

Pierre Martial Abossolo

La rencontre de l'Occidental et de l'Africain dans le roman d'Afrique francophone. Conflit d'étrangers et conflit d'étrangetés

Abstract: An examination of some post colonial novels and short stories (Camara Laye's *Le Regard du roi*, Etienne Yanou's *L'Homme dieu de Bisso*, Amadou Koné's *Jusqu'au seuil de l'irréel* and Mariama Ba's *Un Chant écarlate*) leads us to postulate that in the situation of contact between western and african civilizations, the feelings and frustrations the Africans experienced with the painful spread of western civilization is also experienced with equal intensity by those westerners who moved to Africa. In these works of art where both the Africans and Africa based westerners contract, it is observed that in situations of contact, that feeling of destruction and foreignness is created and borne by both parties to similar degrees. In this regard, with the coming of western civilization, the dramatic separation of the traditional african from this tradition can be equated to the condition of the westerners whose convictions are challenged by new and unfamiliar circumstances. In this paper therefore we identify the different ideologies and convictions that are conflicting and then measure the motivations and consequences of what finally results in contact conflict. And finally we analyze the main issues postcolonial writers deal with in relation to the conflict between western and african civilizations.

Keywords: Africa, West, conflict, civilization, foreignness

Résumé : En dénonçant la colonisation, les critiques et auteurs africains de la première génération ont surtout relevé les effets que la colonisation a eus sur le vécu africain. Or, on pouvait tout aussi dégager le phénomène inverse, c'est-à-dire un ensemble d'effets que la vie africaine a produits dans le vécu de l'Occidental. En partant d'un corpus de romans et nouvelles publiés au lendemain des indépendances (*Le Regard du roi* de Camara Laye, *L'Homme dieu de Bisso* d'Etienne Yanou, *Jusqu'au seuil de l'irréel* d'Amadou Koné et *Un Chant écarlate* de Mariama Bâ), nous pensons dans cette réflexion qui s'inscrit dans la problématique de l'altérité, pouvoir montrer que les sentiments et impressions qu'on a pu détecter chez l'Africain devant la douloureuse nouveauté occidentale se vivent avec la même intensité dans le vécu de l'Occidental et de l'Occidentalisé présents en Afrique. Dans les textes littéraires où circulent personnages occidentaux et personnages africains, en effet, nous montrerons qu'au contact de la nouveauté il s'observe dans chaque groupe, et à dimensions égales, des sentiments et des attitudes de déchirure et d'étrangeté. En effet, autant avec l'avènement de la nouveauté occidentale, le déchirement de

L'Africain traditionaliste arraché à sa tradition se vit comme un drame, autant l'Occidental ou l'Occidentalisé voit ses convictions mises à l'épreuve face à un ensemble de réalités nouvelles qui échappent à sa connaissance.

Mots clés : Afrique, altérité, Laye, Camara, Yanou, Etienne, Koné, Amadou, Bâ, Mariama, étrangeté, étranger, occidental, occidentalisé.

AVEC LA REMONTÉE EN SURFACE DU PROBLÈME du flux migratoire consécutif au temps nouveau des grands déplacements, produits de la mondialisation, la question de la rencontre des cultures qui n'a cessé d'alimenter le débat littéraire est devenue plus actuelle. Dans le contexte africain, les critiques et auteurs de la première génération qui se donnaient pour mission d'exprimer le ras-le-bol de l'Africain face à un système colonial considéré comme un couteau planté au cœur de la tranquillité africaine ont surtout relevé les effets dévastateurs que la colonisation a eus sur le vécu africain. Or, on pouvait tout aussi dégager le phénomène inverse, c'est-à-dire un ensemble d'effets néfastes que la vie africaine a produits dans le vécu du colon, des effets qui dépassent le seul sentiment d'exotisme qu'anthropologues et historiens ont souvent dégagé dans l'attitude du colon devant la nouveauté africaine. En partant d'un corpus de romans et nouvelles publiés au lendemain des indépendances, nous pensons dans cette réflexion qui s'inscrit dans la problématique de l'altérité, pouvoir montrer que les sentiments et impressions qu'on a pu détecter chez l'Africain devant la douloureuse nouveauté occidentale se vivent avec la même intensité dans le vécu de l'Occidental présent en Afrique. Dans les textes littéraires où circulent personnages occidentaux et personnages africains, en effet, nous croyons pouvoir percevoir de part et d'autre et à dimensions égales, des sentiments d'étrangeté, de déchirure, de frustration de la perte, et des attitudes de repli et de synthèse face à la culture étrangère. Ces sentiments finissent par générer une confusion idéologique générale consécutive au fait que chaque groupe vit l'action de l'autre comme une étrangeté, un scandale et surtout comme une menaçante expérience qui déracine les convictions anciennes. L'analyse de tels sentiments et attitudes exige que l'on examine d'abord les forces en présence et leurs convictions premières, que l'on voit ensuite comment ces convictions, d'un côté comme de l'autre, se heurtent à la nouveauté et qu'on tente de dégager en dernier lieu l'enjeu d'une écriture représentant l'altercation des deux altérités dans le roman africain.

