



n 5, Le fantastique dans les littératures francophones du Maghreb et subsahariennes

Pierre Martial Abossolo

De la symbolique plurielle de l'arbre sacré dans le roman et la nouvelle d'Afrique francophone

Abstract: In African writings, tree is more than a decorative element. Its significance can be found beyond its appearances. What makes its peculiarity is the fact that it gives too many faces to see. It is the place where the natural and the supernatural, the visible and the invisible, the deaths and the living coexist. This double dimension makes characters and readers to diversely perceive the tree. Characters are very often of different cultures and readers have diverse views of the world, especially as concerns the relation with the supernatural. The tree is thus a meeting point for two conflicting views: on the one hand, those who, seemingly influenced by the western ideas of modernity and rationalism, consider supernatural as erroneous and outdated, and on the other hand those with the African traditional view according to which everything has a soul. This work is based, as corpus, on Jean Pliya's *L'Arbre fétiche*, Charly Gabriel Mbock's *Quand saigne le palmier* and Etienne Yanou's *L'Homme dieu de Biso*. Its aim is to put forward one of the confusing faces of the tree that makes it the meeting point of the conflicting views (Western and African), as well as the cause for existential ambiguity in the African who is at the crossroads of civilisations, torn between to conserve and to destroy, to cut off from the future and give up the past.

Keywords: fantasy, sacred tree, French-speaking Africa.

Résumé : Dans les textes africains, l'arbre est loin d'être un élément décoratif. Sa signification va au-delà de ses apparences. Ce qui le particularise le plus, c'est son caractère ambivalent. Il entretient en effet une pluralité de facettes et d'attributs qu'on peut résumer à un ensemble de binômes: il est invariablement le lieu de coexistence entre le naturel et le surnaturel, entre le passé et le présent, entre le visible et l'invisible, entre les vivants et les morts. Cette dimension plurielle fait qu'il soit diversement perçu, devenant ainsi le point d'affrontement entre deux conceptions de l'existence: d'un côté celle qui, manifestement influencée par l'apport de la modernité rationaliste occidentale, s'insurge contre la facette surnaturelle de l'arbre qu'ils jugent erronées et dépassées, et de l'autre celle qui, restant fidèle à une vision traditionaliste africaine qui veut que tout ait

une âme, continue de croire à la puissance mystérieuse et surnaturelle du végétal. Ce travail qui s'appuie sur un corpus de textes composé de *L'Arbre fétiche* de Jean Pliya, *Quand saigne le palmier* de Charly Gabriel Mbock et *L'Homme dieu de Bisso* d'Etienne Yanou se propose de relever une des facettes confuses de l'arbre, une facette multiforme qui le met au centre d'un conflit entre deux visions du monde diamétralement opposées (africaine et occidentale) et qui fait de lui le motif achevé d'une certaine ambiguïté existentielle chez l'Africain qui se retrouve aujourd'hui au carrefour des civilisations, partagé entre conserver et détruire, se couper de l'avenir et abandonner le passé.

Mots-clés: fantastique, arbre sacré, Afrique francophone.

*« Grands arbres sans âge, votre rassemblement n'a pas de pareils ailleurs,
dans le monde, je le sais ; vastes fourrées, mes amis, vous vous déployez
en voûtes boursoufflées qui ne me sont point inconnues, sans m'être tout
à fait familières... »*

Mongo Beti, *La Ruine presque cocasse d'un polichinelle*

Introduction

PARMI LES ÉLÉMENTS DE LA NATURE que les romanciers et nouvellistes d'Afrique francophone font fonctionner dans leurs textes figure en bonne place l'arbre. Il fait parti du réseau de symboles dont l'analyse permet d'élucider certaines valeurs vitales d'Afrique noire. Dans les romans et nouvelles, il ne s'agit pas certes d'un arbre qui parle ou qui se métamorphose en homme ou en animal, d'un arbre qui peut disparaître selon les situations, comme ceux qui fonctionnent dans plusieurs récits merveilleux ayant enrichi la littérature orale africaine. Mais son fonctionnement n'en est pas très éloigné. Dans les romans et nouvelles où le naturel et le surnaturel cohabitent par exemple, l'arbre est souvent le lieu où se décide le devenir du clan, le symbole de la puissance magique et mystique, le lieu de jonction entre visibles et invisibles, entre morts et vivants. Tous ces attributs font finalement que l'arbre soit regardé par les traditionalistes comme un véritable être vivant. Ce qui n'est pas le cas chez les modernistes influencés par des modes de pensée venus d'ailleurs. L'arbre serait-il donc au centre d'un conflit entre la vision traditionaliste et la vision moderniste? Quelles pourraient être les modalités de ce conflit? Cet antagonisme pourrait-il permettre de capter le reflet du discours des écrivains africains sur certaines valeurs vitales du vécu africain? Cette réflexion se

propose donc de jeter un regard contrastif sur la perception de l'arbre sacré dans un certain nombre de textes africains où il trône dans l'espace et dans les esprits. Après avoir présenté dans un premier temps les contextes dans lesquels ce végétal intervient dans les récits, nous dégagerons les positions des deux groupes de personnages vis-à-vis de lui en montrant comment leurs idéologies s'affrontent et en relevant les conséquences qui en découlent. Nous verrons enfin comment peut s'appréhender aujourd'hui cette perception plurielle de l'arbre sacré dans la littérature d'Afrique noire francophone.

1. De la place de l'arbre dans les textes africains

Le végétal n'est pas nouveau dans l'imaginaire des écrivains africains. C'est d'abord dans la tradition narrative orale que doivent être cherchés les fondements de l'image de l'arbre. Mais on peut remarquer que même dans les textes écrits, l'arbre joue un rôle central qui fait de lui un élément clé du tissu narratif. On peut répertorier plusieurs titres de romans et de pièces de théâtre construits autour du thème général des plantes: *Remous de feuilles* de E.F. Mweya (1972), *Feuilles d'olive* de I.Botuli-Boloumbu (1972), *La Femme emplumée de la jungle* d'Amos Tutuola (1972), *Herbe féconde* de J. Bognini Miezani (1973), *Pour une noix de palme* de Tuyinamo-Wumba (1974), *Ebéniques* de G. Kebe Mbaye (1975), *L'oseille, les citrons* de Maxime N'debeka (1975), *L'Arbre et le fruit* de Touré Kitia (1979), *Le Baobab fou* de Ken Bugul (1983), *Les Arbres en parlent encore* de Calixte Beyala (2002). Le titre *L'arbre à palabre* que Jacques Chevrier donne à son essai sur la littérature africaine publié en 1991 répond sans doute à cette dynamique de symbolisation de l'arbre. À l'observation de ces titres et de plusieurs autres indices, la critique a dans un premier temps été amenée à lire un certain nombre de romans, de recueils et de pièces de théâtre comme un prolongement du conte traditionnel africain où l'arbre est souvent un actant considérable. Pius Ngandu Nkashama pense à cet effet que dans les genres modernes,

la subtilité du modèle représenté récupère les indices ethnologiques des discours, dans la mesure où les thèmes et les symbolismes de l'imaginaire se relient impérativement à des substrats mythologiques qui, eux, peuvent être des sortes de strates psychologiques dont les conteurs traditionnels seraient des références explicites. (Ngandu 1989: p. 21).

