107.

⁵² Laroui, Fouad, *De quel amour blessé*, Op. cit.

⁵³ Laroui, Fouad, 2006. *De l'islamisme, Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*. Paris : R. Laffont, p. 11.

⁵⁴ Laroui, Fouad. 2003. *La fin tragique de Philomène Tralala*. Paris : Julliard.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 42-43-44.

⁵⁶ Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes*. Paris : du Seuil, p. 8.

Les gardes-frontière israéliens David Ben Abou, vingt ans, et Tzahi Shamyra, dix-neuf ans, s'acharment... coups de pied au visage, dans le ventre.

Ils obligent les deux Palestiniens à s'allonger sur le trottoir, à faire des pompes. Les deux hommes ont la face ensanglantée. Leurs tortionnaires s'assoient sur eux...

De la fenêtre de son immeuble, un vidéo amateur filme la scène.

Cette violence qui a été accomplie par des Juifs a été dénoncée par un autre Juif dont le geste dénonce le racisme et la barbarie qui sont loin d'être partagés par tous les membres de la même communauté religieuse.

Parallèlement au fanatisme judaïque, le christianisme connaît également ce racisme destructeur. En fait le personnage Gluard⁵⁷ déteste l'Autre quel qu'il soit, attise la haine entre les descendants d'Abraham. Pour lui, (Laroui, 1998 : 72) « *L'homme n'est pas né pour résoudre ses contradictions mais pour les vivre* ». La célèbre phrase de Paul Valéry est réinterprétée par Gluard qui la cite pour justifier la violence des membres des différentes religions. Il se sert également de documents dont l'authenticité est discutable comme *Le protocole des Sages de Sion* pour monter le musulman Abal-Khaïl contre le Juif Touati. Sa haine de l'Autre le pousse à nier⁵⁸ le décret Crémieux comme étant une loi proprement française puisqu'il était promulgué par une personne de confession juive.

Comme Gluard, le personnage d'Abal-Khaïl incarne le type du musulman qui voue une haine historique et religieuse aux Juifs. Pourquoi ? Parce que le texte sacré, dans la deuxième sourate, précisément du 63^{ème} au 66^{ème} verset, relate l'histoire de la vache entre Moïse et les Juifs, et le narrateur rapporte la scène tout entière (*Ibid.* : 67)

Moïse un jour dit à son peuple :

– Dieu vous ordonne d'immoler une génisse.

Les israélites s'écrièrent :

– Tu te f... de nous ?

– Je ne suis pas un farceur, Dieu m'en préserve.

– Alors prie ton Seigneur, répliquèrent-ils, de nous expliquer clairement quelle doit être cette génisse.

– Dieu ordonne qu'elle ne soit ni vieille ni jeune, mais d'un âge moyen. Faites donc ce qu'il vous demande.

Les israéliens insistèrent :

⁵⁷ Laroui, Fouad, *De quel amour blessé*, Op. cit.

⁵⁸ Le personnage Gluard affirmait que Crémieux était un juif qui s'appelait Isaac Moïse.

- *Prie ton Seigneur de nous expliquer clairement quelle doit être sa couleur.*
- *Dieu veut qu'elle soit d'un jaune vif, d'une couleur qui réjouisse l'œil qui la regarde.*
- *Prie-le Seigneur de nous expliquer distinctement quelle doit être cette génisse, il y a des tas de génisses qui se ressemblent et nous ne ferons le bon choix que si Dieu le veut.*
- *Dieu veut que ce ne soit pas une génisse fatiguée par le travail du labourage ou de l'arrosage des champs, qu'aucun mâle ne l'ait approchée, qu'elle soit sans tache.*
- *Voilà qui est clair, s'écria le peuple et ils immolèrent une génisse ; et cependant peu s'en fallut qu'ils n'en fissent rien.*

Cette scène reprise dans le texte sacré accule Abal-Khail à haïr les Juifs. Mais la religion n'est pas la seule source de son animosité. D'autres raisons sont alléguées pour justifier son aversion pour les Juifs. Ces raisons renvoient à des incidents individuels et à des malentendus que les uns et les autres interprètent chacun à sa façon et qu'ils transmettent aux générations ultérieures.⁵⁹

Le narrateur larouien donne la parole aux personnages pour nous communiquer leurs impressions et leurs attitudes religieuses avant de nous livrer son jugement. Pour lui, ces scènes ne sont que des anecdotes, des absurdités que les Juifs eux-mêmes ont en quantité à l'encontre des musulmans. Et il condamne les fanatiques dans toutes les religions (Laroui, 1998 : 119) : « *Gluard, Tarik et les Benarroch : c'est l'Internationale de la Haine, je les mets dans le même sac, et ce sac je rêve qu'un dieu diffamé le précipite dans le lac de Constance.* »

Chez Fouad Laroui, toutes les confessions se valent : l'islam, le christianisme, le judaïsme et même les religions non révélées. Or, ces croyances qui dans leur essence appellent à la paix se voient exploitées pour justifier les actes de violence et de fanatisme. Ces tragédies commises au nom de la religion poussent le narrateur à déclarer que : « *La meilleure façon de vivre ensemble est que chacun croie ce qu'il veut dans son coin sans vouloir convertir les autres et, même, sans parler avec les autres.* » (Laroui, 2014 : 173).

Le narrateur larouien en tant qu'intellectuel évoluant dans un espace maghrébin se penche particulièrement sur tout ce qui se rattache à sa culture d'origine ainsi que les croyances religieuses solidement ancrées dans la société musulmane. La profanation du sacré se mue grâce à la lecture des écrits des savants arabo-musulmans en un appel à

⁵⁹ Laroui, Fouad. *De quel amour blessé*, Op. cit., pp. 65-69.

une étude métaphorique du Message Divin. De même, le personnage-narrateur pointe le doigt sur l'écart entre La Révélation et les diverses interprétations qu'on en fait. Mais à l'instar de ses prédécesseurs, sa pratique de la pensée critique le voue à l'exil corporel et mental. En effet, si par le passé, c'est l'orthodoxie religieuse qui avait toujours eu le dernier mot, elle se voit substituée à présent par le pouvoir politique qui tient désormais les ficelles.

La voix rationnelle de l'élite intellectuelle demeure minoritaire et bute contre le discours socio-politico-religieux dominant. Le conflit contemporain entre la Foi et la Raison n'est qu'une perpétuation d'une tradition séculaire.

Ouvrages cités

- AIT SABBAH, Fatna. 1986. *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris : Albin Michel.
- ARKOUN, Mohamed. 2006. *Humanisme et Islam, Combats et propositions*. Rabat : Editions Marssam.
- BAKHTINE, Mikhaïl. 1978. *Esthétique et théorie du roman*, trad. Daria Olivier. Paris : Gallimard. (Editions Khoudojstvennaia, 1975.)
- BRAUDE, Benjamin et al. *Histoire de l'humanité*, in. <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001584/158431f.pdf>
- CHEBEL, Malek. 2005. *L'islam et la raison, Le combat des idées*. Paris : Perrin.
- CHRAÏBI, Driss. 1954. *Le passé simple*. Paris : Gallimard.
- ENTRETIEN. « Averroès », conférence de l'écrivain Fouad Laroui, le 11 juillet 2013 à L'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse.
- FOUAD. 2006. *De l'Islamisme, Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*. Paris : R. Laffont.
- FRYE, Northop. 1984. *Le Grand Code. La Bible et la littérature*. Trad. Française Catherine Chalier. Paris : Seuil.
- GAUDIN, Philippe et al. 1995. *Les grandes religions*. Paris : ellipses.
- GENETTE, Gérard. 1982. *Palimpseste. La littérature au second degré*. Paris : du Seuil.
- KHAÏR-EDDINE, Mohamed. 1973. *Le Déterreur*, Paris : Seuil.
- LAROUI, Fouad. 1996. *Les dents du topographe*. Paris : Julliard.
- . 2008. *La femme la plus riche du Yorkshire*. Paris : Julliard.
- . 2011. *La vieille dame du riad*. Paris : Julliard
- . 2014. *Les tribulations du dernier Sililmassi*. Paris : Julliard
- . 1998. *De quel amour blessé*. Paris : Julliard.
- . 1999. *Méfiez-vous des parachutistes*. Paris : Julliard.
- . 2003. *La fin tragique de Philomène Tralala*. Paris : Julliard.
- . 2015. *D'un pays sans frontières, Essais sur la littérature de l'exil*. Lunay : Zellige, Laroui,
- RAMADAN, Tarik. 2009. *Mon intime conviction*. Paris : archipoche.

- SALHA, Habib. 1992. *Poétique Maghrébine et inter Textualité*. Tunis : Publications de la Faculté de la Mandouba.
- SEFRIOUI, Ahmed. 2006. *La Boîte à merveilles*. Casablanca : Librairies des écoles. (Seuil, 1954).
- TAJEDDINE BENNANI, Karim. 2008. *Une civilisation musulmane universelle*. Casablanca : Wallada.
- WEB : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/chiisme/33316>
- WEB : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/sunnisme/94575>
- .

La déconstruction de l'idéologie intégriste
islamiste dans les littératures francophones.
Lectures postcoloniale et transversale de
Paris berbère d'Hédi Bouraoui et *La Traversée*
de Mouloud Mammeri*

Boussad Berrichi¹
Université d'Ottawa (Canada)

« *Homo sum, humani nihil a
me alienum puto* »²
Térence Publius Terentius Afer
(190-159 av. J.-C.)

* Je tiens à remercier le Comité du fonds de développement académique et professionnel de l'Université d'Ottawa pour son soutien financier.

¹ Boussad Berrichi est Docteur ès Lettres (Littératures comparées francophones) de l'Université Paris Ouest-Nanterre La Défense (France). Professeur à temps partiel au département de français de l'Université d'Ottawa au Canada, ses intérêts de recherches sont : littératures comparées francophones (Afrique, Antilles, Asie, Canada) ; les études postcoloniale et trans-inter-culturelle ; littérature de jeunesse et récits de voyages ; cinéma francophone (du texte littéraire au film) ; la question des premières nations dans les littératures. Auteur de plusieurs livres, dont le collectif *Afrique du nord francophone au féminin* (Paris, Séguier, 2010), il a publié plusieurs articles dans des ouvrages collectifs et dans des revues avec comité de lecture. Il a participé à plusieurs colloques et congrès internationaux (France, Canada, Algérie, Tunisie, Maroc, Hongrie, USA, Chine). Récemment, il a dirigé le numéro spécial *Mouloud Feraoun. Lectures postcoloniales et trans-inter-culturelle* de la revue *Dalhousie French Studies* de l'Université Dalhousie, en Nouvelle-Écosse, au Canada.

² « Je suis homme, rien de ce qui est humain ne m'est étranger », dans *Mouloud Mammeri, Écrits et paroles*, textes réunis, transcrits et annotés par Boussad Berrichi, Alger, Éditions CNRPAH, Tome 1, p. 70.

RÉSUMÉ

Nous assistons ces dernières années à une étendue de l'idéologie-intégriste-islamiste³ dans tous les domaines. Or, cette idéologie fondamentaliste ne date pas d'aujourd'hui. Rares sont les écrivains qui ont déconstruit cette idéologie dans leurs œuvres. À la lumière des œuvres de Mouloud Mammeri (*La Traversée*) et d'Hédi Bouraoui (*Paris berbère*) nous comprenons les prémices de cette idéologie totalitaire saccageuse de certains fondements des sociétés africaines du nord, voire au-delà. À l'aide des lectures postcoloniale et transversale⁴ en littérature comparée, cet article analyse quelques aspects des deux romans qui abordent la problématique de l'idéologie en question.

INTRODUCTION

Dans cet article, nous tenterons de démontrer la problématique de l'identité agissant dans les romans, *La Traversée*⁵ et *Paris berbère*⁶, de Mouloud Mammeri⁷ et d'Hédi Bouraoui⁸ – en opposition à l'idéologie-intégriste-islamiste négationniste de la liberté et de la pensée critique. Tout d'abord, nous pensons qu'il est intéressant de faire un résumé des œuvres pour mieux les situer et expliciter la problématique de notre analyse.

³ Selon le dictionnaire Larousse :

- « intégriste » (adjectif et nom) est « relatif à l'intégrisme ». Intégrisme est une « attitude et disposition d'esprit de certains croyants qui, au nom du respect intransigeant de la tradition, se refusent à toute évolution. Conservatisme intransigeant en matière de doctrine politique. »

- « islamiste » (adjectif et nom) est « relatif à l'islamisme ». L'islamisme « désigne, depuis les années 1970, un courant de l'islam faisant de la charia la source unique du droit et du fonctionnement de la société dans l'objectif d'instaurer un État musulman régi par les religieux ». Toujours, selon le dictionnaire Larousse : la « charia est la loi canonique islamique régissant la vie religieuse, politique, sociale et individuelle, appliquée de manière stricte dans certains États musulmans ».

⁴ Par « transversale », nous entendons des approches comparées et trans-inter-culturelles.

⁵ Mouloud Mammeri, *La Traversée*, Paris, Plon, 1982, 194 p.

⁶ Hédi Bouraoui, *Paris berbère*, Ottawa, Vermillon, 2011, 294 p.

⁷ Sur les œuvres de Mouloud Mammeri, voir Boussad Berrichi, *Mouloud Mammeri Amusnaw (bio-bibliographie) – Préface : Entretien avec Pierre Bourdieu*, Paris, Séguier, 2009, 104 p.

⁸ Sur les œuvres de l'écrivain-poète et critique littéraire Hédi Bouraoui, voir son site Internet www.hedibouraoui.com.

En effet, Mouloud Mammeri a publié *La Traversée* en 1982, roman qu'il a écrit entre 1975 et 1979, dont le titre devrait être « L'épée dans les reins ». Et cette « traversée » symbolique est d'abord celle du désert⁹, où une équipe de journalistes est censée faire un reportage sur le pétrole du sud de l'Algérie, dans le pays Touareg. Le récit raconte les « états d'âme » de l'intellectuel Mourad, ancien résistant durant la guerre d'indépendance 1954-1962, journaliste à *Alger Révolution* et défenseur de l'amazighité¹⁰. C'est l'occasion d'un retour amer sur l'évolution de la société algérienne après l'indépendance en 1962, avec le tableau habituel de l'embourgeoisement d'une classe de profiteurs, seuls bénéficiaires du nouveau régime. Mais pour Mourad, le personnage principal, il s'agit plus profondément d'une lente expérience du désenchantement. Au moment où le roman commence, cet ancien maquisard a perdu toutes ses illusions (la révolution, la vérité, le progrès par la culture). Une logique du désespoir va peu à peu le pousser à franchir toutes les limites : démissionner du journal où il travaille, chercher la fuite hors de son pays par l'émigration en France (mais, le jour même de son départ, il renoncera à prendre l'avion), hors de la vie enfin, puisqu'il ne retournera dans son village natal, en Kabylie, que pour mourir là où il est né. Quand à *Paris berbère* d'Hédi Bouraoui, le roman raconte la vie d'un couple franco-kabyle, Théophile Deviau et Tassadit Aït Mohand.

⁹ Une autre version, plus directe et tout aussi incisive, de ses « découvertes » figure dans les deux nouvelles de Mouloud Mammeri : « Le Désert atavique », dans *Le Monde*, Paris, 16-17 août 1981, et « Ténéré Atavique. Désert, Nomade, guerriers, chercheurs d'absolu », dans *Revue Autrement*, Paris, n° 5, hors série, novembre 1983, p. 193-253.

¹⁰ Amazighité désigne à la fois la langue Tamazight avec son alphabet Tifinagh (qui existe depuis 5 000 ans), la culture, la civilisation, les visions amazighes du monde. Les Amazighs (Berbères) sont les autochtones (les premières nations) de l'Afrique du nord et parlent leur propre langue qui est Tamazight (berbère) avec sa diversité de variantes. Tamazight est l'une des plus vieilles langues de l'Humanité qui n'a pas disparu mais de nos jours elle est de plus en plus menacée malgré une certaine renaissance dans divers domaines, notamment la littérature écrite, l'audio-visuel, etc. Le terme « Amazigh » veut dire « femme ou homme libre. Celle ou celui qui est jaloux de sa liberté, de sa terre natale ». Le pays des Amazighs s'étend des Oasis de Siwa (est d'Égypte) jusqu'aux îles Canaries (peuplées jusqu'à aujourd'hui par des Guanches-Amazighs) – et du sud de la méditerranée jusqu'à la boucle du Niger-Mali, voir jusqu'au Burkina Faso. Tout ce vaste territoire est peuplé de la haute antiquité à nos jours par les Amazighs (Berbères : nom utilisé autrefois par les Grecs et les Romains et veut dire « Étrangers »). Enfin, parmi les personnalités Amazighes les plus connues dans le monde, nous pouvons citer : Saint Augustin, Sainte Monique, Gélase 1^{er}, Térrence, Victor 1^{er}, Cyprien, Lactance, Miltiade ou Melchiad, Apulée, Ramsès II, Jugurtha, Hannibal, Dihya (Kahina), Juba II, Tin Hinan, etc. Voir Mohand Akli Haddadou, *Les Berbères célèbres*, Alger, Berti Éditions, 2003, 227 p.

Théo se passionne pour son ancêtre du dix-septième siècle, Théophile de Viau, « prince des poètes », persécuté et emprisonné. Parallèlement, Tassadit ne peut oublier l'assassinat de son père, descendant du poète-chanteur amazigh (berbère) Si Mohand ou Mhend. Elle a fait le pari de venger ce père considéré à tort comme un traître par les siens et traité en paria dans son pays d'adoption, la France. *Paris berbère* nous révèle plusieurs facettes du mal qui ronge les deux rives de la méditerranée, l'Algérie et la France. Ce mal qui est à la base de la guerre (1954-1962) est devenu une « binarité infernale¹¹ » entre la France et l'Afrique du nord. Le passé tragique de la guerre refait surface dans les mémoires de plusieurs générations. En dépit de la différence de visions du monde, de cultures, de religions... le dialogue est possible. Le dialogue ne peut que briser les malentendus et les haines engendrés par un conflit armé, mais aussi par l'ignorance de l'autre. Aussi, le roman aborde plusieurs thématiques sans manichéisme ni langue de bois sous un triple regard dont l'humanisme invite les cultures au dialogue entre les citoyens des deux rives de la méditerranée – et au-delà, afin de dépasser la binarité infernale et raviver l'humanisme méditerranéen dans toute sa pluralité.

En effet, dans cet article, nous analyserons l'aspect prémonitoire de *La Traversée* de M. Mammeri qui désespère d'un pays – qui connaîtra le conflit meurtrier annoncé pendant la guerre contre les civils qui le « décomposera » à partir de 1992 (le roman est publié en 1982). Tout en analysant *La Traversée*, nous étudierons certains aspects abordés par *Paris berbère* (roman paru en 2011, mais écrit en 1998) d'Hédi Bouraoui. Enfin, nous aborderons le discours littéraire chez l'écrivain qui déconstruit¹² le discours idéologique intégriste islamiste.

POUR DES LECTURES POSTCOLONIALE ET TRANSVERSALE

Dans leurs romans, Mouloud Mammeri et Hédi Bouraoui nous servent de bons exemples de créations littéraires, critiques et bien aiguës, sur les situations sociopolitiques des pays de l'Afrique du nord et d'ailleurs.

¹¹ Hédi Bouraoui a introduit cette notion dans son essai *La Francophonie à l'estomac*, Paris, Nouvelles Éditions du Sud, 1995 (p. 42-43), à propos du manque de communication, dans les pays de l'Afrique du nord (Algérie-Maroc-Tunisie) et/avec la France.

¹² Nous l'entendons au sens de « La déconstruction » de Jacques Derrida dans son livre *Positions*, Paris, éditions Minuit, 1972.

M. Mammeri, écrivain de formation en Humanités (grecques et latines) et lettres classiques françaises, n'a pas oublié l'utilisation des anciens genres de la littérature dramatique pratiqués aux XV^e et XVI^e siècles comme : l'apologue, la satire, la sottie, la tragédie. Ces genres satiriques étaient très surveillés par les rois de France, qui savaient que les critiques que contenaient les sotties attaquaient principalement leur politique. Et H. Bouraoui, écrivain-poète, aussi de formation lettres (littératures françaises et anglaises). Son écriture interstitielle « se déploie entre l'Afrique, l'Europe, l'Amérique du nord, sans oublier l'Asie ou l'Amérique latine... »¹³. Ainsi, son écriture est porteuse de nombreuses influences et genres tout en transgressant les genres littéraires dans une langue¹⁴ française poétique¹⁵ et ciselée. En effet, M. Mammeri et H. Bouraoui nous remettent à l'honneur ces créations littéraires comme « instrument de combat », à la fois comme outil pédagogique à l'égard de leur lectorat et comme voie critique en direction des instances politiques, voire même à l'égard de tout mouvement idéologico-intégriste.

Le personnage principal de *Paris berbère* est Tassadit, une femme Kabyle intellectuelle et rebelle. Le titre du roman est provocateur. À ce propos, dans son article « La Transpoétique et le normatif chez Hédi Bouraoui », Abderrahman Beggar écrit :

Bouraoui avait proposé *Paris Berbère* pour exprimer l'idée du *Paris de la Berbère* en référence à l'héroïne Tassadit, jeune Kabyle venue étudier à Paris. Selon l'auteur, la raison de ce passage de la majuscule à la minuscule qui changeait radicalement l'idée à l'origine de son projet romanesque réside dans l'orthodoxie de la maison d'édition.¹⁶

Tout de même, Tassadit reste le personnage clef du roman, car non seulement Tassadit est fière de ses origines mais surtout c'est une femme très cultivée, maîtrisant l'histoire de ses ancêtres... Et la rencontre de Théo avec l'univers du poète Si Mohand se fait grâce à Tassadit dans un échange sur la littérature du siècle des Lumières et la

¹³ Hédi Bouraoui, *NomadiVivance I. Narratoème*, Toronto, CMC Éditions, coll. « Nomadanse », 2016, p. 10.

¹⁴ Sur la question de la langue dans l'œuvre d'Hédi Bouraoui, nous nous référons au livre d'Abderrahman Beggar, *Éthique et rupture bouraouienne*, Toronto, CMC Éditions, 2012, p. 155-170.

¹⁵ Poétique au sens de « Mutante, la poésie », voir Hédi Bouraoui, *Mutante, la poésie*, Toronto, CMC Éditions, 2015.

¹⁶ Abderrahman Beggar, « La Transpoétique et le normatif chez Hédi Bouraoui », *Continents manuscrits* [En ligne], 2 | 2014, mis en ligne le 22 avril 2014, consulté le 15 novembre 2014. URL : <http://coma.revues.org/294> ; DOI : 10.4000/coma.294

poésie orale kabyle. Dans le même ordre d'idées, Françoise Naudillon résume cet échange en ces termes : « À la littérature écrite s'oppose ici la magie de la littérature orale, les *isefra* de Si Mohand, paroles qui se perpétuent, nourrissent et se nourrissent de ceux qui les transportent. »¹⁷ Ainsi, Tassadit porte un regard neuf sur ses origines, sa langue, sa culture... dans une vision lucide imbibée de transculturalité¹⁸ qui convoque au « transfert culturel »¹⁹. D'ailleurs, à propos de son fils, Charles, dans le roman, elle lui

rappelait la résistance acharnée des Berbères durant la colonisation. Elle se méfiait de l'arabisation à outrance qui ne faisait progresser ni la pratique de l'arabe, ni celle du français, ni non plus la démocratie. La résistance linguistique de la Kabylie, le plus beau fleuron de la culture berbère, constituait une bonne entorse au modèle arabo-islamique puisqu'elle avait autrefois préparé l'évangélisation des populations. Elle avait noté qu'au pays de sa mère, la présence chrétienne était antérieure à celle de l'islam, Saint Augustin étant un Berbère algérien. Alors elle se mit à combattre le hijab dans les écoles, à commencer par la sienne. J'étais ravi de l'esprit laïc et républicain qui animait nos enfants (PB²⁰, p. 234-235).

Les dernières paroles sont de Théo à propos de sa femme Tassadit et de leurs enfants.

Cependant, après l'indépendance de l'Algérie, l'amazighité est sciemment occultée et ouvertement combattue par l'État algérien, nouvellement créé en 1962, au nom du mythe de la nation arabo-islamique. Le pouvoir algérien a instauré son idéologie arabo-islamiste, qui consiste à arabiser et islamiser toutes les populations du pays. Ce qui fait dire à l'écrivain-poète Kateb Yacine²¹ « Si nous sommes des arabes,

¹⁷ Françoise Naudillon, « Cahier d'un tricheur salutaire. *Paris berbère* d'Hédi Bouraoui », in *Hédi Bouraoui et l'écriture pluriculturelle*, sous la direction d'Abderrahman Beggar, numéro spécial de la revue *CELAAN*, Skidmore College, USA, 2013, p. 22.

¹⁸ Nous entendons ici la transculturalité au sens bouraouien, à savoir « une profonde connaissance de soi et de sa culture originelle afin de la trans/cender d'une part, et de la trans/vaser d'autre part, donc la trans/mettre, à l'altérité. Ainsi se créent des ponts de compréhension, d'appréciation, de tolérance, de paix entre le moi et les autres, la culture d'un pays à l'autre dans son intraitable différence » dans *Transpoétique. Éloge du nomadisme*. Montréal, éditions Mémoire d'encrier, 2005, p. 10.

¹⁹ Sur le « transfert culturel » voir les travaux de Pascal Gin et le livre sous sa direction avec ses collègues, *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*, Ottawa, Presses de l'Universitaires d'Ottawa, 2014, 270 p.

²⁰ Je signale dans cet article tous les extraits des deux romans sous la forme suivante : *Paris berbère* (PB) ; *La Traversée* (LT).

²¹ Sur Kateb Yacine et la problématique de la langue chez les écrivains francophones de l'Afrique du nord, voir les travaux de Nabil Boudraa : *Hommage à Kateb Yacine*, Paris,

pourquoi voulez-vous nous arabiser. Si nous ne sommes pas des arabes, à quoi ça sert de nous arabiser ? » Et, lors de la politique schizophrénique d'arabisation, même la toponymie est « sauvagement » déstructurée, et tout ce qui fait référence ou rappelle le passé amazigh est volontairement effacé pour être remplacé par un nom arabe, jusque dans l'onomastique. Ce qui a obligé Tassadit à évoquer quelques éléments historico-sociologiques de son pays natal, la Kabylie, afin de permettre à Théo de comprendre sa pensée :

tu ne pourras me comprendre que si tu apprends à connaître mes origines. C'est une longue histoire. Je suis née en Kabylie, Bilad al Qabâ'il, ou pays des tribus berbères. Chaque tribu est solidement structurée par des hommes et des femmes libres dans un village et régie par des règles très strictes. C'est l'assemblée du village qui gouverne. [...] Celui qui préside les séances des débats n'est que le *Mezouar*, littéralement : qui marche en avant. Je t'épargne les autres appellations kabyles comme : le Berger, le Vieux, le Sage... d'où la connotation de guide. Celui qui mène à bien les affaires de la communauté dans un esprit d'équité rarement trouvé dans les sociétés dites modernes. (PB, p. 133)

Abordons maintenant *La Traversée*. Le personnage principal du roman est Mourad, intellectuel et ancien combattant de la guerre d'indépendance, et travaille en tant que journaliste à *Alger Révolution*²² à Alger. Cet intellectuel d'une expérience indéniable, comme l'un des acteurs de l'indépendance de son pays, analyse dans ses articles la vie de sa société avec lucidité, contrairement à ses collègues qui sont là pour transmettre l'idéologie opportuniste et intégriste²³ de certains groupes au sein du pouvoir politique. Il résiste au « nouveau monde » qui ressemble de plus en plus à une « jungle », où le faible n'a guère de place. Avant de s'éclipser du journal, Mourad rédige un article, son

L'Harmattan, 2006 ; « Les écrivains francophones du Maghreb face à la langue française : *Lingua franca* ou 'gueule du loup' », in *International Journal of Francophone Studies*, Volume 18, Number 1, 2015, 19-35.

²² Durant les années 1960-1970 en Algérie, il n'y avait que trois journaux du pouvoir algérien dont deux sous les titres : *Algérie Actualité* et *Révolution Africaine*, mais peut-être Mammeri a-t-il utilisé à dessein le nom d'*Alger Révolution* sans viser directement les deux titres en question. Or, la description de la ligne éditoriale et le fonctionnement du journal *Alger Révolution*, dans le roman, sont applicables davantage au quotidien *El Moudjahid* (le combattant) – surnommé par les Kabyles « R.A.S. », une abréviation de « Rien à signaler ».

²³ Sur l'évolution de la religion après l'indépendance de l'Algérie, voir le livre de Fanny Colonna, *Les Versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques (1995), ainsi que les travaux de Mohammed Arkoun, Abdelwahab Meddeb, Rachid Aous, etc.

dernier, d'une sottise classique, d'une justesse et d'une honnêteté indéniables. Et selon Mildred Mortimer, l'article de Mourad est « "la traversée du désert", une allégorie de la révolution et de la société algérienne, est une "prophétie parabolique" de son propre cheminement, sa propre traversée »²⁴. De plus, M. Mammeri peint, dans son roman, la composante du pouvoir algérien constituée en partie par une nouvelle bourgeoisie pensant égoïste, disant islamiste et vivant « occidental » matériellement. Mourad critique les procédés adoptés par le gouvernement algérien. La façon dont on « scolarise » les jeunes Touaregs (Amazighs) fait penser à celle qui est mise en œuvre par d'autres colonisateurs à travers le monde. On leur impose un système colonial et on ignore tout d'eux comme s'ils ne possédaient ni langue ni civilisation ni culture propres et en plus on leur confisque leur terre-mère. De ce fait, on pense alors à la citation chargée de sens de Frantz Fanon²⁵ :

Pour le peuple colonisé, la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain et, bien sûr, la dignité. Mais cette dignité n'a rien à voir avec la dignité de la personne humaine.²⁶

Dès lors, les Touaregs, comme les autres premières nations amazighes, semblent subir une recolonisation de leur vaste terre : c'est du moins la seule interprétation plausible des efforts du pouvoir politique en place, qui veut les contraindre à « être heureux, selon le code » (*LT*, p. 84) idéologico-arabo-islamiste. Sur ce point, Rabah Soukehal explique :

les Touaregs sont des nomades et ils appartiennent au désert, comme ce dernier leur appartient ; aucune loi ne peut les contraindre à appartenir à tel ou tel pays, parce qu'ils n'ont pas la notion de frontières ; mais dans les pays d'Afrique du nord, dont la grande partie est le Sahara, on vole littéralement les êtres pour les posséder.²⁷

²⁴ Mildred Mortimer, « Dialogue Nord-Sud : Ahmadou Kourouma, *Le Soleil des indépendances*, Mouloud Mammeri, *La Traversée*. Étude comparative de deux romans "pessimistes" », in *Poétiques croisées du Maghreb*, dossier de la revue *Itinéraires et contacts de cultures*, Paris, L'Harmattan, vol. 14, 1991, p. 71.

²⁵ Intellectuel anticolonialiste et penseur de la théorie postcoloniale, Franz Fanon a marqué le XX^e siècle par sa pensée et son action, en dépit d'une vie brève frappée par la maladie.

²⁶ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 2^e édition 1976, p. 47-48 (1^e édition Maspero, 1961).

²⁷ Rabah Soukehal, *Le Roman algérien de langue française (1950-1990)*. *Thématiques*, Paris, éditions Publisud, 2003, p. 360.

De plus, le sous-préfet qui emmène les visiteurs voir une école où on envoie, gendarmes aux talons, parle en vrai administrateur colonial quand il soutient que les Touaregs en général

ont horreur des choses qui demeurent, mais la civilisation est une œuvre de sédentaires. Les nomades dans le meilleur des cas la transportent, le plus souvent ils la cassent, mais jamais, jamais ils ne la créent. (*LT*, p. 85)

Là, c'est l'idéologie colonialiste la plus abjecte qui s'exprime à travers les propos d'un officiel de l'État. Cette idéologie a fait des ravages à travers le monde. Ceci nous fait penser aux analyses de Patrick Imbert sur « exclusion / inclusion / ressentiment ». Et à juste titre, P. Imbert écrit :

Le paradigme dualité barbarie/civilisation synonyme de les autres/soi et de extérieur/intérieur a permis d'exclure au nom du progrès les Noirs et les Autochtones jusqu'à l'ouverture à l'idée très contemporaine que égalité et différence peuvent organiser une société de concert en fonction de lois, de règles et de constitution multiculturelle.²⁸

Aussi, dans *La Traversée*, lors de la visite de l'école, il n'est point étonnant de remarquer que Boualem, l'intégriste-islamiste et « l'inquisiteur médiéval » (selon la description donnée par Mourad) ainsi que le directeur et le maître de l'école affichent, envers les jeunes Touaregs, une attitude de colonisateurs vis-à-vis d'un peuple nouvellement conquis. Il va de soi que dans toute colonisation, les historiens, les archéologues, les anthropologues, les politiciens, les littéraires comme les enseignants sont mis à contribution pour le fonctionnement de la machine coloniale. Ils sont enrôlés dans cette entreprise pour lui donner plus de légitimité. Et, de fait, souligne Frantz Fanon :

le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du Jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, au pullulement, au grouillement, aux gesticulations. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire.²⁹

En effet, Boualem parle de « dresser » les Touaregs pendant qu'ils sont encore jeunes afin qu'ils puissent grandir dans l'image attendue par les autorités : dans la pensée et l'aliénation qu'ils sont des Arabes et des musulmans. Les jeunes Touaregs ne croient pas à ce que « leur maître »

²⁸ Patrick Imbert, « Ressentiments et rencontres culturelles », in *Ressentiment, multiculturalisme et production de nouveaux savoirs. Le Canada et les Amériques*, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa - Canada : Enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2015, p. 22.

²⁹ *Ibid.*, Frantz Fanon, 1976, p. 45.

leur dit, et ici, la fameuse baguette du maître-colon n'inspire même pas assez de crainte pour l'acceptation d'un mensonge. Mourad n'est pas étonné de constater que les jeunes Touaregs n'y croient pas. Ils ne peuvent pas dire qu'ils sont des Arabes et musulmans, parce qu'ils se sentent « coincés. [...] Ils doivent renoncer à la vérité ou à la communion. Ils ne peuvent pas. [...] Ils sont trop jeunes. » (*LT*, p. 88)

Pour le maître³⁰, issu de la mouvance intégriste des frères musulmans³¹, les jeunes Touaregs ne sont que « des barbares, [...] ils ne connaissent que la révolte et la morgue. » (*LT*, p. 94) D'ailleurs, le directeur de l'école croit, quant à lui, que les Touaregs ne peuvent plus choisir entre « s'intégrer » ou continuer leur vie d'antan :

S'ils ne veulent pas crever de faim, il faut qu'ils s'intègrent, qu'ils aient un métier. Il n'y a plus de razzia, plus d'esclave pour leur faire le travail. Ils devront renoncer à la barbarie, s'ils veulent manger. (*LT*, p. 89)

De même, selon lui, les jeunes Touaregs n'ont plus qu'à « s'intégrer » à l'école fanatique et islamiste algérienne. En fait, la visite présente une occasion privilégiée d'évaluer les efforts du mythe de l'unification du pays par l'instrumentalisation de l'école qui, selon le sous-préfet, « est un incomparable instrument d'intégration nationale » (*LT*, p. 85) qui passe par une arabisation forcée des Amazighs pour les couper de leur histoire et identité millénaire et plurielle, mais surtout d'opprimer leur langue tamazight. Et cette interdiction de leur langue maternelle est « l'une des pires oppressions »³² (pour reprendre l'expression de Jacques Derrida). Par conséquent, « Rien n'est plus dangereux que de chercher à rompre le cordon maternel qui relie un homme à sa langue. Lorsqu'il est rompu

³⁰ Il n'est pas étonnant qu'il affiche une telle attitude envers les jeunes Touaregs.

³¹ L'association des frères musulmans fut créée en 1928 par l'intégriste-islamiste Hassan Al-Bannâ en Égypte. Son but était d'instaurer un grand état islamique fondé sur la *chariâa*. Il faut rappeler qu'au milieu des années 1970 fut entrepris un changement qui bouleversa profondément le système éducatif en Algérie. C'est à cette époque que l'État algérien décida de rompre avec le système scolaire français et de remplacer les coopérants techniques de France par des « enseignants » recrutés dans les pays du Moyen-Orient, essentiellement venus d'Égypte, et dont beaucoup d'entre eux faisaient partie de la mouvance intégriste-islamiste issue des frères musulmans. Et l'objectif pour le pouvoir algérien était d'arabiser et d'islamiser les populations du pays. Malheureusement, cette politique schizophrénique a engendré en partie l'islamisme-terrorisme des années 1990 et cela est valable pour tous les pays qui ont adopté la même politique d'arabisation et d'islamisation.

³² « Entretien avec Jacques Derrida », in *Algérie littérature action*, Paris, Marsa Éditions, n. 9, mars 1997, p. 9.

ou gravement perturbé, cela se répercute désastreusement sur l'ensemble de la personnalité »³³, écrit à juste titre Amin Maalouf.

Il n'y a aucun doute, cette dépersonnalisation est le « Cheval de Troie » pour une déstructuration des structures sociales des peuples autochtones³⁴ d'Afrique du nord. Or, chez ces premières nations, la résistance contre cette dépersonnalisation est farouche pour maintenir l'organisation de leur modèle social et le statut de chaque membre au sein de la famille. Par exemple, l'homme représente la loi du *Nif masculin*³⁵, le respect à l'extérieur de la maison, la femme, elle, transmet la loi du *Nif féminin* et de la culture maternelle : l'ordre symbolique, la langue, les mœurs, les gestes... son impact sur ses enfants et petits-enfants est important. D'ailleurs, dans *Paris berbère*, c'est Tassadit qui avait mis tout en œuvre ; ainsi, son fils Charles

s'appliquait à apprendre le *tamazigh* en famille parce qu'elle lui avait inculqué, à juste titre, que sa langue maternelle et sa culture étaient porteuses d'espoir pour une Algérie détruite par le fanatisme et la terreur. (PB, p. 234)

En revendiquant l'identité amazighe, Hédi Bouraoui, en tant que romancier, « veut certainement transmettre un message à ses lecteurs »³⁶, écrit Rafik Darragi. En effet, H. Bouraoui met l'accent sur le déni identitaire qu'exerce le régime dictatorial algérien sur la langue, la culture et la civilisation des premières nations et, par un « truchement littéraire », il met à nu la nature des régimes dictatoriaux de l'Afrique du nord.

Dans le même ordre d'idées, dans *La Traversée*, pour Mourad, l'expérience chez les jeunes Touaregs, laisse beaucoup à désirer : il constate au cours du voyage la disparition de la société ténérienne (saharienne) avec sa liberté. Ainsi, de multiples morts jalonnent le

³³ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, éditions Grasset, 1998, p. 173.

³⁴ Aussi, Hédi Bouraoui aborde la question des autochtones de l'Amérique du nord dans son roman *Ainsi parle la Tour CN* (Ottawa, L'Interligne, 1998). À ce sujet, voir le livre de Catherine Khordoc, *Tours et Détours. Le mythe de Babel dans la littérature contemporaine*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2012.

³⁵ *Nif masculin* et *Nif féminin* sont des éléments de la cosmogonie amazighe de l'Afrique du nord. Le « Nif » est le sens de l'honneur en tamazight. Sur le « Nif », voir notre chapitre de livre « Migration des langues et des cultures dans l'œuvre d'Hédi Bouraoui », dans *Pluri-Culture et Écrits migratoires / Pluri-Culture and Migrant Writing*, sous la direction d'Élizabeth Sabiston et Robert Drummond. Sudbury : Université Laurentienne, Série Monographie en Sciences Humaines 17, 2014 : 109-126.

³⁶ Rafik Darragi, *Hédi Bouraoui. La parole autre : l'homme et l'œuvre*, Paris, éditions L'Harmattan, 2015, p. 67.

parcours de Mourad, à commencer par celles des héros de la caravane. Et c'est bien par là qu'elle acquiert une portée symbolique et, partant, tragique. Les morts en effet appartiennent tous à la grande famille des premières nations d'Afrique du nord, qu'il s'agisse des Touaregs, des Kabyles, des Rifains, des Chleuhs, des Chaouias, des Nefoussis, des Djerbaouis, des Sfaxis... La tragédie ne date pas d'hier, mais il ne reste pas moins que la figure de la femme reste le symbole de la liberté et de la résistance contre la mort. Ceci nous permet d'aborder l'image et la place de la femme dans la société à la lumière des deux romans.

DE LA FEMME LIBRE À LA FEMME SOUMISE

Hédi Bouraoui et Mouloud Mammeri ont réservé dans leurs œuvres, une place assez importante à l'élément féminin³⁷. Ils montrent que les femmes n'ont rien à envier aux hommes ni en générosité ni en sens du renoncement ni en force de la résistance et du courage devant l'adversité de la vie.

Examinons d'abord la place et le rôle de la femme dans la société où l'idéologie intégriste-islamiste n'est pas prégnante.

Tout d'abord, dans *Paris berbère*, c'est Tassadit Ait Mohand qui représente le pilier central de la maison, de la famille. Quand Théo fait sa demande pour l'épouser, Tassadit lui répond par une maxime puisée de la culture amazighe : « ... quand j'ai demandé à ta maison ce qui lui manque ? Elle a répondu : un pilier. Et chez nous, le pilier c'est l'épouse. » (*PB*, p. 189) Ainsi, dans une maison, la femme est le pilier central (*Tigejdit talemmast*), et l'homme est la poutre faîtière (*asalas*) : cette poutre repose sur le pilier³⁸ ; si celui-ci vient à faire défaut, elle s'effondre. Si, au contraire, elle est solide, on pourra faire reposer sur elle quantité de chevrons et un nombre incalculable de tuiles. L'attribution des genres – en langue tamazight – est tout sauf fortuite. Le poteau fourchu vers le ciel est encore appelé « l'heureuse », et Tassadit ne peut s'empêcher de citer un autre proverbe à Théo : « La

³⁷ Sur les personnages féminins dans l'œuvre d'Hédi Bouraoui, nous nous référons au livre d'Elizabeth Sabiston, *The Muse Strikes Back : Female Narratology in the Novels of Hédi Bouraoui*, Sudbury : édition Série monographique en sciences humaines de l'Université Sudbury, 2005, 168 p.