1. Les forces conflictuelles en présence et leurs convictions premières

Ce qui s'observe rapidement dès qu'on aborde un texte africain où l'Occident rencontre l'Afrique c'est cette espèce de conflit idéologique qui amène à voir comment chaque camp s'obstine à faire valoir ses convictions. Que celles-ci soient remises en question ou qu'elles soient acceptées, toujours est-il qu'au départ, ces convictions vibrent en opposition de phase et il est bien difficile de s'imaginer comment nos deux camps peuvent s'accorder. Il y a d'un côté une civilisation occidentale jalouse de ses certitudes et de l'autre une culture africaine dont les convictions traditionalistes se veulent imperturbables. Et c'est, comme nous le verrons, de la découverte de l'autre culture, de l'étranger, que naîtra le sentiment d'étrangeté.

1.1 Une civilisation occidentale campée sur ses certitudes

Les éléments de la civilisation occidentale dont sont jaloux et intimement liés les Occidentaux et occidentalisés des textes que nous exploitons et qui font face à la nouveauté africaine sont de plusieurs ordres. On retiendra ici le rationalisme et l'individualisme, traits de civilisation qui tranchent avec la vision du monde magico-religieuse de l'Africain et avec son mode de vie communautaire.

Au sujet du rationalisme, les êtres qui arrivent en Afrique ont été formés et moulés par un système de pensée qui dissocie la réalité explicable et d'autres catégories de réalités non objectivement intelligibles. Le rationalisme s'évertue en effet à rejeter de sa sphère un vaste champ de phénomènes désignés comme paranormaux. Il stipule que «non seulement le monde est passible d'exploration scientifique, mais seule l'exploration scientifique a droit au titre [...] de connaissance» (G. Durand, 1964 : p. 25). Cette vision du monde est perceptible dans nos textes. Dans un roman comme *L'Homme dieu de Bisso*, l'abbé Voulana, prêtre africain fait valoir son scientisme: «Elevé dans la logique cartésienne, il n'admettait pas sans preuve qu'un être pût se transformer en animal» (Yanou, 1984 : 16). La prétendue existence d'un homme-panthère n'est d'après lui qu'une invention sans fondement. Dans la même œuvre, le forestier Français M. Delange s'attaque à l'arbre sacré qui, dit-on, porte le destin de la tribu et est le gardien des biens. Un peu comme le Père Joseph de *La Carte d'identité* de Jean-Marie Adiaffi qui s'acharne «à brûler les fétiches, à récolter les statuettes, les masques sacrés pour meubler son

salon » (J-M. Adiaffi, 1981 : p. 85), le forestier considère ces croyances comme « des bobards » (Yanou : p. 74) puisqu'elles relèvent selon lui de la pure superstition. Dans *Jusqu'au seuil de l'irréel*, imbu de ses convictions rationalistes, le commandant Blanc rejette le discours que lui tient son boy au sujet de la sorcellerie, et particulièrement du « botoï », nuage de sauterelles que les sorciers peuvent envoyer à leur guise sur les champs. Sa réaction est sans équivoque devant les propos du jeune Africain: « Mon pauvre ami, la sorcellerie n'existe même pas. Vous êtes tous très superstitieux, voilà tout » (A. Koné, 1976 : p. 81). Ces convictions s'expliquent par le fait qu'en Occident, le rapport au surnaturel depuis Descartes se présente de telle sorte que tout ce qui ne peut s'expliquer par la Raison est relégué au rang de fausseté et de superstition mensongère et mis au compte des chimères, d'illusions voire de la folie. Ce qui a fait dire à Gilbert Durand qu'à l'avènement du Rationalisme, certains savoirs empiriques ont été « rejetés par l'objectivisme analytique [...] du côté des superstitions, des erreurs et des faussetés » (G. Durand, 1980 : p. 44). Ce rejet et cette ignorance des réalités non objectivement explicables font que l'Occidental se retrouve souvent comme un jouet de circonstances victime de machinations et de manipulations surnaturelles. La preuve : dans *Le Regard du roi*, on s'aperçoit par exemple que « l'homme blanc ne s'apercevait de rien, et qu'il ne pouvait s'apercevoir de rien, car chaque épouse, en entrant dans sa case, déposait à la tête du lit une gerbe de fleurs forestières ; l'odeur aussitôt se répandait et rendait l'homme blanc inconscient » (C. Laye, 1954 : p. 159). Comment pouvait-il en être autrement quand on sait qu'en Afrique, « un homme blanc ne peut pas tout voir ; et il n'a pas non plus besoin de tout voir, car ce pays n'est pas un pays de blancs » (p. 87). Il apparaît donc logique que pour les personnages occidentaux, certaines pratiques suscitent doute, méfiance, voire condamnation et correspondent à « cette espèce d'état d'esprit qui se berce en des rites mécaniques et quotidiens ou qui s'engourdit dans l'immobilisme et la tradition » (J. Achiriga, 1978 : p. 34).