Cette présence séculaire de l'arbre aussi bien dans les genres traditionnels que dans les genres modernes permet de bâtir aujourd'hui un discours littéraire africain de l'arbre qui cache une

symbolique multiple dont on peut tenter de dégager les modalités dans cette étude.

D'après *Le Robert*, l'arbre est un « grand végétal ligneux dont la tige ne porte de branches qu'à partir d'une certaine hauteur au-dessus du sol ». Cette définition inspirée d'une conception rationnelle de l'existence fait de l'arbre un objet, un élément de la nature ayant un certain nombre de fonctions écologiques et vitales que la science a pu répertorier. Mais à la lecture des textes que nous exploitons, il s'observe que l'usage que les communautés font de l'arbre rend problématique cette perception apparente. Ici en effet, l'arbre joue un rôle fondamental qui fait que le lecteur a du mal à le dissocier de la vie des personnages et à le considérer véritablement comme un végétal. Ceci vient du fait que, comme le dit Hubert Deschamps, « la nature apparaît à l'Africain si distincte de lui-même qu'il attribue aux animaux, aux plantes, voire même aux minéraux et aux objets, ses propres qualités, ses besoins et ses désirs » (H. Deschamps 1965: p. 68). De même, dans la trame narrative, l'arbre fait figure d'un actant incontournable et offre surtout le visage d'un être vivant, d'un humain qui agit sur les êtres et sur les choses, d'autant plus que, comme le dit Sunday Anozie, les textes africains sont « une représentation des croyances [des Africains] et de leur participation à la magie, à la sorcellerie, et aux autres aspects du spiritualisme traditionnel [...] à travers leur respect pour les institutions traditionnelles ». (S. Anozie 1970: p. 27-28)

Dans *Quand saigne le palmier* (1989) de Charly Gabriel Mbock, le prince Bitchoka, futur chef du village souffre d'une impuissance sexuelle, chose abominable et inacceptable pour un futur chef. Il est secouru par son cousin Lién qui prend la charge de féconder secrètement ses épouses. Le pacte est scellé sous un palmier fétiche. Sous cet arbre symbole de la puissance surnaturelle des ancêtres, les deux protagonistes se font des scarifications pour mêler leur sang et Bitchoka prend un engagement : « Toi Bitchoka, fils de Nyemb Bamb, prends garde à toi car tu as parlé sous ce palmier. Il te faut répéter après moi : "Que le palmier me saigne si jamais je trahis" » (Mbock : 53). Mais très vite, par mégalomanie et par mépris de la parole donnée, le chef trahira le pacte, et, apprend-on, avec la plus grande horreur, le palmier « saignera » et le chef mourra.

Dans « *L'Arbre fétiche* » (1971) de Jean Pliya, un objet curieux trône au centre de la ville d'Abomey, capitale historique du Dahomey. C'est un arbre dressé aux côtés d'édifices nouveaux

bâties par l'administration moderne. Le lecteur apprend que « À la vue de cet arbre, on ressentait malgré soi une impression de vénération » (Pliya 1971: p. 11). Tout le récit est centré sur la controverse autour de l'abattage de cet arbre. Un des personnages, Dossou, sous l'instigation du jeune Maire de la ville, le moderniste et cartésien M. Lanta, tente d'abattre l'arbre et les conséquences sont à la dimension du caractère mystérieux de l'arbre. En plein abattage, des effets terribles se produisent et Dossou périra. Pour les spectateurs, « le dieu *Heviesso* exprimait sa colère » (p. 25) et pour les féticheurs, la mort terrible de Dossou résonne « comme un avertissement pour ceux qui tenteraient encore de commettre un pareil sacrilège » (p. 26). Et pourtant pour le jeune administrateur cartésien, de telles « allégations » sont d'une autre époque et n'ont plus droit au chapitre en plein XXe siècle. Deux regards croisés donc sur la tradition en général et sur l'arbre en particulier.

Dans *L'Homme dieu de Bisso* (1971), les villageois de Bisso vivent paisiblement, entretiennent leurs convictions religieuses et respectent leurs dieux et leur tradition, jusqu'au jour où des êtres peu communs à leurs yeux se mettent à remettre en question ces croyances: d'abord L'Abbé Voulana, un fils du pays ayant séjourné en Europe, qui refuse de croire à l'existence d'un Homme-panthère et qui, « élevé dans la logique cartésienne, (...) n'admettait pas sans preuve qu'un être pût se transformer en animal » (p.16); ensuite le forestier Français M. Delange qui décide d'abattre un immense baobab qui à ses yeux est un arbre comme tous les autres. Pour les villageois pourtant, l'abattage de l'arbre est un sacrilège, un couteau planté au cœur des traditions de Bisso. D'ailleurs, pensent-ils, après l'abattage de l'arbre, « Le dieu qui s'en servait comme demeure doit maintenant errer dans la forêt comme un mendiant, oublié de tous » (p. 46). Comme dans le cas de *Quand saigne le palmier* et *L'Arbre fétiche*, on assiste à une bataille idéologique entre modernistes et traditionalistes.

Comme on le voit donc, l'arbre, cet élément clé des textes est au cœur d'une controverse qui met en scène deux visions. Rien de surprenant puisque quand l'aspect surnaturel est impliqué, les faits deviennent discutables. Il se construit aussitôt un discours contrastif, les perceptions dépendant des convictions, des visions du monde et surtout des rapports différents au surnaturel. Dans le cas des textes que nous analysons, ce qu'il faut rapidement remarquer est que, s'insérant dans un univers caractérisé par « la fréquence et l'intensité des relations avec l'invisible » (Laburthe-Tolra 1977: p. 24), l'arbre renferme un faisceau symbolique qui se réfère aux vivants comme aux morts, aux visibles comme aux

invisibles. Et quand ces données où l'unanimité est problématique entrent en jeu, l'enjeu idéologique s'accroît. De ce fait, chaque texte où intervient l'arbre en Afrique devient une rivière aux affluents et aux confluents multiples où baignent à la fois des visions traditionalistes jugées par certains de chimériques et mensongères et des visions modernistes regardées par d'autres comme subversives et inadmissibles. Et régulièrement on assiste à une radicalisation des positions. Avant de voir ce que peut dissimuler aujourd'hui chez les auteurs cette double perception de l'arbre dans l'univers africain, analysons les deux positions en conflit.