³⁸ Voir sur ce sujet les travaux suivants : Mouloud Mammeri, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1979 ; Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

femme est le pilier de la maison, c'est sur elle que repose toute la charpente. » (*PB*, p. 134) C'est à la lumière de ce développement qu'on peut comprendre le sens et la symbolique de la lettre Z (Aza ou Yaz) de l'alphabet amazigh, le corps de *tifinagh*, sur la page de couverture du roman, *Paris berbère*. Le corps de l'alphabet *Tifinagh*³⁹ est un alphabet multimillénaire dont jadis seules les femmes *amazighes* avaient une connaissance pratique.

En outre, lors de leur retrouvaille après l'accalmie des événements de mai 1968, Tassadit dit à Théo :

– Vous savez que chez nous, la protection accordée à quelqu'un est sacrée. Véritable acte de chevalerie. Celui qui a donné son *amaïa* est considéré comme mort jusqu'à ce que son protégé soit arrivé en lieu sûr. (*PB*, p. 123)

Et si quelqu'un feint de méconnaître l'*anaïa* et l'honneur féminin, il en est sévèrement puni. Le *Nif tmettut* (honneur féminin), s'étend à tout ce qui concerne la femme (voir sa famille) et sa personnalité. Dans une dispute, dans un combat, son intervention, sa présence même suffisent pour instaurer la paix. Dans la société amazighe, notamment kabyle, le respect dû à la femme doit être strictement observé, même pour les choses les plus futiles ; qu'on en juge. Ainsi, à « la maison, la mère règne sur tout, des clés des coffres à la mesure des rations quotidiennes. Dehors, elle vend les bœufs comme les poteries ou les tapis fabriqués maison » (*PB*, p. 123), expliqua Tassadit à Théo. Ce qui est méconnu enfin, c'est que les femmes dirigent aussi des hommes durant un danger extérieur, conflits entre tribus ou guerre avec un ennemi étranger. L'exemple de Lalla Fadhma N Soumer⁴⁰ est très révélateur. Cette grande dame héroïne a défié l'armée du général Randon durant les premières conquêtes de Kabylie, vers 1857, et, nous rappelle-t-on, « les Kabyles, hommes et femmes ensemble, se sont opposés à la pénétration française de 1830. La région ne fut pacifiée qu'en 1857 » (*PB*, p. 123). De plus, Lalla Fadhma N Soumer portait même un Avernous (burnous)⁴¹, alors qu'il n'était réservé dans certaines circonstances

³⁹ Le sens étymologique du mot Tifinagh est « notre découverte ».

⁴⁰ Fadhma N'Soumer (1830-1861) : jeune femme à la tête de la dernière résistance de la Kabylie en 1857. Sur cette grande dame de la résistance, voir Malha Benbrahim, « Documents sur Fadhma N'Soumer (1830-1861) ».

⁴¹ Le sens étymologique de Avernous (en tamazight) ou burnous est VRN et veut dire « tourner ou tordre » la laine de mouton ou de brebis. Il est confectionné par les femmes sur un métier à tisser. Il faut rappeler que lors des mariages kabyles, la mariée porte un burnous blanc en coton, symbole du bonheur, de dignité féminine et de liberté.

qu'aux hommes valeureux, guerriers. Enfin, les femmes tiennent une « place privilégiée »⁴² dans la société kabyle. Le savoir féminin et la médecine se transmettent de mère en fille. *Tamghart*, la vieille femme kabyle, possède une grande autorité et domine la société traditionnelle, incapable de fonctionner sans elle. Elle conjugue dans sa sagesse les vertus mâles et femelles. Certaines sont considérées comme *Timousnawin*⁴³, qui ont de la *tamousni* (sagesse) :

La *tamousni* est la consécration de la culture orale à laquelle participent grandement les femmes kabyles. Elles la chantent : « Ô tamousni de fontaine (des femmes kabyles) tu l'emportes sur celles de la Mecque ; ô tamousni de l'Assemblée, tu laisses le Cheikh bien fané ! » (*A tamousni di tala tugared tid n Mekka ; a tamousni deg'wegraw yedjan ccix d-asellaw !*)⁴⁴

Examinons ensuite la position des autres personnages de *La Traversée*, afin de comprendre comment la femme est perçue ou traitée dans la société où règne l'idéologie intégriste-islamiste.

Nous apprenons, au début du roman, que Kamel est directeur d'*Alger Révolution*. Christine a connu Kamel en France pendant la guerre d'indépendance 1954-62 ; par amour, elle l'épouse et le suit en Algérie pour y vivre et fonder une famille ; à partir du moment où elle met les pieds dans son nouveau pays, une longue « torture » naît. Christine met au monde des enfants, mais aux yeux de la « tribu » à Kamel, elle demeure une étrangère à jamais, même aux yeux de son fils aîné Malek, qui lui reproche d'être française et d'avoir épousé un Algérien. Tel est le sort d'une femme qui a donné tout son amour à ses enfants, mais en échange, elle est exclue même par son propre fils. Christine se voit trompée et rejetée par son mari Kamel, à qui elle s'est donnée corps et âme. Kamel se soucie de bien asseoir sa position dans le pays. Il a fait son retour au pays en épousant en deuxièmes noces et à l'insu de Christine, une « musulmane » du pays, Zineb. Or, raconte Christine :

[...] j'ai attendu que Kamel sorte du journal et... je l'ai suivi. [...] je suis montée, j'ai frappé à la même porte... C'est lui qui est venu m'ouvrir. [...] J'ai profité de sa surprise pour passer la porte. Quand il s'est ressaisi, il

⁴² Sur ce sujet, les travaux de Makilam, *La Magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, Paris, l'Harmattan, 1996, 332 p. ; *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, 160 p.

⁴³ *Tamousnawt* (*Timousnawin* au pluriel) : femme lucide et sage.

⁴⁴ Youcef Allioui, *Les Archs, tribus berbères de Kabylie : histoire, résistance, culture et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 281.

était trop tard. Sa femme l'avait suivi dans le hall. Enfin, quand je dis sa femme ! Elle pourrait être ma fille [...] J'ai dit : Bonjour madame ! Elle a dit : Bonjour ! Visiblement elle ne me connaissait pas. [...] Je suis partie très vite. C'est encore lui qui m'a ouvert. Quand j'ai passé la porte, il m'a regardée dans les yeux [...] et il m'a dit : « Au revoir, madame, nous nous reverrons », mais je ne l'écoutais pas. Je ne savais plus si ce qui me submergeait, c'était l'écoeurement ou la pitié, peut-être les deux. (*LT*, p. 151)

Ici, Mouloud Mammeri s'attaque au problème de la polygamie. De plus, Kamel se met également à pratiquer avec plus de vigueur la religion d'une façon fanatique. Il considère la « révolution » comme un moyen de faire le maximum de profits et d'accumuler les biens matériels. D'ailleurs, de retour du Ténéré (désert), Mourad apprend que « pendant son absence, il y a eu la révolution. » (*LT*, p. 146) En effet, Kamel a démissionné du journal, et « il fait dans le liège maintenant. P.-D.G. naturellement » (*LT*, p. 146), raconte sa secrétaire. De plus, Kamel s'est acquis un cabanon à Alger-Plage qui est un des « coins chics » de la ville. Et sa secrétaire conclut : « Nous avons pendu la crémaillère la semaine dernière. Méchoui, champagne et tout le bazar. La révolution. » (*LT*, p. 147) Il est clair que dans le langage de cette bourgeoisie islamiste, révolution est synonyme d'enrichissement et de corruption. Parallèlement, Kamel justifie son enrichissement en citant la parabole des talents, disant en conclusion que « Dieu nous a donné la terre pour en user, pour en abuser, pour en sucer les mamelles jusqu'au sang, les sucres jusqu'à l'ivresse, pour en multiplier les fruits, pas pour les refuser. » (*LT*, p. 191) Quoi qu'il en soit, Kamel représente bien l'intégriste imbibé de l'hétérophobie.

L'HÉTÉROPHOBIE OU LA HAINE D'AUTRUI

Autre personnage de *La Traversée*, Boualem, contrairement à Kamel, ne pense pas à s'enrichir. Il fait partie d'un groupe d'intégristes musulmans dont le maître spirituel n'est autre que Djamel Stambouli, le GO « Grand obscur »⁴⁵. Djamel est un extrémiste qui possède une arme à double tranchant, le prosélytisme religieux et la propagande par l'écrit :

La méthode du GO était celle des chamans : la transe initiatique. Ce qu'il appelait dédaigneusement les démonstrations tatillonnes l'exaspérait. [...]

⁴⁵ Faut-il lire celui qui prêche l'Obscurantisme ! ?

Le climat du GO était celui de la formule incantatoire et des adjectifs décisifs. Le courrier que l'on recevait après chacun de ses articles était manichéen : une pincée de furieux et des admirateurs éperdus ; entre les deux, rien. (*LT*, p. 11)

En effet, Djamel est « le maître à penser d'un groupe d'intégriste » (*LT*, p. 12), avec parmi eux Boualem et Souad (une femme) qui travaillent avec lui à la rédaction d'*Alger Révolution*. Chaque soir, une réunion regroupe le maître et ses disciples pour soi-disant se laver des impuretés du monde de tous les jours ; les incantations, les versets coraniques et la vie du prophète en des temps bénis sont au programme.

En outre, Djamel, par ses prêches idéologiques, arrive à opérer un lavage de cerveau à ses disciples. Il a su former les « gendarmes de la foi »⁴⁶, voire la police religieuse. Alors, les disciples se transforment en véritables soldats prêts à offrir leurs vies pour que la « vérité de la parole du Tout-Puissant » triomphe. Entre autres, ils ont pour objectif la « purification » de la religion musulmane et une arabisation quelque peu outrée. Boualem considère tout ce qui n'est pas sous le contrôle de la religion musulmane comme complot des infidèles contre l'islam. Au cours de la tournée dans le désert, il déplore l'intrusion des « étrangers » venus exploiter le « pétrole des musulmans » (sachant que le désert algérien est aux Touaregs – et ces derniers ne sont ni arabes ni musulmans dans leur quasi majorité). Par conséquent, Djamel Stambouli et son groupe d'extrémistes veulent mener la guerre sainte contre les femmes et les non musulmans. Cette haine envers autrui nous fait penser au concept d'Hétérophobie d'Albert Memmi. Pour lui, en effet, l'« hétérophobie, c'est le refus d'autrui au nom de n'importe qu'elle différence »⁴⁷.

Dès lors, *La Traversée* nous dévoile la haine que prêchent certaines petites gens. Cette haine est véhiculée dans un langage extrémiste et dangereux tel que celui de Boualem lors du regroupement des disciples autour du GO :

– On interdit de parole le maître. On fait venir une Nazaréenne pour enquêter sur notre pétrole. Mais le pétrole est le pétrole des musulmans !

⁴⁶ Cette appellation est apparue chez les intégristes musulmans durant les années 1970-80 dans les universités algériennes. Ces intégristes harcelaient et menaçaient les jeunes couples.

⁴⁷ « Entretien avec Albert Memmi, réalisé par Boussad Berrichi », émission *Idles-Culture*, Paris, BRTV, 10 février 2005, 60 min ; voir aussi Albert Memmi, *Le racisme*, Paris, Idées/Gallimard, 1982, p. 115-116.

Si dieu l'a enfoui dans des déserts stériles, pour nous en faire la place aujourd'hui, c'est pour qu'il serve à nous, aux musulmans.

Vous entendez ? Aux musulmans !

Boualem se mit à hurler : Aux musulmans ! Aux musulmans !

– Au lieu de t'emporter, dit Djamel, achève.

– Pour nous prendre notre pétrole, les infidèles emploient tous les moyens, leur radio, leurs livres, leurs banques, leurs journaux, et maintenant, maître, voilà, sauf votre respect, qu'ils nous envoient leurs filles ! Cette Amalia c'est une espionne, c'est sûr. [...]

– [...] Maître, le temps de la guerre sainte n'est-il pas venu ? (LT, p. 25)

Par ailleurs, Boualem est désolé de constater que les ouvriers pétroliers ne sont plus des croyants pratiquants, car chez « ces descendants pervertis des compagnons de la guerre sainte le pétrole avait tué Dieu. » (LT, p. 69) Et pour Djamel et ses disciples, la femme est redoutable, car elle se sert de ses appâts pour vaincre les musulmans, c'est-à-dire les hommes. Leur haine extrême envers les femmes – objet de désir et de plaisir – est sans limite :

Être plusieurs les emplit d'un zèle furieux. Ensemble ils cherchèrent un moyen de gommer du paysage cette insulte à Dieu qu'était la beauté des filles. Ils songèrent aux lames de rasoir au bout de cannes d'olivier, au voile noir du haut de la tête jusqu'aux pieds, à un service spécial de police, à un code de fer. Ils se résignèrent finalement au badigeon de peinture noire sur les jambes. (LT, p. 30)

En somme, Mouloud Mammeri, comme Hédi Bouraoui, dénonce avec finesse le caractère dangereux de cet extrémisme religieux qui a noyauté la société algérienne, mais aussi d'autres sociétés de ce « village global » d'aujourd'hui. Cela dit, dans les pays où la religion musulmane est religion d'État, note Rachid Aous dans son article sur *Paris berbère* :

Les pouvoirs établis, religieux comme ceux d'apparence profane, puisque tous subissent et instrumentalisent l'influence aliénante de la dogmatique religieuse obscurantiste profondément intériorisée dans les consciences, ont échoué à améliorer les conditions de vie de la majorité des citoyennes.⁴⁸

POUR NE PAS CONCLURE

À la lumière de *La Traversée* de Mouloud Mammeri, nous comprenons les prémices de l'idéologie-intégriste-islamiste totalitaire

⁴⁸ Rachid Aous, « *Paris berbère* : roman de Hédi Bouraoui », in *Hédi Bouraoui et les valeurs humanistes*, textes réunis sous la direction de Frédéric-Gaël Theuriau, Actes du colloque international de Lecture organisé par Pierre Léoutre, Paris, éditions BoD, 2014, p. 198.

saccageuse de certains fondements des sociétés africaines du nord, voire au-delà. L'auteur a montré les conséquences catastrophiques qu'aurait subi l'Algérie avec cette mouvance extrémiste, qui a pour fondement l'application rude de la religion, la chariâa. Le romancier a clairement explicité le danger latent qui menace sa société, dont la résultante est la guerre contre les civils des années 1990, avec plus de 200 000 morts. Dès lors, l'auteur apparaît comme un visionnaire (le roman est publié en 1982 mais écrit dans les années 1970), et la critique jacobine qui le cantonne dans le roman ethnologique se trompe lourdement. M. Mammeri apparaît comme un écrivain qui sent les palpitations présentes et futures de sa société – et à travers elle les autres. Et avec *Paris berbère* d'Hédi Bouraoui, nous constatons les dégâts avec la montée de l'islamisme politique depuis les années 1990. L'auteur situe son histoire à Paris et le personnage féminin du roman met en garde la société à propos de la montée des ghettos que les islamistes exploitent afin d'imposer leurs idéologies. Aujourd'hui, les conséquences et les drames engendrés par l'islamisme politique dépassent les frontières de l'Algérie et de la France.

Enfin, les romans abordent les questions de l'arabisme et de l'islamisme, deux idéologies totalitaires, uniformisatrices, manipulant des chimères pour oblitérer, sinon abolir, des réalités manifestes qui résistent à une utopie éradicatrice des différences. Les textes littéraires évoquent aussi la violence islamiste qui a eu pour cibles toutes les valeurs que représentent Mammeri et Bouraoui et les narrateurs auxquels les auteurs s'identifient en terme de pensée critique : c'est l'intellectuel(le) porteur(euse) de conscience critique, le laïc/laïque moderniste qui n'occulte pas l'ancienneté demeurant vive au sein du réel kabyle/amazighe.

Ouvrages cités

- ALLIOU, Youcef, *Les Archs, tribus berbères de Kabylie : histoire, résistance, culture et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- AOUS, Rachid, « Paris berbère : roman de Hédi Bouraoui », in *Hédi Bouraoui et les valeurs humanistes*, textes réunis sous la direction de Frédéric-Gaël Theuriau, Actes du colloque international de Lectoure organisé par Pierre Léoutre, Paris, éditions BoD, 2014.
- BEGGAR, Abderrahman, *Éthique et rupture bouraouïenne*, Toronto, CMC Éditions, 2012.
- « La *Transpoétique* et le normatif chez Hédi Bouraoui », *Continents manuscrits* [En ligne], 2 | 2014, mis en ligne le 22 avril 2014, consulté le 15 novembre 2014. URL : <http://coma.revues.org/294> ; DOI : 10.4000/coma.294
- BENBRAHIM, Malha, « Documents sur Fadhma N'Soumeur (1830-1861) », in *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 9 | 1999, mis en ligne le 14 novembre 2006, consulté le 20 août 2014. URL : <http://clio.revues.org/298> ; DOI : 10.4000/clio.298
- BERRICHI, Boussad, *Mouloud Mammeri Amusnaw – Préface : Entretien avec Pierre Bourdieu*, Paris, Séguier, 2009.
- « Migration des langues et des cultures dans l'œuvre d'Hédi Bouraoui », dans *Pluri-Culture et Écrits migratoires / Pluri-Culture and Migrant Writing*, sous la direction d'Élizabeth Sabiston et Robert Drummond. Sudbury : Université Laurentienne, Série Monographie en Sciences Humaines 17, 2014.
- BOUDRAA, Nabil, *Hommage à Kateb Yacine*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- « Les écrivains francophones du Maghreb face à la langue française : *Lingua franca* ou 'gueule du loup' », in *International Journal of Francophone Studies*, Volume 18, Number 1, 2015.
- BOURAOUI, Hédi, *La Francophonie à l'estomac*, Paris, Nouvelles Éditions du Sud, 1995.
- *Ainsi parle la Tour CN*, Ottawa, Interligne, 1998.
- *Transpoétique. Éloge du nomadisme*. Montréal, éditions Mémoire d'encrier, 2005, p. 10.
- *Paris berbère*, Ottawa, Vermillon, 2011, 294 p.

- *Mutante, la poésie*, Toronto, CMC Éditions, 2015.
- *NomadiVivance I. Narratoème*, Toronto, CMC Éditions, coll. « Nomadanse », 2016.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.
- COLONNA, Fanny, *Les Versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995,
- DARRAGI, Rafik, *Hédi Bouraoui. La parole autre : l'homme et l'œuvre*, Paris, éditions L'Harmattan, 2015.
- DERRIDA, Jacques, *Positions*, Paris, éditions Minuit, 1972
- « Entretien », in *Algérie littérature action*, Paris, Marsa Éditions, n. 9, mars 1997.
- FANON, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 2^e édition 1976, p. 47-48 (1^e édition Maspero, 1961).
- GIN, Pascal, Nicolas GOYER et Walter MOSER (sous la dir.), *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*, Ottawa, Presses de l'Universitaires d'Ottawa, 2014.
- HADDADOU, Mohand Akli, *Les Berbères célèbres*, Alger, Berti Éditions, 2003.
- IMBERT, Patrick, « Ressentiments et rencontres culturelles », in *Ressentiment, multiculturalisme et production de nouveaux savoirs. Le Canada et les Amériques*, Chaire de recherche de l'Université d'Ottawa - Canada : Enjeux sociaux et culturels dans une société du savoir, 2015.
- KHORDOC, Catherine, *Tours et Détours. Le mythe de Babel dans la littérature contemporaine*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2012.
- MAALOUF, Amin, *Les Identités meurtrières*, Paris, éditions Grasset, 1998.
- MAKILAM, *La Magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, Paris, l'Harmattan, 1996.
- *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999.
- MAMMERI, Mouloud, *La Traversée*, Paris, Plon, 1982, 194 p.
- *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1979.
- « Le Désert atavique », dans *Le Monde*, Paris, 16-17 août 1981 ; et « Ténére Atavique. Désert, Nomade, guerriers, chercheurs d'absolu », dans *Revue Autrement*, Paris, n°5, hors série, novembre 1983.

- MEMMI, Albert, *Le racisme*, Paris, Idées/Gallimard, 1982.
- « Entretien », réalisé par Boussad Berrichi, Paris, BRTV, 10 février 2005, 60 min.
- MORTIMER, Mildred, « Dialogue Nord-Sud : Ahmadou Kourouma, *Le Soleil des indépendances*, Mouloud Mammeri, *La Traversée*. Étude comparative de deux romans "pessimistes" », in *Poétiques croisées du Maghreb*, dossier de la revue *Itinéraires et contacts de cultures*, Paris, L'Harmattan, vol. 14, 1991.
- NAUDILLON, Françoise, « Cahier d'un tricheur salutaire. *Paris berbère* d'Hédi Bouraoui », in *Hédi Bouraoui et l'écriture pluriculturelle*, sous la direction d'Abderrahman Beggar, numéro spécial de la revue *CELAAN*, Skidmore College, USA, 2013.
- SABISTON, Elizabeth, *The Muse Strikes Back : Female Narratology in the Novels of Hédi Bouraoui*, Sudbury : édition Série monographique en sciences humaines de l'Université Sudbury et, 2005.
- SOUKEHAL, Rabah, *Le Roman algérien de langue française (1950-1990). Thématiques*, Paris, éditions Publisud, 2003.

Le fait religieux au prisme du regard féminin dans le roman francophone contemporain : lecture d'un roman africain et d'un roman québécois

Élodie Carine Tang¹
Université Laval (Canada)

RÉSUMÉ

Le présent article questionne les images de la religion, notamment celles du christianisme dans le roman francophone contemporain. Les écrivaines replacent le fait religieux dans un contexte d'émancipation et de révolution des mentalités : l'époque contemporaine. Il s'agit moins d'élucider l'apport de l'Église dans des sociétés en voie de développement que de suggérer la récupération qu'en ont fait les peuples colonisés aux prises avec leurs réalités propres. Si Francine Ouellette montre un doigt accusateur au clergé catholique, Léonora Miano, quant à elle, semble indexer les adeptes du christianisme. Tout compte fait, ces deux positions d'écriture révèlent concomitamment le naufrage dans lequel semblent baigner les croyances religieuses dans les sociétés modernes.

INTRODUCTION

Ère de la libéralisation de la parole, ère du chaos², ère du doute ou, mieux encore, ère de la montée féministe, comme le montre l'analyse

¹ Élodie Carine Tang est diplômée de l'Université Laval ; elle est titulaire d'un Ph.D. en Études littéraires et auteure de plusieurs publications dont l'ouvrage critique *Le roman féminin francophone de la migration*, publié récemment aux éditions L'Harmattan. Ses recherches postdoctorales interrogent la modernité de l'écriture dans le roman francophone contemporain.

des critiques, peu importe ces différentes dénominations qui servent toutes à décrire l'atmosphère qui caractérise les sociétés contemporaines. C'est dans cette mouvance plus ou moins trouble que la question de la religion est ressuscitée sous la plume de deux écrivaines contemporaines. Sujet tabou, question délicate, sembleraient répliquer quelques êtres pudiques ; néanmoins, Francine Ouellette et Léonora Miano ne semblent pas déroger à l'indexation critique qui taxe de plus en plus les écrits au féminin du XXI^e siècle de productions osées. Qu'importe le tiroir où sont logés ces textes de fiction, l'audace scripturale qui les anime mime d'une certaine manière les contours qu'épousent les sociétés contemporaines. *Au nom du père et du fils* de Francine Ouellette est produit en 1984 dans une société québécoise encline aux bouleversements de la Révolution tranquille, tandis que *Contours du jour qui vient* de Léonora Miano, publié en 2006, s'inscrit dans un contexte de dérision des sociétés africaines. On est alors en droit de se questionner sur la place qu'occuperait le fait religieux dans un tel contexte : sujet de stabilité ou de dysfonctionnement ? Telles semblent être les interrogations que suscite la lecture de ces deux romans. Le texte littéraire étant à la fois un objet subjectif et complexe de par son caractère polysémique, nous avons choisi d'orienter le décryptage de l'énonciation de ces textes au prisme de la position d'écriture de ces écrivaines pour mieux décoder les énoncés. Cette analyse nous amène à examiner comment le motif du religieux se déploie dans les textes ; nous serons aidée dans ce sens par les théories de l'énonciation, notamment la perspective de Jean-Michel Adam³, qui nous permet de considérer d'abord le texte en soi. Nous serons ainsi entraînée dans cette dynamique à interroger le discours romanesque en présence. Pour ce faire, nous avons privilégié l'orientation de Mikhaïl Bakhtine⁴ qui nous amène à considérer l'univers du roman comme un espace dialogique. Cette double articulation du texte à la fois intrinsèque et extrinsèque nous permet ainsi de mettre les romans en dialogue avec leur contexte d'énonciation.

² *Chaos, absurdité, folie dans le roman africain et antillais contemporain*, Présence Francophone, n°63, College of the Holy Cross, 2004.

³ Jean-Michel Adam, « Énonciation du discours littéraire », *Linguistique et discours littéraire*, Paris, Larousse, 1976, pp. 293-350.

⁴ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

I-LE CONTEXTE D'ÉNONCIATION DU RELIGIEUX

Les deux romancières accordent une place prépondérante à la description. Si dans le roman de Francine Ouellette, *Au nom du père et du fils*, celle-ci se rapproche de l'esthétique balzacienne, et qu'elle emprunte plutôt la voie du documentaire dans *Contours du jour qui vient* de Léonora Miano, ces modes d'articulation du descriptif permettent de lire les configurations du social dans les romans. En effet, cette construction des romans qu'ont choisie les deux écrivaines, permet de donner à la fiction une illusion du réel. Le lecteur dans son parcours diégétique semble se retrouver, dans l'un et l'autre cas, dans la société québécoise, à l'époque des colons, où encore dans les sociétés africaines à l'aube du vingt et unième siècle. Francine Ouellette décrit dans son texte une terre vierge, qui commence à subir progressivement le pouvoir dévastateur de la machine humaine. Cette virginité se lit par exemple à travers la description du paysage naturel qui coexiste avec les habitations humaines et dont l'expression la plus symbolique est la présence des Indiens au sein de l'univers québécois. Cette virginité peut encore se lire au niveau du parler des habitants de ce village implanté dans ce vaste territoire des Hautes-Laurentines vers le nord de Québec. Un parler dépouillé de tout artifice, de toute finesse : c'est le français parlé des personnes qui n'ont pas encore été policées par la civilisation. Cette nouvelle terre du Canada apparaît comme un environnement dans lequel ne s'est pas encore imprimé le visage de la modernité. Dans *Contours du jour qui vient* par contre, on assiste à un effet contraire. Léonora Miano plonge son lecteur dans une société en ruine, en pleine dérive. La guerre qui a sévi dans le Mboassu a plongé ce pays imaginaire dans le macabre, la misère. La plupart des infrastructures ont été démolies, la population a été dépouillée de ses biens. C'est une société frappée par le deuil, en plein désarroi, comme on peut le lire dans cet extrait :

Les habitants de Sombè se pressaient vers ces lieux, vêtus de soutanes blanches, rouges ou bleus selon leur obéissance. Ils tenaient à la main des cierges noirs qui brûleraient aussi longtemps qu'il le faudrait pour assurer le salut. Ils n'avaient d'yeux ni pour moi, ni pour rien d'autre que les ténèbres qui s'épaississaient à mesure qu'ils les contemplaient [...] Telle était la ville désormais. Les rebelles et l'armée régulière n'avaient laissé que cela, ce désespoir qui usurpait le nom de foi.⁵

⁵ Léonora, Miano, *Contours du jour qui vient*, Paris, Plon, 2006, pp. 26-27.

Les deux sociétés décrites dans ces romans semblent présenter des points convergents dans la mesure où elles doivent se construire (le cas de la première), ou se reconstruire (le cas de la seconde). C'est dans ce contexte de fragilité que vient s'immiscer le fait religieux dans chacun de ces univers. Quelles en sont les répercussions ?

Dans le roman de Francine Ouellette, la présence du clergé dans ce petit village en développement est comparable à celle qu'effectuerait un instrument de régulation dans un système en gestation. Le père Alcide, qui est le représentant de l'Église catholique dans cette contrée, orchestre l'existence des habitants de cet univers au quotidien. Son pouvoir est sans limite ; celui-ci s'étend à tous les aspects de la vie : des plus banals faits aux plus significatifs. Il lui revient par exemple les tâches de tracer les plans de construction, de délimiter le territoire, d'en fixer les limites. C'est cette érection de l'autorité de l'Église qui l'autorise aussi à faire reculer les Indiens dans les sombres recoins de la forêt en les dépossédant de leurs terres au profit des Québécois. En le faisant, le geste de ce prélat montre encore que l'Église influe sur les mentalités et les mœurs. Effectivement ce pouvoir s'intensifie dans la mesure où l'on observe que la conduite de ces habitants est assujettie aux normes prescrites par ce curé. C'est dans ce sillage que l'Église a réussi à ériger le spectre du sauvage et du civilisé, pour démarquer ainsi les Indiens des Québécois. Cette caractérisation traduit symboliquement une inadéquation entre la culture des Indiens et les enseignements du clergé catholique. On comprend alors que pour ne pas être logé dans ce tiroir à connotation péjorative, à savoir celle du sauvage, le peuple québécois se voit ainsi contraint de se soumettre aveuglement à la légitimité du clergé catholique. Cette subordination de la population à l'autorité ecclésiastique fait ressurgir dans l'esprit du lecteur l'histoire de la famille d'Honoré.

Honoré, comme la plupart des habitants vivant en cette nouvelle terre du Canada, était considéré comme un bon patriote dans la mesure où il faisait montre d'une allégeance servile aux ordonnances du prêtre du village. C'est dans cette dynamique que son épouse devait manifester les signes d'une conversion profonde en s'abstenant de toutes méthodes contraceptives. Procréer en faisant succéder les accouchements malgré les risques encourus était corroborer au plan divin ; et mourir en procréant n'était pas loin du martyr, bref une sorte de béatification. Pour s'inscrire dans ce projet qui traduisait subrepticement une conformité au vouloir divin, Honoré prendra le risque de perdre son

épouse en lui faisant un huitième enfant, alors que celle-ci avait déjà dépassé la quarantaine.

Léonora Miano, quant à elle, dans *Contours du jour qui vient*, va pousser très loin cette dépossession de l'individu. Si dans *Au nom du père et du fils* le personnage semble encore jouir d'un libre arbitre qu'il soumet pourtant au pouvoir de l'Église, dans le roman de l'écrivaine camerounaise on est confronté à une dégradation plus poussée. Les êtres semblent être déposés de leur faculté pensante, car leur avilissement par rapport à la croyance religieuse laisse penser qu'ils ne répondent plus d'eux-mêmes. Texte humoristique ou merveilleux, tout compte fait le récit du jeune personnage de Musango plonge le lecteur dans un univers renversé. Dans un contexte frappé par le doute et le désarroi, la religion y apparaît comme une bouée de sauvetage. Les maîtres spirituels abondent dans cette cité fictive de Mboassu, dévastée par la guerre, et semblent contenir les besoins de la populace. En effet, on assiste à une effervescence religieuse qui dépasse les normes. Dans tous les recoins de la ville le signe religieux résonne comme un leitmotiv. La plupart des lieux sont reconfigurés en lieux de culte comme le montre la narratrice : des boîtes de nuit, des maisons, sont transformées en églises. La parole de Dieu est omniprésente. Il est peu courant de parcourir la ville sans trouver une personne avec une Bible. Même à des heures moins propices et dans des lieux inédits on se promène avec des bougies. La propagande religieuse en cours semble porter ses fruits. Certains lui vouent une allégeance qui travestit le sens même du sacrifice. Ainsi le récit de la narratrice qui prend la forme d'un reportage s'apparente-t-il moins à un documentaire qu'à une question rhétorique que l'énonciateur semble se poser. Effectivement la petite Musango semble ne pas comprendre l'allégeance de ses compatriotes par rapport au religieux. Elle s'interroge sur cette soumission aveugle qui va jusqu'au don de soi. En effet, relate-t-elle, certaines filles qui voulaient immigrer en Occident se livraient corps et âme à leur prétendu protecteur ; elles offraient leurs cheveux, leurs ongles en signe de sacrifice. D'autres se soumettaient à des rites de purifications anachroniques, comme Endale qui se faisait perforer le sexe par des inconnus, pensant ainsi laver une souillure qu'elle aurait, comme le maître spirituel le lui avait dit.

Il doit coucher avec elle le plus souvent dans la journée. Ensuite il ira se purifier par un jeûne à sec de trois jours et un de ses camarades le relaira.

Pendant que les garçons nettoient l'âme souillée d'Endale... C'est pour la sauver leur a-t-on dit.⁶

Une lecture superficielle de cette réalité qui environne la société du roman pourrait légitimer l'action de l'Église ou celle des différents substituts de la religion, dans la mesure où les faits tels qu'énoncés dans les textes semblent leur donner un caractère humanisant. En effet, le religieux n'apparaît-il pas dans ces moments de désarroi ou d'extrême solitude comme un catalyseur d'émotion pour ces personnages désemparés en quête de repères ? Mais une réflexion plus approfondie sur le mode opératoire du religieux sur les individus de l'univers des romans nous interdit d'accréditer l'immersion de l'Église dans la vie de ces derniers. La dimension intellectuelle, éthique, philosophique de critique nous oblige à remettre en cause les pratiques religieuses telles que mentionnées ci-dessus qui diminuent beaucoup plus l'individu qu'elles ne le valorisent. Ainsi le doute semble-t-il planer sur la légitimation du religieux dans le social.

2- LE RELIGIEUX : FAIT LÉGITIME OU ILLÉGITIME ?

Les deux romancières procèdent par une écriture de masquage qui dépouille le texte de tout indice de subjectivité. Francine Ouellette emprunte le style opaque par la narration homodiégétique qui donne au récit un caractère objectif. Tandis que Léonora Miano va utiliser une stratégie d'écriture beaucoup plus subtile qui gomme la présence d'un archi-énonciateur. Effectivement en donnant la voix à un personnage jeune, une fillette de douze ans dont la parole est habitée par la naïveté et l'innocence, l'auteure de *Contours du jour qui vient* inscrit la tonalité de son texte dans le registre de la neutralité. Ces modalités énonciatives créent un espace pour un virtuel co-énonciateur comme producteur de sens second. Cette pratique d'écriture permet ainsi d'inscrire le fait religieux tel qu'énoncé dans le texte dans un contexte épuré de tout affect.

Dans *Au nom du père et du fils* de Francine Ouellette, l'écrivaine établit un espace d'interdiscursivité qui permet de faire résonner des voix parfois contradictoires dans une relation dialogique. Il s'agit de celle de l'Église, mais aussi de celle de certains personnages comme les Indiens ou l'intellectuel du village, le docteur Philippe Lafresnière, voix qui résonnent comme une sorte de réponse face aux injonctions du

⁶ *Contours du jour qui vient, op.cit.*, p.88.

prêtre du village. Ces personnages sont réfractaires à l'autorité du père Alcide. L'Indien Gros Ours, par exemple, refuse de se convertir à la religion chrétienne au détriment de sa culture ancestrale. Il oppose certaines valeurs éthiques qu'il ne semble pas retrouver dans la figure du prêtre. Aussi dira-t-il par exemple : « Ah que vaut la parole de l'homme qui prétend être le représentant de Cheminatou (Dieu) ?... la langue de cet homme est fourchue et venimeuse.⁷ »

En effet, comment persuader Gros Ours de se soumettre à une autorité qui semble briser, d'une part, l'harmonie entre la nature et l'homme, et d'autre part, celle entre les hommes ? Depuis l'arrivée des colons, sous l'impulsion de l'Église, les Indiens sont contraints d'assister à un triste spectacle. Leur environnement physique est dévasté par le machinisme. L'harmonie qu'ils entretenaient avec la nature est combattue par l'enseignement de l'Église. Bien plus, les liens qui les unissaient sont progressivement brisés par l'irruption brutale du christianisme dans leur univers. Les enfants, comme Biche-Pensive sont arrachés à leurs parents par des communautés religieuses. Ce qui provoque une grave déchirure dans l'esprit de Gros Ours. Le narrateur nous livre par exemple une réduplication de l'agonie du Christ à travers le personnage de Gros Ours, qui a subi une sorte de flagellation quand il s'est vu dépossédé de sa fille. « Avant les curés il n'y avait pas d'enfer pour les Indiens ». ⁸ Ce cri qui exprime la souffrance du personnage traduit aussi son refus, son désaccord, bref une sorte de remise en cause de la nouvelle doctrine qu'on voudrait lui édicter. La parole de l'Église ne trouve pas toujours un écho favorable face à un auditoire qui lui oppose parfois de la résistance. C'est aussi le cas du médecin du village. La colère qui monte dans le cœur de ce médecin au regard de la multitude de femmes qui perdent la vie suite à un accouchement risqué, semble remettre en cause le dogme religieux qui contraint ces femmes à ne pas utiliser de méthodes contraceptives. Ces postures sont autant de répliques négatives face au discours légiférant du clergé. Si du moins, comme nous l'avons déjà exprimé plus haut, les personnages du roman de Francine Ouellette jouissent d'un libre arbitre pour opposer un jugement critique face à une situation parfois oppressante, ceux du roman de Léonora Miano semblent emprisonnés dans un système dont ils ignorent les tenants et aboutissants. Et c'est cette aliénation servile qui génère une charge performative qui traduit le pathétique.

⁷ Francine Ouellette, *Au nom du père et du fils*, Ottawa, La presse, 1981, p. 43.

⁸ *Ibid.*, p.16,

La demoiselle ne dit rien, se contentant de me fixer de ses grands yeux vides. On dirait deux immenses fosses arides dans lesquelles des lacs auraient coulé à la naissance du monde. Tout en elle semble avoir disparu, à la suite d'un long processus d'érosion intérieure. Il ne reste qu'une peau morte attachée à des os.⁹

Cette description met en relief la situation d'une grande majorité de femmes, adeptes de nouvelles sectes. L'état du personnage révèle subrepticement l'avenir des femmes qui se soumettent aveuglement à un maître spirituel. Le récit s'appesantit moins sur la situation pathétique de ces femmes que sur leur immobilité. L'énonciateur semble se révolter contre la léthargie dont elles font preuve. Ces femmes qui sont toutes instruites assistent machinalement à un spectacle scandaleux sans dire un mot. Le maître spirituel qui est maintenant le dépositaire de leur vie, défigure par des effets de troncation un texte qui est à leur portée, la Bible. Elles observent la déformation du texte religieux sans opposer une résistance à leur discoureur. En somme, par ce non-dit, elles coopèrent à l'émergence du mensonge. Les personnages se dépouillent volontairement de leur identité dès l'évocation du religieux. Ce qui laisse place à toutes les formes de permissivité. La narratrice sera par exemple témoin de situations révoltantes qui trouvent leur justification dans le religieux. Des parents, comme la mère de Musango, se débarrassent de leurs enfants, à la suite de formes d'évaluation spirituelle qui présentent ces derniers comme étant des sorciers. D'autres personnages comme Endale, cité plus haut, s'exposent à toutes sortes de maladies pour se conformer à la parole du maître religieux. Dans cette même mouvance des couples sont brisés à cause de la discordance des voix au sujet du religieux. Le récit de la narratrice révèle des personnages qui se dépossèdent de tous leurs biens au nom de la croyance religieuse et ce, au détriment de leur famille. Le religieux prend donc des formes de fanatisme dans le roman de Léonora Miano, et ce fanatisme enferme le personnage dans une forme de dogmatisme aveugle. Le pathétique ainsi articulé dans les deux romans, semble interroger les apories qui ont façonné l'image du religieux en général et du christianisme en particulier dans une vision béatifiante. Les romancières ne suggèrent-elles pas implicitement une réévaluation de la place que l'Église occupe au sein du social ?

⁹*Contours du jour qui vient*, op.cit., p.153.

3- LA DÉCONSTRUCTION DU RELIGIEUX

Le discours contradictoire de Gros Ours et de Philippe Lafresnière dans *Au nom du père et du fils*, et les postures iconoclastes des personnages de *Contours du jour qui vient*, révèlent déjà le clair-obscur qui habite la parole religieuse. Le caractère rhizomique du christianisme dans le texte de Léonora Miano crée un brouillage qui a pour conséquence de discréditer cette doctrine religieuse. On assiste à une polyphonie énonciative qui verse le christianisme dans un réservoir sémantique polysémique. La narratrice du roman relate en effet les différentes significations que prend ce concept dans la société du roman. Pour certains maîtres spirituels comme Don de Dieu, Lumière ou Vie éternelle, le christianisme a une filiation avec les croyances animistes et ésotériques : « Le retour aux sources africaines de la chrétienté pour le *soul food*, la félicité matérielle en ce monde pour la porte ouverte du paradis »¹⁰. On parle alors dans ce contexte d'une africanisation du christianisme qui apparaît comme un miroir déformant de l'acception chrétienne occidentale. Chez d'autres maîtres spirituels comme le pasteur Bosangui et son épouse, le christianisme est une apologie du matérialisme. Que ce soit par le truchement de l'hybridation ou de la chosification, on assiste à une désacralisation de la croyance chrétienne qui la relègue à la même échelle que le profane. En effet, ces maîtres spirituels sont présentés dans le récit de la narratrice comme des brigands spirituels qui exploitent des âmes faibles. « Il faut frapper les esprits, mettre les âmes à genoux, laver les cerveaux, tout cela dans le seul et unique but de soutirer aux fidèles une partie de leurs revenus. »¹¹

Leurs pratiques spirituelles sont assimilées à de la mascarade, laquelle prête parfois au roman une tonalité comique ou pathétique suivant l'événement relaté. Ainsi la narratrice nous livre-t-elle parfois des scénarios dont elle a été témoin, et qui dépassent parfois le cadre du vraisemblable. Cette connotation hyperbolique des récits qui dépassent les cadres de la fiction traditionnelle est chargée d'une performance rhétorique qui a pour dessein de reverser le fait religieux dans le registre du macabre. En effet, semble nous dire la narratrice, tous les fléaux qui minent le social ont pour ressort la religion. On peut observer que les actes les plus malsains et les plus déshumanisants sont dans la majorité des cas orchestrés par un maître spirituel. Si Musango a été chassée par

¹⁰ *Contours du jour qui vient*, op.cit., p. 189.