L'individualisme, trait pertinent de la civilisation occidentale s'incarne dans le personnage de Mireille de *Un chant écarlate*. Son attitude semble aller à l'encontre de la vie communautaire africaine : elle supporte mal les visites répétées et injustifiées de sa belle-mère et des amis de son mari. C'est pourquoi il est dit d'elle qu'elle « n'enrichit pas (la) famille. Elle l'appauvrit en sapant son unité. Elle ne s'intègre pas dans la communauté. Elle s'isole et entraîne dans son évasion son époux [...] La Blanche manie son homme comme un pantin. Son mari reste sa propriété [...] Rien ne

va à la belle-famille » (Ba, 1981 : p. 112). C'est précisément ce qui l'oppose à son nouvel entourage africain et qui fait qu'elle se sente « ébranlée dans ses conceptions les plus solides et les plus intimes » (p. 152). Dans *Jusqu'au seuil de l'irréel*, le commandant privilégie la culture économique des arachides à la culture communautaire à laquelle sont habitués les villageois, ce qui ne manque pas de provoquer la révolte des villageois. Dans *L'Homme dieu de Bisso*, M. Delange avoue « ignorer » la tribu de Bisso, faisant fi des propos d'un traditionaliste qui se demande ce « que peut bien signifier le salut d'un individu si la tribu est appelée à disparaître » (Yanou: p. 37-38). Ces exemples montrent à quel point la vie traditionnelle communautaire est ignorée par des personnages occidentaux qui se retrouvent subitement face à un mode de vie inconnu qu'il faudra désormais affronter ou intégrer.

En observant comment les traits culturels et idéologiques occidentaux se veulent solides et inébranlables, on peut comprendre pourquoi la rencontre de l'Étranger, de l'Africain va constituer une espèce d'électrochoc. Ceci dans la mesure où, comme on le verra, l'Africain reste enraciné dans un traditionalisme qui considère toute infiltration étrangère comme un affront.

1.2 Une civilisation africaine imbue de sa tradition

L'homme Noir vit d'après une tradition à laquelle il est intimement lié. Du fait de sa philosophie, de sa religion, de son histoire et de son extrême sensibilité au rythme, il se singularise et marque une certaine aversion pour tout élément susceptible de fragiliser cette tradition. Il regarde ainsi tout acte de l'étranger comme un sacrilège, un scandale qui tranche avec l'ordre traditionnel. On peut voir ces convictions dans la manière de vivre ses croyances et dans son option de vie communautaire.

Au sujet des croyances, l'Africain est encore largement enraciné dans la culture traditionnelle. Cette tradition est étroitement liée à la civilisation ancestrale où, comme l'observe Jacques Chevrier, « le réel n'acquiert son épaisseur, ne devient vérité qu'en s'élargissant aux dimensions extensibles du surnéel » (J. Chevrier, 1990 : p. 60). Nous sommes dans un univers où « les interventions surnaturelles ne surprennent personne : on les attend. Elles vont de soi » (M. Schneider, 1985 : p. 16). Et dans les textes où l'Occident rencontre l'Afrique, les auteurs mettent souvent l'Occident face à un certain nombre de réalités magico-religieuses qui ne s'accrochent pas des convictions rationalistes occidentales. Ils mettent de ce fait sur pied une écriture qui fait

état, comme le dit Sunday O. Anozie, « des croyances (des Africains) et de leur participation à la magie, à la sorcellerie, et aux autres aspects du spiritualisme traditionnel ». (S.O. Anozie, 1970 : p. 28). Dans nos textes, nombreuses sont les situations où le surnaturel intervient sans heurts dans la vie quotidienne de l'Africain, à la grande surprise des personnages « cartésiens ». On peut énumérer quelques exemples : dans *Un chant écarlate*, l'usage dans un hôpital moderne des arbres mystiques *pinth* et *ndemp* et l'exploitation de la science des *bilodja*, « sorciers qui ont perdu le pouvoir de tuer » (M. Bâ : p. 219), choses qui font « sourire » la Blanche Mireille; dans *L'Homme dieu de Bisso*, le dédoublement de certains hommes en chouettes; dans *Jusqu'au seuil de l'irréel*, la métamorphose de Kountanl « un homme que (tout le village) connaissait très bien » (Koné : p. 82), en hyène ; dans *Le Regard du roi*, l'existence des femmes-poissons et de serpents « familiers » dans la vie quotidienne des hommes. Des réalités comme celles-là se vivent au grand jour et ne surprennent personne, chose qui entre en conflit avec le mode de pensée rationaliste que nous avons analysé. Jean Marie Adiaffi a expliqué ce penchant pour le surnaturel qu'il juge nécessaire à la maîtrise de l'univers:

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 surnaturel qui leur permettait de réaliser des exploits, des choses miraculeuses [...].

Il n'est pas stupide 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. (J. M. Adiaffi : p. 140-141).

Au sujet de la vie communautaire, il se trouve que dans les textes que nous exploitons, il y a un certain collectivisme qui exclut toute attitude qui va à l'encontre de l'esprit du groupe. Chez Yanou comme chez Laye, Bâ et Koné, la communauté est le seul cadre de référence et rien ne vit en dehors d'elle. Tous ceux, comme Voulana, Lamine et Tiéc'nci qui s'excluent du groupe sont punis par les hommes ou par les ancêtres. Donc, en dehors du groupe, l'être n'a plus aucun pouvoir et est voué à la perte, de même que, comme le constate Bernard Mouralis : « *la vie ne semble plus avoir un goût* » (B. Mouralis, 1984 : p. 92). C'est pourquoi dans un roman comme *Un chant écarlate*, le héros Ousmane écoute avec fidélité « les voix accordées des valeurs traditionnelles, dictant, impérieuses, les droits de la vie collective » (Bâ : p. 56). Un exemple de ce mode de vie se trouve dans la manière de manger: « Les repas étaient toujours servis dans un grand plat en aluminium