2. Deux regards divergents sur l'arbre sacré

A la lecture de nos textes, il s'observe que l'arbre recèle deux niveaux de significations, ambivalents et aptes à nourrir une double symbolique. On note ainsi chez les personnages une divergence de regards sur l'arbre sacré, regards influencés par deux convictions: celle des adeptes de la tradition qui pensent que l'arbre les lie intimement à leurs ancêtres et demeure déterminant pour la survie du clan. Pour cela, il ne faut en aucun cas s'attaquer à lui. C'est, comme nous l'avons déjà dit, dans la vision traditionaliste magico-religieuse africaine qu'il faut aller chercher cette conviction, celle qui veut que l'arbre, comme tous les éléments de la nature, ait une âme, qu'il soit la marque d'une « sympathie de l'homme et de la nature » (Deschamps: 69), qu'il soit le témoignage de « cette communion constante de l'homme de ses environs » (Ibidem). Il y a ensuite la position des modernistes et des ignorants qui tranche avec toute considération traditionaliste. Les partisans de cette position, soit parce qu'ils sont imbus de leur savoir rationnel occidental qu'ils estiment normal et unique, soit du fait de leur ignorance et de leur méconnaissance des réalités magiques africaines, ont un regard naturel sur l'arbre dit sacré. Ils pensent dans la plupart des cas que toutes les convictions surnaturelles qui entourent l'arbre ne sont que de pures inventions fantaisistes et superstitieuses. Ceux-là s'appuient sans doute sur des considérations essentiellement rationalistes d'après lesquelles « 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). Voyons comment se déploient ces positions dans nos trois textes.

2.1. La perception traditionaliste de l'arbre

Il existe un lien profond entre l'Africain traditionnel et l'arbre. Au-delà du fait que ce végétal incarne l'archétype exemplaire de la végétation telle qu'on la trouve dans l'Afrique forestière, il est aussi l'élément qui inspire respect et soumission, étant donné qu'il est rattaché à l'homme par un certain nombre de faisceaux mystiques dont toute rupture constitue une épreuve douloureuse et mortelle pour le groupe. Cette fonction ésotérique de l'arbre est relayée dans les textes que nous exploitons. L'arbre se présente ici comme un nœud par lequel la force vitale de la société est renforcée. Et par la création symbolique de l'imagination, l'arbre acquiert une personnalité définie.

Pour le cas de l'arbre fétiche de Jean Pliya, les traditionalistes affirment que l'arbre sacré symbolise un ancêtre. Il est d'ailleurs rappelé à l'Administrateur qui s'acharne à faire abattre l'arbre que « *c'est un arbre fétiche et qu'il y aurait un grave danger à s'y attaquer* » (p. 13). Puis, lui rappelle-t-on,

L'iroko que vous ordonnez de couper a une histoire que vous devez savoir. Le roi Tégbusou aurait été, à plusieurs reprises, sauvé par un oiseau qui habitait dans cet arbre et qui lui signalait, en période de guerre, les ruses de l'ennemi » (p. 15).

Pour les partisans de la thèse traditionaliste donc, l'arbre ici n'est autre chose qu'un être vivant et toute offensive contre lui aura des répercussions graves. Et apparemment cela semble se concrétiser à son abattage par le prisonnier mandaté par l'Administrateur:

C'est alors qu'amplifiait la solennité de la scène, l'orage qui couvrait depuis le matin éclata, avec des explosions de tonnerre et des éclairs aveuglants. Le dieu Heviesso exprimait sa colère en crachant le feu [...] Un nœud de branche, renflé comme une tête de massue titanesque, avait atteint le bûcheron dans le dos. Les entrailles avaient giclé hors du ventre (p. 25).

Dans *L'Homme-dieu de Bisso*, le forestier Delange a commis ce qui est aux yeux des hommes de Bisso un crime. Il lui est reproché d'avoir abattu un arbre sacré qui porte le destin de la tribu. Un villageois déclare amèrement :

Le forestier Delange s'est permis d'abattre l'arbre qui était le temple du dieu-gardien du pays. Pourtant cet arbre sacré portait en lui le destin de notre tribu. Il était aussi le gardien de nos biens [...] Le dieu qui s'en

servait comme demeure doit maintenant errer dans la forêt comme un mendiant, oublié de tous (...) On ne badine pas avec les dieux du pays (p. 46-47).

Le fils du forestier en appelle à la conscience de son père: «*Toi. C'est toi qui as coupé l'arbre du dieu-gardien des gens de Bisso. C'est un crime, père*» (p.69). Les villageois considèrent effectivement cet acte comme un sacrilège dont le village doit être purifié, sinon, des conséquences fâcheuses vont suivre. Tout comme dans la nouvelle de Pliya, les événements semblent confirmer la thèse des traditionalistes. On enregistre en effet quelques faits qu'on peut attribuer à l'abatage de l'arbre, synonyme du départ des dieux:

Les hommes chouettes sortent librement la nuit pour ronger les poumons des paisibles dormeurs. Rien n'arrête plus les magiciens qui conduisent les gens dans l'autre monde pour les y faire travailler comme des esclaves. De méchants sorciers ont planté ça et là, sur commande, à prix d'argent, des plantes qui empêchent les femmes de concevoir. (p. 46)

Dans cet univers de Bisso, l'arbre est le lien d'intersection entre les ancêtres et le clan. C'est d'ailleurs ce qui explique le regard offensif que le village jette sur la route qui a favorisé la destruction des arbres. Le lecteur apprend que « les indigènes l'avaient construite dans des conditions impossibles à croire. Elle serpentait orgueilleusement à travers le pays, violant, profanant, détruisant les arbres fétiches et lieux tabous sur son passage » (p. 48). Et c'est sans surprise que la présence de la route est perçue comme génératrice des ennuis du clan, car elle apporte des changements qui menacent son unité et surtout l'idéal d'une vie sanctionnée par les ancêtres. D'autres romans africains illustrent cette image péjorative de la route destructrice des valeurs traditionnelles africaines. On peut citer *Un Sorcier blanc à Zangali* de René Philombe (1970) où la « grande voie » est considérée comme « une route homicide » (R. Philombe 1970: 45). On retrouve également cette image dans *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti où, avec beaucoup de nostalgie et d'amertume le narrateur se rappelle que « (son) village aussi dut jouir de ce calme mystérieux avant que la route ne vint le bousculer » (Mongo Béti 1956: p. 65).