¹¹ *Ibid*, p. 99.

sa mère c'était à cause d'une injonction d'une prêtresse. La folie qui frappe la société dans le roman se comprend par la mauvaise récupération de la Bible qu'en font les chrétiens. Leur conception de la parole biblique est une antinomie de la parole originelle. C'est pourquoi les actes que ceux-ci posent sont comme une antithèse de l'enseignement biblique. En effet, les interprétations de la Bible que font ces nouveaux maîtres du vingt et unième siècle rament à contre-courant des prédications des missionnaires en cette terre du Mboassu. Les notions de charité, de solidarité, de vérité sont absorbées par le mensonge, la cruauté, et l'obsène :

Ils ont à peine la trentaine. Ils n'ont pas dû trouver leur place dans les bandes armées et aucun emploi ne les attendait nulle part. Ils ont alors créé leur petite entreprise. Ils font dans l'arnaque spirituelle et dans la traite des femmes.¹²

Le fait religieux est ainsi replacé dans un nouveau cadre de compréhension dans les sociétés contemporaines. Francine Ouellette le faisait déjà remarquer dans son roman *Au nom du père et du fils* quelques années plus tôt.

Comme le suggère déjà le titre du roman *Au nom du père et du fils*, le paratexte semble questionner l'érection du pouvoir omnipotent du clergé, notamment celui d'un prêtre catholique à un moment donné de l'histoire du Canada. Cet énoncé qui mime parodiquement un rituel de la religion chrétienne dissout beaucoup plus qu'il ne les justifie certains actes de l'autorité ecclésiale. À travers ces mots, Francine Ouellette montre comment l'église catholique se servait des écritures saintes pour asservir la population. Le récit du texte se focalise effectivement sur un personnage, le père Alcide, qui est le pivot de la narration. Tous les événements du texte semblent se cristalliser sur ce personnage ; et la narration permet ainsi de dévoiler les rapports entre ce dernier et les autres personnages du texte. Déjà la narratrice oppose deux moments historiques : l'ère d'avant l'arrivée des prêtres et celle d'après leur arrivée. Avant l'installation du père Alcide dans le village, les habitants étaient en symbiose les uns avec les autres et avec leur conscience. Le discours sur le péché a engendré un effet traumatique chez ces derniers et a instauré la crainte de l'autre et même celle de soi. On a ainsi assisté à un violent rejet des Indiens qui étaient alors considérés comme des incarnations du mal de par leurs croyances culturelles : « J'ai pris des courroies de cuir et j'ai flagellé Satan. J'ai flagellé Satan dans cet

¹² *Ibid.*, p.83.

enfant. »¹³ La haine s'est ainsi instaurée sur cette petite terre qui vivait encore à l'état de nature, à cause de la stigmatisation de certains. C'est dans cette dynamique que trois adolescents québécois vont infliger à un jeune indien des sévices corporels atroces, pensant ainsi venger des martyrs canadiens qui auraient été tués par des Indiens comme l'assignaient les enseignements du prêtre. On comprend dès lors pourquoi l'image du prêtre évoque beaucoup plus la peur que la sérénité. Certains personnages n'hésitent pas à établir une homologie entre ce dernier et le mal : « avec sa longue soutane noire et son nez crochu ». ¹⁴ Effectivement le prêtre Alcide semble se servir de sa position pour assujettir les habitants du village. Les confessions à l'église deviennent le moyen privilégié pour embrigader les individus sous son joug. Témoin de certains secrets, le prêtre Alcide en profite pour faire du chantage à ses fidèles. Ces derniers se voient ainsi contraints de lui vouer une allégeance aveugle. Cette stratégie lui a ainsi permis d'asseoir sa domination sur tout le territoire. Les individus ne sont plus libres, il les considère tous comme sa propriété, comme il l'exprime si bien.

Cette élégante silhouette au maintien parfait lui cache t-elle une ennemie, une alliée, une servante ? Comment pourra t-il se servir d'elle et le pourra t-il ? Elle lui glisse entre les doigts comme la froide couleuvre. Où est son point faible ? Tout lui appartient, la beauté et la force d'en faire le sacrifice, l'intelligence et le moyen de l'utiliser. Le sentiment de le dévoiler, où à qui et quand le sied de le dévoiler. ¹⁵

La prétendue mission civilisatrice s'efface donc pour faire émerger son égo. Et on peut déplorer dans ce contexte l'émergence du vice. C'est dans cette verve que le prêtre Alcide a été séduit par la beauté d'un jeune métis indien qui lui rappelait celle de Jésus. Emporté par ses inclinations, le prêtre a réussi par des stratégies à adopter cet enfant pour en faire son esclave sexuel. Le vice ainsi poussé à son paroxysme témoigne entre autres des imperfections d'un système qui voudrait ériger ses lois en normes.

CONCLUSION

L'analyse de ces deux romans inscrit la pratique scripturale de ces écrivaines dans le registre de la subversion. Le discours en présence dans

¹³ *Au nom du père du fils*, op.cit., p. 428.

¹⁴ *Ibid*, p. 170.

¹⁵ *Au nom du père et du fils*, op.cit., p. 294.

le roman de Francine Ouellette et celui de Léonora Miano rejaillit dans un contexte d'oppositions. L'écrivaine québécoise décline son œuvre dans la mouvance des positions avant-gardistes qui ont meublé la scène littéraire québécoise au début des années quatre-vingt ; tandis que l'écrivaine camerounaise prolonge le discours de désenchantement qui a marqué le roman africain postcolonial au début du vingt et unième siècle. Ces écrivaines opèrent leur critique du social par la médiation de stratégies d'écriture qui concourent à replacer les cadres sociaux dans un nouveau paradigme, celui du renouvellement des mentalités. Ainsi, la thématique du religieux qui investit l'univers textuel des romans devient un prétexte discursif que saisissent les romancières pour déconstruire certaines apories qui minent le social. On peut percevoir dans l'écriture de Francine Ouellette une volonté de revisiter les positions de dominant / dominé ; on peut également dégager la valeur pragmatique du discours satirique de Léonora Miano qui semble indexer certaines sociétés africaines en proie à la dérive. Dans ce sillage, il apparaît que la perspective discursive de ces textes littéraires qui s'oriente dans le sens de l'engagement rejoint en quelque sorte la posture sartrienne, notamment celle de la figure de l'écrivain. En effet, les écrivaines se servent de leur plume pour réévaluer l'axiologie qui détermine les structures sociales à travers une rhétorique de la déconstruction. En révélant les dessous des pratiques religieuses, les deux romancières opposent au dogmatisme aveugle un usage éclairé de la raison. Elles contribuent ainsi par cet acte subversif à façonner un nouveau monde. En ce sens, elles réitèrent le caractère fonctionnel de la littérature qui se veut aussi une pratique utilitaire dans la mesure où celle-ci répercute la voix du social.

Ouvrages cités

- ADAM, Jean-Michel, « Énonciation du discours littéraire », *Linguistique et discours littéraire*, Paris, Larousse, 1976, pp. 293-350.
- ALLARD, Jacques, *Le roman du Québec, histoire et perspectives. Lectures*, Montréal, Québec-Amérique, 2000.
- AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
- BAKTHINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.
- BISANSWA, Justin, et alii, *Dire le social dans le roman francophone contemporain*, Paris, Honoré-Champion, 2011.
- Chaos, absurdité, folie dans le roman africain et antillais contemporain*, Présence Francophone, n°63, College of the Holy Cross, 2004.
- DABLA, Sewanou, *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- HERZBERGER-FOFANA, Pierrette, *Littérature francophone d'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MIANO, Léonora, *Contours du jour qui vient*, Paris, Plon, 2006.
- OUELLETTE, Francine, *Au nom du père et du fils*, Ottawa, La presse, 1984.
- TODOROV, Tzvetan, *La littérature en péril*, Paris, Flammarion, 2007.
- TONNET-LACROIX, Éliane, *La littérature française et francophone de 1945 à 2000*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- WEIL, Michel, et alii, *Continuités et ruptures dans l'histoire et la littérature*, Paris, Champion/Slakine, 1988.

LE FAIT RELIGIEUX ET LA TRADITION

La littérature comme religion séculière dans *Mohammed Cohen* de Claude Kayat

Debbie Barnard

Tennessee Technological University (USA)

RÉSUMÉ

Par l'intermédiaire du protagoniste éponyme de son roman *Mohammed Cohen*, l'écrivain Claude Kayat présente le contexte religio-culturel de la Tunisie sous le protectorat français. Dans une société qui déborde de religion, le héros du roman, doté d'un nom qui résume les difficultés identitaires de la population judéo-tunisienne, trouve le remède à sa situation culturelle grâce à l'alphabétisation en français, première langue dominante du pays que les Juifs ont eu le droit de lire et d'écrire. En examinant l'histoire de la communauté juive de Tunisie pour voir ce que la scolarité du protectorat a pu représenter pour une telle minorité dans une société où la religion joue un rôle capital, nous trouvons que la littérature française fonctionne pour Mohammed Cohen comme une sorte de religion séculière, lui offrant du réconfort dans les textes qui la composent. La langue française rattache Mohammed à sa Tunisie natale, et lui permet de trouver, dans une situation qui aurait pu produire une déchirure inguérissable, un moyen de surmonter ses différences identitaires.

INTRODUCTION

La population juive de Tunisie a toujours vécu un paradoxe. Arrivés bien avant les Arabes mais restant toujours une minorité, les Juifs ont perpétuellement subi des restrictions politiques, sociales et économiques sous les différents groupes – Arabes, Turcs, Français – qui ont tenu le pouvoir en Tunisie. L'arabe et le français leur ont tous les deux été imposés comme langues de commerce et d'administration, et

l'altérité religieuse leur a sans cesse interdit l'assimilation à la société dominante. Langue et religion sont inextricables dans le contexte tunisien, surtout sous le protectorat français, qui a servi à compliquer une situation culturelle et linguistique déjà très embrouillée, parce que selon l'administration française, il n'y avait guère de différence en Tunisie entre la population musulmane et la population juive : elles étaient toutes les deux tout simplement des colonisés. Malgré cette généralisation de la part des Français, la communauté juive s'est francisée d'une manière enthousiaste, vu les avantages économiques et sociaux que la langue française leur offrait. Le degré de cette occidentalisation était tel qu'en examinant la littérature judéo-tunisienne nous trouvons qu'elle s'attache à la période du protectorat français par deux caractéristiques. La première caractéristique est la qualité juive, adjectif qui renvoie automatiquement à la période d'avant l'indépendance tunisienne, au moment où la population du pays présentait une diversité religieuse importante. La deuxième caractéristique qui renvoie au protectorat est la langue de cette littérature ; toujours d'expression française, les œuvres judéo-tunisiennes incarnent les différences culturelles, différences d'origine religieuse, qui les associent de manière étroite aux années du protectorat en Tunisie. Avant le protectorat français, les Juifs de Tunisie avaient navigué un contexte socio-religieux millénaire lourd de traditions et dans lequel ils n'étaient pas majoritaires ; pour certains, l'établissement d'un système scolaire laïc, même associé à la violence économique et culturelle du colonialisme, se présentait comme un chemin menant hors du contexte religieux fixe. Dans *Mohammed Cohen*, son roman aux allures d'autobiographie, l'écrivain judéo-tunisien Claude Kayat nous donne un excellent exemple de ce que le système scolaire signifiait pour la population juive. Le roman de Kayat examine le jeu entre religion, culture et identité auquel les Juifs tunisiens avaient affaire. Kayat nous fait comprendre à quel degré la société tunisienne du protectorat peut faire poser des questions sur l'identité religieuse et linguistique, et son œuvre montre comment, dans un pays qui déborde de religion régulière, la langue et la littérature française fonctionnent en tant que religion séculière, remplissant dans l'âme du héros du roman, « quelques-unes des fonctions [...] que la sociologie attribue d'ordinaire aux religions » (Aron 1968 : 360-361).

Pour comprendre la situation dans laquelle la communauté juive vivait en Tunisie, il faut d'abord comprendre son histoire. La Tunisie de

l'époque du protectorat français présente une mosaïque culturelle et religieuse bien particulière. Terre d'accueil pour les communautés de la Méditerranée depuis bien avant l'arrivée des Français, la Tunisie du début du XX^e siècle comptait parmi sa population des enclaves maltaises, italiennes, grecques, russes, arméniennes, espagnoles, juives et françaises (Kazdaghli 2006 : 72). De loin la plus grande de celles-ci, la communauté juive était aussi la plus ancienne dans le pays, les preuves archéologiques indiquant – de manière certaine – une présence juive en Tunisie depuis le deuxième siècle AEC (Sebag 1991 : 21)¹. Arrivée et installée bien avant les Arabes, qui ne sont venus que neuf siècles après, pour les Juifs en Tunisie ceux-là étaient des colonisateurs, apportant langue, religion et administration, comme l'explique Simon Battestini :

C'est l'islam, dès le VII^e siècle pour l'Afrique septentrionale [...] qui propose le script arabe aux Africains. Dans ces sociétés islamisées à structure étatique ou empires locaux avec appareil administratif [...] l'écrit arabe impulse toutes les dynamiques politiques et économiques, et, plus discrètement, infléchit la religion ancestrale et la culture. [...] Il suffira de noter ici que l'introduction du script arabe de l'islam, avec le Coran, accompagne une transformation lente mais radicale de la société. Il ne serait pas exagéré d'y voir une révolution si les modalités de la transformation n'opéraient comme de l'intérieur, par diffusion interne, et n'étaient jamais ressenties comme étrangères. (1997 : 296)

L'arabe et l'islam sont néanmoins venus de l'extérieur et alors que nul ne peut le savoir de manière définitive, nous pouvons bien croire que les populations juives de la Tunisie ont bien ressenti comme étranger leur imposition en tant que langue et religion principales, surtout lorsque nous tenons compte des efforts que la subjugation de l'Afrique du Nord a coûté aux armées arabes (Sebag 1991 : 42). Résistance à la conquête arabe mise à part, la population juive a adopté la langue arabe, puisqu'elle était la langue de commerce et d'administration (Sebag 1991 : 45). La conquête arabe a arabisé la population juive, sans l'islamiser ; même si toute la population juive ne s'était pas convertie à l'islam, les Juifs ont fini par adopter plusieurs coutumes arabes – langue, nourriture, vêtements. Pourtant, faute de se convertir, la loi musulmane a soumis les Juifs au statut de *dhimmi*, ou « protégé, puisque peuple du livre. » Ce statut leur a épargné la conversion religieuse, tout en les obligeant de payer une capitation. Pendant les siècles entre la conquête arabe et l'établissement du protectorat français en 1881, l'arabe

¹ Selon certaines estimations, la présence juive en Tunisie remonterait jusqu'à l'an 586 AEC (Sebag 1991 : 9-10).

dialectale, ou le *derja*, est devenu la langue parlée des populations juives et musulmanes. Apprendre la langue écrite, ou l'arabe dit *al-fuṣṣḥa*, était interdit aux Juifs, à cause de leur religion. Afin de pouvoir communiquer par écrit, donc, les Juifs ont adapté l'hébreu à leurs besoins, comme l'explique Paul Sebag :

Cette langue qu'ils parlent, les Juifs l'écrivent aussi. Cependant, pour l'écrire, ils n'utilisent pas les lettres de l'alphabet arabe, qu'ils ne connaissent pas, parce que l'étude de l'arabe leur a été interdite, mais les lettres de l'alphabet hébreu, sous leur forme cursive, ou *m'allaq* = m.à m. « écriture accrochée. » C'est dans cette variante d'arabe dialectal, transcrit en caractères hébreux, que sont rédigés livres de comptes, lettres d'affaires, contrats et mémoires. (1991 : 121)

Depuis l'arrivée des Arabes la population juive vit une altérité linguistique, culturelle et religieuse. Cette situation s'est encore compliquée au cours du XVII^e siècle quand des routes commerciales entre Tunis et la ville italienne de Livourne se sont établies. Ce commerce entre la Tunisie et l'Italie a encouragé des Juifs de Livourne à s'installer à Tunis, augmentant la population juive d'origine européenne (Sebag 1991 : 95). Au début du XVIII^e siècle, force de devoir subvenir aux besoins financiers des Juifs tunisiens, une scission s'est produite entre les deux groupes, et deux communautés distinctes se sont instaurées (Sebag 1991 : 95-96).

De ces deux communautés, la première était celle des Touansa, ou les Juifs d'origine tunisienne, dont la communauté vivait au pays depuis des siècles ; la deuxième était celle des Juifs européens, ou les Grana (Sebag 1991 : 95-96) ; les deux se distinguaient l'une de l'autre de plusieurs manières – linguistique, culturelle, économique – car les Touansa étaient généralement arabophones, pauvres et moins cosmopolites que les Grana. De plus, chaque groupe était soumis à un statut juridique différent dès 1846. Les Touansa, considérés comme citoyens Tunisiens et donc des sujets du Bey, sans la possibilité de revendiquer aucune autre nationalité, étaient, et resteraient, des sujets du Bey de Tunis. Les Grana connaissaient le même sort avant 1846, mais un acte additionnel du Traité tuniso-toscane de 1822 a permis désormais aux Juifs livournais qui arriveraient à Tunis de garder leur nationalité italienne. Qui plus est, les Juifs livournais déjà installés en Tunisie avant l'acte additionnel étaient – en principe – également les sujets du Bey, mais la plupart d'entre eux sont partis en Italie, y séjournant le temps d'avoir un passeport italien avant de retourner se réinstaller en Tunisie, cette fois-ci avec une nationalité italienne. (Sebag

1991 : 111). De cette question de nationalité est venue une application des lois qui variait entre les Touansa et les Granas. Sujets du Bey de Tunis, les Touansa se voyaient astreints à une stricte application des lois qui les touchaient aux divers détails de la vie, des vêtements jusqu'au logement. Au contraire des Touansa, les Grana pouvaient habiter où ils voulaient et pouvaient également posséder des biens mobiliers, différence capitale entre les deux groupes et une qui a créé un contraste économique et culturel remarquable entre eux. Toutefois, aux yeux de la population musulmane ou française en Tunisie, il n'y avait aucune différence entre les Touansa et les Granas : ils étaient tous Juifs (Sebag 1991 : 301).

Le protectorat français en Tunisie, qui a duré de 1881 à 1956, visait la francisation d'une partie élite de la population indigène, mais pas par une approche religieuse. La gouvernance religieuse des deux communautés – musulmane et juive – établie sous le règne du Bey et bien avant l'arrivée des Français, continuait également à décider les questions légales de chaque groupe. Pour la plupart, la justice pour les Tunisiens se dispensait par les tribunaux religieux (musulman ou juif) ou par le ministère de justice tunisienne (Perkins 2014 : 50). Plus importante pour la population juive était l'arrivée d'un système éducatif ouvert à tous, et qui présentait la possibilité et de l'alphabétisation en français et de la formation pratique, une aubaine pour les Juifs de Tunisie, d'autant plus que l'alphabétisation en langue arabe leur avait été interdite depuis des siècles (Sebag 1991 : 121). Dans le cas de la Tunisie, l'administration française, ainsi que la présence française dans le pays, étaient d'ordre gouvernemental, sans élément religieux. Certes, la société tunisienne de l'époque débordait d'éléments religieux, situation rendue encore plus complexe par l'administration coloniale. Nous trouvons que, dans le cas des Juifs tunisiens, l'instruction religieuse a mené plutôt à la laïcité et à l'occidentalisation, et n'a pas servi à augmenter la population chrétienne. La présence française était plutôt politique que religieuse en Tunisie, une laïcité renforcée par le système scolaire. La mission civilisatrice, telle qu'elle se manifestait en Tunisie, visait la francisation de la population, beaucoup plus qu'elle ne visait l'assimilation ou la conversion religieuse :

Louis Macheul, the director of public instruction from 1883 until 1908, understood the risks of intervening directly in Muslim and Jewish education. Instead, he chose to oversee them from a distance and quietly promote select reforms aimed at associating them with a secular education system, designed to encourage Tunisian assimilation of French attitudes,

that he began implementing at the start of his administration. (Perkins 2014 : 67)

Le désir d'inculquer les valeurs françaises à la population tunisienne était le complément de l'altérité qu'avait vécue la communauté juive pendant des siècles ; cette altérité et l'histoire qui s'y associait ont rendu cette partie de la population tunisienne plus propice à la francisation. Comme l'explique Guy Dugas, en général la communauté juive cherchait à s'occidentaliser :

Il est indéniable que, durant toute la période coloniale en Afrique du Nord, la minorité juive a constitué un enjeu constant. L'acculturation occidentale, l'adoption, généralement enthousiaste, de la langue, des valeurs et des modes de vie français, l'ont traversée beaucoup plus intensément et profondément que la majorité arabo-musulmane, plus protégée, plus sûre d'elle-même parce qu'ayant à défendre un sol, une langue, une religion, une Histoire... Plus aussi que toute autre minorité, parce que l'identité séfaraïde [...] s'étant depuis des siècles élaborée en diaspora, elle fut plus facilement se soumettre à une hégémonie, s'adapter à une assimilation qu'elle était d'ailleurs la première à revendiquer. (1990 : 15)

Le protectorat a produit des circonstances administratives de telle sorte que le fait colonial primait sur toute différence religieuse ou culturelle à l'intérieur de la population colonisée. Le contrôle français de la colonie abattait toute dissension intercommunautaire, et les déboires entre musulman et Juif n'arrivaient que rarement. Les lois de l'autorité religieuse contraignaient chaque communauté respectivement, et l'administration française les dominait toutes. Des dissensions entre les deux communautés couvaient tout de même, et au moment de l'indépendance, elles étaient de moins en moins retenues par une présence française qui, voyant que les jours du protectorat étaient comptés, lâchait prise. Le roman de Kayat se passe à ce moment et nous montre le désarroi identitaire qu'a vécu la population juive. Attachés à la Tunisie par leur présence millénaire, mais face à un avenir de plus en plus incertain à cause de ce statut minoritaire que la religion leur donnait – même dans ce pays qu'ils considéraient le leur – la plupart des Juifs tunisiens ont décidé de partir.

Dans ce contexte lourd de religion et d'histoire, Mohammed Cohen, héros éponyme du roman, de mère arabe et de père juif, porte un prénom qui sert à faire ressortir la situation identitaire des Juifs tunisiens. En porte-à-faux avec la religion de sa famille à cause de son prénom et en porte-à-faux avec la société dans laquelle il vit à cause de la religion de sa famille, Mohammed Cohen trouve du réconfort dans la

littérature française. Pour le protagoniste du roman de Claude Kayat, la religion n'a guère d'importance, hors le contexte culturel. Étudier l'hébreu ou apprendre l'arabe classique ne l'intéressent pas ; ce n'est que la littérature française qui le passionne. Dans le contexte du roman la religion et l'école, synecdoque de l'alphabétisation, sont inextricablement liées, pour le meilleur et pour le pire. C'est à l'école que Mohammed apprend sa différence, et c'est là également qu'il en trouve la cure. Déjà, dès son enfance, Mohammed se voue au culte de la littérature française, en dépit de la religion à laquelle sa naissance l'attache. Le premier moment où nous voyons Mohammed souffrir des affres de son identité est à l'école, lorsque la maîtresse l'interroge sur la signification religieuse de son nom, impliquant l'institution scolaire dans les crises à venir :

– Dis-moi, mon petit, est-ce que tu es juif ou arabe ?

La traîtresse maîtresse ! Comme un âne entre deux bottes de foin qui ne peuvent lui souffler mot, je demeurai assis à ruminer mon ignorance. Mes camarades avaient interrompu leurs calculs de la racine carrée de zéro afin d'écouter, le cœur battant, ma répartie qui se faisait attendre. Je ne pouvais continuer de béer à l'infini. Il me fallait enfin ouvrir la bouche.

– Ben, c'est difficile... Ma maman, elle est arabe.

– Ah bon, désapprouva-t-elle. Et ton père ?

– Lui, il est juif.

– Ah bon, ah bon, répéta-t-elle, doublement désapprobatrice. Mais *toi*, qu'est-ce que tu es ? (33-34)

C'est la première fois que Mohammed se pose des questions à propos de son identité, et c'est son enseignante qui le pousse à le faire. L'école est la première institution publique dans laquelle le lecteur voit Mohammed, et c'est la première fois que son nom est remis en question. D'autant plus significatif, cet épisode est la première fois que Mohammed nous parle de l'école, ce qui établit le lien entre l'école et la religion, lien qui ne deviendra que de plus en plus fort tout au long du roman. Jusqu'à ce moment dans le livre le lecteur ne voit Mohammed qu'au sein de sa famille, ou parmi ses voisins, tous des relations proches qui sont habituées et au nom et à l'identité peu communs du protagoniste.

Un autre épisode important liant l'école et la religion se présente quand la famille de Mohammed l'inscrit aux cours d'hébreu afin de lui donner la formation linguistique et religieuse nécessaire pour sa *bar-mitsvah*. Préférant passer son temps à lire des œuvres en français, Mohammed n'assiste pas aux cours d'hébreu auxquels son oncle l'inscrit

et y envoie son meilleur ami, Hassan, à sa place : « Ainsi, j'échappai aux devoirs d'une bonne tradition juive et pus, à loisir, cultiver mes penchants pour l'espièglerie, les rêveries, les jeux solitaires et la littérature française » (54). Son goût pour la littérature française triomphe du devoir religieux, la religion séculière prenant la place de la religion régulière.

Mohammed fuit la formation religieuse, formation destinée à lui assurer sa place dans la communauté juive. La formation qu'il veut est plutôt littéraire et de langue française, matière pour laquelle il montre une aptitude étonnante dès son plus jeune âge ; nous voyons encore un exemple du lien entre la scolarité et la religion au moment où Mademoiselle Dujardin, sa maîtresse à l'école primaire, parle à la mère de Mohammed des dons qu'il a pour le français :

Votre fils, madame, a déjà dévoré Proust [...] Il a de même englouti les divines oraisons funèbres de Bossuet que nul écrivain encore en vie ne saurait imiter. Les déchirantes tragédies de notre grand Racine n'ont pas plus échappé à sa boulimie. Il les déclame, je dois dire, sans le moindre accent musulman [...]. (41)

La seule alphabétisation que reçoit Mohammed Cohen – porteur d'un nom qui lui mériterait normalement deux autres – a lieu à l'école laïque, en français. Il laisse définitivement de côté le catéchisme juif, en faveur de la culture française. Son alphabétisation en français tient lieu de son catéchisme en hébreu car c'est l'alphabétisation en français qui lui permet d'échapper à la situation impossible qui est son identité culturelle. Comme Mohammed l'explique lui-même :

À mesure que j'apprenais à mieux connaître la littérature française, je devenais de plus en plus conscient de ma différence. Non, je n'étais pas français, ne pourrais jamais le devenir. À quel pays appartenais-je ? À quel peuple ? À quelle nation ? Je préférerais m'en tenir au monde clair et rassurant des livres pour échapper au mien, mal défini, obscurci de bourbeuses équivoques. Je voulais oublier mon identité brumeuse, ne plus avoir à m'interroger sur moi-même, repousser la question à l'infini. (83)

Dans la vie de Mohammed la langue française exerce la fonction de religion séculière, le guidant vers quelque chose qu'il peut tenir comme sacré – les œuvres littéraires – et qui peut, également, lui ôter le mal profane qui lui advient de son identité. Pour Mohammed, sa religion séculière c'est d'abord la littérature, domaine qui lui présente la solution à ses difficultés identitaires, et qui lui fournit l'objectif par lequel il examine le texte religieux qui, selon la religion régulière, aurait dû influencer le plus sur sa vie :

Je réussis à dénicher une traduction française de l'Ancien Testament. [...] Les exploits de Samson et de David m'amusaient comme des romans d'aventure. Mon cœur et mon esprit, cependant, demeurèrent insensibles. Je n'y pouvais rien. Je continuais à voir le ridicule des pratiques religieuses des croyances. Mais, dans ma dérision, entrait aussi une dose d'envie. Ces gens semblaient enracinés dans leur foi. Et me trouvais, quant à moi, sur le chapitre des racines, en bien branlante posture. (89)

Cette « bien branlante posture » de Mohammed se fait comprendre clairement quand le protagoniste cherche la compagnie des autres. En ce qui concerne les choses de la vie quotidienne – nourriture, langue, loisirs – il n'y avait guère de différence entre la population musulmane et la population juive. En ce qui concerne la culture, il n'y avait guère de différence entre les Tunisiens juifs et arabes, à part la religion, différence capitale, comme l'explique un autre écrivain juif de Tunisie, Albert Memmi :

Nous avons adopté tous les traits culturels successifs qui ont marqué ce pays : le couscous et le burnous, lesquels d'ailleurs sont probablement puniques, la sieste et le jasmin, le goût de la mer et la peur du soleil. [...] Je ne dirais pas que cette intime cohabitation, jusqu'à la symbiose quelquefois, avec les Tunisiens, puniques d'abord, chrétiens ensuite, musulmans enfin, fut toujours aisée. Nous fûmes des minoritaires ; dans des circonstances historiques où la religion était présente dans toutes les démarches de la vie, nous n'étions pas de la religion des majoritaires. (1995 : 167)

Quand Mohammed est en groupe, le lecteur peut s'apercevoir de combien ces similarités dont Memmi parle sont traîtresses, face à la différence religieuse entre Juifs et Arabes. Tout comme le moment où la maîtresse lui pose la question sur son identité culturelle, ce n'est qu'en compagnie d'un des deux groupes que Mohammed Cohen remet en question le sentier à suivre ; livré à lui-même la question se pose nettement moins. L'importance de la différence religieuse se montre le plus lorsque Mohammed essaie de côtoyer un des deux groupes auxquels il appartient. Parmi les Arabes, il est vu comme Juif ; parmi les Juifs, il n'est traité que d'Arabe. Par exemple, face au grandissant mouvement pour l'indépendance, Hassan convainc Mohammed d'assister à une manifestation contre le protectorat. Pendant qu'il y participe avec la foule, scandant des slogans et portant des banderoles, la présence de Mohammed est vue comme suspecte : « Ali et Béchir, quand ils apprirent mon nom, témoignèrent une fraîcheur polaire. Sur le chemin de la Casbah, ils chuchotaient, me glissaient des regards

obliques, et j'eus bien envie de leur demander si mon patronyme ne leur revenait pas » (96).

Mohammed Cohen vit ce qu'Isaac Yétiiv appelle « une triple aliénation » (1972 : 146). Colonisé dans un pays colonial, il est soumis à l'administration française ; Juif dans un pays musulman, sa religion l'aliène de la majorité de la population ; porteur d'un prénom arabe, les éléments musulmans de son identité le rendent suspect à ses coreligionnaires. Nous voyons ceci quand Mohammed adhère à un mouvement de jeunesse juive et récolte de l'argent pour faire planter des arbres en Israël. Celui qui récolte la plus grande somme reçoit un mois gratuit en colonie de vacances. Mohammed récolte plus que les autres jeunes, dont un l'accuse d'avoir triché en demandant de l'argent chez les Arabes : « Tu leur as peut-être raconté qu'on allait faire pousser de palmiers le long du Nil avec leur pognon ! Ou construire de nouvelles pyramides ! » (106). Une fois dans la colonie de vacances, son identité rend Mohammed encore la victime de la différence religieuse lorsqu'il est accusé d'avoir volé de l'argent ; il est la seule personne accusée, évidemment à cause de ses origines Arabes :

- Pourquoi ne pas fouiller dans toutes nos valises ? Hein ?
- C'est lui que je soupçonne ! feula Gilbert en me montrant quatre-vingts pour cent de sa denture.
- Et pourquoi est-ce que tu me soupçonnes, hein, espèce d'andouille mal ficelée ?
- Tu me le demandes vraiment, sale bicot ? Tous les bicots sont des voleurs ! hurla-t-il, libérant ces paroles si longtemps retenues dans sa bouche comme un morceau de cochon. (109)

Pour Mohammed, être définitivement juif ou arabe est impossible, car il ne se sent jamais complètement l'un ou l'autre. Il n'y a que la littérature française qui lui remplit l'âme, plus que la religion, plus que les activités politiques, plus que nulle autre chose. Lawrence Schehr présente l'idée de l'écriture comme *tikkun*, terme hébreu qui veut dire « un renouveau, une restauration, une réparation et une transformation du monde. [...] *Tikkun* indique ce dont le monde a besoin pour redevenir un tout, complet d'une manière divine alors que les cicatrices et les blessures du monde disparaissent » (59). Pour Mohammed, écrire devient la pratique de sa religion séculière, pratique dans laquelle il trouve *tikkun*. Au moment où la Tunisie va recevoir son indépendance de la France, la famille de Mohammed quitte le pays pour aller s'installer en Israël. Pendant le voyage, quand il se trouve dépourvu de lecture, puisque ses

livres sont dans les cartons familiaux, Mohammed décide de se tourner vers la remémoration, comme il l'explique :

[E]ntamer sans tarder le roman de mon passé en Tunisie. L'avenir me semblait immergé dans l'obscurité la plus noire. La somme de mes souvenirs constituait le seul point fixe de ma vie. Ne voulant rien abandonner à l'oubli, j'interrogeais mes parents sur notre histoire, notre préhistoire. Dès que s'offrait un instant de silence, j'écrivais avec frénésie. (149)

En Israël Mohammed continue – autant que possible – de cultiver ses connaissances du français, langue qui le rattache à la Tunisie :

Pour mon compte, quoique en terre d'exil, j'étais loin d'être guéri du français, stigmate saignant à perpétuité au plus profond de moi. Je tenais d'autant plus aux vocables de cette langue qu'ils constituaient les maillons, le tissu de mes souvenirs, si précieux pour la survie de la partie la plus essentielle de moi-même. (233)

Plus tard, Mohammed s'installe en Suède, où il devient professeur de français, complétant ainsi son catéchisme dans cette religion séculière qui lui convient mieux que toute autre.

Dans son ensemble, *Mohammed Cohen* de Claude Kayat est une espèce de *tikkun* – et, par extension, une pratique religieuse séculière – pour l'histoire de la communauté juive de Tunisie. Ainsi l'explique Moncef Khemiri :

Claude Kayat, sans verser dans une vision idyllique qui gommerait totalement les différences culturelles et les conflits idéologiques, s'attache dans *Mohammed Cohen*, roman dont le titre est déjà tout un programme, à décrire à travers l'aventure exemplaire de son héros, l'expérience de la fraternité et du métissage culturel qu'il tient pour l'unique réponse à la violence et à la cruauté de l'Histoire. (2001 : 190-191)

CONCLUSION

En nous présentant la vie de son protagoniste, le roman de Claude Kayat nous fait comprendre l'enjeu culturel et identitaire que produit la différence religieuse dans un contexte où la religion porte sur tout. À la fin du livre, après avoir parcouru Israël et la Suède, Mohammed retourne en Tunisie, où son premier enfant voit le jour. La vie de Mohammed Cohen est un mélange qui déborde des religions régulières, mais toute sa vie le protagoniste fait de l'alphabétisation la seule religion qu'il pratique. Tel un novice des plus croyants, Mohammed Cohen se consacre à l'étude de la langue et de la littérature françaises, au détriment de sa formation hébraïque ; c'est cette religion séculière qui le

guide le plus, et c'est en elle qu'il trouve la possibilité de surmonter son impossibilité identitaire.

Ouvrages cités

- ARON, Raymond. 1968. *L'opium des intellectuels*. Paris : Gallimard.
- BATTESTINI, Simon. 1997. *Ecriture et texte : Contribution africaine*. Québec : Les Presses de l'Université Laval et Paris : Présence africaine.
- DUGAS, Guy. 1990. *La littérature judéo-maghrébine d'expression française : Entre Djéha et Cagayous*. Paris : L'Harmattan.
- KAYAT, Claude. 1981. *Mohammed Cohen*. Paris : Editions du Seuil.
- KAZDAGHLI, Habib. 2006. « Les communautés dans l'histoire de la Tunisie moderne et contemporaine. » *Les communautés méditerranéennes de Tunisie : Hommage au Doyen Mohamed Hédi Chérif*. Abdelhamid Larguèche (ed). Tunis : Centre de Publication Universitaire. 59-75.
- KHEMIRI, Moncef. 2001. « Mohammed Cohen ou la fraternité à l'épreuve de l'Histoire. » *La Tunisie dans la littérature tunisienne de langue arabe et de langue française*. Tunis : L'Or du Temps. 189-204.
- MEMMI, Albert. 1995. *Le Juif et l'autre*. Paris : Christian de Barthillat.
- PERKINS, Kenneth. 2014. *A History of Modern Tunisia*. Cambridge : Cambridge University Press.
- SCHEHR, Lawrence. 2003. "Albert Memmi's Tricultural *Tikkun* : Renewal and Transformation through Writing." *French Forum* 28 :3, 59-83.
- SEBAG, Paul. 1991. *Histoire des Juifs de Tunisie*. Paris : L'Harmattan.
- YÉTIV, Isaac. 1972. *Le thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française, 1952-1956*. Sherbrooke : CELEF.

Le crânisme dans la dramaturgie de Gilbert Doho : entre pratiques médiumniques et devoir de mémoire

Albert Jiatsa Jokeng¹

École Normale Supérieure de Maroua (Cameroun)

Duflot Zacharie Tatuebu²

Institut Supérieur du Sahel de Maroua (Cameroun)

RÉSUMÉ

C'est un truisme, aucun peuple dans le monde ne peut affirmer échapper aux cultes, aux rites, aux adorations, aux croyances qui confortent son imaginaire et ancrent ce dernier dans la durabilité, dans la permanence. Ces rites, adorations, etc., traduisent l'attachement à un objet, à un souvenir ou à un symbole. Le cas devient plus intéressant lorsque l'objet d'adoration est un crâne. Boîte osseuse qui contient le cerveau, cette partie de l'ossature humaine est en réalité considérée comme le moteur – plus que le cœur – de l'homme. En réalité, c'est le crâne qui est le centre de commande de la machine humaine, et même de toute espèce vivante. C'est justement dans l'optique de questionner le choix de l'adoration des crânes en pays bamiléké au Cameroun, que

¹ Enseignant-chercheur de Littérature générale et comparée au Département de Langue Française et Littératures d'Expression Française de l'École Normale Supérieure de Maroua, Albert Jiatsa Jokeng est auteur de deux livres, *La Condition de l'Enseignant vacataire au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2015 et *Patchworks*, Paris, Edilivre, 2015, ainsi que d'une série d'articles publiés dans des revues internationales. Ses recherches actuelles s'orientent vers les nouvelles théorisations de l'intermédialité ainsi que des nouveaux paradigmes de l'écriture.

² Enseignant au Département des Beaux arts et Sciences du Patrimoine de l'Institut Supérieur du Sahel (l'Université de Maroua/Cameroun), Duflot Zacharie Tatuebu est historien de l'art. Il s'intéresse aux questions liées au patrimoine culturel africain et en particulier du Cameroun. Il prépare une thèse de doctorat Ph.D. sur les réformes éducatives au Cameroun à partir des éléments du patrimoine culturel.

nous écrivons cette contribution en prenant pour corpus les deux ouvrages dramatiques du camerounais Gilbert Doho (*Le Crâne*, 1995 et *Noces de cendres*, 1996). Elle nous permettra de monter que cette adoration, au-delà de sa valeur médiatique – en ce sens que le crâne sert de médium entre les Bamilékés et leurs dieux – peut être considéré en réalité, et en même temps, comme *un devoir de mémoire*³ à l'endroit des disparus. Notre démarche sera historique et explicative dans la mesure où la compréhension des sèmes et thèmes relatifs à cette croyance ne peut être acquise qu'avec un voyage aux origines de l'histoire bamiléké.

INTRODUCTION

Même si l'avalanche de la modernité et la prégnance de la religion catholique sur les traditions tendent à annihiler cette pratique séculaire, le phénomène de crânisme continue aujourd'hui de résister en pays bamiléké. Il s'agit d'une région camerounaise constituée de hauts plateaux très vallonnés, essentiellement d'origine volcanique, même si on y retrouve aussi de vastes plaines (Mbo par exemple). Les sols sont très fertiles. En raison de ces conditions de vie assez favorables, la région est l'une des plus peuplée, et même des plus dynamiques d'Afrique. Entre autres facteurs de dynamisme culturel, y figure un culte particulier appelé « crânisme ». Il s'agit de l'adoration des reliques crânistiques soigneusement conservées longtemps après la mort d'un ou des membres d'une famille. Le regard de l'homme moderne n'arrive pas à comprendre un tel phénomène. C'est la raison de cette contribution, qui va au fond de l'histoire bamiléké d'une part, et dans le théâtre de Gilbert Doho d'autre part, pour exhumer cette pratique fondamentale nécessaire à la cohésion et à la paix intérieure de ce peuple. Comment s'écrit cette croyance sous la plume de Doho ? Dans quelle intention a-t-il fictionnalisé cette croyance séculaire ? Notre démarche consistera à expliquer les passages de textes dramatiques de Doho (*Le Crâne*, 1995 et *Noces de cendres*, 1996) à la lumière des faits historiques.

³ Cette expression est une version paraphrasée du sous-titre d'un des récents ouvrages de Gilbert Doho, *Désastre à Fundong, Regard sur le devoir de résistance*, Paris, 2012.

I. AUX ORIGINES, UNE PRATIQUE PERDUE DANS LE TEMPS

Le crânisme, terme que nous employons en lieu et place de « culte des crânes » et qui se justifie dans la mesure où le crâne serait dans ce cas considéré comme un dieu ou un objet de culte, est une activité traditionnelle et culturelle des Bamilékés, groupe ethnique vivant dans les Grassfields⁴ du Cameroun. La pratique a eu son temps de gloire, bien avant, et même après l'arrivée des missionnaires occidentaux dans la région. Dans quel sens peut-on parler d'une véritable manifestation religieuse ? Comment se manifeste-elle, et surtout quelle portée significative se démarque de cette pratique séculaire qui continue aujourd'hui de se dérouler chez les Bamilékés ?

Pour répondre à ces questions, nous allons dresser un bref rappel historique. Plusieurs chercheurs s'accordent pour désigner l'Égypte⁵ antique comme le point de départ de ce peuple (en fonction d'un certain nombre de traits culturels et linguistiques formels comme la construction des toits coniques qui ressemblent aux pyramides d'Égypte, la racine linguistique similaire à celle des Balladis ayant vécu en Nubie, sans oublier le culte des morts...). En effet, dans l'ancienne Égypte antique, le culte voué aux morts a constitué toute une philosophie célèbre qui, aujourd'hui encore, défie toutes les lois scientifiques : la momification, qui consistait à préserver les pharaons

⁴ Les Grassfield sont en réalité beaucoup plus larges et englobent les Régions de l'Ouest, du Nord-ouest du Cameroun et une partie de la Région du Sud-ouest. C'est pourquoi on distingue souvent des Grassfields de l'Ouest et des Grassfield du Nord-ouest.