à usage commun, posé au milieu d'une natte qui, repliée, regagnait un coin à la propreté douteuse. L'eau qui servait à se laver les mains noircissait après le premier usager. Cela n'empêchait pas d'autres plongeurs de mains » (p. 124). Un autre exemple est donné dans les visites inattendues et répétées des amis. Ceux-ci s'introduisaient dans la maison « comme pour une visite au Zoo » (p. 125), de quoi renverser Mireille, obligée de « se faire violence pour adopter provisoirement un mode de vie communautaire qui l'irritait » (Idem), tandis que son mari, l'Africain, affirmait mordicus qu'« il n'était pas question [...] de renoncer au groupe et à cette vie collective » (p. 133). Cette vie communautaire a ceci de particulier qu'elle participe de l'« approfondissement de l'africanité véritable » (B. Mouralis, *Dabla* : p. 81), en même temps qu'elle remet en question un ensemble de convictions occidentales sur la vision sociétale puisqu'au contact de l'Africain, comme l'observe Christiane Albert, « la dimension psychologique individualiste qui prévaut généralement dans la tradition occidentale [...] s'estompe » (C. Albert, 2005 : p. 31). On peut donc bien se demander ce que va engendrer la rencontre des deux modes diamétralement opposés sur la perception de la relation entre l'individu et la collectivité.

Il ne fait donc aucun doute que dans un contexte où Africains et Occidentaux cohabitent, chacun replié sur ses convictions, le conflit reste ouvert puisque d'un côté comme de l'autre, rien ne correspond au mode de vie de l'étranger. Et chacun, comme Mireille, se sent « ébranlé dans ses conceptions les plus solides et les plus intimes » (Bâ : p. 152). Il va donc s'installer de part et d'autre un certain nombre d'attitudes et d'agissements qu'il est important d'analyser.

2. Les motivations et les conséquences du conflit d'étrangetés

On sait déjà que les convictions culturelles de nos deux aires de fiction sont diamétralement opposées et que leur rencontre en terre africaine ne peut être que problématique puisque le passage d'éléments d'une culture à une autre occasionne des sensations d'étrangeté. Déjà, au sujet de la rencontre en Occident, la plupart des études menées sont unanimes sur le fait que celle-ci a engendré le même sentiment d'étrangeté. L'essai *Afrique Occident. Heurs et malheurs d'une rencontre* de Hubert de Leusse (1971) dégage par exemple les différentes fortunes (pour la plupart tristes) des héros des romans africains qui se sont retrouvés en Europe pour les études : l'enfant noir de *L'Enfant noir* de Camara Laye, Climbié l'enfant déçu de *Climbié* de Bernard Dadié; Fatoman l'enfant sage

de *Dramouss* de Camara Laye, Kassoumi le fol étudiant de *Le Devoir de violence* de Yambo Ouologuem et Samba Diallo l'étudiant désarmé de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Et de Leusse de reconnaître qu'aussi bien pour ces héros que pour tous les personnages africains se retrouvant en Europe, « dans nombre de cas, en raison d'un certain complexe d'infériorité et disons de « négritude », en raison aussi des difficultés matérielles ou morales de l'exil - et en particulier de la solitude - l'adaptation de l'étudiant africain à la civilisation européenne se fait mal ou ne se fait pas et aboutit finalement à une catastrophe » (p. 136). Ce que nous croyons pouvoir dégager quand c'est l'Occident qui se déplace vers l'Afrique n'est pas très différent. On constate en effet en lisant nos romans que du côté des Occidentaux comme du côté des Africains, l'étranger devient source d'étrangeté puisqu'il provoque la curiosité et constitue une menace. Ce qui va déclencher des attitudes allant de la discorde à l'assimilation, en passant par une certaine hésitation dans le choix à opérer entre les deux cultures.

2.1 L'étranger comme source de curiosité et comme menace des convictions premières

Le sentiment d'étrangeté qu'éprouvent les personnages de nos textes au contact de l'étranger est renforcé par le fait que l'action de l'autre soit une curiosité ou constitue une menace. Au sujet de la curiosité d'abord, l'étranger est toujours regardé comme celui qu'on ne connaît pas ou qu'on ne peut saisir. C'est pourquoi dans le roman de Bâ, Mireille est regardée avec étonnement et stupéfaction. Pour la mère d'Ousmane, « On ne peut aimer ce qu'on ne connaît pas » (Bâ : p. 102). Dans le roman de Yanou, mère Sikalli est interloquée devant l'attitude de son fils qui rejette l'idée de l'homme panthère et se demande comment « est-ce possible que les Blancs ne connaissent pas l'homme-panthère, eux qui savent tout » (Yanou : p. 15). Dans le roman de Koné, le commandant trouve le récit de son boy sur la métamorphose de l'homme en hyène « drôle » et en reste « assez troublé » (Koné : p. 180). Décidément, « ce vieux Blanc n'allait jamais comprendre l'Afrique » (p. 73). Chez Laye, devant le mystérieux regard du roi, Clarence « brusquement se sentit glacé jusque dans les os » (Laye : p. 223). Ces réactions émanent surtout de l'ignorance de la culture de l'autre et aussi de la conviction que l'autre est différent. Djibril Guèye, le père d'Ousmane, a longtemps travaillé chez les Blancs mais « jamais, il n'avait oublié qu'il était différent d'eux et il était fier de cette différence » (Bâ : p. 58). Dans la plupart des cas, le type de curiosité dont il est question ici ne provoque pas l'admiration, mais plutôt le rejet, l'animosité. Et les chaînes de la

discordes ne peuvent que se renforcer, d'autant plus que dans ce cas l'étranger devient ni plus ni moins, comme le dit Séwanou Dabla, « l'image [...] de l'adversité étrangère » (S. Dabla: p. 185).