Dans *Quand saigne le palmier* enfin, c'est le caractère sacré de l'arbre qui confère au pacte signé entre le chef Bitchoka et Lién la valeur d'un serment. C'est là qu'a lieu la communication avec les ancêtres :

Ils s'arrêtèrent sous un palmier qui n'avait des autres que les apparences. Lién invita Bitchoka à s'en approcher.

Bitchoka, que je t'appelle par le nom dont se servent les sorciers pour te nuire, sous le palmier que voici, j'ai poussé mon premier cri. C'est l'arbre fétiche de ma famille, je te l'ai déjà dit. [...] Tu feras donc ta requête ici pour que les ancêtres t'entendent (p. 52)

Le caractère singulier du palmier et son choix pour un pacte aussi déterminant pour la vie des deux protagonistes témoignent du pouvoir sacré accordé au palmier dans cette forêt africaine. Le père du héros vient le lui rappeler en rêve : « Toute parole imprudente sera à taire à côté du palmier sacré, car le palmier n'oublie pas. Et il ne pardonne qu'aux repentants. Médite avant de parler sous ce palmier » (p.87). Malheureusement, en infligeant des peines à son bienfaiteur et en devenant un pur dictateur qui impose travaux forcés à sa communauté, Bitchoka rompt le pacte. Et il sera victime d'une maladie mystérieuse:

Le membre s'était crevé par endroits, entre le talon et le genou [...] D'autres abcès s'annonçaient vers l'aine douloureuse depuis le début de la maladie. Ils commençaient par des clous, devenaient des pustules et tendaient la peau à la faire reluire. Une fois mûrie, ils éclataient en un jet de sang bleuâtre. Alors l'exsudation ne connaissait plus de terme. (p. 140)

La nature de la maladie et les circonstances de son apparition semblent ne pas relever du pur hasard. On sait que le chef tente de se soigner mais guérison ne s'ensuit pas. Il y a donc lieu de lier sa maladie à sa rébellion. Il aurait fait table rase des prescriptions du pacte et des avertissements de son père. Sa maladie peut donc apparaître comme une sanction, sanction de la main invisible des ancêtres contre un désobéissant.

Elles sont donc là, dans nos trois textes, d'abord les preuves d'une modernité violente que donnent les destructeurs des arbres; ensuite celles d'une riposte des arbres: la maladie du chef, la mort de Dossou, les malheurs qui s'abattent sur Bissau. On voit comment à toute violation de l'arbre s'ensuit une punition, une punition contre les «forces menaçantes du dehors» (Xavier Garnier, 160), à la grande satisfaction de tous ceux qui, à l'abattage de l'arbre, voient leurs croyances menacées et leurs convictions attaquées. Cette première position amène à comprendre avec Joseph Nkou qu'« il y a la science des Blancs et la science des Noirs » (J. Nkou 1984: p. 20) car autant la science occidentale peut se prévaloir d'expliquer par la Raison, autant la science du Noir peut venger et poser des énigmes que la Raison ne peut déchiffrer. On voit ainsi un univers traditionaliste africain conservateur, éprouvant un sentiment de menace émanant de la nouveauté qu'impose une idéologie que la critique lie le plus souvent à la

pénétration coloniale. Ici, comme l'observe Georges Balandier, avec l'avènement d'une idéologie nouvelle et contestataire, « 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. Ella 1998: p. 59).

C'est pourquoi, pour se défendre face à l'invasion étrangère, l'arbre assure dans plusieurs textes une fonction de justicier. En marge de nos trois textes, on le voit par exemple chez un auteur comme Ferdinand Oyono. Dans son roman *Une Vie de boy*, Toundi, le héros, nous révèle avec non moins d'ironie les circonstances de la mort de son bienfaiteur, le révérend père Gilbert: « Mon père, mon bienfaiteur, le révérend père Gilbert est mort. On l'a trouvé ensanglanté, écrasé sur sa motocyclette par l'une des branches du fromager géant que les indigènes appellent « le broyeur des Blancs » (F. Oyono 1956: p. 25). Cette mort est interprétée par Eloïse A. Brière comme une vengeance: « Dispensant la justice au nom des ancêtres, le fromager se venge sur le missionnaire qui avait soustrait l'adolescent à son initiation au monde sacré de la tradition » (E. Brière 1993: p. 63). Le « broyeur des Blancs » est ici l'adjuvant des Noirs qui rétablit l'équilibre dans une société qui a vu un de ses fils enrôlé par le Blanc, à la veille de son initiation où il devait faire connaissance avec le fameux serpent qui veille sur toute la race. Avec cette action de l'arbre vengeur qui défie les lois de la physique, « la magie prend sa revanche contre le Blanc et sa technique » (X. Garnier, 1999: p. 65).

Toutes ces considérations s'expliquent par l'idée que la civilisation traditionaliste africaine se fait de l'arbre. On peut rappeler plusieurs sociétés répertoriées par Hubert Deschamps où ce rôle de l'arbre a existé et continue d'exister :

À la côte de Guinée, l'arbre iroko est le symbole de la fécondité. Tous les arbres ont des âmes. Quand on les coupe, on doit les apaiser par les offrandes. On trouve les mêmes croyances en Oubangui. Les Manja et les Banda pensent que chaque génie affectionne particulièrement une espèce d'arbre. On en coupe une branche qu'on dépose auprès d'un autel et le génie vient y résider (...) Les Kikouyou du Kenya ont aussi des esprits qui habitent les arbres. Dans les débrousses un arbre est laissé de loin en loin pour recueillir les esprits de ceux qu'on a abattus autour ; on prie les esprits de s'y réfugier et on leur offre un agneau. (p. 25-26)

Dans les textes littéraires représentatifs de ce rapport de l'Africain à l'arbre, la destruction de végétaux jouissant de telles

considérations peut être perçue comme un « homicide » et surtout comme un « déicide » générateur des ennuis du clan car elle apporte des changements qui menacent l'unité et surtout l'idéal d'une vie sanctionnée par les ancêtres. Mais s'il y a antagonisme idéologique dans nos trois textes au sujet de l'arbre, c'est parce que les auteurs font également agir des personnages qui relèvent d'un autre courant de pensée, un courant qui remet en question l'ensemble des croyances qu'entretiennent les traditionalistes. Et c'est leur intrusion dans les textes qui permet de voir la diversité du rapport à l'arbre. Ces personnages se revendiquent le plus souvent du courant moderniste et sont souvent considérés par les partisans de l'autre camp comme des « aveugles ».