⁵ En réalité, sur le plan chronologique, les civilisations dans le Grassland, dont le plateau bamiléké, seraient antérieures à celle de l'Égypte antique qui ne date que de 5 000 ans. Pourtant, les données archéologiques (Assombang, 1988 ; Lavachery, 1998) et linguistiques (Vansina, 1980 et 1984) font mention d'un peuplement plus ancien. D'ailleurs il a été bien démontré par les archéologues que toute la région occidentale du Cameroun fut occupée de façon ininterrompue depuis l'époque néolithique (V^e millénaire avant J.-C.), notamment par des populations de « chasseurs » bien avant l'épopée dite des « rois-chasseurs », (III^e millénaire avant J.-C.), il semble avéré que certains groupes ont peuplé ces hautes terres depuis plus de 10 000 ans avant J.-C. (La sous-chefferie Fegwa conserve par exemple trois cent cinquante crânes de chefs qui se seraient succédés. En supposant que la durée moyenne d'un règne n'est que de 15 ans, on se retrouverait tout de même à plus de 4750 ans nous rapprochant de l'Égypte antique). Les travaux de J. P. Warnier et R. N. Assombang sont éloquentes à ce sujet. Il serait par exemple intéressant d'étudier dans des travaux antérieurs le moment où a eu lieu le contact des populations (entre les autochtones et les allogènes venus d'Égypte), pour indiquer ce qui en fait ainsi une ethnie complexifiée.

morts à l'aide de pigments, d'os calcinés et autres essences végétales. Même si dans le *Livre des morts*, l'origine des pharaons semble être la région des Grands Lacs africains (car il y est dit : « nous venons des collines en bas »), on peut aujourd'hui, grâce aux recherches faites par les historiens de renom à l'instar de Célestine Colette Fouelefak Dongmo (*Le Christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le cas du catholicisme en pays bamiléké au Cameroun (1906-1995)*)⁶ ou Tematio Maurice (*Le peuple bamiléké : origines, traditions, culture, religion et symboles*)⁷ qui, dans leurs travaux, ont établi les liens entre Bamilékés et Balladis.

Plus tard, avec la décadence de l'Égypte et l'invasion de cette civilisation par les hordes venues d'Eurasie, les Bamilékés seraient donc partis de l'Égypte médiévale au IX^e siècle de notre ère vers le sud en traversant ou en contournant le Lac Tchad. Il se pourrait que cette longue aventure ait fragilisé le groupe, dont certains membres seraient restés dans les Monts Mandara plus au Nord, tandis qu'une bonne partie se serait dirigée vers la région de Boum (Pays Tikar, près de Ngaoundéré), vers le milieu du XII^e siècle, avant de se diviser vers 1360 à la mort de leur dernier souverain unique, le roi Ndéh. L'arrivée d'Ousman Dan Fodio et de ses généraux avec les conquêtes musulmanes déclencha une guerre sans merci. Ce qui décida les Bamilékés à traverser la rivière Noun aux eaux très noires malgré la superstition nubienne selon laquelle « L'eau de couleur noire apporte le chaos, les malheurs, la malchance ». Maurice Tématio, (2012 : 5) affirme ceci :

Yendé, premier prince, va refuser le trône et traverser le fleuve Noun pour fonder Bafoussam. Sa sœur ira vers la région de Bansa. Deux décennies plus tard, Ncharé, le cadet, descendra dans la plaine du Noun pour fonder le pays Bamoun. De Bafoussam naîtront quasiment tous les autres groupements bamiléké entre le XV^e siècle et le XX^e siècle (Bansoa est né en 1910 à la suite de l'exil forcé de Fo Taghe de Bafoussam).

De l'autre côté du fleuve, ces chefferies résistèrent à l'ennemi qui, n'étant pas habitué aux « hauts plateaux très vallonnés » (Lavachery, 1998 : 19), perdirent leurs chevaux, leurs bétails, etc., au cours de ces combats. Comme les combattants bamilékés tombaient sur le champ de bataille, leurs compagnons tranchaient leurs têtes – plus petites et donc moins lourdes à transporter que tout le corps – afin de les présenter, au retour,

⁶ Paris, Karthala, 2007.

⁷ Maurice Tematio, <http://tematio.blogspot.com/2012/06/le-peuple-bamileke-origines-traditions.html>, blog consulté le 17 novembre 2015.

aux familles en guise de témoignage, mais aussi de reconnaissance. Ce fut là la principale origine du crânisme. Ces têtes étaient donc conservées comme reliques. Au fil des ans, cette conservation devint une pratique en raison des différentes codifications qui au cours de l'histoire en ont fait un véritable substrat culturel bamiléké. Il faut le préciser, le théâtre de Gilbert Doho ne mentionne pas cette histoire bamiléké. Mais, *Noces de cendres* interroge les mécanismes de transfert et de contrôle du pouvoir royal, au cours duquel sont mises en évidence les pratiques crânistiques. Plus encore, *Le Crâne* porte sur un rite crânistique consistant à « ramener » le crâne d'un défunt du tombeau dans son ancienne maison et, partant, s'affiche comme une puissante satire de l'exercice des pouvoirs en Afrique. Par ailleurs, l'épigraphe de *Le Crâne* (p. 3⁸) « À tous ceux qui sont tombés, de mai 1990 à mai 1991, pour qu'on s'en souviennne », fait allusion aux martyrs assassinés lors de ces années dites de braises où des étudiants du « Parlement » réclamaient la décongestion de l'unique université camerounaise de Yaoundé d'alors, ainsi que la purification du système universitaire (il s'agit essentiellement des étudiants grévistes, dont les survivants ont été contraints à l'exil). Depuis, l'histoire semble oubliée et la dédicace à leur endroit est donc un devoir de mémoire.

2. LE CODE CULTUEL CRÂNISTIQUE

Le crânisme n'est pas propre aux Bamilékés. En Chine par exemple, *le tao*⁹ est la « voie de l'harmonie au sein du cosmos », celle du « *qi* », qui se manifeste sous la forme du « *yin* » et du « *yang* ». On ne peut l'atteindre que par la méditation et l'extase, à partir du point important du corps, « le sommet du crâne ». La différence d'avec le crânisme bamiléké, c'est qu'il faut ici un crâne « vivant ». Ce qui est important, cependant, c'est la considération qui en fait un médium.

La Grèce antique quant à elle vénérât Athéna, déesse majestueusement jaillie du crâne de Zeus, auparavant fendu par la hache d'Héphaïstos, le dieu forgeron. C'est pour cette raison qu'Athéna, dans la mythologie grecque, quoique guerrière, est la déesse de la pensée,

⁸ Les références suivantes seront mises entre parenthèses et porteront sur la présente édition.

⁹ Pour José Rodriguez Dos Santos, « le Taoïsme n'est vraiment pas une religion, mais un système philosophique », in *La formule de Dieu*, Paris, 2012, Éditions Hervé Chopin, p. 139.

l'inspiratrice des arts, de la sagesse des cités courageuses (comme cela est si bien montré par Homère dans *L'Illiade*). Toujours dans la même mythologie, la tête d'Orphée est jetée dans le fleuve par les Ménades. Elle continue de chanter jusqu'à ce qu'elle soit entraînée à la mer et conduite par les vagues à Lesbos en même temps que sa lyre.

En Extrême-Orient, et particulièrement en Mélanésie et en Polynésie, l'adoration des crânes est très courante. Ils y sont considérés comme des reliques, ou servent de divinités tutélaires établissant des rapports avec les esprits. Chez les Dayaks dans le Sarawak, un état de la Malaisie, au Nord-ouest de Borno, la tête d'un roi consacré, après démembrement de son corps, était consultée autrefois pour prédire l'avenir, ou pour opiner sur un événement important. On retrouve la même coutume chez les Thraces (en Grèce), 2000 ans avant J.-C.

Si le pilier du Christianisme demeure le Golgotha, le « lieu du crâne », il faut reconnaître que chez les Hébreux, les téraphins sont des idoles construites à partir de la tête tranchée du nouveau-né, les cheveux ayant été arrachés. Lorsqu'un homme se prosterne devant ce téraphin, la tête se mettait à parler et à répondre à toutes les questions qui lui étaient posées.

Si le crânisme est si important pour les Bamilékés, c'est en raison de la formidable organisation de son culte. Il faut reconnaître que la modernité, avec le recul des guerres, a fait que des chefferies traditionnelles soient devenues plus pacifiques. Les pratiques qui, par le passé, consistaient à célébrer le martyr ont été modifiées. Ce qui a changé le paradigme des cultes. Les adeptes ont compris qu'en gardant le crâne d'un mort, ils pourront ainsi plus tard montrer à leurs fils et petits-fils qui fut leur aïeul. Il est vrai qu'on pourrait comprendre un tel choix, car le culte fait aussi vivre ses prêtres. Cela nous ramène à décrire comment s'effectue le culte.

Quelques années après la mort, une fois qu'on est sûr que la dépouille est complètement décharnée, une première étape est organisée : *le rite de l'exhumation*. Le rite (parfois confondu au rituel) désigne l'ensemble des règles et des cérémonies qui se pratiquent dans une religion ou dans une tradition. Les rites sont l'expression concrète de la tradition. Les Africains expriment cette tradition à travers les rites événementiels, culturels et/ou contextuels, voire cultuels. Il va de soi que la célébration rituelle est l'expression d'un idéal de civilisation. Alain Poiré Kamki (2008 : 102) précise que « chez les africains, l'exécution du rite est rattachée à une éducation, une inculcation traditionnelle, bref

à tout ce qui affecte la vie sociale. Cette exécution est fonction d'une règle préalablement définie ». Le rite d'initiation par exemple prend souvent l'aspect d'un contrat qui engage l'homme et la divinité. La tradition africaine consacre une part importante de son temps à l'éducation de l'individu : tout s'apprend, tout a un rite auquel l'homme doit s'initier. N'importe qui ne passe pas cette épreuve, car il faut avoir un sens élevé de croyance ancestrale, de la valeur ontologique de l'être humain. Sont donc écartés les idiots, les fous, les hippies, les femmes stériles bref les marginaux. Pour donc remplacer leur crâne après leur décès, on est obligé de les enterrer avec un caillou dans la main. Il en est ainsi de la fille du Grand Prêtre qui, dans la fiction de Doho, exprime à sa propre femme sa peur de voir leur fille un jour mourir sans laisser de descendance, et donc d'être enterrée ainsi : « Assez femme ! Crois-tu que je me réjouisse de l'état de ma fille ? Crois-tu que l'idée de l'enterrer un de ces jours avec une pierre dans la main m'enchanter ? » (*Le Crâne*, p. 33).

Pour exécuter ce rite d'exhumation, il faut recourir aux services d'une personne expérimentée¹⁰ (prêtresse). Voici le portrait d'une prêtresse (Mapu'u) que dresse Gilbert Doho dans une didascalie :

Une femme d'un certain âge. Elle a les cheveux crasseux tombant en nattes sur les épaules. Elle a de grandes boucles d'oreille et porte au bras plusieurs bracelets de cuivre. À sa main gauche est accroché un sac en fibre de raphia contenant une branche d'arbre de paix¹¹. Elle n'a pour tout vêtement qu'un cache-sexe au-dessus duquel se trouvent plusieurs rangées de perles multicolores (Doho, 2001 : 26).

Notons qu'il n'y a pas que des femmes pour assurer ce rôle. Les hommes également, comme dans cet autre portrait de l'époux de Mapu'u, Le Grand-Prêtre, presque vêtu de la même manière : « C'est un vieillard aux cheveux blancs mais encore bien vert. Il fume une longue pipe en bronze et a pour tout vêtement un cache-sexe. À la main gauche il porte un bracelet de cuivre marron » (Doho, 2001 : 33). Ce personnage ne se crée pas au hasard. Elle est l'incarnation même de la volonté de Dieu : « [...] Ainsi parée, Mapu'u est la prêtresse même désignée par Dieu » (Doho, 2001 : 24).

¹⁰ Même si le choix de la femme pour ce genre d'exercice est privilégié, il n'en demeure pas moins vrai que les hommes participent également à ce rite.

¹¹ De son nom scientifique *Dracæna*, qui vient grec « Drakaina » et veut dire « femelle du dragon », plante originaire d'Afrique tropicale et d'Asie. Utilisée au Cameroun et surtout chez les Bamilékés particulièrement sous le nom de « Kwet-Ken », cette plante est exhibée ou plantée lors des cérémonies telles que les rites, les mariages, les prières et les guérisons.

Le matériel de travail de la prêtresse est composé des feuilles particulières qu'on appelle « Nkak » cueillies d'un arbre aux vertus mystérieuses et enfouies dans son sac en fibres de raphia, l'arbre de paix, d'une houe (qui servira à creuser la fosse, sauf dans le cas où la dépouille se trouve dans un caveau), et d'une poudre violette appelée¹² « Peuh ». Une fois sur les lieux de l'exhumation, la prêtresse fait moudre dans sa bouche les graines de jujube, le « ndeudeuh » qu'elle asperge de part et d'autre du tombeau. Puis, elle creuse exactement là où est supposé être le crâne (l'endroit est indiqué par une croix ou un arbre de paix qui avait été planté au moment de l'enterrement, des années auparavant). Même si la profondeur de la tombe est souvent d'environ deux à trois mètres, on se rend compte qu'elle a diminué au cours des années (effet d'érosions ?) Le cercueil, ou ce qui en reste est brisé : la prêtresse se courbe, dégage le reste des cheveux encore presque collés sur le crâne de ses mains nues puis, d'un coup sec, décolle la tête du reste du corps qu'elle dépose sur les feuilles de « Nkak ». Après quoi, la relique est amenée à l'intérieur d'une maison habitée, dans un lieu spécialement aménagé : une maisonnette couverte (espace aménagé dans une grande maison). C'est ainsi que dans *Noces de cendres* (p. 82), Mapu'u déclare : « Lorsque demain tu apparaitrais splendide, ce sera pour rendre gloire à la pauvre grand-mère qui ne dort pas et qui voit mes actes » (elle voit les actes de l'intérieur de l'espace aménagé dans la maison de Mapu'u).

Après cette phase, on a ensuite recours au *rite d'adoration*. Des incantations sont faites ; la prêtresse jette « à tout vent » du sel et de l'huile de palme mélangés au « Peuh », puis le crâne est enduit avant d'être déposé, la face vers l'entrée, afin qu'il « voie » tous ceux qui entrent dans la maison. Désormais, lorsque chaque membre de la famille aura des problèmes, il se rendra auprès de ce crâne pour lui « donner » à manger : le sel, l'huile, la pistache¹³ grillée, etc. Cette cérémonie est souvent aussi appelée cérémonie des sacrifices. Ensuite, les mets préparés par des femmes sont distribués à tous ceux qui ont assisté au rite, même les passants. D'ailleurs, il existe un adage populaire : « si tu fais ton « feh » (cérémonie des sacrifices) sans qu'un étranger ne se pointe, sache que ça n'a pas “donné” ». Enfin, une petite motte de terre est prélevée près du crâne et collée au milieu du front de celui qui subit l'initiation, afin qu'il puisse jouir des bienfaits

¹² Obtenue de l'Acajou.

¹³ Graines légumineuses extraites du melon.

de ses dieux. Après cela, le lieu est recouvert, et chacun rentre chez soi le cœur empli de foi et de béatitude. Dans *Le Crâne* (p. 49) Tatang déclare : « Le transfert de son crâne [celui de son défunt père] devrait plutôt être sujet de joie et non de pleurs », et plus loin : « Je veux que demain soit jour de fête. On a abattu des chèvres et des moutons. Il y a du porc en grande quantité, je veux que mon peuple se réjouisse » (Doho, 1995 : 50).

3. LES PRATIQUES MÉDIUMNIQUES

Dans quelle mesure le crânisme peut-il être considéré comme pratique médiumnique ? À l'origine, le médium, dans la pensée spiritiste, désigne une personne capable de jouer les intermédiaires entre le monde des vivants et le monde des esprits. Cependant pour Éric Méchoulan (2003 : 16), « le médium est donc ce qui permet les échanges dans une certaine communauté à la fois comme dispositif sensible (pierre, parchemin, papier, écran cathodique sont des supports médiatiques) et comme milieu dans lequel les échanges ont lieu ». Les « pratiques médiumniques » (Viala et Alii, 2002 : 405) ne se limitent donc pas aux enthymèmes, mais à la délivrance d'un message. Il en est ainsi de ce rêve fait par Tatang dans *Le Crâne* (p. 17) :

J'étais assis ici même, et j'ai revu la file de mes ancêtres partis depuis des années... J'ai revu mon arrière-grand-père Folon qui périt aux mains de ses ennemis. Puis, Tchinda qu'on transperça d'un roseau pour usurpation de trône. Tsegneshem, père de feu mon père à qui l'on fit boire de l'huile bouillante. Tous, Mafo, défilaient dans une eau en furie. Puis vint mon père. J'ai eu un grand souffle au cœur quand le vieil homme m'est apparu. Femme, j'ai couru de toutes mes forces. Je voulais me jeter dans ses bras. Mais plus je courais, plus vite il s'éloignait. [...] tout saignant aussi en moi. Je nageais dans mon propre sang. Et père était là qui me narguait. Au moment où ma tête allait disparaître dans cet océan de sang, père s'est enfin approché et m'a touché du doigt. C'est alors que je me suis réveillé.

C'est un défunt qui demande donc, à travers ce rêve, à son héritier d'aller exhumer son crâne pour qu'il soit libre, et qu'il puisse reposer là où il doit être. Le crâne leur servira donc de médium. Le crânisme est donc une religion du médium, en ce sens que l'ensemble des rites et cérémonies concourant à la mise en œuvre de cette pratique renvoient aux seules fins de communiquer avec les ancêtres. À ce titre, il fait partie d'un sous-ensemble que nous pouvons nommer l'animisme. L'animisme (du latin *anima*, qui signifie âme), détermine l'univers de croyance. Il

consiste à attribuer une âme à tous les phénomènes naturels : « il est une croyance ou religion selon laquelle la nature est régie par des âmes ou esprits, analogues à la volonté humaine : les pierres, le vent, les animaux. Il se rencontre surtout chez les sociétés traditionnelles » (Wikipedia.org). Les Bamilékés se considèrent comme régis par des dieux et/ou des ancêtres divinisés qui sont présents dans l'esprit de chacun et sont tant vénéérés dans chaque concession que dans les gestes de la vie courante. Claude Njike-Bergeret pense que « l'animisme est une façon de se concevoir dans la création, un mode de vie. Pour l'animiste, Dieu imprègne toute chose en ce monde, il est partout, dans le feu, dans l'eau, dans les arbres... » (1997 : 210). Mais à travers le crâne, on peut lui parler. Précisons que si les Africains vénèrent les crânes et adorent les esprits, c'est parce qu'ils soutiennent avec force et conviction que : « les morts ne sont pas morts » (Birago Diop, 1960 : 83). Le mort peut revenir châtier les vivants, les menacer, les juger ou leur donner des conseils : « quand un ancêtre te prend par la main, c'est l'annonce du désastre, c'est bien cela, hein ? » se demande un personnage du drame de Doho (*Le Crâne*, P.18). Au cours d'un entretien entre Bergeret et le chef Njike (son feu mari), ce dernier qui « donnait à manger à sa maison¹⁴ », lui explique cette pratique :

Ces lieux ont été pendant de nombreuses années les compagnons de mes joies et de mes peines. Maintenant, je dois informer les esprits qui ont veillé sur moi que je vis toujours non loin de là. Alors, je vais jeter ma nourriture autour de ma maison, ainsi les animaux et les insectes qui la dévoreront porteront mon message aux ancêtres. (Njike-Bergeret, 1997 : 204-205)

Corroborant ce point de vue, Notué Jean-Paul (2007 : 63) déclare que les Bamilékés en grande majorité rendent des cultes à de nombreuses divinités protectrices du pays, des lieux, des lignages, des clans, voire des individus, tout en croyant à un être suprême *Si*. D'après lui, l'homme est au centre d'un triangle dont le sommet est occupé par l'être suprême et la base d'un côté par les dieux, de l'autre par les ancêtres (représentés par les crânes). Par leur intermédiaire, l'homme s'adresse à l'être suprême à l'aide des prières et des sacrifices. Le culte des morts (le crânisme) et, en particulier, celui des ancêtres, constitue la base

¹⁴ Une fois le crâne ramené, le responsable de la famille (et non plus seulement le prêtre ou la prêtresse) doit, dans des occasions exceptionnelles (joie, malheur) donner à manger au crâne, c'est-à-dire déposer la nourriture tout autour pour que les dieux qui vivent avec ce crâne partagent le repas. Ces dieux viennent matérialisés en animaux (surtout les serpents), en bestioles ou insectes.

fondamentale de la religion autochtone : « le crâne du défunt est religieusement conservé et reçoit [régulièrement] des offrandes » (Kamki, 2008 : 103).

Cette pratique rituelle est la manifestation d'une initiation héritée et reçue des parents. Pour cette raison, elle est réservée à une élite. C'est ainsi que le successeur légal est doué d'expériences du sacré qui ne sont pas le privilège du commun des mortels. Il a pour mission de poursuivre l'interminable tâche, d'accomplir la mission eidétique et sisyphéenne, de s'initier aux mystères du monde. Pour ce faire, la cérémonie de sacrifice est un moment où les vivants communiquent avec les ancêtres. On dirait une sorte de cordon ombilical qui rattache le monde des vivants (sensible) et le monde des morts (invisible). Ainsi, le sacrifice reste un art divinatoire, voire devineresse que les officiants oralisent selon une certaine règle artistique (Kamki, 2008 : 103).

En ayant recours au sacrifice, le Noir aurait peur de compromettre son existence. En s'y livrant, il perdure dans la vie, doué de puissance : le crânisme devient une sorte d'« anti-destin », selon le mot fameux d'André Malraux. Devant cette situation, Jean Cazeneuve (1971 : 171) affirme : « L'homme angoissé de se sentir un mystère pour lui-même a pu être partagé entre le désir de définir par des règles une condition humaine immuable, la tentation de rester plus puissant que les règles, de dépasser toutes les limites ». Cette crainte prend naissance dans ce qu'Alfred de Vigny (1853 : 128) appelle « l'angoisse existentielle » qui est l'expression de la crainte, de la peur dans un monde absurde.

Le crânisme est aussi un honneur qu'on fait aux morts. Il faut honorer les morts, car ils ne sont pas morts, dit Birago Diop dans son conte « Sarzan ». Les crânes ont aussi faim comme le commun des mortels, comme le dit Kwetse (*Le Crâne* ; p. 26) : « où porteras-tu tes sacrifices ? Les déverseras-tu sur le chemin alors que les mânes de nos ancêtres sont là qui ont soif de ces victuailles ? ». Il s'agit d'une conception de l'imagerie africaine qui va même au-delà de la métaphysique pour imaginer une vie au-delà de la vie, vie dans laquelle les « morts » ont besoin de l'assistance des vivants pour vivre dans ce nouveau monde.

Le crâne sert aussi de juron et, dans ce cas, atteste du caractère sérieux des propos tenus : Tatang, dans un accès de colère, fulmine : « Et puis, ne me parle pas de mes notables. J'ai envie de les déposséder de leur titre. Par le crâne de mon feu père, je le voudrais tant » (*Le Crâne*, p. 9). Le pauvre Kwetse exprime la peur en entendant le fleuve

gronder inhabituellement : « il a grondé toute la nuit (Ndedon, fleuve du village). Par le crâne de mon père. On dirait qu'il veut purger cette terre de toutes les pourritures qui l'encombrent » (*Le Crâne*, p. 24). Il en est de même du Grand Prête : « Qu'aurais-tu fait ? Par le crâne de feu mon père, qu'aurais-tu fait ? » (*Noces de cendres*, p. 33).

Par exemple, il faut reconnaître que les Bamilékés n'adorent pas le crâne des gens ayant commis de lourdes fautes, ou même qui n'ont pas eu d'enfants de leur vivant (mais il peut y avoir des exceptions). Les enfants également font partie de ceux qui ne bénéficient pas de ces pratiques parce que leur crâne ne résiste pas assez à l'usure du temps comme celui des adultes, et en plus, ils sont supposés n'avoir pas de progéniture.

CONCLUSION

Nous nous proposons au début de cette réflexion de montrer comment s'écrivait le crânisme sous la plume du dramaturge camerounais Gilbert Doho. En exploitant ses deux textes théâtraux, *Le Crâne* et *Noces de cendres*, ainsi que les connaissances historiques développées par les chercheurs sur l'histoire bamiléké, on se rend à l'évidence que cette pratique est une sorte de religion ancestrale encore en vogue chez les Bamilékés. Elle est surtout l'expression culturelle et culturelle d'un peuple qui réussit une résistance sans pareil face à l'avalanche culturelle judéo-islamo-chrétienne sur l'Afrique. Ce qu'il est important de retenir, c'est surtout sa dimension artistique qui en fait une activité particulièrement riche unissant l'individu à ses dieux par le biais de ses ancêtres matérialisés par les crânes. D'un autre point de vue, le texte de Doho devient un support adéquat d'une telle littérature orale Bamiléké.

Ouvrages cités

- « Animisme ». [En ligne] <http://fr.wikipedia.org/wiki/Animisme>. Page consultée le 4/10/2015.
- BERGERET, Claude-Njiké. 1997. *Ma Passion africaine*. Paris : Éd. Jean-Claude Lattès.
- CAZENEUVE, Jean. 1971. *Sociologie du rite. Tabou, magie, sacré*. Paris : Éditions P.U.F.
- DOHO, Gilbert. 1995. *Le Crâne*. Yaoundé : Clé.
- . 1996. *Noces de cendres*. Yaoundé : Clé.
- . 2012. *Désastre à Fundong, Regard sur le devoir de résistance*. Paris : Karthala.
- DOGMO, Jean-Louis. 1981. *Le dynamisme bamiléké (Cameroun)*, 2 vols, Yaoundé : CEPER.
- DOS SANTOS, José Rodriguez. 2012. *La formule de Dieu*, Paris : Éditions Hervé Chopin
- DIOP, Birago. 1960. « Souffles », in *Leurres et lueurs*. Paris : Présence Africaine.
- KAMKI, Alain Poaire. 2008. « *De la rencontre avec l'autre à la découverte de soi : le cas de Claude-Njike Bergeret, Karen Blixen, Stefanie Gercke et Stefanie Zweig* », mémoire de DEA, Université de Yaoundé I, inédit.
- MÉCHOULAN, Éric. 2003. « Intermédialités : Le temps des illusions perdues » in *Intermédialités*, N°1. pp.9-27.
- MOMPLAISIR, Michel Ange. 2003. *Comme le flux de la mer...Propédeutique à l'anthropologie biologique*, Educa Vision Inc.
- FOUELLEFAK Kana Célestine Colette. 2013. (*Le Christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le cas du catholicisme en pays bamiléké au Cameroun (1906-1995)*)
- LACHAVERY, Philippe. 1998. « Le peuplement des Grassfields : recherches archéologiques dans l'ouest du Cameroun », Bruxelles, in *Afrika Focus*, Vol.14, Nr.1, pp.17-36.
- PERROIS Louis et NOTUE Jean-Paul. 1997. *Rois et Sculpteurs de l'Ouest-Cameroun. La panthère et la mygale*, Paris : coéd. ORSTOM et Karthala,

- VANSINA, Jan. 1984. *Art History in Africa (an Introduction to the Method)*, New York et London : Longman.
- . 1990. *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison : The University of Wisconsin Press.
- VIGNY, Alfred de. 1835. *Chatterton*. Paris : Éditions Folio.
- VIALA, Alain et Alii, . 2002. *Le Dictionnaire du Littéraire*, Paris : PUF.
- WARNIER Jean-Pierre. 1984. « Histoire du peuplement et genèse des paysages dans l'ouest camerounais », in *J.A.H.*, 24 (4), p. 395-410.
- . 1985. *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, Stuttgart. (Coll. « Manuels et travaux de recherche de l'Université de Yaoundé » ; Studien zur Kulturkunde ; 76).

Le *Kurubi* de Kong, un rituel profane au service de la religion musulmane : idéologie féministe et contexte d'énonciation religieux

Amidou Sanogo¹

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

Les chants de Kurubi « Kurubi *ḏḥnkili* » relèvent du profane de par leur popularité et leurs différentes thématiques sociales. C'est une manifestation de la littérature orale au même titre que d'autres chants populaires « *ḏḥkili* » : les chants des chasseurs ou « *ḏḥnzo ḏḥnkili* », les chants de danse ou « *ḏḥn ḏḥnkili* », etc. Avec l'avènement de l'islam, le *kurubi* a investi le cadre religieux, si l'on s'en tient aux périodes de sa production : quinzième et vingt-septième nuit du mois de Ramadan. Ainsi, les chants du rituel *kurubi*, de par ces circonstances et modalités d'énonciation socio-religieuses, ont pris une coloration musulmane au point de constituer un lien entre le religieux et le profane. Cet article se propose de révéler les enjeux sociétaux et les motivations religieuses du rituel *kurubi*. Mais cela ne va pas sans poser la sempiternelle problématique du divin et de l'humain. Nous nous posons, alors, la question de savoir en quoi le *kurubi*, à travers l'énonciation de ses chants, est un lieu de méditation transcendantale où coexistent pratiques traditionnelles et exercice religieux. Quelles contradictions sous-tend cette cohabitation ? À travers les indices d'énonciation du chant, nous présenterons le fait religieux et les thématiques hypoculturelles esthétiquement rendues pendant la nuit du destin.

¹ Amidou Sanogo est enseignant-chercheur, Maître-Assistant à l'Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan, en Côte d'Ivoire. Détenteur d'un Doctorat Unique Lettres Modernes en Grammaire-Linguistique, ses intérêts de recherche et ses publications s'inscrivent dans le domaine de l'énonciation linguistique.

INTRODUCTION

Le *kurubi* est un vocable complexe dont l'étymologie convoque les mots *koro/kolo* (*amour*) et *-bi* (*déchet*), termes akan, précisément *anufom*² de Kroumania³. La formation du mot s'explique selon deux facteurs phonologiques et sociolinguistiques. Le premier est un phénomène d'alternance vocalique (/o/-/u/) de *koro* avec *kuru*. Le second, selon Diana Rey-Hulman⁴, est d'ordre social ; il résulte des différents contacts des *Anufom* avec les *dioula* (*dozo* et marabouts⁵), à la belle époque du prosélytisme musulman, où le *kurubi* intègre d'autres faits culturels et linguistiques. Ainsi, le terme *korobi* se confond avec le *kutubi*, mot *dioula* d'origine arabe. Dès lors, *kurubi* s'interprète comme la détérioration de l'amour, le dépit amoureux. Le *kurubi*, relevant d'un phénomène de relation interpersonnelle, est, à l'origine, d'essence profane. Avec l'adoption de l'Islam, le *kurubi* devient un rituel de fin de Ramadan en remplacement du *mingari*⁶ pratiqué, jadis, par les *dozo*.

Le *kurubi*, à Kong surtout, est l'apanage des femmes qui produisent des chants pendant la vingt-septième nuit du Ramadan (nuit du destin). Par métonymie, ce rituel finit par désigner cette nuit sous le nom composé *kurubi-su*. Les chants de *kurubi* sont émis selon des modalités d'énonciation particulières qui doivent être examinées à la lumière de la théorie générale de l'énonciation au sens de Benveniste⁷.

L'étude a pour objectif de déterminer l'articulation des chants du *kurubi*, d'une part, avec la vie sociale et, d'autre part, avec le phénomène religieux. Cet article se propose, ainsi, de décrire les indices formels d'énonciation des chants du *kurubi* afin d'en révéler les enjeux sociétaux et les motivations religieuses. La réponse à ces préoccupations passe par une analyse des indices d'énonciation des chants extraits des *Annales de*

² Anufom ou Anoufo dont une partie émigra au nord du Togo pour former aujourd'hui les Tyokossi de Mango (N'Zara).

³ Kroumania : Est du pays Agni en Côte d'Ivoire.

⁴ Diana Rey-Hulman, « Signification sociale d'un rituel féminin : le *kurubi* chez les Tyokossi du Nord Togo », In *Journal de la société des Africanistes*, 1975, tome 45, fascicule 1-2, pp. 19-36.

⁵ Autrement désignés *karamoko* à Kong.

⁶ Terme *dioula* désignant l'acte de boire pour rompre le jeûne.

⁷ Selon Benveniste « *Tout énoncé, avant d'être le fragment de langue naturelle que le linguiste s'efforce d'analyser, est le produit d'un événement unique, son énonciation, qui suppose un énonciateur, un destinataire, un moment et un lieu particuliers. Cet ensemble d'éléments définit la situation d'énonciation.* » In Benveniste (E.), *L'Appareil formel de l'énonciation*, Langages 217, 1970, p. 12.

l'université d'Abidjan de Jean Dérive et de leurs interprétations pragmatico-sémantiques.

I. PRÉSENTATION DES CHANTS DE *KURUBI*

Le mot *kurubi*, nous l'avons vu, est paronyme de *kutubi* avec lequel il forme une paire minimale à travers l'opposition des phonèmes /R/ et /t/. Cette description phonologique permet de mieux évaluer l'influence linguistique des Dioula, fortement islamisés, sur les rites du *kurubi* et leurs appropriations par la population de Kong particulièrement. Les modalités des chants en font une catégorie de la littérature orale. En effet, les productions des chants obéissent à des procédés spécifiques où deux chanteuses entrent en interaction avec un chœur de femmes formant un cercle. Notre corpus est constitué de deux chants produits par Managama Saganogo et Manugu Baro ; ils sont recueillis par J. Dérive⁸ (1990 : 98-99).

Nous commençons par l'extrait de Manugu Baro. Il aborde la thématique de la rivalité entre les femmes dans les foyers polygamiques. Chaque vers est traduit à la ligne suivante :

Le duo :

Gbabugu ra gbabugu ra musori ya shya gbabugu ra

[Dans la cuisine, dans la cuisine, les femmes sont nombreuses dans la cuisine,]

Ko man di bye ra

[L'affaire n'est pas bonne pour toutes.

(Tout le monde n'a pas la faveur des choses.)⁹]

Le chœur :

gbabugu ra musori ya shya gbabugu ra

[Dans la cuisine, les femmes sont nombreuses dans la cuisine,]

Ko man di bye ra

[L'affaire n'est pas bonne pour toutes.

(Tout le monde n'a pas la faveur des choses.)]

Quant au chant de Managama Saganogo, il était, à l'origine, un chant de mariage (*konyon donkili*). Il est entonné pendant le *kurubi* pour sa vertu éducative et sa fonction de cohésion sociale. En voici l'extrait :

Furu kè musori

[Mariez-vous, femmes,]

⁸ J. Dérive, *Annales de l'université d'Abidjan*, série J (Traditions orales), tome II, 1978, p. 90 et pp. 98-99.

⁹ C'est nous qui traduisons.

Furukè musori koni masa na taga ko to ari ma o

[Femmes mariées, peut-être que le seigneur vous pardonnera !]

Furukè bagari

[Vous qui arrangez les mariages,]

Ko ara Furu kè dyamari

[(il faut) que vous mariiez tout le monde.]

Furukè musori koni masa na taga ko to ari ma

[Femmes mariées, peut-être que le seigneur vous pardonnera !]

Furu musori

[Femmes mariées]

nko ara furukè musori

[Je vous dis de vous marier, femmes,]

Nʒlan musori koni masa na taga ko to ari ma

[Femmes de ma promotion, peut-être que le seigneur vous pardonnera.]

II. DESCRIPTION MORPHOLEXICALE DES CHANTS DE *KURUBI*

Le premier chant est composé de deux couplets qui sont émis par un duo et repris en écho par le chœur. Le texte est marqué par le phénomène de la reprise des unités lexicales relevant de la féminité. Les premiers vers se composent des nominaux *gbabugu* (cuisine), *musori* (les femmes), d'unité prépositionnelle *ra* (dans), et du prédicat verbal *ya shya* (sont nombreuses). La modalité de répétition est donnée par la structure du vers. Elle présente l'encadrement du nominal et du verbe (*musori / ya shya*) par le nominal à fonction locative (*Gbabugu ra*). Les positions structurelles de l'expression *Gbabugu ra* par le duo correspondent à deux fonctions différentes. D'abord en position d'éjection hors du prédicat verbal, il sert d'indice de modalité dans l'énoncé de type oral. Ensuite, ce nominal est complément de lieu de l'expression verbale « *ya shya* » (= sont nombreuses). Cette structuration de l'énoncé favorise le phénomène de la répétition d'une unité (*Gbabugu ra*) à l'avant et l'arrière du prédicat verbal :

gbabugu ra₁ musori₂ ya shya₃ gbabugu ra₄

[Dans la cuisine, les femmes sont nombreuses dans la cuisine,]

gbabugu ra₄ musori₂ ya shya₃ gbabugu ra₁

[Dans la cuisine, les femmes sont nombreuses dans la cuisine.]

Le deuxième texte comprend trois couplets qui sont chantés tels quels par un duo et repris entièrement par le chœur. Le vocabulaire et les morphèmes du chant de *kurubi* sont le reflet d'une sensibilité profane (exhortation au mariage) en relation avec une promesse divine :

Femmes mariées, peut-être que le Seigneur vous pardonnera !

Cet énoncé a pour variante :

Femmes de ma promotion, peut-être que le seigneur vous pardonnera.

Ici, la tradition relevant du profane est en accord parfait avec les recommandations religieuses à travers le champ lexical du mariage.

En effet, les occurrences sont des formes de même famille mais de catégories grammaticales différentes : *Mariez-vous*, *mariées*, *mariages*, *mariiez*, *marier*. La prédominance des verbes dans cette énumération s'interprète comme une actualisation de procès selon des modalités impératives (*Mariez-vous ; je vous dis de vous marier ; il faut que vous mariiez...*). Le déverbal *mariées*, employé comme adjectif qualificatif, ce morphème décrit le statut matrimonial recommandé par Dieu (le Seigneur) qui a une récompense pour toute personne soumise à sa volonté (... *masa na taga ko to ari ma /... peut-être que le seigneur vous pardonnera !*). Le pluriel dans le substantif « *mariages* » dénote une universalité reprise en écho dans le *dioula* « *dyamari* » (= *le monde*). La réitération fréquente du mot mariage est assortie d'une promesse divine.

III. PORTÉE SÉMANTICO-PRAGMATIQUE DES CHANTS DE KURUBI

La structure du premier vers est symétrique et, du duo au chœur, offre un parallélisme syntaxique et sémantique. L'effet induit est celui de la répétition, de la redondance, consistant à mettre en saillance la pièce aménagée, la cuisine. L'expression *gbabugu ra* symbolise donc toute une féminité et ses occupations ménagères lors du tour de passage dans la chambre conjugale. Il faut retenir de cet emploi une manière détournée de désigner le foyer conjugal tout entier. Ainsi, relève-t-on une synecdoque renforcée par l'ironie du nombre. En effet, contrairement à l'idée exprimée, l'occupation de la cuisine et, partant, de la chambre conjugale, est individuelle. Elle implique une seule femme à la fois.

Le vocabulaire du premier champ convoque, de façon implicite, la thématique de la polygamie avec ses contradictions. Aussi est-ce un chant qui porte sur un fait social pour en dénoncer les tares. Il n'y a aucun recours au surnaturel ni au divin quoiqu'il intervienne à une période de portée religieuse.

A contrario, le second chant comporte des indices de religiosité avec le nom de *masa* (Seigneur, Dieu). Nous en voulons pour preuve la promesse de la miséricorde divine. Le mariage en devient un moyen

pour accéder au bonheur suprême. La religion est ainsi prise en compte dans l'exhortation au mariage pour coller à l'événement qui est le Ramadan et surtout la nuit du destin, une nuit qui en vaut plus de mille d'adoration.

IV. ASPECT SOCIÉTAL DES CHANTS DE *KURUBI*

Le style du chant du *kurubi* est culturel ; il provient des femmes constituant une frange de la société divisée selon le sexe. L'on y compte des jeunes filles vierges (*sunguru*), des enfants de sexe féminin (*denymuso*) et des femmes mariées (*musofurumi*). La modalité d'élocution¹⁰ chantée évoque la polygamie. Ce caractère sociétal est marqué par le lexique hypoculturel de *gbabugu*. En effet, dans la polygamie, les femmes partagent le *gba* (la cuisine) et, implicitement, le lit conjugal. Elles peuvent être deux, trois ou quatre selon le précepte islamique. La lexie *shya* (nombreuses) traduit également la réalité polygynique. Mais il faut aller au-delà de cette première lecture pour comprendre le sens connoté de ce vers, car le chant du *kurubi* n'est pas « un discours de *kuma gbè* » (la parole claire). En conséquence, *gbabugu*, par synecdoque, dénote l'organisation de la famille dans la société *dioula*, particulièrement celle de Kong. Telle est la signification, le *koro*, de *Gbabugu*, allusif au régime de la polygamie ainsi consacré par l'Islam.

Mais la polygamie telle que présentée ici, est dévoyée de la justice, condition édictée par le Qur'an (Coran), au regard du deuxième vers :

Ko man di bye ra

[Tout le monde n'a pas la faveur des choses.]

Dans l'essence de la religion (Ramadan), s'impose le profane pour faire valoir l'image d'une société en contradiction avec les recommandations religieuses. En effet, l'expression « *tout le monde* », anaphore lexicale de « *femmes* », désigne la communauté des femmes qui ne jouissent pas des mêmes égards. Implicitement, c'est le monde des hommes qui est indexé pour son injustice au sein du foyer conjugal. L'explication de la vieille Manugu Baro confirme notre propos : « *Si vous êtes plusieurs femmes chez un mari, celles qu'il aime bien, il ne dira*

¹⁰ Dans le contexte de l'oralité, l'élocution est en nette conformité avec la réalité linguistique puisqu'elle allie, dans un plan général de l'expression, mode d'expression et mode d'articulation. Celle-ci est une dimension extrêmement importante voire indispensable de l'oralité parce qu'elle se reconnaît à la voix constitutive de l'identité du locuteur.

*jamais du mal d'elles, mais celle qu'il n'aime pas, il n'en dira jamais du bien*¹¹. ». L'énonciation d'un tel chant explicite la plainte d'une femme qui se sent mal aimée de son époux au profit de ses coépouses. On comprend, dès lors, que ce chant est une interpellation faite aux hommes en faveur de l'égalité entre les coépouses. Mais au-delà, une telle adresse, en public, vise à sensibiliser hommes et femmes à un meilleur équilibre de la famille pour une société paisible.

Le chant du *kurubi* recèle des unités lexicales et morphologiques dont l'interprétation tient compte du contexte socioculturel. Les formes lexicales confèrent au discours un sens connoté dont la révélation permet de découvrir un aspect de l'organisation de la famille *dioula* de Kong. Le *kurubi* sert de cadre d'exposition, au grand public, des tourments de la vie conjugale. Les rancœurs sont ainsi dévoilées pour soulager des afflictions morales. Le *kurubi* revêt, de ce point de vue, une fonction cathartique. Le problème est exposé publiquement pour donner des chances à une prise de conscience en faveur de la cohabitation pacifique entre coépouses conformément au précepte coranique. Cette vertu réconciliatrice participe des contextes d'énonciation du chant.