Il y a ensuite l'impression de menace. Dans ce contact entre l'Afrique et l'Occident, ce qui prédomine, ainsi que l'affirme Christiane Albert, « c'est (la peur) d'être confronté à une autre culture et de s'assimiler au point de se sentir décalé par rapport à sa culture d'origine » (Albert : p. 31). Et cela se vit aussi bien chez l'Africain que chez l'Européen. Dans *Un chant écarlate*, la présence de Mireille dans l'univers traditionnel de son mari est considérée comme une trahison, une abomination qui peut porter un danger à la famille. Et Ousmane le sait: « Choisir sa femme en dehors de la communauté était un acte de haute trahison et on lui avait enseigné : « Dieu punit les traîtres » (Bâ : p. 58). D'ailleurs, il lui est rappelé que « l'Afrique sait être jalouse jusqu'à la cruauté » (p. 59). Le même sentiment de déracinement et de rejet est exprimé par les parents de Mireille. Son père supporte mal le fait que sa fille s'engage dans « *l'autre bord* » avec un Noir et pense qu'une relation avec un Africain va détruire le cordon naturel de la pureté. Les parents restent campés dans leur position : « Fruits sélectionnés de la bourgeoisie, les réalités de la vie ne leur parvenaient que tamisées et schématisées. L'héritage des bonnes pensées et des bonnes manières avait ses tabous et ses interdits » (p. 46). Dans *L'Homme dieu de Bisso*, Voulana est condamné à l'exil parce qu'il constitue un danger pour sa société, tout comme l'abattage de l'arbre par M. Delange est considéré comme « un crime ». Le Blanc s'est en effet permis d'abattre l'arbre qui était le temple du dieu gardien du pays, ne sachant pas « qu'on ne badine pas avec les dieux du pays » (Yanou : p. 46). Et le départ du dieu protecteur occasionne des malheurs terribles qu'un personnage énumère: les hommes-chouettes sortent librement, rien n'arrête plus les magiciens, des plantes qui empêchent l'accouchement agissent, des milliers de chèvres et de moutons périssent. Tout cela, « parce que les dieux ont été détruits, chassés, méprisés » (p. 47). De son côté, le forestier rejette en masse ce que tente de lui imposer le village : la confession à la Vallée des eaux devant une tortue. Il estime que ce serait trahir ses convictions. Aussi préfère-t-il se concentrer sur son contrat qui le lie à la République d'Abomo. Le même antagonisme est perceptible dans *Jusqu'au seuil de l'irréel*. Ici, autant les hommes du village considèrent l'action du commandant, décidé à s'attaquer à certains aspects de la tradition, comme un affront, autant l'administrateur craint de voir son autorité bâtie sur des convictions occidentales s'effriter. Il y a donc au centre de la

discordance la crainte d'une déconstruction de l'ordre séculaire admis. De ce point de vue, les écrivains semblent représenter, comme le dit Régine Robin, « un espace [...] inscrivant la permanence de l'autre, de la perte, du manque, de la non-coïncidence, de la castration symbolique ». (Régine Robin, cité par C. Albert : p. 82).

À travers ces exemples, on voit comment chez l'Africain, avec le contact de la culture occidentale, comme le souligne Georges Balandier, « l'ordre qui structure la tradition est menacé par le désordre qu'incarne la modernité dont l'irruption dans le champ social africain perturbe l'ensemble des systèmes traditionnels » (cité par J.M. Ela, 1998: p. 59). Devant un mode d'être-au-monde qui contraste avec son vécu, l'Africain éprouve un sentiment de menace qui, comme le constate Jean-Marc Ela, « affecte les sociétés mises à l'épreuve par les phénomènes de contact et de domination depuis la colonisation » (Ela : p. 63). Ce sentiment de déracinement d'un peuple que l'Occident a rencontré n'est pas exempt d'une sorte de schizophrénie culturelle. Pour le Noir, comme le souligne de Leusse, « accepter de s'occidentaliser sans réserves, c'est [...] accepter d'être situé au niveau de l'objet » (de Leusse : p. 251). Également pour le cas de l'Occidental, la nouveauté curieuse et surprenante empêche de dompter l'autre pour imposer sa culture. Placées l'une aux antipodes de l'autre, les deux cultures mettent en évidence une situation où le contact n'est plus une rencontre mais un télescopage qui fatalement va influencer terriblement les protagonistes.