2.2. La perception moderniste de l'arbre

Les actes et les idées des modernistes vibrent en opposition de phase avec ceux des traditionalistes. L'incursion du surnaturel dans la vie de ces êtres est une rupture avec la normalité. Le sentiment de rupture, de mutilation idéologique se vit surtout chez les non avertis et étrangers aux réalités profondes de l'Afrique traditionnelle. Ils se retrouvent subitement en face de réalités qu'ils ne peuvent expliquer. L'action de l'arbre peut alors leur apparaître comme un fait extraordinaire et inacceptable. On peut le vérifier dans nos trois textes.

Face aux menaces à lui proférées par le village pour avoir abattu l'arbre sacré, Monsieur Delange de *L'Homme dieu de Bisso* réplique : « Mon contrat ne me lie qu'au gouvernement de la république d'Abomo. Quant à cette tribu, je l'ignore » (Yanou: p. 69). Attitude contestataire qui tranche avec celle des villageois. Ignorer la tribu, c'est ignorer ses croyances et surtout ce que pensent les habitants de Bisso de l'arbre. Refus de reconnaissance ou refus de se remettre en question, l'attitude de Delange semble le confiner à une position qui rejette la vision sacrée de l'arbre.

Dans *L'Arbre fétiche*, Monsieur Lanta doute de l'efficacité de l'arbre dont on dit qu'il abrite les ancêtres :

Tout cela est bien beau, mais difficilement vérifiable. En plein XX^e siècle, nous ne pouvons plus croire aux fétiches. Sans quoi, malgré notre indépendance, nous n'édifierons jamais une nation moderne et civilisée. Nous devons abattre cet arbre pour cause d'utilité publique, et rien ne nous arrêtera. Il faut donner à la ville d'Abomey un aspect neuf et moderne (Pliya: p. 15).

Ici, le jeune administrateur pense qu'il y a incompatibilité entre le développement, fille de la modernité, et la croyance aux fétiches. Ces croyances apparaissent à ses yeux comme synonyme de retard, de sous développement. Par conséquent, se fier continuellement aux réalités mystiques africaines, c'est refuser la nouveauté, c'est se condamner à demeurer éternellement non « civilisé ».

Dans *Quand saigne le palmier*, le nouveau chef persécutera ses sujets qu'il envoie aux travaux forcés de Nak Nak en se passant du conseil des Anciens. À cause des radotages autour du fils de la première reine Sondi, la persécution s'étendra sur Lién, celui-là même grâce à qui il a pu sauver son opprobre en devenant « père ». Par une série d'actes, le chef deviendra ainsi un contestataire de l'ordre traditionnel établi. Il foulera aux pieds les croyances du village en reniant très vite ce qu'il a affirmé sous l'arbre sacré, précisément. Plus grave encore, il passe outre les propos de son défunt père qui visiblement tentait de le ramener à « la raison » en lui rappelant : « Le palmier sait purifier, mais prends garde, il saigne aussi. Maintenant tu sais ». (p.88). Ici, l'attitude de Bitchoka, même si elle n'a pas les mêmes motivations que celle des deux autres « rebelles » des autres textes, va aussi à l'encontre de l'ordre mystico-traditionnel établi. Avec imprudence et audace, le nouveau chef s'enferme dans une logique qui l'éloigne de la promesse de départ. La parole trahie, le serment rompu, c'est la force sacrée de l'arbre reniée ; c'est aussi surtout l'image d'une Afrique trahie, avec ses mystères et ses convictions.

Tous ces agissements rebelles face à la force mystique de l'arbre font entorse à la vision magico-religieuse africaine. Nos différents contestataires sont chacun un cliché d'une vision qui semble renier tout ce qui échappe aux apparences. Il est évident que s'ils ont contesté le pouvoir des arbres, c'est parce qu'ils n'ont pas tenu compte de l'aspect invisible et donc sacré du végétal. Deux raisons expliquent donc l'attitude de nos protagonistes: le mépris des réalités souterraines de la tradition africaine et l'influence du milieu qui les a façonnés. Ils agissent en effet au grand mépris des prescriptions et des avertissements de l'entourage. Voulana, Delange et Lanta ont été formés à l'école occidentale et restent orgueilleux de leur rationalisme; le chef Bitchoka, celui-là qui viole le serment prononcé sous le palmier sacré, est visiblement influencé par un mode de vie nouveau qui fait de lui un progressiste qui se détache des fondements magiques du pouvoir traditionnel africain. Il représente de ce fait une

nouvelle élite dirigeante qui croit pouvoir exercer le pouvoir en se soustrayant de son caractère mystique.

Ces attitudes « modernes » faisant entorse à une identité presque totémique entre l'essence de l'homme et celle de l'arbre sont le reflet d'une civilisation qui exclue de sa sphère le type de considération incarnée par le groupe des traditionnalistes. En s'appuyant sur le primat de la raison sur les sentiments et l'imagination, le rationalisme qui motive les agissements de Lanta, Delange et Voulana s'évertue à disqualifier un certain nombre de phénomènes désignés comme paranormaux. Avec lui, des phénomènes comme le pouvoir de l'arbre sont « rejetés par l'objectivisme analytique du côté des superstitions, des erreurs et des faussetés » (G. Durand 1980: p. 44). De ce point de vue, il est normal que les personnages influencés par cette vision du monde ne prennent pas en compte le niveau caché de la réalité visible dont ils n'ont pas l'expérience directe dans la vie quotidienne. Ils ne peuvent penser que comme Dossou pour qui « idolâtrer (...) un arbre était une superstition indigne de lui » (Pliya: p. 20).

Les positions contrastives des personnages des deux groupes que nous avons identifiés sont donc loin d'être gratuites. Elles sont finalement révélatrices de deux visions du monde et leur désaccord au sujet du pouvoir de l'arbre sacré peut se lire comme l'expression d'une rivalité, d'un antagonisme entre deux conceptions du surnaturel, antagonisme qui finit par plonger l'Africain dans une espèce d'ambiguïté existentielle devant le sens et l'importance à accorder à un objet comme l'arbre au XXI^e siècle.