V. LES MODALITÉS D'ÉNONCIATION DES CHANTS DU *KURUBI*

La réflexion sur les modalités de production des chants de *kurubi* s'opère selon les deux procédures linguistiques de l'embrayage et du débrayage à la fois.

1. L'EMBRAYAGE¹² DU CHANT DE *KURUBI*

Le chant de Managama Saganogo s'appuie sur des repères énonciatifs transparents. On relève les flexifs personnels *je* (*Je vous dis...*) et *vous* (*Mariez-vous, Vous qui arrangez les mariages, que vous mariez..., ...le seigneur vous pardonnera*). Ces unités grammaticales réfèrent respectivement au locuteur, la chanteuse, et à l'allocutaire, le monde des femmes en général. Celles-ci sont désignées également au moyen du vocatif, le nominal composé *femmes mariées* en distribution

¹¹ In J. Dérive, *Annales de l'université d'Abidjan*, op. cit. p. 91.

¹² Mécanisme d'ancrage de l'énoncé sur la situation d'énonciation.

complémentaire avec le complément d'attribution *vous*. Benveniste affirme que « *Il (ou elle) peut servir de forme d'allocution vis-à-vis de quelqu'un qui est présent quand on veut le soustraire à la sphère personnelle du « tu » (« vous »)* »¹³. Ainsi, la non *personne*, dite extralinguistique, est ici au centre des échanges verbaux sous forme de nominal.

Cette description situe le lecteur dans les mécanismes d'énonciation par le chant. L'analyse permet de révéler la correspondance parfaite entre le plan de l'énonciation et le site de l'énoncé. L'énonciatrice se réalise *je* et l'énonciataire, *vous*. Contrairement au sujet énonçant qui est unique, l'instance allocutive est plurielle : *femmes mariées / Furukè musori, Furu musori ; Vous qui arrangez les mariages / Furukè bagari ; femmes/ musori ; Femmes de ma promotion/ N'flan musori*. L'adresse est une invite pressante à toutes les composantes de la société autour de la question du mariage.

Le repérage des indices grammaticaux et lexicaux conduit au mécanisme du décodage où la réception et/ou la compréhension du message ne pose pas de difficultés. L'importance du mariage est ressentie par la réitération du mot mariage et de ses dérivés (*Mariez-vous, mariées, mariages, mariées, mariez, marier*).

Le contenu propositionnel du chant, « *se marier* », apparaît avec des actes illocutoires différents :

Mariez-vous, femmes (Furu kè musori)

(il faut) que vous mariiez tout le monde (Ko ara kè dyamari)

Je vous dis de vous marier, femmes (NKO ara Furukè musori)

Le même acte de référence est ainsi présenté sous forme de requête (*Mariez-vous, femmes*) avec l'extraposition ou le détachement du nominal « *femmes* » hors du prédicat verbal. Cette éjection est le signe de la force de l'interpellation. Une autre modalité d'ordre est exprimée sous forme de simple assertion avec l'inscription de l'énonciatrice dans son propre discours (*Je vous dis de vous marier, femmes*). La séquence « *je vous dis* » est mise en rapport avec l'infinitif « *vous marier* » au moyen du « complémentiser » « *de* ». Le performatif « *je vous dis* » affirme avec vigueur ce conseil. La pause virgulaire est une dislocation explicitant le vocatif avec un nominal à valeur de deuxième personne. L'acte vaut également pour une impérieuse nécessité avec l'impersonnel « *il faut* » qui impose le mode subjonctif « *mariiez* ». Ce subjonctif n'est pas une

¹³ Benveniste (E.), *Problèmes de linguistique générale*, 1, 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 231.

modalité d'énonciation ; il relève plutôt de la contrainte syntaxique induite par le gallicisme « *il faut* ».

En somme, la modalité injonctive est partout présente dans le chant. Elle ne relève pas complètement d'un ordre formel. Il est plutôt incitatif. Les énoncés déclaratifs ont valeur de recommandations policées avec l'affaiblissement de la modalité d'ordre dans une intonation déclarative. Les paramètres énonciatifs s'organisent autour de la chanteuse qui dis « je ».

2. LE DÉBRAYAGE DU CHANT DE *KURUBI*

En revanche, l'énonciation du chant de Manugu Baro n'implique ni son sujet énonçant, ni un destinataire particulier ; l'absence de toute forme de première et de deuxième personne met en scène le troisième actant du discours, c'est-à-dire l'objet, et le circonstant de lieu. L'objet est représenté ici par les femmes « *musori* » quand le lieu est référé par « *gbabugu* » :

gbabugu ra musori ya shya gbabugu ra /

[Les femmes sont nombreuses dans la cuisine.]

En effet, l'analyse grammaticale confirme cette description à travers les fonctions de sujet syntaxique de la base nominale *femmes* et de complément circonstanciel de lieu du nominal *cuisine*. La personne sujet de l'énonciation (JE), dans le plan de l'énonciation, se projette comme nominal sujet (*les femmes*) sur le site de l'énoncé ; le facteur spatial d'énonciation est complément de lieu dans l'énoncé (*cuisine*) reste inchangé. Le rapport entre le sujet d'énonciation et le sujet syntaxique est univoque. En effet, le premier symbolisé JE, se réalise par le nominal « *femmes* » pour signifier que l'instance locutive est plurielle, et sa pluralité est non seulement portée par le déterminant « *les* » mais aussi, elle se marque par le graphème « *s* » en finale de mot. On découvre un sujet énonçant qui ne s'auto-désigne pas ; on en juge par l'absence des morphèmes personnels de première personne. Mais en réalité, l'implication personnelle est biaisée avec la suppléance par le nominal « *femmes* » qui désigne une catégorie sociale dont fait partie l'énonciatrice-chanteuse.

Cela permet de faire une interprétation du lexème « *femmes* » qui est mis pour le morphème « *nous* » par amplification ou par association [= *je (ou je+je+je+...+je)*] » : « *Nous sommes nombreuses dans la cuisine.* ». C'est une intégration lexicale qui va de la partie au tout, du

particulier au général, de l'individu au groupe social. De façon métaphorique, il y a intégration de la forme à la substance pour conférer au message son essence matérielle, c'est-à-dire vitale. Cette incorporation se soumet au principe rhétorique de la syncdoque référentielle où la chanteuse nomme le tout, l'ensemble des femmes, pour signifier la partie (l'énonciatrice ou la chanteuse et consorts), fût-elle réduite à une seule personne. L'expression utilise la réelle spécificité hyperonymique de la syncdoque, le *totum pro parte*¹⁴, pour exprimer la cause commune et même, universelle.

Du point de vue énonciatif, « *nous* », indice formel, et « *femmes* », indice substantif, sont en corrélation de personnalité. Selon Benveniste, ce rapport se ramène à l'opposition *personne / non personne*¹⁵.

Contrairement à la vision de Benveniste, cette corrélation est implicative du sujet parlant et de ses consœurs. En effet, la chanteuse transfigure la non personne en une classe de référents qui entretient un rapport d'inclusion, par analogie, avec l'énonciatrice.

Le brayage¹⁶ du chant de *kurubi* est contrasté. Il y a embrayage en direction des femmes représentées ici par la chanteuse. Le cadre théorique de Karl Bühler (1934) sur la deixis et l'anaphore confirme cette opinion. Selon Dairine O'Kelly :

Selon Bühler, (...) le sens de ces mots déictiques, dont le rôle est fondamentalement *signalétique*, est incomplet hors du cadre situationnel de l'acte de langage, où il se construit grâce à un certain nombre d'indices perceptuels saisissables en contexte. Ces signes linguistiques, qui sont donc des *indices d'orientation*, sont reliés non seulement à l'ancrage spatio-temporel du *locuteur* en tant qu'émetteur du message linguistique, mais aussi à celui qui est le destinataire de ce message, *l'allocutaire*.¹⁷

¹⁴ Le tout pour la partie.

¹⁵ Benveniste interprète cela comme une double corrélation : « *Corrélation de personnalité opposant la personne à la non-personne et corrélation de subjectivité opposant les partenaires de la communication entre eux.* ». In Benveniste (E.), *Problèmes de linguistique générale*, I, Loc. Cit., Gallimard, 1966, p. 231.

¹⁶ Le brayage est une opération linguistique qui permet de situer l'énoncé dans la situation d'énonciation ou hors de celle-ci. Ainsi, dans le premier cas l'énoncé est dit ancré dans la situation d'énonciation (embrayage) ; dans le second cas, il est dit coupé de la situation d'énonciation (débrayage). In Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I-II*, Paris, Gallimard, 1966/1978. Michèle Perret, *L'énonciation en grammaire du texte*, Paris, Nathan (128), 1994.

¹⁷ Dairine O'Kelly, « Le problème de l'« anaphore sans antécédent », Cynos ; Volume 18 n°2 *Anaphores nominale et verbale*. In Microsoft® Encarta® 2006. Consulté le 12 /01/2006.

Toutes choses qui confirment que l'embrayage est également spatiotemporel, ici, puisque c'est l'espace et le temps de la chanteuse (Kong) qui sont visés. Mais il y a aussi débrayage par rapport au monde extérieur face à une question de portée universelle.

Cette mixité embrayage/débrayage explicite le caractère générique et universel du chant, préalablement féminin. Le présent de vérité générale qui prend un accent proverbial (présent gnomique) dans le verbe « *sont* » concorde avec l'universalité du discours.

Les modalités d'énonciation se résument en une stratégie discursive adoptée par la chanteuse. Celle-ci emprunte le chemin détourné de la généricité de la non personne pour décrire des faits sociaux. C'est une démarche qui amène l'auditoire à découvrir par induction la signification du chant et, par-delà, la personne ou les personnes visées.

VI. LE *KURUBI*, UN INSTRUMENT DE COHÉSION SOCIALE PAR RELIGION INTERPOSÉE

Le chant de du *kurubi* est une incitation pressante au mariage pour assurer la pérennité de la société conformément à la religion musulmane. À travers ce brassage des peuples, il y a des chances de préserver la paix sociale. Le mariage ainsi chanté pendant le *kurubi* est un gage de la promotion de l'individu dans la société. Mieux, la chanteuse présente le mariage comme viatique possible vers la félicité. Le mariage recouvre donc les vertus de la perpétuation et de la prévention des conflits entre les membres des communautés (ou *kabila*) impliquées. Ce bonheur en prépare un autre, la miséricorde promise par Dieu. Ce chant est dit également pour préserver le mariage. Même en cas de conflit conjugal, ce chant intervient dans le *kurubi* pour requérir la patience de la femme en lui promettant le pardon de Dieu comme récompense. Le *kurubi* et le religieux cohabitent à l'image du sacré et du profane selon la vision d'Albert Assaraf (2006 : 42) « ... *sacré et profane découlent d'un phénomène commun : à savoir la propension qu'ont les signes de lier et de délier les hommes.* ». On comprend, dès lors, que le profane et le religieux, relevant du sacré, ne soient pas toujours des entités opposables.

CONCLUSION

La question centrale de cet article a trait à l'ancrage du rituel du *kurubi* dans les faits religieux. Ainsi, les chants du *kurubi* ont plusieurs niveaux de pertinence que nous nous sommes appliqués à étudier. Les thèmes abordés dans le *kurubi* ont un ancrage social qui permet de redécouvrir une société polygamique. Les chantres du *kurubi* puisent, dans le répertoire lexical, les unités à sensibilités hypoculturelles. Les mots sont ainsi les reflets des préoccupations, des sentiments et des ressentiments de la société. Les moyens linguistiques mis à contribution sont majoritairement des substantifs pour désigner des symboles du monde féminin, des morphèmes pour référer aux instances d'énonciation et d'autres modalités d'énonciation. Au-delà de l'aspect linguistique, le *kurubi* se présente comme une opportunité de sensibilisation au règlement des conflits sociaux et à leur prévention. En tant que rituel profane, le *kurubi* fait intrusion dans le religieux comme pour exorciser les maux qui empestent la vie communautaire. Cependant, le *kurubi* n'en constitue pas un culte voué à Dieu ou un acte de dévotion. Dès lors, le *kurubi* est un prétexte pour les femmes, en mal de s'exprimer, en vue de dénoncer les méfaits qui, par ailleurs, constituent des transgressions des recommandations religieuses.

Ouvrages cités

- ALBERT, Assaraf, « *Le sacré, une force quantifiable ?* », *Médium n°7*, Paris, Editions Babylone, 2006.
- BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'Appareil formel de l'énonciation*, *Langages* 217, 1970.
- . *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1978.
- DÉRIVE, Jean, *Annales de l'université d'Abidjan*, série J (Traditions orales), tome II, 1978.
- FONTANIER, Pierre, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977.
- O'KELLY, Dairine, « Le problème de l' « anaphore sans antécédent », *Cycnos* ; Volume 18 n°2 *Anaphores nominale et verbale*. In Microsoft® Encarta® 2006. Consulté le 12 /01/2006.
- PERRET, Michèle, *L'énonciation en grammaire du texte*, Paris, Nathan (128), 1994.
- REY-DEBOVE, J., « De *on* à *je* vers le nom propre des pronoms personnels en français », *Quitte ou double sens. Articles sur l'ambiguïté offerts à Ronald Landheer*, Amsterdam, Rodopi, 2001.
- REY-HULMAN, Diana, « Signification sociale d'un rituel féminin : le kurubi chez les Tyokossi du Nord Togo », In *Journal de la société des Africanistes*, 1975, tome 45, fascicule 1-2, pp. 19-36.

LE SACRÉ ET LE PROFANE

La dictature de la violence dans le désaccord
entre le sacré et le profane dans le roman
africain. Le cas de *Noces sacrées* de Seydou
Badian, *Le Chant du lac* d'Olympe Bhêly-
Quenum, et *Ceux qui sortent la nuit* de Mutt-
Lon

Pierre Martial Abossolo
Université de Buea (Cameroun)

Je pense que le moment est venu de plonger dans les profondeurs de nos coutumes ancestrales, d'aller chercher les trésors qui y sont restés trop longtemps enfouis et de venir les poser sur la balance. (...) Un continent n'a pas le droit de receler tant de richesses de toutes natures, visibles et invisibles, et de rester à mendier, se traînant poussivement à la queue du mouvement mondial, consommant honteusement le produit de la science des autres sans daigner fouiller dans sa besace...

Mutt-Lon

RÉSUMÉ

Le rapport entre le sacré et le profane constitue une des thématiques qui nourrissent la production littéraire africaine. Le présent article qui identifie la violence comme étant un des traits caractéristiques de ce rapport montre d'abord que l'omniprésence du thème de la violence dans la littérature africaine trahit l'engragement anthropologique et sociologique des textes dans la vie africaine où sacré et profane entretiennent tantôt des rapports de contiguïté, tantôt des rapports conflictuels. Dans les trois romans analysés, quatre types de violences

sous-tendent la bataille serrée entre le profane et le sacré : la violence rituelle « initiation » et « libération », la violence punitive, la violence destructrice et le mode « guerre ouverte ». En s'interrogeant sur les différents enjeux d'une écriture de la violence en rapport avec le sacré dans un monde où forces de la modernité et forces de la tradition s'affrontent depuis l'avènement de la colonisation, de l'école occidentale et du christianisme, cette réflexion débouche sur un constat : l'écriture de la violence dans les textes étudiés est une stratégie d'inscription du texte africain dans son contexte socio-ethnologique et artistique.

INTRODUCTION

S'il est une constance qui fédère l'ensemble des textes romanesques africains, c'est l'omniprésence des traces de la tradition. Une des manifestations de ce discours est la présence du sacré à côté du profane. Le sacré entendu comme tout caractère de ce qui transcende l'humain et appartient à un domaine séparé et interdit exigeant un certain niveau d'initiation, et le profane, son opposé, comme tout ce qui est étranger à une religion et qui ne correspond à aucune initiation. Quand ces deux entités sont mises en parallèle dans les textes, elles font valoir d'autres binômes tels qu'enracinement et rupture, respect et violation, conservation et destruction, vie et mort, naturel et surnaturel, tradition et modernité. Leur mise en scène expose souvent un conflit où peur, sueur, pleurs, sang, terreur et mort s'enchaînent. Les textes se teintent alors d'une couleur essentiellement violente, avec comme enjeu principal la survie ou la perte des valeurs de chaque camp. La présente réflexion se propose d'analyser la dictature de la violence dans la bataille serrée engagée entre le profane et le sacré dans le roman africain. Elle analyse particulièrement le discours de la violence et ses manifestations dans les textes où la tradition et la sorcellerie dictent leur loi dans des sociétés où les forces profanes leur font ombrage en voulant absolument imposer une vision nouvelle. De quoi se prévalent les forces en présence ? Quel sens donner à ce conflit à plusieurs enjeux au XXI^e siècle ? Telles sont les questions auxquelles tente de répondre cette réflexion. Le travail s'appuiera sur *Le Chant du lac* d'Olympe Bhêly-Quenum (1965), *Noces sacrées* de Seydou Badian (1977), et *Ceux qui sortent la nuit* de Mutt-Lon (2013). Dans le premier roman, les jeunes d'un village africain revenus d'Europe décident d'en découdre avec les dieux vénérés du fleuve ; dans le deuxième, N'tomo, le masque sacré de la tradition

Bambara est volé par Besnier, le Blanc. L'objet magique deviendra sa prison, son caveau. Dans le dernier, le voyage astral qu'effectue le héros a pour option de mettre la sorcellerie au service du développement de l'humanité, non sans un ensemble de pratiques violentes dont il sortira édifié. Avant de dégager les différents enjeux de la dictature de la violence dans le conflit entre le sacré et le profane, il sera important de jeter un regard panoramique sur la question de la violence dans la littérature africaine en rapport avec l'anthropologie africaine, ensuite d'analyser les types de violence en présence dans les trois textes.

I. DE LA VIOLENCE DANS LA LITTÉRATURE AFRICAINE

Le terme « violence » est construit à partir du mot latin *violentia* qui renvoie à la force et au caractère brutal d'un être ou d'une chose. Pour Yves Michaud (1978 : 20),

il y a violence, quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leur possession, soit dans leurs participations symboliques et culturelles.

On parlera donc de violence dans les cas de maltraitance, d'agression, d'envahissement, d'avilissement, de profanation, de transgression et de destruction¹. Toutes ces formes sont présentes dans les productions littéraires africaines. Avant de nous consacrer particulièrement à la problématique de la violence en tant qu'élément fondamental régissant les rapports entre le profane et le sacré dans le roman africain, jetons un regard global sur la place de la violence dans la littérature africaine et sur les différents types de rapports entre la violence et le sacré en Afrique.

¹ On distinguera la violence physique de la violence symbolique, même si les deux entretiennent l'idée d'une force dévastatrice ou destructrice qui s'impose. La deuxième impose, d'après Bourdieu, « une coercition qui s'institue par l'intermédiaire de la reconnaissance extorquée que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant, lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui ne sont que la forme incorporée de la relation de domination » (Bourdieu, 1990 : 10).

I-1- UNE PROBLÉMATIQUE RÉCURRENTÉ DANS LES TEXTES LITTÉRAIRES ET DANS LA CRITIQUE

Aussi bien dans les romans, les pièces de théâtre que dans la poésie, la littérature africaine a toujours accordé une place de choix au thème de la violence. Elle n'est pas d'ailleurs moins présente dans les genres traditionnels oraux. On trouve régulièrement ses manifestations dans deux catégories de textes : ceux décrivant les faits de tradition tels que les rites et d'autres pratiques coutumières et ceux qui représentent de nouvelles formes de violences issues par exemple des conflits ethniques, politiques et culturels. Mais globalement, il ressort des travaux de la critique africaine que quatre éléments sont susceptibles de favoriser une écriture de la violence dans les littératures africaines : les traditions africaines, le conflit colonial, l'instabilité politique postcoloniale dans plusieurs états et les guerres contemporaines². Sur le sujet, deux thèses de doctorat sont à mentionner : celle de Edwige Gbouablé intitulée « *Des Écritures de la violence dans les dramaturgies contemporaines d'Afrique noire francophone (1930-2005)* » soutenue à l'Université de Rennes 2 en 2007, et celle de Ramcy N. Kabuya Salomon intitulée « *Les Nouvelles écritures de violence en littérature africaine francophone. Les enjeux d'une mutation depuis 1980* » soutenue à l'Université de Lorraine en 2014. Les deux chercheurs ont, chacun à sa manière, montré comment l'écriture de la violence prend en charge les mutations socioculturelles de l'Afrique³.

Le règne de la violence dans la littérature africaine amène à observer qu'il existe comme une loi de retour automatique à la violence.

² On peut citer à ce sujet la thèse d'Emmanuel Ahimana intitulée « Les Violences extrêmes dans le roman négro-africain francophone, le cas du Rwanda », soutenue en 2009 à l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3.

³ La première identifie, à partir d'un vaste corpus, trois étapes : d'abord de 1930 à 1980, phase qui englobe les pièces « renfermant une dimension plus thématique qu'esthétique de la violence en mettant davantage en évidence les notions de signification et d'idéologie (...). Celles-ci s'attèlent soit à justifier la conquête coloniale, soit à reconstruire l'histoire africaine en la débarrassant des préjugés coloniaux » (pp. 10-11). C'est ici qu'elle intègre le théâtre fondé sur la monstration des luttes révolutionnaires organisées par les peuples assujettis en vue d'accéder à l'indépendance. Ensuite l'époque qu'elle situe entre 1980 et 1990. D'après elle, cette période marqué par un théâtre hautement politique « a donné une autre tournure à la dramatisation de la violence et engagé de nouveaux enjeux théâtraux » (p. 11). Enfin à partir des années 1990, c'est la période où « chacun dégage une structuration particulière de la violence et regorge d'éléments dramatiques favorisant une analyse enrichissante de la forme.

De la traite négrière à la post-colonie, en passant par la colonisation, toutes ces étapes de la vie africaine sont émaillées de violence. Séwanou Dabla (1986 : 128) relève une espèce de « peinture de la violence et de la souffrance » ; Charles Larson (1974 : 275) identifie une catégorie de « romans d'horreur » à l'Africaine, faite de « viols, incestes, folies (...) et beaucoup d'autres modes de violence ». On trouvera régulièrement dans ces œuvres une peinture des meurtres, des massacres, du désordre émanant de la dégradation des mœurs et de conflits divers. Une première catégorie d'œuvres s'inscrit dans la condamnation des modes de fonctionnement du pouvoir traditionnel et de la rudesse des lois coutumières (*Le Devoir de violence* de Yambo Ouologuem, 1968 ; *Sokamé* de Ponty, 1937) ; une deuxième présente la violence inouïe visible lors de la pénétration occidentale en Afrique (*Le Monde s'effondre* de Chinua Achebe, 1966) ; une troisième aborde les exactions du pouvoir colonial (*Le Vieux nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono) ; une quatrième révèle la difficulté de concilier matérialisme occidental et spiritualisme africain (*L'Aventure ambiguë* de Cheik Hamidou Kane, 1961) ; une cinquième dénonce les tueries orchestrées par les gouvernements totalitaires (Soni Labou Tansi, *La Paranthèse de sang* (1981). Une dernière tente de reconstruire l'histoire des peuples dans le chaos de la guerre de décolonisation de des guerres civiles (*La Saison des fous* de José Eduardo, 2003). Dabla relève dans la récurrence du thème de la violence, « une impression générale de pessimisme » (Dabla, 129). En rapport avec notre réflexion, il est rare de ne pas voir dans ces œuvres « violentes » des pratiques et phénomènes comme les purifications rituelles, les interdits, la communication avec les dieux et les ancêtres, la vénération des lieux, la métamorphose, le pouvoir de la parole, l'action des objets et tous les autres traits constitutifs des cultures africaines.

L'autre aspect fondamental de la violence analysé dans la littérature africaine, c'est celui qui englobe la langue et l'esthétique. Les écritures contemporaines laissent en effet voir une violence faite à la langue française. Tchikaya U Tam'si la « colonise », Soni Labou Tansi la « tropicalise », Ahmadou Kourouma va réussir à « asservir la langue française, (...) pour rendre le langage malinké, en supprimant toute frontière linguistique » (Cottier, 96). Simultanément, de nouvelles formes de récits plus complexes, audacieuses et révolutionnaires vont apparaître, marquant une rupture à la fois idéologique et conceptuelle. Le roman par exemple, importation européenne laisse voir grâce à « une

stratégie d'écriture qui déconstruit », une esthétique du refus qui s'affirme par différents modes d'appropriation (et d'africanisation) de l'art narratif (utilisation du chant, de la danse et du proverbe, porteur de leçons ; interpellation du public à participer ; contraintes de l'oralité, narration centrée sur un personnage principal, action unique, etc.). Pour Fernando Lambert, c'est « un moyen de démarquer le roman de son origine européenne et de montrer l'originalité du roman africain, qui emprunte aussi à la tradition africaine du récit »⁴. Mohamadou Kane n'y voit pas autre chose que « les liens de continuité des littératures orales et écrites ». (M. Kane, 1974 : 157). Toutes ces données amènent à conclure à de « formes monstrueuses » (X. Garnier, 2002 : 54-58), à un « discours rebelle » (Chevrier, 2002 : 64-70) et surtout à des « écritures de la violence » (M. M. Ngalasso, 2002 : 72-79) Cette violence est analysée de façon particulière lorsqu'elle est en rapport avec le sacré et le profane.

I. 2. LES TYPES DE RAPPORTS ENTRE LE SACRÉ ET LE PROFANE DANS LA VIE AFRICAINE

Le sacré relève, comme nous l'avons dit, du domaine des initiés et exige une connaissance particulière des choses. Le profane pour sa part travaille exclusivement sur les réalités palpables et perceptibles par les facultés normales. Ainsi, l'un s'appuie sur le suprasensible tandis que l'autre appartient au domaine du sensible. Mais il se trouve qu'ils forment un binôme inséparable. Deux types de rapports les lient : des rapports de contiguïté et des rapports conflictuels.

DES RAPPORTS DE CONTIGUÏTÉ

Du moment que le rapport de l'Africain au cosmos admet que les faits et gestes du naturel s'associent à ceux du surnaturel pour donner un sens à la vie, le sacré et le profane vont constituer un continuum qui, sans heurt, garantit la survie de la communauté. Au côté visible et apparent des choses, correspond toujours un aspect invisible et caché qui en est comme la source. En cohabitant, les deux composantes de l'existence africaine puisent chacune dans l'autre les forces de leur survie. Autant le fonctionnement du profane est régi par certaines lois du sacré,

⁴ Fernando Lambert, « Un leader de la critique africaine, Mohamadou Kane », *Études françaises*, vol 37, n° 2, 2001, pp. 63-67.

autant la pérennisation du sacré est assurée par le profane. Cette disposition séculaire a longtemps réglementé la vie africaine. Mayi Matip rappelle à cet effet que la vie africaine « union totale du visible et de l'invisible, de ce qui est en haut et de ce qui est en bas » s'est toujours caractérisée par « l'équilibre et l'harmonie, garantis par le respect du sacré » (T. Mayi Matip, 1983 :35). Cela fait que l'Africain authentique traditionaliste vit le sacré au quotidien et lui fait allégeance. Sa vie est ordonnée d'après les principes imposés par lui. On comprend donc qu'il n'y ait aucun doute sur certains phénomènes, même s'ils ne peuvent être appréhendés que par la classe des initiés, leur intervention dans la société allant de soi. Ceci n'est ni plus ni moins que la résultante des considérations socioculturelles traditionalistes africaines basées sur la conception de l'unité de la vie et de l'interrelation au sein de cette unité, de différents niveaux d'existence. Dans cette logique, un certain type de violence ne sera pas regardé comme une violation ou une offense, mais comme un acte usuel qui s'inscrit dans l'ordre normal des choses. Et pour Robert Pageard, « cette prédominance vient du fond des âges et bien peu d'œuvres de la littérature moderne ne la font pas apparaître » (R. Pageard, 1979 : 63). Plusieurs textes littéraires prennent en effet en charge cette cohabitation harmonieuse et posent justement un problème réel, celui de leur adaptation à la notion de fantastique appliquée aux textes occidentaux et définie comme une « rupture de l'ordre reconnu, irruption de l'inadmissible au sein de l'inaltérable légalité quotidienne » (R. Caillois, 1965 : 61), car ici, il n'y a ni rupture, ni irruption, ni tension mais une cohésion témoignant de la saisissante complémentarité entre les éléments vitaux qui structurent l'humain en Afrique.

LES RAPPORTS CONFLICTUELS

Lorsque la cohabitation n'est pas harmonieuse, elle devient conflictuelle. Le sacré et le profane ayant des modes d'opération différents, il arrive que naisse un heurt qui peut être physique et idéologique. Il s'établit donc entre eux un antagonisme dont on verra les enjeux à partir des textes littéraires. Ce rapport conflictuel laisse voir différentes oppositions : forces du jour / forces de la nuit, forces du mal / forces du bien, forces de l'ordre / forces du désordre, vénération / profanation, et de façon générale tradition / modernité. Tandis que le sacré s'efforce à s'imposer en travaillant avec les forces de la surnature dont la maîtrise, comme nous l'avons dit, demande une

certaine initiation, le profane travaille sur la nature, ce qui tombe à la vue. Dans la société africaine contemporaine, le conflit est surtout une conséquence de l'avènement de la modernité issue de la pénétration occidentale en Afrique par le biais du christianisme et de l'école. Autant le christianisme est entré en conflit avec les religions préchrétiennes africaines, autant les nouvelles connaissances que véhicule l'école occidentale calquée sur le modèle rationaliste se sont heurtées aux connaissances ancestrales fortement enracinées dans le sacré. Dans cette bataille, la modernité et toutes les mutations socioculturelles qu'elle engendre sont regardées par les tenants de la tradition comme une violation et une douloureuse agression. Plusieurs textes littéraires présentent cette image d'antagonisme faite de tension. Dans le roman *La Terre de Sekuru* de Wilson Katiyo (1985) par exemple, l'arrivée dans un village africain d'« étranges êtres » (Blancs) va créer un sentiment d'annihilation chez un peuple dépossédé de la terre des ancêtres. Tout comme dans *L'Arbre fétiche* de Jean Pliya, l'abattage de l'arbre sacré, l'iroko, sera vu par les tenants de la tradition comme un scandale, un outrage aux dieux du pays. *Le Dieu assassiné* de Michel Larneuil (1974) raconte l'histoire tragique d'un scribe de pharaon, qui s'interroge, se révolte contre son divin maître et finalement l'assassine après un combat violent. C'est donc ce type de rapport problématique entre le sacré et le profane qui explique certaines formes de violence qui nous intéressent dans cette étude, car dans les textes littéraires où la confrontation est agressive et parfois mortelle, de chaque côté, des stratégies se préparent, des attaques et ripostes s'enchaînent et au bout du compte, le conflit débouche généralement sur une des trois options possibles : la rupture, la continuité ou très rarement la symbiose.

II. LA QUESTION DE LA VIOLENCE AU CŒUR DES RAPPORTS ENTRE LE PROFANE ET LE SACRÉ DANS LES TEXTES AFRICAINS

Le heurt entre profane et sacré est souvent dans les textes africains celui entre ignorants et connaisseurs, aveugles et voyants, avertis et non avertis, sorciers et non sorciers, initiés et non initiés, pourfendeurs et défenseurs, conservateurs et progressistes, fous et sages. Et globalement, les quatre types de violences qui s'opèrent dans les romans africains où entre en scène le sacré et qu'on va retrouver dans les trois textes de notre corpus sont : la violence rituelle « initiation » ou « libération », la

violence punitive, la violence destructrice et ce qu'il convient d'appeler la guerre ouverte.

II. 1. LA VIOLENCE RITUELLE « INITIATION » OU « LIBÉRATION »

Ce type de violence qui n'a pas beaucoup d'occurrences dans nos textes s'observe dans certaines pratiques rituelles des sociétés africaines. Pour le cas de la violence « initiation », elle correspond à une épreuve dans le processus de formation, de maturation et d'accomplissement d'un être par rapport à certaines valeurs sociales, intellectuelles ou occultes. L'initiation de Dodo aux choses de la nuit dans *Ceux qui sortent la nuit* est essentiellement violente : « Le prunier était surchargé de fruits et de feuilles mais la tâche s'annonçait difficile parce que cet arbre avait toujours été couvert de fourmis noires. Dodo se jeta dans le feuillage. Avant la deuxième minute elle avait tout le dos couvert de fourmis qui la mordaient à qui mieux mieux » (p. 51). C'est grâce à cette étape essentielle que Dodo aura accès au monde des *ewusus* (sorciers). S'agissant de la violence « libération », elle a une dimension purificatrice et pacificatrice. Quand le danger est menaçant, quand les dieux ont faim, quand une vie est à sauver, des sacrifices s'imposent. En cas de décès, le processus est celui décrit par René Girard :

La victime émissaire meurt, semble-t-il, pour que la communauté, menacée tout entière de mourir avec elle, renaisse à la fécondité d'un ordre culturel nouveau ou renouvelée. Après avoir semé partout les germes de mort, le dieu, l'ancêtre ou le héros mythique, en mourant eux-mêmes ou en faisant mourir la victime choisie par eux, apportent aux hommes une nouvelle vie. (R. Girard, 380)

Dans ce cas, la violence est réparatrice en tant qu'elle redonne espoir et vie à la communauté. La victime est alors une espèce de bouc émissaire dont la mort garantira paix et tranquillité. Girard identifie ce type de sacrifice chez les Chuchki où la société cherche toujours « à éviter une querelle en immolant un membre de la famille » (p. 42). Dans *Ceux qui sortent la nuit*, le fils de Ngo Ndongo est sacrifié pour mettre un terme au conflit entre « deux familles qui s'affrontaient dans un conflit qui était sur le point de dégénérer en guerre des clans » (p. 38). Dans *Le Respect des morts* d'Amadou Koné (1980), où un village est bouleversé par la construction d'un barrage dans la région par les autorités, les villageois sont contraints de quitter le village et surtout leurs morts. Le sorcier n'exigera pas autre chose que le sacrifice d'un petit enfant au

nom des ancêtres pour que s'effondre le barrage. La mort d'un seul être devra donc suffire pour anéantir les forces nouvelles qui n'ont pas tenu compte du rapport aux morts du peuple de brousse. Pour ce type de violence, comme le dit Girard, « la mort violente (de la victime) procure à la foule l'exutoire dont elle a besoin pour retrouver le calme » (p. 197).

II. 2. LA VIOLENCE PUNITIVE

C'est celle qui venge un sacrilège fait à la tradition, au sacré. Dans ce registre, quand un interdit est transgressé, le malheur s'abat sur le « rebelle ». Dans *La Danse du singe* d'Abou Traoré (1985), le héros meurt pour avoir épousé une fille de caste, contre l'avis de son clan. Dans *Le Souffle des ancêtres* de Jacques Mariel Nzouankeu, Soulé et Fatima, jeunes amoureux violant l'interdiction de se marier tel qu'exigé par les dieux se voient projetés dans un univers atroce contre lequel ils ne peuvent se défendre. Les deux amoureux subiront un sort effroyable. C'est pratiquement la même adversité qui s'abat sur le Français André Besnier dans *Noces sacrés*. En effet, prenant à la légère les traditions séculaires des Bambaras, il vole à ce peuple un masque sacré, le N'tomo, le symbole d'un des dieux du Kouroulamini, pour démontrer à l'un de ses compères s'adonnant aux rites magiques de ces indigènes que ce ne sont là que superstitions de primitifs. Il le fait sans craindre de s'attirer la foudre des dieux : « – Pauvre type. Tu crois à ces âneries. Mais voyons, ressaisis-toi, abruti ! » (p. 16). Mal lui en a pris car à son retour sur la terre de France, rien ne sera plus paisible pour lui. Dément pour ses proches, il se perd dans les profondeurs abyssales de l'enfer et est assailli de cauchemars et d'hallucinations. En réalité, N'tomo est devenu sa prison, son caveau :

Ma première nuit (...) j'avais le cafard (...) je fis le tour des boîtes de nuit. Je rentrai tard, me jetai tout habillé sur le lit et m'endormis. (...) Un vacarme terrible me tira du lit. Vitres et portes claquaient à rendre fou. Pourtant, point de vent, ciel limpide. Après avoir fait le tour des environs, je revins à mon lit. (...). Au bout d'une demi-heure, gémissements, cris et rires emplirent la maison. Je bondis. J'allumai toutes les lampes. Je fouillai les pièces l'une après l'autre, rien. (pp. 24-25)

Puis suivront plusieurs faits terribles dans la vie du jeune cartésien, cloîtré dans un univers macabre, aliénant et annihilant et sans épanouissement.

Ces épreuves terribles avaient déjà été endurées par M. Moret, un autre français :

Depuis le jour où il m'a laissé N'tomo, ma vie s'en est ressentie. J'ai connu des nuits épouvantables. Ce masque, sous les traits de mes familiers, a troublé mon sommeil. Je le voyais en rêve, tantôt Président de la Chambre de Commerce, tantôt tel ou tel de mes collaborateurs, tantôt Directeur Général de la Banque du Sud. Dans les discussions, j'étais en état d'infériorité. N'tomo m'écrasait, me ridiculisait et, quand j'étais à bout, il avait un ricanement qui m'arrachait le cœur (p. 43).

C'est dire que l'objet sacré est devenu pour ceux qui l'offensent une source de malheurs. Remarquons que la violence est plus psychologique ici que physique. Non seulement les événements qui se produisent troublent la victime, mais aussi, ils l'amènent à réviser sa position vis-à-vis des réalités de l'Afrique profonde. Lui qui comprendra finalement que l'Afrique vit sur des réalités qui lui sont propres et qu'« un peuple, quel qu'il soit ne peut vivre des siècles sur rien » (p. 135). Justement, pour les Africains respectueux de la tradition, « (N'tomo) n'est ni Dieu de haine, ni Dieu de sang. Par certains côtés, il nous rappelle Dionysos. Les garçons le fêtent à la moisson. Les filles n'osent ni l'approcher, ni s'en éloigner » (pp. 169-170). Il fait partie des éléments clés du mysticisme africain, en tant qu'il se situe à la frontière équivoque entre l'humain et le divin, entre l'ordre naturel et son au-delà. La violence va donc surgir ici dans un processus d'offense-riposte, sans doute pour rétablir l'ordre car « quand les hommes négligent les rites et transgressent les interdits, ils provoquent, littéralement, la violence transcendante à redescendre parmi eux, à redevenir la tentatrice démoniaque » (R. Girard : 387).

II. 3. LA VIOLENCE DESTRUCTRICE

Dans ce type de violence, la dimension destructrice prend le dessus sur la dimension purificatrice. Elle est du domaine du sacré maléfique. On la rattache plus au règne de la sorcellerie qui ne répare rien, ne construit rien et ne sauve rien mais est plutôt synonyme de perte et de mort. La littérature africaine offre des exemples de cataclysme où la sorcellerie prend le dessus sur tout. Les jeunes de *Afrika ba'a* de Rémy Medou Mvomo (1979) sont obligés de quitter massivement le village vers la ville à cause la sorcellerie qui détruit tout sur son passage. Le village Soubakagnandougou (village des sorciers) de *Jusqu'au seuil de l'irréel* d'Amadou Koné (1976) est régi par les lois impitoyables de la

sorcellerie et malheur à ceux qui osent la défier. Le climat général de *Ceux qui sortent la nuit* est celui de la terreur et de la mort. La vie est réglementée par les forces de la nuit qui frappent à leur guise. C'est d'abord dans l'univers astral, « société complètement opaque pour les non initiés » (p. 22) que s'exerce la violence. La tante du narrateur se souvient que le lynchage sorcier est « un travail méthodique qui ne laisse aucune chance de survie à la victime dont tout le corps astral est bousillé » (p. 71). C'est avec beaucoup de réalisme que l'auteur décrit les combats :

je me souviens encore du carnage que nous fîmes contre les *emvus* venus des environs du mont Bamboutos, qui étaient sur le point de racheter le centre ville de Yaoundé pour un franc symbolique. Des têtes furent accrochées à des pieux. (p. 58)

Le narrateur, lui-même, reconnaît cette disposition essentiellement destructrice de l'univers de la nuit : « Quatre fois sur cinq c'est pour des messes basses et des campagnes vengeresses qu'on vient me solliciter, quand ce n'est pas pour me liquider moi-même » (p. 99). Dans ce contexte où tout est réglementé selon une stratification bien précise, et où « le moyen le plus simple (...) est d'éliminer les gêneurs » (p. 55), toute violation est sévèrement châtiée. C'est ce qui coûte la vie à la petite Dodo qui se fait battre à mort par d'autres sorciers pour avoir révélé le jour les secrets de la nuit. Le combat sanglant qui s'engage entre les dieux de l'eau dans *Le Chant du lac* n'est pas moins illustratif de la tension violente qui règne entre les êtres du milieu sacré. Au moment où la déesse prend le parti des hommes et essaye de convaincre l'autre que « toute une suite de générations ne saurait être responsable des erreurs commises par une minorité infime qu'elle ignore » (p. 100), la riposte du dieu de l'eau ne se fait pas attendre :

Il se lança soudain sur la route profonde des eaux ; elle le piqua féroce­ment à la queue avec son aiguillon frontal et il se retourna brusquement. Ils se dévisagèrent, furieux, serrés, tressés telle une corde fabuleuse gueule contre gueule et crocs contre crocs, ils se torturaient farouchement (...) Ils recommencèrent de se tirer en se malmenant. Épuisée, ses efforts faiblirent, sa résistance tomba et elle descendit comme un poids immense jusque dans le lit de vase où elle s'affala en l'entraînant. (pp. 101-102)

On observe ici que l'univers sacré constitue un cercle vicieux et infernal qui n'autorise pas d'avis contraire, surtout lorsqu'il est bénéfique à la société profane. La déesse paye le prix de sa lucidité, de son parti-pris en faveur de la communauté victime de l'injustice des dieux.

La violence destructrice s'abat également sur les non initiés. La preuve : lors d'une assise sorcière, une sentence sévère est prononcée contre cinq personnalités de la petite ville : la femme du sous-préfet ne devra pas accoucher, l'immeuble du député devra s'écrouler, un incendie devra décimer le domicile du maire, le percepteur des finances devra perdre une forte somme d'argent, le médecin chef devra perdre une jambe dans un accident de circulation. Le narrateur signale que « des *emusus* furent affectés à toutes ces missions, qui furent échelonnées sur une période de trois mois, afin de les isoler les unes des autres pour brouiller les pistes » (p. 62).