2.2 Le résultat du conflit d'étrangetés

Dans les textes que nous analysons, aussi bien chez les Occidentaux que chez les Africains, on peut évaluer le parcours psychologique des protagonistes. Tout au long de leurs parcours antagonistes, trois positions se dégagent: le rejet, l'assimilation et l'hésitation. D'abord le rejet. On le retrouve chez les personnages qui, catégoriques, n'osent pas s'ouvrir à l'étranger : Ousmane qui reste ferme sur sa décision d'épouser une deuxième femme, sa « sœur »; les parents de Mireille qui vouent leur fille à une espèce de malédiction en refusant toute négociation avec leur fille qui épouse un Africain; Yaye Khady, la mère d'Ousmane, qui condamne sans ambages le mariage mixte; le peuple de Bisso qui imperturbablement croit à ses dieux malgré leur « mort »; Mireille qui préfère commettre un crime parce qu'elle ne peut supporter le nouveau mode de vie qui lui est imposé par la belle-famille; l'abbé Voulana qui, devant l'emportement de ses ouailles, ne cesse de leur rappeler que « ce sont des choses de Satan » (Yanou : p. 56).

Il y a ensuite l'assimilation, synonyme de conversion qu'on retrouve chez Mme Delange qui finit par avoir un enfant grâce à l'eau mystique de la Vallée des dieux qu'elle boit. D'abord, apprend-on, elle sort des eaux sacrées « allégée, rajeunie » (p. 80) et plus tard « les espoirs étaient fondés, elle attendait un enfant » (p. 81). Il y a enfin l'indécision qu'on retrouve tour à tour chez M. Delange qui, après avoir vu le miracle de l'eau sacrée garde un étonnant silence qui contraste avec son acharnement de départ; chez le commandant qui, après l'histoire de la métamorphose, « était tenté de croire que la sorcellerie existait » (Koné : p. 82), sans vraiment être convaincu que la sorcellerie existe ou pas. On peut représenter ce parcours psychologique des personnages dans un tableau.

Personnages	Identité	Action de départ	Action finale	Etat d'esprit final
M. Delange	Forestier Français	Destruction de l'arbre sacré	Silence devant la conception de sa femme	Indécision
Le Commandant	Français	Refus de croire à l'existence de la sorcellerie	Interrogations sur la sorcellerie et les réalités africaines	Indécision
Mireille	Française mariée à un Africain	Tentative d'ouverture et de compréhension	Révolte contre le mode de vie africain	Rejet
L'Abbé Voulana	Prêtre Camerounais formé en France	Rejet de l'idée de l'Homme panthère et d'un dieu traditionnel	Rejet de la tradition et des « choses de Satan »	Rejet
Ousmane	Sénégalais revenu de France	Hésitation entre l'amour et la tradition	Option pour la tradition et rejet de l'étrangère	Rejet
Yaye Khady	Musulmane africaine	Rejet de la belle-fille Blanche	Refus d'un quelconque compromis	Rejet
Clarence	Français séjournant en Afrique	Désir de pénétrer les réalités mystiques africaines	Etonnement devant une Afrique sublime et mystérieuse	Fascination

Mme Delange	Epouse du forestier Delange	Rejet de l'idée d'une eau purificatrice et thérapeutique	Conception d'un enfant grâce à l'eau et changement d'idée	Assimilation
Le peuple de Bisso	Peuple enraciné dans sa tradition	Défense acharnée d'une vision du monde magico-religieuse	Défense de la tradition et condamnation du modernisme	Rejet

De ces échantillons, il apparaît que sur les neuf cas cités, deux restent indécis, cinq restent campés sur leurs positions de départ, un parvient à changer de camp, un reste dans un état de léthargie devant la réalité fascinante que lui présente l'étranger. Tous cependant éprouvent une difficulté, celle des êtres amenés à réaliser leurs faits et gestes dans un contexte socioculturel ambivalent - et antagoniste - et dont l'ambivalence vient de la confrontation ou de la coexistence antagoniste des valeurs socioculturelles négro-africaines et occidentales. La représentation de tels êtres est révélatrice d'un certain discours des auteurs africains sur l'identité et l'altérité.

3. L'enjeu d'une écriture confrontant altérités occidentale et africaine

S'il est vrai que l'écriture de nos quatre auteurs est révélatrice de l'acharnement avec lequel une culture peut repousser toute forme d'envahissement étranger et destructeur, il faut aussi voir en elle l'expression d'une idéologie profonde. Derrière le choc de cultures que représentent Laye, Koné, Bâ et Yanou se dissimulent à la fois l'exposition d'un drame existentiel consécutif à la rencontre de l'autre, la remise en question d'une claustration idéologique et culturelle qui ne peut enrichir l'humanité, condamnation qui sous-entend une certaine vision de l'altérité axée vers l'ouverture.

3.1 Un problème existentiel : comment concilier identité et altérité ?

Ce que nos textes traduisent en premier, c'est la difficulté de cohabitation avec l'étranger. Le compromis ici semble difficile. L'émergence des nouvelles valeurs, d'une nouvelle façon de penser crée une « conscience douloureuse de l'émergence d'un monde nouveau, voire dangereux » (M. Kane, 1982 : p. 455) Dans nos