3. La signification de la double perception de l'arbre sacré dans les textes africains

La lecture de nos trois textes et l'observation de la mise en opposition des deux attitudes vis-à-vis de l'arbre sacré permettent aux auteurs de provoquer une réflexion qui va au-delà de la simple opposition de rapports au végétal. En plus de ce qui peut paraître pour certains lecteurs aujourd'hui comme une manière pour les écrivains de reprendre en main l'histoire de l'Afrique, de ressusciter l'âme africaine, profonde mais en désuétude, une manière de remettre à jour l'idée que c'est la fidélité à la tradition qui peut redonner aux peuples africains une fixité qui leur permette de constituer un patrimoine moral accru de génération en génération, il y a deux grandes problématiques qui se dégagent de cette confrontation de deux types de rapports à l'arbre sacré: une problématique relationnelle mettant en scène deux camps et une

autre endogène à la vision du monde de l'Africain aujourd'hui. On peut alors analyser la double perception de l'arbre d'abord comme la matérialisation d'un conflit idéologique entre le rapport au surnaturel de l'africain traditionaliste et celui de l'Occidental transporté en Afrique par la colonisation ; ensuite comme la manifestation d'une ambiguïté existentielle de l'Africain qui ne sait plus s'il faut continuer de se soumettre à un certain nombre de croyances que certains disent désormais désuètes.

3.1. L'arbre sacré comme motif d'un conflit idéologique Afrique-Occident

Si nous disons que l'arbre sacré est un motif d'un conflit idéologique entre l'Afrique et l'occident, c'est parce que sa double représentation dans l'imaginaire des personnages est révélatrice d'une confrontation entre deux systèmes de pensée en rapport avec le surnaturel: un système de pensée africain inspiré de la tradition et un système de pensée occidentale se référant au rationalisme issu des Lumières. Ces deux systèmes ont chacun un type de rapport particulier au surnaturel qui est susceptible de déterminer sa représentation de l'arbre sacré. Le lecteur se trouve donc face à un antagonisme engendrant une confusion comme celle de « *L'Arbre fétiche* » où l'organisation même de l'espace trahit un flottement. En effet, l'arbre fétiche est dressé au cœur de la cité moderne. Cette apparente cohabitation cache une confrontation. Eloïse A. Brière n'y voit autre chose que l'« affrontement entre le profane et le sacré, entre l'ancien et le nouveau, la tradition et le modernisme » (p. 36). Le combat que mène le téméraire Dossou et l'opposition des autres habitants d'Abomey à son acte de destruction, c'est le symbole du conflit culturel existant entre ceux qui soutiennent que la construction d'une nation moderne exige la destruction de certaines reliques du passé et ceux qui défendent le patrimoine ancestral.

De plus, les textes mettant en scène l'arbre sacré sont le lieu où se reflète la dissolution de ce que Julia Kristeva appelle « l'unité mythique » (J. Kristeva: 1970) et qui constituait la vision du monde africaine. Cet affrontement témoigne du choc entre les croyances traditionnelles pré-chrétiennes et les convictions modernes inspirées de l'occidentalisation des mœurs. C'est ce qu'illustre l'action du forestier Delange. Ici, l'irruption du profane occidental dans la sphère du monde préchrétien sonne le glas de l'ordre traditionnel. La perception du monde matériel, conditionnée par la notion de profit fait table rase de la dimension spirituelle préchrétienne. Tandis que Delange « détruit les dieux et les

économies des animistes pour en tirer profit » (p. 70), les gens de Bisso deviennent des proies faciles aux forces du mal car démunis de l'arbre qui est leur moyen habituel de communiquer avec les forces du sacré. Ces abattages de l'arbre révèlent de façon générale l'entorse perpétrée par l'Occident aux peuples de la forêt en les coupant d'un élément vital déterminant la survie du clan. Quand l'arbre est abaissé au niveau des «choses mortes», le sacré cède le pas au profane, l'ancienne hiérophanie¹ s'écroule.

On peut évoquer d'autres textes africains dans lesquels se joue ce conflit à issues multiples: dans *Un Sorcier blanc à Zangali* de René Philombe, le missionnaire Blanc chargé d'apporter « la lumière » du Christ s'attaque à une parcelle de brousse où reposent les morts de la tribu ; dans *Ville cruelle* de Eza Boto, on apprend que les grosses billes de bois sont transportées « blanchies, numérotées, sagement couchées dans de longues voitures, vers Dieu sait quelle destination » (Eza Boto, 1954 :19); dans *Orphée d'Afrique* de Werewere Liking, il est rapporté que « chaque année, on s'acharne sur la forêt. On scie, on abat. Des géants nouveaux, gorgés de sèves séculaires, sont scindés en billes, et transportés là-bas » (W. Liking, 1981: p. 25); dans *La Croix du cœur* (1984) de Charly Gabriel Mbock enfin, on assiste à l'abattage des arbres sur la colline sacrée d'Hikôamadje par les chrétiens, sous l'impulsion du missionnaire, exactement 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 orner son salon » (J.M. Adiaffi 1980: 85)

Ces récurrences sont une preuve que l'écrivain africain infuse le symbole de l'arbre du drame central qui se joue en Afrique depuis l'ère coloniale: la destruction de cultures locales en faveur d'une culture extérieure dont l'adoption n'est autre que l'indice d'une lente mais douloureuse rupture avec le passé. Les arbres sont ainsi assassinés par la modernité, anihilés par l'institution ou l'imposition d'une nouvelle culture mais aussi par l'industrie du bois. Ils perdent définitivement leur vie sacrée entamée depuis leur abattage. Les scies et les machettes qui coupent, la voiture qui transporte, déracinent l'arbre de ses liens avec le monde des ancêtres et violent la sphère sacrée de la forêt. Ces billes « numérotées » et « sagement couchées » sont une image terrible du monde occidental détruisant la culture locale pour favoriser l'implantation du mode de production et de consommation

¹ Le terme est de Mircea Eliade. Voir J. Reno, « Hiérophanie, symbole et expérience », *Les Cahiers de l'Herne* 33 (1978) 121. Il désigne les lieux où se manifeste le sacré (arbres, pierres, eau, montagnes...)

occidental. Elles sont l'expression vivante d'une culture que la nouveauté occidentale impose à l'Afrique en essayant de se substituer à son savoir millénaire.

On ne peut négliger ici le rôle joué par un autre type de modernité occidentale, le christianisme. Il a également contribué à la destruction du patrimoine traditionnel pré-chrétien africain. En effet, comme la colonisation qui a adopté des stratégies cherchant à neutraliser les fondements de base de la société pré-coloniale, le christianisme s'est aussi employé à faire entorse aux pratiques religieuses préchrétiennes pour instituer un nouvel ordre où l'église dicte son règne. On assiste ainsi à une sorte de reddition de la religion préchrétienne devant «la puissance mère église» occidentale, situation qui met fin au rapport privilégié qui a toujours existé entre l'homme et le cosmos en Afrique. Monsieur le Ministre, un personnage de *Elle sera de jaspe et de corail* de Were Were Liking (1988), converti au christianisme, refuse de manger le cabri sous l'arbre-médiateur de son quartier d'origine pour se délecter de la chair et du sang de l'Agneau pascal à la cathédrale au motif que «les grâces de la mère église sont tout de même plus puissantes que tous les Masques et les Arbres Fétiches réunis» (p.83). Devant un tel abandon, l'arbre-médiateur devient inefficace et incapable de rétablir le lien avec les mânes, lui pourtant dont on célébrait la naissance par des sacrifices et par un repas symbolisant l'unité entre les membres du village. L'écrivaine camerounaise fait une narration pathétique de la fin du règne de l'arbre. Il est rapporté qu'à l'arrivée de Monsieur le Ministre en fin de journée, on tente en vain de poursuivre le rite sacrificatoire en faveur de l'arbre:

Le cabri fut enfin sacrifié au dernier rayon du soleil et les Morts moururent avec lui. Son sang bouillant de soleil grilla complètement l'Arbre-Fétiche-d'Unité-de-Vérité qui se mit à cracher des feux endeuillés à la grande joie des touristes et de leurs flashes: un festival d'artifice (p. 88).