II. 4. LA GUERRE OUVERTE

Cette violence oppose à forces égales des camps engagés. Dans une lutte acharnée, profane et sacré s'accrochent, se défient et se neutralisent. L'un devient la victime de l'autre et subit sa violence. *Le Chant du lac* en est une illustration. Deux forces s'affrontent : la force des divinités du lac et celles des révoltés. Tout part de l'affront que les dieux font au village. La légende raconte l'histoire de deux dieux qui autrefois étaient de jeunes humains amoureux dont l'union avait été rendue impossible à cause de leurs parents. Un jour ils se rendirent sur le lac et on ne les revit plus jamais. Devenus des divinités, ils décidèrent de se venger de l'égoïsme des hommes en semant la terreur sur le lac. Ainsi, « le lac chantera désormais et des gens disparaîtront. Toute une suite de générations paiera pour l'intransigeance de parents indignes » (p. 70) et « des fautes d'une génération abolie, les hommes paieront encore le tribut sanglant » (p. 76). Trois réactions vont s'opposer à la dictature des dieux. D'abord celle de Hounbé, un rescapé de la guerre de Normandie : « J'irai à Wésé, village de ma mère, je détruirai les dieux, je tuerai ceux du lac oh ! Grand dieu du lac qui ne chantera plus !... je guérirai, les gens de la peur et ils vivront libres ! oh ! Libres merveilleusement ! » (p. 19). Le soldat qui a grandi dans cet univers où une place privilégiée est accordée aux divinités est désormais conscient de la torpeur et de la terreur que les dieux du lac créent chez les hommes et décide de mettre fin à leur règne. Ensuite celle du groupe des quatorze étudiants venus de France pour les vacances et qui se rendent compte que le village souffre d'un problème de développement. Mais à leur grande surprise, seul le mystère du lac préoccupe les villageois. C'est pourquoi ils décident d'en découdre avec ses forces mystiques et

mystérieuses. Ils outrepasseront les mises en garde des villageois : « Vous n'avez pas le droit de porter ces lumières profanes sur le lac (...) le lac est sacré ! les dieux n'aiment pas ça ! Malédiction » (p. 83). Ils ne se laisseront pas convaincre : « Il y a des vies humaines sur l'eau, est-ce que les dieux les aiment ? » (p. 83). Notons que leur réaction s'explique du fait qu'avec l'éducation nouvelle acquise à l'école occidentale, « quelque chose a été modifié chez eux » (p. 12). Pour eux, la tradition n'a plus la même signification que pour les anciens. C'est pourquoi ils se révoltent contre la terreur qu'exercent sur eux les dieux aux mystérieux et sombres pouvoirs, et veulent faire taire à jamais leur chant de mort. Enfin, les voyageurs de la pirogue qui font bon usage de leurs armes en tuant les dieux : « la flèche de Fanouvi l'atteignit dans le dos et s'y enfonça... Fanouvi lui jeta le lasso au cou (...). Noussi et son fils tiraient. Le nœud se serrait et le monstre vomissait du sang (...) Mme Ounehou lui assena plusieurs coups de coupe-coupe. La bête matée, mutilée et agonisante soulevait sa tête écrasée puis la laissait retomber en poussant des râles ; son corps agité de convulsions continues faisait de brusques sursauts épileptiques » (pp. 114-115). À la violence de la tradition s'oppose donc, peut-on dire, la violence du modernisme. Ce combat qui annonce une révolution culturelle, comme on le verra, est plus idéologique que physique.

III. L'ENJEU D'UNE ÉCRITURE DE LA VIOLENCE EN RAPPORT AVEC LE SACRÉ ET LE PROFANE

Les présences et batailles énumérées ne sont pas sans signification. Ainsi, derrière la violation de Besnier et les dégâts de N'tomo, derrière les crimes des dieux et la revanche des jeunes, se trouvent différents enjeux qui vont au-delà de la simple narration romanesque. On peut en retenir deux : l'inscription des récits dans l'oralité et la bataille idéologique que révèlent les conflits présents dans les textes.

III-1- UNE ÉCRITURE INSPIRÉE DE L'ORALITÉ AFRICAINE

Plusieurs études montrent la filiation entre le roman africain et les genres narratifs traditionnels oraux. En observant qu'on peut repérer dans toute littérature écrite des traces provenant de la sphère de l'oralité, Alexandra Kazi Tani constate par exemple que dans le roman négro-

africain, ces traces sont affichées de manière éclatante à l'échelle africaine et à l'échelle universelle. D'après elle, « à l'échelle universelle cela apparaît comme une sorte de carte d'identité, comme un passeport culturel ». L'écriture de la violence nous semble un trait essentiel de ce « passeport ».

Dans les textes analysés, en plus des éléments de fond qui rappellent le conte africain (l'eau, la parole, la forêt, la mort, le sorcier, l'objet), les schémas narratifs correspondent à ceux des textes oraux. Si on prend le cas de deux romans, *Ceux qui sortent dans la nuit* et *Le Chant du lac*, on peut se rendre compte que leurs structures correspondent aux schémas narratifs de plusieurs contes et légendes africains. Dans le premier roman, la structure est celle du conte initiatique où le héros doit braver des épreuves pour obtenir l'objet de sa quête. Alain Nsona met le cap sur 1705, « à la recherche du secret de la dématérialisation des objets » (p. 119). Il doit pour cela voyager, affronter les sorciers, traverser des rivières, se métamorphoser et garder le secret. Cette aventure rappelle celle de plusieurs contes africains. On peut citer par exemple *La Guerre des fantômes* de Samuel Martin Eno Belinga où le héros Olinga Ngo'o voyage au pays des fantômes pour acquérir auprès de ses oncles le don de chasser les éléphants. Son initiation passe par plusieurs épreuves dont la moindre n'est pas son séjour dans une marmite d'eau bouillante pendant des semaines. C'est aussi le schéma du conte gabonais *Ekomi, le messager des esprits*, inspiré par les Fang, ensemble de peuples des forêts répartis entre le Gabon, la Guinée équatoriale et le sud du Cameroun. C'est le récit d'un jeune garçon qui décide de percer le secret de ses ancêtres et de partir en forêt, où il fera de nombreuses rencontres. On voit que c'est pratiquement le même itinéraire que suit Alain Nsona dans le roman de Mutt-Lon. Ces schémas correspondent dans une certaine mesure au Type I du conte africain selon le classement de Denise Paulme (1972). Cinq étapes le structurent : « Manque – énoncé de l'épreuve – Premier échec – énoncé de la ruse – mise en œuvre de la ruse – succès qui efface le manque initial » (p. 134). La phase des épreuves est celle où se vivent de nombreuses scènes de violence.

Pour sa part, *Le Chant du lac* est reconnu comme la reprise d'un conte béninois dont Adrien Huannou (1984) a appelé la structure :

un peuple soumis à la loi tyrannique de monstres cruels auxquels il est obligé de sacrifier périodiquement un ou plusieurs êtres humains. Ces monstres défiés sont, presque toujours, des reptiles résidant dans un cours d'eau ou sur ses bords, ou dans une grande forêt (...). Le peuple subit

servilement le joug cruel de ces divinités jusqu'au jour où un jeune homme courageux les tue et le délivre d'une peur séculaire. (p. 93)

Le cadre, l'histoire et les personnages du roman de Bhêly-Quenum s'apparentent à ceux de plusieurs contes : une nuit, sur le lac, une femme, ses enfants et son fidèle piroguier sont entraînés par les éléments déchaînés dans les eaux où séjournent les dieux : deux monstres marins qu'ils parviennent à vaincre. L'histoire fait penser à *La Colline au serpent*, conte du Burkinabé où un serpent exige chaque année un sacrifice humain, le village s'étant installé sur son territoire. Une jeune fille par amour pour le jeune homme choisi va défier le serpent.

La présence de la violence dans le conflit ouvert entre le sacré et le profane dans le roman africain peut donc se lire aussi bien comme une marque de transfert des structures orales au texte écrit qu'une participation des auteurs au mouvement de ressourcement dans la tradition orale. De ce fait, la narration de la violence s'inscrit dans la mouvance de « néo-oralité » ou de « néoconteur »⁵, termes chers à Janheinz Jahn, en tant que les romanciers deviennent des conteurs d'un nouveau genre mêlant éléments oraux et techniques romanesques importées.

III. 2. UNE BATAILLE IDÉOLOGIQUE

Il y a dans ce terrain violent une bataille idéologique qui oppose deux tendances : la tendance traditionaliste enracinée dans les croyances ancestrales mises en pratique par un certain nombre d'actes sacrés, et la tendance moderne incarnée par la civilisation et la science occidentales qui, du point de vue traditionaliste, relèvent du profane. Les deux camps présentent un double regard sur certaines pratiques traditionnelles. À travers cette bataille se perçoivent les forces et les faiblesses de la tradition et de la modernité. Chacun essaie d'ailleurs d'exploiter les failles de l'autre. Cette réflexion fait ressurgir la question du conflit idéologique inhérent à la pénétration occidentale en Afrique, avec sa cohorte de violences faites aux peuples dites sans civilisation. Ainsi, le vol de N'tomo par le Français Besnier est un crime odieux, une entorse faite aux traditions africaines, l'image même du défi et de l'humiliation que le colonialisme et son rationalisme ont fait vivre à tout un peuple en toisant ses traditions et ses concepts. L'action de l'objet

⁵ Janheinz Jahn, *Manuel de littérature néo-africaine. Du XI^e siècle à nos jours, de l'Afrique à l'Amérique*, Traduit de l'Allemand par Gaston Bailly, Paris, Resma, 1969, p. 16.

sacré symbolise la riposte des traditions africaines face à l'affront occidental. Jean Marie Adiaffi résume l'incompréhension qui est à l'origine de ce conflit idéologique :

Si ces faits sont pour le Blanc des histoires à dormir debout, (...) il est indéniable qu'on trouvait, parmi les anciens, quelques cas très sérieux de ceux qui détenaient un pouvoir, un pouvoir surnaturel qui leur permettait de réaliser des exploits, des choses miraculeuses (...) Il n'est pas stupide, continue-t-il, de penser que le Noir a essayé, lui, de s'enfoncer le plus profondément possible dans la connaissance de la surnature pour en connaître également les lois et en être maître. (1980 :140-141)

Ce qui peut apparaître comme une solution à ce conflit, c'est un certain syncrétisme culturel qui aurait pour avantage d'éviter la violence comme seul mode de conversation entre tradition et modernisme. Cette symbiose exige de chaque culture, connaissance, respect et acceptation de l'autre. Cette démarche permettrait d'éviter des situations désastreuses comme celle vécue par Besnier du fait de son mépris des croyances Bambaras. Elle favoriserait également un dialogue entre les cultures. Ce qui ferait par exemple qu'ensemble, les jeunes modernistes de Wésè et les vieux s'accordent pour travailler au développement et à la protection du clan. Lorsque Nsona proclame la fin de la sorcellerie destructrice en faveur d'une sorcellerie scientifique et positive, il envisage une science qui associerait sacré et profane : « je prône l'intrusion des *emusus* dans le mouvement scientifique et la recherche fondamentale » (p. 102). Un personnage est d'ailleurs convaincu qu'« à l'origine de ces trouvailles baptisées scientifiques se cachent une suite de démarches pour le moins occultes » (p. 103), pour dire que les découvertes scientifiques ne sont pas totalement exemptes d'un peu de sorcellerie.

CONCLUSION

Cette réflexion a analysé la place de la violence dans le conflit entre le sacré et le profane dans trois textes contemporains africains. Après avoir observé que la violence est un thème récurrent dans la littérature africaine et analysé les types de rapports existant entre le sacré et le profane dans la vie africaine et la manière dont ils sont présentés dans la littérature, nous avons dégagé trois types de violence : la violence rituelle « initiation » ou « libération », la violence punitive, la violence destructrice et la guerre ouverte. Toutes ces formes de violence maintiennent le récit dans une tension vive où les conflits sont très

souvent soldés par la mort. On a pu trouver dans cette écriture une double signification : l'inscription des récits dans l'oralité africaine et l'expression d'un conflit idéologique entre deux tendances : la tendance conservatrice enracinée dans les croyances ancestrales et la tendance moderne opposée à ces croyances jugées obsolètes, mensongères et incompatibles à la vie moderne. Pour tout dire, la violence reste un élément clé du rapport entre le sacré et le profane dans la littérature africaine, du moment que la vie africaine reste encore très étroitement liée aux croyances ancestrales dont un mode d'action est la violence. Cette présence, comme celle de plusieurs autres thèmes, permet de lire globalement les œuvres comme une affirmation significative des rapports directs de la littérature africaine avec l'expérience africaine. Ce qu'il faut surtout retenir est que nos trois auteurs, en insistant sur le rôle de la violence dans les faits surnaturels, ont donné une réplique à un critique français qui faisait ce reproche aux auteurs africains contemporains :

On demande aux jeunes africains de faire connaître l'Afrique : tous ses visages, ses mystères, ses traditions, ses folklores, ses problèmes psychologiques humains, etc. Or nous ne voyons partout que des romans impuissants, politisés, coulés de diatribes et de problèmes purement individuels sans intérêt, et incapables de nous faire faire un pas de plus dans la connaissance de l'homme africain.⁶

En donnant à leurs romans une coloration violente, Olympe Bhêly Quenum, Seydou Badian et Mutt-Lon, croyons-nous, ont fait faire ce pas de plus « dans la connaissance de l'homme africain » en revalorisant, à partir du thème de la violence, un certain nombre de détails socio-anthropologiques de la vie africaine.

⁶ Cette citation est d'Olympe Bhely-Ouénun, in *La Vie africaine*, n° 31 (décembre 1962), p. 50. Mais nous la devons à G. A. Adebayo, « The Criticism of the West African Novel Written in French and English: its Evolution and Present State », University of Ibadan Department of modern Languages staff Seminar (1980), p. 6.

Ouvrages cités

- ACHEBE, Chinua, *Le Monde s'effondre*, paris, présence africaine, 1966.
- ANOZIE, Sunday O., *Sociologie du roman africain*, paris, Aubier-Montaigne, 1970.
- ASAAH. H., Augustin, « Satire, désordre, folie et régénérescence : lecture de quelques romans africains », *Présence Francophone*, Paris, n° 64, 2005, pp. 132-150.
- BADIAN, Seydou, *Noces sacrés*, Paris, Présence africaine, 1977.
- BHÉLY QUENUM, Olympe, *Le Chant du lac*, Paris, Présence africaine, 1965.
- CAILLOIS, Roger, *Au cœur du fantastique*, Paris, Gallimard, 1965.
- *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- CHEVRIER, Jacques, « Des formes variées du discours rebelle », *Notre Librairie*, Paris, n° 148, 2002, pp. 64-70.
- *Littérature africaine*, Paris, Hatier, 1990.
- DABLA, Séwanou Jean-Jacques, *Nouvelles écritures africaines*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- DAILLY Christophe, « vers une réévaluation idéologique de la littérature négro-africaine », in *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaine*, Abidjan, 1977.
- GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1972.
- HAMIDOU KANE, Cheikh, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- HUANNOU, Adrien, *La Littérature béninoise de langue française*, Paris, Khartala, 1984.
- JANHEINZ, Jahn, *Manuel de littérature néo-africaine. Du XIe siècle à nos jours, de l'Afrique à l'Amérique*, Traduit de l'Allemand par Gaston Bailly, Paris, Resma, 1969, p. 16.
- KATIYO, Wilson, *La Terre de Sekuru*, Paris, Syros, 1985.
- KAZI TANI, Alexandra, *Roman africain de langue française au carrefour de l'écrit et de l'oral*, Paris, Harmattan, 1996.
- KONÉ, Amadou, *Jusqu'au seuil de l'irréel*, Dakar, NEA, 1976.
- *Le Respect des morts*, Paris, Hatier, 1980.
- La Vie africaine*, n° 31 « Olympe Bhély Quenum », décembre 1962.
- LAB'OU TANSI, Sony, *La Parenthèse de sang*, paris, Hatier, 1981.

- LAMBERT, Fernando, « Un leader de la critique africaine, Mohamadou Kane », *Études françaises*, vol 37, n° 2, 2001, pp. 63-67.
- LARNEUIL, Michel, *Le Dieu assassiné*, Paris, Albin Michel, 1974.
- LARSON, Charles, *Panorama du roman africain*, Paris, Les Éditions inter-nationales, 1974.
- LON, Mutt, *Ceux qui sortent la nuit*, Paris, Grasset, 2013.
- MAYI MATIP, Théodore, *L'Univers de la parole*, Yaoundé, CLE, 1983.
- MBOCK, Charly Gabriel, *La Croix du cœur*, Yaoundé, CLE, 1984.
- MEDOU MVOMO, Remy, *Afrika ba'a*, Yaoundé, CLE, 1979.
- NGALASSO, Mwatha Musanji, « Langage et violence dans la littérature africaine écrite en français », *Notre Librairie*, Paris, n° 148, 2002, pp. 72-79.
- NZOUANKEU, Jacques Mariel, *Le Souffle des ancêtres*, Yaoundé, ABBIA & CLE, 1965.
- OUOLOGUEM, Yambo, *Le Devoir de violence*, Paris, seuil, 1968.
- PAGEARD, Robert, *Littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'École, 1979.
- TRAORÉ, Abou, « La danse du singe », in *L'Étrangère et autres récits*, Paris, Hatier, 1985.

Sur l'ambivalence du sacré dans *Xala*

Moustapha Diop
Western University (Canada)

RÉSUMÉ

L'objet archaïque, souvent catalyseur des dynamiques narratives chez le cinéaste sénégalais Ousmane Sembène (le masque dans *La Noire de...*, les 'fétiches' de la modernité dans *Mandabi* et *Xala*) est au cœur de cette courte analyse de deux segments du film *Xala*. Dans la perspective d'une critique culturelle comparée, on tente d'explicitier le lien entre certaines formes d'interdit et de transgression, et la place du sacré dans le circuit social de la subjectivation. Comme fable filmique, *Xala* se prête particulièrement à la méthode herméneutique, mais l'on peut aussi, sans prétendre les décrypter, lire 'autrement' les signes de la différence culturelle, notamment à la lumière de l'histoire sociale des sexes au Sénégal.

INTRODUCTION

Dans un petit 'post-scriptum' sur *Ceddo*, Jacques Binet fait observer que « chez Sembène, nourri de marxisme, les religions révélées ne sont guère dépositaires de sacré » (53). C'est dans le même numéro 235 de *Positif* que Binet publie « Le sacré dans le cinéma négro-africain », synthèse de son enquête sur « le fait religieux » auprès des cinéastes africains de l'époque. Il y insiste particulièrement sur leur posture ironique (Johnson Traoré avec *Lambaye*, Sembène avec *Xala*, *Le Wazzou polygame*, d'Oumarou Ganda) ou ouvertement dénonciatrice (*Baks* de Momar Thiam, *Niaye*¹ de Sembène encore, *Pour ceux qui*

¹ Et non *Njangaan*, de Johnson Traoré, comme l'écrit Binet, par inadvertance sans doute. On signalera, sans plus, la mauvaise tenue éditoriale de ce petit recensement des témoignages cinématographiques sur le sacré.

savent, de Tidiane Aw, *Nationalité Immigré*, de Sydney Sokhona), notant au passage que les cinéastes sénégalais sont « les plus sévères » à l'égard d'une « religion musulmane [qui] n'est guère présentée avec une aura de sacré » (45). Il en va de même de ce que Binet appelle, avec une pointe de coquetterie ethnographique, « les religions du terroir », comme dans *Emitai*, du même Sembène, film au sujet duquel ce dernier « a déclaré avoir voulu dénoncer le rôle d'opium du peuple de ces religions, tout en mettant en scène une apparition au creux d'un arbre » (45)². Ce nihilisme débraillé revêt un caractère endémique n'épargnant aucune forme de spiritualité, d'où la non pertinence, selon Binet, de la question de savoir si les cinéastes croient à la magie ou non (45). « Le sacré dans le cinéma négro-africain » s'ouvre, curieusement, sur les remarques de Bazin concernant la magie des salles obscures et l'aura de religiosité entourant l'activité de visionnage, mais l'on soupçonne Binet de leur accorder une valeur universelle, à peu de frais, comme si tous les contextes de réception se fondaient dans cette nuit noire de la conscience spectatorielle³.

Fast forward de deux décennies et demie : Kenneth Harrow, dans son récent *Postcolonial African Cinema : From Political Engagement to Postmodernism*, avance une proposition tout à fait à l'opposé de l'image du Sembène athée et en croisade, comme nombre de cinéastes africains, contre toute forme de religion institutionnelle : « Sembène est un grand tenant de la pensée originaire : de *Ceddo* à *Emitai* et *Guelwaar*, il n'arrête pas de nous le répéter : il y a un substrat africain qui traverse les différences superficielles imposées aux Sénégalais par le colonialisme, et on peut retourner à cette source si l'on se débarrasse de toutes les influences étrangères apportées par les Arabes (*naar*), les blancs (*tubab*)

² Pour une analyse plus détaillée, et mieux informée, des aspects problématiques du 'sacré' dans ce film, voir Robert Baum, "Tradition and Resistance in Ousmane Sembène's Films : *Emitai* and *Ceddo*," in Bickford-Smith, Vivian and Richard Mendelsohn (eds.), *Black and White in Colour : African History on Screen*. Oxford : James Currey, Athens : Ohio University Press, Cape Town : Double Storey, 2007, pp. 41-58.

³ Obscurité des salles et moment nocturne : lors des premières projections, pendant la période coloniale, ces deux traits contextuels se présentèrent très vite comme les marques du 'satanisme' associé à l'expérience cinématographique, comme le rappelle Hampaté Bâ dans « Le dit du cinéma africain » (24). Même si, à en croire Bâ, l'imam Tierno Bokar finira par voir dans le cinéma « un nouveau langage religieux » (28), on sait aussi, cruelle ironie, que la désaffection et reconversion des salles sont liées à la montée des sectes religieuses contemporaines interdisant à leurs fidèles la fréquentation de cette 'diablerie'. Sur cet aspect historique, cf. aussi Glenn Reynolds, *Colonial Cinema in Africa : Origins, Images, Audiences*. Jefferson, North Carolina : McFarland, 2015.

et, plus récemment, par les institutions financières internationales, le FMI et la BM, et les bailleurs de fonds regroupés en leur sein » (60. Nous traduisons). La périodisation de Harrow est assez ramassée, *Emitai* précédant de cinq ans *Ceddo*, mais pour rester dans l'élément de la chronologie, on rappellera seulement deux choses : premièrement, le tout premier film de fiction de Sembène, *Borom Sarret* (1963), s'ouvre sur l'image d'un minaret, pris en une lente inclinaison verticale, tandis que résonne l'appel pour la prière matinale ; deuxièmement, la dernière séquence de son tout dernier film, *Moolaadé* (2004), montre la fameuse mosquée ornée d'un œuf d'autruche, contrepoint visuel de la pile de radios concassées⁴. On peut sans doute extrapoler sur la valeur symbolique de ces récurrences visuelles, ou y discerner un motif architectural courant comme un fil à travers toute l'œuvre, mais en postulant, à l'instar de Ken Harrow, l'union 'sacrée' d'une essence africaine comme sorte de tendance motrice des films, on en arrive à la curieuse conclusion d'un indigénisme que, justement pour *Emitai*, Robert Baum trouve superficiel et intellectualisant, tandis que Jacques Binet, on l'a vu, approuvait le tranchant marxisant de la critique du sacré esquissée dans ce film de commande⁵.

Une fois que l'on se détourne de ces fabriques de discours, oppositionnels ou non, ainsi que de leurs « contextes » historiques de production, pour porter un regard plus attentif aux « situations critiques » capturées à l'écran par l'écrivain-cinéaste, les choses ne sont plus aussi tranchées qu'elles le paraissent. Françoise Pfaff, auteure de la toute première monographie sur Sembène, attirait déjà l'attention sur un aspect distinctif dans la manière dont l'histoire, dans ses films, est traitée comme une *topique*. Évoquant le nexus de faits autour duquel évolue le récit dans le film *Emitai*, Pfaff note que « le contexte choisi par Sembène, de 1941 à 1944, n'a rien d'une coïncidence et reflète son intérêt pour les situations de crise, en particulier durant les périodes de transition » (Pfaff 144).

La brève analyse de *Xala* qui sera menée ici, est guidée par une telle attention aux coupes ponctuelles graduant une atmosphère de crise,

⁴ On trouvera aussi des plans de mosquée dans *Mandabi* et *Guelwaar*.

⁵ *Emitai* a été financé par une mission évangélique américaine désireuse de s'imprégner de la culture casamançaise, dans ce Sud du Sénégal d'où étaient issus plusieurs esclaves des plantations de Caroline du Sud, prisés en raison de leur expertise en matière de riziculture. Cf. Robert M. Baum, *Shrines of the Slave Trade : Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.

où le présent est sous la condition de ce qui arrive, donc dans un perpétuel état « chronique » de dérèglement. Dans *Xala*, la scène du mortier nous semble désigner une telle « situation » dans le mouvement général du récit, mais avant d'explicitier l'argument sur la nature de l'opération chez Sembène⁶, on procédera à un passage en revue des diverses lectures jusqu'ici proposées de *Xala*. Ces lectures, depuis Teshome Gabriel jusqu'à David Murphy tout récemment, s'attachent à mettre en évidence le nouage entre des régimes de visibilité et des nappes profondes de signification.

UNE ALLÉGORIE DE L'AVEUGLEMENT ?

Un trait constant des lectures de *Xala* consiste à établir une opposition entre un sens apparent et un sens latent. Comme le note encore Ken Harrow,

un agenda herméneutique a gouverné nos lectures depuis plus d'un siècle, des freudiens aux marxistes et aux culturalistes. Tous trouvent de l'or enseveli dans les profondeurs souterraines du texte, un or brut, d'une valeur considérable et chargé de significations qu'il suffit de révéler en faisant fondre la cire à la surface⁷. (45)

Le critique éthiopien Teshome Gabriel, dans un court essai sur cette mordante satire de la « bourgeoisie » post-indépendance, « *Xala : A Cinema of Wax and Gold* », résume assez bien, dans une dense

⁶ Affirmer ou nier que, par exemple, *Emitai* est une critique du religieux et une dénonciation de l'exploitation coloniale en temps de guerre, c'est ressasser des platitudes. De façon plus décisive, il nous est difficile de souscrire aux thèses de Marie-Cécile et Edmond Rodrigues dans *Edipe africain* : « La religion animiste, tout en invoquant et priant Dieu, n'éprouve pas le besoin d'en faire l'objet principal de son culte. C'est que Dieu est tout-puissant, sa volonté ne propose aucune alternative du même genre. On vous dira : si c'est Dieu qui a envoyé cette maladie ou qui a voulu cela, alors il n'y a rien à faire. Il n'y a qu'à s'incliner. On n'a pas l'idée que Dieu puisse être lié par un contrat qui donne prise sur lui. Il n'y a aucune alternative entre puissance inconnue et puissance maîtrisable par une alliance » (158. Notre soulignement). Toute la scène du délire *ante mortem* porte justement sur la relation contractuelle entre le chef et les masques sacrés censés servir d'intercesseurs du dieu du tonnerre (Emitai) auprès de sa communauté d'élection, masques que le chef chapitre vertement avant de donner l'estocade au dieu suprême lui promettant une mort certaine : *Je mourrai certes, mais toi aussi tu mourras avec moi. Je t'emporterai dans la tombe.*

⁷ «An agenda of depth has governed our readings for a century, from the Freudian to the Marxist to the culturalist, all of which find gold---hard, valuable, and replete with meaning---buried beneath the surface of the wax that needs to be melted off for the gold to be revealed.»

proposition interrogative, le mode de questionnement sur lequel sont fondées toutes les démarches visant à *produire* le sens supposé inhérent au film. Selon Gabriel, la question est de savoir

[c]omment Sembène, le cinéaste, nous aide à découvrir les fondements idéologiques que secrète en silence la forme comique ? Quels sont donc les codes culturels et les modes filmiques dont il se sert pour construire le sens immanent du film ?⁸ (79)

David Murphy, dans son essai au titre buñuelien, « *Xala* : The Indiscreet Charm of the African Bourgeoisie ? », tout en soulignant que « le film pose aussi des questions liées au statut du surnaturel » (100)⁹, suit une ligne analytique similaire à celle de Gabriel, sauf qu'à la différence de ce dernier, qui se met en quête du plan de consistance socioculturel où se situent l'imagerie populaire et le style filmique de Sembène, Murphy tente un geste plus radical, qui consiste à articuler le social au politique :

Tant dans le film que dans le roman, on voit tous les personnages accepter la réalité de cette malédiction, et leurs actions sont déterminées par cette croyance. Mais en tant que marxiste, il est peu probable que Sembène soit en phase avec de telles conceptions. Toutefois, sensible à la nature de la culture sénégalaise, il se sert du *xala* comme d'un puissant symbole de la résistance populaire au néocolonialisme¹⁰. (100-101)

⁸ "How does Sembène, the filmmaker, help us discover the ideological underpinnings which lie mute within the comedic form ? What cultural codes and filmic modes does he employ to mark the film's immanent meaning ?" Dans cet essai séminal, Gabriel manie habilement les concepts de l'analyse filmique, mais en négligeant un fait crucial : les mouvements et angles de la caméra, par exemple dans la salle de réunion, sont dans un rapport de discontinuité avec ce qui est raconté, de sorte que la contre-plongée et les seuils de cadrage (ligne du bassin des plans américains) censés dénoter le pouvoir des nouvelles élites néocoloniales aux allures de cowboys et gangsters, sont suturés par le foyer de perception qu'est le blanc silencieux (Dupont-Durand) au regard éteint, inexpressif, *aveugle*. Pour ce qui est de la dimension comique, Alexie Teheyap a récemment tenté d'en dégager quelques traits formels (*Postnational African Cinemas* 51-52). Cette dimension du film est en effet beaucoup plus prononcée que ne le suggère la veine satirique de la représentation. Dès les premières scènes, en effet, c'est tout l'africanisme senghorien, y compris sa singulière conception du socialisme, qui est brocardé à travers le discours ouvertement mimétique du président de la Chambre de commerce, dont les traits physiques et l'accoutrement complètent cette parodie du senghorisme.

⁹ "As well as introducing the problematisation of sexuality, *Xala* also raises questions as to the status of the supernatural, as El Hadji Abdou Kader Bèye's impotence is, after all, the result of a curse."

¹⁰ "In both the film and the novel versions of *Xala*, all the characters are seen to accept the reality of this curse, and their actions are determined by this belief. As a Marxist, it is unlikely that Sembène would adhere to such ideas, but sensitive to the nature of

Si l'on suit la logique de Murphy, on pourrait, sans trop de risques, tirer de ses prémisses majeure et mineure une conséquence, à savoir que tout le cortège de « fétiches » postcoloniaux qui défilent à l'écran (langue de l'école coloniale, style vestimentaire et surconsommation de biens importés)¹¹ agglomèrent autour de la figure totémique de Senghor. Senghor, non comme un nom propre, mais comme l'*indice*, le symptôme d'un aveuglement collectif des élites, aveuglement dont, de façon paradoxale, seule la contre-vision tirésienne, la voyance des déshérités peut les arracher¹². Mais cela reviendrait à faire entrer le *xala* dans un circuit de fantasmes spéculaires et compensatoires. Par là, on oublie que cette condition – le *xala* est un dysfonctionnement *périodique*, non un état *permanent* – fait signe vers l'autre scène du pouvoir, vers une zone encore plus retirée que le réel et l'objectivité, et qui est celle de l'institution sociale de ses sujets.

La subjectivité prise dans le vertigineux tourbillon du fétichisme capitaliste, dans une débilite « fantasmagorie » d'objets de consommation soudain pourvus d'une âme : c'est, l'on s'en doute, le thème majeur des lectures à forte inflexion psychanalyste. Laura Mulvey, dont l'essai « The Carapace That Failed » est une réponse à l'essai de Teshome Gabriel, reprend le fil de l'analyse des rapports entre forme et contenu, mais depuis une positionalité informée par la symptomatologie freudienne et la dialectique marxienne. Selon Mulvey,

[d]ans *Xala*, Sembène recourt au langage filmique pour façonner une poétique du politique. Il confère une visibilité aux formes, par opposition au contenu, de la contradiction sociale et, chemin faisant, à travers ces formes, il illumine les contenus. Sembène forge ainsi des liens entre les structures sous-jacentes, ou formations primaires, et les symptômes que ces dernières produisent à la surface et qui, pour ainsi dire, s'impriment sur l'écran de l'existence quotidienne et n'épargnent aucune couche sociale¹³. (120)

Senegalese culture, he uses the xala as a powerful symbol of popular social resistance to neo-colonialism.”

¹¹ Sur ce point, voir aussi Mulvey (*Fetishism and Curiosity* 129).

¹² Ce que fait d'ailleurs Murphy dans une étude exemplaire sur la trilogie historique, où il s'attache à montrer comment Sembène, dans *Emitai*, s'en prend à ce mythe tenace qu'est la « libération » de 1945, dans la fameuse scène de la « relève » entre les deux *figura* de l'hégémonie (néo)coloniale, i.e., Pétain et de Gaulle (*Sembène* 159-161).

¹³ « In *Xala* Sembène uses the language of cinema to create a poetics of politics. He gives visibility to the forms, as opposed to the content, of social contradiction and then, through the forms, illuminates the content. He forges links between underlying

Une autre problématique se fait jour ici, ayant trait à l'histoire sociale, y compris les contenus dont l'écran filmique est générateur. Les « formes de la contradiction sociale » fournissent un indice de taille, lequel aurait dû cependant mettre Mulvey sur la piste des forces aveugles de l'histoire des classes ou des sexes que Sembène capture et documente à l'écran, mais, de façon surprenante, c'est une tout autre histoire qui l'intéresse :

[d]errière le paravent de son recours aux discours sur le fétichisme se cache, chez Sembène, une double temporalité. Derrière, ou en-deçà des pistes thématiques se dégageant au fil du récit, l'on entrevoit, à l'horizon, une autre histoire, extradiégétique celle-là. Cette histoire, fort opportunément, n'est pas visible dans le film¹⁴. (123)

Quelle est donc cette « autre histoire », si l'on écarte l'hypothèse culturaliste de Mulvey, à savoir qu'il s'agit de l'histoire des contacts culturels dont a résulté l'invention du fétiche pendant l'incipit portugais de la « période » coloniale¹⁵ ?

structures, or formations, and the symptoms they produce on the surface, stamped, as it were, onto everyday existence, across all classes.”

¹⁴ “There is a double temporality hidden in Sembene’s use of the discourses of fetishism in *Xala*. Behind, or beside, the thematic strands of the story, lies another, extra-diegetic, history. This history, quite appropriately, is not visible in the film.”

¹⁵ Tout est dans le “quite appropriately” de la citation précédente, qui sert d'embranchement pour engager la réflexion dans une longue *excursio* sur les origines du fétichisme comme discours dans l'anthropologie culturelle de l'école des *Annales sociologiques* (Durkheim, Mauss, Halbwach) et chez le Freud de *Totem et Tabou*, sans parler de l'étymologie portugaise du mot : voilà « les démons du passé » que « toute considération sur le fétichisme au Sénégal, aujourd'hui », ne saurait conjurer (123). Mulvey conduit toute son analyse sur la base de cette *hauntology* au coeur de l'opposition entre le visible et le non-visible. Ainsi la *corruption* de la bourgeoisie compradore, dissimulée à travers la surconsommation des fétiches de la modernité, serait rendue manifeste par les corps mutilés et en putrescence des mendiants s'agglutinant autour des maisons de ces nouveaux parvenus (122). À ce compte, on peut multiplier les corrélations, et voir dans les mendiants et clochards une actualisation de la mentalité parasitaire des élites, une clique d'estropiés incapables de se mettre au pas de l'histoire sans les béquilles, les prothèses de la modernité occidentale ; ou, beaucoup mieux que le trope de la clochardisation, on peut voir dans le parallélisme bande de gueux-bande d'affairistes prébendiers une rigoureuse interrogation du passage d'un univers régi par la filiation à un univers régi par l'affiliation. Mais le problème restera le même : comment imbriquer les “boîtes noires” des catastrophes historiques les unes dans les autres, sans risque de brouiller les codes d'émission et ainsi produire une cacophonie référentielle ?

LA FORCE ÉTRANGE DU DÉRÈGLEMENT PÉRIODIQUE

Les régimes de visibilité que nous venons de passer en revue, très rapidement, sont toujours commandés par un facteur surdéterminant : le culturel chez Teshome Gabriel, le politique chez David Murphy et, chez Laura Mulvey, dans un puissant *cluster* de concepts philosophiques et psychanalytiques, la troublante historicité du fétiche et la dialectique de ses « formations discursives ». Dans *Postcolonial African Cinema*, Ken Harrow a aussi tenté, dans un chapitre consacré à la faillite du décepteur dans *Xala*, de prolonger le fil de ces analyses, mais en se plaçant, fait assez curieux, sous la caution de Sembène comme tenant d'une certaine « doctrine ». Selon Harrow,

[l]'endroit le plus sûr pour le critique occidental s'efforçant d'évaluer ce classique africain serait l'espace construit sur la base des certitudes de Sembène ; autrement dit, il lui faut identifier les mécanismes à travers lesquels ce matérialisme des classes corrompues correspond aux thèses marxistes sur le fétichisme de la marchandise tel qu'il s'est développé à l'ère capitaliste. En outre, il lui faut saisir comment la troisième femme, rendue muette et objectivée par la lentille de la caméra, symbolise ce fétichisme que charrie, dans son mouvement voyeuriste, le regard du mâle¹⁶. (53)

Ce dispositif de la mimique du subalterne (la *mimicry* de Bhabha, ici sans son tranchant subversif) a été abondamment mis en lumière, de Teshome Gabriel à, tout dernièrement, Alexie Tcheuyap – pour le cas spécifique de ce film, *Xala*. Par ce côté, Harrow nous semble un peu enfoncer des portes ouvertes¹⁷. Cependant, il touche du doigt, au passage, un point névralgique du récit qui est souvent occulté, en l'occurrence la figure de la troisième femme. Jusqu'ici, le *xala*, la langue et les objets de consommation tenaient lieu de ce fétichisme qui, il faut bien le dire, est un véritable code de lecture. Harrow amorce un nouveau déplacement, en situant la critique du fétichisme dans l'image de la troisième femme – dans sa symbolisation. Notre propos n'est pas

¹⁶ “The safest place for the western (sic) critic to occupy in reviewing this celebrated African classic would be to retreat into the space created by Sembène's truths ; that is, to identify explicitly the ways in which the corrupted materialism corresponds to Marxist notions of commodity fetishism developed under capitalism ; and further, how the third wife, rendered speechless and objectified before the lens of the camera, figures the fetishism that accompanies the male gaze.”

¹⁷ Un trait caractéristique de la continuité entre critique francophone et anglophone, dans le contexte des études littéraires, est cette « reprise » de vieux débats dont la récurrence indique une curieuse forme de *Nachträglichkeit* à l'œuvre dans le champ postcolonial.

de rebondir sur l'analyse de Harrow¹⁸, mais d'arrondir les angles d'une approche potentiellement riche en perspectives nouvelles. Est-on bien avisé de soupçonner derrière l'objet fétiche une autre scène, qui serait celle de la fondation du sujet postcolonial¹⁹ ?

La question est, tout d'abord, de savoir ce qu'il y a de troublant dans la figure de la troisième femme comme *tiers* facteur. À notre sens, c'est avec elle que survient le tremblement originaire qui fonde tout pacte et duquel dérivent tout autant la structure ambivalente du sacré et l'altérité du corps désirant, (se) *contractant*. À ce niveau se pose un problème connexe, difficile à ignorer : quelle ambivalence du sacré et quelle contractualité de la différence sont mises en jeu dans le film de Sembène ? Dans *Œdipe africain*, où elle relate son expérience clinique à l'hôpital psychiatrique de Fann et son traitement de malades présentant un large éventail de symptômes, M.C. Rodrigues remarque, dans une note marginale sur la sorcellerie, que « l'ambiguïté de la femme tient au fait qu'elle engendre des incirconcis ; en elle le passage de la nature à la culture n'est pas assuré » (249). L'observation est fort intrigante, car elle suggère qu'au soupçon sur la paternité ferait pendant un soupçon sur la mère en tant que celle-ci donne naissance à des êtres inachevés qu'il s'agirait d'amener à terme à travers la section – violente – de leurs corps étrangers. On se demande comment concilier cette angoisse de l'inachevé avec l'autre angoisse liée, elle, au meurtre originel du père dans l'institution du patriarcat. La femme serait-elle le lien entre ces deux élaborations secondaires devenues, avec le temps, des fictions d'origine ? Arguer que le féminin est l'élément en qui l'*homunculus* est à la fois intérieur et extérieur, c'est expliquer la non-originarité du matricide par une argutie psychologique. Dire que la stigmatisation liée à la « double valence » du féminin est indissociable de la coupure originaire du vivant, dont le caractère sacré doit être entériné par la répétition de l'acte, par sa violente réinscription sur les corps, c'est opérer une subreption, un parallogisme, comme dirait Kant, et indexer

¹⁸ Renversement des idoles un peu timide, d'ailleurs. L'oblitération de l'effigie de la mariée, si centrale dans cet univers des icônes et des ersatz objectaux, confirme l'impression d'une « iconoclastie » entièrement guidée par de vagues intuitions.

¹⁹ Nous ne pouvons nous étendre ici sur les inférences qu'en tire Kenneth Harrow, avec l'hypothèse d'une transformation du symptôme en sinthome (63-65). Parler de chute dans l'abjecte objectalité, dans un devenir objet *a*, sans tenir compte des suppôts du désir, comme l'effigie, le portrait dans le grand style 'stalinien' le mannequin, et les figurines gélatineuses sur le gâteau que tripote la deuxième femme dans le jardin, cela nous semble un peu trop cavalier.

sur la nature (*physis*) des phénomènes qui ressortissent à l'écriture (masculine) de l'histoire. C'est sous ce dernier angle qu'il faut donc considérer les structures ambivalentes du socius qui se donne à voir dans *Xala*. Mais il n'en demeure pas moins que la proposition, ici avancée, sur la nature asexuelle de la différence et a-symbolique de la *sacratio* reste sujette à malentendus, voire un peu obscure. Il nous faut ainsi bien marquer chacun des points d'argument à parcourir, afin d'éviter toute pensée du survol.