textes, seule Mme Delange réussit à trouver un compromis entre sa formation rationaliste et les réalités non rationalistes d'Afrique. Chacun, imperturbable et inébranlable s'obstine à défendre sa vision du monde. L'extrémisme est si frappant que la riposte contre l'autre peut provoquer le crime, comme c'est le cas chez Mireille qui, incomprise et blessée dans son amour propre, en arrive à tuer son fils métisse pour marquer sa « *violente vague de rancœur* » (Bâ : p. 244) vis-à-vis de son mari Africain qui lui préfère une autre femme, conformément à la tradition. Il est difficile d'accepter l'autre sans ressentir une impression douloureuse de trahison, de perte. D'ailleurs, comme le dit un autre personnage africain du roman de Bâ revenu d'Europe « On ne peut allier deux conceptions de vie différentes. Si l'on est honnête, il y a un choix à faire » (p. 151). Et la grande question demeure, rebelle et lancinante, celle que pose Ousmane : « Comment fuir sans amputation profonde? Comment fuir sans hémorragie mortelle ? » (p. 58). C'est dire que, entre différentiation et assimilation, la soumission est difficile, même quand on est séduit par la culture de l'autre. C'est pourquoi on retrouve parmi nos personnages des êtres plongés dans l'indécision, partagés entre deux cultures. Il va naître chez eux « ce sentiment de déchirement, d'écartèlement entre deux cultures, pour tout dire d' « ambiguïté » » (Kane : p. 446). La question est donc là : comment cohabiter avec l'étranger différent de nous ? Chez les Africains, la critique a essayé de lier le sentiment d'ambiguïté à l'histoire du continent. Daniel Maximin affirme :

(L'écrivain Noir) se déclare possesseur d'une Afrique doublement chargée : lourde des traditions qui ont survécu à tous les esclavages, et qui, pour le meilleur et pour le pire, lourde aussi de l'imposition arbitraire d'une modernité sur laquelle nul ne peut revenir, et dont les bénéfices et les dangers apparaissent d'autant plus clairement que le maître s'est retiré. (D. Maximin, 1971 : p. 105)

L'Africain se trouve donc sous l'emprise d'une double influence et le choix à opérer ne va pas sans une certaine hésitation : peut-elle se mettre à l'école de l'Occident, au risque de perdre sa tradition, d'avoir à la troquer contre ce que Cheikh Hamidou Kane appelle « bagatelle » (C. H. Kane, 1979 : p. 133) ? Du côté des Occidentaux aussi on peut voir le dilemme d'un peuple imbu de ses convictions mais qui les voit mises à l'épreuve, au point de se retrouver coincé entre deux visions du monde. Le discours des auteurs devient donc un peu comme celui que décrit Christiane Albert:

Un discours qui impose la figure de l'immigré comme un personnage à la croisée de plusieurs [...] cultures [...] un

personnage problématique qui met en scène ce qui se joue dans la relation avec l'autre et ouvre ainsi à une réflexion sur l'altérité en même temps qu'il pose la question des origines et de la perte des origines (C. Albert : p. 17).

Il y a donc, chez les Africains comme chez les Occidentaux, une grande difficulté à sortir de l'ambivalence spirituelle et psychologique née simultanément de la séduction de l'autre et de la conservation de soi. Inévitablement, chaque culture a des valeurs à admirer et des tares à bannir, mais le drame naît du fait que chacune reste coincée dans une sorte d'immobilisme régressif, attitude qui se trouve aussi dénoncée par les auteurs.

3.2 Une satire d'un immobilisme régressif et une pédagogie de l'ouverture

Le discours des auteurs africains a pour option de déconstruire les préjugés bâtis sur l'étranger, de dénoncer un certain immobilisme dangereux qui fait que l'étranger soit toujours considéré comme un agresseur. La terrible conséquence de cette exclusion est que l'étranger est victime d'une espèce de marginalité sociale. Il y a à la lecture de nos textes une double dénonciation : celle de l'Occident et celle de l'Afrique. Chez les Occidentaux, les auteurs dénoncent un progrès qui prétend limiter l'essor humain aux dimensions du monde visible sans ouverture sur l'invisible et aussi le refus d'admettre l'existence d'une personnalité et d'une tradition africaines pourtant capables d'apporter une contribution au développement de l'humanité. Chez l'Africain, les auteurs dénoncent d'une part un repli dangereux qui exclut de façon catégorique la tradition rationaliste occidentale et d'autre part le maintien d'un complexe d'infériorité qui fait que l'étranger - Occident - soit toujours considéré comme envahisseur, puisque technologiquement supérieur. Par delà tout, ces textes semblent récuser toute conception monolithique de l'identité. Les textes revêtent donc une valeur hautement pédagogique.

En présentant le choc de cultures sous un aspect ténébreux, les auteurs en appellent à une certaine adaptation de la culture de l'autre en mesurant, bien sûr, ce que pareille adaptation réclame comme clairvoyance et comme sacrifice. Aussi, des deux civilisations en présence, il ne peut être question que l'une s'efface devant l'autre, que l'une se laisse absorber par l'autre. Entre elles doit s'établir un vital échange. Une civilisation qui se renferme sur elle-même se meurt et court le risque de dessèchement et de déphasage par rapport à l'évolution du monde. L'ouverture n'exclue pas la survie. Il ne s'agit pas d'envisager la rencontre de

l'étranger comme le contact de « deux mondes appelés à ne jamais se confondre » (Bâ : p. 187), comme le pense Ousmane, mais, comme celui de deux altérités complémentaires pour le bien être de l'humanité. Ainsi, autant l'Africain doit s'enraciner au plus profond de l'africanité, autant il doit demeurer ouvert à l'Occident et aux autres continents. De même, comme le clame de Leusse:

Il est temps que [...] l'Occident fasse preuve de plus de science. Il est temps surtout qu'il rabatte de son orgueil [...] Nous sommes plus que jamais à l'heure de l'échange. Tandis que l'isolationnisme appauvrit, l'échange enrichit, à la condition, bien sûr, que ce soit dans le respect et l'estime réciproques, dans l'égalité des droits et des devoirs (p. 294).