Ainsi s'achève la vie de l'arbre. La plante succombe au poids des forces extérieures qui ont entamé sa marche douloureuse vers sa mort. Cette mort est aussi de façon générale celle de toute une civilisation qui perd sa propriété vivifiante puisqu'elle «laisse entrevoir la fin d'un mode de pactiser avec les forces qui régissent le monde» (Brière, p. 45). La joie des touristes symbolise la victoire de l'avenir sur le passé. Et Eloïse Brière de remarquer que «l'ancienne hiérophanie préchrétienne du groupe pahouin a été morcelée et épuisée par une nouvelle révélation, celle du christianisme» (p. 37). L'Abbé Voulana qui refuse d'admettre

l'existence d'un homme-panthère est, comme le Ministre, l'image du christianisme annihilant la tradition, autant que l'enrôlement du jeune Toundi par le missionnaire de *Une Vie de boy* peut être regardé comme un acte entrant en contradiction avec le code vital et mystico-religieux du village où est né le désormais boy du Blanc.

3.2. L'arbre sacré au centre d'une ambiguïté existentielle africaine

L'ambiguïté existentielle de l'Africain dont il s'agit ici réside dans le choix à opérer entre la valorisation du passé et l'ouverture vers la modernité. Plusieurs binômes révèlent de façon générale et en rapport avec la question du surnaturel, les choix à opérer par l'Africain au XXI^e siècle : le passé ou le présent ? La tradition ou le modernisme ? Les vivants ou les morts ? Le visible ou l'invisible ? La vie ou la mort ? Le refus ou la résignation ? Et pour le cas précis de l'arbre, une question essentielle se pose : faut-il détruire l'arbre sacré qui symbolise les morts, l'invisible et le passé et vivre avec un sentiment de perte et de mutilation ou alors faut-il le conserver et accepter de se soustraire à jamais de l'évolution du monde ?

Cette ambiguïté a pour point de départ, comme nous l'avons dit, le nouveau mode de vie qui s'est imposé à l'Africain depuis la pénétration dans sa vie de la pensée rationaliste occidentale et la religion chrétienne. L'ère coloniale a pénétré l'Africain, elle a fait sauter toutes les barrières millénaires qui conservaient en vase clos la civilisation de chaque peuple africain. Avec la colonisation et le christianisme, les idées nouvelles, comme une inondation, ont sapé ces vieilles murailles dont de larges pans brusquement se sont écroulés, laissant engouffrer le torrent. Aujourd'hui, une autre civilisation a gagné l'espace. Que faire ? La présentation bifaciale de l'arbre dans les textes africains peut donc se lire comme l'expression du drame de l'Africain. En plus de se sentir mutilé dans son moi le plus profond, il se sent partagé entre ses obédiences traditionnelles et le modernisme galopant de l'ère coloniale. On assiste chez les auteurs comme chez certains personnages à une hésitation profonde entre « le rejet brutal et la conciliation prudente à l'égard de l'héritage du passé » (Chevrier 1990: p. 255), ou encore entre la « barbarie » et la « civilisation », pour reprendre les termes de F. Braudel (1967: p. 369). Ce gène est perceptible chez de M. Lanta qui reste muet devant la mort mystérieuse de Dossou. Le jeune administrateur qui clamait que

« tout cela » n'était que des « bêtises » d'une autre époque, se retrouve devant une situation ambiguë où l'esprit chancelle et hésite entre croire et ne pas croire. Pour lever cette ambiguïté, l'on devrait peut-être cultiver un syncrétisme qui ferait fonctionner les deux modes de pensée.

C'est ce syncrétisme qu'on observe dans *La Croix du cœur*. Ici, c'est après avoir pactisé avec les mânes et le représentant du culte traditionnel que le missionnaire engage les travaux de construction de l'église. L'abattage des arbres sur la colline sacrée se fait avec le concours du devin. Aussi bien le missionnaire (représentant d'une autre forme de violation de la tradition), qui s'attaque aux arbres, que les villageois qui protègent leurs dieux, tous ont compris que « Song Mboua est un village essentiellement religieux... Et Jéhovah aura besoin de Nyambe (le dieu du clan) pour y prospérer. Sans cette rencontre, notre chapelle serait un château bâti sur du sable » (Mbock, 1982 :60). Sacré et profane s'associent donc pour le bien être du village. On assiste ici non à une superposition, encore moins à une opposition, mais à une communion bénéfique : « Si la croix et le totem ne se soutiennent pas, nous aurons semé sur de la pierre. Et notre chapelle, nous l'aurons construite sur du sable » (p.54), affirme un villageois, l'accompagnateur du missionnaire. Pour Mircea Eliade « c'est bien cette communion paradoxale du sacré et du profane, de l'être et du non être, de l'absolu et du relatif, de ce qui est éternel et de ce qui est fait pour changer, que toute hiérophanie et même la plus élémentaire est appelée à révéler » (cité par Brière, 36).