Dans *Homo sacer*, rapidement devenu un classique de la philosophie politique, Giorgio Agamben s'est livré à une rigoureuse synthèse de la réflexion millénaire, en Occident, autour du sacré et des figures-limite de la souveraineté – dont *homo sacer* et le *Muselmann* des camps bien décrit dans les textes de Primo Levi – figures chez qui la vie nue, animale (*zoé*) et la vie humainement qualifiée (*bio*) sont dans un rapport d'indétermination fondateur de la biopolitique, comme gouvernement des corps, et non des gens, ce qui est, depuis Arendt et, surtout, Foucault, l'objet d'étude principal de la philosophie politique occidentale. Pour Agamben,

[C]e qui définit la condition de l'*homo sacer*, ce n'est donc pas la prétendue ambivalence originaire du sacré qui lui est inhérent, mais plutôt le caractère particulier de la double exclusion dans laquelle il est pris et de la violence à laquelle il est exposé. (92)

On connaît la formulation de ce *double-bind* : une vie tuable et insacrifiable. Mais face à cette prétendue ambivalence, le philosophe est placé devant une alternative entre deux types de relation faisant intervenir, dans l'un, le profane et le sacré, dans l'autre l'extériorité et l'intériorité du pouvoir. Prendre parti pour le second signifie que le sens de cette singularité ne se clarifie qu'au regard de l'histoire des *textes* juridico-politiques, non des rites et croyances religieuses de l'humanité, et Agamben en tire un certain nombre de conséquences pour la critique des « paradigmes » de pensée formulés, notamment, par Schmidt, Arendt et Foucault²⁰. Mais si cette aporie est coextensive à la continuelle inclusion exclusive de la violence *elle-même* (*bia*) par la justice (*dikè*), à sa

²⁰ Le camp comme paradigme de la modernité, non l'asile et la prison mais, *contra* Arendt, et dans le fil des transvaluations poststructuralistes de l'humanisme classique, c'est l'idée d'une *conditio humana* qui s'avère inadéquate à penser les mécanismes biopolitiques de capture du dehors. Ce débat ne nous préoccupe pas ici. Notons seulement le caractère hautement problématique de la valeur explicative accordée à l'étymologie, même si ces « heideggérismes » n'enlèvent rien à la puissance du questionnement généalogique dans *Homo sacer*.

prise *du* dehors (*ex-cipere*), alors les diagrammes du pouvoir biopolitique, par exemple le tracé de la ligne de crête entre vies clinique et biologique²¹, sont moins un cycle de transformations qu'une série de déplacements continus des nodules conceptuels dont un certain nombre de sciences sociales ont fait toute leur affaire, en particulier la psychanalyse freudienne. Pour tout dire : le concept d'ambivalence (*Ambivalenz*) conserve toute sa pertinence comme ressort narratif d'une *histoire*, encore une, de la finitude – ou plutôt d'une certaine *forme* d'historiographie.

La forte incidence de l'anthropologie²², avec tout ce que cela implique comme postulats sur les « limites » de l'humain, se fait mieux sentir dans les généalogies du religieux de Bataille. Une grande partie de la réflexion autour de l'érotisme est gouvernée par les couples oppositionnels (sacré/profane, interdit/transgression, monde du travail/monde des pulsions, etc.) autour desquels s'organise le rapport à autrui. Cette éthique de l'intersubjectivité, négligée, selon Bataille, dans l'analyse que fait Blanchot de l'homme sadien dans *Lautréamont et Sade*, tient en ceci que

[L]a structure de fait de chaque homme réel [...] ne serait pas concevable si nous l'isolions des liens que d'autres nouèrent avec lui, qu'il noua lui-même avec d'autres. Jamais l'indépendance d'un homme ne cessa d'être mieux qu'une limite apportée à l'interdépendance, sans laquelle aucune vie humaine n'aurait lieu. (168)

L'activité érotique, par opposition à l'activité sexuelle, « s'avère » comme *exemplaire* dans le sens où par elle nous accédons « à l'excès dans lequel nous avons la force de mettre en jeu ce qui nous fonde » (168). Tout est dans cette audace du vertige, dans cette « connaissance par les gouffres » d'Éros, mais l'on sait que Bataille est à mille lieues d'une apologie du « tout est permis » karamazovien ou d'une théorie de la volonté de jouissance²³, c'est plutôt un rapport *lucide* du sujet à ce vertigineux excès, à ce dehors qui le « pré-occupe constamment » – tout

²¹ *Vide* la « conclusion » (195-203) et, plus récemment, les intéressantes réflexions de Catherine Malabou sur les neurosciences et la neurobiologie.

²² Ce qui n'est plus à débattre. Cf. Schmitt, *La Notion du politique/Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 93-94. Quant à savoir si, comme le soutient Schmitt, toutes les théories de l'État, depuis Hobbes, reposent sur une anthropologie pessimiste, cela ne nous engage point ici.

²³ C'est plutôt à une critique des malentendus autour du sens de cette volonté orgonale, pour reprendre un concept reichien, que se livre Bataille, notamment dans son analyse du *Rapport Kinsey* sur les pratiques sexuelles dans l'Amérique d'après-guerre.

comme ce dehors ‘pré-occupe’ toute relation de pouvoir en général – qu’il cherche à établir, fût-ce au corps défendant de l’homme sadien qui, tel le Méphisto de Goethe, « toujours nie » cette sphère antéprédicative de l’intersubjectivité²⁴.

Cette mise en jeu du fondement, par apophasis ou sur le mode du refoulement dans la religion, est l’éternelle paille dans les yeux de toute réflexion philosophique *qua* discours. En effet, ce que Agamben indique avec tant de réserves dans ce qu’il nomme « la prétendue ambivalence originaire du sacré » et que Bataille, dans *L’Érotisme*, souligne dans une note énigmatique²⁵, c’est l’incapacité de toute véridiction, scientifique, philosophique, ou autre, à saisir l’originaire autrement que par le déploiement *spontané* de la logique du jugement déterminatif²⁶, de sorte que les liens de corrélation entre la force instituante et la forme instituée deviennent des liens de causalité. Plutôt que de chercher à confirmer ou infirmer cette duplicité du dire-vrai²⁷, on tâchera ici de décrire deux moments dans *Xala* et de les commenter à la lumière de ces réflexions de Bataille et d’Agamben sur « la prétendue ambivalence originaire du sacré ». Par là, nous espérons marquer les limites d’un regard « humain, trop humain », sur l’image à l’écran – cette « nature indifférenciée », comme disait Eisenstein, que capture le regard de la caméra et qui, telle qu’en elle-même, ne relève ni de la transgression ni de l’interdit.

Dans la première scène (Fig. 1), entièrement tournée en plan fixe, la marraine Yay Bineta et El Hadji sont dans la chambre nuptiale. À l’écran, un mortier et un pilon, lesquels déterminent l’alignement en *clothesline* des autres images : la marraine, El Hadji, un mannequin

²⁴ Cf. 163 *et passim*.

²⁵ La note de Bataille est en effet pleine de réserves sur sa « dialectisation » des concepts : « Les expressions de monde profane (= monde du travail ou de la raison) et de monde sacré (= monde de la violence) sont néanmoins très anciennes. Mais profane, mais sacré sont des mots du langage. »

²⁶ Car l’on est bien dans le schéma classique kantien où l’ambivalence trouve sa source dans la subjectivité et le sacré trouve sa condition dans l’originairement – comme dans le rapport du sujet à l’objet esthétique ou au spectacle naturel dont on dit qu’il est beau/sublime. Cette ambivalence originaire est un flagrant paralogisme, mais dont on peut difficilement se passer dans l’articulation d’un discours.

²⁷ Ces liens de corrélation et de causalité n’expliquent rien d’autre que l’ambivalence inhérente à tout fait de culture. Au finalisme des morales religieuses s’oppose l’anti-finalisme, l’éthique de l’inachèvement des critiques généralisées, mais ici et là c’est la même *coïunctio mystica* dont le sujet fait l’épreuve dans certains états privilégiés. On le sait, depuis le moment critique kantien, la philosophie occidentale *ne finit pas d’en finir avec la finitude*.

affublé d'un tailleur bleu cyan et d'une perruque, identique à celle arborée par Otumi, la deuxième femme d'El Hadji²⁸. Ce segment occupe une position charnière dans le découpage de la grande unité narrative « Le mariage d'El Hadji » : il clôt toute la première partie et inaugure la seconde partie, avec l'arrivée de la mariée sur laquelle enchaînent les trois scènes suivantes, avant la longue séquence consacrée aux réjouissances. C'est donc une césure, et pas seulement d'un point de vue rythmique. Malgré un éclairage largement discutable, les quatre figures se découpent nettement dans le cadre, suivant une configuration planimétrique où le mortier, le mannequin, les deux portes et le mur blanc servent de points d'équilibre au spectateur dans son parcours guidé des images, à partir de la droite, où se trouve la marraine *indiquant* l'emplacement du mortier avec le pilon, vers la gauche de l'écran. La marraine demande à El Hadji de « se dépouiller »²⁹ de ses vêtements, d'enfiler un habit traditionnel et de s'asseoir sur ledit mortier. Suit un plan rapide où la caméra zoome sur les objets de cet étrange rituel – faux insert qui sera le seul « mouvement » de caméra notable durant toute cette scène. El Hadji oppose d'abord un gentil refus à cette « demande », mais très vite, contrarié par les insistances de la femme, il s'en prend aux absurdités de la tradition, déclamant ses vérités dans un français emphatique. Son *rant* terminé, il sort en claquant violemment la porte.

De quel « non-sens » est-il question ici, si l'on songe au fait que la demande de *sacrifier* à la tradition est aussi une demande de la *transgresser*, de violer l'interdit pesant sur l'objet rituel – le mortier – qui consacre le *partage* des sexes ? Se lirait-il ici, en creux, dans cette scène, un certain malentendu ou une situation de dissonance cognitive ? Cela

²⁸ Faute d'espace, l'on ne peut, ici, se focaliser sur ces machines désirantes (les perruques, la voiture, l'effigie, les portraits), qui portent moins sur les nouvelles idoles ou une réification à un second degré que sur un univers fantasmatique en perpétuelle expansion – le film commence par une scène de déménagement – *metaphorein*, en Grec moderne – des images de l'ordre colonial, en particulier les bottes noires et le *buste* républicain de Marianne – et leur remplacement par les signes de « l'africanité ». On retrouvera ce processus de *metaphorein* dans la scène de saisie des biens par l'huissier, en particulier cette Mercedes que, faute de savoir la conduire, l'on pousse sur l'asphalte comme un immense juggernaut métallique ; et enfin dans la scène du départ de la deuxième épouse, sans fard, sans perruque, emportant dans ses cartons les totems d'une bien précaire « modernité ».

²⁹ Cas implicite de prolepse ironique : le personnage sera littéralement dépouillé de tous ses biens, son parcours retraçant ainsi le rituel auquel il refuse de sacrifier dans cette scène.

expliquerait en partie son interposition entre les deux unités narratives de la séquence.

L'autre segment (Fig. 2) est le deuxième temps fort du film, après le prologue sur la montée aux « affaires » des groupes nationalistes, consécutive à l'indépendance nominale. Tout, dans le défilement des images, prépare à un acmé : le portrait photographique grandeur nature de la jeune mariée, offrant un profil affriolant tandis que sa marraine la déshabille ; les dernières recommandations de cette dernière à sa filleule et, clou de la mise en scène, notre El Hadji devant le miroir d'une modernité de seconde main, tout aussi postiche que les extensions capillaires de ses deux dernières 'acquisitions' maritales. Le visage de notre bonhomme baigne dans une sorte de douce béatitude, comme si l'anticipation de l'extase nuptiale lui donnait déjà le tournis. Sembène, dans la toute première scène de *Mandabi*, chez le coiffeur, s'était déjà révélé maître dans l'art du filmage de ces instants privilégiés où, avec une infinie patience, il s'attache à démontrer comment le masque (*persona*) du personnage tombe de lui-même, selon une dynamique inhérente au mouvement du récit. Ainsi en est-il dans cette subtile écransation du rituel du *jébbalu*³⁰.

Sur le plan strictement narratif, la montée en puissance du tempo diégétique annonce la déflation de *l'anti-climax* et le basculement du comique de situation en satire de mœurs. Sur le plan technique, le recours au montage alterné accentue ce dynamisme, mais l'élément unifiant ces deux régimes de fragmentation visuelle – rapide alternation des plans des deux femmes dans la chambre et d'El Hadji dans la salle de bains – est la voix de la marraine. En effet, seul le *discours* de celle-ci à sa filleule sur les règles de soumission aveugle et inconditionnelle au mari est commun aux plans alternés, formant ainsi un continuum 'verbal' qui confère une unité synthétique à un segment visuel discontinu.

Au-delà de ce rapport entre les deux plans, qu'en est-il du lien entre les deux segments ? Le sens de cette intermédiation est décisif pour notre propos : dégager une des lignes de force de la *critique* du sacré dans *Xala*. Si l'on se place au niveau du système de valeurs véhiculé par les images, l'on verra s'ébranler toute une série de possibilités interprétatives. Ainsi, considérant le fait que, dans le premier segment, la marraine incite El Hadji à la transgression d'un espace

³⁰ Littéralement : faire don de sa personne à quelqu'un. Par extension : acte d'allégeance à une autorité religieuse.

symbolique associé à la féminité (la chambre nuptiale comme lieu de commerce sexuel) et que, dans le deuxième, elle enjoint sa filleule à bien tenir son rôle d'objet de plaisir dans l'univers fantasmatique de la masculinité (la vie conjugale), l'on peut en conclure que cette oscillation entre subversion et soumission est symptomatique de l'ambivalence d'un fait de culture, *i.e.*, la servitude domestique. Diagnostic « local » que l'on peut porter à un degré supérieur de synthèse, en abordant le problème sous l'angle de l'échange symbolique : le don de la filleule requiert, en contrepartie, non les fétiches de la modernité (maison, voiture, réfrigérateur, etc.), mais un acte symbolique d'allégeance à la tradition, seul à même de consacrer l'union entre les deux imagos : le portrait de la jeune fille et la réflexion spéculaire d'El Hadji dans le miroir d'une modernité d'emprunt.

Mais il est possible de rendre compte des seuils jalonnant le parcours de la marraine comme figure intermédiaire sans voir en elle tour à tour une rebelle défiant l'ordre patriarcal et une maquerelle apprêtant, à coups de préceptes, le corps *domestiqué* de sa filleule. Ici interviennent les autres indicateurs de liminalité dans *Xala*. On se rappelle qu'à un moment du film, El Hadji recouvre ses pleins pouvoirs sexuels, mais la « consommation » du mariage demeure impossible car, dans le même temps, est survenue la période des « règles » pour la jeune mariée. Une privation en cache une autre et, cruelle ironie, le *xala* est, dans l'intervalle, restauré par Serigne Mada, le marabout auquel El Hadji avait remis un chèque sans provision, après sa 'cure'. Ainsi, au dérèglement libidinal succède le dérèglement cyclique de la menstruation chez la troisième épouse. Le rapport entre ces deux formes de privation ne nous semble point relever d'une « prétendue ambivalence » mettant en jeu une coupure originaire : le *sans/sang* du pouvoir chez l'homme, et le *sans/sang* de la pureté chez la femme. Il nous semble plutôt que ce rapport est établi, dans l'intimité du sacre nuptial, par la marraine en tant que les éléments profilmiques (segment 1) et diégétiques (segment 2) se disposent à partir de son foyer de capture des flux du mâle désir. La mise en scène est coextensive au regard logé *dans* l'écran, au point d'ancrage dont les coordonnées sont fournies par le corps et la voix de *cette* figure.

A-t-on pour autant invalidé l'hypothèse d'un marquage générique de l'espace sacrificiel dans la scène du mortier ? Car on peut toujours arguer que chez El Hadji le rejet emphatique de la tradition procède, fors la morgue de l'assimilé, d'un complexe de supériorité masculine :

allons, un homme ne s'assied pas sur un mortier avec un pilon entre les jambes, par-dessus le marché ! Dès lors, la question est de savoir si cet « homme » est un composite d'éléments traditionnel et moderne ou s'il est à penser dans les termes d'une critique généalogique de la sexuaton, ce dont nous aimerions, pour finir, spécifier quelques aspects.

EN GUISE DE CONCLUSION

Peut-on comprendre l'horreur qui s'empare d'El Hadji à la vue du mortier sans emprunter les raccourcis explicatifs de l'herméneutique culturaliste ? L'acte de rejet est ambivalent, et on peut l'admettre sans peine, mais il ne serait pas un acte, sans cela. Loin de connoter une quelconque féminité, le mortier est plutôt, dans ce contexte bien déterminé, l'autel du sacrifice scellant le partage du « sexuel », consécration dont la mémoire sociale, refoulée, reflue pour réclamer une dette de reconnaissance sous la forme de l'aveu. Cela n'est pas sans conséquence sur l'interprétation à donner au dysfonctionnement érectile et – surtout dans le roman – à la rupture des automatismes sensorimoteurs. S'il est vrai, comme le fait remarquer M.C. Rodrigues au sujet des cas d'impuissance sexuelle résultant d'un prétendu « maraboutage », que l'angoisse de la castration joue un rôle décisif³¹, il n'est pas pour autant sûr que l'on doive, sur la base de cette observation clinique, en conclure que nous avons ici un cas typique de *Verneinung*. Le mécanisme de défense se rapporterait plutôt au caractère extime³² du mortier et du pilon, subitement devenus les *dissecta membra* d'un phallus social dont le discours, à travers le montage alterné (segment 2) et la configuration du champ profilmique (segment 1), est pourtant déroulé en grosses lettres à l'écran.

³¹ « Du point de vue du contenu fantasmatique, il s'agit (dans le phénomène psychosocial du maraboutage) d'un thème de castration phallique. Le marabouté est menacé ou atteint dans sa sexualité, soit directement : impuissance, stérilité, avortements, échecs divers à s'attacher un partenaire sexuel, atteinte à la santé ou la réussite de ses enfants ; soit symboliquement : dans sa santé mentale, dans ses capacités intellectuelles, dans sa réussite sociale, dans son corps » (197).

³² Dans la traduction lacanienne du *unheimlich* freudien. « Ex-timité », que nous préférons à la traduction par « inquiétante étrangeté », capture cette confluence de l'extérieur et de l'intérieur dans l'objet familial, domestique.

La scène finale de *Xala* est exemplaire, à cet égard. Divers *clusters*³³ de signification y sont cristallisés, mais on s'en tiendra ici à l'inversion de la structure du *rejet* articulée dans la scène du mortier. El Hadji, affublé de la couronne de l'ancienne mariée, subit l'avanie du crachat par les gueux : il passe par toutes les phases du cycle de transformation de la marchandise, symbole de l'ordre capitaliste, en *ordure*, au sens littéral et figuré³⁴. Il est devenu, ainsi couvert des crachats expiateurs de la racaille, la figure *inversée* de la troisième femme, un mannequin vivant. Il semblerait bien que l'on ait affaire, ici, au viol collectif de l'effigie du 'pouvoir' postcolonial³⁵. Les images du supplice au crachat s'éclairent alors d'une lumière inédite : elles mettent en scène la réactivation du circuit social de connectivité dont le dysfonctionnement a engendré les émanations compensatoires de la finitude, y compris le « phallus », cette plate abstraction pulsionnelle dont le masculin a fait son spéculum. Ainsi, l'on abonderait, avec Laura Mulvey, dans le sens d'une réhabilitation et réintégration du sujet (El Hadji) dans le socius, à la fin du film :

L'énigme centrale de *Xala* ne peut être déchiffrée qu'à la fin, à la dernière scène où les mendiants, qui au début du film étaient en marge de l'histoire racontée, en viennent à occuper son centre et envahissent la maison d'El Hadji. [...] El Hadji est un héros didactique. Il est transformé en figure exemplaire, un peu comme Brecht fait un exemple de Mère Courage. Il ne suscite notre sympathie qu'à travers la catastrophe dont il est lui-même l'artisan et, comme un héros tragique du théâtre cathartique, il est littéralement mis à nu. (128)

³³ Par exemple, le montage hétéroglossique de deux expressions idiomatiques : la formule accusatrice wolof *ku ñëpp tëfli nga toy* (si tout le monde te crache dessus, tu seras mouillé) et le syntagme « le roi est nu ».

³⁴ Pour ce lien entre ordre capitaliste et ordure sociale, cf. Harrow (*Postcolonial African Cinema* 49).

³⁵ D'où le lent traveling circulaire qui plonge le spectateur dans l'insoutenable spectacle de cette singulière « tournante ».

Figure 1



Figure 2



Ouvrages cités

- AGAMBEN, Giorgio. 1997. *Homo sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola. Paris : Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- BÂ, Ahmadou Hampaté. 2005. « Le dit du cinéma africain », dans Catherine Ruelle (dir.), *Afrique 50. Singularités d'un cinéma pluriel*. Paris : L'Harmattan, 23-31.
- BATAILLE, Georges. 1970. *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, t.10.
- BINET, Jacques. 1980. « Le sacré dans le cinéma négro-africain ». *Positif* 253, 45-49.
- . 1980. « Post-scriptum sur *Ceddo* ». *Positif* 253, 53.
- GABRIEL, Teshome. 1982. *Third Cinema in the Third World : The Aesthetics of Liberation*. Ann Arbor, MI : UMI Research Press.
- HARROW, Kenneth W. 2007. *Postcolonial African Cinema : From Political Engagement to Postmodernism*. Bloomington : Indiana University Press.
- MULVEY, Laura. 1996. *Fetishism and Curiosity : Cinema and the Mind's Eye*. London : BFI.
- MURPHY, David. 2000. *Sembene : Imagining Alternatives in Film and Fiction*. Trenton, NJ : Africa World Press.
- PFAFF, Françoise. 1984. *The Cinema of Ousmane Sembène : A Pioneer of African Filmmaking*. Westport, CT. Greenwood Press.
- RODRIGUES, Marie-Cécile & Edmond. 1973. *Œdipe africain*. Paris : Plon.
- TCHEUYAP, Alexie. 2011. *Postnational African Cinemas*. Manchester, UK : Manchester University Press.

De quel sacré et de quel profane ? Une approche philologique

Fida Dakroub¹

Western University (Canada)

RÉSUMÉ

Selon Cicéron, la discussion naît de l'ambiguïté des termes, quand la pensée de l'auteur demeure obscure, le texte offrant deux ou plusieurs sens. Or, si le mot « profane » évoque forcément, dans le contexte des écrits des fondateurs de la sociologie et de l'anthropologie, son antonyme, « sacré », son usage antique, tel qu'il se présente dans les écrits des poètes et des écrivains latins ne porte pas obligatoirement la même signification qu'on lui accorde actuellement ni n'évoque le même antagonisme. En partant de son emploi antique, pourrions-nous établir, dans un texte francophone, une analyse dialogique bakhtinienne, voire herméneutique *différenciée*, du couple *sacré / profane*, et cela, dans le but de *divulguer* le *secret* dudit texte ?

1. LA PROBLÉMATIQUE

De quel sacré et de quel profane ? Si le mot « profane » évoque forcément, dans le contexte des écrits des fondateurs de la sociologie et de l'anthropologie, son antonyme, « sacré », en créant chez William Robertson Smith une dichotomie de type $x \neq y$ (pur \neq impur ; saint \neq impur ; sacré \neq profane), ou une autre dichotomie de type $x / non-x$ chez Émile Durkheim (religieux / non-religieux ; faste / néfaste), son

¹ Docteure en Études françaises (Western University, Canada), Fida Dakroub est écrivaine et chercheuse indépendante. Elle est l'auteure de plusieurs articles publiés dans des revues savantes. Membre du comité de rédaction des *Cahiers du GRELCEF*, sa recherche actuelle porte sur l'écriture et la construction identitaire dans les romans historiques d'Amin Maalouf.

usage antique, tel qu'il se présente dans les écrits des poètes et des écrivains latins – Caton l'Ancien, Ovide, Pallade, Servius, Stace et Tacite – ne porte pas obligatoirement la même signification qu'on lui accorde actuellement ni n'évoque le même antagonisme mentionné ci-devant. À titre d'exemple, si ce mot apparaît chez Tacite dans un contexte de couple d'antagonistes *sacré / profane* parallèle à celui d'aujourd'hui – *profana simul et sacra* (Le sacré n'est pas plus épargné que le profane) – il signifie chez Ovide celui qui n'est pas *initié* dans les mystères des dieux – *quis Cereris ritus ausit uulgare profanis* (qui oserait divulguer aux profanes les mystères de Cérés) – tandis que Pallade l'emploie dans le sens de *divulguer* un secret – *interest ut res profanata non ualeat* (divulguée, elle perdrait toute sa vertu). En partant de son emploi ovidien ou palladien, pourrions-nous établir, dans un texte francophone, une analyse dialogique bakhtinienne, voire herméneutique *différenciée*, du couple *sacré / profane*, et cela dans le but de *divulguer* le *secret* – c'est-à-dire le substrat religieux dudit texte ? La question principale dans cette étude reste à trouver comment passer, dans le domaine de la littérature, du *sacré* au *profane* et *vice versa* ? Notre but est d'étudier le *sacré* non dans son contexte sacré, c'est-à-dire religieux, mais bien plutôt dans son contexte profane, voire laïque.

Avant de procéder dans l'analyse, je dois préciser le choix que j'ai fait en établissant la problématique ci-devant. Pourquoi herméneutique *différenciée* et comment ? Elle est herméneutique, car elle ne vise pas seulement à analyser le texte, mais à le faire parler, plutôt à le faire divulguer le dialogue établit entre les différents composants du texte, le mot dans le mot, le discours dans le discours, et cela dans le but de reconstruire le *sacré* et le *profane* dans le texte francophone. Pourquoi est-elle *différenciée* ? C'est parce que dans un système précis d'une langue donnée ou d'un texte donné, les éléments de la langue ne peuvent pas établir un dialogue. Dans une première étape, seule une transformation de l'approche, de la méthode et des outils d'analyse à employer dans ce but peut dévoiler le système de relations et de rapports qui lient ses éléments l'un à l'autre ; dans une étape suivante, l'interprétation de ce système mène à y construire un dialogue supposé. En effet, les éléments de la langue à l'intérieur du système de la langue ou du texte ne peuvent entrer dans un rapport dialogique. Un tel rapport peut-il s'instaurer entre les langues, les dialectes, les styles de langue, en d'autres termes : ces éléments peuvent-ils se parler l'un à l'autre ? La chose est possible, mais seulement à la faveur d'une approche non linguistique, autrement

dit, seulement à la faveur d'une transformation qui en fait une « vision du monde », un « point de vue », une « voix sociale » (Bakhtine, 1984 : 328).

2. DE QUEL PROFANE ?

Maurus Servius Honoratus² emploie l'adjectif *profanus* pour ainsi dire dans un contexte « dialectique ». Le *profanus* selon lui est un objet jadis consacré et dédié à dieu, donc « sacré », plus tard employé à des usages humains : « *profanus qui sacer fuit et deō dicatus ; et postea in usum hominum conversus* » (Wailly, 1861). *Cum profanum dicitur, id est perinde ut sit fani factum* (dire que quelque chose est profane, c'est dire en quelque sorte qu'elle appartient au fanum (temple) [c'est-à-dire au sacré]) (Wailly, *ibid.*).

En fait, l'emploi de l'adjectif *profanus* et du verbe *profanare* en latin est varié, parfois contradictoire. Varron met les origines de ce terme en relation avec *fanum* (sanctuaire) ; ce qui entraîne à dire que *fanum* désigne l'espace intérieur du sanctuaire, tandis que *pro fanus* indique l'espace extérieur du sanctuaire. Par conséquent, le profane indique un objet ou un animal qui eut été consacré aux dieux à l'intérieur du sanctuaire, puis fut mis à l'usage humain à l'extérieur du sanctuaire en tant qu'offrande. En particulier, Varron lie *profanata* à la nourriture à consommer à l'intérieur du sanctuaire. Nous trouvons un exemple de ceci chez Caton dans son *De Agricultura* indiquant la consommation d'un repas sacré après l'avoir dédié au dieu Silvanus. En effet, une fois qu'un objet est mis devant un sanctuaire, il ne sera plus intégré à l'intérieur de l'espace sacré. Macrobe, citant Trebatius, croyait que les choses étaient désignées comme *profana* parce qu'elles furent prises d'une propriété religieuse ou sacrée, puis converties à l'usage humain. De même, Festus suggère qu'une chose devient profane lorsque l'on ne peut plus l'apporter au sanctuaire pour des propos religieux : *profanum est, quod fani religione non tenetur*. Il cite Plaute à ce propos en indiquant que l'objet sacré est toujours séparé de l'objet profane. Pour sa part, Tite-Live implique que le terme pourrait représenter également une délibération d'un acte de désacralisation, citant comme exemple la

² Maurus Servius Honoratus, dit Servius, était un grammairien païen de la fin du IV^e siècle, réputé parmi ses contemporains comme l'homme le plus instruit de sa génération en Italie ; il est l'auteur d'un livre de commentaires sur Virgile, In *tria Virgilii Opera Expositio*.

décision athénienne de retirer toutes les statues, et de bannir tous les sacerdoxes et les rites établis par le roi Philippe, déclarés ainsi comme *profanarentur*. Avec l'époque augustiniennne (d'Auguste), le verbe *profanare* commença à décrire des actions voulues pour détruire le sacré, et qui pourraient être égales à la pollution ou à la violation. Dans les *Métamorphoses*, Ovide indique que les filles de Minyas violèrent le jour sacré, parce qu'elles tissaient pendant une journée sacrée, voire consacrée à Bacchus (Lennon, 2014 : 42 -3). Or chez Stace³, l'emploi de l'adjectif *profanus* prend une signification différente ; il s'agit ici de la nourriture impure en opposition à la nourriture pure :

terrigenam Tityon Stygiis extendis harenis ; te uiridis Python Thebanaque mater ouantem horruit in pharetris, ultrix tibi torua Megaera ieiunum Phlegyan subter caua saxaiacentem aeterno premit accubitu dapibusque profanis instimulat, sed mixta famem fastidia uincunt. (« Thébaidé », I : DCCX, 124).

[tu as étendu sur l'arène du Styx le fils de la Terre, le géant Tityon. Le serpent Python et la Thébaine Niobé, cette malheureuse mère, ont été glacés d'horreur par tes regards, orgueilleux du triomphe de tes flèches ; c'est pour te venger que la cruelle Mégère presse de son contact éternel l'affamé Phlégyas, gisant sous un rocher toujours croulant, et l'excite à se repaître de mets impurs ; mais le dégoût est plus fort que la faim.]

Pour sa part, Tacite⁴ emploie l'adjectif *profanus* en relation avec l'adjectif *sacer* non dans un contexte absolu, mais toujours dans le contexte des objets profanes et sacrés, voire les objets, les terres, les bâtiments consacrés et à l'usage des dieux et à l'usage des humains. Par exemple, dans le contexte de la guerre des Gaules, l'armée romaine pillait les biens des hommes et les biens des dieux. Par contre, le couple *sacré / profane* désigne des cultes contraires à la religion de l'État surtout la religion égyptienne et la religion hébraïque :

Caesar auidas legiones quo latior populatio foret quattuor in cuneos dispertit ; quinquaginta milium spatium ferro flammisque peruastat. Non sexus, non aetas miserationem attulit : profana simul et sacra et celeberrimum illis gentibus templum quod Tanfanae uocabant solo aequantur (« Annales », I : LI, 118).

[César, pour donner à ses légions impatientes plus de pays à ravager, les partage en quatre colonnes. Il porte le fer et la flamme sur un espace de cinquante milles. Ni l'âge ni le sexe ne trouvent de pitié ; le sacré n'est pas

³ Stace (40 - 96).

⁴ Tacite 58 - 120 È.C.

plus épargné que le profane, et le temple le plus célèbre de ces contrées, celui de Tanfana, est entièrement détruit.]

Tandis que chez Caton l'ancien⁵, le profane est plus ou moins équivalent au sacré :

Ubi daps profanata comestaque erit, uerno arare incipito, et loca primum arato quae siccissima erunt : et quae crassissima et aquosissima erunt, ea postremum arato, dum ne prius obdurescant. (« *Économie rurale* », L, 21) ;

[aussitôt que le festin sacré aura été béni et consommé, ouvrez les travaux de culture, mettez la charrue dans les terrains les plus secs, et labourez en dernier lieu les plus tenaces et les plus humides, pourvu qu'ils ne se durcissent point auparavant.]

Profanato sine contagione (« *Économie rurale* », CXXXII, 35),

[faites cette offrande sans y toucher.]

Pour sa part, Ovide⁶ emploie le mot *profane* dans un contexte différent. Selon lui, le mot *profane* signifie le *non initié* ; et l'emploi du couple *sacré / profane* prend une tournure ; il s'agit ici de l'initié par rapport au non initié : *Luditur in nostris instita nulla iocis. Quis Cereris ritus ausit uulgare profanis, magnaue Threicia sacra reperta Samo ?* [Nous n'associons à nos jeux aucune matrone. Qui oserait divulguer aux profanes les mystères de Cérès et les rites pieux institués dans la Samothrace ?] (« *L'Art d'aimer* », II : DC, 194). Cet emploi du mot *profane* comme synonyme du non initié trouve ses origines chez Platon dans le dialogue établi entre Socrate et Phèdre : « Une fois, écrit, le discours roule partout et passe indifféremment dans les mains des connaisseurs et dans celles des profanes, et il ne sait pas distinguer à qui il faut, à qui il ne faut pas parler » (Platon, « *Phèdre* », LX). Socrate distingue dans son énoncé entre les connaisseurs, donc les initiés, et les non connaisseurs, les non initiés, voire les profanes. De même, Phèdre utilise le mot *profane* dans le même contexte :

Que dis-tu, Socrate ? Tu me crois capable de réciter un discours que Lysias a composé en prenant son temps, à tête reposée, lui qui est le plus habile écrivain de nos jours, de le réciter de mémoire, moi profane, d'une manière digne de lui ! (*ibid.*, I)

Cependant, chez Pallade⁷, le profane est l'acte de divulguer un secret : *Interest, ut res profanata non ualeat* [divulguée, elle perdrait toute sa vertu] (« *De l'économie rurale* », I : XXXV, 67). En effet, l'adjectif « profane », sans pour autant qu'ait été oublié son sens

⁵ Caton l'ancien (234 - 149 av. È.C.).

⁶ Ovide (43 av. È.C. - 18 È.C.).

⁷ Pallade (V^e siècle È.C.).

technique, religieux, a vu son usage multiplié à la suite d'une reprise de l'emploi métaphorique du latin *profanus*, qui finit par désigner, dès l'Antiquité païenne, l'ignorant par rapport à l'expert, le non-initié par rapport à l'initié, dans le domaine de la création artistique. La référence la plus évidente, de ce point de vue, demeure le fameux vers d'Horace : *Odi profanum volgus et arceo* [j'ignore la foule ignare et je la tiens à distance] (« *Odes* », I, I).

3. DE QUEL SACRÉ ?

À première vue, l'adjectif « sacré » en français ne pose aucune ambiguïté. Pourtant, son emploi à l'Antiquité fut dans un contexte différent de celui de nos jours. Eu égard à cet emploi, je dois désormais nuancer le mot « sacré » et le mettre entre guillemets. D'ailleurs, nous soulignons deux mots : *sacratum* et *sacer*. L'emploi distinct du mot *profanus* par Servius nous mène à mettre en analyse non seulement l'emploi du mot « profane » en français, mais aussi celui de son antonyme, « sacré ». Mes recherches m'ont amené à la constatation suivante : l'adjectif français « sacré » ne peut désormais être considéré comme l'héritier direct de l'adjectif latin *sacer*⁸, mais bien plutôt de celui de *sacratum*, qui constitue le participe passé du verbe *sacrare*⁹ dont l'équivalent en français est le verbe « consacrer » (Borgeaud, 1994 : 391). Autrement dit, le participe passé *sacratum* ne signifie pas seulement ce qui est « sacré » dans le contexte strictement religieux de son emploi, mais aussi ce qui est « consacré », « dédié » dans un contexte totalement « profane », non religieux ; d'où vient la confusion sémantique de son équivalent en français, c'est-à-dire l'adjectif « sacré ». En effet, le verbe *sacrare* signifie « consacrer », « vouer », « dédier ». En plus, le verbe *sacrare* signifie, chez les écrivains latins, consacrer, vouer, dédier à une personne, un objet, une cause, un but ; que cela soit divin ou humain, religieux ou positif, « sacré » ou « profane » (Goelzer, *ibid.*). À titre d'exemple, Virgile l'emploie dans le contexte de dédier un temple promis par un vœu « *opus tibi sacratum*¹⁰ » [ouvrage que je t'ai dédié – en parle à Auguste –] (*ibid.*), mais aussi dans le contexte de consacrer des hommes « *sacrare virōs* ». De même, Tite-Live l'emploie dans le contexte

⁸ *Sacer, sacra, sacrum*. En latin, l'adjectif *sacer* signifie sacré, voué à un dieu, consacré au service divin. Virgile l'emploie dans ce sens précis : *Cereri sacer* (Prêtre de Cérès).

⁹ *Sacrō, sacrare, sacravi, sacratum*.

¹⁰ Ouvrage que je t'ai dédié, *ibid.*

de faire honneur d'un temple à un dieu « *sacrare deum sede* », mais aussi dans le contexte de sceller une alliance « *sacrare foedus* » (*ibid.*). Pour sa part, Martial l'emploie dans le contexte de faire d'un bois un sanctuaire « *sacrare nemus honore* » [en y élevant un monument funéraire], tandis que Sénèque l'emploie dans le contexte d'assurer le sort des parents « *sacrare condicionem parentum* » (*ibid.*).

Ainsi, je souligne la remarque suivante : en français, on emploie l'adjectif « sacré » pour désigner deux mots différents en latin, *sacer* et *sacratum*. Le premier est un adjectif *sacer*¹¹, le second est un participe passé. Ceci signifie l'objet d'une consécration, cela désigne un objet voué à un dieu, ou consacré à un service divin. Autrement dit, le participe passé *sacratum* peut être employé en latin ou dans un contexte divin ou dans un contexte positif, religieux ou non religieux, *sacré* ou *profane*. Dans le premier cas, *sacratum* est l'équivalent du mot « sacré » en français ; dans le second, il signifie « consacré ». Tandis que l'adjectif *sacer* est employé nécessairement dans un contexte religieux, comme dans les exemples suivants : *sacer vulgus*¹² ; *sacer mons*¹³ ; *sacra via*¹⁴



3. LE COUPLE SACRÉ / PROFANE : LE PASSAGE ET LA FRONTIÈRE

La question principale dans cette étude reste à trouver comment passer, dans le domaine de la littérature, du *sacré* au *profane* et *vice versa* ? Notre but est d'étudier le *sacré* non dans son contexte sacré, c'est-à-dire religieux, mais bien plutôt dans son contexte profane, positif, laïque. Selon Durkheim, les choses sacrées sont les choses séparées, marquées

¹¹ *Sacer, sacra, sacrum.*

¹² L'assemblée des dieux (Claude).

¹³ Le mont sacré (Tite-Live).

¹⁴ La voie sacrée (Cicéron).

par une *frontière* qui délimite deux ensembles hétérogènes : religieux / non-religieux ; faste / néfaste ; pur / impur (Tarot, 2008 : 17).

Durkheim définit le religieux par la séparation radicale du *profane* et du *sacré*, et insiste sur le caractère structurellement ambivalent du *sacré*, mixte de pur et d'impur, et donc susceptible de passer facilement de l'une à l'autre de ces deux formes antagonistes. Toute chose est non marquée ou marquée, et si elle est marquée, elle est marquée soit positivement soit négativement. Ainsi, le « sacré » chez Durkheim suit l'équation suivante : « non marqué ou [marqué et (marqué + ou marqué -)] / profane ou [sacré et (pur ou impur)] » (*Ibid.*, 18). Or, la notion de la *frontière* chez Durkheim trouve ses fondements philologiques dans la distinction antique entre l'espace enclos du temple et l'espace qui s'étend autour de lui : « *Cum profanum dicitur, id est perinde ut sit fani factum* » (Wailly, 1861) ; « *Profanus qui sacer fuit et deo dicatus ; et postea in usum hominum conversus* » (*Ibid.*), mais aussi dans la tradition juive qui sépare le domaine de l'usage de l'homme de celui de l'usage de Dieu. À titre d'exemple, la semaine se compose de six jours consacrés à l'usage des hommes et un jour consacré à l'usage de Dieu, le *shabbat* pendant lequel toute action consacrée à l'usage humain est prohibée. Le commandement prescrivant l'observance du *shabbat* en tant que jour saint de repos est mentionné dans la Torah pas moins de douze fois ; nous en citerons deux ; dans les dix commandements, il nous est dit :

souviens-toi d'observer la sainteté du Chabbat. Pendant six jours tu peineras et feras tout ton travail, mais le septième jour est le Chabbat que tu consacreras à tes devoirs envers Dieu. Tu ne t'y livreras à aucune sorte de travail ; ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton troupeau, ni l'étranger se trouvant sous ton toit ; car en six jours Dieu fit le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et le septième jour, Il se reposa ; c'est pourquoi Dieu bénit le Chabbat et le sanctifia. (Exode, 20 : 8 -11).

L'exhortation concernant la sainteté du *shabbat* qui ne doit point être violée même dans un but sacré, tel que la construction du sanctuaire, est répétée à nouveau :

Moïse convoqua toute l'assemblée des enfants d'Israël, et leur dit : Voici les choses que l'Éternel ordonne de faire. On travaillera six jours, mais le septième jour sera pour vous une chose sainte ; c'est le Chabbat, le jour du repos, consacré à l'Éternel. Celui qui fera quelque ouvrage ce jour-là, sera puni de mort. Vous n'allumerez point de feu, dans aucune de vos demeures, le jour du Chabbat » (*Ibid.*, 35 : 1 -3).