En plaidant en faveur d'une harmonie dans la différence, nos textes peuvent se lire comme des espaces de médiation entre deux visions du monde. Ils montrent que « les cultures peuvent se mélanger presque sans limites et pas seulement se développer mais également se perpétuer » (A. L. Kroeber, cité par S. Gruzinsky, 1999 : p. 39). Cette disposition exige de l'immigré une nouvelle attitude, lui qui doit désormais, comme le dit Christiane Albert, « négocier son intégration dans sa société d'accueil par une redéfinition de son identité » (Albert : p. 18) et peut-être aussi devenir un homme nouveau qui incarne la synthèse et la déterritorialisation des cultures. Il pourrait alors être un être déterritorialisé d'une identité qui ne se définit plus à travers une origine précise, mais qui est à recréer individuellement dans un télescopage de lieux et de cultures.

En analysant les positions et les attitudes des personnages africains et occidentaux en contact dans l'espace africain de nos quatre romans, nous avons pu percevoir un conflit ouvert entre deux civilisations, entre deux altérités, un conflit où l'étranger représente presque toujours une menace et devient un motif d'étrangeté. Nous avons par la suite pu ressortir les motivations et les conséquences de ce conflit en montrant comment chaque camp s'obstine à préserver et à défendre ses convictions premières. Ce qui nous a permis de déboucher sur l'enjeu d'une écriture où le contact est finalement synonyme de choc et non de rencontre, ceci en montrant comment les auteurs parviennent à représenter un univers fragmenté et complexe à travers une écriture qu'on peut définir comme une écriture du « hors-lieu », se situant « dans des espaces intermédiaires entre l'Occident et ses anciennes colonies » (Albert : p. 147). Il y a donc là représentation d'une expérience douloureuse dont les conséquences sont encore perceptibles à la

fois dans les différentes cultures et dans la manière de percevoir l'autre. Mais Koné, Laye, Bâ et Yanou parviennent à transcender les divergences. Leur production est une contribution au débat sur l'immigration aujourd'hui: la nécessité pour l'Afrique et l'Occident de s'ouvrir pour se construire, la nécessité de parvenir à une synthèse bénéfique pour l'humanité, une synthèse où chacun préserverait son identité tout en s'ouvrant à l'autre, une synthèse qui plaide en faveur d'un enracinement plus raisonnable. De la même manière, les textes appellent une ouverture prudente qui doit éviter la perte totale d'identité qui entraîne des catastrophes comme la mort de Samba Diallo dans *L'Aventure ambiguë*.

Pierre Martial Aboosolo (Université de Buéa, Cameroun)¹

Bibliographie

- ACHIRIGA Joseph,
1978. *La Révolte des romanciers noirs*, Sherbrooke, Naaman.
- ADIAFFI Jean Marie,
1981. *La Carte d'identité*, Paris, Hatier.
- ALBERT Christiane,
2005. *L'Immigration dans le roman francophone contemporain*, Paris, Karthala.
- ANOZIE Sunday O.,
1970. *Sociologie du roman africain*, Paris, L'Harmattan.
- BÂ, Mariama,
1981. *Un Chant écarlate*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines.
- BESSIERE Jean,
1981. *Déracinement et littérature*, Paris, PUF, Université de Lille III.
- CHEVRIER Jacques,
1990. *Littérature africaine, Histoire et grands thèmes*, Paris, Hatier.

¹ Assistant au Département de Français de l'Université de Buéa. Titulaire d'un Doctorat en Littérature générale et comparée à l'Université Stendhal Grenoble II. Il enseigne actuellement les littératures française et francophone à l'Université de Buéa. Il a publié «L'expression du fantastique identitaire dans Le Sorcier signe et persiste», *Lectures 3*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2005, pp. 189-203.

- DABLA Séwanou,
1986. *Nouvelles écritures africaines*, Paris, L'Harmattan.
- DE LEUSSE Hubert,
1971. *Afrique Occident. Heurs et malheurs d'une rencontre*, Paris, Editions de l'Orante.
- DURAND Gilbert,
1964. *L'Imaginaire symbolique*, Paris, Larousse.
1980. *L'Âme tigrée. Les pluriels de Psyché*, Paris, Denoël.
- ELLA Jean-Marc,
1999. *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris, Harmattan.
- GRUZINSKI Serge,
1999. *La Pensée métisse*, Paris, Fayard.
- KANE Cheik Hamidou Kane,
1961. *L'Aventure ambiguë*, Paris, 10/18.
- KANE Mohamadou,
1982. *Roman africain et traditions*, Dakar, Les Nouvelles éditions africaines.
- KONÉ Amadou,
1976. *Jusqu'au seuil de l'irréel*, Abidjan-Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines.
- LAYE Camara,
1954. *Le Regard du roi*, Paris, Plon.
- MAXIMIN Daniel,
« Le Théâtre de Wole Soyinka, », in *Présence africaine*, n°79, 1971, p. 105.
- SCHNEIDER Marcel,
1985. *Histoire de la littérature fantastique en France*, Paris, Fayard.
- YANOU Etienne,
1984. *L'Homme-dieu de Bisso*, Yaoundé, CLE.