Une autre modalité de ce doute existentiel, c'est la question de l'authenticité même du caractère surnaturel des faits produits. Si certaines actions, à l'instar de la chute de l'arbre sur Dossou, de la maladie de Bitchoka et de la souffrance des gens de Bisso après l'abatage de l'arbre sacré, laissent penser à une thèse surnaturelle, c'est-à-dire que c'est l'insoumission à l'arbre qui a provoqué les phénomènes mentionnés, on peut tout aussi penser à une thèse naturelle et se demander si ces phénomènes ne relèvent pas tout simplement du hasard ou de la pure coïncidence. Et là aussi, l'esprit chancelle. A cela peuvent s'ajouter toutes les pratiques de guérison, de divination, de convocation de morts qui sont courantes aujourd'hui en Afrique et qui font d'ailleurs souvent fonctionner l'arbre ou ses écorces. Toutes ces pratiques se trouvent ainsi mises à l'épreuve de la vérité, au point qu'on puisse se demander s'il s'agit de réelles pratiques ou alors de charlatanisme dans cet univers où misère et maladies ont pignon sur rue et où menteurs et charlatans peuvent faire fortune. En

effet, dans un contexte où arnaqueurs et pirates se jouent de la crédulité des populations pour faire fortune, on peut voir chez les écrivains un besoin de s'interroger sur l'authenticité de certains phénomènes comme l'action des objets et des animaux, la communication avec les morts et la sorcellerie. Il se crée donc un chevauchement entre vraie tradition et fausse tradition. Et Medehouegnon de signaler que « le problème, évidemment, c'est que ces pratiques sont vues aujourd'hui sous un jour ambigu par le public africain lui-même » (Medehouegnon, 1990 :49). Un auteur comme Olympe Bhêly-Quenum dénonce un certain nombre de pratiques et de croyances dans un de ses romans *Un piège sans fin*. Il montre que « L'Afrique est victime de tout un ensemble de croyances archaïques et pratiques occultes au moyen desquelles d'habiles imposteurs ont su établir leur empire sur les âmes faibles » (J. Chevrier 1990: p. 255). La manière ironique et cocasse dont les romanciers continuent parfois de montrer l'échec des solliciteurs de bienfaits magiques ne manque pas de suggérer le doute. C'est pour fuir cette confusion que Méléoudouman, le héros de *La Carte d'identité* de Jean-Marie Adiaffi décide de retourner vers ses ancêtres, au bout de « toutes les contradictions, de tous les paradoxes du réel et de l'irréel (p.144). C'est dire que l'ambiguïté existentielle de l'Africain qui transparait dans l'hiérophanie végétale réside aussi, comme dans bien d'autres hiérophanies, dans l'embarras occasionné par des pratiques dont l'efficacité ne fait plus l'unanimité aujourd'hui.

Conclusion

Après ce parcours des différents regards portés sur l'arbre dans les textes que nous avons exploités, il s'observe que l'arbre joue un rôle central dans l'esthétique romanesque des auteurs africains. Plus qu'un objet, il se présente comme un véritable être autour de qui gravitent deux visions opposées: la vision traditionaliste et la vision moderniste. La première prend racine dans une vision du monde magico religieuse où les forces de la nature sont impliquées dans un faisceau de symboles auxquels l'Afrique reste intimement attachée. Pour sa part, la deuxième, fille de la colonisation et du christianisme, correspond à un processus d'annihilation en Afrique, au nom de la Raison et de l'Évangile, de certaines croyances jugées superstitieuses et mensongères. Les deux visions s'affrontent dans une bataille aux enjeux multiples. Les récits analysés ne sont donc autre chose que des puissants symboles, des lieux d'articulation polysémique de deux cultures qui s'affrontent dans une lutte à mort. La solution que certains auteurs proposent et qui nous semble bénéfique, c'est cette sorte de

syncrétisme où par exemple les dieux de l'arbre cohabiteraient avec le Dieu de la Bible. Il est aussi apparu que l'arbre constitue le motif d'une ambiguïté existentielle perceptible chez l'Africain au contact de l'Occident. De ce point de vue, la présence rebelle de ces curieux et gigantesques végétaux dans les forêts et les villes africaines pose un problème fondamental: doit-on abattre ces arbres qui retiennent l'Africain à ses racines, et par conséquent à un état premier et séculaire incompatible au développement? Doit-on au contraire travailler à la préservation de ces plus qu'objets qui lient l'Africain à son passé, un passé où il faudrait peut-être aller rechercher la force vitale et les repères identitaires capables d'imposer l'Afrique au reste du monde? Cette question qui s'inscrit dans la problématique de la rencontre de l'Occident et de l'Afrique peut s'étendre sur d'autres hiérophanies justicières ou médiatrices telles que les animaux, les rochers, les eaux, les aliments, le vent, etc.

Pierre Martial Abossolo (Université de Buéa, Camérout)²

Bibliographie

ANOZIE, S.

1970. *Sociologie du roman africain*, Paris : Aubier Montaigne.

BALANDIER, G.

1957. *Afrique ambiguë*, Paris: Plon.

BHÉLY QUÉNUM, O.

1960. *Un Piège sans fin*, Paris: Stock.

BRAUDEL, F.

1967. *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris: Albert Colin.

BRIÈRE, A. E.

1993. *Le Roman camerounais et ses discours*, Paris: Les Editions Nouvelles du Sud.

² 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 en France. Il enseigne actuellement les littératures française et francophone à L'Université de Buea au Cameroun. Il a publié *L'expression du fantastique identitaire dans Le Sorcier signe et persiste de Camille Nkoa Atenga*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2005.

CHEVRIER, J.

1990. *Littérature africaine, Histoire et grands thèmes*, Paris: Hatier.

DESCHAMPS, H.

1965. *Les Religions d'Afrique noire*, Paris: PUF.

DURAND, G.

1964. *L'Imaginaire symbolique*, Paris: Larousse.

1980. *L'Âme tigrée. Le pluriel du Psyché*, Paris: Denoël.

GARNIER, X.

1999. *La Magie dans le roman africain*, Paris: PUF.

ELLA, J-M.

1998. *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris: L'Harmattan.

KRISTEVA, J.

1970. *Le Texte du roman*. Paris: Mouton.

LABURTHE-TOLRA, P.

1977. *Minlaaba*, Paris: Honoré Champion.

LIKING, W.W.

1981. *Orphée d'Afrique*, Paris: L'Harmattan.

1983. *Elle sera de jaspe et de corail*, Paris: Présence africaine.

MBOCK, C. G.

1984. *La Croix du cœur*, Yaoundé: CLE.

1989. *Quand saigne le palmier*, Yaoundé: CLE.

MFOMO, G.

1982. *Au pays des initiés*, Paris: Karthala,

NDACHI TAGNE, D.

1986. *Roman et réalités camerounaises*, Paris: L'Harmattan.

NGANDU NKASHAMA, P.

1989. *Écritures et discours littéraires. Étude sur le roman africain*, Paris: L'Harmattan.

NKOU, J.

1984. *Le Détenteur*, Abidjan: NEA.

OYONO, F.

1956. *Une Vie de boy*, Paris: Julliard.

PHILOMBE, R.

1970. *Un Sorcier blanc à Zangali*, Yaoundé: CLE.

PLIYA, J.

1971. *L'Arbre fétiche*, Yaoundé: CLE.

YANOU, E.

1971. *L'Homme-dieu de Bisso*, Yaoundé: CLE.