Cependant, la majorité des différents emplois mentionnés ci-dessus nous mène à souligner des remarques contradictoires à l'équation durkheimienne du couple *sacré* / *profane*. Selon les données que j'ai récupérées, les Anciens ne connurent pas le couple *sacré* / *profane* comme antagoniste, mais bien plutôt comme compléments : le *sacré* et le *profane* ne constituent pas, du point de vue de la pratique concrète, deux domaines antagonistes, séparés l'un de l'autre, et opposant l'un à l'autre, mais bien plutôt un seul domaine, le *sacré* – *sacer* –, comprenant deux espaces le *fanum* (à l'intérieur du temple) et le *pro fanum* (à l'extérieur du temple), voire le sanctuaire et le parvis, ce qui explique la définition suivante du verbe *profanerā* par Goelzer : « offrir quelque chose à la divinité devant son temple ; consacrer, dédier » (Goelzer, 1893) Autrement dit, dans la Rome antique, le *profane* ne constituait pas l'antonyme du *sacré*, mais son complément ; le *profane* se trouvait dans la dépendance du *sacré*. De nos jours, l'expression d'une telle relation entre le *sacré* et le *profane* se trouve dans l'approche d'Émile Durkheim. Par ailleurs, en 56 av. É.C., un haruspice investigua une série de prodiges et arriva à une conclusion que les dieux étaient en colère parce que les lieux sacrés et religieux avaient été violés : *loca sacra et religiosa profana haberi*. Cicéron et Clodius disputaient la cause de cette profanation, chacun désignant l'autre comme coupable (Lennon, 2014 : 42 -3).

Pour sa part, le juriste du II^e siècle, É. C., Gaius, étudia profondément les différences légales entre le *sacré* (*sacer*) et le religieux (*religiosus*). Il suggère que le *sacré* renvoie aux lieux ou objets appartenant aux dieux des Cieux (*dii superi*), tandis que le religieux (*religiosus*) renvoie aux dieux *manes* (*dii inferi* ou *dii manes*). Les *dii manes*, « dieux mânes » signifiait « bons dieux » et *manes*, par euphémisme, les « âmes des morts » (Bréal, 1886). La déesse des mânes se nommait Mania. Ils sont aussi appelés *dii parentes* (dieux parents). En plus, le verbe *parentare* signifie « rendre hommage aux défunts », voire « venger leur mémoire », s'il y a lieu. Chez Apulée, nous lisons *sanctis manibus eius istis oculis parentabo* [je vengerai les mânes sacrés [de mon mari, en crevant] les yeux [de son assassin]]. Un autre synonyme est celui de *inferi* [[esprits] infernaux, de l'au-delà]. Autrement dit, les Anciens considéraient le *profane* comme un complément du *sacré* non son antonyme. La démarcation se trouvait toutefois entre le *sacré*, *sacer*, et le *religieux*, *religiosus*.

4. LE PASSAGE ET LA FRONTIÈRE : UNE APPROCHE PHILOLOGIQUE

La question principale dans cette étude reste à trouver comment passer, dans le domaine de la littérature, du *sacré* au *profane* et *vice versa* ? Or, la réponse à cette question ne se trouve ni dans le domaine de la religion ni dans celui de la littérature, mais bien plutôt dans le domaine de la philologie. Avant d'essayer d'y répondre, voyons ensemble comment Giambattista Vico (1668-1744) approche la problématique du *passage* et de la frontière en *philologie*. Selon Vico, deux vérités philologiques nous sont transmises par Hérodote :

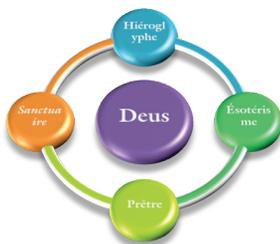
1. *La première vérité philologique* consiste à ce que tout le temps qui s'était écoulé se divise en trois époques, ou en trois âges : l'âge des dieux, l'âge des héros et l'âge des hommes.
2. *La deuxième vérité philologique* consiste à ce que trois divers langages correspondent à ces trois diverses époques : le langage hiéroglyphique ou des caractères sacrés, le langage symbolique ou des caractères héroïques et le langage graphique ou des caractères convenus par le peuple. (Vico, 1725 : 22 -3)

Ainsi, je distribue les données récupérées dans des catégories de trois composantes chacune : *Trois Âges* : l'Âge des dieux, l'Âge des héros, l'Âge des hommes (humains) ; *Trois Espaces* : le Sanctuaire (*sacrarium*), l'Entre-deux (*atrium*), le Parvis (*pervius*) ; *Trois Langages* : l'Hiéroglyphique, le Symbolique, le Graphique ; *Trois Textes* : l'Ésotérique, l'Hermétique, le Vernaculaire ; *Trois Lecteurs* : le Prêtre, le Poète, le Plébéien / Patricien.

À chacune des composantes d'une catégorie quelconque correspond une composante de la catégorie qui suit. En redistribuant les composantes qui se correspondent dans des classements séparés, nous obtenons les trois discours suivants : *Discours sacré* : dieu + sanctuaire + langage hiéroglyphique + texte ésotérique + prêtre ; *Discours héroïque* : héros + atrium + langage symbolique + texte hermétique + poète ; *Discours profane* : homo + parvis + langage graphique + texte vernaculaire + plébéien / patricien.

Tout en partant de ces deux vérités philologiques indiquées par Vico, nous appelons d'abord *langage hiéroglyphique* tout langage dont le sens, l'usage et la signification appartiennent à l'intérieur de l'espace clos du *templum* (temple), voire à l'intérieur du *sacrarium* (sanctuaire) ; ce qui donne à ce langage son aspect *sacré*, non dans le contexte de l'usage religieux du mot, mais dans le contexte de son usage antique latin, voire

dans le contexte de son *passage*, à travers la *frontière*, de l'extérieur à l'intérieur, du divulgué au caché, du public au privé. Ici, le langage n'est accessible qu'à un petit groupe d'*initiés* dont le rôle principal est d'interpréter le texte et de divulguer son sens profond ; ce qui donne au texte son aspect *ésotérique*. Le processus d'*encodage / décodage* d'un tel texte exige l'intervention d'un initié. Seul le *prêtre*, voire l'*initié*, peut interpréter et divulguer aux profanes le sens profond d'un texte ésotérique. Le discours qui résulte d'une telle interprétation est un discours *sacré*.



Discours sacré

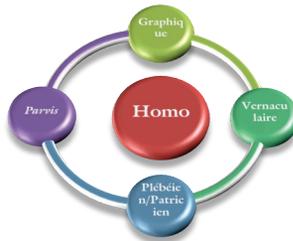
Ensuite, nous appelons *langage symbolique* tout langage dont le sens, l'usage et la signification passent de l'espace clos du *templum* à l'*Atrium*¹⁵, l'entre-deux. Ici, le sens du texte n'est pas clos exclusivement à un groupe d'initiés ; au contraire, il est accessible, mais avec difficulté. Il s'agit ici d'un Texte non *ésotérique*, mais *hermétique*. Le processus d'*écriture / lecture* d'un tel texte et de son langage symbolique exige beaucoup de travail et de recherche bibliographique. Ce processus exige l'intervention d'un *poète*. Le discours qui résulte d'un tel processus est un discours *héroïque* ; « Homère a donné le modèle des poètes héroïques » (Aristote, « *Poétique* », IV).

¹⁵ L'atrium était, chez les Étrusques et dans la Rome antique, une pièce principale de forme carrée, entourée de portiques et de bâtiments, précédant la pièce d'habitation du maître de maison. Cette pièce était couverte d'un toit possédant une ouverture carrée, le *compluvium*, au centre de la toiture pour laisser pénétrer l'eau de pluie et la lumière. L'atrium commande la distribution de la maison romaine traditionnelle, et fonctionne comme un entre-deux qui sépare l'espace privé de l'espace public.



Discours héroïque

Enfin, nous appelons langage graphique tout langage dont le sens, l'usage et la signification se font en dehors du *templum*, dans le *pervius*, le parvis. Ici, le sens du texte est ouvert, accessible au public, plébéien et patricien. Il s'agit d'un texte vernaculaire. Le processus de *transmission / réception* d'un tel texte et de son langage graphique n'exige pas d'effort. N'importe qui peut accéder au sens de ce texte. Il s'agit ici du langage des communs, les plébéiens, mais des élites aussi, les patriciens. Le discours qui en résulte est un discours *profane*.



Discours profane

Nature particulière du rapport dialogique ; le problème du dialogisme intérieur ; les frontières de l'énoncé ; le problème du mot bivocal ; la compréhension conçue comme dialogue : on approche là des avant-postes de la philosophie du langage et, plus généralement, de la pensée humaine ; on approche des terres vierges, une façon nouvelle de poser le problème de l'auteur (de l'individualité créatrice). (Bakhtine, « *Esthétique...* », 329.)

En tenant compte de l'usage ovidien et palladien, l'étude du profane dans un texte donné devient un acte de divulgation des secrets des dieux ; non les dieux de l'Olympe ni le dieu d'Abraham, mais les

nymphes de la création verbale. Ici le fanum (temple) prend la forme du Texte, et l'offrande celle du Sens. Quand l'offrande / sens se fait à l'intérieur du fanum / texte, le langage utilisé dans ce rituel devient sacré / poétique. Par contre, quand l'offrande / sens se divulgue à l'extérieur du fanum / texte, le langage devient profane / épistolaire, vernaculaire, convenu au peuple. Le même langage peut passer du domaine *sacré* au domaine *profane* et *vice versa*. Dans le premier, il est poétique / sacré ; dans le second, il est épistolaire / vernaculaire. En effet, dans le domaine de la création verbale, le passage du *profane* au *sacré* et *vice versa* se manifeste comme un passage du *donné* au *créé* et du *créé* au *donné*.

Ouvrages cités

- ARISTOTE. 1874. *Poétique*. Traduit par Ch. Batteux. Paris : Imprimerie et librairie classique de Jules Delalain et fils, 47 p.
- BAKHTINE, Mikhaïl. 1984. *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard.
- BORGEAUD, Philippe. « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept « opératoire » en histoire des religions ». In *Revue de l'histoire des religions*, t. 211, no 4, 1994, pp. 387-418.
- BRÉAL, Michel ; Anatole Bailly. 1886. *Dictionnaire étymologique latin*. Paris : Hachette, 1886, 462 p.
- CATON L'ANCIEN. 1864. *Économie rurale*. In *Les agronomes latins : Caton, Varron, Columelle, Palladius*. Traduction de M. Nisard. Paris : Firmin Didot frères, fils et C^{ie}., 650 p.
- GOELZER, Henri ; Eugène Benoist. 1893. *Nouveau dictionnaire latin-français*. Paris : Garnier frères, 1713 p.
- LAWSON-HELLU, Laté. 2005. « Textualité et transposition hétérolinguistique dans le roman francophone : pour une théorie générale du plurilinguisme littéraire. » *La traversée dans de roman francophone*. Université de Laval, Québec, juin, 2005.
- LENNON, Jack J. 2014. *Pollution and Religion in Ancient Rome*. Cambridge : Cambridge University Press. 235 p.
- OVIDE. *L'Art d'aimer*. 1869. In *Œuvres complètes*. Traduction M. Nisard. Paris : Firmin Didot Éditeurs, 869 p.
- PALLADIUS. 1843. *De l'économie rurale*. Traduit par M. Cabaret-Dupaty. Paris : C.-L.-F. Panckoucke, 468 p.
- PLATON. 1919. *Œuvres de Platon*. Traduit par E. Chambry. Paris : Librairie Garnier Frères, 420 p.
- STACE. *Thébaïde*. 1865. In *Stace, Martial, Manilius, Lucilius junior, Rutilius, Gratius Faliscus, Némésianus et Calpurnius. Œuvres Complètes*. Traduction de M. Nisard. Paris : Firmin Didot frères, fils et Cie, 836 p.
- TACITE. *Annales*. 1887. In *Les Auteurs latins*. Traduction de Collective, livre I. Paris : Hachette et C^{ie}., 604 p.

- TAROT, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris : Éditions La Découverte, 62 p.
- VICO, Giambattista 1844. *La Science nouvelle*. Traduit par l'auteur de l'essai sur la formation du dogme catholique. Paris : Librairie Jules Renouard et Cie, 1844, 404 p.
- . 2013. *New Science*. Translated by David Marsh. London : Penguin Books, 2013, 521 p.
- WAILLY, Alfred. 1861. *Nouveau dictionnaire latin-français*. Paris : Dezobry, E. Magdeleine et Cie, 1012 p.

ENTRETIEN

Entretien avec Jacques Fame Ndongo

Cécile Dolisane-Ebossè¹

Université de Yaoundé I (Cameroun)

Jacques Fame Ndongo, homme politique camerounais, universitaire, écrivain de renom² vient de gratifier l'Afrique d'un essai pluridisciplinaire de 268 pages intitulé *Essai sur la sémiotique d'une civilisation en mutation – le génie africain est de retour* [Paris, L'Harmattan, 2015]. Il a bien voulu s'entretenir avec nous sur les raisons de cet optimisme au moment où la croissance africaine est bien prometteuse et que les initiatives de l'intérieur et de l'extérieur présentent ce continent comme celui d'avenir. Il voudrait débloquent et décoder ce signe multidimensionnel qui permettrait à ce berceau de l'humanité, meurtri par les siècles de domination, de s'envoler vers les sphères lumineuses de l'inventivité et de la créativité.

Cet essai traduit le génie de l'homme noir à travers la parole totalisante démontrée par une boucle holistique qui se veut transversale. Et mu d'un optimisme puisé chez le savant africain Cheikh Anta Diop avec l'antériorité des civilisations nègres, l'auteur part de l'Égypte ancienne pour passer en revue les sciences expérimentales, la phénoménologie et même la narratologie pour expliquer les 19 codes salvateurs qui s'inscrivent dans l'espace et le temps dans une bipolarité épistémologique. D'une part, le phénotexte, la face cachée, et le génotexte, la face visible, de l'autre. Le développement africain passe par

¹ Cécile Dolisane-Ebossè est Maître de conférences (Associate Professor) à l'université de Yaoundé I où elle enseigne les littératures et civilisations africaines et des Amériques noires. Spécialiste des Women and Gender Studies, elle s'intéresse également aux questions d'exil, d'identité, de cosmopolitisme et de panafricanisme.

² Essayiste, romancier et dramaturge camerounais, Jacques Fame-Ndongo est membre de l'Association des Écrivains de Langue Française. Il est à la fois professeur des universités (sémiologie littéraire) et communicateur. Il est actuellement ministre de l'enseignement supérieur.

la maîtrise de ce janus biface pour insuffler ses énergies positives au monde pour une meilleure communication interculturelle.

Cécile Dolisane-Ebossè : Quel signe vous anime au point de projeter que le génie africain est de retour ? Quel excès d'optimisme !

Jacques Fame Ndongo : Professeure, ce n'est pas un excès d'optimisme puisque je parle avec des faits, des preuves palpables. Ce signe est multidimensionnel, polysémique. Il a traversé des millénaires. Le premier signe et le plus fort, c'est l'Afrique en tant que Berceau de l'humanité. Ce génie vient de Dieu. Toutes ces grandes civilisations sont passées par l'Égypte : les civilisations grecques, romaines et autres... Alors, ce signe qu'on disait éteint est plus que jamais intelligible, scientifique au sens des sciences exactes, de la technologie. On se rend compte que l'homme africain est de plus en plus présent dans les mathématiques, les sciences physiques, etc. On le présentait comme étant souvent absent des sciences expérimentales, ce qui n'est pas exact. Je l'ai tout simplement remis à la place qu'il faut. D'ailleurs, le signe d'AIMS-NEI, a pour logo INSTITUTE OF MATHEMATICAL NEXT EINSTEIN INITIATIVE. L'académie des mathématiques en Afrique a repris les propos émis par le sud-africain NEIL TUROK « le prochain Einstein sera noir... ».

C.D.E. : Quelles sont les sources de vos analyses sans sombrer dans la passion ?

J.F.N. : Je me suis appuyé sur les données scientifiques africaines et européennes, une vaste bibliographie. Les journaux comme *Libé...* et *Le Point* ont aussi écrit que l'Afrique est aux avant-postes de la science. Ce n'est donc plus une Afrique de la honte ; celle de la défaite et de l'humiliation est terminée. On peut rivaliser avec les savants du monde entier sans complexes. Il y a des Africains à la NASA et dans bien d'autres institutions hautement scientifiques. Ce signe est donc mobile dans la diachronie et la synchronie. Il n'est plus idéal, il s'incarne dans les réalisations. C'est pour cela que j'ai procédé par des graphiques, des tableaux pour illustrer et publier, c'est-à-dire faire connaître ce génie noir dans ses réalisations concrètes (inventions, découvertes).

C.D.E. : En tant que sémioticien et spécialiste de la communication, vous pensez qu'il y a un déficit de communication scientifique sur le génie africain ? Et vous croyez avoir réussi à combler ce vide ?

J.F.N. : Nous devons travailler et nous rassembler autour d'un corpus exhaustif que nous devons vulgariser dès l'école primaire. Il faut

densifier ce corpus pour la jeunesse. C'est ce que nous appelons l'économie du savoir. Les savants doivent se mettre ensemble pour bâtir cette Afrique dans le temps et dans l'espace par l'affichage des réalisations africaines. C'est ce que Senghor appelait « le rendez-vous du donner et du recevoir », c'est-à-dire « ce que l'homme noir apporte ». Ce n'est pas seulement dans le sport, la danse ou dans la musique – avec cette puissante rythmique de Louis Armstrong – mais aussi dans les sciences et la technique.

C.D.E. : Le tableau qui étale les découvertes africaines et africaines américaines dévoile une moisson impressionnante et méconnue. Mais est-ce que les Africains eux-mêmes ne se désintéressent-ils pas des productions des leurs ? Les Africains n'ont-ils pas appris à se mépriser ?

J.F.N. : L'esclavage et la colonisation ont une part importante de responsabilité dans cette distance vis-à-vis de la science, car les Africains n'ont gardé que le côté superficiel de l'Occident : les vêtements, les voitures, les maisons, etc., mais le génie occidental est ailleurs. Ce contraste vient du fait que les schèmes mentaux ont été travestis, vilipendés, transgressés, altérés et inversés. Nous devons nous réapproprier le génie qui est universel et l'adapter à nos réalités. C'est dire que c'est nous-mêmes qui devons donner de la valeur à notre substrat mais pour l'heure, nous avons honte de nous-mêmes, de notre civilisation. Heureusement, l'espoir renaît, le soleil pointe à l'horizon, le soleil du génie africain.

C.D.E. : C'est cette honte qui est à l'origine de l'occultation de la créativité africaine ?

J.F.N. : Elle trahit un complexe d'infériorité qui se traduit par la démesure, l'obsession du « moi » qui pousse vers la mégalomanie, la schizophrénie. Cette pâle copie du signe occidental entraîne la misère mentale. Or, le signe culturel et mental africain c'est la vie africaine, c'est-à-dire la communauté. Ce n'est pas l'individu : *l'homo africanus* ne saurait guère être égocentrique puisque nos signes culturels c'est la solidarité, c'est la division du travail, chacun a son rôle et ces rôles débouchent sur la complétude, voire sur une complémentarité des rôles. Ce qui reste, ce sont les idées. Les signes renvoient alors à la collectivité, à l'individu collectif. Le développement devrait partir du village vers la ville.

C.D.E. : Donc vous voulez dire qu'à partir de cette civilisation en mutation, il y a des recadrages à faire ?

J.F.N. : Il faut repenser le développement. Le groupe existe de moins en moins. L'individu est hypertrophié. La logique eût voulu que ces biens à l'abondance fussent partagés. Les Riches africains ont intérêt à faire la régulation sociale relativement à la philosophie africaine qui est fondée sur l'Être communautaire.

C.D.E. : Vous avez évoqué de multiples codes au moins 19 qui doivent s'adapter aux repères sociaux africains, mais pensez-vous que, élaborés sous un mode hautement épistémologique, ces codes peuvent être compris et interprétés par le villageois ? On y décèle un certain paradoxe n'est-ce pas ?

J.F.N. : Je reconnais que ces codes sont hermétiques mais le rôle du chercheur dans un premier temps c'est de conceptualiser son objet d'analyse. Après, il faut conscientiser la base. Il y a des réminiscences de ces concepts qu'on peut inculquer à la base, une sorte de pédagogie collective. Il faut absolument ramener la science à la base. L'homme de science doit décoder et vulgariser ces découvertes. C'est ce que modestement, j'essaie de faire.

C.D.E. : Vous avez inséré les traductions de l'égyptien ancien et du bassa. On retrouve cet exercice au début et à la fin du document, on dirait une boucle holistique, vous insinuez que les langues africaines sont à la base de ce développement ?

J.F.N. : Il y a déjà ici au Cameroun, à l'école normale supérieure, un département des langues et cultures camerounaises. Il faut écrire des ouvrages de mathématiques, de géographie en boulo par exemple, tout part de nos langues, c'est-à-dire notre développement.

C.D.E. : Mais ne pensez-vous pas que l'enrôlement dans cette francophonie ou Commonwealth peuvent être un frein à l'émergence de ces langues africaines ?

J.F.N. : La francophonie n'exclut pas nos langues puisqu'elle se veut plurielle ou multilingue. Les recherches devraient être faites en nos langues et les langues bantoues doivent être l'objet d'une recherche approfondie afin de retrouver la racine commune. Malgré l'évolution phonétique et les migrations. Cela se faisait avec les missionnaires européens ou américains à partir de l'école primaire jusqu'au cycle primaire CEPE + deux ans quand les missionnaires utilisaient certaines langues camerounaises comme outil de vulgarisation des mathématiques, de l'histoire, de la géographie, etc. Et cela renaît. Tant mieux.

C.D.E. : Comment faire pour cerner le génie de l'Afrique précoloniale aujourd'hui puisque nous continuons avec ces langues coloniales ?

J.F.N. : Je vous rappelle que les missionnaires ont codifié les langues locales. Ma propre mère a fait l'école en boulou à Elat. Au CEPE + cours complémentaire, elle apprenait la géographie et l'arithmétique en boulou. Il faut donc essayer de se rapprocher des vieux et des patriarches dont le nombre s'amenuise de jour en jour. Il faut faire vite. Comme Valère Epée, il y avait aussi Dika Akwa et Alexandre Manga Doualla. Il faut voir du côté des villages Ntumu et Fang. Il y a encore de puissantes énergies de ce côté que l'Afrique peut exploiter et décoder pour impulser son développement. Il faut arriver à percer le monde des idées, c'est une question de taux de fréquence. C'est un problème de vibration pour tendre vers le haut et non vers le bas par le dénigrement systématique qui crée le négatif.

C.D.E. : Est-ce que l'Occident peut laisser l'Afrique déployer son génie lorsqu'il déclare de plus en plus que l'Afrique est son avenir ?

J.F.N. : L'Occident utilise l'Afrique avec son assentiment. Il n'a pas peur de l'Afrique, car celle-ci est docile. L'Occident a pu récupérer ces espaces vides. C'est l'Afrique qui fait insuffisamment. On peut se réapproprier notre génie. Fondamentalement, la science est toujours iconoclaste. Ce n'est pas le Noir qu'on craint. C'est la nouveauté qui dérange. L'Occident ne fera jamais notre publicité. Nous avons des médias et mettons-nous au travail pour la diffusion de notre génie.

C.D.E. : En toute honnêteté, est-ce que ce berceau tel que nous le voyons, berce-t-il l'humanité ? s'affirme-t-il aujourd'hui ?

J.F.N. : J'avoue que ce berceau de l'humanité se consolide de manière epsilon. Pour l'heure, il est englouti dans la société de consommation de masse de manière unidimensionnelle. Mais il y a des étincelles qui illuminent le monde. Les États, en l'occurrence, encouragent certaines de ces forces vives comme Arthur Zang, Madame Rose Léké et bien d'autres encore citées dans mon livre. Mais, nous ne prenons pas le relais de manière forte et déterminée. Il faut des relais sociaux, plusieurs jeunes doivent être la lumière du continent. Après des travaux hautement scientifiques, il faut des ouvrages de vulgarisation au niveau moyen jusqu'à la base par les enseignants et les chercheurs. Les ouvrages doivent être subventionnés.

C.D.E. : Ce livre d'une rare érudition s'inscrit peut-être dans une perspective. Laquelle ?

J.F.N. : Cet essai est un défi à relever ensemble (enseignants, chercheurs, étudiants, experts culturels, etc.). Le travail de groupe à effectuer doit interpeller tous les ministères, etc. Ces travaux doivent pénétrer tous les milieux africains et au-delà. Il faut former des équipes transdisciplinaires. C'est pour cela que cet ouvrage se veut totalisant qui part de la science vers le terroir lequel terroir nous féconde.

C.D.E. : De par sa transdisciplinarité, il est la métaphore de la parole négro-africaine, une parole totalisante ?

J.F.N. : L'être africain est total. C'est un être qui pense et en même temps qui sent, aime, obéit, entend, comprend, etc.

C.D.E. : Je vous remercie professeur !

J.F.N. : C'est moi qui vous remercie très chère collègue, continuez à aimer ce que vous faites, vous êtes très enthousiaste et engagée. Nous avons besoin des cadets comme vous.

CRÉATION

La Ligne (Nouvelle – Inédit)

Hassan Moustir

Université Mohammed V Agdal-Rabat (Maroc)

Mohamed rêve de partir en France. Enfin ! Il en rêvait, alors qu'à présent cela lui semble un simple reflux de la mémoire. À présent, se dit-il, c'est la France qui vient jusqu'à moi ! Ses copains du café, l'unique du douar, ne l'entendaient pas de cette oreille, ils tiennent de ceux qui sont revenus le récit le plus sûr, il faut ramer mon frère, ramer ! Aussi ne prenaient-ils jamais au sérieux ces dires, jusqu'au jour où ils virent de leurs propres yeux la prophétie prendre forme. Dans leur douar où pas âme qui vive ne vit s'écouler la moindre goutte d'eau d'un robinet, poussait en une nuit sans étoiles une pancarte métallique portant des inscriptions que le diable s'est ingénié à rendre illisibles et dont ils pouvaient au moins extirper, avec l'effort d'un scolarisé partiel, l'information de leur vie : "Projet de ligne à grande vitesse". Mohamed se voyait changer de rêve, perplexe face à ce qui ressemblait à un oracle. À vrai dire, lui-même ne se prenait pas tout à fait au sérieux, il le disait avec la conviction d'un pronostiqueur de pluie, sait-on seulement quand est-ce qu'il va pleuvoir ? Mais, de son vivant, là ! sous ses yeux ! Pour en avoir le cœur net, la nuit, alors que le village roupillait dans un noir d'encre, il sortit en catimini muni de sa lampe torche à piles Superlux intarissables. Il scrutait chaque détail de la pancarte miraculeuse dans l'espoir de dénicher quelque détail que ce fût sur ce que pouvait signifier ce mot *ligne* qui aurait le foutu don de se déplacer à la vitesse de l'éclair. Lui revenait alors à l'esprit le tapis magique de Simbad dont l'histoire le fascinait et l'intriguait tout autant. Histoire jaunie dans les plis de sa mémoire. Rien de comparable à ce qu'annonce ce bout de ferraille dressé à hauteur d'homme à l'entrée du village, juste à l'endroit où se tient le forum des anciens, quand une affaire incidente d'importance

survient. Pour une affaire c'en est une et de taille, qui valait à son avis la réunion de toute créature sur la surface que peut embrasser son regard à des kilomètres à la ronde. Car il pressentait finir le monde tel qu'il l'a toujours connu. Dans ses rêves nocturnes, il se voyait glisser sur une terrasse lisse et infinie, tendant la main au vent. Des vitrines s'illuminaient à son passage, des parfums exhumaient de lieux intimes, des marcheurs et des coureurs lui faisaient des signes de sympathie comme s'il les connaissait de tout temps. Ces éclats d'images ne pouvaient surgir sans qu'il soit possible qu'ils surgissent, pensait-il à chaque fois au réveil. Le jour il n'osait pas en parler au café et crut bon de garder pour lui seul la surprise que l'énigmatique potence rectangulaire annonçait à tous. On se méfiait d'ailleurs comme du feu de ce qui pouvait encore sortir de la bouche de ce poucet qui lit dans l'Invisible. Pourtant la rumeur allait bon train que Mohamed est possédé, d'autres imaginaient qu'il reçoit des visiteurs la nuit qui ont de vagues projets pour le village mais personne ne réussit à mettre les mots qui apaisent la curiosité sur cette chose étrange qui meubla le vide du douar et changea à jamais la tournure de leurs phrases et l'expression de leur regards ; regards qui se méfient depuis lors de ce que mère terre peut éjecter de ses entrailles d'aussi ésotérique. Est-ce un signe ? Si oui, de quoi ? S'il y a un humain derrière pourquoi diable ne reviendrait-il pas dire dans les mots des hommes ce que cette chose échouée là bredouille dans ce langage alambiqué des gens savants de la radio.

Ouhmad reste méditatif dans son coin, sans mot piper, comme s'il avait reçu la nouvelle de l'apocalypse, Ali Azayou abandonna sans retour la partie de dames laissée en plan depuis le fatidique jour de l'apparition, lui qu'on connaît pourtant prêt à troquer jeu contre femme et enfants et Omar, le chétif berger dont on n'a jamais vu l'ombre prêt du pied, sortant à l'accoutumée à l'aube et ne rentrant que le soir, a trouvé un usage pratique à l'innommable intrus : il s'en protège désormais du soleil de plomb de midi et poursuit le parcours de l'ombre, comme une menue aiguille, jusqu'au coucher. Pourvu qu'elle reste là se voit-il confier, intimidé à l'idée que cette pensée vienne à percer son front ridé et échoir dans l'oreille indiscrete de quelque désœuvrée commère. Après tout, qu'a-t-il lui à perdre ou à gagner à ce qu'une ligne rapide ou même lente traverse son village, pourvu qu'on lui laisse la paix d'aller et venir entre le champ tout proche et le pare-soleil dont le vent a gratifié sa patience notoire. Aussi appréhendait-il la chose comme une paisible retraite.

Un soir même se tint près de la chose dite une réunion des sages pour décider du sort à lui réserver. L'abattre ! disait Ouhmad l'épicier, avec la ferveur d'un désespéré qui a longuement réfléchi ; surtout pas ! répliqua Omar, ne convient-il pas selon lui d'attendre pour savoir au moins qui l'a plantée dans le coin ? La déplacer serait plus prudent, on dirait alors au Moqadem qui passe une fois par mois s'enquérir des nouvelles des villageois, on lui dira bien à celui-là qu'elle s'est trouvée là, un matin de ceux que crée le bon Dieu. Rappelez-vous, ajoutait le gaillard ankylosé dans sa djellaba depuis la dernière pluie, rappelez-vous que l'autre jour une vache s'est cassée une corne à essayer de défier l'étrange bipède, sans compter qu'Omar passe ses journées à traquer le tic-tac de l'ombre, laissant ainsi les vaches gambader près du point d'eau, ce qui effraie nos femmes qui ne peuvent plus puiser l'eau à leur guise. La déplacer !... L'abattre !... Les délibérations furent sans compromis, et les seules bougies en réserve ne permettaient de palabrer davantage. Ainsi fut levée la séance houleuse, les campagnards se sentant plus divisés que jamais par une ligne qui fut lancée comme une flèche dans leur rang. Habitué à donner des coups dans le ventre de sa mule, Ouhmad plia la jambe en arrière et mit toute sa colère dans l'élan de son pied qui heurtait l'innommable destin qui prit forme un jour devant lui. Sa douleur fut telle qu'il mit des jours à méditer qu'il est dans ce bas monde des choses qui ne se traitent pas ainsi.

Ces réunions se déroulèrent désormais chaque jour, à l'heure où il devient bon d'allumer le réchaud dans le café, les arguments fusaient mais n'aboutissaient jamais à un choix qui pût les débarrasser du mauvais présage sans pour autant les rendre coupables aux yeux du Moqadem. Curieusement, se rappelle-t-on soudain, ce dernier ne donna aucun signe de vie bien que l'habituel mois d'attente de son passage fût largement écoulé, si bien qu'on commença à soupçonner qu'ils ne relevaient plus de sa jurisprudence et que la plaque était justement là pour les en informer. Mais alors, pourquoi leur écrivait-on en français si tel fut le cas ? Fût-ce d'ailleurs à eux que ce bout de zink chauffé à longueur de journée devait parler ? Mais si l'imagination des hommes s'arrêtait aux limites de l'autorité, les femmes du douar purent aller plus loin et soutenir que si on accrochait dessus le linge lavé des villageois, les mots commenceraient à s'affadir et leur teint coloré finirait au bout d'un mois tout au plus par couler et disparaître avec l'eau évaporée, si bien que sans message, il n'y aurait plus de nouvelle à redouter. Cette

proposition plongea Ahmed Ouzayou dans le désarroi, ne pouvant ni la soutenir ni l'infirmier.

Mohamed, celui par qui arriva tout malheur au village des Aït N'sar, se terrait toujours dans son silence méditatif et méfiant, évitant autant que faire se peut de passer près des multiples assemblées improvisées à tout coin et à tout moment du jour. Un matin que l'idée persistante d'échoir ailleurs semblait l'emporter dans son esprit, alors qu'il assistait comme à l'ordinaire à la reprise du jour dans le ciel, une voix claironnante l'interpela de loin. Hé toi là ! Il ne mit pas longtemps à comprendre que la voix étrangère ne fut pas celle d'un visiteur intimidé, ni celle d'un voyageur perdu dans le coin. Aussi tonna-t-il en retour un « qu'est-ce qu'il ya ? » qui lui rappela ces dialogues surfaits qu'ils apprenaient dans le livre noir de l'école. L'homme aux yeux d'un vert de jade voulait s'assurer du nom du village indiqué sur sa carte. Mohamed en profita pour jeter un œil sur le vaste papier bariolé de lignes bleues et vertes et que traverse une ligne rouge, de part en part. Il allait des yeux verts à la carte et de la carte aux yeux verts, l'air de quelqu'un qui va enfin percer un mystère. C'est donc cela la ligne qui va traverser notre village ! douta-t-il un instant. Il promena son regard et vit encore un homme près d'une camionnette blanche qui s'est arrêtée sur le sentier qui mène à la ville la plus proche. Un drôle d'homme qui met un chapeau en demi-pastèque. Revenant au plan, il reconnut la forme du village, et même l'emplacement de sa propre maison. Il comprit difficilement qu'il s'agit de construire un passage dans le village, car il refusait malgré tout d'y croire. Un « train » passera dans le village. Que se peut-il bien être ? À croire le plan que lui tendait le blond au crâne zébré de rares cheveux partant chacun dans un sens, et après avoir étudié le voisinage et fait des yeux un incessant va-et-vient inquiet entre le village et le papier, le train passerait dans son salon et longerait le coin près de la fenêtre où il a l'habitude de siroter son thé et contempler les vaches qui rentrent à l'enclos, le soir tombant. Ce serait tout de même dommage de voir disparaître la splendide vue sur les champs. Que vont devenir les vaches ? demanda-t-il enfin à l'homme devant lui. Celui-ci le regarda l'air béat, sans comprendre grand-chose à la question, ou alors ce n'était pas de cela qu'il était venu parler.

Les villageois commencèrent à arriver un par un, deux par deux et enfin en masse. Le chuchotement des femmes s'entendait de derrière les

portes. Les cris des bambins mal réveillés ne tardèrent pas à donner à la réunion matinale l'air d'un rassemblement d'oiseaux migrateurs.

Mohamed pensait au village et à sa petite vie, bien consignée dans cette parcelle du monde insignifiante et inconnue, entre la fenêtre et le salon. Il pensa à Aicha, la fille d'Omar le berger qui continue à hanter ses rêves même après son départ en montagne, en compagnie de sa sœur qui se marie, à la parcelle de terre acquise de long labeur pour laquelle il ourdissait dans son imagination les plus brillants projets et son âne ! dont il connaît parfaitement le langage oreillard, infailliblement attaché à la grille de la fenêtre dès qu'il fait bon de prier. À qui confier ses aventures imaginaires galantes qui n'ont d'abri que les étoiles scintillantes des nuits humides d'été ? Le train passera par là, sifflera par là, entre le corps détendu d'une longue journée mêlée à la terre et les longues minutes de silence du soir égrenées tel le blé mûr d'un épi à l'heure de sa moisson. Dans un accès de révolte contre l'injuste marche du temps, il eut le geste de chercher sa faux et de répondre par une dernière parade circulaire à l'insolence du corbeau banc qui vient lui annoncer que tout cela ne fut que chimère, illusion, mirage. Qu'Aicha ne peut revenir, que l'âne ne peut comprendre bribe au romantisme des hommes. Il eut ce geste quand par une fulgurante clarté semblable à l'aveuglement, il cessa de regarder en cette direction. Il eut un regard vers la pancarte immobile, mais pas pour longtemps ; il entendit vrombir des moteurs qui se mettent en marche, vit des lumières filantes comme l'éclair et entendit cette même voix qu'il surprenait accrochée à son ouïe dans ses réveils agités, comme revenu des rêves les plus fous et les plus difficiles à partager. Il vit cet homme décidé, les villageois ametutés et vulnérables. Prêts à en découdre mais sans le mot pour dire leur colère et leur incompréhension. Alors que dit ce *Rubio* ? Tonnent-ils en chœur.

Ouhmad fut le premier à reposer la question, après avoir compris la moitié de la réponse rien qu'en scrutant le visage de Mohamed et de l'homme à la carte. Qu'est-ce qu'il a dit ce *Rubio* ? Il dit, répond Mohamed, avec le sourire malicieux du coin des lèvres de celui qui a compris, il dit, poursuit-il, que vous allez tous apprendre le français, pour lire ce qu'il ya sur la pancarte, ensuite, vous pouvez discuter, si vous êtes toujours là pour le faire.

APPEL D'ARTICLES

Prochain numéro des *Cahiers du GRELCEF* N° 9 Mai 2017

Thème : « Fantastique, étrange et merveilleux dans
les productions francophones »

Dossier coordonné par
Fanny Mahy
Universidade do Porto (Portugal)

Selon les définitions désormais classiques de Tzvetan Todorov, le merveilleux suppose l'irruption d'éléments extraordinaires dans un univers où ils sont admis comme étant ordinaires. Ainsi, le personnage du petit chaperon rouge rencontre un loup doué de la parole et ce prodige est assumé comme naturel dans le récit. En revanche, le fantastique, régi par les règles de notre monde référentiel, ne peut admettre l'extraordinaire sans nuire à sa cohérence. Cette impossibilité a pour conséquence une incertitude ; le phénomène extraordinaire s'est-il vraiment produit ? Questionnements et hésitations nourrissent la poétique de confusion propre au fantastique. Si toutefois, l'existence de la manifestation inquiétante venait à s'avérer, le texte entrerait dans le registre du merveilleux. De même, si l'hésitation prend finalement parti pour les fantaisies et les illusions de l'imagination, le texte fraie alors son passage vers le domaine de l'étrange.

Le merveilleux est communément associé au public des enfants alors que le fantastique et l'étrange se destineraient plus volontiers aux adultes. On considère, en effet, que le premier vise à enchanter alors que les seconds seraient plus propres à inquiéter. En outre, le merveilleux serait facilement rangé dans la catégorie « paralittérature », cela notamment en raison de ses personnages marqués, absolus et monochromes tandis que le fantastique et l'étrange laisseraient davantage de nuances apparaître dans les personnalités, les émotions et les sentiments. Cette dichotomie, ne gagnerait-elle pas à se voir relativisée ?

Ce numéro des *Cahiers du GRELCEF* se propose donc d'établir un bilan du recours au fantastique, à l'étrange et au merveilleux, hier comme aujourd'hui, dans les écrits et productions culturelles de tous genres dans l'espace francophone. Ceux-ci peuvent être traditionnellement réservés à la jeunesse ou destinés aux adultes, ou bien encore appartenir au phénomène de *crossover*, autrement dit d'une réception double, destinés à la fois à la jeunesse et au lectorat adulte. Les contributions souhaitées, qui pourront ainsi envisager l'étude de tous supports culturels, à savoir la littérature, le cinéma, les dessins animés, les bandes dessinées, les séries, les jeux vidéo, les documentaires, les webdocs, les publicités, les peintures, les chansons, etc., sans oublier le transmédia – passages entre ces différents médias –, devraient donc permettre de dresser un panorama d'un tel aspect qui semble refaire surface dans la réflexion théorique francophone aujourd'hui. Elles constitueront soit des cas d'étude ponctuels et/ou présenteront des réflexions épistémologiques, herméneutiques ou heuristiques sur la problématique ainsi formulée.

Les articles proposés, d'une longueur de 4000 à 7000 mots et accompagnés d'un résumé de 150 mots, des coordonnées et affiliation institutionnelle des auteur.e.s, ainsi que d'une notice bibliographique d'environ 100 mots, doivent parvenir à l'adresse électronique suivante **au plus tard le 15 décembre 2016** : cgrlcef@uwo.ca.

Les articles proposés doivent également suivre le protocole de rédaction des *Cahiers du GRELCEF*, protocole disponible à l'adresse www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_protocole.htm. Tous les articles reçus feront l'objet d'une évaluation anonyme par un comité de lecture.

Les Cahiers du GRELCEF

ISSN 1918-9370

Rédacteur en chef

Laté LAWSON-HELLU

Comité de rédaction

Désiré ATANGANA KOUNA, Boussad BERRICHI, Fida DAKROUB, Raymond MBASSI ATEBA, Laté LAWSON-HELLU, Ramona MIELUSEL, Simona PRUTEANU, Marilyn RANDALL, Jeff TENNANT

Comité scientifique

Jean ANDERSON, Philippe BASABOSE, Maya BOUTAGHOU, Christine DUFF, Valérie DUSAILLANT-FERNANDES, Tamara ELHOSS, Névine EL NOSSERY, Alain GOLDSCHLÄGER, Mustapha HAMIL, Laté LAWSON-HELLU, Florina MATU, Ramona MIELUSEL, Anne-Marie MIRAGLIA, Hassan MOUSTIR, Pascal MUNYANKESHA, Simona PRUTEANU, Marilyn RANDALL, Srilata RAVI, Joubert SATYRE, Elena Brandusa STEICIUC, Jeff TENNANT, Julia WATERS

Ont participé à ce numéro :

Pierre Martial ABOSSOLO, Debbie BARNARD, Sophie BEAULÉ, Boussad BERRICHI, Fida DAKROUB, Moustapha DIOP, Cécile DOLISANE-EBOSSE, Khadija EL JARI, Pierre Suzanne EYENGA ONANA, Albert Jiatsa JOKENG, Laté LAWSON-HELLU, Hassan MOUSTIR, Marie-Simone RAAD, Amidou SANOGO, Élodie Carine TANG, Duflot Zacharie TATUEBU, Françoise UGOCHUKWU

Groupe de recherche et d'études sur les littératures
et cultures de l'espace francophone
(G.R.E.L.C.E.F.)

Département d'études françaises
Western University
London (Ontario), CANADA N6A 3K7
Tél : 519-661-2111, poste 85716
Fax : 519-661-3470
Courriel : grelcef@uwo.ca
Web : www.uwo.ca/french/grelcef